Felsefe yazarlarından seçilmiş metinler

Der. ARMAND CUVILLIER
ÇEVİREN: M. MUKADDER YAKUBOĞLU

Bilim ve Sanat

Der. ARMAND CUVILLIER
4
FELSEFE YAZARLARINDAN SEÇİLMİŞ METİNLER

derleyen
armand cuvillier

FELSEFE YAZARLARINDAN SEÇİLMİŞ METİNLER
Cilt 4

çeviren
mehmet mukadder yakupoğlu

Kaynakça Notu:

Armand Cuvillier (der.), **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler**, C. IV, (çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu) Ankara, 1996, Bilim ve Sanat Yayınları, 253 sayfa.

derleyen
armand cuvillier

FELSEFE YAZARLARINDAN SEÇİLMİŞ METİNLER
Cilt 4

çeviren
mehmet mukadder yakupoğlu



BİLİM VE SANAT

BİLİM VE SANAT YAYINLARI
© Bilim ve Sanat Yayınları
Birinci Basım: Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996

Kapak Tasarımı
Ümit Öğmel

ISBN 975-7298-04-2 (Tk. No.)
ISBN 975-7298-08-5 (4. Cilt)

Baskı: Cantekin Matbaacılık

İÇİNDEKİLER

AHLAK-II

XIX. SORUMLULUK VE YAPTIRIMLAR 11
138. Sorumluluk ve Benin Bütünlüğü (Ch. Dunan)/11, **139.** İnsanın Sorumluluğu (Sartre)/12, **140.** Yaptırımın Tanımı (Durkheim)/13, **141.** Yaptırımların Sınıflandırılması (Fauconnet)/15, **142.** Günah Ödeme Olarak Yaptırım (Leibniz)/16, **143.** Yaptırım Fikrinin Eleştirisi (Guyau)/17

XX. ADALET, İYİLİKSEVERLİK, DAYANIŞMA TOPLULUK 19
144. Aristo'ya Göre Adalet/19, **145.** Proudhon'a Göre Adalet/21, **146.** Bergson'a Göre Adalet/22, **147.** Hıristiyansal İyilikseverlik (Bossuet)/24, **148.** İyilikseverlik, Titiz Ödev (Bourdaloue)/25, **149.** Adalet, "Bilgenin İyilikseverliği" (Leibniz)/26, **150.** Titiz Ödevler ve Geniş Ödevler (V. Cousin)/27, **151.** Kuşku Uyandıran Bir Tez (H. Michel)/28, **152.** Adaletin Büyüklüğü (Renouvier)/29, **153.** Dayanışma (L. Bourgeois)/30, **154.** Topluluk (Malebranche, Lavelle)/32

XXI. AHLAKIN TEMELİ 33
155. Ahlak ve Din (Bouglé)/33, **156.** Din ve Ahlaksal Etkinlik (M. Pradines)/35, **157.** Doğal Ahlak (St. Thomas d'Aquin)/36, **158.** Ahlak ve Metafizik (Höffding)/37, **159.** Ahlakın Entelektüel Temeli (S. Gillet)/39

XXII. KİŞİSEL AHLAK 41
160. Bireysel Kişiliğin Ortaya Çıkışı (Durkheim)/41, **161.** Mutlak Bireycilik (M. Stirner)/43, **162.** Kendinin Gerçekleşmesi (F. H. Bradley)/44, **163.** Erdem (Aristo)/47, **164.** Yüreklilik (Jaurès)/48, **165.** Ilımlılık (R. Tsanoff)/50, **166.** İntihar (L. Meynard)/51, **167.** Yalan (Montaigne)/53, **168.** Erdemli Geçinme (F. Mauriac)/54, **169.** Bilgelik (Descartes)/56, **170.** Ermişlik (Lavelle)/57

XXIII. AİLE 59
171. Antik Aile (Fustel de Coulanges)/59, **172.** Ailenin Öz İşlevi (G. Davy)/60, **173.** Aile, Toplumun Çekirdeği (M. Bresard)/62, **174.** Evlilik, Aile ve Doğum Oranı (Duplessis-Le Guélinel)/63

XXIV. ÇALIŞMA VE MÜLKİYET 67
175. Sanayiciliğe Övgü (Adam Smith)/67, **176.** Ekonomi Politik ve Ahlak (De Villeneuve-Bargemont)/68, **177.** Liberalizmin Yetersizliği (Lacordaire)/70, **178.** İnsansal Çalışma (K. Marx)/71, **179.** Küçümsenen Çalışma (Ch. Gide, Max Lazard)/72, **180.** Mülkiyet Doğal Hak Mıdır? (St.Ambroise, St. Thomas)/73, **181.** Toplumun Temeli Olarak Mülkiyet (F. Le Play)/75, **182.** Mülkiyetin Evrimi (Saint-Simon'cu doktrin)/76, **183.** Mülkiyetin Haksızlığı (Proudhon)/77, **184.** Artık Değer (K. Marx)/79, **185.** Teknik Gelişme ve İnsansal Değerler (G. Friedmann)/80

XXV. DEVLET, ULUS, VATAN 82
186. Politik Toplum, Devlet ve İkincil Gruplar (Durkheim)/82, **187.** Devlet ve Birey (Fustel de Coulanges)/84, **188.** İktidarın Tehlikeleri (Alain)/86, **189.** Özgürlük ve Eşitlik (H. Laski)/87, **190.** Toplumsal Sözleşme (D. Parodi)/88, **191.** Demokrasi (Renouvier)/90, **192.** Demokrasinin İki Yönü (J. Somerville)/91, **193.** Devlet ve Demokrasi (J. Maritain)/92, **194.** Ulus Nedir? (E. Renan)/94, **195.** Vatan ve Vatanseverlik (Jaurès)/97

XXVI. UYGARLIK VE GELİŞME 98
196. Avrupa Ruhu (Brunschvicg)/98, **197.** Uygarlıklar ve Uygarlık (M. Mauss)/99, **198.** Sömürgeleştirme (R. Maunier)/102, **199.** Sınavdaki Uygarlık (Toynbee)/103, **200.** İnsansal Geliş-

me (J. Fourastié)/106, **201.** Sürekli Bir Barışın Koşulları (Kant)/107, **202.** İnsanlığın Bir Gizemcisi (Th. Ruyssen)/108

GENEL FELSEFE

GİRİŞ: METAFİZİK 113

203. "İlk Felsefe" ve Varlık Olarak Varlık (Aristo)/113, **204.** Geleneksel Metafiziğin Sorunları (A. Cresson)/115, **205.** Eleştirel Metafizik (Kant)/118, **206.** Metafizik ve Deney (Schopenhauer)/119, **207.** Metafizik, Bilim ve Gerçek (Bergson)/122, **208.** Hiçlik Olarak Varlık (Heidegger)/124, **209.** Gizem Olarak Varlık (G. Marcel)/126, **210.** Metafizik ve Duygu (J. Wahl)/127

XXVII. BİLGİ VE GERÇEK 129

211. Bilginin Dereceleri (Platon)/129, **212.** Bilginin Çeşitli Türleri (Spinoza)/132, **213.** Bilginin Dereceleri (Maritain)/135, **214.** Aristo'cu Dogmatizm/138, **215.** Kuşkucu Mecazlar (Sextus Emprius)/139, **216.** Aziz Thomas'ın Realizmi (St. Thomas)/140, **217.** Kant'çı Görecelilik (Kant)/143, **218.** Pragmatizm (W. James)/146, **219.** Pragmatizmin Eleştirisi (Durkheim)/148, **220.** Bergson'cu Sezgicilik/151, **221.** Sezgi ve Katılım (Lévy-Bruhl)/153, **222.** Zekanın Savunulması ve İdealizm (Lachelier)/154, **223.** Fenomenoloji (E. Husserl)/155, **224.** Fenomenolojinin Sınırları (G. Berger)/160

XXVIII. EYLEM VE ÖZGÜRLÜK 163

225. Eylem ve Özgürlük (M.Blondel)/163, **226.** "Clinamen" (Lucrèe)/164, **227.** Descartes'a Göre Özgürlük/165, **228.** İlgisizlik Özgürlüğü (Bossuet)/168, **229.** Özgürlük İçin Savaşım (Malebranche)/169, **230.** Özgürlük Yanılsaması (Spinoza)/170, **231.** Determinizm ve Özgürlük (Leibniz)/171, **232.** Özgürlük ve Gerçeğin Araştırılması (J. Lequier)/172, **233.** Özgürlük ve Özgürleştirme (Amel)/173, **234.** Bergson'a Göre Özgürlük/174, **235.** J. P. Sartre'a Göre Özgürlük/176, **236.** Özgürlük ve Zeka (Maritain, Alquié)/177, **237.** Özgürlüğün Deneyi ve Akıl (Nabert)/180

XXIX. VARLIK VE DÜŞÜNCE 181

238. Kartezyen Realizm/181, **239.** Amerikan Yeni-Realizmi

(P. Montague)/183, **240.** Eleştirel Realizm (R. W. Sellars)/184, **241.** Realizmin Farklı Biçimleri (Royce, Bosanquet)/186, **242.** Leibniz İdealizmi/187, **243.** Maddedışılık (Berkeley)/189, **244.** Aşkın İdealizm (Kant)/191, **245.** Sentetik İdealizm (Hamelin)/192, **246.** Düşünümsel İdealizm (Brunschvicg)/194, **247.** Bradley'ın İdealizmi/195, **248.** J. Royce'un İdealizmi/198, **249.** Doktrinlerin Öte Tarafı (Bergson)/202, **250.** Fenomenoloji ve İdealizm (Husserl)/204

XXX. MADDE, YAŞAM, RUH 205

251. Mekanist Materyalizm (Epikür)/205, **252.** "Hilozoist" Materyalizm (Thales, Diyojen, Stoacılar)/206, **253.** Diyalektik Materyalizm (K. Marx)/207, **254.** Schelling'in Dirimselciliği (R. Berthelot)/210, **255.** "Dirimsel Atılım" (Bergson)/211, **256.** Descartes'cı Tinselcilik/213, **257.** Ruh ile Bedenin İlişkileri (Descartes)/214, **258.** Tinselcilik ve Bilincin Gelişimi (Brunschvicg)/215

XXXI. TANRI 217

259. Aristo'nun Tanrı'sı/217, **260.** Stoacı Panteizm (Cléanthe)/219, **261.** Plotin'in Tanrıbilimi/220, **262.** Yunan Tanrı'sı ve Hıristiyan Tanrı'sı (L. Laberthonnière)/224, **263.** Ontolojik Kanıt (St. Anselme)/225, **264.** "Quinque viœ"ler (St. Thomas)/226, **265.** Descartes'ın Tanrı'sı/229, **266.** "Yalın Görünün Kanıtı" (Malebranche)/232, **267.** Spinoza'nın Panteizmi/234, **268.** Madde, Tin, Tanrı (P. Teilhard de Chardin)/236

XXXII. İNSAN VE YAZGISI 237

269. Yazgı ve Kendine Hakimiyet (I. Pécaut)/237, **270.** Varoluşçu İnsancıllık (J.-P. Sartre)/239, **271.** Yazgı ve Değer (R. Le Senne)/241, **272.** Panteizm, Teizm ve Yazgı (P. Lachièze-Rey)/243, **273.** Yazgı ve Özgürlük (G. Mauchaussat)/245, **274.** Sorunun Güncelliği (L. Lavelle)/246

AHLAK–II

XIX. SORUMLULUK VE YAPTIRIMLAR

Klasik filozoflara göre, sorumluluk benin kendi öz eylemleriyle dayanışmasından başka birşey değildir: O halde sorumluluk bilinci ve düşünceyi içerir. Bu tezi savunan filozof Ch. DUNAN benin bütünlüğünün bu koşulu üzerinde durmaktadır.

138. Sorumluluk ve Benin Bütünlüğü. Olaylar bölgesinde kendimize veya başkalarına atfettiğimiz az veya çok aldatıcı görünümlerden değil gerçek istencimizden sorumluyuz... Ancak, bir şekilde kendi kendisiyle tartışabilmiş olma ve en azından belirli bir derecede bilinçli ve istenmiş bir eseri, kendini ortaya koyarak yapabilmiş olma koşuluyla sorumlu olunur. Bizi haklı veya suçlu yapan şey, eğilimlerimizin sistematizasyonundan ve bunun sonucu metafiziksel bütünlüğünden başka birşey olmayan derin ve göreceli olarak sürekli olan bu istenç olup, bu istencin zıttında eylemlerimizden herhangi birini bazen belirleyen yüzeysel ve rastlantısal istenç değildir. Zaten genel anlayışın her zaman kabul ettiği de budur. İyi kalpli olarak bilinen bir insan tarafından söylenen sert bir söz başka birininkinden daha az kırıcıdır, çünkü bu davranış bir sabırsızlık anına, geçici

fiziksel bir acıya atfedilebilir ve onun gerçek duygularının bir ifadesi olarak görülmez. Genel olarak, ben'in oluşturucu unsurları ne kadar güçlü sistematize olursa yani "numen"e özgü istencimiz doğa tarafından ne kadar az zorunluluğa tabi tutulursa o kadar çok sorumlu oluruz: ve her özel durumda, sorumluluğumuz, tamamlanmış eylemin, eğilimlerimizin organik sistemiyle az veya çok uyumuna dayanmaktadır. İşte bu sebepten biraz önce söylediğimize bir düzeltme getirmeliyiz: düşünmenin eksik olduğu yerde sorumluluk kaybolur. Düşünme yetisine kökten sahip olmayan bir özne herhangi bir şeyden sorumlu olamaz; ama bilinçsel olarak ve düşünülmüş istencinin yinelenen eylemi ile doğal bir yapı ve bir karakter edinmiş ve bu karakterin etkisiyle ve onunla uyum içinde kendiliğinden davranan bir özne, uzun sürede kararlaştırmış olduğu eylemlerden olduğu kadar ve belki de daha fazla yaptığından sorumludur. — CHARLES DUNAN[1]

Bazı filozoflar sorumluluğumuzu daha ileri götürmektedirler. J.-P. SARTRE'a göre sorumluluğumuz bütündür ve herbirimiz hem kendinden ve hem de tüm insanlardan sorumludur.

139. İnsanın Sorumluluğu. Eğer gerçekten varoluş, özü önceliyorsa, insan, olduğu şeyden sorumludur. Bu şekilde, varoluşçuluğun ilk girişimi, her insanı olduğu şeyin sahibi olma haline getirmektir ve varoluşunun tüm sorumluluğunu kendine dayandırmaktır. Ve, insan kendinden sorumludur dediğimiz zaman, insanın yalnızca kendinden değil, tüm insanlardan sorumlu olduğunu söylemek istiyoruz. Aslında, olmak istediğimiz

1 Essais de Philosophie générale (Genel Felsefe Denemeleri), Delagrave, 1902, s. 740-741.

insanı yaratırken aynı zamanda insanın olması gerektiğini umduğumuz şekildeki bir imgesini de yaratmayan hiçbir eylemimiz yoktur. Şunu veya bunu olmayı seçmek, aynı zamanda seçtiğimizin değerini de doğrulamak demektir, çünkü hiçbir zaman kötülüğü seçemeyiz; seçtiğimiz her zaman iyiliktir ve hiçbir şey herkes için iyi olmadan bizim için iyi olamaz. Diğer taraftan eğer varoluş özü önceliyorsa ve imgemizi biçimlendirdiğimiz anda varolmak istiyorsak, bu imge hem herkes için, hem de tüm dönemimiz için geçerlidir. Böylece sorumluluğumuz, onu varsayabileceğimizden çok daha büyüktür, çünkü tüm insanlığı kapsamaktadır. Eğer işçiysem ve komünist olmak yerine hıristiyan bir sendikaya katılmak istiyorsam, bu katılımla boyunеğmenin temelde insana uygun gelen bir çözüm olduğunu, insanın krallığının yeryüzünde olmadığını belirtmek istiyorsam yalnızca kendi durumumu ortaya koymuyorum: herkes için boyunеğmiş olmak istiyorum, böylece tutumum insanlığın tümünü bağlamıştır. — JEAN-PAUL SARTRE[2]

DURKHEIM'a göre ahlaksal kuralların özelliklerinden biri yaptırımlı kurallar olmalarıdır. Ama yaptırımı nasıl tanımlamalıyız?

140. Yaptırımın Tanımı. Bir kurala uyulmadığı zaman genel olarak eylemci için üzücü sonuçlar oluşur. Bu üzücü sonuçlar içinde iki cinsi ayırdedebiliriz: 1) Bir kısmı karşı çıkma eyleminin otomatik bir sonucudur. Kuşkulu temaslardan kaçınmamı emreden sağlık kuralına karşı çıkarsam, bu eylemin

2 L'Existentialisme est un humanisme (Varolşçuluk Bir Hümanizmadır), Éd. Nagel, 1946, s. 24-27.

sonuçları otomatik olarak (hastalık gibi) oluşur. 2) Ama öldürmememi emreden kurala karşı geldiğim zaman eylemimi boşuna incelerim çünkü içinde hiçbir zaman kınamayı veya cezayı bulamayacağım; eylem ve sonucu arasında tam bir ayrışıklık vardır; analitik olarak cinayet kavramından en ufak kınama, yüzkarası kavramını çıkarmak olanaksızdır. Burada eylemi ve sonucunu biraraya getiren bağ, sentetik bir bağdır.

Eyleme sentetik bir bağla bu şekilde bağlanan sonuçları yaptırım olarak adlandırıyorum. Ama bu kavramı derinleştirebiliriz. Yaptırımlar, bağlı oldukları eylemlerin analitik sonuçları olmadıklarına göre, herhalde şu veya bu hareketi yaptığım için cezalandırılmıyorum, kınanmıyorum. Yaptırıma yolaçan eylemimin özünde bulunan bir özellik değildir. Yaptırım, eylemin şu veya bu olmasından değil, eylemin onu yasaklayan kurala uygun olmayışından dolayı oluşmaktadır. Ve aslında, aynı hareketlerden oluşmuş, aynı maddesel sonuçları olan aynı eylem, onu yasaklayan bir kuralın olup olmamasına göre ayıplanacak veya ayıplanmayacaktır. Bu şekilde normal zamanda cezalandırılan insan öldürme savaş zamanında cezalandırılmamaktadır, çünkü savaşta bunu yasaklayan bir kural yoktur. Bugün bir Avrupa toplumunda ayıplanan özde aynı olan bir eylem eski Yunan'da ayıplanmamıştır. Çünkü bu eylem eski Yunan'da hiçbir kurala karşı gelmiyordu.

Böylece yaptırımın daha derin bir kavramına varmış oluyoruz: yaptırım, eylemin içeriğinden değil, eylemin önceden konmuş bir kurala uygun olmamasından ileri gelen, eylemin bir sonucudur. Önceden konmuş bir kural olduğu ve eylem bu kurala karşı geldiği için yaptırımcı neden olur. — ÉMILE DURKHEIM[3]

---

3 Détermination du fait moral (Ahlaksal Olgunun Belirlenimi), Bulletin de la Société française de Philosophie, Armand Colin, 1906, s. 120-121.

Paul FAUCONNET de sosyolojik görüş açısıyla, sorumluluğu, kişinin bir yaptırımın edilgen öznesi olma yeteneği olarak tanımlıyor. Sorumluluğun çeşitli biçimlerini, yaptırımın aşağıda listesini yaptığı farklı tiplerine göre sınıflandırıyor.

141. Yaptırımların Sınıflandırılması. Çeşitli sorumluluk türlerine karşılık olan çeşitli yaptırım türleri vardır. — 1) Genel olarak yasal yaptırımlar ve ahlaksal yaptırımlar birbirinden ayırdedilir. Bunların özelliklerinin analizi Durkheim'in şu tanımları yapmasını sağlamıştır: yasal yaptırımlar "ancak belirli bir organ aracılığıyla uygulanırlar, organize olmuşlardır"; ahlaksal yaptırımlar "herkes tarafından ayırımsız olarak yaygın bir biçimde dağılmışlardır", bunlar kamuoyunun yaptırımlarıdır. Yaygın yaptırımlara, ahlaksal öznenin içsel olarak kendi davranışı için dile getirdiği yaptırımları (içsel veya öznel) bağlıyoruz. — 2) Hukukçular, ceza yaptırımı ile hukuksal yaptırımı birbirinden ayırdetmişlerdir. Bu ayırımı derinleştiren Durkheim, "suçlanan eylem ister saptığı şeye zorla geri getirilmiş olsun, ister yokedilmiş yani her türlü toplumsal değerden yoksun bırakılmış olsun, bozulmuş ilişkilerin düzeltilerek normal durumlarına geri getirilmesinden, şeylere eski hallerini vermekten ibaret olan" geri verici yaptırım kavramını oluşturmuştur. Hukuksal yaptırım, ticaret hukuku, usul hukuku, anayasa hukuku ve idare hukuku, vs. tarafından oluşturulmuş cezasal olmayan tüm yaptırımları da içeren geri verici yaptırımın özel bir durumundan başka birşey değildir. Durkheim geri verici yaptırımların karşısına "temelde özneye uygulanan bir acıdan ibaret olan" bastırıcı yaptırımları koymaktadır. — 3) Aslında yaptırım, cezalandırma anlamına geldiği gibi ödünleme anlamına da gelmektedir. Bastırıcı, yaygın veya düzenli yaptırımların yanında onayan, ödüllendirici, yaygın (kamusal veya içsel onay) ve düzenli (görevli

kurullar tarafından verilen ödüller, yasal madalyalar, resmi nişanlar, vs.). Bastırıcı ve ödüllendirici olan bu iki tür yaptırım, bir taraftan şeyleri eksi hale getirme ve neden olunan zararın giderimi olan ve diğer taraftan ceza olan, bedelini ödeten yaptırımlar kümesini oluşturur. Roma Hukuku'nda tazminatlar çoğu zaman, özellikle neden olunan zarardan fazla oldukları zaman apaçık olan özel bir ceza özelliğini taşırlar. Kan davası, ondan kaynaklanan oluşum gibi aynı yapısal ikiliğe sahiptir. Her ikisi de karma yaptırımlar olarak adlandırılabilirler. — PAUL FAUCONNET[4]

Bastırıcı yaptırımın, bazı filozoflara göre sosyal işlevinin dışında, hata sonucu bozulmuş olan değerlerin ideal düzeninin uyumunu ceza yoluyla yeniden oluşturmak olan ahlaksal bir işlevi vardır. Burada LEIBNIZ'in sunduğu fikir budur.

142. Günah Ödeme Olarak Yaptırım. Amaç olarak hiçbir şekilde kötülüğün düzeltimi, örneği, onarımı olmayan bir adalet türü vardır. Bu adalet yalnızca, kötü bir eylemin günahını ödeme için belirli bir tatmini isteyen tutarlılığa dayanmaktadır. Sosinyen'ler[5] Hobbes ve diğer başkaları, öz olarak intikamcı olan ve Tanrı'nın kendine sakladığı, diğerlerini yönetme hakkına sahip kişilere iletilmesine izin vermediği ve tutkuyla değil akılla davranmaları koşuluyla onların araçlarıyla yerine getirdiği bu cezalandırıcı adaleti hiçbir şekilde kabul etmiyorlar. So-

4 La Responsabilité, étude de sociologie (Sorumluluk, Sosyoloji İncelemesi), P.U.F., 1920, s. 12-14.

5 Sosinyen'ler, İtalyan Tanrıbilimci Lelio Sozzini (1525-1562) ve yeğeni fauste Socin'in (1539-1604) öğrencileri olup hocalarından bir tür akılcı doğalcılık öğrenimi görmüşlerdi.

sinyen'ler bu cezalandırıcı adaletin temeli olmadığına inanmaktadırlar; ama bu adalet, yalnızca zedelenmiş olanı değil aynı zamanda onu güzel bir müzik olarak gören bilgeleri, iyi bir yapının iyi yetişmiş kafaları tatmin etmesi gibi tatmin eden bir tutarlılık ilişkisine dayanmaktadır. Cezanın hiç kimseyi düzeltmeye yaramadığı zaman bile, gözdağı veren ve bu şekilde bir cezanın olacağını haber veren yasakoyucu bilgenin, eylemi tamamen cezasız bırakmaması onun direşme gücünden ileri gelmektedir. Ama bilge birşeyin olması konusunda bir söz vermediği zaman, bilge yalnızca tutarlı olan şey için söz vermesi nedeniyle onu bu sözü tutmaya götüren bir tutarlılığın varlığı yeterlidir. Ve eğer ceza, düzeni oluşturmaya katkıda bulunmazsa, burada düzensizliğin zarar vereceği, zihnin belirli bir ödünlenmesinin varolduğunu söyleyebiliriz. — LEIBNIZ[6]

Filozof GUYAU aksine, yalnızca yaptırımın bu gizemci görüşünü değil, aynı zamanda ona ahlaksal bir rol veren her görüşü reddetmektedir. Ona göre yaptırımın yalnızca toplumsal bir işlevi vardır.

143. Yaptırım Fikrinin Eleştirisi. Saygınlığın klasik kuramında, öncelikle sadece istencin özdeğerini ifade eden "kusur işledim" şu anlamı almaktadır: "Bir cezayı hakettim" ve böylece içerinin dışarıyla olan ilişkisini ifade etmektedir. Ahlaksaldan duyarlılığa ve varlığımızın derin kısımlarından yüzeysel kısımlarına bu ani geçiş bize doğrulanamaz görünmektedir. Bu, diğerlerine göre irade varsayımında daha çok olmaktadır. Aslında bu varsayıma göre, insanın çeşitli yetileri birbirlerine

6 Théodicé (1710), éd. Paul Janet, P.U.F., cilt II, s. 123-124.

gerçekten bağlanmamışlardır ve birbirleri tarafından belirlenmemişlerdir: istenç, duyarlılıktan kendiliğinden çıkan, zekanın saf bir ürünü değildir; o halde duyarlılık varlığın gerçek merkezi değildir ve istenç için nasıl yanıt verdiğini anlamak zor hale gelmektedir. Eğer istenç kötülüğü özgürce istemişse bu, neden rolü yerine sadece dürtü rolünü oynamış olan duyarlılığın hatası değildir. Günah ödeme bahanesiyle, hatanın ahlaksal kötülüğüne cezanın duyarlı kötülüğünü ekleyiniz, hiçbir şeyi onarmadan kötülüklerin toplamını ikiye katlamış olursunuz. Eğer sosyal fayda hesaba katılmazsa katil tarafından işlenen cinayetle cellat tarafından gerçekleştirilen adam öldürme arasında ne fark olacaktır? Celladın suçunun hafifletici neden olarak kişisel yarar veya intikam nedeni bile yoktur; yasal cinayet, yasadışı cinayetten daha saçmadır.

V. Cousin ve P. Janet ile birlikte, "isyancı bir istencin" bozduğu ve yalnızca acının düzene sokabileceği düzenin bu tuhaf ilkesini mi ileri süreceğiz? Burada toplumsal sorun ile ahlaksal sorunu birbirinden ayırdetmek unutulmaktadır. Aslında toplumsal düzen, cezanın tarihsel kökenidir ve ceza başta yalnızca, kurban veya yakınları tarafından zorunlu tutulan bir ödünlemeden, maddi bir tazminattan ibaretti. Ama toplumsal görüş açısının dışına çıkılırsa, ceza hiçbir şey ödünleyemeyecek midir? Bir suçun verilen ceza tarafından onarılması ve kötü bir eylemin bedelinin belirli dozdaki bir fiziksel acıyla ödenmesi çok uygun olurdu. Hayır, yapılmış olan yapılmıştır; ona eklenebilecek tüm fiziksel acıya rağmen kötülük yerli yerinde durmaktadır. Deterministlerle birlikte suçlunun iyileştirilmesiyle uğraşmak ne kadar akılcı ise, suçun cezalandırılmasına veya ödünlenmesine çalışmak o kadar akıldışıdır. Bu fikir, bir tür matematiğin ve çocuksu dengenin sonucudur. "Göze göz, dişe diş" İrade varsayımını kabul eden herkes için, terazinin kefelerinden biri ahlaksal dünyada, diğeri duyarlı dünyadadır; birincisinde özgür is-

tenç, ikincisinde tamamen belirli bir duyarlık; aralarında dengeyi nasıl kurabiliriz? — JEAN-MARIE GUYAU[7]

XX. ADALET, İYİLİKSEVERLİK, DAYANIŞMA, TOPLULUK

ARİSTO, "adalet" teriminin iki anlamını birbirinden ayırdediyor: adaletin ahlaksal ve toplumsal kurallara saygı olarak tamamen erdem olduğu geniş anlam ve adaletin özel bir erdem olduğu dar anlam. Dar anlamıyla adalet her zaman belirli bir eşitliği içermektedir. Ama içinde orantısal bir eşitliğin sözkonusu olduğu bölüştürücü adalet ile kesin, aritmetik bir eşitliği gerektiren düzeltici adaleti (aziz Thomas'ın yer değiştirebilir adalet olarak adlandırdığı) birbirinden ayırmak gerekir.

144. Aristo'ya Göre Adalet. Özel anlamında adalet ve ona bağlı olan adaletli kişi ile ilgili olarak, yüksek görevlerin, zenginliklerin veya politik topluluğun üyeleri arasında paylaşılan tüm malların dağıtımına uygulanan birinci tür adalet ile düzeltici adalet olan bir ikinci tür adalet vardır.

Birincisi için adil kişi zorunlu olarak dört unsuru taşır: sözkonusu kişilerin sayısı ikiyse, içinde bulunduğu şeylerin sayısı da ikidir. Ve bu, kişiler ve şeyler için aynı eşitlik olacaktır: kişiler arasında ve şeyler arasında aynı ilişkiler olacaktır. Eğer kişiler eşit değilseler, eşit payları olmayacaktır; ister eşit kişiler, eşit olmayan paylar alsınlar, ister eşit olmayan kişiler eşit pay alsınlar bu sebeplerden dolayı kavgalar, istekler olmaktadır. Bu,

---

7 Esquisses d'une morale sans obligation ni sanction (Ödevsiz ve Yaptırımsız Bir Ahlakın Taslakları), 1884, P.U.F., s. 148-150.

değer ilkesine göre apaçık bir olgudur. Aslında herkes, paylaşımlardaki adaletin değere göre bir orantıyı içerdiğini kabul etmektedir; ama bu değeri herkes aynı şekilde anlamamaktadır: demokrasi taraftarları değeri özgürlüğün içine yerleştiriyorlar; oligarşi taraftarları değeri ya zenginliğin içine ya da doğuşun içine yerleştiriyorlar; aristokrasi taraftarları ise erdemin içine koyuyorlar. O halde adil olan şey orantılı bir şeydir.

İşte adil olan şeyin ilk türü. İkincisine gelince bu düzeltici adalettir, sözleşmelere ve insanların arasında istemli veya istemsiz ilişkilere uygulanan adalettir. Bu adaletin öncekine göre farklı bir biçimi vardır. Ortak malların bölüştürücü adaletinin daha önce belirttiğim orana uyması gerekir (ortak zenginliklerin bir dağıtımının sözkonusu olduğunu varsayalım: bu dağıtım herkesin birbirine göre verdikleri katkıların oranına göre olacaktır; bu cins bir adalete göre haksızlık bu ilişkiden ayrılan dağıtımdır); ama sözleşmelerdeki adalet, yukarıda sözkonusu olan orana göre değil, aritmetik orana göre bir tür eşitliktir ve haksızlık bir tür eşitsizliktir. Aslında değerli bir insanın aşağı sınıftan bir insanı soymasının veya tersinin olmasının, değerli bir insanın veya aşağı sınıftan bir insanın zinadan suçlu olmasının önemi yoktur: yasa, yalnızca birinin haksızlığı yapan, diğerinin kurban olup olmadığına, birinin bir zarara neden, diğerinin bundan zarar görüp görmediğine bakarak, neden olunan zarardan (kişilere gelince onlara eşit davranır) doğan farkla ilgilenir. Bu şekilde yargıç haksızlık tarafından yaratılan eşitsizliğin içinde eşitliği sağlamaya çalışır. Biri dayak yer öbürü dayak atarsa, biri öldürür, diğeri ölürse, maruz kalınan şeyle yapılan şey arasında eşit olmayan bir dağılım vardır. Yargıç, suçlunun avantajlarını elinden alarak ceza yoluyla eşitliği yeniden sağlamaya çalışır. — ARİSTO[8]

---

8 Morale pour Nicomaque (Nikomak İçin Ahlak), V. Kitap, II, III ve IV bölümler.

PROUDHON adaleti daha eşitlikçi bir biçimde ele almıştır. Onun için adalet yalnızca insan varlığının onuruna dayanır: adalet "insansaldır, tamamen insansaldır ve yalnızca insansaldır" ve aşkınsal tüm ahlaka karşıdır.

145. Proudhon'a Göre Adalet.

1) İnsan sahip olduğu akıl sayesinde, saygınlığını kendi kişiliğinde olduğu gibi benzerinin kişiliğinde hissetme ve hem birey ve hem de tür olarak kendini gösterme yetisine sahiptir.

2) Adalet, bu yetinin ürünüdür: bu, savunulmasının bizi tehlikeye sürüklemesine rağmen insanlık onurunun, içinde uzlaşmış olarak bulunduğu herhangi bir insanda ve herhangi bir durumda kendiliğinden hissedilen ve karşılıklı güvence altına alınan saygısıdır.

3) Bu saygı, bu saygıyı dinle dolduran barbarda en alt derecededir; Adalet'i kendi için gerçekleştiren uygarda güçlenir ve gelişir ve her türlü kişisel yarardan ve dinsel düşünüşten kurtulur.

4) Bu şekilde tüm koşulları eşdeğer ve dayanışık hale getiren, insanı ve insanlığı özdeşleştiren Adalet, insanın ilkesi ve amacı olan yüce mutluluğa gücül olarak uygundur.

Bu tanım üzerine bazı gözlemler: Adalet zorunludur ve yadsınması çelişkiye neden olur: eğer Adalet insanlıkta doğuştan değilse, insan toplumunun gelenekleri olamaz; toplumsal durum, doğaya karşı olan bir durumdur; uygarlık, bozukluktur; deliliğin ve ahlaksızlığın etkilerinin bilimleri, sanatları ve sözü, genel anlayışın uzlaşamadığı tüm önermeler.

Adalet bir olguyu dile getirir: insanlar arasında yarar dayanışması olduğu gibi zıtlaşması da varsa, her zaman ve temel olarak yarardan daha yüksek olan saygınlık topluluğu vardır.

Adalet, gizemsel ve fizyolojik her türlü unsurdan arınmış-

tır. Tanrıların dininin yerine kendi kendimize saygı vardır; bir çeşit organik manyetizm olan hayvansal duygulanım yerine, özgürlüğümüzden ayrı tutmadığımız bir saygınlık olan türümüzün saygınlığından edindiğimiz coşkulu, kişidışı duygu vardır.

Adalet yararın üstündedir. Yakınımdakine kendim gibi saygı göstermeliyim ve göstertmeliyim; bu, bilincimin yasasıdır. ...

O halde Adalet, ruhun bir yetisidir, hepsinin önündedir, toplumsal varlığı oluşturan yetidir. Ama bir yetiden daha fazla bir şeydir: bir fikirdir, bir ilişkiyi, bir denklemi gösterir. Yeti olarak gelişmeye uygundur; insanlığın eğitimini oluşturan bu gelişmedir. Denklem olarak, çatışkısal hiçbir şey göstermez; her yasa gibi mutlak, değişmez ve yüksek düzeyde kavranılabilirdir. Yapıları itibariyle belirsiz ve çelişkili olan toplumsal yaşamın olayları adalet aracılığıyla tanıma ve düzene kavuşurlar. — PIERRE-JOSEPH PROUDHON[9]

BERGSON, iki ahlak ayrımını adalete uyguluyor: kapalı ahlak ve açık ahlak. Açık ahlakın gelişimleri, Bergson'a göre, elit bireylerin eseridir.

146. Bergson'a Göre Adalet. Ahlaksal tüm kavramlar birbirinin içine girerler ama hiçbiri adalet kavramı kadar eğitici değildir, çünkü öncelikle diğerlerinin büyük bir bölümünü kapsar, daha sonra çok büyük zenginliğine rağmen en yalın formüllerle açıklanabilir ve nihayet ve özellikle zorunluluğun iki biçiminin adalet kavramı içinde birbirinin içine geçtiği görülür. Adalet her zaman eşitlik, orantı, ödünleme fikirlerini uyandır-

9 De la Justice dans la Révolution et dans l'Église (Devrimdeki ve Kilisedeki Adalet Hakkında), 1858, Librairie Marcel Rivière, cilt I, s. 423-426.

mıştır: adalet bir teraziyle temsil edilmiştir. Hakkaniyet eşitlik anlamına gelir. Kural, doğruluk ve düzenlilik düz çizgiyi belirten sözcüklerdir. Aritmetiğe ve geometriye yapılan bu göndermeler, tarihi boyunca adaletin özellikleridir.

Ama, antik adaletin ellerindeki denge gibi her zaman geçici olan ve otomatik olarak ulaşılan bu dengelerden çok uzakta, ilişki veya ölçü fikirlerini değil ama aksine ölçülemezlik ve mutlak fikirlerini uyandıran "insan hakları"nın adaleti vardır. Bu adalet, matematikçilerin dediği gibi ancak sonsuzda tam olarak temsil edilebilir; belirli bir anda ancak yasaklamalar yoluyla kesin ve kategorik olarak formülleştirilebilir; ama pozitif olarak sahip olduğu şeyde adalet, herbirinin kişiliğin ve bunun sonucu insanlığın daha tam bir gerçekleştirmesi olduğu ardışık yaratımlarla yolalır. Bu gerçekleştirme ancak yasalar aracılığıyla mümkündür; toplumun onayını kapsar. Diğer taraftan, adaletin yavaş yavaş, tarihinin belirli bir döneminde toplumun ruh durumu sayesinde kendi kendine oluştuğu boşuna ileri sürülecektir. Bu, ancak eğer toplum bir deney yapmaya karar vermişse ileriye doğru bir atılım olacaktır; bunun için deneyin ikna etmek veya en azından sarsmak için serbest bırakılması gerekir; ve sarsma her zaman bir kişi tarafından başlatılmıştır. – H. BERGSON[10]

BOSSUET aşağıdaki parçada Hıristiyan iyilikseverliğini tanımlıyor. Tanrı aşkının buyruğu olan "ilk buyruğu" yorumluyor ve İncil'in söylediğine göre "ilkine benzeyen" ikincisine ulaşıyor: insan sevgisinin buyruğu. Parçayı topluluğu veya daha çok iyilikseverlik üzerine kurulu camiayı tanımlayarak bitiriyor.

---

10 Les deux Sources de la Morale et de la Religion (Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı), 1932, P.U.F., s. 67-68 ve 73.

147. Hıristiyansal İyilikseverlik. İnsanın onuru ne büyük! Kardeşini sevme zorunluluğu Tanrı'yı sevme zorunluluğunun benzeri! Bu iki kural, tüm buyrukların kafasına hemen hemen eşit olarak giriyor veya daha çok onların hepsini içine alıyor; ama birincisi diğerinin modelidir.

İnsan Tanrı'nın benzeri olarak oluştuğuna göre, insanı sevme buyruğu, Tanrı'yı sevme buyruğunun benzeri olarak oluşmuştur. Tanrı'nın benzerini yaptığı insanı sevmek gerekir. Çünkü Tanrı seviliyor. Tanrı sevildiği için, içinde oturduğu tapınağı olan insanı sevmek gerekir. Tanrı sevildiği için, oğlu olarak benimsediği ve tam olarak iletişime girmek istediği insanı sevmek gerekir.

İnsanı saflıkla, kutsallıkla, mükemmellikle, çıkarsızlıkla sevmeliyiz, çünkü onun için olan sevgi Tanrı için olana benzerdir! Bu sevgiden uzakta et ve kan! Bu sevgiden uzakta çıkar ruhu ve çürüme!

"Yakınınızdakini kendiniz gibi seviniz": bu, toplum ve eşitlik sevgisidir. İnsanlar, aynı bütünün parçaları gibi, eğer herbirinin özel yaşamı olsaydı bedenimizin uzuvlarının yapacağı gibi birbirlerini sevmelidirler. Toplum halinde birbirlerini kendileri gibi seveceklerdir. – BOSSUET[11]

"İyilikseverlik ödevleri"ne gelince, onlar genellikle "geniş ödevler" veya yarı-yarıya ihtiyarî ödevler olarak ele alınmıştır. Bağış konusunda, adalet ile iyilikseverlik arasındaki her türlü farkı ortadan kaldırmaya kadar giden BOURDALOUE bu görüşte değildir.

---

11 Méditations sur l'Évangile (İncil Üzerine Meditasyonlar), 1749, cilt IX, s. 160-162, seçmeler.

148. Titiz Bir Ödev Olarak İyilikseverlik. İlk bakışta bağış hiçbir şekilde bir öğüt değil bir kuraldır. İkinci bakışta, bu hiçbir şekilde belirsiz ve bulanık bir buyruk değil, belirli bir biçimde belirlenmiş bir buyruktur. Üçüncü bakışta, bu kural iyilikseverliğin kurallarına göre düzenli olarak gözlemlenmelidir.

Bağış kuralı neye dayanmaktadır? Melek doktor aziz Thomas bu soruya iki başlık altında yanıt veriyor: bir taraftan Tanrı'nın egemenliğine, diğer taraftan yakının yoksulluğuna dayanmaktadır. Bundan çağın zenginleri için o kadar katı bir zorunluluk doğmuştur ki onlar için bağış yalnızca bir kural değil aynı zamanda doğal hukukun bir kuralı Tanrısal hukukun bir kuralı ve bundan dolayı yeryüzündeki hiçbir gücün onları ondan bağışık tutamayacağı bir kuraldır.

Tanrı'nın egemenliği, bağış kuralının birinci temelidir. İkincisi nedir? Tanrı'nın sizi, adalet adına, iyilikseverlik adına gidermeye zorunlu kıldığı yakının yoksulluğu ve gereksinimleridir. Adalet adına çünkü bunun için, sadece bunun içindir ki inayeti sizi olduğunuz hale getirmiştir ve sizi ayırdeden bu refah derecesine yükseltmiştir. Çünkü siz hıristiyanları, kuramda savunulamaz olan ve pratikte çok yaygın olan bir yanlışlıktan kurtarmak ve eğer zenginseniz bunun sizden kaynaklanmadığına sizi inandırmak gerekmektedir. Bunlar Tanrı'nın görüşleri değildir, davranışı hiç değildir. Zenginsiniz ama kimin için? Yoksullar için ve dünyada yoksullar olmasaydı, dünyanın tüm koşullarının en üst düzenleyicisi ve hakemi olan Tanrı'nın hiçbir zaman sahip olduğunuz bu malları size vermeyeceğini söylüyorum. O halde neyi istemiştir ve hâlâ neyi istemektedir? Yoksullar karşısında inayetinin vekilleri, elçileri, ortakları olmanızı. İşte önerdiği ve sizi yönelttiği şey... Yoksulları sizin iyilikseverliğinize bağlı kılmak istemiştir. Bunun amacı, bu bağımlılığın kendi aralarında ve sizinle karşılıklı bir toplumu oluşturacak ba-

ğı oluşturmasıdır. Ama zaten vardığım sonuç, bağışın yalnızca saf bir iyilikseverlik, karşılıksız bir iyilikseverlik olmadığıdır, çünkü yoksula sadece yoksul yararına kullanmanın katı zorunluluğuyla yoksul için elde ettiğinizi veriyorsunuz. ...

İyilikseverlik adına; Ah! bugün savunduğum bahtsızlar olan siz değerli dinleyicilerim ve ne olursanız olun bunlar sizin kardeşleriniz değil mi? Öz bedeniniz Kutsal Ruh'un dili içinde değil midir? Daha doğrusu bu yoksullar sizinle aynı yapıda olan insanlar değiller midir? – BOURDALOUE[12]

Adalet ile iyilikseverlik ilişkilerini nasıl anlamalıyız? Bourdaloue'nun bunları karşı karşıya getirmediğini gördük. LEIBNIZ, başka bir görüş açısına, "bilge"nin görüş açısına yerleşerek onları birbirinden ayırdetmeyi reddetmektedir.

149. "Bilgenin İyilikseverliği" Olarak Adalet. Hukuk, belirli bir ahlaksal güçtür ve ödev, ahlaksal bir baskıdır. Ahlaklar'dan anladığım, dürüst insanda doğa yasalarına denk olan yasalardır: çünkü Romalı hukukçunun çok güzel bir biçimde söylediği gibi iyi geleneklere aykırı olan şeyi yapmaya gücümüz olacağına inanmamalıyız. Dürüst insan, aklın izin verdiği ölçüde tüm hemcinslerini seven kişidir. İyilikseverlik, evrensel bir iyiyürekliliktir ve iyiyüreklilik aşk veya duygulanım durumudur. Sevmek veya duygulanmak başkasının mutluluğuna sevinmektir veya aynı anlama gelen başkasının mutluluğunu kendisininkinin içine sokmaktır. Bu şekilde, Tanrıbilim'de çok önemli bir zorluk çözümlenmiş oluyor; her umuddan, her

12 Sermon sur l'aumône (Bağış Üzerine Vaaz), Karem'in birinci cuması için, 1707. Carême, cilt I, s. 145, 147 ve 156-158.

kaygıdan, çıkarla ilgili herşeyden kurtulmuş çıkardışı bir sevginin nasıl varolacağını bilme konusu. Çözüm, başkalarının mutluluğu bizi sevindirdiği zaman, onların mutluluğunun kendi mutluluğumuzun içine girmesidir; çünkü bizi sevindiren şey kendi için aranır. – LEIBNIZ[13]

Bununla birlikte, toplumsal savaşların etkisi altında bazı kişiler adalet ve iyilikseverlik arasındaki farkı oldukça yanlı bir şekilde keyfi olarak abartmışlardır. İyilikseverlikle ilgili bölümlerin tumturaklılığının yanında diğer bölümlerin darkafalılığının saptanacağı Victor COUSIN'in bu metni aracılığıyla bu ayırım değerlendirilmelidir.

150. Katı Ödevler ve İhtiyari Ödevler. Adalet ve iyilikseverlik farklı düzeydeki erdemlerdir: birincisi kesin olarak tanımlanır, diğeri her türlü tanımın dışındadır. Bu farkın çarpıcı bir örneğini istiyor musunuz? Bir insan kendini başkasının özgürlüğüne saygı göstermeye zorlayan yasaya karşı geldiği zaman tehlikede olan toplum ona karşı etkin tedbirler alma hakkını kendinde bulur; çünkü adalet olan özgürlüğe saygının yasası, zor kullanma hakkını getirir. Bunun dışında kendini adama yasası hiçbir zorlamayı kabul etmez. Hiçbir insansal yasa Decius'u[14] kendini feda etmesi için zorlamıyordu; hiçbir insansal yasa kahramanlığa mahkum değildir; ama insan türünün şehitler ve kahramanlar için taçları ve sunakları vardır.

Aç kalan kişinin yardımına koşma ödevini içimde hissediyorum ve sizin benden servetimin en küçük bir bölümünü bile

13 Codex Juris gentium diplomaticus, 1693, özsöz, s.6.

14 İ.Ö. 340'da, Roma ordularının zaferi için kendini feda eden Decius Mus.

isteme hakkınız yok; ve benden çok küçük miktarda para aşırırsanız bir haksızlık yapmış olursunuz. Burada uygun hakları olmayan ödevler vardır.

Bu önemli gerçek bilinmediğinden en üzücü yanlışlara neden olunur. Örneğin Devletin, belirli bir ölçüde, istemdışı işsizlik dönemlerinde, onları kamu yararına büyük çalışmalarda kullanarak işçilerin yardımına koşma ödevi vardır; ama bugün söylendiği gibi işçinin çalışma hakkı olması yanlıştır, çünkü her gerçek hak beraberinde onu zor kullanarak elde etme fikrini getirir. Yoksulun sigorta yaptırmaya hakkı olmadığı gibi işçinin çalışmaya hakkı yoktur; veya eğer yoksulun böyle bir hakkı varsa onu dayatabilir: iyilikseverliğe başvurmak yerine adaleti yardıma çağırabilir, bana dava açabilir veya hatta ona vermediğim şeyi benden zor kullanarak alabilir. Yalancı hakları ilan etmek, doğru hakları tehlikeye sokmaktır. Sefalete, çılgınlıkla benimsediği sözde hakları vermeden, Devlet'e ve kişilere iyilikseverliğin kutsal ödevi pekala anımsatılabilir. – VICTOR COUSIN[15]

Cousin'in bu tezi üzerine filozof Henry MICHEL'in değerlendirmesi.

151. Kuşkulu Bir Tez. Adalet ve iyilikseverlik arasındaki klasik ayırım son derece tartışmalıdır. Sahip olmayanların doyumsuzluğuna karşı sahip olanların ayrıcalıklarını savunmak için yaratılmıştır. Ülkemizde özellikle, 1848 Haziran günlerinin ertesinde bu ayırımın üzerinde yeniden çalışılmıştır. Toplumsal savunmanın cephanesinden aşırılmış bir silahtır. İyiliksever-

15 Justice et Charité (Adalet ve İyilikseverlik), 1849, s. 48-49.

liğin adaletten üstün olduğu savı kabul edilemez. – HENRY MICHEL[16]

RENOUVIER de, herşeyden önce adaletin sözkonusu olması gereken yerde iyilikseverliğe başvuruların aşırılığını eleştirmektedir.

152. Adaletin Büyüklüğü. Akılcı toplumu ele alalım. Bu toplumun herşeyi adalete göre yaptığı varsayılır. İnsanlığın yanlışlıklarıyla kendini olanaksız veya çok yetersiz hale düşürmediği varsayılır. Bu toplum varolur yani insanların uyuşması, ortak çabaları kollektif bir eyleme sahip herkesin ödevlerini yapma çabalarının gerçekleşmesine uyarlamaya yetecek kadar doğrulukla oluşur. Adaletle ilgili görevler ilk sıradadır ve hiçbir şeyin onla karşılaştırılamayacağı bir zorunluluk karakteri taşır. Daha sonra, ister doğada karışıklık ve kötülük olsun, ister insansal hata olsun, ister aklın hükümranlığıyla uyuşan bir ölçüde hata olsun, kişilerin aleyhine, iyilik ödevlerinin uygulandığı ve karşılıklı sempati ve duygu ile ilgili kazalar ve kötülükler oluşur. Aynı toplum veya daha çok onu oluşturan birleşmiş ve özgür fertler, doğanın ve hukukun ve ödevin egemen zorunluluklarının izin verdiği ölçüde bu kazaları ve kötülükleri iyileştirmeye çalışacaklardır. Adaletin yüksek imparatorluğu bize zor görünüyorsa bunun nedeni, insansal davranışın kuralının, Aklın, güvenceye, süreye ve mallarımızın iyi yönetimine ne kadar gerekli olduğunu farketmememiz ve her zaman ve her yerde eylemlerin tek nedeni olarak kabul edilen duygunun yolaçtığı bo-

16 La Doctrine politique de la Démocratie (Demokrasinin Politik Doktrini), Armand Colin, 1901, s. 55.

zuklukları hesaba katmayı bilmememizdir; adil olanın güzelliğini hissetmememizdir ve adil olanın, duygusuzluğunu soğuk ve yanlış bir aklın örtüsü altına gizleyenlerin ikiyüzlülüğünün belki de bizi yanıltmasına izin vererek, yalnızca düzenlediği duyguları ihmal ettiği için onu kınamamızdır. Nihayet adaletin imparatorluğu insanların mutluluğu için bize yetersiz görünüyorsa, bunun nedeni dünyanın hiçbir zaman gözlemlemediği bu gösteriden maalesef yoksun kalmamızdır. Hiçbir zaman insanlar; herkesin görevini yaptığı bir dünyada oluşacak şeylerin farkında olmamışlardır. (Herkesin bu görevi, eğer mümkünse her türlü duygudan arınmış, yalnızca görev olarak yaptığını varsayıyorum.) Ama bu olanaksızdır; gerçekte, içinde aklın buyurduğu bu dünya, haksızlığının onu her taraftan sardığı zincirlerden kurtulmuş olan iyiliğin tek başına hüküm sürdüğü bir dünya olacaktır.– CHARLES RENOUVIER[17]

XIX. yüzyılda, dayanışmacı adını alan bir okul, adalet ve iyilikseverlik kavramlarının sentezini dayanışma sentezi içinde gerçekleştirdiğini zannetmiştir. Bu doktrinin en önemli temsilcilerinden biri olan Léon BOURGEOIS dayanışma fikrini açıklıyor.

153. Dayanışma. Dayanışma, çekim yasası gibi bir yasa mıdır? Öyle kabul edelim. Ve ekliyorum: çekim yıkıntılara, felaketlere neden olur. Ama mekanik devreye girer ve bilim sürekli bir dengeyi oluşturmak için aynı bu çekim yasasından yararlanır. Aynı şekilde, adaleti gerçekleştirmek için, haksız sonuçlara neden olabilecek doğal dayanışmanın bu yasalarına egemen olunabilir. Fouillée, şu gözlemi yapıyor: "Dayanışma,

17 Science de la Morale (Ahlakın Bilimi), Ladrange, 1869, cilt I, s. 163-165.

birilerinin kötülüğünü diğerlerine yayar, aynı şekilde birinin iyiliğini herkese, herkesinkini birine yayar. Böylece dayanışma toplumu, bireye acı veren her kötülük için bir ilaç bulmaya zorlar çünkü bu kötülük toplumsal hale gelmeye eğilimlidir." Bu ilaç, bu yasaların dışında bulunamaz. Olgusal dayanışmanın haksız sonuçları insanda, bu haksızlıklara karşı gelme, onları düzeltme ödevi olan bir karşılıklı sorumluluk ödevi yaratır ve bu ödev ancak dayanışmalı bir eylemle yerine getirilebilir.

O halde burada hiçbir şekilde dayanışmayı doğanın amaçları yönünde hareket ettirmek sözkonusu değildir; burada sözkonusu olan, bu yasanın aracılığıyla insan toplumunun amaçları yönünde bilinçli ve istemli olarak harcket etmektir. Tüm çabamızla izlememiz gercken bu adalete ancak düşünülmüş ve istenmiş bir dayanışmayla ulaşabiliriz. Bu durumda olgusal dayanışmanın çok uzağında ve ödevsel dayanışmanın çok yakınındayız. Bunların ikisini hiçbir şekilde birbirine karıştırmamalıyız: bunlar birbirinin zıttı olan dayanışma türleridir. Ama ödevsel dayanışmanın ahlaksal zorunluluğunu farketmek için olgusal dayanışmayı saptamak gerekliydi. – LÉON BOURGEOIS[18]

Dayanışmanın ötesinde, topluluk veya daha çok cemaat vardır. Bununla birlikte Louis LAVELLE'in ve MALEBRANCHE'ın işaret ettiği gibi bu terimlerin anlaşılmazlığına karşı tedbirli olmalıyız. – A) Malebranche, insanlar arasında iki toplum biçiminin varlığını göstermektedir: çıkar toplumu ve tinsel toplum. – B) Lavelle bizi, "genel" sözcüğünün iki anlamının birbirine karışması tehlikesine karşı uyarıyor.

18 L'Idée de solidarité et ses conséquences sociales (Dayanışma Fikri ve Toplumsal Sonuçları), P.U.F., 1902, s. 10-13, seçmeler.

154. Topluluk.

A) İnsanlarla iki tür toplum oluşturabiliriz: birkaç yıllık bir toplum veya ebedi bir toplum, bir ticaret toplumu veya bir din toplumu: amacının maddenin korunması ve kullanışlılığı olduğu, özel ve yokolabilir mülklerin bir cemaati içinde varolan ve tutkularla canlanabilen bir toplumu, ve amacının sonsuzluk için mutlu bir yaşam olduğu gerçek mülklerin cemaatı için varolan, inançla desteklenen Akıl tarafından düzenlenmiş bir toplumu söylemek istiyorum. – MALEBRANCHE[19]

B) Yaşamın ancak, herkes için aynı olan tinsel bir evrenin içine nüfuz ederken kendisinde varoluşunun yerini ve kişisel yazgısının izini keşfeden biri için anlamı vardır. Burası, tüm varlıkların içinde ortaklık kurdukları bütünüyle bulunmadır. En güzel olan şeylerin hava, gök, ışık ve yaşam gibi en yaygın şeyler olduğu görülmektedir. Ve ruhun içinde de en saf sevinçleri bize verenler en yaygın şeylerdir.

Ama, birey bu topluluktan ayrıldığı ve diğerlerinden ayırdedilebilmek için kendi sınırlarının içine kapandığı ve dışarıya artık yalnızca bedenin içgüdülerini ve bencilliğin devinimlerini gösterdiği andan itibaren başlayan çirkin ve bayağı bir varoluş vardır. Birey, her varoluşun ortak yuvası ile değil, yalnızca diğer ayrık bireylerle ilişkideki bir tür çelişkiyle onları aşmayı ummuyorsa en azından hiçbir şeyde onlardan aşağı kalmamak için onları taklit etmeye başlar. Bu sahte benzerlik, onları yoğunlaştırmak yerine varlıkların birleşmesini sağlayan gerçek tüm bağları koparır. Zihne başvurulmadan, onların içinde hareket eden bedendir veya kendini beğenmişliktir: bu sözcüğe verilebilecek en sefil anlamında bu, genel varoluştur.

O halde genel, beslendiği kaynağı keşfettiği zaman eylemimizin mükemmelliğidir ve her türlü inisiyatifi reddettiği ve

19 Traité de Morale (Ahlak Kitabı), Reinier Leers, 1684, 2. Bölüm, s. 69-70.

kendini dışarının yönlendirmesine bıraktığı zaman eylemin güçsüzlüğüdür. Ama zihnin gerçek farkı, birinci anlamda genel olan şeyleri keşfetmek için ikinci anlamdaki şeyleri sürekli olarak bırakmasıdır. O halde genel şeylerden sözedildiği zaman daha dikkatli olunmalıdır, çünkü bu, çabasız elde edilen ve sahip olunan birşey olabilir, yani taklit edilen veya en ender ve en zor olan birşey olabilir. Çünkü tüm varlıkları, biraraya geldikleri bir ilke içinde kendilerini aşmaları için zorlar. – LOUIS LAVELLE[20]

XXI. AHLAKIN TEMELİ

Ahlak ve din arasındaki ilişkileri nasıl anlamalıyız? C. BOUGLÉ, bu konudaki görüşlerin çok farklı olduğunu söylüyor.

155. Ahlak ve Din. "Etik" adlı yapıtında Wundt: "Tüm ahlaksal buyruklar köken olarak dinsel buyrukların özelliğine sahiptir" Caird, "Dinin evrimi"nde: "İlk dönemlerde, din ve ahlak zorunlu olarak bağlantılıydılar" Ve Pfleiderer (Dinin Yeri ve Gelişimi): "Her ahlakın başlangıcı dindedir" Kuşkusuz Robertson Smith ve Jevons bu formüllerin altına kendi imzalarını atarlardı.

Ama Westermarck aynı fikirde değil. "Ahlaksal fikirlerin kökenleri ve gelişimi" adlı son derece zengin kitabında, ahlakın bekçisi olma işlevinin Tanrı'ya atfedilmesinin çok yakın zamanlara ait olduğunu ve çok sayıdaki gezgine göre, incelediklerı kabilelerde, dinin insanların kendi aralarındaki ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili olmadığını belirtmektedir. "Dinin Gelişimi" adlı yapıtında Irving King aynı şekilde, ahlaksal geleneklerin oluşumunda dinsel inançlara yalnızca ikinci derecede bir

20 L'Erreur de Narcisse (Narsis'in Yanlışlığı), Bernard Grasset, 1939, s. 161-162.

rolü uygun görmektedir. Goblet d'Alviella kendi açısından, "dinle ahlakı birbirlerinden kökten ayrılmaya eğilimli" olduğunu söylemektedir. Éd Meyer, "Antik Çağın Tarihi" adlı yapıtında şöyle yazıyor: "Hukuk ve ahlak, her maddesel uygarlık gibi, dinden tamamen bağımsız bir ilkesi olan otonom güçlerdir ve din olmadan varlıklarını bozulmadan sürdürebilirler." Nihayet bizde, "École des Hautes Études"deki öğretilerinde dinler tarihinin ilkellerle ilgili psikoloji araştırmalarıyla yenilenmesine katkıda bulunanlardan biri olan Léon Marillier, açıkça ahlakı dine bağlamayı reddetmektedir.

Sosyolojik okulumuzun tamamen farklı bir tavır aldığı doğrudur. "Année Sociologique" dergisinin yöneticisi Durkheim, dergide dinsel olayların incelenmesine ayrılan geniş yeri açıklamak için şöyle yazıyordu: "Bunun nedeni, dinsel olayların, diğer olayların veya en azından diğerlerinin hemen hepsinin kaynağı olmasıdır. Din, binlerce farklı biçimde birleşerek ve ayrılarak kollektif yaşamın çeşitli oluşumlarını doğuran tüm unsurlarını karışık olarak içinde taşır. Bilim ve şiir, mitlerden doğmuştur; plastik sanatlar, dinsel süslemelerden ve tapınma törelerinden doğmuştur; hukuk ve ahlak ayinsel pratiklerden doğmuştur. Eğer, onların ilk biçimi olan dinsel inançlar bilinmezse bizim dünyayı betimlememiz, ruh, ahlak, yaşam üzerine olan felsefik görüşlerimiz anlaşılamaz. Akrabalık, temel olarak dinsel bir bağ olarak başlamıştır; ceza, sözleşme, armağan, ödünleyici, sözleşmesel, topluluksal özverilerin değişikliğe uğramış biçimleridir." İnsansal düşüncenin ve etkinliğin tüm biçimleri içinde dinin en derin izini taşıyanı kuşkusuz ahlaktır. Durkheim'a göre, dinin iskeleti olan bu kollektif tasarımların nasıl oluştukları ve nasıl buyurucu hale geldikleri bilinmezse kategorik buyruk olgusundan hiçbir şey anlaşılmaz. – CÉLESTIN BOUGLÉ[21]

21 Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs (Değerlerin Evrimi Üzerine Sosyoloji Dersleri), Armand Colin, 1922, s. 127-129.

M. PRADINES'e göre ahlak ve dinin ne kökeni, ne de amacı aynı değildir. Bununla birlikte din ahlaka, ahlaksal ilkelerin kuramsal olarak doğrulanmasından çok pratik etkinlikleri konusunda önemli bir destek getirmektedir.

156. Din ve Ahlaksal Etkinlik. Din, ahlaksal tanrılardan vazgeçebilir; bu olguyu yeteri kadar göstermiştir; ahlaksız tanrılara katlanamayan ve dini, ilkelerine ister istemez teolojik bir destek vermek için tinselleşmeye zorlayan ahlaktır. Dini, içinde gizemsel yaşamın sarardığı veya kuruduğu uzlaşmalara zorlayan ahlaktır. Ve ahlak bu ilişkiden kurtulmayı isteyeceği zaman, din buna, tanrılara ahlaklı olmalarını bu kadar kesin bir biçimde buyurduktan sonra vesayetlerinden o kadar kolaylıkla vazgeçilemeyeceği şekinde yanıt verecektir. Ahlak, kendisine yabancı tanrılara katlanmıyordu: böylece kendisine yakın olabilecek tanrılara gereksinim duydu.

Bu gereksinim, ilk kaynağını kuralların metafiziksel biçimde doğrulanmaları gereksiniminde bulması için her türlü biçimiyle bilince çok fazla bağımlı, çok popüler ve çok tutulamazdır. Bu gereksinim ancak, kendi güçlerine indirgenmiş ahlakın güçsüzlüğü duygusundan doğabilir. Dinin dışında hiçbir şey özüyle yeteri kadar uyum içindeki ahlakın bu güçsüzlüğüne bir çare bulamaz görünmektedir. Kamusal güç yalnızca, eğilimi dayatmadan eylemi dayatan kaba bir yaptırımdan başka bir şey değildir. Bu güç, adaletten nefret edenleri adalet yolunda kullanır ve zaten bu gücün ahlaksal gereksinimlerin yalnızca dar bir bölümüyle ilgisi vardır. Kuşkusuz erdemi mahkum etmeyen kamuoyu onu fazla da desteklemez ve hatta erdemi durdurduğu da olur. Felsefe, sanat, bilim, çeşitli nedenlerden dolayı ahlaka sağlam destekler veremez. Ahlaka kalan sadece dindir ve ruhun tamamen farklı bir alanında oluşmuş bir disiplin için dinin

şaşırtıcı bir biçimde uyum sağlamış bir desteği getirdiğini kabul etmeliyiz. Kuşkusuz bu, öncelikle en uç güçsüzlüğüne uyum sağlamış olağanüstü güçtür, ama aynı zamanda bu birbirlerine tamamen özdeş öğretilerin mucizevi uyumudur. Oysa bu, tam da ahlakın kaçınılmaz bir biçimde dış desteğe gereksinimi olduğu noktadır. Ahlak bu desteği gizemcilikte aramış ve insan üzerinde etkili olamadığından Tanrı'ya inandırmak görevini üstlenmiştir. Bu ilk Tanrı yalnızca güçlüydü; Tanrı'yı aralıksız kutsallaştırdı; kendine doğaüstü bir güç sağlamak için dini ahlaksal hale gelmeye zorlamıştır. Bu zorlamanın anlamı açıktır: bu zorlama, açıkça, Tanrı'nın yardımı ile basit özlemlerin tatmininin dayandığı bir koşulu her zaman hissedecek bir etkinliğin zayıflığını gösterir. — MAURICE PRADINES[22]

Din "doğal" bir ahlakın varlığını kabul etmektedir. Aziz Paul'ün Yahudiler'e çok tanrıya inananların da "kalplerinde yazılı" bir yasaları olduğunu ve çoğu zaman bu yasanın buyurduklarını yerine getirdiklerini anımsattığı bir parçasına dayanan Aziz Thomas, içimizde iyiyi kötüden ayırmamızı sağlayan "doğal bir yasa"nın varolduğunu belirtmektedir.

157. "Doğal Ahlak". İnsanlarda, sonsuz yasaya bir katılım olan doğal bir yasa vardır ve bu yasayla iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırdederler.

Tanrısal inayete ait olan tüm varlıkların sonsuz yasanın kuralına ve ölçüsüne tabi oldukları için herkesin bir şekilde bu evrensel yasaya katıldıkları açıktır, şöyle ki: bu yasadan edindikleri duygu ile eylemlerinin ve amaçlarının eğilimlerini çıka-

22 Esprit de religion (Dinin Özü), F. Aubier, Éd. Montaigne, 1941, s. 509-511.

rırlar. Oysa, diğer varlıkların arasında, kendisi ve diğerleri için inayeti önceden görerek, inayetin katılımcısı haline geldiği sürece akılcı yaratık tanrısal inayete daha mükemmel bir biçimde tabi olur: buradan, meşru eyleme ve amaca doğal bir eğiliminin olmasını sağlayan sonsuz aklın kendi içinde varolması sonucu çıkar. Akılcı yaratık içinde sonsuz yasaya bu tür bir katılım, doğal yasa olarak adlandırılır. İşte bu sebepten Psalmiste, "Adaletin kurbanını sununuz" dediği zaman, adaletin eserlerinin neler olduklarını soracak kişiler için şu soruyu hazırlamıştır: "Birçokları sormaktadır: İyi olanı bize kim gösterecektir?" ve bu soruya şöyle yanıt veriyor: "Tanrım, yüzünüzün ışığı üzerimize işlendi" Bunun anlamı şudur: iyi olanla kötü olanı birbirinden ayırdetmemizi sağlayan (doğal yasaya ait olan ayırdetme) doğal aklın ışığı, tanrısal ışığın üzerimizde bıraktığı etkiden başka birşey değildir. Buradan, doğal yasanın, "akılcı yaratık içinde sonsuz yasaya bir katılım"dan başka birşey olmadığı sonucu çıkar. – AKİNO'LU AZİZ THOMAS[23]

Kuramsal Ahlak ile Metafizik arasındaki ilişkilere gelince Danimarkalı filozof HÖFFDING'in felsefik bir ahlakın yapımının koşulları üzerine olan görüşleri bu nazik sorunun iyi bir açıklamasını oluşturmaktadır.

158. Ahlak ve Metafizik. Kökeninde felsefik ahlakı doğuran ve onun her zaman yeni bir ilgi uyandırmasına neden olan şey, ahlakın son nedeninin doğada bulunmasının gerektiğine olan inançtır. İnsanın doğru ve iyi, güzel ve büyük bulduğu her şeyin ölçütünün nihai olarak kendisinde olması gerekir. Her

23 Summa theologica (165-1269 yılları), Iallae, soru XCI, konu 2, sonuç ve yorum.

anlayışın ve her değerlendirmenin, kuramsal ve pratik her etkinliğin ilkeleri bilinçte bulunmalıdır. İdealler kendisinden ne kadar yükseğe çıkarsa çıksın, haşmetli yasanın bilinçte ortaya çıkışının gücü ne olursa olsun, buna rağmen onun için idealler ve yasa, insan onları özgürce kabul ettiği ve yapısı nedeniyle onlara onayını verdiği için böyledirler. İşte bu sebepten "Kendini tanı" diyen Sokrates Ahlak'ın gerçek kurucusudur. Aslında, kişilik veya öznellik ilkesine ve özgür bilinç ilkesi ile aynı zamanda özgür araştırma ilkesini ortaya koymuştur. Bu ilke, sürekli hale gelmiş olan kör itaatin karşısındadır, kör itaatle kişiliksiz bir makina haline gelmek için özgür kişilik terkedilmektedir.

Başka bir neden bizi, ahlakı mümkün olduğu kadar tüm tartışma götürür postülatlardan bağımsız hale getirme isteği olan felsefik bir Ahlakı geliştirmek için çaba göstermeye zorlamaktadır. İyilik ve kötülük üzerine olan değerlendirmelerin insan yaşamı üzerinde çok güçlü bir etkisi olduğu için ve bu alanda en derin zıtlıkların yolaçtıkları için Ahlak'ın ihtilaflarına başka bir ihtilafı karıştırmamak çok önemlidir. İşte bu sebepten ahlaksal sorunlar dinsel ve metafizik sorunlardan mümkün olduğu kadar tam bir ayrıklık içinde tutulmalıdır. Eğer Ahlak dogmatik sorunlar üzerinde uzlaşmanın sağlanmasına kadar bekleme zorunluluğunda kalırsa; çok uzun süre bekleme riskine girer. Oysa, ahlaksal alanda, dinsel ve metafizik alandakilerden daha büyük bir anlaşmanın olup olmadığını incelemek, çaba göstermeye değerdir. Ve, dinsel ve metafizik sorunlara büyük ilgiye neden olan ahlaksal anlam olduğuna göre, şeylerin zorlaması ile, –en azından belirli bir ölçüde– metafizik ve dinsel postülatlardan bağımsız olması gereken, ahlakın bir temeline ve bir ölçütüne sahip olunmalıdır. çünkü bu postülatlara ahlaksal bir anlam atfederek, onlara değer verilmeye kalkışılıyor ve bu durumda bu değeri vermek için hangi temele dayanıldığı ve hangi ölçütün kullanıldığı sorulmuyor.

Bunun sonucu olarak, diğer büyük sorunların kaşısında felsefedeki ahlaksal sorun, çok özgür ve çok bağımsız bir yer tutmaktadır. Doğal olarak, bir dünya görüşüne, varlığın genel bir kuramına ulaşmaya çalışan Metafizik'i, bilme yetimizin temelini, ilkelerini ve sınırlarını inceleyen Bilgi Kuramı ile Ahlak arasında bir bağ vardır. Bununla birlikte bu bağ çoğu zaman kabul edildiği kadar doğrudan ve kendiliğinden değildir. Her durumda, sorunları mümkün olduğu kadar ayrık tutmada yarar vardır. Bu da çok açıdan bu sorunların karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatmalarına engel değildir. – HAROLD HOFFDING[24]

Ahlak'ın bu göreceli bağımsızlığı, onun entelektüel temelden yoksun kalması anlamına gelmemektedir. T.R.P. GILLET'ye göre bu, kuşkuculuğa yakın olan ve onun kadar yıkıcı olan "eylemin gizemciliği"nin içine düşmektir.

159. Ahlakın Entelektüel Temeli. Aklın bir metafizik, bir bilim veya tutunan bir ahlak oluşturma gücüne inanmayan kuşkucular ve gizemciler bu konuda birleşmektedirler. Felsefe tarihinin her döneminde, kendilerine özgü nedenlerle onların aklın yönetimine karşı bir blok oluşturdukları görülmektedir. Zihnin bu iki kategorisi yeni değillerdir. Örneğin Sokrates'den günümüze kadar felsefenin evrimi içinde geçmek zorunda kaldığı çeşitli dönemleri matematiksel olarak sınırlamadan, her dönemin düzenli olarak şu üç görünüm altında kendini gösterdiği kesindir: önce entelektüel bir dogmatizm yavaş yavaş çevresinde aşırı bir kuşkuculuğa neden olur, bu kuşkuculuk da, içinde otorite ilkesinin tamamen aklın yönetiminin yerine geç-

24 Morale (Ahlak), 1887, P.U.F., s. 15-17.

tiği bir tür gizemciliğe, ahlaksal bir doğmatizme ulaşır. [Burada yazar entelektüel dogmatizmin birkaç temsilcisini anımsatır: Aristo, aziz Thomas, Leibniz.] Kant'la birlikte ve ona rağmen entelektüel kuşkuculuk, "Saf Aklın Eleştirisi" adına bozucu tüm gücüne kavuşur. Ama neye ulaşmak için? "Pratik aklın eleştirisi"nin felsefik vasiyetnamesi gibi olduğu bugün çok moda olan bu ahlaksal dogmatizme, "eylemin gizemciliği"ne ulaşmak için. Bundan böyle, kuşkuculuğun ve gizemciliğin bu iki akımı ikincinin birinci üzerine gitgide daha belirgin bir üstünlüğü ile paralel bir yol izlemiştir.

Aslında "gizemcilik", bilimi, ahlakı ve matematiğe kadar herşeyi yoketmek üzeredir. Aktüel olarak "pratik aklın" hemen hemen tartışılmaz hükümranlığı altında yaşıyoruz. İçinde insan düşüncesinin devindiği dünyaların büyük yaratıcısı artık zeka değil, istençtir. Bilimsel, ahlaksal veya felsefik tüm görüşlerin temelinde istenç bulunmaktadır; ulaşılması sözkonusu olan ve herşeyi açıklayan derinlik budur.

Comte'dan itibaren Pozitivist'lerin geleneklerin bilimine soktukları evrim ilkesine karşı çıkmanın çok uzağındayız. Aksine, bu ilkenin ılımlı kullanımının ahlaksal bilimin oluşumu için verimli sonuçlara götürebileceğini kabul edenlerin başını çekiyoruz.

Bilincin doğrudan verilerine karşı olduğu için kabul etmenin bizi rahatsız ettiği tek şey, geleneklerin, verili ahlaksal gerçeğin incelenmesinin bizi götürdüğü genel yasaların, antik çağın kalıcılığına inanarak bize bıraktığı yasalarla çelişecek noktaya kadar evrimleşmesidir.

Aristo ile birlikte, pozitivistlerin yumuşamış kuşkuculuğuna karşı, bu yasaların değişmezliğine biz de inanıyoruz ve bu yasaların çevremizdeki ahlaksal gerçeğin boş çerçeveleri olduğunu düşünmediğimiz gibi, onları, bilimsel çıkış noktası olarak aldıkları ve gerçeği düzenlemek ve bir şekilde yönlendirmek

için iş işten geçtikten sonra vardıkları bu gerçekle zengin ve dolu olarak görüyoruz.

Aristo ile birlikte, bazı gizemcilere karşı, ahlakın bu genel ilkelerinin insan doğası içinde dayanak noktasına sahip olduklarını; kısaca doğal bir ahlakın varolduğunu düşünüyoruz; diğer bazılarına karşı, Ahlak'ın kendiliğinden, içinde aşkın tanrısal otoritenin açıkça aklın içkin kurallarının yerine geçtiği pozitif bir dine zorunlu olarak bağlı olmadığı fikrini onaylıyoruz.– STANISLAS GILLET[25]

XXII. KİŞİSEL AHLAK

Kişiliğin saygınlığı ahlaksal bilincin tarihinde göreceli olarak yeni bir değerdir. DURKHEIM burada, bu saygınlığın, ilkel totaliterlikten yavaş yavaş nasıl kurtulduğunu göstermektedir.

160. Kişiliğin Ortaya Çıkışı. [Farklılaşmamış toplumlarda], bireyin özel uğraşlarının kendi için görece li olarak çok az değeri vardı; bunun nedeni kişiliğinin ve buna dayanan herşeyin ancak çok zayıf bir ahlaksal değeri olması. Kişisel fikirleri, kişisel inançları, her tür kişisel özlemleri gözardı edilebilir niceliklerdi. Herkesin gözünde değeri olan şeyler, kollektif inançlar, kollektif özlemler, ortak gelenekler ve bunları ifade eden sembollerdi. Toplum tarafından emilen birey, toplumun eğilimlerini uysalca izliyor ve kendi yazgısını kollektif varlığın yazgılarına tabi kılıyordu; çünkü onun gözünde kendi yazgısının, bugün ona atfettiğimiz anlamı ve büyük önemi yoktu.

---

25 Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote (Aristo'ya Göre Ahlak'ın Entelektüel Temeli), J. Vrin, 1928, s. VI-IX.

Ama tarihte ne kadar ileri gidersek, herşeyin o kadar çok değiştiğini görürüz. Öncelikle toplumsal kitlenin içinde kaybolmuş olan kişilik ortaya çıkmaktadır. Daha önce sınırlı ve az saygı gösterilen bireysel yaşamın alanı genişler ve ahlaksal saygının önemli konusu haline gelir. Birey, kendisine verilen şeyleri kendi kendine kulanmak, dünya için kendine en uygun gelen betimlemeleri yapmak, yapısını özgürce geliştirmek üzere gitgide daha çok genişleyen hakları kazanır. Bireye bu tapınmanın kendimizi kurtarmamız gereken bir boşinanç olduğunu söyleyecek miyiz? Ama bu tarihin öğretilerine karşı gelmektir; çünkü ne kadar ileri gidilirse kişiliğin saygınlığı o kadar ileri gidiyor. Bundan daha iyi yerleşmiş başka bir yasa yok. Böylece, toplumsal kurumları bunun zıtı bir ilke üzerine oturtma girişimi gerçekleşemez ve yalnızca günlük başarılara sahip olabilir. Çünkü şeylerin olduklarından başka bir şey olmaları sağlanamaz. Bireyin olduğu şey haline gelmesi yani etkinliğin otonom bir merkez, enerjisinin kosmik güçlerin enerjisi gibi yokedilemez olduğu kişisel güçlerin dayatıcı bir sistemi haline gelmesi önlenemez.– ÉMILE DURKHEIM[26]

Durkheim'ın burada betimlediği devinim bazı düşünürlerde mutlak bencilliğe kadar varan bir bireycilikle ifade edilmiştir. Bu düşünürlerden biri, Hegel'in ve Feuerbach'ın aşırı bir yandaşı olan Max STIRNER aynı anda hem Hıristiyanlığı, hem hümanizmayı ve hem de liberalizmi eleştirmekte, herhangi bir ideale bağlanmayı reddetmekte ve yalnızca bir gerçeği, biricik gerçeğini yani kendi öz ben'inin gerçeğini kabul etmektedir.

26 Leçons de Sociologie. Physique des mœurs et du droit (Sosyoloji Dersleri. Geleneklerin ve Hukukun Fiziği), İstanbul, Hukuk Fakültesi Yayınları ve Paris, P.U.F., 1950, s. 69-70.

161. Mutlak Bireycilik. Kişisel tatmine sırtımı çevirdim çünkü başka bir şeye hizmet etmemin gerekli olduğunu zannediyorum, "özveri"ye, "vazgeçme"ye, "coşku"ya çağrıldığımı hissediyorum. Pekala! Artık hiçbir fikre hizmet etmezsem, hiçbir üstün varlık yok demektir, bunun sonucu kendiliğinden artık, her koşulda BEN'den başka hiçbir insana hizmet etmiyorum. Böylece sadece olay veya varlık olarak değil, aynı zamanda bilincim için de ben Biricik'im.

Bölüşmede sana, tanrısaldan, insandan daha fazla bir pay düşüyor, sana ait olan sana geri geliyor. Kendini, başkalarının gözünde olduğundan daha güçlü olarak tasarla ve böylece daha fazla gücün olacaktır; kendini daha çok olarak düşün, daha çoğa sahip olacaksın.

Sadece tanrısal olan şeye çağrılmadın, sadece insansal olan herşeye hakkın yok, aynı zamanda sana ait olanın yani kendine mal edecek güce sahip olduğun herşeyin sahibisin, diğer bir anlatımla sen, sana ait olan herşeye uygunsun ve yeterlisin.

Her zaman bana, benim dışımda bulunan bir yön verme zorunluluğu hissedilmiştir, öyle ki insansal olanı istemem için teşvik edildim çünkü ben = insan. Hıristiyanlığın büyüsel dairesi böyledir. Fichte'nin ben'i de ben'in dışında kalan aynı varlıktır, çünkü herkes ben'se ve yalnızca bu ben'in hakları varsa, "Ben" olan odur, bu ben ben değilim. Ben diğer ben'lerin arasında bir ben değildir, ben biricik bir ben'im; biriciğim. Bundan dolayı gereksinimlerim, eylemlerim kısaca ben'deki herşey biriciktir.

Ve yalnızca biricik ben niteliğimle herşeye sahip oluyorum, yalnızca bu şekilde ortaya çıkıyorum ve gelişiyorum. İnsan olarak gelişmiyorum, ben'de geliştirdiğim şey insan değildir, geliştirdiğim şey ben olduğu sürece ben'im. Biricik'in anlamı budur. – MAX STIRNER[27]

---

27 L'Unique et sa propriété (Biricik ve Mülkü), 1845, Fasquelle, s. 463-464.

İngiliz filozof BRADLEY de ben'de "sahip olduğumuz en yüksek şey"i görmekte ve ahlaksal ideal olarak kendini gerçekleştirme olgusunu koymaktadır. Ama bunu Stirner'e tamamen zıt bir biçimde anlamaktadır. A) Öncelikle ben'i yalnızlaştırmaktan kaçınmakta ve özellikle toplumsal bağlarını kabul etmektedir. – B) Diğer taraftan kendini gerçekleştirme, kısmi isteklerin tek tek gerçekleştirilmesi değildir; kendinin, "bir bütün olarak" ve hatta sonsuz bir bütün olarak gerçekleştirilmesidir; sonluluğunun bilincindeki zihin sonsuzluğu kapsamakta ve istenci, evrensel istençle özdeşleşmektedir.

162. "Kendinin Gerçekleştirilmesi".

A) Gerçekleştirmem gereken varlık hangisidir? Bunu şu formülle açıklamıştık: "Durumum ve ödevleri" Bir insan ne olduğunu anlamak için, onu yalnız olarak ele almamak gerekir. Bir kitle içindeki bir bütünlüktür, bir ailenin içinde doğmuştur, belirli bir toplumun, belirli bir devletin içinde yaşamaktadır. Yapacağı şey, yerine ve işlevine bağlıdır ve tüm bunlar kollektif organizmadaki durumundan kaynaklanmaktadır. Ahlaksal dünya bir bütündür ve iki görünümü vardır. Aileden ulusa kadar kurumların ve sistemlerin görünümü olan dışsal bir görünüm vardır; bu, ahlaksal dünyanın iskeleti olarak adlandırabileceğimiz şeydir. Ve aynı zamanda burada bir ruhun olması gerekir, yoksa iskelet parçalanarak yok olur; herkes ruhsuz kurumların ölü şeyler olduklarını bilir. Bir ulusun ortak ruh olmadan güçlü olamayacağı açıktır ve ulus bu ruhla ancak mensupları canlı ise yani toplumsal iyiliği kişisel bir iyilik olarak hissediyorlarsa, bunu kalplerinde taşıyorlarsa canlanır. Buradaki önemli nokta, ancak istenirse ahlaksal dünyanın olabileceği, istenmek için bunun kişiler tarafından istenmesinin gerektiği ve bu kişilerin, istençlerinin nesnesi olarak yalnızca ahlaksal dünyaya sa-

hip olmadıkları aynı zamanda bu nesneyi istemiş olarak bir şekilde kendilerinin bilincine varmalarının gerektiğidir. İstençle canlanmış olarak, içten kendinin bilincine varan bu varlık ahlaksal bütünün içine girer; bunu ruh olarak adlandırabiliriz; bu, kişisel ahlakın alanıdır veya daha dar anlamda öz ben'in içsel olarak bulunan evrensel istençle olan ilişkisinin bilincinin ahlakıdır, boyun eğerek veya başkaldırarak bu evrensel istençle birlikte olmayı veya ona karşı çıkmayı isteyen, bu istencin bilincindeki varlığımdır. Ahlaksal dünyanın varolduğu yerde bu iki görünümün varolduğunu ve varolması gerektiğini hiçbir zaman gözden uzak tutmamalıyız; biri diğeri olmadan varlığını sürdüremez: kişisel ahlak olmadan ahlaksal kurumlar ölü kütlelerdir ve ahlaksal kurumlardan kopmuş kişisel ahlak gerçekdışı bir şeydir, bedensiz bir ruhtur.[28]

B) Kendinin gerçekleştirilmesi, ben'in bir bütün olarak onaylanmasından daha fazla anlam taşır. Ve burada Kant'ın "homojenlik" ve "belirleme" adlarıyla öne koyduğu iki ilkeye başvurabiliriz. Kant'la olan bu ilişkiden kaygı duymaksızın, idealin, ne tamamen homojen bir varlık, ne de yalnızca en son dereceye kadar "belirlenme" olmadığını, ama daha çok aynı anda bu iki unsuru birleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Gerçek varlığımız ne aşırı birlik, ne de aşırı farklılık olmayıp, ikisinin tam özdeşliğidir. Ve "kendini gerçekleştirmek" yalnızca "bir bütün olmak" anlamına değil, aynı zamanda "sonsuz bir bütün olmak" anlamına gelir.

"Zihin sonludur, diyoruz, ve bunu böyle söylememizin nedeni zihnin öyle olduğunu bilmemizdir. Zihin kendisinin sonlu olduğunu bilmektedir." Buna, zihnin sonlu olduğunu bildiği için sonlu olmadığı, şeklinde yanıt vereceğiz. "Sınırın bilgisi sınırı yokeder." Sonlunun kendi sonluluğunu bilebilmesi apaçık

28 Ethical Studies (1876), Oxford, Clarendon Press, s. 173-178.

bir çelişkidir.

[Sonuç] Ahlakın alanı yaşamın toplam alanıdır; gerekirliliği, kendinin gerçekleştirilmesi kadar geniştir ve daha önce ortaya atılan soru hâlâ varlığını sürdürüyor: Ahlak ve kendinin gerçekleştirilmesi aynı şey midirler? Aralarında hiçbir fark yok mudur? İlk bakışta yok görünüyor. Ahlaksal amaç kendinin gerçekleştirilmesidir ve kendinin gerçekleştirilmesinin tüm biçimleri ahlakın alanına giriyor görünmektedir. Böylece, ahlakın kendini gerçekleştirme sürecinden başka birşey olmadığı ve en ahlaklı insanın, insansal yapıyı en dolu ve en enerjik biçimde gerçekleştiren kişi olduğunu söylemek doğal görünüyor. Erdem üstünlüktür ve en üst üstünlüğe sahip kişi,en erdemli olandır.

Bunu söylesek de, ahlakı her türlü üstünlükten açıkça ayırdeden ve ahlakın her durumda ahlaklı olmadığını belirten ahlaksal bilinçle doğrudan bir çatışmaya giriyoruz. Bu bilincin şu enerjik maksimde kendini ifade ettiğini görüyoruz: "iyi istencin dışında hiçbir şey ahlaklı değildir". Bu maksimi şimdiden doğru olarak koyuyoruz. O halde ahlak kendinin iyi istenç olarak gerçekleştirilmesidir. Bu, herhangi bir görüş açısından kendinin gerçekleştirilmesi değildir: çünkü bu gerçekleştirme her zaman istenci içerir ve istencin iyi olması ölçüsünde kendinin gerçekleştirilmesi ahlaksaldır. Kesin ve öz anlamıyla konuşmak gerekirse ahlak, kişisel ahlakın alanının içindeki kendini gerçekleştirmedir. ...

O halde genel amaç, kendinin gerçekleştirilmesidir, ideal kendini gerçek hale getiren eylemdir; ve özellikle ahlak için, ideal kendi, iyi istençtir, istencimin idealle evrensel istenç olarak özdeşleşmesidir. Ahlak için amaç bir istençtir ve bu benim istencimdir; bu evrensel bir istençtir. – FRANCIS HERBERT BRADLEY[29]

29 a.g.e., s. 74-75 ve 228-230.

Erdem nedir? Aristo'ya göre erdem ne bir tutkudur (pathos), ne de bir yetidir (dynamis). Doğadan kaynaklanmamaktadır. İstemli olarak bir alışkanlık veya bir varolma biçimidir. Bu varolma biçimi nedir?

163. Erdem. Öncelikle, güç ve sağlık konusunda gördüğümüz gibi hata ve aşırılık sonucu yokolma bu şeylerin doğasında olduğunu gözönüne almalıyız. Eksersiz eksikliği gibi aşırı fiziksel egzersizler gücü yokederler; aynı şekilde çok fazla veya çok az miktarda alınan içki ve gıda sağlığı bozarlar, buna karşın ölçülü miktarda alındığında sağlığı gerçekleştirirler; arttırırlar ve korurlar. Tüm tehlikelerden kaçan ve korkan, hiç çekinmeden bu tehlikelere direnemeyen kişi alçak hale gelir. Diğer taraftan hiçbir şeyden korkmayan ve tüm tehlikelerin karşısına çıkan kişi yürekli hale gelir. Benzer biçimde tüm zevkleri tadan ve hiçbirinden korunamayan ahlaksızlığın içine düşer; ve bu zevklerin hepsinden kaçınan, hödüklerin yaptığı gibi içindeki tüm duyarlılığı körletir. Böylece, eksiklik gibi aşırılık, ılımlılığı ve yürekliliği yokeder; buna karşın ölçülülük bunları korur.

[Bu, hangi tür alışkanlığın erdem olduğunu belirlemeye yarar.] Sürekli ve bölünebilir herşeyin içinden, ister şeyin kendisine göre olsun, ister bize göre olsun, daha büyük, daha küçük veya eşit parçalar alınabilir, bu aşırılığın ve eksikliğin ortasıdır. Örneğin bir şeyin ortasının, iki uçtan eşit bir biçimde uzakta olan şey olduğunu ve bu orta noktanın bir ve herkes için aynı olduğunu söylüyorum; ama, bize göre, ne aşırılıkla, ne de eksiklikle ele geçirilemeyen şeydir; ve bu orta nokta ne birdir, ne de herkes için aynıdır. Bu şekilde eğitimli her insan bir sanatın içinde aşırılığı ve eksikliği yokeder, tam orta noktayı arar ve seçimini oraya sabitler, bu tam orta noktayı, şeyin kendisine göre bize göre olarak anlıyorum. Oysa erdem her sanattan daha

kesin ve daha istenirdir ve doğanın kendisi gibi tam ortayı hedefler. Ahlaksal erdemden sözediyorum: aslında tutkularımızla ve eylemlerimizle ilgilidir; oysa bunların içinde bir aşırılık, bir eksiklik ve bunların ortası vardır.

O halde erdem, kesin bir seçimi içeren, akıl tarafından belirlenmiş ve duyarlı bir insanın belirleyebileceği bir şekilde olan, bize göre tam ortada bulunan bir varolma biçimidir. Bu, bir tarafta aşırılıktan, diğer tarafta eksiklikten doğan iki kötülüğün ortasındadır; ve tutkuların olması gerekenin gerisinde, eylemlerin ötesinde olabilmesi gerçeği karşısında tam ortayı bulmak ve seçimi oraya sabitlemek erdeme düşmektedir. İşte bu sebepten özü ve koşullarının tanımı ile erdemin tam orta olduğu söylenmektedir; ama eşsizliğine ve iyiliğine gelince, erdem aynı zamanda bir en fazladır. – ARİSTO[30]

Platon'un "Laches"sine inanırsak, Sokrates, askeri yüreklilik bir yüreklilik biçimi olmadığı fikrini savunmuştu. Askeri yüreklilik küçümsemeden yüreklilik yaşamımızda birçok başka uygulamasının olduğu düşünülebilir. Bu fikri savunan Jean JAURÈS, Albi Lisesi'nin ödül dağıtımı töreninde yaptığı konuşmadan alınan bu parçada, savaş karşıtlarının yüreklilikleri azaltma konusundaki düşüncelere karşı çıkmaktadır.

164. Yüreklilik. Özellikle, bize yüreklilikleri azalttığımız ve güçsüzleştirdiğimiz suçlaması yapılmasın. İnsanlık, eğer yüreklilik kanıtlamak için sınırsızca öldürmeye mahkum olmuşsa lanetlenmiştir. Bugün yüreklilik, diğerleri üzerine her zaman patlamasından övünülen korkunç ama uyutucu olan sa-

30 Morale pour Nicomaque (Nikomak İçin Ahlak), kitap II, bölüm II ve VI.

vaşın karanlık bulutunu dünya üzerinde tutmak değildir. Yüreklilik, aklın çözebileceği çatışmaların çözümünü gücün ellerine bırakmak değildir; çünkü yüreklilik insanın yücelmesidir. Hepiniz için yüreklilik, her saatin yürekliliği, yaşamın saçıp savurduğu fiziksel ve ahlaksal her düzeydeki denemeleri eğilip bükülmeden yüklenmektir. Yüreklilik, istenci duyguların ve güçlerin rastlantısallığına bırakmamaktır; kaçınılmaz bezginliklerde çalışma ve eylem alışkanlığını korumaktır. Bizi her taraftan sarsan yaşamın sonsuz karışıklığında yüreklilik bir meslek seçmek ve ne olursa olsun onu iyi yapmaktır; titiz veya monoton ayrıntıdan yılmamaktır; olabildiği kadar eksiksiz bir teknisyen haline gelebilmektir; yararlı eylemin koşulu olan çalışmanın uzmanlaşması yasasını kabul etmek ve anlamaktır ve bununla birlikte bakışında ve zihninde geniş dünyaya doğru bazı kaçışlara ve daha geniş perspektiflere yer ayırmaktır. Yüreklilik, ister bir pratisyen, ister bir filozof, meslek ne olursa olsun bir bütün olmaktır. Yüreklilik, kendi öz yaşamını anlamaktır, onu belirlemektir, onu derinleştirmektir, onu kurmaktır ve bununla birlikte onu genel yaşamla uyumlu hale getirmektir. Yüreklilik, hiçbir ipin kopmaması için iplik veya dokuma makinasını gözetmektir ve bununla birlikte, içinde makinanın özgür işçilerin ortak hizmetçisi olduğu daha engin ve daha kardeşçe bir sosyal düzeni hazırlamaktır. Yaşamın bilime ve sanata dayattığı yeni koşulları kabul etmektir, olayların ve ayrıntıların hemen hemen sonsuz karmaşıklığını benimsemek ve keşfetmektir ve bununla birlikte bu korkunç ve karışık gerçeği genel fikirlerle aydınlatmaktır, düzenlemektir ve onu biçimlerin ve ritmlerin kutsal güzelliği ile yükseltmektir. Yüreklilik, kendi hatalarına egemen olmaktır, onlardan acı çekmektir ama onların altında ezilmemektir ve yoluna devam etmektir. Yüreklilik yaşamı sevmektir ve ölüme dingin bir bakışla bakmaktır, ideale koşmak ve gerçeği anlamaktır; harekete geçmek ve evrenin çabamıza hangi ödülü

ayırdığını veya bir ödül ayırıp ayırmadığını bilmeden büyük amaçlara kendini adamaktır. Yüreklilik, gerçeği aramak ve onu söylemektir; geçici olarak muzaffer olan yalanın yasasına boyun eğmemektir ve ruhumuzu, dudağımızı ve ellerimizi, aptal alkışların ve fanatik yuhaların yansıması yapmamaktır. –JEAN JAURÈS[31]

Yürekliliğin yalnızca fiziksel yüreklilik olmaması gibi, ılımlılık duyarlı zevkler karşısında yalnızca ölçülü olmak değildir; ılımlılık, "Rice Institute-Houston" da ahlak profesörü R. TSANOFF'un belirttiği gibi, bir kendini tutmadır, ruhun genel bir dengesidir.

165. Ilımlılık. Ahlaksal seçim, bir tercih muhakemesi içinde doğar ve bu seçim çeşitli gereksinimlerimizin ve çıkarlarımızın bir uyumunu ifade ediyorsa akıllı ve iyi bir seçimdir. Kötülükler ve karakter bozuklukları genelde yanlış yönlenmiş tercihlere ve ben'in eksik veya parçalanmış bir uyumuna yolaçarlar. Bazı atılgan itkiler veya uyumsuz tutkular başka her tür düşünceyi sert bir şekilde bertaraf ederler ve bizi, karşı güç ve alıkoyma olmadan, düzensiz şiddetlere veya terkedişlere iterler. Obur, ayyaş, sefih bu ahlaksal yıkımın genel örnekleridir: ölçüsüzlük. Ama, bu durum ruha egemen olan diğer nedenler başımızı döndürdüğü zaman da gözlemlenebilir. Kemirici kıskançlık, çekememezlik, düzensiz tutku, cimrilik, intikamsal öfke, üzüntünün perişanlığı veya kör bencillik, –tüm yanılsamalar ve tutkunun tüm ayaklanmaları dengeli muhakememizi başarısızlığa sürükleyebilir ve bizi ölçüsüz ve yıkıcı aşırılıkların içine sokabilir.

---

31 Discours à la jeunesse (Gençliğe Söylevler), 1903, Librairie des Municipalités.

Düzenli devletin her zaman taraflı kafanın düzensizliğine veya şiddetine karşı korunaklı olması gibi yaşamımızın akılcı dengesi, ancak kendinin değişmez ve kararlı bir kontrolü sayesinde sağlanabilir. Her düzensizlik başlangıcına karşı bu uyanıklık, davranışımızın dengesini ve uyumunu korumadaki bu güçlü kaygı ılımlı olma erdeminde ifadelerini bulurlar. Burada kendini kontrol, tam ve bütün ben tarafından, her tercihten ve her eylemden ben'in ifadesini oluşturacak ve davranışın bir uyumunu gerçekleştirecek şekilde, özel her tutku veya çıkar üzerine uygulanan kontrolü belirtir. Bu, her şey yerinde ve zamanında yapılmış olarak yaşamın düzenlenmesindeki kargaşasız, belirli bir uyumu varsayar. Roma ılımlılığının anlamı da böyle imiş gibi görünüyor. Eski Yunan'da ılımlılık kavramı, tüm isteklerin ve duyguların zekanın yönetimine tabi olması amacıyla tutkuların akılcı bir kontrolünü ifade ediyordu. Sağlıklı bir düşüncede hiçbir duygunun veya geçici görüşün muhakemeyi gerektiğinden fazla etkilemesinin kabul görmemesi gibi, davranışta, sağlığımız ve zihin bütünlüğümüz isteklerimizin ve yanlılıklarımızın aklın kuralına tabi olmasını gerektirmektedir. – RADOSLAV A. TSANOFF[32]

İntihar, en azından çoğu durumlarda, yalnızca yüreklilik eksikliği değildir. Aynı zamanda kişinin saygınlığına bir müdahaledir. İntiharı bu şekilde değerlendiren L. MEYNARD, bununla birlikte şunları yazarken çok insani bir anlayış sergiliyor: "Yokoluşun uçurumunu bilen insan dışsal cezalardan çok daha farklı bir şeyi haketmektedir: çok özen ve çok sevgi."

166. İntihar. Öncelikle, diğerlerine ve topluma karşı

32 Ethics, Harper and Brothers, 1947, s. 136-137.

ödevlerimiz kadar emredici ödevlerin kendimize karşı da varolduğunu anımsamalıyız. Ve bu tür ödevler ikincil olmaktan uzaktadırlar ve diğer ödevlerin zorunlu koşulunu oluştururlar. Kendisine karşı kendini bağlı hissetmeyen biri, kendi isteğiyle, ona keyfi olarak dayatılmış gibi görünebilecek dışsal sorumlulukları benimseyemez. Bu, kendine karşı ödevlerin ancak topluma karşı ödevler nedeniyle gözönüne alınabileceği düşüncesi sosyolojik görüşün en tartışmalı ilkelerinden biridir. Bunun zıttını savunmaya kadar gitmeden, kişiliğin gerçekleştirilmesi çevresinde dönen kişisel ahlakın ödevlerinin özelliğini görmek gerekir. Sözkonusu olan kendine saygı göstermek, kendini tamamlamak, kendini aşmaktır. İntihar tarafından çaresiz olarak saygınlığı yokedilmiş her şey. Ampirik ben'e aşkın bir değere bağlılık içinde, en üst yapısını tam olarak gerçekleştirmek, kişisel ahlakın ilkesidir. İstenen şeyler: kendine egemen olma amacıyla kendini tanıma, eğilimlerin düzeni ve hiyerarşisi içinde kendinin yaratımı, tinsel değerlere açılım içinde kendinin aşılması, ve nihayet açıkça zorunlu olan özverilerin ve yoksunlukların kabul edilmesi. Bizi, saf ve yalın varoluştan, varlığı değiştiren bir değerin yardımıyla doğrulanmış varoluşa geçirterek, varolmayı haketmemizi sağlayan bir çabanın gösterilmesi koşuluyla herşey. Kendini öldürme olgusunun, genelde tüm ödevlere olduğu gibi tüm bu ödevlere apaçık bir tecavüz olduğunu söylemek gereksizdir. İçine, bireysel bir biçimde özümüzün tinselliğinin kazındığı bu varoluşa kastetmemeye mecburuz. Kendinin istemli yokedilişinde öznenin parçalanması, kendini gerçekleştirmenin zıttıdır. En üst derecede kendini reddetmedir. – LÉON MEYNARD[33]

33 Le Suicide, étude morale et métaphysique (İntihar, Ahlaksal ve Metafizik İnceleme), P.U.F., 1954, s. 77-78.

Yalan, iki farklı görüş açısından ele alınabilir. Öncelikle kendinin bir aşağılanmasıdır. Ama bu aynı zamanda toplumsal bağın koparılmasıdır. MONTAIGNE, özellikle bu ikinci görüş üzerinde duruyor.

167. Yalan. İlkçağda yaşayan biri, yalan söylemenin Tanrı'yı küçümsemenin ve aynı zamanda insanlardan korkmanın bir kanıtı olduğunu söylerken utanç verici olarak niteledi̇ği yalan, iğrenç bir kötülüktür. İğrençliği, bozukluğu yalandan daha zengin bir biçimde temsil etmek mümkün değildir. Çünkü insanlar bölgesinde ödlek olmaktan ve Tanrı'nın bölgesinde yürekli olmaktan daha iğrenç neyi hayal edebiliriz? Zekamız sadece sözün yoluyla hareket ettiğine göre, bu sözü bozan topluma ihanet etmiştir. Bu, istençlerimizin ve düşüncelerimizin birbiriyle bağlantı kurmasını sağlayan tek araçtır, ruhumuzun tercümanıdır; eğer eksik olursa, artık tutunamayız, birbirimizi tanıyamayız. Eğer bizi aldatırsa, tüm alışverişimizi bozar ve toplumsal yapımızın tüm bağlantılarını yokeder. – MONTAIGNE[34]

Bu parçada François MAURIAC –oldukça acımasız bir biçimde– fariziliğin (erdemli görünme) belli başlı özelliklerini belirtmektedir. Romanının kahramanı Brigitte Pan, velinimeti olduğu Piskoposluk eserlerinde çok etkin bir rol oynamaktadır. Eserlerin genel sekreteri ve kolejin ders nazırı olan Puybaraud evlenmek istemekte ama Brigitte Pan onun bekar kalmasının gerektiğine karar vermiştir. Kendisi ve ona güvenebileceğini zanneden zavallı aşık arasında bir olay patlak verir.

34 Essais (Denemeler), kitap II, bölüm XVIII.

168. Erdemli Geçinme. Madam Brigitte hiçbir şey duymak istemiyordu. Kırgındı ve gördüğü hakareti bağışlıyordu. Bu, yaptığı bir hatayı veya bir haksızlığı ona bildirmek zorunda olduklarını zanneden kişilere karşı her zaman uyguladığı bir tepkiydi: bunu kabul etmek ve göğsünü yumruklamak yerine, sol yanağını uzatıyor, bu şekilde yanlış tanınmayı ve suçlanmayı protesto ediyor ve tamamen üstünü örttüğü ve onun üzerinde çalışmaya hiç ara vermediği mükemmellik ve saygınlıkla sıkıştırılmış bu kumaşa bir ilmik daha ekliyordu. İnsanları öfkelendirme ve onları, Madam Brigitte'in kendi öz bilinci ve Tanrı karşısında yeniden ona avantaj sağlayan, kötü sözler söylemeye itme etkisi olan davranış.

Buna rağmen bu akşam, tüm sınırlarını aştığı ve aşmak zorunda kaldığı öfkeye kendini bırakmıştı, çünkü ertesi gün, kahvaltıda, benim yanımda, efendimden özür dilemeye tenezzül etmişti.

— Ama evet, iğrençtim diye bir alçakgönüllülük sarhoşluğu içinde sözlerini yineliyordu. Bunu Louis'nin[35] önünde ilan etmek istiyorum: bir ruhun hataya düştüğüne ve kendi kaybına doğru gittiğine inandığım zaman kendimi tutamıyorum. Ama çabanın aşırılığı bu kadar şiddeti affettirmeye yetmemişti. İnsanın doğasını eğitmesi hiçbir zaman bitmezdi ve görünür bir tahminle, alçakgönüllüce benim ateşli bir yapım var, diye etkiliyordu. Dostum beni affetmelisiniz.

— Hayır, Madam Brigitte, diye karşı çıkıyordu M. Puybaraud. Karşımda küçülmenize dayanamam, buna layık değilim!

Ama Madam Brigitte hiçbir şeyi duymak istemiyor ve davranışının sağladığı yararı korumak istiyordu: masraflar yapılmıştı ve kurbanını silahlarını ona teslim etmeye zorlayan ve

35 Brigitte Pan'ın damadı, kitabın yazarı.

kurbanının gözlerinde onu büyüten (mükemmellik kumaşına bir ilmik daha) bir alçalmanın en ucuna kadar gitmenin hiçbir sakıncası yoktu.

— Diğer taraftan Octavie[36] ve sizin karşınızdaki davranışımla en ufak bir kin taşıyıp taşımadığımı değerlendireceksiniz. Bilinçli olarak size söylemek zorunda olduğuma inandığım şeyi söyledim. Şimdi, bitti, ikinizi de Tanrı'ya emanet ediyorum ve tuzaklarla ve korkarım yıkımlarla dolu yeni yaşamınızda benden daha güvenilir bir dostunuz olmayacaktır.

M. Puybaraud onun ellerini tuttu ve sevgiyle dudaklarına yaklaştırdı: Madam Brigitte olmadan ne olacaklardı? Octavie'nin okulda, kendisinin komitedeki durumu ona bağlıydı: söyleyeceği tek söz yeterliydi. Birdenbire üzerinde hiçbir ifade kalmayan velinimetinin yüzünü dikkatle izliyordu. Brigitte Pan'ın sözleri belirsizleşti. Bizi hiçbir zaman terketmeyen ve en zor zamanlada, kendimizi terkedilmiş hissettiğimiz zaman bizi izleyen, kendimizi emanet etmemiz gereken Koruyucu'dan söz ediyordu. Ve M. Puybaraud kendi konusundan sözetmeye başlayınca, komitenin diğer üyeleri gibi "Konsey"de bir oyu olduğu için hiçbir şeye tek başına karar veremeyeceğini yineliyordu.

— Oh! Madam Brigitte, diye ısrar etti M. Puybaraud, bizim sorunumuzla bir ilgilenseniz.

Ama bu sabah kayınvalidemin alçakgönüllülüğü üzerindeydi ve M. Puybaraud, Octavie'ye ve kendisine işlerinde destek olması için onun güçlü olmasını ne kadar çok istediyse, Brigitte Pan o kadar siliniyordu ve kaybolmaktan ve yokolmaktan o kadar çok sevinç duyuyordu. – FRANÇOIS MAURIAC[37]

---

36 M. Puybaraud'nun evlenmek istediği genç kız.

37 La Pharisienne, Bernard Grasset, 1941, s. 88-90.

DESCARTES, Prenses Élisabeth'e gönderdiği bu mektupta nihai ahlakın ne olduğunu açıklıyor. Descartes'ın idealinin antik bilgeliğin idealine ne kadar yakın olduğu görülecektir. Tıpkı eski ahlakçılar gibi, amaç olarak yaşama mutluluğu veya daha çok yüce mutluluğu ayırmaktadır (diğer taraftan bu mektup, Seneka'nın "De vita beata"sının bir yorumudur) ve burada stoacı doktrinlerin yansımasından daha fazlası vardır.

169. Bilgelik. Bana öyle geliyor ki, yüce mutluluk, genelde serveti en çok olanların sahip olmadıkları ve bilgelerin servetsiz sahip oldukları içsel bir tatmin ve tam bir zihin hoşnutluğudur. Böylece vivere beate, yüce mutluluk içinde yaşamak, tamamen hoşnut ve tatmin olmuş bir zihne sahip olmaktan başka birşey değildir.

Bundan sonra, bu yüce hoşnutluğu bize verebilecek şeylerin neler olduğunu düşündüğümde iki tür hoşnutluğun olduğunu saptıyorum: erdem ve bilgelik gibi bizden kaynaklananlar ve onur, zenginlik ve sağlık gibi bizden kaynaklanmayanlar. Çünkü, hiç hasta olmayan, hiç eksiği olmayan ve bununla yoksul, sağlıksız, eciş bücüş olan biri kadar bilge ve erdemli olan soylu birinin, diğerinden daha tam bir hoşnutluktan yararlanabileceği doğrudur. Bununla birlikte, küçük bir çanağın daha az likör taşısa da, daha büyük olanı kadar dolu olabilmesi gibi, her bireyin akla göre düzenlenmiş isteklerinin gerçekleşmesinden doğan hoşnutluğunu ele alırsak, en yoksulların ve servetin veya doğanın en şanssızlarının, mülklerinden o kadar yararlanmasalar da servet sahipleri kadar hoşnut ve doymuş olamayacaklarından hiç kuşku duymuyorum. Ve burada sözkonusu olan bu tür bir hoşnutluk değildir; çünkü diğeri hiçbir şekilde kendi gücümüze bağlı olmadığına göre bunu aramak faydasız olacaktır.

Oysa, her birey, yalnızca "Discours de la Méthode" adlı

yapıtımda belirttiğim üç ahlak kuralına dayanan üç şeyi gözlemlemesi koşuluyla, başka hiçbir şey beklemeden kendi kendinden hoşnut hale gelebilir düşüncesindeyim.

Birincisi, yaşamın tüm beklenmedik olayları içinde yapması veya yapmaması gerekeni bilmek için, mümkün olan en iyi biçimde, her zaman kafasından yararlanmaya çalışmasıdır.

İkincisi, tutkularının veya özlemlerinin onu yolundan çevirmesine izin vermeyerek, aklın ona öğütlediği herşeyi gerçekleştirmek için kesin ve değişmez bir kararlılığının olmasıdır; ve kimsenin bunu böyle açıklamış olup olmadığını bilmememe rağmen, erdem olarak elc almamın gerektiğine inandığım bu kararlılığın kesinliğidir.

Üçüncüsü, akla göre sahip olmadığı tüm mülkleri elde etmenin kendi gücünü aşan bir şey olduğunu gözönüne alması ve bu şekilde onları hiç istememeye kendini alıştırmasıdır; çünkü hoşnut olmamızı, istek, özlem veya pişmanlığın dışında hiçbir şey önleyemez, ama, her zaman aklın bize emrettiği şeyi yaparsak, pişmanlık duyacak hiçbir konumuz olmayacaktır. Daha sonra olaylar hataya düştüğümüzü gösterse bile durum değişmeyecektir, çünkü bu, hiçbir şekilde bizim hatamızdan kaynaklanmamıştır. – DESCARTES[38]

Ermişlik, her zaman zannedildiği kadar tamamen insansal bilgeliğin uzağında değildir. Louis LAVELLE buraya ermişliğin doğayı aşarken nasıl doğanın devamı olduğunu açıklıyor.

170. Ermişlik. Ermişin özü, her zaman mutlağa kendiliğinden gitmesidir. Yaşamı, doğanın kendiliğinden devinimlerine bu kadar yakın olan insan yoktur: doğaya kendini ada-

38 Lettre à la princesse Èlisabeth (Prenses Elisabeth'e Mektup), 6 Ağustos 1645, éd. Adam et Tannery, s. 264-266.

mıştır; ermiş bu devinimlerin içinden coşkusunu alır. Oysa, bu doğayla çarpıştığı düşünülebilir; ama daha çok, tüm itkilerini, bu itkilerin ona mükemmel bir tatmin getirecek ve onu dolduracak bir noktaya kadar ittiğini söylemek gerekir. Bu itkiler, doğanın ermişte, yöneldiği amaca ulaşması için onu doğanın sınırlarını aşmaya zorlar. Bu şekilde sınır fikri içinde matematikçiyi bir seri terimi sonsuza kadar iterken görürüz. Ve aynı şekilde ermiş yalnızca en alışık duygulan devreye sokar ve bize telkin eder: ve hiçbir insan bundan daha fazla ulaşılır değildir. En olağanüstü kullanımı da bu duygularla gerçekleştirir: çünkü ermiş bu duygulara tüm gücünü ancak, onlara bugüne kadar atfettiğimiz kullanışı aşmaları için onları zorlayarak verebilecektir; duygular tükendikleri anda birbirlerine zıtlaşıyorlar veya zıtlarına dönüşüyorlar gibi görünüyorlar. Bu şekilde ermişte doğanın tüm atılımlarını görüyoruz ama buna rağmen onları tanımıyoruz. Ermişin sadece onlarla çarpıştığını düşünmek yanlıştır, çünkü doğa da Tanrı'dan kaynaklanıyor. Ermiş doğayı doğaüstüleştiriyor. Onda kökenini, yönünü ve anlamını buluyor. Ve doğanın içinde kalan birinin doğanın onun kullanımına verdiği tüm güçleri azalttığı ve değersizleştirdiği kolaylıkla anlaşılmaktadır. Çünkü tanrısal ve şeytanca olan aynı unsurlardan oluşmuştur. Özgürlüğün basit bir yön değiştirmesi, birini diğeri haline getirmek için yeterlidir. Doğanın yaşamı gerçek tamamlanışını zihne göre olan yaşamın içinde görmektedir. Doğanın bir figür olduğunu görmemek onu figürsüzleştirmektir. Doğanın içinde kalmayı istemek ve doğanın aşkınlıktan geldiğini, aşkınlığa doğru gittiğini ve gizli ve geçici çıkışı aşkınlığın içine verdiğini ve yalnızca ölümün bunu tamamlayabileceğini görmemek, içkinlikteki tüm değerini reddetmektir. – LOUIS LAVELLE[39]

39 Quatre Saints (Dört Ermiş), Albin Michel, s. 13-14.

XXII. AİLE

Fustel DE COULANGES, dinin nasıl eski ailenin özellikle çok geniş bir tür akrabasal klan olan Roma gens'inin oluşturucu ilkesi olduğunu göstermiştir. Tek hatası bunun ailesel organizasyonun en "ilkel" tipi olduğuna inanmasıdır.

171. Antik Aile. Antik ailenin ilkesi yalnızca üreme değildir. Bunu kanıtlayan şey, kızkardeşin, erkek kardeşin ailedeki yerine sahip olamamasıdır, ergin oğulun veya evlenmiş kızın artık tamamen ailenin dışında kalmasıdır, bunlar, Yunan ve Roma yasalarının önemli düzenlemeleridir.

Ailenin ilkesi doğal duygu da değildir. Çünkü Yunan hukuku ve Roma hukuku bu duyguyu hiç hesaba katmazlar. Duygu, kalplerin derinliğinde varolabilir ama hukukda hiçbir şeydir. Baba kızını çok sevebilir ama ona mülkünü bırakamaz. Miras yasaları yani yasalar içinde insanların aile hakkındaki fikirlerini en doğru şekilde aktaran yasalar, doğum düzeniyle olduğu gibi doğal duygu ile apaçık bir çelişki içindedirler.

[Burada Fustel de Coulanges, ailenin temelinin, kocanın karı üzerinde, babanın çocuklar üzerinde güç üstünlüğüne dönen koca veya baba gücü olduğunu ileri süren kuramı da eleştirmektedir ve şöyle devam etmektedir]: Antik ailenin üyelerini birleştiren, doğuştan, duygudan, fiziksel güçten daha güçlü birşeydir: bu, yuvanın ve ataların dinidir. Din, ailenin bu yaşamda ve diğer yaşamda bir kitle oluşturmasını sağlamaktır. Antik aile, doğal bir topluluktan çok dinsel bir topluluktur. Kadının ancak kutsal evlenme töreninin onu ayine soktuğu oranda değerinin olduğunu görmekteyiz; eğer dini reddettiyse veya reşit olduysa oğulun da ailede yeri yoktur; aksine edinilen ailenin içinde gerçek bir oğul olacaktır, çünkü kan bağı yoksa da ondan daha

iyi olan dinsel topluluğa sahip olmasıdır; bu ailenin dinini benimsemeyi reddeden varisin mirasa hakkı olmayacaktır; ve nihayet akrabalık ve miras hakkı, doğuma göre değil dinin düzenlediği şekilde dinsel törenlere katılım haklarına göre ayarlanacaktır. Aileyi yaratan kuşkusuz din değildir ama aileye kurallarını veren dindir ve bundan dolayı antik aile, yalnızca duyguların aileyi şekillendirmesiyle oluşacak ailenin sahip olacağı yapıdan çok farklı bir yapıya sahip olmuştur. – FUSTEL DE COULANGES [40]

Ama aile evrimleşmiştir. Durkheim'ın sosyolojik görüşlerini yorumlayan G. DAVY, ailenin, klandan farklılaşarak nasıl kendi öz işlevini ortaya koyduğunu açıklamaktadır. Aile artık, ne Devlet'e ayrılan politik bir işlev, ne de "bireyi yalnızca bir yönden ele alan" mesleksel gruplar içinde somutlaşmış, uzmanlaşmış çıkarların korunmasıdır.

172. Ailenin Temel İşlevi. Bütünlüğü içinde bireyin özel etkinliğine aynı korunmayı ve aynı savunmayı sağlayan bir çerçeve için yer kalıyor. Bu çerçeve, bireye her an ve varoluşun tüm görünümleri altında destek olan ailedir. İstatistiğin gösterdiği gibi bireylerin, kendi kendilerine bırakıldıkları duruma göre bir ailenin içinde oldukları zaman çok daha az oranda intihar ettikleri doğruysa bu çerçeve aslında çok faydalıdır. Ve ailenin bir işlevini Devlet veya özel bir grup yararına kaybettiği zaman bile, kaybettiği işlevin gerçekleşmesinde kendini dışlayan grupla çok faydalı bir şekilde işbirliğini sürdürdüğünü de unutmamalıyız: bu şekilde ahlaklaştırma ve eğitim işinde Devlet ve okulla işbirliği yapmaktadır. O halde aile genişlikte kaybetmiştir ve hâlâ kaybedebilir –gitgide daha sınırlı bir gruplaşma

40 La Cité antique (Antik Site), 1864, Librairie Hachette, s. 40-41.

haline gelmiştir– ve aynı zamanda ailesel bilince yakın olmak için koruyucu ve düzenleyici işlevlerinin büyük bir kısmından vazgeçebilir ama buna rağmen varlığımızın tümü üzerinde düzenleyici bir etki yapmaya devam eder.

Diğer taraftan bu genellik özelliğiyle rolü genişliyor. Aile artık yalnızca toplumsal olarak bireyi destekleyen ve çıkarlarının bazılarının organize savunusunu oluşturan çerçeve değildir. Aynı zamanda, içinde eğilimlerinin disipline olduğu ve ideale olan özlemlerin doğduğu, gelişmeye başladığı ve beslenmeyi sürdürdüğü ahlaksal ortamdır. Bireye, ailesel ödevler ve duygularla birlikte sıradan duygular gibi yalnızca kendiliğinden olanları değil, aynı zamanda ahlakın buyrukları gibi zorunlu olan duyguları sunarak; özellikle çocukların eğitimi döneminde, ona sürekli içgüdü tarafından olduğu kadar zorunluluk tarafından buyurulan bir özgeciliği göstererek, erkeğe ve kadına en içten ve aynı zamanda en sürekli fiziksel ve ahlaksal birliğin en uygun ortamını sunarak; onları, bedenlerinin işi üzerine birlikte eğilmiş iki varlığın korkularının ve umutlarının erişilmez birliğine götürerek; onlar ve çocuklar için, özünde anıların saklandığı, tasarıların oluştuğu, günlük mutluluğun yavaş yavaş örüldüğü ve kötü birşey olduğunda tek bir yürekle kabul edildiği bu "içselliği" oluşturarak; içinde çabanın gevşediği ve istencin yeniden güç kazandığı bu serinleme yerini oluşturarak; türün ayırıcı özellikleri olarak yükselen bu istence ve bu çabaya bencil ve günlük zevki aşan bir amaç belirleyerek; yaşamın yaralarının avuntularını, hataların bağışlanmalarını bulduğu bu barınağı oluşturarak, aile bir ahlaklılık, enerji ve yumuşaklık yuvası, bir ödev, aşk, çalışma okulu ve nihayet rolünü kaybetmeyecek bir okul haline gelmiştir. – GEORGES DAVY[41]

---

41 La Famille et la parenté d'après Durkheim (Durkheim'a Göre Aile ve Akrabalık), Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, P.U.F., s. 152-154, 1931.

Aileye tanınan bu yararlı rol, sosyologları Le Play'e ait olan, ailenin gerçek bir toplumsal çekirdek olduğu fikrini yeniden ele almaya sürüklemiştir. M. BRESARD aile üzerine yaptığı bir anketle bu fikri sergilemiştir. Ama önerme bugün genetik olarak değil işlevsel olarak anlaşılmalıdır.

173. Toplumun Çekirdeği Aile. İnsansal toplulukların içinde bir tanesinin ayrı bir önemi vardır: Aile. Birçok dönemeçten sonra modern entelektüel bu gerçeği yeniden keşfetmiştir ve çok kullanılan, bazı doktrinciler tarafından çok tartışılan ve hatta alaya alınan "topumun çekirdeği" ifadesi bugün tüm anlamına kavuşmuştur.

Somutun ve deneyin alanında kısaca aile üzerine yeni kanıtları anımsayalım. Anketler, normal, sorunsuz bir aile yaşamı olan çalışanların veriminin en iyi olduğunu göstermişlerdir. Diğer taraftan, fizyolojistler, pedyatristler ve psikologlar farklı nedenlerle, annenin meme vermesinin avantajlarını ve bebeğine bakan bir anne tarafından gösterilen sevecen özenin eğitici özelliğini keşfetmektedirler. En iyi kurumlarda büyütülmüş olsalar da ailesiz çocuklar, diğerlerine göre daha sık nörotik eğilimler göstermektedirler. Çok sayıda inceleme, genç suçluların çoğunun oluştuğu ortamın düzensiz yuvalar olduğunu göstermiştir. Çok sayıda sağlıkbilimci, yavaş yavaş aileyi, onu oluşturan bireylerin toplamı gibi değil; çeşitli araştırmaların çıkış noktası hizmetini gören "kendi içinde bir bütünlük" olarak ele almaya yönelmektedirler: bazı bulaşıcı hastalıklara duyarlılık, ayrımsal doğurganlık, vs. Böylece, fikirlerin gözden geçirilmesi ortamında, biyolojik, genetik, maddesel, duygusal olarak birbirine bağlı varlıkların bu küçük topluluğunun eşsiz toplumsal değeri yeniden anlaşılmıştır.

Bununla birlikte aile üzerine bugünkü görüş, çok noktalar-

da atalarımızın aile kavramından farklıdır. Daha dar alanda kalıyor ve yansımasını bir şekilde yönetim kavramında buluyor: bir veya birden fazla çocuğun sorumluluğunu yüklenmiş evli bir çift. Bu anlamda, aile, XIX. yüzyılda, evli büyük çocuklar üzerinde bir klan şefi olarak otoritesini koruyan eski pater familias kavramının yokolduğu evrim tarafından büyük oranda belirlenmiştir. – MARCEL BRESARD[42]

Bugünkü aile temel olarak evliliğe dayanmaktadır. Evlilik, eskiden "serbest birleşme" kuramcılarının savunduklarının aksine, ahlaken olduğu gibi sosyolojik olarak da gitgide daha büyük bir önem kazanmaktadır. Ama evlenme oranı ile doğum oranının zorunlu olarak paralel gittiğini zannetmek bir hatadır. G. DUPLESSIS-LE GUÉLINEL bizi bu hataya karşı uyarmakta ve temelde sözkonusu olanın aileye ve rolüne ahlaksal bir bakış olduğunu göstermektedir.

174. Evlilik, Aile ve Doğum Oranı. Charles Morazé şöyle yazıyor[43]: "Fransa'da evlenme oranı yüksektir, ama aynı oranda bir doğuma yolaçmadığı görülmektedir. Doğum oranı öncelikle evlenme oranını izlememektedir; daha sonra XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başında evlenme oranında bir artışa rağmen doğum oranında çok az bir düşüş gözlemlenmektedir. Fiziksel davranışın değişimi mi? Daha çok genç evlilerin evlilik, aile, aşk konusundaki ahlaksal duyularının değişimidir."

İşte sorunun özündeyiz: evlilik Fransa'daki yayılımını yapısal bir değişime borçludur. Başta "Ancien Régime"de evlilik

42 Renouveau des idees sur la famille (Aile Üzerine Olan Fikirlerin Yenilenmesi) adlı çalışmadan alınan bir yazı. P.U.F., 1954, s. 333-334.

43 La France bourgeoise, A. Colin, 1947, s. 17.

Ailc'nin hizmetindeydi. Paul Haury'nin[44] dediği gibi: "Tüm birleşmeler, Tanrısal lütfun izin verdiği ölçüde verimlidirler" [biz tüm değil, büyük bir çoğunluğu derdik], aile karşısındaki görevin gerektirdiği şekilde, dinsel yasayla olduğu gibi gelenekle ve ailesel hizmet olarak adlandırılabilecek şeyle buyurulmuş olan bu doğurganlık, Tanrı'ya erkek ve kadın kuşaklarının yaşamına olan güveni göstermektedir ve kadınların sık hamileliklerinin doktorlar tarafından da arttırılan zorluklarını yürekliliklc ve sızlanmadan kabul etmelerini açıklamaktadır. Aileye ve ailenin sürekliliğine hizmet. İlgililerin kişisel duygularından çok evlilikleri yöneten bu hizmet duygusudur. Mantık evliliği asaletten burjuvaziyi çıkarmıştır... Evlilik, iki genç insandan çok iki aileyi uyuşturmalıdır."

Paul Bureau[45] özellikle yüksek doğum oranının görüldüğü toplumlarda, çok fazla sayıda yetişkin bekarların varlığına dikkati çekiyor ve boşanmanın bilinmediği dönemlerdeki çiftlerin psikolojik davranışı üzerine, "Ancien Régime"e ve en azından XVII. yüzyıla çok iyi uygulanabilecek aşağıdaki satırları yazıyordu: "O dönemde, insanın mutluluğa ve cinsel zevke hakkı olduğuna inanılmıyordu ve topluluk yaşamı kesinlikle yaşanamaz hale geldiğinde, bedenlerin birbirinden ayrılmasının, hiçbir şeyin koparamadığı bir bağın yeterli gevşemesi olduğu düşünülüyordu. "Evlilik, ebeveynlerin gözettiği, hafife alınamayacak ve ağır yükler getiren toplumsal bir işlev olarak değerlendiriliyordu. Montaigne şöyle diyordu: "Aşk izninin çılgınlıklarını ve çabalarını saygın ve kutsal akrabalık için kullanmak da bir tür ensest değil midir?" (kitap III, bölüm V) ve "evlilik dinsel bir bağdır: işte bu sebepten ondan alınan zevkin ölçülü, ciddi bir zevk olması gerekir." (kitap I, bölüm XXX). Evlilik hakkında biraz acımasız olan bu görüş, ailenin sürekliliğini sağlama işinin bağlandığı kurumsal özelliğiyle

44 L'Évolution de la famille française, 16 Kasım 1946'da verilen bir konferans.
45 L'Indiscipline des mœurs, 1921, s. 408.

açıklanmaktadır. Özet olarak Le Play tarafından betimlenmiş olan bu soykurucu-ailelerden çok vardır. ...

Ama XVIII. yüzyıldan itibaren, içinde çiftin yaşamının geniş anlamdaki ailenin yaşamından daha fazla önem kazandığı bireysel görüş ortaya çıkmıştır. "Encyclopédie"nin "Aile" bölümünde (cilt XXI, 1780, s. 72); "Evliliğin amacı bir ailenin doğuşu kadar eşlerin ortak mutluluğudur veya hatta Wollaston'a göre yalnızca eşlerin ortak mutluluğudur". Saint-Just mutluluğun Avrupa'da yeni bir fikir olduğunu söylerken haklıydı, ama bu fikir Fransız devriminden önce XVIII. yüzyılda ortaya çıkmıştı. Bu yeni anlayışa karşı çıkan Rousseau şöyle yazıyordu: "Sadece birbirini düşünmek için değil, birlikte toplumsal yaşamın görevlerini yerine getirmek, evi özenle yönetmek, çocukları iyi yetiştirmek için evlenilir."

Çiftlerin ailesel otoriteden ve doğal doğurganlığın zorlamalarından kurtulmasını sağlayan bu bireycilik, hukuksal devrimle ve ekonomik gelişmeyle desteklenerek sürekli gelişmiştir: Çünkü, diyor Morazé, "çok fazla ileriyi görme nüfusun artışına engeldir. Oysa ileriyi görme, ekonomik koşulların yarını bireysel olarak düzenleme olanağını sağladığı andan itibaren kafaların içinde filizlenmeye başlamıştır: o halde varoluşun maddesel koşullarının iyileşmesi ile birlikte özgür rejim başlamıştır" Yaşamın koşullarının iyileşmesi, doğurganlığın azalmasına katkıda bulunurken evlenme oranını destekleyeceklerdir.

Böylece evliliğin bireyci bir yapısına II. Dünya Savaşı öncesinde gelinmiştir. Bu evlilik, bazen eskisi gibi öğütleri dinlenmeyen ebeveynlerin ve doğacak çocukların zararına, yalnızca çiftin özlemlerini tatmin etmek zorundadır. Simone de Beauvoir şöyle yazıyor[46]: "Kadının durumunun ekonomik evrimi evlilik kurumunu alt üst etmek üzeredir; evlilik bağımsız iki bireyin

46 Le deuzième Sexe, 1949, cilt II, s. 195.

onayıyla özgürce oluşturulmuş bir birlikteliktir; eşlerin taahhütleri kişisel ve karşılıklıdır; aldatma her iki taraf için sözleşmenin ihlalidir; boşanma her iki taraf için aynı koşullarda elde edilebilir. Kadın artık üreme işleviyle yetinmek zorunda değildir; üreme büyük bir oranda doğal hizmet özelliğini yitirmiştir, istenerek üstlenilen bir yükümlülük haline gelmiştir."

İşte bu sebepten şunları yazan Lambert ve Costa-Pinto[47] ile tamamen aynı fikirdeyiz: "Evliliklerin sıklığının ailenin canlılığının bir belirtisi olması [bazı Amerikalı sosyologların belirttiği gibi], buna karşın bu evliliklerin, boşanmış veya dul kalmışların aralarındaki birbirini izleyen evliliklerden çok evliliksel durumun bir genelleştirilmesinden kaynaklanması çok tartışma götürür görünmektedir. Belki de aksine, evlenme oranının çok yüsek olması ailesel dağılmanın bir belirtisidir. Bunun nedeni kısmen, ailesel bağların gevşemesi, ailenin toplumsal etkinliklere verdiği çerçevenin aşınması, gitgide daha fazla kişinin bir yuvayı yalnızca evliliksel tabanlar üzerinde kurma gereksinimini hissetmesidir." Böylece evliliğin çoğalmasını açıklayan Lambert ve Costa Pinto, evlilikteki yaşın düşüşünü açıklayan Halbwachs'la[48] buluşmaktadır. Savaştan önce, XIX. yüzyılın ortalarından beri önemli bir düşüş gören doğum oranının, bu dönemden beri artan evlilik oranının görünürde çelişik olan birlikte varolmalarını açıklayan olgu modern bireyciliktir. – GÉRARD DUPLESSIS-LE GUÉLINEL[49]

47 Problèmes démographiques contemporains, 1944.
48 Morphologie sociale, s. 131-132.
49 Les Mariages en France (Fransa'daki Evlilikler), Armand Colin, 1954, s. 179-183.

XXIV. ÇALIŞMA VE MÜLKİYET

XVIII. yüzyılın sonundan itibaren, klasik, özellikle İngiliz ekonomistler, ortaya koyduğu insansal sorunları farketmeden büyük üretimin övgüsünü yapmaya başlamışlardır. Bu davranış Adam SMITH'in aşağıdaki iki parçasında net olarak görünmektedir: A) Birincisi iş bölümünün iyiliklerinin şarkısını söylemektedir. B) Buna karşın ikincisi "liberalizm", yani ekonomik konuda müdahalesizlik ilkesini koymaktadır.

175. Sanayiciliğe Övgü.

A) Aynı sayıda kol gücünün işbölümü sayesinde sağladığı üretim miktarında bu büyük artış, farklı üç koşula bağlıdır: birincisi, bireysel olarak her işçide bulunan ustalığındaki artışa; ikincisi, bir tür işten diğerine geçildiği zaman genelde kaybedilen zamanın tutumluluğuna; ve nihayet üçüncüsü çalışmayı kolaylaştıran ve kısaltan ve insanın birçok kişinin işini üstlenmesini sağlayan çok sayıda makinanın bulunmasına bağlıdır.

Tüm sanayi türlerindeki işbölümünden kaynaklanan ürünlerin bu büyük artışı, iyi yönetilen bir toplumda, halkın en son sınıflarına kadar yayılan genel refaha olanak verir. Her işçi, kendi gereksinimlerine kullanacağı kısımdan başka istediği gibi kullanabileceği büyük bir çalışma miktarına sahip olur; diğer işçiler de tamamen aynı durumda olduğundan, kendisi tarafından üretilmiş büyük miktardaki malı, onların ürettiğinin büyük bir miktarıyla veya aynı şeye gelen onlar tarafından üretilen malların çok büyük bir miktarının bedeliyle değiştirebilir. Bu diğer işçilere gereksinimleri olduğu şeyleri bolca verebilir ve toplumun çeşitli sınıfları içinde evrensel bir bolluğun yayılmasına olanak sağlayacak şekilde onlarla uyum içine de girer.

B) Olağanüstü teşviklerle, toplumun sermayesinin doğal

olarak gideceğinden daha büyük bir miktarını sanayinin özel bir türüne aktarmaya çalışan veya olağanüstü engellerle, bu sermayenin bir bölümünü, bu engel olmadan gideceği sanayinin özel bir bölümünden zorla döndürmeye çalışan her sistem, gerçekte, temeli ve nihai amacı olarak ileri sürdüğü nesnesinin bile yokedicisidir. Bu sistem, toplumun gerçek zenginliğe ve büyüklüğe doğru olan gelişimlerini hızlandırmak yerine yavaşlatır; toprakların yıllık üretiminin ve toplumun çalışmasının gerçek değerini arttırmak yerine yavaşlatır. Tercihlerle veya engellerle oluşan her sistem bu şekilde bertaraf edildiği için, doğal özgürlüğün açık ve yalın sistemi kendiliğinden yerleşir. Her insan, adaletin yasalarına aykırı davranmadığı sürece kendi yararını, kendi yolunu izlemekte ve sanayisini ve sermayesini diğer her insanın veya insan sınıflarınınkiyle rekabet içine koymakta özgürdür. – ADAM SMITH[50]

Ne yazık ki gerçek, A. Smith'in iyimser öngörülerine uymamıştır. XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, çok sayıda yazarı klasik ekonominin ahlaksızlığını ve yalnızca maddesel üretim kaygısını protesto ederken görüyoruz. Bunlardan biri olan A. de VILLENEUVE-BARGEMONT, ekonomik sorunlarda ahlaksal ve hıristiyansal bir görüş açısını salık vermektedir.

176. Ekonomi Politik ve Ahlak. Smith'in, Say'in ve Ricardo'nun yazılarından sonra, ekonomi politiğe gerçek bir bilimin biçimlerini ve niteliklerini vermeyi reddedemeyiz. Ama, tüm ilkelerini doğru ve mutlak olarak kabul ettirmek için, bu ilkelerin insan toplumunun tüm sınıflarına refahı yaydığını kanıt-

50 De la Richesse des nations (Ulusların Zenginliği), 1776, Kitap I, bölüm I ve kitap IV, bölüm IX.

lamaları gerekiyor: oysa toplumun refaha ulaşması kuşkulu görünüyor. Ulusların mutluluğu ve barışı, maddesel uygarlığın abartılı sanayisinin ve gelişiminin zorlamalı yayılımı nedeniyle düşüşe geçmiştir.

Toplumun amacı yalnızca zenginliklerin üretimi olamaz. Bu amaç, insanlar arasında bolluğun, refahın ve ahlakın olabilir en büyük yayılımıdır. İngiliz okulunun kuramları buraya götüremez; o halde bu kuramların değişmesi veya daha doğru doktrinlere yerini bırakması gerekir.

Çoktan ekonomi politiğin bir okulu daha ahlaksal ve daha insani olarak ortaya çıkıyor. Bu okul, uluslarını zenginliğinden çok insanların refahı ile ilgileniyor; bazı sınıfların mülkünden çok herkesin mutluluğu ile ilgileniyor; her insana, yeryüzünde onun payına düşen refahı, onuru ve özgürlüğü vermeye çalışıyor. Ama bu amaca ulaşmak için, onun bir adım daha atması gerekiyor; bu, kopmaz bir halkayla maddesel zenginliklerin bilimini ahlaksal zenginliklerin bilimiyle sıkıca birleştirmektir; bu, kısaca en büyük uygarlaştırıcı unsuru temel olarak almaktır: Hıristiyanlık; çünkü, büyük insan toplumunun acılarını dindirmek sözkonusu olduğu zaman özellikle Hıristiyanlığı yardıma çağırmak gerekmiyor mu? Aslında, hemen hemen hepsi insanın dinsel yazgısına bağlı olan insanlığın kötülükleri, yalnızca din tarafından düzeltilebileceği için ancak din tarafından açıklanabilir. – ALBAN DE VILLENEUVE-BARGEMONT[51]

Klasik ekonomistler tarafından övülen liberalizme gelince, Peder LACORDAIRE, ünlü bir vaazında, "hizmetkârlığa, özgürleşmenin iki yüzlülüğünü ekleyen" bir doktrinin yetersizliğini göstermektedir.

---

51 Économie politique chrétienne ou Recherches sur la nature et les causes du pupérisme (Hıristiyansal ekonomi politik veya yoksulluğun yapısı ve nedenleri üzerine araştırmalar), Paulin, 1834, cilt I, s. 82-83.

177. Klasik Liberalizmin Yetersizliği. Ona dinlenmesini emreden tan vaktinde işini bırakmakta özgür olup olmadığını işçiye sorunuz. Yararlanmadığı günlük bir kazancın içinde yaşamını tüketen genç adama haftada bir kez havayı ve gerçeğin daha da temiz havasını solumakta özgür olup olmadığını sorunuz. Sanayi şehirlerini dolduran bu solmuş varlıklara, bedenlerinin acısını dindirerek ruhlarını kurtarmada özgür olup olmadıklarını sorunuz. Kişisel açgözlülüğün ve bir efendinin açgözlülüğünün sayısız kurbanlarına, daha iyi olmakta özgür olup olmadıklarını ve fiziksel ve ahlaksal onarımı olmayan bir çalışmanın girdabının onları canlı canlı yutup yutmadığını sorunuz. Dinlenenlere, ama kuralsız zevklerinin alçaklığında dinlenmelere, Tanrı tarafından korunmamış ve verilmemiş bir dinlenmedeki halkın ne hale geldiğini sorunuz. Hayır, baylar, buradaki bilinç özgürlüğü yalnızca baskının örtüsüdür, altından bir mantoyla zorbalıkların en alçağının omuzlarını örtüyor, bu zorbalık açgözlülükle ve dinsizlikle insanın alınterini sömürüyor. Burada bilinç özgürlüğü birşey olsaydı protestan İngiltere kuşkusuz bunun farkına varırdı; kuşkusuz A.B.D.'nın demokrasisi bundan haberdar edilirdi; ve dünyanın hangi yerinde yedinci gün hakkına daha fazla saygı gösterilmiştir? O halde, bunu bilmeyenler, Tanrı'nın ve insan türünün düşmanları, ne ad alırlarsa alsınlar bilsinler ki, güçlü ve zayıf, zengin ve yoksul, efendi ve hizmetkârı arasında ezen özgürlük ve özgür kılan yasa vardır. – HENRI LECORDAIRE[52]

Bundan dolayı, klasik ekonomistlerin yalnızca bir üretim gideri olarak gördükleri çalışmanın temel olarak insansal bir ey-

52 Du double travail de l'homme (İnsanın İkili Çalışması), 52. Notre-Dame Konferansı, 1848.

lem olduğu ve ne olursa olsun insanın tüm yetilerini sözkonusu ettiği olgusunun bilincine varılmalıdır. Karl MARX, "Kapital"in bu bölümünde bu fikri geliştirmekte ve çalışmayla insanın kendi yapısını değiştirdiğini eklemektedir.

178. İnsansal Çalışma. Çalışma öncelikle, insan ve doğa arasında geçen bir eylemdir. İnsan burada, doğa karşısında kendiliğinden doğal bir gücün rolünü oynar. Bedeninin donandığı güçleri, ellerini ve kafasını, kollarını ve bacaklarını, maddeleri onlara yaşama faydalı bir biçim vererek özümlemek amacıyla, harekete geçirir. Bu hareketle dışsal doğa üzerinde etkin olduğu ve onu değiştirdiği sırada, kendi öz yapısını değiştirir ve bu yapıda uyuyan yetileri geliştirir. Çalışmanın, henüz tamamen içgüdüsel olan biçimini bırakmadığı bu ilk biçiminde durmayacağız. Çıkış noktamız, sadece insana ait olan biçimiyle çalışmadır. Bir örümcek, dokumacınınkine benzeyen işler yapar ve arı, balmumu gözcüklerinin yapısıyla bir mimardan daha fazla bir ustalığıyla bizi şaşırtır. Ama herşeyden önce en kötü mimarı en usta arıdan ayıran şey, mimarın gözcüğü kovanda inşa etmeden önce kafasında inşa etmiş olmasıdır. Çalışmanın ulaştığı sonuç, daha önceden ideal olarak çalışanın tasarımında vardır. Bu, yalnızca doğal maddelerde bir biçim değişikliği oluşturmasından değildir, aynı zamanda, bu biçimde, bilincinde olduğu, eylem biçimini yasa olarak belirleyen ve ona istencini tabi tutması gereken kendi öz amacını gerçekleştirmiş olmasındandır. Ve bu tabi tutma geçici değildir. Yapıt, tüm süresi boyunca, eylemde bulunan organların dışında, ancak istencin değişmez bir gerilimiden kaynaklanabilecek sürekli bir dikkati gerektirir. Çalışma, nesnesi ve gerçekleşme biçimiyle çalışanı ne kadar az sürüklüyorsa, yapıt o kadar çok dikkati gerektirir; böyle bir çalışma çalışana bedensel ve entelektüel güçlerinin özgür oyunu ola-

rak kendini daha az hissettirir; kısaca böyle bir çalışma daha az çekicidir. – KARL MARX[53]

Ama çalışma, toplumsal düzenimiz içinde, hakettiği yeri işgal ediyor mu? İşte iki Fransız ekonomistin görüşleri: A) Ortak çalışmanın havarisi olan büyük ekonomist Charles GIDE, burada olgusal bir durumu saptıyor; B) diğeri, Max LAZARD bunun sonuçlarını çıkarıyor.

179. Aşağılanmış Çalışma.

A) Ne Roma hukukunun metinlerinin, ne de Devrim'den kaynaklanmasına rağmen Fransız Medeni Kanunu'nun maddelerinin mülkiyetin kazanımının çeşitli biçimleri içinde çalışmayı saymamış olmaları, dikkati çeken bir olgudur. Bu, geçmiş için anlaşılır birşeydir, çünkü antik çağda çalışma mülkiyeti edinmeye hizmet edemezdi, çünkü hemen hemen her zaman köleseldi yani çalışan da efendinin bir mülküydü. Ama bugün? Bu hâlâ çalışma tek başına hiçbir zaman mülkiyetin kazanımının hukuki bir başlığını oluşturmuyor: "çalışma sözleşmesi"nin özelliği, ücretli çalışanın, çalışmasının ürünü üzerinde hiçbir hakkının olmamasıdır. Onu çalıştıranın, patronun ürünün mülkiyetini kazanma ve koruma hakkı vardır. Ve aynı şekilde bağımsız üretici işçinin örneğin köylünün veya zanaatçının ürünlerin mülkiyetine hakkı olduğu durumlarda, bu hiçbir şekilde çalışmasının meyveleri olduğu için değildir, toprağın veya hammaddenin maliki olarak, mülkiyet hakkı bunlardan gelen herşeye veya mülkiyete, katılma hakkı nedeniyle eklenen herşeye yayıldığı içindir. – CHARLES GIDE[54]

---

53 Le Capital (Kapital), kitap I, 3. kısım, bölüm VII.

54 Cours d'Économie politique (Ekonomi Politik Dersleri), Librairie du Recueil Sirey, 1923, cilt II, s. 146-147.

B) Bugünkü durumu, uygun olan tarihsel perspektifin içine yerleştirdiğimizde, Karl Marx'ın, toplumsal huzursuzluğu süresi dolmuş bazı yasal biçimlerin varlığını sürdürmelerine atfederken haksız olmadığını kabul etmeliyiz. Klasik antik çağda çalışma kölesel bir işlevdi ve tüm ekonomik yaşam özel mülkiyete dayanıyordu. Bugün çalışma özgürdür ve sosyal işlevlerin en önemlisi haline gelmiştir ve buna rağmen mülkiyet toplumsal düzenin tek temeli olarak kalmıştır. Burada yavaş yavaş azalması gereken mantıksız birşey vardır. – MAX LAZARD[55]

Aslında mülkiyet sorunu çok tartışılmıştır. İlk hıristiyan yazarlar, toprağın ürünlerinin tüm insanlara ortak bir biçimde verildiğini ilke olarak ortaya koymuşlardır. Aziz AMBROISE aşağıdaki iki metinde (A ve B) bunu anımsatıyor. Aziz THOMAS (C) sorunu daha genel şu sorunla birlikte inceliyor; doğal yasa değişir mi, değişmez mi?

180. Mülkiyet Doğal Hak mıdır?

A) Yüce Tanrımız bu dünyanın tüm insanların ortak mülkü olmasını ve herkese meyvelerini vermesini istemiştir... Ama açgözlülük mülkiyet haklarının dağıtımına neden olmuştur (avaritia possessionum jura distribuit). O halde, eğer, insan türüne ve hatta tüm canlı varlıklara ortak olarak verilmiş bir şeyi özel mülk olarak istiyorsan, en azından bazı şeyleri yoksullar için dağıtman ve onlarla ortak olarak sahip olduğun hakkı borçlu olduğun kişilerin yiyecekten mahrum edilmemeleri adaletlidir. – AZİZ AMBROISE[56]

---

55 Le Travail humain, son utilisation et sa rémunération (İnsan Çalışması, kullanımı ve Ücreti), Revue de Métaphysique et de Morale, Armand Colin, avril-juin 1921, s. 445.

56 In psalmum CXVIII, 8 no.lu vaaz.

B) Filozoflar, "ortak yani kamusal mallardan ortak olarak ve özel mallardan kendinin olarak yararlanmayı" adaletin biçimi olarak görmüşlerdir. Ama, doğrusunu söylemek gerekirse bu, doğaya göre değildir, çünkü herşeyi herkese ortak olarak vermiştir. Tanrı, herşeyin, yiyeceğin herkese ait olacağı ve dünyanın herkese ortak bir tür mülkiyet olacak şekilde üretilmesini istemiştir. O halde, topluluk hukukuna, özel mülkiyet hakkını oluşturan yolsuzluğa neden olan doğadır. – Aziz AMBROISE[57]

C) Aziz Isidore "Etimolojiler" adlı kitabında "her şeyin ortak mülkiyeti veya aynı zamanda onların özgür kullanımı doğal haktır" demektedir. Ama bunun, insansal yasalar tarafından değiştirildiğini görüyoruz. O halde doğal yasa değişime boyun eğmiş görünmektedir.

Birşeyin doğal hak olduğu iki anlamda söylenebilir: öncelikle, "başkasına zarar vermemeliyiz" dediğimiz zamanki gibi doğanın boyun eğmesi anlamında; daha sonra, doğanın zıtlığa neden olmaması anlamında; bu şekilde "insan için çıplak olma" olgusunun doğal hak olduğunu söyleyebiliriz, çünkü giysiyi ona veren doğa değildir, insan sanatı giysiyi yaratmıştır. Ve bu anlamdadır ki "tüm ürünlerin özgür ortak kullanımı" doğal haktır, çünkü aslında mülkiyetler ve hizmet arasındaki farklar doğa tarafından değil, insansal yaşamın iyiliği için insansal dehanın aracılığıyla oluşmuştur, buna rağmen, bunda bile, doğal yasa değişmemiştir. Akino'lu Aziz THOMAS[58]

Tutucu yazarlar mülkiyeti toplumsal düzenin gerekli temellerinden biri olarak görmüşlerdir. F. Le PLAY mülkiyeti, dinden hemen sonra, uygarlığın ikinci temeli olarak kabul etmekte tereddüt etmiyor.

—

Ethics, kitap I, bölüm 28.

58 Theologica (1265 civarı) XCIV no.lu soru.

181. Toplumun Temeli Olarak Mülkiyet. Mülkiyet, aklın ve adaletin temel kavramlarına en iyi oturan kurumlardan biridir; bununla birlikte mülkiyet bazı yazarlar tarafından tartışma konusu yapılmış ve bu onlara belirli bir ün kazandırmıştır. İnsan türünün deneyine dayanan yöntem burada daha kesin sonuçlara götürmektedir. Nasıl din, mülkiyeti gelişmiş toplumlarda kendiliğinden belirli derecede bir uygarlığı kurmuş ise mülkiyet de toplumsal düzenlemenin ikinci temelini oluşturmuştur. Mülkiyet çok değişken biçimler altında oluşmasına rağmen belli başlı iki tipe dayanmaktadır: kollektif olarak sahip olma ve bireysel olarak sahip olma.

Eski rejimin yönetimleri, din için olduğu gibi mülkiyet için de bireyin özgürlüğüne küçük bir pay bırakmışlardır; menkul mülkiyetinin ve özellikle paranın, giysilerin, silahların, çalışma araçlarının açık kişisel niteliğini görmemezlikten gelmemişlerdir, ama çoğu zaman toprağın bölünmemiş mülkiyetini çalışanların topluluklarına vermiştir.

Aksine modern toplumlar ve özellikle üstünlükleri ve başarıları ile en çok ayırdedilebilenler, gitgide her tür mülkiyete sırf kişisel nitelik vermeye yönelmektedirler. Bu biçimiyle, mülkiyeti, çalışmanın ve tasarrufun yani özellikle insan türünün refahının dayandığı bu iki erdemin ödülü olarak kabul etmişlerdir.

Çoğunlukla Batı'nın toplumları, Ortaçağ'dan beri Rusya'da ancak 1863'de kurulan bu rejimi uygulamaktadırlar. Diğer taraftan mülk sahiplerine daha büyük bir eylem serbestliği vermeye başlamışlardır. Günlük deneyime göre, mülkiyet, mülk sahibinin ondan kendi arzusuna göre yararlanmakta ve onu yönetimin hiçbir müdahalesi olmadan devretmekte özgür olduğu ölçüde daha verimli hale geliyor. Ve kamuoyunun birinci sıraya koyduğu toplumsal kuruluşlar ayrıntılarıyla incelendiği zaman, genelde bunların mülkiyeti özgür ve bireysel hale getirmede en

başarılı olan kuruluşlar olduğu saptanmaktadır. – FRÉDÉRIC LE PLAY[59]

Bununla birlikte 1830'dan itibaren SAINT-SIMON'cular çeşitli mülkiyet biçimlerinin tarihsel yani geçici niteliğini vurgulamışlardır. Üretim araçlarının özel mülkiyeti biçimi altındaki mülkiyeti "insanın insan tarafından sömürülmesi"nden sorumlu tutmuşlardır.

182. Mülkiyetin Evrimi. Genel önyargıya göre, toplumlarda ortaya çıkabilecek devrimler ne olursa olsun, devrimin mülkiyette olamayacağı ve mülkiyetin değişmez bir olgu olduğu düşünülmektedir. En farklı politik veya dinsel görüşlere ait olan insanlar bu konuda tamamen aynı fikirdeler; ve, bu konudaki en küçük bir yenilik belirtisi karşısında herkes hemen, mülkiyeti politik düzenin temeli olarak bildiren evrensel bilince çağrılmaktadır.

Biz de, bu genel terimlerin içine hapsolursak, mülkiyetin politik düzenin temeli olduğunu yineleriz. Ama mülkiyet, diğer tüm toplumsal olaylar gibi gelişme yasasına tabidir; o halde değişik dönemlerde, değişik biçimlerde anlaşılabilir, tanımlanabilir, düzenlenebilir.

İnsanın insan tarafından sömürülmesinin gitgide zayıfladığı kabul edilince; sempati, sömürünün tamamen yokolması gerektiğini söylerse; insanlığın, içinde bütün insanların, doğuştan gelen hiçbir fark olmaksızın, toplumdan yeteneklerine tüm gelişimi verebilecek en iyi eğitimi alacakları ve toplum tarafından

59 La Réforme sociale en France (Fransa'da Toplumsal Reform), Henri Plon, 1864, cilt I, s. 97-98 ve 100.

yaptıklarına göre karşılığı ödenmek üzere yeteneklerine göre sınıflandırıldıkları, bir duruma yönlendiği doğruysa mülkiyetin yapısının değişmesi gerektiği açıktır, çünkü bu yapı sayesinde, insanlar hiçbir şey yapmadan yaşama, yani başkalarının sırtından yaşama ayrıcalığı ile doğmaktadırlar, bu da insanın insan tarafından sömürülmesinin sürdürülmesinden başka birşey değildir. Bu olgulardan birinden diğerini mantıksal olarak çıkarımlayabiliriz. İnsanın insan tarafından sömürüsü yokolmalıdır; bu olgunun sürmesini sağlayan mülkiyet yapısı da kalkmalıdır. – SAINT-SIMON'cu DOKTRİN[60]

On yıl sonra, PROUDHON çığlığını atıyor: "Mülkiyet, hırsızlıktır!" Kasten aşırı olan ve dikkati çekme amacındaki bu formül özellikle, üretim araçlarının kişisel mülkiyeti ile, mülk sahibinin başkasının çalışmasının ürünü üzerinde kendi hakkı olmayan bir bölümü kendine mal ettiğini belirtmektedir.

183. Mülkiyetin Adaletsizliği. Ne çalışmanın, ne de yasanın mülkiyeti yaratamayacağını ileri sürüyorum.

[Yasa mülkiyeti, ilk işgal edenin hakkına dayandırıyor. Oysa]: İşgal yalnızca eşitliğe götürmez. Mülkiyeti engeller. Çünkü, her insan, varolması nedeniyle işgal etme hakkına sahip olduğu için ve yaşamak için bir sömürü ve çalışma maddesinden vazgeçemeyeceği için, diğer taraftan, işgalcilerin sayısı sürekli olarak doğumlar ve ölümlerle değiştiği için, her çalışanın hak olarak ileri sürebileceği maddedeki pay miktarı işgalcilerin sayısı gibi değişecektir; bundan dolayı, işgal her zaman nüfusa bağımlı olacaktır; nihayet hak olarak sahip olma hiçbir zaman değiş-

60 Doctrine Saint-Simonienne, Exposition, (1828-1829).

mez kalamayacağı için, mülkiyet haline gelmesi olanaksızdır.

İşgal hakkı herkes için eşittir. İşgalin ölçüsü, istemin içinde olmayıp, alanın ve sayının değişen koşullarının içinde olduğu için, mülkiyet oluşamaz.

Yararlı bir yabandomuzu gibi bu alanda yeniden mülk sahibi geri döner: korkunç bir heyecanla, işgal etmekten daha fazla şeyler yaptım, diye bağırır, çalıştım, ürettim, iyileştirdim, değiştirdim, YARATTIM. ... Mülk sahibi çalışsın öyle mi? O halde neden ilk işgalden sözediyorsun? Çalıştın! Ama, görevinin seni zorunlu kıldığı çalışma ile ortak şeylere sahip çıkma arasında ortak olan ne var? Havanın ve doğanın alanı gibi, toprak alanının zamanaşımı ile ele geçirilemeyeceğini bilmiyor musun? Çalıştın! Başkalarını hiçbir zaman çalıştırmadın mı? O halde, onlar için çalışmadan kazanmayı bildiğin şeyi onlar senin için çalışırken nasıl kaybettiler?

Diyelim ki kapitalist işçilerin günlerinin bedelini ödedi, doğru olmak için, kapitalistin işçilerden kullandığı her günün kullandığı kadar bir günlüğünün bedelini ödediğini söylemek gerekir, bu, hiçbir şekilde aynı şey değildir... İki yüz asker birkaç saatte Louqsor dikilitaşını kaidesine oturtmuştur; bir kişinin iki yüz günde bu işi yapabileceğine inanabilir miyiz? Bununla birlikte, kapitalistin hesabında, ücretlerin toplamı aynıdır. Tarıma açılacak bir çöl, inşa edilecek bir ev, işletilecek bir imalathane, yerleştirilecek bir dikilitaştır, yeri değiştirilecek bir dağdır. En küçük servet, en küçük kuruluş, en cılız sanayinin yoluna konması, aynı insanın yeterli olmayacağı çok farklı yeteneklerin ve çalışmaların bir katılımını gerektirmektedir. Bireysel tüm çalışmaların bedelini ödediğiniz zaman, kollektif gücün bedelini ödemiş olmuyorsunuz; bundan dolayı, hiçbir şekilde kazanmadığınız ve haksızca yararlandığınız kollektif mülkiyetin bir hakkı her zaman kalıyor. – P.-J. PROUDHON[61]

---

61 Qu'est-ce que la Propriété? (Mülkiyet Nedir?), 1840, s. 188-189, 191-192 ve 215-217.

Proudhon'a göre, mülk sahibinin kullandığı kollektif gücün bedelini ödememesi nedeniyle mülk sahibi ile kullandığı kişi arasında değişmez bir hesap hatası varolmaktadır. Karl MARX buna benzer bir fikri "artık-değer" kuramıyla ele almış ama bunu çok farklı bir biçimde açıklamıştır.

184. "Artık-Değer". Çalışma gücünün değeri, sürdürülmesine veya üretimine gerekli çalışma miktarı ile belirlenir ama bu çalışma gücünün kullanımı yalnızca işçinin fiziksel gücü ve etkin enerjisiyle sınırlıdır. Bir atın gereksindiği yiyecek ile süvarisini taşıyacağı süre birbirinden tamamen farklı iki şey olması gibi çalışma gücünün günlük veya haftalık değeri bu gücün günlük veya haftalık kullanımından tamamen farklıdır. İşçinin çalışma gücünü sınırlayan çalışma miktarı hiçbir durumda çalışma gücünün gerçekleştirebileceği çalışma miktarının sınırını oluşturmaz. İplik işçisi örneğini ele alalım. Günlük olarak çalışma gücünü yenilemek için, ona 3 şilinlik günlük bir değer yaratılmasının gerektiğini ve bunu da 6 saatlik günlük çalışma ile gerçekleştirdiğini görmüştük. Ama bu onu, on-on iki saat veya daha fazla çalışamayacak hale getirmemektedir. Kapitalist, iplik işçisinin çalışma gücünün günlük veya haftalık değerini ödeyerek, bu güçten bütün gün veya bütün hafta yararlanma hakkına kavuşmaktadır. O halde onu çalıştıracaktır, diyelim ki günde oniki saat. Böylece iplik işçisi, ücretinin yani çalışma gücünün değerinin eşitini üretmek için ona gerekli olan altı saatin üstünde, artı-çalışma saatleri olarak adlandıracağım altı saat daha çalışmak zorundadır. Bu artı-çalışma bir artık-değer ve bir artı-üretim olarak gerçekleşecektir. Kapitaliste çalışma gücünü sattığına göre, toplam değer yani yarattığı üretim, belirli bir dönem çalışma gücünün maliki olan kapitaliste aittir. İşçinin işçi olarak ve kapitalistin kapitalist olarak sürekli üretmek zo-

runda kaldıkları kapitalist üretimin dayandığı, Sermaye ve Emek arasındaki bu tür bir alışveriştir. – KARL MARX[62]

Günümüzde, toplumsal sorun biraz farklı terimlerle ifade edilmektedir. İnsansal değerler için tehdit oluşturan özellikle çağdaş tekniklerin devasa gelişimleridir. Endüstriyel sosyolojinin sorunlarının farkında bir uzman olan G. FRIEDMANN bu tehlikeye dikkati çekiyor.

185. Teknik Gelişme ve İnsansal Değerler. Fabrikalarda buharlı makinaların yayılımı ile birlikte tam bir gelişim içindeki teknikler, ikinci sanayi devriminden beri (yani aşağı yukarı Karl Marx'ın ölümünden beri), başdöndürücü bir ritmle çoğalmışlar, karmaşıklaşmışlar, güçlenmişlerdir. Yüzyılımızın başlarında, niceliksel değişimler, devasa bir niteliksel başkalaşıma yolaçmıştır: böylece, sosyalizmin kuramda ve pratikte artık hesaba katması gereken sanayileşmiş insan topluluklarının yeni bir ortamı; teknik bir ortam oluşmuştur. Bu ortamın neden olduğu günlük etkilerin çengeli, Avrupa'da olduğu gibi Amerika'da gelişmiş tüm sanayi ülkelerinde gitgide bireyin insansal değerlerini tehdit ederek yoğunlaşmaktadır. Tekniklerin gündüz ve gece artışı, gereksinimlerin cehennemi dansı, ritmleri, yoğunlukları, birey, duygulanımı, düşünce yapısı, fiziksel ve ahlaksal yapısı üzerine gitgide daha çok eylemi gerekli kılmaktadırlar ve uygarlığın geleceği için her zaman daha şiddetli sorunları ortaya koymaktadırlar. A.B.D.'de, bu günlük eylemlerin gözlemi bize, bu sorunların hangi noktaya kadar ciddi olduğunu ve insan bilimlerinin, çoğunun daha keşfedilmemiş olduğu bu alanlara hangi özenle eğilmesinin gerektiğini göstermiştir.

62 Salaires, prix et profit (Ücretler, Fiyat ve Kâr), 1865, Éditions Sociales, s. 496-497.

— Ama, diye yanıtlıyor bazı marksistler –en azından marksizmlerinin, tüm kapıları açan uydurma anahtarı ve yüzyılın tüm insansal sorunlarına yanıt verdiği kişiler– bunlar yalnızca kapitalist toplumu ilgilendiren sorunlardır. Orada, makinalaşma yabancılaşmaları çoğaltıyor, insanı fiziksel ve ahlaksal olarak eziyor. S.S.C.B.'de sorunlarınızın hiçbir anlamı yoktur. Üretim araçlarının özel mülkiyetinin kaldırılması aynı zamanda sahte sorunlarınızın hepsini yokeder. Yeni ortamınız S.S.C.B. ve halk demokrasilerinin sınırında kalır.

İşte bu, çağdaş toplumun gözlemi ile ne kuramsal olarak, ne de pratik olarak hiçbir şekilde kanıtlanmamıştır. Karmaşıklığının yeni ortamı niteleldiği teknikler, uygarlık olaylarının Marcel Mauss tarafından yapılan tanımına uygun düşüyorlar ve çok farklı ekonomik yapıdaki toplumlarda görülüyorlar. Sovyet toplumu hakkında geçerli olarak bildiğimiz herşey orada da, içinde insansal sorunların şimdiki kurumlarla kendiliğinden aşılmadığı teknik bir ortamın oluştuğunu göstermektedir. Temel görünümlerinden biri açısından bakıldığında, sanayi uygarlığının serüveni şöyle tanımlanabilir: insan türü, teknikleri egemenliği altına almayı, bunları yığınların refahı için ama aynı zamanda bireyin onuru ve kültürü için kullandırmayı başarabilecek midir ve bunu nasıl yapacaktır? Atom bombası felaketlerinin yakın tehlikesinin bertaraf edildiğini (veya aşıldığını) varsayalım. Burada sözkonusu olan, insanlığın biriktirdiği araçların zincirlerinden boşanmasını hangi bedelle ödeyeceğidir ve bunların hangi insansal (veya insanlıkdışı) amaçların aleti olacağıdır.

Çağdaş toplumlardaki, hatta S.S.C.B. tipi toplumlardaki teknikçiliğin gelişimi bir tehlikedir ve atomik veya biyolojik silahlarla kendi-kendimizi yoketmeyi hesaba katmazsak XX. yüzyılın insanlığını tehdit eden en ciddi tehlikedir. – GEORGES FRIEDMANN[63]

---

63 Où va le travail humain? (İnsanın Çalışması Nereye Gidiyor?), Librairie Gallimard, 1950, s. 372-376, seçmeler.

XXV. DEVLET, ULUS, VATAN

Aşağıdaki iki parçada DURKHEIM: A) önce politik toplumu, – B) daha sonra Devlet'i tanımlıyor.

186. Politik Toplum, Devlet ve İkincil Gruplar.

A) Eğer politik toplum ifadesinin bir anlamı varsa, herşeyden önce, birçylerin eylemine tabi oldukları, en azından basit bir organizasyon, güçlü veya zayıf, sürekli veya süreksiz bir gücün oluşumu anlamına gelir. Politik toplumun ailesel veya mesleksel gruplardan, onlardan daha kalabalık olduğu için ayrı olduğunu söyleyemeyiz, çünkü bazı durumlarda, ailelerin gerçek insan sayısı çok fazla olabilir, Devletlerinki çok sınırlı olabilir. Ama gerçek olan şey, özünde birbirinden farklı mesleksel grupların veya ailelerin birçoğunu içermeyen politik toplumun olmadığıdır. Böylece ve olay kayda değerdir, politik toplumlar kısmen ikincil grupların varlığıyla belirginleşirler. "Aracı, boyun eğen, bağımlı güçleri" içerdiği için monarşinin en yüksek biçimde düzenlenmiş sosyal biçim olduğunu söylerken Montesquieu'nun çok önceden sezdiği şey buydu. Bu ikincil grupların önemi görülüyor. Yalnızca kapsadıkları ve varlık nedeni oldukları özel, ailesel ve mesleksel çıkarların yönetimine gerekli değillerdir, aynı zamanda daha üst her organizasyonun temel koşuludur. Egemen otorite görevi yüklenen ve daha özel bir biçimde Devlet olarak adandırılan bu toplumsal grupla çatışma içinde olmadıkları gibi, Devlet onların varlığını varsayar.[64]

B) Önceki tanımdan, bu yurttaşlık ahlakının temel kurallarının, eylemine tabi oldukları bu egemen otorite ile birçylerin

64 Leçons de Sociologie, Physique des mœurs et du droit (Sosyoloji Dersleri, Geleneklerin ve Hukukun Fiziği), İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları ve P.U.F., 1950, s. 52 ve 55-56.

ilişkilerini belirleyen kurallar olduğu sonucu çıkar. Bu otoriteyi temsil etmekle yükümlü görevlilerin özel grubunu belirtmek için bir sözcük gerekli olduğu için, bu kullanım için Devlet sözcüğünü uygun buluyoruz. Kuşkusuz, Devlet olarak adlandırılan şey çoğu zaman yönetim organı olmayıp bütünü içinde politik toplumdur. Bu şekilde Avrupa devletlerinden sözediliyor, Fransa'nın bir Devlet olduğu söyleniyor. Toplum ve onun organlarından biri gibi birbirinden bu kadar farklı gerçekler için özel terimlere sahip olmak uygun olduğu için, daha belirgin olarak egemen otoritenin ajanları için Devlet adını ve Devlet'in en önemli organı olduğu karmaşık grup için politik toplum adını kullanacağız.

İşte Devlet'i tanımlayan şey. Bu, toplumun eseri olmasalar da toplumu bağlayan temsillerin ve isteklerin gerçekleştiği "sui generis" bir görevliler kümesidir. Devletin kollektif bilinci somutlaştırdığını söylemek doğru değildir, çünkü kollektif bilinç devleti her taraftan aşar. Büyük bir oranda dağınıktır; her an Devlet'in ancak zayıflamış yankısını algıladığı her tür sosyal durumların, sosyal duyguların bir sürüsü oluşur. Devlet sadece özel, sınırlı ama daha yüksek, daha açık, kendiliğinden daha canlı bir duygusu olan bir bilincin yeridir. Tüm toplumlara yayılmış bu kollektif tasarımlar kadar hiç bir şey belirsiz ve bulanık değildir: mitler, dinsel veya ahlaksal efsaneler, vs. Ne nereden geldiklerini, ne de nereye yöneldiklerini bilmiyoruz. Devletten kaynaklanan tasarımlar her zaman nedenlerinin ve amaçlarının daha çok bilincindedirler. Daha yüzeyde tasarlanmışlardır. Onları tasarlayan kollektif ajan yaptığının daha çok farkındadır. Sadece bu durum yoktur, karanlıkta kalan noktalar da vardır. Devlet, birey gibi, çoğu zaman kendisini belirleyen nedenlerde hataya düşer ama belirlemeleri iyi veya kötü güdülenseler de, önemli olan, belirli bir derecede güdülenmiş olmalarıdır. Her zaman, veya en azından genel olarak, bir karar benze-

ri, kararı gerekli kılan koşulların tümünün bir kavranması vardır ve Devlet'in iç organı bu kararları almaya yönelmiştir. Buradan, bu tür tasarıların ancak belirli bir yavaşlıkla hazırlanmasını zorunlu tutan bu konseyler, bu kurullar, bu söylevler, bu düzenlemeler çıkar. O halde özet olarak şöyle diyebiliriz: Devlet, toplum için geçerli bazı tasarımları hazırlamakla görevli özel bir organdır. Bu tasarımları hazırlamakla görevli özel bir organdır. Bu tasarımlar, daha yüksek bilinç ve düşünce düzeyiyle diğer kollektif tasarımlardan ayrılırlar. – ÉMILE DURKHEIM[65]

Devlet ve birey ilişkilerine gelince, Fustel DE COULANGES, bu ilişkilerin "içinde bireysel özgürlüğün bilinmediği, insanın ruhu, bedeni ve mallarıyla Devlet'e köle olduğu" antik siteden, büyük bir oranda Hıristiyanlık tarafından oluşturulmuş yeni duruma kadar nasıl değiştiğini mükemmel bir biçimde göstermiştir.

187. Devlet ve Birey. Devletin yönetimi ile ilgili olarak Hıristiyanlığın bunu özünden değiştirdiğini çünkü bununla ilgilenmediğini söyleyebiliriz. Eski zamanlarda din ve devlet birdi. Din devlete hükmediyordu ve şeflerini yazgının veya kuş falının sesine göre belirliyordu; Devlet de bilinç alanında devreye giriyor ve sitenin dinine ve ayinlerine her karşı gelmeyi cezalandırıyordu. Bunun yerine Hz. İsa, imparatorluğunun bu dünyada olmadığını öğretiyordu. Dini yönetimden ayırıyordu. Artık dünyasal olmayan din artık yapabildiği kadar az dünya işlerine karışıyordu. Hz. İsa ekliyor: "Sezar'a ait olanı Sezar'a veriniz, ve Tanrı'ya ait olanı Tanrı'ya veriniz." ilk kez Tanrı,

65 a.g.e., s. 58-59 ve 61-62.

Devlet'ten bu kadar net bir biçimde ayrılıyordu. Çünkü Sezar, o dönemde hâlâ Roma dininin papası, şefi ve bellibaşlı temsilcisiydi. Ama işte Hz. İsa, paganculığın ve imparatorluğun sürdürmek istediği bağı koparıyordu; dinin artık devlet olmadığını ve Sezar'a itaat etmenin artık Tanrı'ya itaat etmekle aynı şey olmadığını ilan ediyordu.

Hıristiyanlık, yerel dinleri deviriyordu. Daha fazlasını yaptı: bu dinlerin sivil topluma kabul ettirdiği imparatorluğu kendisi için almıyordu. Devlet ve din arasında ortak hiçbir şeyin olmadığını öğretiyordu; tüm Antik çağın birbirine karıştırdığını ayırdediyordu. Diğer taraftan üç yüzyıl süresince yeni din tamamen devletin etkisi dışında yaşadı; devletin korumasından vazgeçmeyi ve hatta ona karşı savaşmayı bilmiştir. Bu üç yüzyıl yönetim alanı ile din alanı arasında bir uçurum oluşturmuştur. Ve bu onurlu dönemin anısı silinemediği için, bu ayırım sıradan ve tartışılmaz bir gerçek haline gelmiş ve papaz sınıfının bir kısmının çabaları da bu olguyu değiştirememiştir.

Bu ilke verimli sonuçlar getirmiştir. Bir taraftan politika nihai olarak, eski dinin ona çizdiği kesin kurallardan kurtulmuştur. Diğer taraftan, eğer Devlet bazı şeylerde daha egemen olduysa da etkinliği de o oranda sınırlanmıştır. İnsanın yarısı devletten kurtulmuştur. Hıristiyanlık, insanın bir kısmıyla topluma ait olduğunu, ona bedeniyle ve maddesel çıkarlarıyla bağlı olduğunu, bir tirana boyun eğmek zorunda kalsa da, bir cumhuriyetin yurttaşı olarak onun için yaşamını vermek zorunda kalsa da ruhu için özgür olduğunu ve yalnızca Tanrı'ya bağlı olduğunu öğretiyordu. Eğer şimdi eskilerde devletin erki üzerine söylenenler anımsanırsa, kutsallık özelliği ve siteye bağlı din adına sitenin mutlak bir hükümranlığı hangi noktaya kadar uyguladığı düşünülürse, bu yeni ilkenin bireyin özgürlüğünün gelmiş olabileceği kaynak olduğu görülecektir. Ruh bir kez kurtulduğunda en zor olan yapılmıştır ve özgürlük toplumsal düzende

olabilir hale gelmiştir. – FUSTEL DE COULANGES[66]

Filozof ALAIN de Hz. İsa'nın Sezar üzerine söylediği sözleri anımsatıyor ve şu sonuca varıyor: "güçlere itaat ve yalnızca tine onay" Aynı zamanda, sadece iktidarın her zaman özgürlüğünü tehdit ettiği yurttaş için değil, ondan daha fazla iktidarı ellerinde tutanlar için iktidarın tehlikelerini açıklıyor.

188. İktidarın Tehlikeleri. Her iktidarın sürekli kendini korumayı, kendini doğrulamayı ve yayılmayı düşündüğünü ve bu yönetme tutkusunun kuşkusuz tüm insansal kötülüklerin kaynağı olduğunu öğrendim. Köle iktidar nedeniyle kötü olmuyor; aksine gururun canlı devinimlerine hükmetmeyi öğreniyor ve ona rağmen mutlu eşitliğe yaklaşıyor. Ama mutlak gücün kullanımıyla kötü olan efendidir. Öncelikle altındakileri araçlar ve aletler olarak gördüğü için kötüdür. Nihayet midesini bozan öfkesi nedeniyle kötüdür. Ve buna göre, tüm savaşçı duygular nefretten değil, tutkudan kaynaklanmaktadırlar; savaş ve savaş tehditi tartışmasız bir itaati dayatmıyorlarsa bu duygular, kısa sürede bağımlılığın en yüksek derecesi olacak gücün en yüksek derecesine kadar çıkarlar. Öyle ki her güç, kesin bir içgüdüyle ve onun için tüm bilgeliği iğrenç hale getiren bir tercihle savaşı sever, onu arar, onu ilan eder ve uzatır. Eskiden, çok hızlı olarak, güçleri sınırlandırmak için barışa inanmak gerektiği sonucuna varmıştım. Şimdi, kölenin deneyimi konusunda daha çok bilgi edindikten sonra, eğer barış isteniyorsa ikincil sakıncaları ne olursa olsun, her türlü gücü enerjik olarak sınırlandırmanın

66 La Cité antique (Antik Site), 1864, kitap V, bölüm III, s. 461-473, Librairie Hachette.

gerekli olduğunu söylüyorum. – ALAIN[67]

Ama belirli bir eşitlik olmadan özgürlük olanaklı mıdır? Bir İngiliz sosyolog ve politikacı ve aynı zamanda Londra Üniversitesi'nde profesör olan H. LASKI bundan kuşku duyuyor.

189. Özgürlük ve Eşitlik. Eşitsizlik üzerine kurulu bir toplum zorunlu olarak özgürlüğü yadsımaya ve bunun sonucu çatışmaları kışkırtmaya kadar varır. Bu tür bir toplumun değerleri o kadar bozulmuş, ve bu bozukluğu yüceltmek için o kadar donanmıştır ki gerçekleri göremez hale gelir... [Burada yazar örnek olarak XIV. Louis Fransa'sını göstermektedir.] Zihinsel alışkanlıkları, Hobbes'u toplumsal çatışmaların tek ilacını despotizmde görmeye iten bu korkutucu çekingenliğe benzemektedir. Akıldan korkarlar çünkü bu akıl destekledikleri ayrıcalıklar konusunda bir soruşturmaya ve bu ayrıcalıkların dayandığı ünvanların geçersizliğine yolaçmaktadır. Ayrıcalıklardan korkarlar, çünkü onlarda düzenlemelerinin güçsüzlüğünün bir kabulünü görürler. Kuşkucu kafaları kışkırtıcı olarak değerlendirirler ve eğer sertliğin etkinliğini tartışma konusu yaparlarsa, dostlarını bile onlara düşen bağlılığa ihanet ettikleri için suçlarlar. İnsanların devleti ancak avantajlarına tam olarak katıldıkları duygusunda oldukları zaman ulusun delege edilmiş bilinci olarak tanımalarını anlayamazlar. Başkalarının acılarını küçümserler çünkü bu acıların deneyimine sahip değillerdir ve kendilerine güvenmek için kendi erdemlerini abartırlar. Tarihi çarpıtırlar ve bunun vatanseverlik olduğunu söylerler; haklı istekleri

67 Mars ou la guerre jugée (Mars veya Yargılanan Savaş), Librairie Gallimard, 1921, s. 123.

bastırırlar ve düzeni ve yasayı koruduklarını söylerler. Adaletin hüküm sürmediği toplum dengesizleşmiştir. – HAROLD J. LASKI[68]

"Kişiyi ve her üyenin mallarını ortak güçle savunan ve koruyan ve onunla, her bireyin herkese bağlanırken yalnızca kendine itaat etmesini ve eskisi kadar özgür kalmasını sağlayan bir birleşme biçimi bulmak", bu, J.-J. Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramıyla yanıtladığı soruydu. O halde bu kurum hiçbir şekilde toplumun gerçek kökenlerini yeniden çizme savında bulunmuyor ve yalnızca "politik hukukun ilkeleri"ni (Toplumsal Sözleşme'nin alt başlığı) formüle etmeye çalışıyordu. D. PARODI, bu kuramın bu anlamda tamamen geçerli kalmasının gerektiğini düşünüyor.

190. "Toplumsal Sözleşme". Bir ulus, her doğal gerçek gibi, kuşkusuz zamanla birbirlerine az veya çok uyum sağlamış ve dış koşullara kendilerini uydurmuş ve böylece iyi veya kötü belirli bir sağlamlık ve belirli bir denge kazanmış kısmen rastlantısal ve düzensiz olayların bir toplamıdır. Bu şekilde ele alındığında ulus her an olabildiği herşeydir ve ancak etkili nedenlerin oyunuyla ve tarihiyle açıklanabilir. Ama diğer taraftan çok özel bir tür gerçektir de, çünkü oluşturduğu gruplaşma üzerine, bu gruplaşmanın koşulları ve amaçları üzerine düşünebilecek canlı ve düşünen kişilerden oluşmuştur. O halde sorun sadece ne olduğu üzerine değil aynı zamanda hukuk olarak ne olması gerektiği üzerine konuyor. Ve bundan böyle bu gerçeği, gruplaşma olarak kendini kabul eden ve isteyen, tüm üye-

68 La Liberté (Özgürlük), 1930, Librairie du Recueil Sirey, s. 163-165, seçmeler.

lerinin çıkarlarının kaynaştığı düzenli bir bütünlük olarak kendini düşünen ve ancak toplumun refahı amacıyla ve ortak bir yaşam ve istençle donanmış olduğunu hissetme koşuluyla akılcı olarak yönetilebilen bir gruplaşma olarak ele almak gerekir. Bir devlet, eğer, örtük veya mutlak bir onayla tüm üyelerinin, en azından hiçbirinin bu topluluğun dışında yaşamak istediğini ve yaşayabileceğini düşünmediği anlamında, devletin bir parçası olduğunu kabul ederse, sürekliliğine ve sürüp gitmesine onay verirse meşrudur ve ahlaksal bir temel vardır. Ve toplumsal sözleşmenin fikri budur: böyle bir sözleşmenin özel bir günde ve özel bir yerde oluşmuş tarihsel bir olay olduğundan değil (belki de sadece A.B.D.'nin kuruluşu sözkonusu olduğunda); sanki uzun bir tarihsel evrimin her adımında örtük olarak kabul edilmiş ve yenilenmiş gibi ve sanki tüm sözleşenlerin bu tarihin her tehlikesinde, her krizinde bu sözleşmenin bilincindeymişler gibi olayların meydana gelmiş olmasındandır. Böylece, genel istençlerine göre ve ortak iyilikleri için devletin herkes adına yönettiği duygusu, vatan, ulus, düzenlenmiş ve bütünleşmiş toplum fikrinden ayrılamaz. Bu fikrin dışında yalnızca baskı, zorbalık, savaş ve fetih vardır. Bir olay olarak değil, akılcı tüm insansal ortaklıkların hukuksal koşulu olarak anlaşılan ulusal egemenlik fikri kuşkusuz Rousseau'nun yapıtının en derin ve temel fikridir; normal olarak oluşmuş ve üyelerini ahlaken zorunlu tutan her devlet, biçimi ne olursa olsun, yani dış etiketi ne olursa olsun örtük veya mutlak olan bu onayı varsayar. – DOMINIQUE PARODI[69]

Bu fikre en uygun rejim demokrasi gibi görünmektedir,

69 Le Problème politique et la démocratie (Politik Sorun ve Demokrasi), P.U.F., 1945, s. 57-58.

çünkü ilke olarak herkesin iktidara ve yönetime katılımını içermektedir. RENOUVIER, bu ilkenin uygulanması konusunda fazla hayal kurmadan, demokrasiyi çok açık bir biçimde açıklıyor.

191. Demokrasi. Yönetilen insanlar tüm branşlarda doğrudan veya dolaylı olarak yönetime katıldıkları zaman bu yönetim demokratiktir ve eğer üç güce (yasama, yürütme ve yargı) yayılan katılımları sadece fiziksel olarak doğrudan olamayacakları zaman dolaylı olurlarsa bu yönetim tam demokratiktir. Kadınları dışarıda tutmamak için tüm insanlar diyorum; ve aslında, pratikte zorunlu hale gelen savaş olgularının dışında, kadınları dışta tutmaya yolaçacak hiçbir ilke olamaz. Ne olursa olsun katılım istisnaları, yurttaşların yönetiminin ancak dolaylı olması ve bunun sonucu genelde fiziksel bir olanaksızlığın bahane edildiği birçok durumda etkisiz hale getirilmesi olgusu, başkasının ve kendisinin yönetimi için çağrıldıkları sürece bazı insan kitlelerinin yetersizliği, alçaklığı gibi olguların üreteci olan ahlaksal olgu, demokrasinin tam ve içten gerçekleşmesine her zaman engel olmaktadırlar. Çok sayıda kabileye ve yerel örgütlere bölünmüş veya çok sınırlı bazı eski toplumlar, büyük bir oranda dinsel olan geleneklerin hükümranlığı ve hemen hemen kendiliğinden olan yönetimlerle demokrasiye yaklaşmışlardır ki diğer toplumlar bunları sistematik düzenlemeler ve kesin yasalarla gerçekleştirememişlerdir. Bununla birlikte yalnızca ikinci tür toplumlar akılcı biçimde amacı görmüşlerdir; ama amaç bir ideal olarak kalmış ve aslında aklın ve ahlakın egemenliği ile karıştırılmıştır. Tarihsel olarak demokrasi, belirli bir toplumda çoğunluğun tutkularını, azınlığın tutkularının üstüne çıkarmak için belirli dönemlerdeki bir seri çabadan başka birşey değildir; bu da çoğu zaman aristokrasiye ve monarşiye özgü yönetim araçlarının kullanımı veya tehdidi ile olur. Demagoglar, ha-

tipler, diktatörler, yargıçlar, despotlar, bazı konseyler veya kurullar da tutkunun demokrasilerde, amaçlarını, yönetme hakkından az veya çok vazgeçerek egemen kılmak için devreye soktuğu araçlardır. Böyle bir durumda araç kolaylıkla işçinin karşısına çıkmaktadır; ama ne olursa olsun, ayaklanan kitleleri canlandıran tutku kör de olsa, genelde tekel yönetimlerin ortak itkisinden daha haklıdır. Bencillik doğal olarak küçük sayıya göre büyük sayıda daha az kötüdür, çünkü tasarımlanan araçlar haksız ve korkunç olabilseler de, ilkede ortak oldukları için amaçlar itiraf edilebilirler. – CHARLES RENOUVIER[70]

Ama demokrasi hakkında olabilir birçok görüş vardır. Hunter College'ın (New York) bir profesörü J. SOMERVILLE, 1947 Haziran ayında Batı'nın ve Sovyetler Birliği'nin görüşleri arasındaki farkları sunmuştu.

192. Demokrasi Hakkında İki Görüş. Demokrasinin Batı geleneği ve Sovyet görüşü arasındaki çelişkisi şu iki noktaya toplanıyor; alan ve yöntemler. Kısaca bu çelişki şöyle tanımlanabilir: alana gelince, Batı'nın demokratik geleneği herşeyden önce politik haklarla ilgilenmekte buna karşın, Sovyetler bugüne kadar toplumsal haklarla yani çalışma, sağlık ve eğitim koşulları üzerinde ırkın, rengin ve cinsiyetin etkisi ile ilgilenmişlerdir; gerçekleştirme yöntemleri ile ilgili olarak, Batı'nın demokratik geleneği bireyi özellikle devlet müdahalesinden kurtarmaya çalışmış, buna karşın Sovyetler herşeyden önce ulusal ekonominin devlet tarafından düzenlenmesi üzerinde durmuş-

70 Science de la Morale (Ahlak Bilimi), kitap IV, bölüm 88, Ladrange, 1869, s. 205-207.

lardır.

Bu farklılıklar zorunlu olarak karşıt değillerdir, birbirlerini tamamlayıcı hale gelebilirler: demokratik ilkelerin evriminde çeşitli etaplar veya dönemler olarak. Bize, tüm dünya toplumlarının birgün, hem yönetimsel keyfiliğe karşı politik özgürlükten ve hem de özgür fiziksel ve entelektüel gelişme için sosyal haktan yararlanacağı bir evreye ulaşmalarını umut etmek kalıyor: diğer bir anlatımla, Sovyet toplumunun evrimi içinde politik alanda insan hakları kavramını gitgide daha fazla genişletmesi, Batı toplumunun da toplumsal alanda insan hakları kavramını gitgide daha fazla genişletmesi. – JOHN SOMERVILLE[71]

Ama devlet kavramımız demokratik ilkelerle uyuşuyor mu? J. MARITAIN, devlet kavramımızın, kralın kişiliğinde cisimleşmiş devletten politik yapıya eklenmiş ve kendiliğinden mutlak egemenliği elinde tutan bir bütünlük yapan bir görüşle bozulduğunu ileri sürmektedir.

193. Devlet ve Demokrasi. Fransız Devrimi, kendi içinde bir bütün olarak ele alınan devlet kavramını korumuştur ama bu kavramı, kraldan, yanlışlıkla politik kitle ile özdeşleştirilen ulusa geçirmiştir; bu şekilde ulus, politik kitle ve devlet aynılaşmışlardır. Ve egemenlik kavramı da (doğal veya doğuştan ve aşkın üst bir güçle yabancılaştırılamayan hukuk olarak) korunmuş ama kraldan ulusa aktarılmıştır. Böylece, modern zamanlarda devletin despot veya mutlakiyetçi kavramı, totaliter

71 Comparaison des principes démocratiques des Soviets et de l'Occident (Sovyetler'in ve Batı'nın demokratik ilkelerinin karşılaştırılması), Autour de la Nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme, UNESCO, Éd. du Sagittaire 1949, s. 125-126.

ve kutsallaştırılmış devletin peygamberi Hegel'in varoluşunu bekleyerek demokratik doktrinin içine kötü bir rastlantı sonucu sokulmuş ve demokrasinin kuramcıları tarafından çoğunlukla kabul edilmiştir. İnsanlık tarihinde yürürlüğe konan bu devlet kavramı, demokrasileri, içsel politik yaşamlarında ve özellikle uluslararası yaşamda kabul edilemez çelişkilere zorlamıştır. Çünkü bu kavram aslında, demokrasinin gerçek ilkelerinin bir parçası değildir, ne gerçek düşüncesine, ne de gerçek felsefesine ait değildir. Bireyci veya liberal demokrasinin hükümranlığı sırasında, bir mutlak haline getirilen devlet, halkın yerine geçme ve böylece bir ölçüde halkı politik yaşamın dışında bırakma eğilimini göstermiştir; aynı zamanda uluslar arasında XIX. yüzyılı karıştıran savaşları kışkırtma kapasitesini de göstermiştir. Bununla birlikte, Napolcon döneminden sonra, devletin mutlaklaştırılmasının bu sürecinin en kötü etkileri, o sırada geçerli olan demokratik felsefe ve politik pratikler tarafından frenlenmiştir. Bir mutlak haline dönüşen devlet gerçek yüzünü göstermiştir. Çağımız, Alman Nazizmi ile ırkın devletsel totalitarizmini, İtalyan Faşizmi ile Ulus totalitarizmini, Rus Komünizmi ile ekonomik topluluğun totalitarizmini gözlemlemek ayrıcalığına sahip olmuştur.

Üzerinde durulması gereken nokta şudur: bugünkü demokrasiler için en ivedi çaba, toplumsal adaleti geliştirmek, dünya ekonomik organizasyonunu iyileştirmek ve demokrasilerin kendilerini dışarının totaliter tehditlerine ve dünyadaki totaliter yayılıma karşı korumaktır. O halde, modern uygarlığın insan için, politik, sosyal, ahlaksal ve hatta entelektüel ve bilimsel gelişmesinde gitgide daha zorunlu hale getirdiği, sadece üst düzenlemenin bu organ, zekanın ve bilimin olduğu gibi insanın özgürlükleri için bir tehdit olmayacaktır. – JACQUES MARITAIN[72]

---

72 L'Homme et l'État (İnsan ve Devlet), P.U.F., 1953, s. 15-18, seçmeler.

11 Mart 1882'de, RENAN Sorbonne'da "Bir ulus nedir?" teması üzerinde, temel fikirlerinin her zaman geçerli olduğu yankılar uyandıran bir konferans vermiştir. Renan bu konferansta, ulusun ne ırkla, ne dille, ne dinle, ne de bir toprak parçasıyla oluşmadığını, ulusun herşeyden önce tinsel bir topluluk olduğunu belirtmektedir.

194. Bir Ulus Nedir? Bir ulusal hukuku, hangi ölçüt üzerinde kurmalıyız? Hangi işaretle onu tanıyacağız? Elle tutulur hangi olaya dayandıracağız?

Birçoğu kendinden emin olarak ırka, diyeceklerdir: Gerçek, saf bir ırkın olmadığı ve politikayı etnik incelemeye dayandırmak, onu bir düşleme dayandırmak demektir. En soylu ülkeler, İngiltere, Fransa, İtalya kanın en karışık olduğu ülkelerdir. Almanya bu konuda, istisna mıdır? Saf Germen olan bir ülke midir? Ne yanılgı! Tüm güney Galya'lıdır. Tüm doğu Elbe'den itibaren Slavdır. Kökende temel olan ırk olgusu her zaman önemini yitirerek varlığını sürdürür. İnsanın tarihi zoolojiden öz olarak farklıdır. Kemirgenlerde veya kedilerde olduğu gibi ırk insanda herşey değildir ve insanların kafataslarını elleme ve daha sonra "Sen bizim kanımızdansın; bize aitsin!" diyerek onları sıkıştırma hakkı yoktur.

Irk hakkında söylediğimiz şeyi dil hakkında da söylemeliyiz. Dil birleşmeye çağırır; ama buna zorlamaz. A.B.D. ve İngiltere, İspanyol Amerikası ve İspanya aynı dillerini konuşuyorlar ve tek bir ulusu oluşturmuyorlar. Aksine İsviçre, farklı bölümlerinin onamıyla oluştuğu için üç veya dört dile sahiptir. İnsanda dilin üstünde birşey var: bu istençtir. Dillerin çeşitliliğine rağmen İsviçre'nin birleşme istenci, çoğu zaman aşağılanmalar sonucu elde edilen dil benzerliğinden çok daha önemli bir olaydır. Dillere verilen politik önem, onlara ırkların belirtileri

olarak bakılmasından kaynaklanmaktadır. Hiçbir şey bu kadar yanlış olamaz. Diller, onları konuşanların kanı üzerinde çok az şey söyleyen ve her durumda, yaşam ve ölüm için bağlanılan aileyi belirlemek sözkonusu olduğu zaman insan özgürlüğünü susturamayan tarihsel oluşumlardır.

Din de modern bir ulusallığın kuruluşu için yeterli bir temel oluşturamaz. Din kökeninde, toplumsal grubun varlığına bağlıdır. Günümüzde, durum tamamen açıktır. Tek biçim inanışı olan kitleler artık yoktur. Her birey, yapabildiği ve istediği biçimde kendine göre inanmakta ve uygulamaktadır. Artık devlet dini yoktur; katolik, protestan, musevi, dinsiz olarak Fransız, İngiliz, Alman olunabilir. Din, kişisel birşey haline gelmiştir; herkesin bilinci ile ilgilidir.

Coğrafyanın, doğal sınırlar olarak adlandırılan şeyin kuşkusuz ulusların ayrımında önemli bir payı vardır. Coğrafya, tarihin temel faktörlerinden biridir. Bununla birlikte bazılarının inandığı gibi, bir ulusun sınırlarının haritada çizildiğini ve bu ulusun, bazı sınırları yuvarlaklaştırmak için, "a priori" bir tür sınırlayıcı yeti atfedilen bir doğa, bir nehre ulaşmak için zorunlu olan şeyi zaptetmek hakkına sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Bundan daha keyfi ve kötü bir doktrin bilmiyorum. Bununla tüm şiddet eylemleri meşrulaştırılıyor. Ve öncelikle, bu sözde doğal sınırları oluşturanlar dağlar veya nehirler midir? Dağların bölgeleri ayırdığı tartışılmaz bir olgudur; ama nehirler daha çok birleştiriyorlar. Ve üstelik dağların hepsi devletleri birbirinden ayıramaz. Hayır, ne toprak, ne de ırk bir ulusu oluşturamaz. Toprak, çalışma ve savaşım alanını verir; insan ruhu verir.

Bir ulus bir ruhtur, tinsel bir ilkedir. Aslında tek bir şeyi oluşturan iki şey bu ruhu, bu tinsel ilkeyi inşa ederler. Biri geçmişte, diğeri şimdidedir. Biri, anıların zengin bir mirasının ortak mülkiyetidir; diğeri, şimdiki onaydır, birlikte yaşama iste-

ğidir, bölünmez bir biçimde alınmış mirası değerlendirmeyi sürdürme istencidir. İnsan hemen oluşmamaktadır. Ulus birey gibi, çabaların, özverilerin ve adamaların uzun bir geçmişinin ulaştığı noktadır. Ataların dini hepsinden daha meşruydu; atalarımız bizi olduğumuz gibi bırakmıştır. Büyük insanların, onurun kahramansal bir geçmişi, işte ulusal bir fikrin oturduğu toplumsal sermaye. Geçmişte ortak onurlara, bugün ortak bir istence sahip olmak; birlikte büyük şeyler yapmış olmak, daha fazlasını yapmak istemek, işte bir halk olmak için temel koşullar. Kabul edilen özveriler ve çekilen acılar oranında sevilir. İnşa edilen ve sonraki nesillere bırakılan ev sevilir. Ispartalıların şarkısı: "Sizin daha önce olduğunuz şeyiz; şimdi olduğunuz şey olacağız" yalınlığı içinde her vatanın kısa ezgisidir.

Geçmişte, paylaşılmış gurur ve özlemler, gelecekte gerçekleştirilecek ortak bir program; birlikte acı çekmiş, eğlenmiş, umut etmiş olmak, işte stratejik düşüncelere uygun sınırlardan ve ortak gümrük kapılarından daha geçerli şeyler; işte ırk ve dil farklılıklarına rağmen anlaşılan şeyler. Biraz önce "birlikte acı çekmiş olmak" demiştim; evet acı, sevinçten daha iyi birleştiriyor. Aslında ulusal anılar, matemler zaferlerden daha geçerliler; çünkü görevleri dayatıyorlar; birlikte çaba gösterilmesini emrediyorlar.

O halde bir ulus, yapılmış ve hâlâ yapılmaya hazır olunan özveriler duygusu tarafından oluşturulmuş büyük bir dayanışmadır. Bir geçmişin varlığını varsayar; buna rağmen şimdideki elle tutulur bir olayla özetlenir: ortak yaşamı sürdürmek için açıkça ifade edilmiş istek, onay. Bir ulusun varoluşu, bireyin varoluşunun yaşamın sürekli bir onayı olması gibi, bütün günlerin bir plebisitidir. – ERNEST RENAN[73]

---

73 Qu'est-ce qu'une nation? (Bir Ulus Nedir?), Discours et Conférences, 1887, s. 290, 293-305 ve 306-308, seçmeler.

Aşağıdaki parçada Jean JAURÈS, "proleterlerin vatanı yoktur" şeklindeki marksist formüle karşı çıkıyor. Jaurès'ye göre, vatanseverlik duygusunun sürekliliği insanlık duygusuna kadar yücelmeli ve kaybolmamalıdır.

195. Vatan ve Vatanseverlik. Güçle yaratılmış, biçimlendirilmiş vatanların hukuka dayanan ve fikirle biçimlendirilen insanlığın organları olmak için hiçbir nitelikleri olmadığı, yüksek bir düzenin unsurları ve zihin ve insanların bilinçli istençleri tarafından oluşturulmuş yeni şehrin canlı taşları olamayacağı hiç söylenmesin. Şimdiye kadar yalnızca güç organizmaları olsalar da, daha önce vatanın içine katılmış olan özgür ve yüce özverinin, istencin, düşüncenin, aklın, hukukun payı unutulsa da, insansal gelişmenin hazırlanacağı yer büyük tarihsel gruplanmalardır. Dünyada ilk olsa bile zihin, doğada, doğaya göre üremeyi kabul etmiştir. Gücü, zaferi, doğayı reddetmek değildir, onu kendine yükseltmektir, onu derece derece değiştirmektir. Bireyin kendisi de, doğanın korkunç bir evriminin ürünüdür. Çok sayıda kaba gücün varisidir, kendi içinde çok sayıda hayvansal içgüdüyü taşır. O halde kendi kendini mi reddedecektir? İçindeki doğayı lanetleyecek mi ve onu bastıracak mı? Yaşamın hiyerarşisi içinde, Aristo ve Auguste Comte'un mükemmel bir biçimde gösterdikleri gibi üst altı varsayar. Ona dayanır ama onu yoketmez. Onu değiştirir. Onu kendine maleder. İnsanda duyarlılık, vejetatif işlevleri yoketmez. Akıl duyarlılığı yoketmez. Aynı şekilde uluslar yokolmadan insanlığın içinde yükseleceklerdir. Büyük kollektif güç, düzenli halkların büyük kollektif tutkusu, gururun ve açgözlülüğün şiddet eylemleri halinde zincirlerinden boşanmak yerine, çalışma, adalet ve barış fikriyle dibine kadar nüfuz edilmiş ve düzenlenmiş insansal düzenin yüksek yasasına boyun eğecektir. Ama erdemini

kaybetmeyecektir.

Çağlar boyu vatanına ancak kısmen ve belirsiz olarak sahip olan proleterler nihayet ona tam ve aydınlık olarak sahip olacaklardır. Vatan, geçmiş de dahil olmak üzere onların olacaktır, çünkü en üst çabalarıyla yüyılların tüm çalışması adaletteki yüceltilmesine ulaşacaktır. Böylece vatanlar, doğadan zihne, güçten adalete, rekabetten dostluğa olan muhteşem devinimleri içinde hem içgüdünün tüm organik gücüne hem de fikrin tüm gücüne sahiptir. – JEAN JAURÈS[74]

XXVI. UYGARLIK VE GELİŞME

Uygarlıklar ve özellikle kültürler birçok yönden ulusal sınırları aşmaktadırlar. II. Dünya Savaşı sonrası Léon BRUNSCHVICG'in bellibaşlı özelliklerini tanımladığı bir "Avrupa ruhu" vardır.

196. Avrupa Ruhu. Fransız devriminin başarısızlığından kaynaklanmış olan karışıklık ne olursa olsun, XX. yüzyılda Büyük Britanya'da, Almanya'da, Fransa'da gelişmiş olan akıl-dışı tepki akımlarının gücü ne olursa olsun, Euclide'in "Éléments"ları içine yerleşmiş bir geometri biliminin olması gibi, tarihin içine kaydolmuş bir Avrupa ruhunun olduğu sonucuna varmak mümkündür. Bir kitap kendiliğinden, Melabranche'in dediği gibi, alın teriyle zihnin ekmeğini kazanmak zorunda olan geometricileri yaratmak için yeterli değildir. Aynı şey ahlaksal alan için de geçerlidir. Avrupa kültüründen, günlük yaşam koşulunu daha yumuşak hale getirmek, uygun kurumlar

74 L'Armée nouvelle (Yeni Ordu), 1910, Oeuvres de J. Jaurès, P.U.F., cilt IV, s. 374-377, seçmeler.

aracılığıyla bireyler ve halklar arasındaki ilişkileri barışçı ve adaletli bir kuralını oluşturmak, düşünce ve sanat alanlarında birikmiş tüm zenginliklerden onların yararlanmasını kolaylaştırmak, onların, bilgelerin meditasyonlarındaki, kahramanların ve azizlerin örneklerindeki en derin ve en yüce olan şeye katılmalarını sağlamak amacıyla insanın insan için hazırladığı araçların toplamı anlaşılıyorsa, Avrupa kültürü varolmaktadır. Ama kültür, ruhların çevresinde dolanıp durmakla kendini sınırladığı sürece, kendisine sahip olmak ve öz otonomisi içinde kendisini kazanmak için bilincin çabasını uyandırmadığı sürece yani kültürün maddesi uygarlığın gerçeğine hizmet etmediği sürece, coğrafya terimi olan Avrupa, tinsel topluluk olan Avrupa haline dönüşmediği sürece, durgun ve ölü kalır. – LÉON BRUNSCHVICG[75]

Uygarlık? Bu terimden ne anlamak gerekir? Sosyolog Marcel MAUSS en azından üç anlamı ayırdediyor: A) öncelikle, "uygarlık olayları" vardır; bunlar, "ilkel" adı verilen gruplarda bile, verili bir toplumun sınırlarını aşarlar; – B) daha sonra, az veya çok netlikle belirlenmiş coğrafi yüzeyleri, alanları olan uygarlıklar, "uygarlık biçimleri" vardır; – C) ve nihayet sadece bir mit olmayan Uygarlık vardır.

197. Uygarlıklar ve Uygarlık.

A) Uygarlık olayları temel olarak uluslararasıdır, uluslardışıdır. O halde bu olayları şu veya bu toplumun özel toplumsal olaylarının karşıtı olarak tanımlayabiliriz; az veya çok birbirine yaklaşmış birçok topluma ortak toplumsal olaylar: uzun süren temasla, sürekli aracıyla, ortak bir kaynaktan gelen sıralanma

75 L'Esprit européen (Avrupa Ruhu), La Baconnière, 1947, s. 187.

ile birbirine yaklaşmış toplumlar. O halde bir uygarlık olayı yapı olarak olduğu gibi tanım olarak kabileden, ilkel topluluktan, küçük krallıktan, kabilelerin konfederasyonundan daha geniş bir topluluklar kitlesine yayılmış bir olaydır.

B) Ama, bireysellikleri, değişmez biçimleri olan ve kendi aralarında birbirlerine karşıt olan yalnızca uygarlığın unsurları değildir, aynı zamanda uygarlıkların kendileridir. Uygarlıkları belirginleştiren tüm bunlardır; bu alıntılar, bu topluluklar, bu çakışmalar, bu temasların diğer uygarlıklarla zıtlaşması.

O halde bir uygarlığın şu tanımı yapılabilir: nitelikleriyle olduğu kadar kütleleriyle yeteri kadar büyük, çok ve önemli olan uygarlık olaylarının bütünü uygarlıktır; uygarlık aynı zamanda bu olayları sunan toplumların sayı olarak oldukça geniş bir bütünüdür: diğer bir anlatımla kafada bir toplumlar familyasını belirtmek, uyandırmak için yeteri kadar büyük ve karakteristik bir bütünlük. Diğer taraftan bu familyayı oluşturmak için olgusal nedenler vardır: aktüel olaylar ve tarihsel, dilsel, arkeolojik ve antropolojik olaylar; uzun bir temas halinde olduklarına veya birbirlerine yakın olduklarına inandıran olaylar. Bir olaylar bütünü, bir toplumlar bütününe karşılık olan bu olayların özelliklerinin bir bütünü, kısaca toplumsal sistemlerin bir tür hipertoplumsal türü, işte uygarlık olarak adlandırılabilecek şeyler. ...

C) Nihayet, devlet adamları, filozoflar, halk, reklamcılar bile "Uygarlık"tan sözediyorlar. Ulusculuk döneminde, Uygarlık, her zaman onların, uluslarının kültürüydü çünkü genel olarak başkalarının uygarlığını bilmiyorlardı. Akılcı ve genel olarak evrenselci ve kosmopolit dönemde ve büyük dinlerin tarzıyla, Uygarlık, içinden kuşku duyulmayan bir gelişmenin yavaş yavaş çıkacağı, aynı anda ideal ve gerçek, akılcı ve doğal bir tür şeyler durumunu oluşturmaktadır.

Aslında bu anlam, politik olarak düşünmeye başladıkları bir buçuk yüzyıldan beri insanların düşlediği ideal bir duruma

karşılık vermektedir. Bu mükemmel özün, bir mitin, kollektif bir tasarımın varlığından başka bir varlığı hiçbir zaman olmamıştır. ... Bununla birlikte, yaşamımızın yeniliğinin, şeylerin bu düzeninde yenilik yarattığına inanmak olanaklıdır. Zamanımızda bu kez; "Uygarlık" cinsinden şeyler artık ideolojide değil olaylar içinde gerçekleşiyor görünmektedir. Öncelikle, uluslar yokolmadan ve hatta uluslar tam olarak oluşmadan uluslararası gerçeklerin ve uluslararası fikirlerin artan bir birikimi oluşmaktadır. Uygarlık olaylarının uluslararası niteliği yoğunlaşıyor. Bu tip olayların sayısı büyüyor; yayılıyorlar; birbirlerini çoğaltıyorlar. Bu ortak öz, toplumların ve uygarlıkların genel kazanımı kavramında duralım. Bizim fikrimize göre, uygarlıkların ilkesi olmayıp kaynaşma sınırı olan "Uygarlık" kavramı bu kavrama karşılıktır. Uygarlıklar, onları taşıyan uluslar tarafından sevilmez ve geliştirilmezse, hiçbir şeydirler. Ama, – ulusların içinde, bilimin, sanayilerin, sanatların, kibarlığın bile, büyük uluslarda bir tür ortak ayrıcalık haline gelmek için insan sayısı pek fazla olmayan sınıfların malı olmaktan çıkması gibi – bu uygarlıkların en iyi özellikleri gitgide daha çok sayıdaki toplumsal grupların ortak mülkiyeti haline gelmektedirler. Şair ve tarihçi yerel tatları özleyebileceklerdir. Belki de onları bundan kurtarmanın bir yolu olacaktır. Ama insanlığın birikimi her durumda büyüyecektir. Ürünler, toprağın ve deniz kenarlarının düzeltilmesi, hepsi bu kez dünya çapında olan pazar için gitgide daha akılcı bir biçimde yeralmış ve yararlanılmıştır. Seignobos, bir uygarlığın, yollar, limanlar, rıhtımlar olduğunu söylemiştir. Bu şaka içinde, onu yaratan sanayinin sermayesini ayırdediyordu. Aynı zamanda uygarlığı yaratan akıl sermayesini de anlamak gerekir: Kant gibi konuşmak gerekirse, "saf akıl"dan, "pratik akıl"dan, "muhakemenin gücü"nden sözetmeliyiz. Artan bir kazanım, gitgide daha akılcı hale gelen bir insanlık tarafından paylaşılmış entelektüel ve maddesel bir mülk kavramı, buna sa-

mimi olarak inanıyoruz, gerçekleşmiştir. – MARCEL MAUSS[76]

Sömürgeleştirme, uygarlıkların birbirleriyle bir temasıdır. Sosyolog R. MAUNIER, bu kahince metninde, günümüzde ortaya çıkan sorunların bazılarını önceden görmüştü.

198. Sömürgeleştirme. Grupların teması, halkların teması, aynı kuruluşa, aynı oluşuma, aynı yaşamaya sahip olmayan ve böylece toplumsal tipler merdiveninde aynı basamakta olmayan insan toplulukları arasında oluştuğu zaman uygarlıkların veya kültür alanlarının teması haline gelir. Bütünleşmek zorunda kalırlarsa, onlar için sorun, farklılıktan benzerliğe gitmek, benzerliği farklılıkla bileştirmek, birleşmeye varmak için zıtlaşmadan yola çıkmaktır. Birleşmeye giden yolu belirginleştiren özümlemedir.

Bu toplumsal sorun kendini, başka yerlerden daha çok sömürgelerde gösterir. Bu, ırkların teması sorunudur veya Anglo-Amerikanlar'ın söylediği gibi "clash of peoples" sorunudur. Burada sözkonusu olanın, yeni ülkeler halinde sömürgeleşme olgusuyla, ilişkiye girenlerin yalnızca yabancı grupların değil aynı zamanda farklı grupların olduğunu iyi anlayalım; ve böylece ırkların temasından sözederek gerçekte toplumsal tiplerin bir temasının belirlendiği anlaşılır. Sömürge sorununun sosyolojik temeli, sömürgeleştirmenin ulusu veya imparatorluğu kabile veya site ile temasa sokmasıdır ve böylece tamamen zıtlaşmış biçimlerde birleşmeyi gerçekleştirmektir. Ülkesel grup ve akrabalık grubu; ulusal hukuk ve yerel hukuk; yazılı yasa ve sözsel gelenek; özgürlük ve otorite; buluş ve gelenek, efendilerin kobaylarıyla

76 La Civilisation, le mot et l'idée (Uygarlık, Sözcük ve Fikir), Renaissance du Livre, 1930, s. 86, 88 ve 103-105, seçmeler.

olan ilişkilerinde tökezleyen bir sürü şey. Ve aralarında tepkiler oluşmaması ve "uygar" ve "uygar olmayan" grupların birbirleri ile temasında bu çarpışmadan etkilenmemeleri düşünülemez. ...

Uygarların ekzotiklere ulusallık fikrini ve özgürlük fikrini geliştirmiş olmaları her sömürgeleştirmenin yasasıdır. Uygarlar, daha sonra kendilerine karşı kullanılacak bağımsızlık fikrini ve vatan fikrini kabileye, siteye getirmişlerdir. Bir insan topluluğunun birleşmesine, genişlemesine hız vermişlerdir. Eğer halklararasındaki temas, aşağı halkların uygarlaşması ise, bunun için aşağı halkların ulusallaşması gerekir. Boyun eğdirilmiş halklara özdeşliklerinin ve bütünlüklerinin duygusunu aşılamak sömürgeleştirmenin en önemli etkisidir. – RENÉ MAUNIER[77]

İngiliz tarihçi A. TOYNBEE'ye göre, her uygarlık, kendi içinde, yaşam ve doğurganlık istenci içinde geleceğinin ilkesine sahip olan canlı bir varlık gibidir. Eğer uygarlıkların tarihi yinelenmiyorsa, bu dağılımın hiçbir kaçınılmaz yanı yoktur. Olayların onlara getirdiği tehditlere yanıt vermek, her uygarlığın kendisine düşmektedir.

199. Sınavdaki Uygarlık. Batı uygarlığımızın perspektiflerinin özel sorunu üzerine, genelde tarihe bağımlı bu sonuçların etkisi nedir? Batı dünyası hemen hemen birdenbire geleceğinden çok tedirgin hale gelmiştir ve bizim tedirginliğimiz şu anki durumumuzdaki korkunç olan şeye karşı doğal bir tepkidir. Bugünkü bilgilerimizin ışığında tarihsel ufkun incelenmesi, şimdiye kadar, batı uygarlığımızın ait olduğu türdeki insan

77 Sociologie coloniale (Sömürgeliğin Sosyolojisi), Domat-Montchrestien, cilt I, 1932, s. 11-12 ve 85.

toplumlarını üretirken tarihin kendini en az yirmi kez yinelediğini göstermektedir ve bu inceleme ayrıca bizim örneğimizin dışında uygarlık olarak adlandırılan toplum türlerinin örneklerinin yokolduğunu veya can çekişmekte olduğunu da göstermektedir. Üstelik, yokolmuş veya can çekişmekte olan bu uygarlıkların tarihlerini ayrıntılı olarak incelediğimiz zaman ve onları birbirleriyle karşılaştırdığımız zaman, parçalanmaları, gerilemeleri, çökmeleri süreci içinde geri dönen bir biçime benzeyen birşeyin belirtisini görüyoruz. Bugün doğal olarak tarihin bu özel bölümünün kendi durumumuzda yinelenmesinin gerekip gerekmediğini kendi kendimize soruyoruz. Bu gerileme ve çökme biçimi, hiçbir uygarlığın kurtulmayı umut edemeyeceği bir hüküm olarak bizim için yedekte tutulmakta mıdır? Yazarın görüşüne göre, bu soruya yanıt tamamen olumsuzdur. Yaşamın yeni bir görünümünü yaratmak için gösterilen çaba, –ister yeni bir yumuşakça türü olsun, ister yeni bir insansal toplum olsun– ilk denemede ya çok ender başarıya ulaşır ya da hiçbir zaman başaramaz. Yaratım o kadar kolay bir girişim değildir. Başarılarını; ancak denemeler ve yanılmalar sürecinden sonra elde eder; ve daha önceki dencylerin başarısızlığı, sonraki deneyleri aynı şekilde başarısızlığa mahkum etmek şöyle dursun, acıdan elde ettiği bilgelik sayesinde gerçek bir başarı olanağı sunar. Doğal olarak, daha önceki başarısızlıklar serisi, yeni gelenin de başarısızlığına neden olmadığı gibi ona başarıyı da garanti etmez. Eğer toplumsal bir intihar seçmişse, batı uygarlığımızın tarihte geçmiş bir örneği izlemesini engelleyebilecek hiçbir şey yoktur. Ama biz tarihi yinclemeye mahkum değiliz; kendi öz çabalarımızla, tarihe öncesi olmayan yeni bir dönüm noktasına sokabiliriz. İnsansal varlıklar olarak, bu seçim özgürlüğü ile donanmış bulunmaktayız ve sorumluluğumuzdan, onu Tanrı'nın veya doğanın omuzlarına yıkarak kurtulamayız. Sorumluluğumuzu kendi omuzlarımız üzerinde taşımalıyız.

Kurtulmak için ne yapacağız? Politikada, dünyanın yönetiminin ortak anayasal bir sistemini oluşturmak. Ekonomide serbest girişim ile sosyalizm arasında uzlaşımlar bulmak (yer ve zamanın pratik gereksinimlerine göre farklı uzlaşımlar). Zihnin yaşamında laik üstyapıları, dinsel temeller üzerine yeniden yerleştirmek. Batı dünyasında, bugün, bu amaçların herbirine giden yolları bulmak için çaba gösterilmektedir. Eğer üçüne birden ulaşmış olsaydık, kuşkusuz uygarlığın varlığını sürdürme savaşını kazandığımızı düşünebilirdik. ama her üçü için, tutkulu girişimler sözkonusudur ve bunların herhangi birinin gerçekleştirilmesine doğru en ufak bir gelişme kaydetmek için en güç çabalar, en büyük cesaretler gerekecektir.

Bu üç görev içinde, dinsel görev uzun dönemde doğal olarak en önemlisidir ama diğer ikisi daha ivedidirler, çünkü bunlarda kısa dönemde başarısızlığa uğrarsak tinsel yeniden doğuşumuzu gerçekleştirme şansımızı her zaman için kaybedebiliriz. Bu yeniden doğuşu, istediğimiz gibi yalnızca çağıramayız, fısıldayamayız; tinsel yaratımın derin dalgalarının yavaşlığıyla gelecekse de, gelecektir.– ARNOLD TOYNBEE[78]

Çok farklı bir görüş açısından, sorunun ekonomik görünümünü özellikle incelemiş bir sosyolog olan J. FOURASTIÉ de, bizi iyimserliğe götürmektedir. Ama, bize, teknik gelişmenin zorunlu olarak insansal gelişmeye yolaçmadığını anımsatarak dikkatimizi ahlaksal çabanın üstüne çekme konusunda A. Toynbee ile aynı fikirdedir.

78 La Civilisation à l'épreuve (Sınavdaki Uygarlık), Librairie Gallimard, 1951, s. 48-50.

200. İnsansal Gelişme. Fikirlerin karıştırılması o kadar büyük çaptadır ki insansal gelişme kavramı bile, XX. yüzyılın ortasında, batı filozoflarının hemen hemen tamamı tarafından yadsınmaktadır. Kuşaklarımızın entelektüel ustaları, Huxley, Mauriac, Duhamel, Sartre, insanlığın kıyametin eşiğine geldiğini veya cehennemsel bir dairenin içinde ara vermeden döndüğünü yinelemektedirler. Tezlerini, içinde geçiş döneminin insanlığı yokettiği korkunç serüvenlerle süslemekte hiç zorluk çekmemektediler.

Ama hiç kimse uzun dönemli devinimlerle ilgileniyor görünmemektedir. Hiç kimse, halk kitlelerinin bitkisel bir yaşamdan daha az fiziksel olan yaşama geçişini farkediyor görünmemektedir. Hiçkimse batı dünyasında kıtlıkların sona ermesinden sözetmemektedir. Hiçkimse entelektüel kültüren gelişimine, insanların artan bir kalabalıkla yüksek öğrenim görmesine, sanatsal bilgi araçlarının olağanüstü artışına sevinmemektetdir. Hiç kimse, üçüncü zamanın taşıdığı bireyseliğe yararlı faktörlerden kuşku duyuyor görünmemektedir. Bundan ikiyüz yıl önce okumayı bile öğrenmemiş ve ileri yaşa ancak tıbbın gelişmeleri ile ulaşmış insan, pencere camlarından, apartmanının merkezi ısıtmasından ve insanlığa barbarlığının en son evresine geldiğini bildirmek için, yazı yazdığı gazetenin 300.000 nüshasından yararlanmaktadır.

Şimdiki dünyanın bozuklukları, bana göre, insan kafasında, gelenecksel uygarlık ile üçüncü zamanın uygarlığı arasındaki geçiş döneminin bulanık görüntüsünün içerdiği doğal yanlışlıklardan ileri gelmektedir. Yalnızca tarihin birkaç yılının anlamı olan şeyi tarihin anlamı olarak ele almaktan daha kolay ve daha tehlikeli hiçbir şey yoktur.

İnsansal bilgilerin alanının yalnızca bilimsel yönteme bağlı olmadığını ve böylece bilimsel gelişmenin ve teknik gelişmenin zorunlu olarak insansal gelişmeye (bütün insanın gelişimini de-

mek istiyorum) yolaçmadığını iyi anlamak gerekir. Teknik gelişmeden tüm insan sorunlarının çözümünü beklemek, insanlığın ahlaksal değişmezliğini ilan ederek teknik gelişmeyi karalamak kadar tehlikeli bir yanlışlıktır. Daha kesin olarak, yüzyılımızın temel kötülüğünün, geleneğin içinde bilimsel alana ait olan ve bu sebepten aralıksız gözden geçirilmesi gerekenle ahlaksal ve dinsel alana ait olan ve bu sebepten korunması gereken veya ancak özenle değiştirilmesi gerekeni birbirinden ayırdetme konusunda içinde bulunduğumuz zorluktan kaynaklandığını zannediyorum. – JEAN FOURASTIÈ[79]

Abbé Saint-Pierre'den sonra KANT, devletler arasında sürekli barışın bir tasarısını oluşturmuştu. Ama, böyle bir barışın koşulunun, her zaman savaşa başvurmayı bir olabilirlik olarak sezinleten geçici anlaşmalar olmayıp ilke olarak savaşı dışlayan ülkelerüstü bir organizasyonun kurulması olduğunu net olarak görmüştü.

201. Sürekli Bir Barışın Koşulları. Kişilerin hukuku, özgür devletlerin bir federasyonuna dayanmalıdır. Karşılıklı ilişkileri içinde ele alınan devletler için, akla göre, sadece savaşa götüren bir anarşi durumundan çıkmak için şunu yapmaktan başka bir çözüm olamaz: bireyler gibi kaba (anarşist) özgürlüğünden vazgeçmek, kamusal yasaların zorlamasına uyum sağlamak ve bu şekilde yeryüzünün tüm ülkelerini kucaklayacak bir ülkeler devleti oluşturmaktır. Ama insanların haklarından oluşturdukları fikre göre, hiçbir şekilde bu çözümü istemiyorlar ve bu nedenle tez olarak doğru olanı hipotez olarak reddediyor-

79 Machinisme et bien-être (Makinalaşma ve Refah), Éd. de Minuit, 1951, s. 241-243.

lar: o halde, herşey kaybedilmek istenmiyorsa, evrensel bir cumhuriyet fikri yerine, savaşı bertaraf etmek amacıyla sürekli ve her zaman daha geniş bir bağlaşmanın yerine geçen birşey, hukukun düşmanı olan, saldırgan tutkuların fırtınasını durdurabilir. Bununla birlikte bu, bozuşmanın sürekli tehlikesini de içinde taşır: Furor impius intus... fremit horridus ore cruento.[80]– KANT[81]

"Hukuk tarafından gerçekleştirilen barış" fikrinin havarisi olan filozof Th. RUYSSEN, böyle bir "uluslararası toplum"un gerçekleşmesinin ancak bir gizemci tarafından desteklenmesi koşuluyla mümkün olduğunu ileri sürüyor. Bu gizemci, Comte tarafından hayal edilen "insanlığın dini"nden daha sakınımlı olarak insanlığa, bugüne kadar eksikliğini hissettiği atılımı verecektir.

202. İnsanlığın Bir Gizemcisi. Bu kadar büyük çaptaki çaba, bir gizemci tarafından canlandırılsaydı daha etkili olurdu. Saint-Simon ölüm döşeğinde "Tutku hissedilmeden büyük şeyler yapılamaz" diyordu. Ama tutku emirle uyanmıyor ve insanlığın, insansal gelişmenin soyut fikirlerinin kollektif heyecanları uyandırmaya yeterli olmadığını kabul etmek gerekir. Auguste Comte insanlığın dinini oluşturabileceğini zannetmiştir; hatta gelecekteki başarısını bile öngörüyordu; başarısızlığının ağırlığı, insan kitlelerini zihnin hizmetinde harekete geçirebilecek bir gizemciyi esinlendirecek her kişiye sakınım duygusunu uyandırmalıdır.

80 "Dinsiz öfke, kanlı ağız ve çekingen [barış tarafından kapatılmış Janus tapınağının] içinde kızgınlıktan tirtir titremektedir." (Virgile, Enéide, I, v. 294-296.

81 Pour la paix perpétuelle (Sürekli Barış İçin), 1795.

Bununla birlikte, bir Herder'de, bir Comte'da veya dayanışmanın modern havarilerinde çok az dinamik görünen bu insanlık fikri iki kez güçlü ve canlı mitleri uyandırmıştır. Promete'de Yunanlılar dindarca bir minnettarlıkla, kıskanç tanrılardan tüm uygarlığın sembolü olan ateşin sırrını koparıp alan kahramanı selamlamışlardı. Karşılaştırılmaz bir biçimde daha etkili olarak, Hıristiyan miti, İnsan-Tanrı'nın kanıyla, Adem'in çocuklarının ırkını kurtulmuş olarak görme umudu içinde, kutsal Üçlem'in kişilerinden birini insanda cisimleştiriyor; sayısız hıristiyan bilincinin inancını beslemeyi ve iyilikseverliğini canlandırmayı sürdürüyor. Nihayet, Hıristiyan ortamların dışında, savaş tehdidiyle ve toplumsal haksızlığın sürmesiyle kıvranan insanlığın karanlık yazgısı, şimdiki uygarlığın hem büyüleyici ve hem de umutkırıcı olan avantajlarından tatmin olmamış kişinin düşüncesine saplanıyor.

Yeni mitler veya eski mitlerin yenileşmesi insanlığı kurtarıcı yollara sürüklemeyi başaracaklar mı? Bunu sadece gelecek söyleyecektir. Bu tür mitler kuşkusuz, tek başına felsefik spekülasyondan değil, tinsel elitleri tarafından sürekli aydınlatılması, yönlendirilmesi, çalıştırılması koşuluyla bu insanlığın bilincinden doğacaktır. – THÉODORE RUYSSEN[82]

82 La Société internationale (Uluslararası Toplum), P.U.F., 1950, sonuç, s. 206.

GENEL FELSEFE

GİRİŞ
METAFİZİK

Metafizik terimi hâlâ ARİSTO tarafından bilinmemektedir. Kökeni, M.Ö. 50 yılları civarında Aristo'nun yapıtlarını ilk kez toplayıp biraraya getiren Rodos'lu Andronicos'un bu konuları inceleyen yapıtları, fizik sorunlarını inceleyen yapıtlardan sonra sınıflandırmasına borçludur. Aristo, daha sonra metafiziksel olarak adlandırılan bu sorunlara ilk felsefe adını vermiştir, bunlar: A) ilkelerin ve ilk nedenlerin araştırılması; B) varlığın varlık olarak incelenmesi.

203. "İlk Felsefe" ve Varlık Olarak Varlık.

A) Tanımak ve bilmek için tanımak ve bilmek: en üst bilinebilir bilimin temel özelliği budur; çünkü bilmek için bilmek isteyen kişi tercihen tam bilimi yani en üst derecedeki bilinebilirin bilimini seçecektir. Oysa, en üst derecedeki bilinebilir olan ilkeler ve nedenlerdir; diğer şeyler onlar aracılığıyla ve onlardan sonra bilinir ve ilkeler ve nedenler, onlara tabi olan diğer şeyler tarafından bilinmezler. En üst ve her bağımlı bilime üs-

tün olan bilim, herşeyin hangi amaçla yapılmasının gerektiğini bilen bilimdir. Ve bu amaç her varlığın iyiliğidir ve genel olarak bu doğanın bütününde egemen iyilik'dir. Tüm bu düşüncelerin içinden Felsefe adının bu bilime uygulanması sonucu çıkar. Felsefenin aslında ilk ilkelerin ve ilk nedenlerin kuramsal bilimi olması gerekir; çünkü iyilik yani amaç bu nedenlerden biridir.[1]

B) Varlık olarak Varlık üzerinde kuramlar oluşturma işi yalnızca bir tek bilime aittir. Aslında tüm varlıklar veya karşıtları veya karşıtların bileşkeleri ve karşıtların ilkeleri Bir'dir ve Birçok'tur. Oysa, bir tek terimle ifade edilsinler veya edilmesinler bu kavramlar aynı bilimin içine girerler. Bununla birlikte, "Bir", birçok anlamın yerine kullanılsa bile, diğer anlamlar ilk bir terime dayanırlar ve bu "Bir"in karşıtları için de aynıdır. Bu durum, tüm bireylerde Varlık ve Bir evrensel ve özdeş değilse bile veya muhtemelen gerçekte ayrılmadığı gibi bireylerden ayrılmamış ise, ama birlik yalnızca ya tek bir terime karşı bir ilişkiyi ya da bir zincirlemenin birliğini gösteriyorsa oluşur. İşte bu sebepten, karşıtın veya tamın veya Varlık'ın veya Bir'in veya aynının veya başka olanın ne olduğunu incelemek geometriciye düşmez, ama bunların varlığını usavurumun ilkesi olarak ortaya koymakla yetinecektir. O halde bu şekilde, Varlık'ı varlık olarak ve Varlık'ın niteliklerini varlık olarak incelemenin tek bir bilime ait olduğu açıktır; ve aynı zamanda bu kuramsal bilim, yalnızca tözleri değil, niteliklerini, daha önce sözünü ettiğimiz kavramlar olan öncesini ve sonrasını, cinsi ve türü, bütünü ve parçayı ve bu tür diğer kavramları inceleyecektir.

Şimdi, tözü olduğu gibi matematikte aksiyom olarak adlandırılan gerçekleri incelemenin tek bir bilime mi yoksa farklı bilimlere mi ait olduğunu söylememiz gerekiyor. Kuşkusuz bu

1 Métaphysique (Metafizik), J. Vrin, 1940, cilt I, s. 8.

ikili inceleme filozofun bilimi olan tek bir bilimin de konusudur. Aslında aksiyomlar, diğerlerinin dışta tutulmasıyla tek özel türü değil mutlak olarak tüm varlıkları kapsarlar. Ve tüm insanlar aksiyomlardan yararlanırlar, çünkü aksiyomlar Varlık olarak Varlık'a aittirler ve her cins varlıktır. Ama onlardan onlara uygun olduğu yani kanıtlarının gerçekleştiği cins onu içerdiği ölçüde yararlanırlar. Aynı şekilde, aksiyomlar tüm varlıklara varlık olarak uygulanmaları açık olduğu için (çünkü Varlık tüm şeylerin içinde ortak olan şeydir) bu gerçeklerin incelenmesinin dayandığı şey varlık olarak Varlık'ın bilgisidir. İşte bu sebepten özel bir bilimin incelenmesi ile uğraşanların hiçbiri, ne geometrici, ne de aritmetikçi, ne olursa olsun bu aksiyomların doğruluğu veya yanlışlığı üzerine konuşmaya çalışmazlar. Buna yeltenenler, davranışlarının nedeninin anlaşılması kolay olan birkaç fizikçiydi, çünkü kendilerini doğanın tümünü ve genel olarak Varlık'ı inceleme konusunda tek olarak görüyorlardı. Ama fizikçinin de üstünde biri olduğuna göre (çünkü doğa yalnızca Varlık'ın belirli bir cinsidir), evrenseli ve ilk tözü inceleyen kişinin bu gerçekleri de incelemeye hakkı vardır. Fizik felsefenin bir türüdür ama temel Felsefe değildir. – ARISTO[2]

Çağdaş bir filozof André CRESSON Metafizik'in temel sorunlarının ne olduğunu belirliyor.

204. Geleneksel Metafiziğin Sorunları. İnsan kendine bir seri metafizik sorular sorar. Bu sorular hem birbirlerine bağlıdır, hem de birbirlerinden ayrıdır.

Birincisi etkin nedenler üzerine düşünmeden doğrudan kay-

2 a.g.e., cilt I, s. 118-120.

naklanmıştır. Varım; o halde varolmam nereden kaynaklanıyor? Bir evren var; o halde bir tane evren olması nereden kaynaklanıyor? Varlık var; o halde varlığın varolması nereden kaynaklanıyor? Nihayet hiçbir şey yerine bazı şeylerin olması nereden kaynaklanıyor? Korkutucu sorun ve bu sorunun yalın bir biçimde dile getirilmesi bile fiziksel başdönmesi kadar kendi türünde rahatsız edici ahlaksal bir sersemliği yaratmaya yeterlidir.

İkincisi de birincisine benzerdir, çünkü söz konusu olan yine nedenlerdir ama bu kez biraz farklıdır. Nesneler üretiyoruz: masalar, giysiler, evler. Bu nesneleri bir amaca bağlıyoruz; işte bu sebepten belirli bir biçimde birleştiriyoruz. Bundan zihnimizin oldukça doğal bir yapısı doğuyor: bir tarafta bir düzenleme belirtisi gördüğümüzde onda bir amaç kaygısı duyuyoruz ve bu amacın ne olduğunu araştırıyoruz. Oysa evren konusunda da aynı şey olmaktadır. Genel dengesinde büyük bir düzen var; onu dolduran bitkilerin ve hayvanların, iyice belirlenmiş bir tür yaşama göre hazırlamak için özellikle birleştirilmiş gibi görünen organlara ve içgüdülere sahiptir. Bundan ikinci soru çıkıyor: evrenin bir amacı var mı? Parçalarının bir amacı var mı? Eğer varsa nedir?

Üçüncü soru, uyuduğumuz zaman düşlerimiz, karabasanlarımız var; uyandığımızda sanrılarımız var. Bunların devamı süresince, burada temsil edilen şeyleri ve sahneleri nesnel gerçekler gibi kabul ediyoruz. Bu süre sona erince bu şeylerin ve bu sahnelerin yalnızca öznel hayaletler, yanılsamalar, gölgeler olduğunu farkediyoruz. Oysa, böyle bir durumda gözümüzde canlandırdığımız şeyle sağlıklı ve uyanık durumda gözümüzde canlandırdığımız şey arasındaki benzerlikler çarpıcıdır. Bundan yeni ve kaçınılmaz bir soru çıkıyor: bizi çevreliyor görünen nesnelerden edindiğimiz görünümler gerçek mi? Bunların içinde az veya çok geniş bir düş ve hayal payı yok mu? Bu soru son incelemede ikiye bölünüyor: kesin olarak bir gerçek var mı? Ve

bu gerçek varsa, yapısı nedir?

Daha bitmedi. Yaşıyoruz ve sonra ölüyoruz. Yaşadığını gördüğümüz herşey bitkiler ve hayvanlar bizim ölmemiz gibi ölüyorlar. O halde ölüm, her olan şeyin ortak yasası mıdır? Diğer taraftan ölenler için ölüm nedir? Sonsuza kadar yokolmuşlar mıdır? Bunun aksine çekirdek halinde, görünmez bir yaşam mı sürdürüyorlar? Bu varsayımla, nereye gidiyorlar, ne haline geliyorlar, neye tabi oluyorlar?

Ve işte diğerlerinin üstüne eklenen ve onları yöneten beşinci soru. Kendine ait düzenlemesi ile, insan kafamız, bu şekilde düşüncesine sunulan zor soruları çözümleyebilecek kapasitede midir? Onları tartışırken yanlış sorunlar üzerinde boşuna durarak hatalı bir biçimde ortaya koymuyor mu? Ve eğer onları ortaya koymakta haklıysa, yapısı dolayısıyla onlar karşısında tatminsiz ve soluk soluğa kalmaya mahkum değil mi?

İlk etkin neden sorunu, nihai nedenler sorunu, mutlak varlığın öz yapısı sorunu, evreni ve bireyleri bekleyen yazgı sorunu, tüm bu sorunları çözmek için insansal yöntemlerin değerinin ve zekasının kapasitesi sorunu, işte gelenceksel metafiziğin temel sorunları. İnsan bunları sorduğu içindir ki filozof olmuştur ve kuşkusuz bilimadamı olmuştur; çünkü özellikle felsefik araştırmayla, tarih boyunca pozitif bilimlerin soruları ve yöntemleri birbiri ardına ortaya çıkmıştır. – ANDRÉ CRESSON[3]

Bir önceki metnin belirlediği beşinci soru, KANT'a göre, tüm metafiziğe giriş olarak hizmet etmesi gereken ve onu dogmatik metafiziğin yanılgılarından, ona yolunu yitirdiği zayıf yollardan çok farklı eşsiz bir yol açarak kurtaran bir sorudur.

3 Les systèmes philosophiques (Felsefik Sistemler), Armand Colin, 1935, s. 7-10.

205. Eleştirel Metafizik. Metafizik, aklın doğal bir durumu olarak gerçektir ama aynı zamanda yalnız ve kendi içinde ele alındığında diyalektik[4] ve aldatıcıdır. O halde bundan bellibaşlı ilkeleri çıkarmak ve kullanımı içinde kuşkusuz doğal olan ama daha az yanlış olmayan yanılgıyı sürdürmek, hiçbir zaman bir bilime ulaştıramaz ama içinde bir okulun diğerini geçebileceği ama hiçbirinin hiçbir zaman haklı ve sürekli bir başarı elde edemeyeceği faydasız bir diyalektik sanata ulaştırabilir.

Metafiziğin bilim gibi yalnızca aldatıcı bir kanısı değil ama bir kavramayı ve bir inanışı isteyebilmesi için, aklın kendi kendine eleştirisinin "a priori" kavramların tümünü ve bunların farklı bilgi kaynaklarına göre (duyarlılık, anlık ve akıl) dağılımını sunması, daha sonra bunların tam bir tablosunu yapması, bu kavramları, bunlardan çıkabilecek tüm sonuçlarıyla açımlaması, nihayet ve özellikle, bu kavramlardan yapılan tümdengelimle, sentetik "a priori" bilginin olabilirini, onların kullanımlarının ilkelerini ve aynı zamanda sınırlarını, bunların hepsini tam bir sistem içinde kurması gerekir. O halde, metafiziğin bilim olarak gerçekleşebilmesini sağlayan tüm araçlar gibi içinde bir metafiziğin gereğince hissedilmiş ve doğrulanmış planını taşıyan eleştiridir; tek başına eleştiridir; başka araçlarla ve yollarla bu olanaksızdır. Eleştiri ile okulların basit metafiziği arasındaki ilişki tıpkı kimyanın simya ile veya astronominin, kahinci astrolojiyle olan ilişkisi gibidir. – KANT[5]

SCHOPENHAUER, Kant'ın eleştirisini kısmen kabul ediyor. Ama "insanlığın metafizik gereksinimi" diye adlandırdığı

4 Bu terim Kant'da her zaman aldatıcı usavurumları belirtir: Diyalektik, dışgörünümün bir mantığıdır.

5 Prolègomènes à toute métaphysique future (Gelecekteki Her Metafizik İçin Hazırlayıcı Bilgiler), 1783, 3. Bölüm.

şey üzerinde duruyor ve –kendisine göre haklı olarak– Kant tarafından eleştirilmiş yollardan başka yollarla dogmatik bir metafizik kurmaya çalışıyor.

206. Metafizik ve Deney. Metafizikten, deneyi yani verili olayları aşan bir bilgi olma savında olan ve doğanın şu veya bu yönde ne aracılığıyla koşullandığını veya daha basit konuşmak gerekirse doğanın arkasında olan ve onu mümkün hale getiren şeyi göstermeye yönelen herşeyi anlıyorum. Uygar toplumlarda kabaca birinin kendinde doğrulamasını taşıdığı ve diğerinin bunu kendi dışında taşıdığı anlamında birbirinden ayrılan iki tür metafiziği buluyoruz. [Schopenhauer "popüler metafizikler" diye adlandırdığı ikincisini dinlerle ve birincisini felsefeyle özdeşleştiriyor.] Bana göre, felsefe, çözümünün insanlığın kafasını kurcalamayı bırakmadığı bir bilmece olarak anlığımıza kendini kabul ettiren kendi varoluşum ve dünya hakkındaki şaşkınlığımızdan doğmaktadır. Düşüncesiz hayvanda, dünya ve varoluş kendiliğinden anlaşılan şeyler olarak görünebilirler; aksine insan için burada, en kültürsüzlerin ve en dar kafalıların bile bilinçlilik dönemlerinde net olarak tasarlayabildikleri bir sorun vardır. Fizik (sözcüğün en geniş anlamıyla) de dünyanın olaylarını açıklamak konusu ile ilgilidir. Ama açıklamalarının yapısı bile yetersizliklerinin nedenidir. Kuşkusuz dünyadaki ve doğadaki tüm şeyleri şu anki durumu tamamen fiziksel nedenlerle açıklanabilir. Ama, böyle bir açıklama, buna ulaştığımızı varsaysak da, zorunlu olarak temel iki eksikliği içermektedir. İlk olarak hiçbir zaman bu nedenler ve sonuçlar serisinin başlangıcına ulaşamayız. Daha sonra, herşeyin açıklandığının ileri sürülmesini sağlayan etkin nedenlerin tamamı hiçbir şekilde açıklanamayan bazı şeylere dayanmaktadır, burada ortaya çıkan doğal güçleri ve nesnelerin belli başlı nitelikle-

rini söylemek istiyorum. Fiziksel yani nedensel her açıklamanın bu kaçınılmaz iki eksikliği, böyle bir açıklamanın yalnızca göreceli olabileceğini ve pozitif bilimlerin yönteminin dünyanın ve varoluşun gerçek kavrayışına götüren bir yöntem olmadığını, ama bu şekliyle fiziksel açıklamanın, ona tüm varsayımlarının anahtarını veren metafiziksel bir açıklamaya gereksinim duyduğunu göstermektedir. Bundan yalnızca, metafiziksel yöntemin derin olarak fiziksel yöntemden ayrı olmasının gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Tamamen "a priori" olarak kurulabilen bir metafiziğin önceden tasarlanmış her fikri zorunlu olarak faydasızdır. Ama metafiziğe ulaşmak için başka yöntemler vardır. Deneyin tamamı şifreli bir yazıya benzemektedir; felsefe bu şifrenin çözümü olacaktır; eğer bu çözüm tüm bölümlerinde tutarlı ise, felsefe doğru olacaktır. Bu toplamın yeteri kadar derinlikte anlaşılması ve dışsal deneyin içsel deneyle birleşmesi koşuluyla, kendinden yola çıkarak onu yorumlamak ve açıklamak mümkün olacaktır. Kant kesin olarak, kendi içinde deneyin, bilginin biçimleri ve şeylerin kendi içindeki özü olmak üzere iki unsurdan oluştuğunu göstermiştir; hatta birinin bizim tarafımızdan "a priori" olarak bilinmesiyle, diğerinin "a posteriori" olarak eklenmesiyle bu unsurlann sınırlarının çizilebileceğini de göstermiştir. Aynı şekilde, en azından genel olarak, herşeyden önce saf bir olay olan verili deneyin içinde anlık tarafından koşullandırılmış olayın biçimine ait olan şeyle, bu biçimin çıkarılması ile kendi için şey olarak varlığını sürdüren şey belirtilebilir. Ve, hiç kimsenin sezginin biçimlerinin örtüsünün arasından kendi içinde şeyi görememesine rağmen herkes bu kendi içinde şeyi taşır, hatta herkes bu şeydir; aynı zamanda bu şeyin, bilincimizin herhangi bir bölgesinde koşullu bir biçimde de olsa bizim tarafımızdan ulaşılabilir olması gerekir.

O halde metafiziğe deneyi aşmasını sağlayan köprü, dene-

yin incelenmesinden ve olay ile kendi içinde şey arasındaki ayırımdan başka birşey değildir. Bu ayırımı, Kant'ın en önemli başarısı olarak görüyorum çünkü olaydan farklı olayın çekirdeği kavramını içermektedir. Bu çekirdek kuşkusuz hiçbir zaman hem olaydan tamamen ayrılmış ve hem de kendi içinde bir "ens extramundanum" olamaz, bu çekirdek ancak olayın kendisiyle olan ilişkileri içinde bilinilebilinir. Ama olayın kendi öz çekirdeği ile ilişkileri içindeki yorumu ve açıklanması bize bu çekirdek hakkında, başka türlü hiçbir zaman bilince nüfuz edemeyecek bilgiler verebilir. Bu anlamda metafizik doğayı, içinde veya arkasında saklı kalan şeye ulaşmak için aşar ama bu gizli unsuru ancak her olaydan bağımsız olmadan doğa içinde ortaya çıkan bir şey olarak ele alabilir; o halde metafizik aşkın değil, içkin olarak varlığını sürdürür. Metafizik deneyi gerçek olarak aşamaz; yalnızca bize, deneyde ortaya çıkan dünyanın gerçek kavranışının kapısını açar. Metafizik saf kavramların yardımıyla oluşmuş bir bilim değildir. Kaynağı, gerçek dışsal dünyanın sezgisi içinde ve bilincimizin en öz olgusunun metafizik konusunda bizde uyandırdığı bilgilerin içinde olan bir bilgidir. – ARTHUR SCHOPENHAUER[6]

Metafiziği deneye ve yaşama bağlamak ve onu kavramsal yapılarla zıtlaştırmak eğilimi BERGSON'da doruk noktasına ulaşıyor. Bununla birlikte onda bazı dalgalanmalar gözlemlenecektir. A) Bu metinlerin ilkinde (1903) metafiziği sembolleri aşma çabası olarak nitelendiriyor ve bu anlamda onu temel olarak göreceli olan bilimin karşısına yerleştiriyor. – B) İkincisinde (1934), metafiziği kendi öz alanı ile tanımlıyor. Metafizik, bilim gibi gerçeğe ulaşıyor.

6 Le Monde comme volonté et comme representation (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya), 1844, P.U.F., 1943, cilt II, s. 298, 304-307 ve 317-318, seçmeler.

207. Metafizik, Bilim ve Gerçek.

A) Bir mutlak ancak bir sezginin içinde verilebilir, buna karşın kalan şeylerin hepsi analize dayanır. ... Bunu kabul ettikten sonra, pozitif bilimin genel olarak analiz yapma işlevi olduğu kolaylıkla görülecektir. O halde herşeyden önce semboller üzerinde çalışır. Hatta doğa bilimlerinin en somutu olan yaşam bilimleri canlı varlıkların, organlarının, anatomik unsurlarının görünür biçimleriyle yetinirler. Biçimleri birbirleriyle karşılaştırır, karmaşıkları en yalınlara indirger ve nihayet yaşamın işlemesini görünen sembolü içinde incelerler. Aksine, gerçeği göreceli olarak bilme yerine bu gerçeği mutlak olarak ele geçirme aracı varsa, onun üzerindeki görüş açılarını benimsemek yerine onun içine yerleşme olanağı varsa, analizini yapma yerine onun sezgisine sahip olunuyorsa, nihayet gerçeği, her türlü ifadenin, sembolik tasarımın veya dile getirmenin ötesinde kavrama olanağı varsa, metafizik budur. O halde metafizik sembollerden vazgeçmek isteyen bilimdir. – BERGSON[7]

B) Metafiziğe, sınırlı bir nesneyi, temel olarak zihni ve özel bir yöntemi, herşeyden önce sezgiyi tahsis ediyoruz. Bununla metafiziği bilimden net olarak ayırıyoruz. Ama aynı zamanda onlara eşit bir değeri atfediyoruz. Her ikisinin de gerçeğin temeline dokunacağına inanıyoruz. Filozoflar tarafından desteklenen ve bilimadamları tarafından kabul edilen bilginin göreceliliği ve mutlağa ulaşma olanaksızlığı üzerine olan tezleri kabul etmiyoruz.

Bilimadamlarının çoğunun aksine bilim için daha az alçakgönüllü olarak, modernlerin anladığı şekilde deneye dayanan bir bilimin gerçeğin özüne ulaşabileceğini tahmin ediyoruz. Kuşkusuz bilim gerçeğin ancak bir bölümünü kucaklamaktadır; ama bu bölümden yola çıkarak bir gün gerçeğin özüne varabilecektir; her

7 Introduction à la Métaphysique (Metafiziğe Giriş), Revue de Métaphysique et de Morale, Armand Colin, 1903 Ocak sayısı, s. 3-4.

durumda gerçeğe sınırsızca yaklaşacaktır. O halde bilim, eski metafiziğin programının yarısını içermektedir: bilim adını korumayı tercih etmiyorsa metafizik olarak adlandırılabilir. Geriye diğer yarı kalıyor. Bu yarı bize, aynı şekilde deneyden yola çıkan ve mutlağa ulaşma amacındaki bir metafiziğe ait gibi görünüyor: eğer bilim gerçeğin kalan kısmıyla kendisi sınırlamayı tercih etmemiş olsaydı, bunu da bilim olarak adlandıracaktık.

O halde metafizik bilimin üstü değildir; bilimden sonra, ondan daha yüksek bir bilgiyi elde etmek için aynı nesneyi ele almaz. Filozofların hemen hemen değişmeyen alışkanlığına göre, metafizik ve bilim arasında bu ilişkiyi varsaymak her ikisine de haksızlık yapmaktır: göreceliliğe mahkum edilerek bilime; artık yalnızca varsayımsal ve belirsiz bir bilgi olacak metafiziğe, çünkü bilim bu durumda önceden, nesnesi üzerinde kesin ve doğru olarak bilinebilecek herşeyi zorunlu olarak kendisi için almış olacaktır. Bizim metafizik ve bilim arasında kurduğumuz ilişki çok farklıdır. Her ikisinin de eşit olarak kesin ve doğru olduklarına veya kesin ve doğru hale gelebileceklerine inanıyoruz. Her ikisi de gerçeğe yönelmişlerdir. Ama her biri gerçeğin ancak yarısını elde tutuyor. Öyle ki, eğer düşüncenin etkinliğinin ayrı yönlerini belirtmiyorlarsa, onlarda isteğe göre bilimin iki alt bölümünü veya metafiziğin iki bölümünü görebiliriz. – BERGSON[8]

HEIDEGGER'in varoluşçu felsefesinde Jean Wahl'ın dediği gibi (Traité de Métaphysique, s. 29) metafiziksel sorun, "bizi gaspetmektedir, filozofun sorduğu sorular çok genel bir ufka yönelirken, filozof aynı zamanda bu ufkun içinde tutulmuştur;

8 La Pensée et le Mouvant (Düşünce ve Devingen Şey) 1934, P.U.F., s. 42 ve 52-53.

sorgulayıcı kendini de sorgulamanın içine sokmaktadır". Heidegger'in insansal varolanı Hiç'le karşı karşıya getirirken açıkladığı şey budur.

208. Hiçlik Olarak Varlık. Metafizik, sorguladığı varolanı, varolan olarak ve bütünüyle ele geçirmek için aşan sorudur. Hiçlik üzerine soru sorulduğunda, bu anlamda varolan bütünü içinde ele alındığı sürece aşılır. Böylece bu soru, metafizik bir soru olarak gerçekleşmektedir. Bu tür soruların iki özelliğini vermiştik. Bir taraftan, her metafizik soru metafiziğin tamamını kucaklamaktadır. Diğer taraftan her metafizik soruda, soru soran her varoluş sorunun içindedir ve içine alınmıştır.

... Metafizik, Hiçlik üzerine, eski çağlardan beri, çeşitli anlamlara gelebilen şu tez içinde kendini ifade eder; ex nihilo nihil fit: hiçbir şeyden hiçbir şey oluşmaz. Bu tezin tartışılması içinde, Hiçliğin kendisi hiçbir zaman sorun haline gelmemesine rağmen bu tez, her defasında Hiçliğe yöneltilen bu dikkatle, varolanın hangi kavramının bu tezi oluşturduğunu ve yönettiğini belirtir.

Antik metafizik, Hiçliği, varolmayan yani biçimlenmiş ve bunun sonucu bir fikri, "görünen şeyi" sunan bir varolan olarak kendiliğinden biçimlenemeyen biçimden yoksun madde şeklinde kabul eder. Varolan, olduğu gibi kendini biçimin içinde sunan ve kendiliğinden biçimlenen biçimdir. Bu varlık görüşünün kökeni, meşruiyeti ve sınırları Hiçliğin kendisinden daha fazla tartışılmaz.

Buna karşılık Hıristiyan dogmacılığı "ex nihilo nihil fit" tezinin gerçekliğini yadsır: Hiçliğin anlamını anlakda, Tanrısalın dışında varolanın temel yokluğu olarak değiştirir: ex nihilo fit-ens creatum (hiçten çıkar-yaratılmış varlık). Bu şekilde hiçlik gerçek varolanın, "summum ens"in (en yüce varlık), ens in-

cretum (yaratılmamış varlık) olarak Tanrı'nın karşıt kavramı haline gelir. Burada da Hiçliğin yorumu, varolanın temel görüşünün ne olduğunu gösterir. Ama varolanın metafizik tartışması Hiçlik üzerine tartışma ile aynı düzeydedir. Varlık ve Hiçlik'in sorularının her ikisi de sorulmazlar. İşte bu sebepten, Tanrı Hiçlik'ten yaratıyorsa, Hiçlik'le bir ilişki kurabilmelidir'in bu güçlüğünden bile kaygı duyulmaz. Oysa Tanrı Tanrı ise, "Mutlak"ın kendiliğinden her varlık eksikliğini kendi dışında bıraktığı doğru Tanrı Hiçliği tanıyamaz.

Tarihin bu genel anımsatılması, bize Hiçliği asıl varolanın karşıt kavramı yani değillemesi olarak gösterir. Ama Hiçlik şu veya bu yolla bizim için sorun olduğunda bu zıtlık ilişkisinin gördüğü sadece daha açık bir tanım değildir; bu, varolanın varlığı üzerindeki gerçek metafizik sorunun ilk uyanışıdır. Hiçlik varolanın belirsiz bir karşıtı olarak kalmaz, bu varolanın varlığını birleştiren olarak açığa çıkar.

"O halde saf Varlık ve saf Hiçlik özdeştirler". Hegel'in bu tezi doğruluğunu sürdürmektedir. Varlık ve Hiçlik karşılıklı olarak, –Düşünce'nin Hegel'yen kavramı tarafından ele alındığı şekliyle– bu ikisinin belirsizlikleriyle ve doğrudanlıklarıyla uyuştukları için değil, Varlığın kendisinin özünde sonlu olduğundan ve sadece, Hiçliğin içinde, varolanın dışından doğan varoluşun aşkınlığı içinde ortaya çıkışından dolayı birleşirler.

Varlık olarak varlık üzerine sorunun Metafiziğin kavrayıcı sorusu olduğu doğru ise, Hiçlik sorusu, metafiziğin tamamını çevreleyen bir yapıdan çıkar. Aynı zamanda, Hiçlik sorusu, bizi değillemenin kökeni sorununa zorladığı kadarıyla, yani temelde, Metafizikte "mantık"ın haklı egemenliğini kabul etmeye götürdüğü kadarıyla Metafiziğin tümünü baştan başa geçer. – MARTIN HEIDEGGER[9]

---

9 Qu'est-ce que la Métaphysique? (Metafizik Nedir?) Librairie Gallimard, 1938, s. 39-41.

Gabriel MARCEL'in hıristiyansal iyimserliği Heidegger'in tanrıtanımaz kötümserliği ile çelişiyor. Ama hiçliği varlığın kalbine yerleştirmeyi reddediyorsa da, en azından varlıkta gizemi keşfediyor. Ve ona göre her metafiziğin çıkış noktası buradadır.

209. Gizem Olarak Varlık.

17 Ekim 1922– İşte kitabımın genel çizgileri:

1) Metafizik olarak ilk olan şeyin olabilir soruşturması yoktur. ... 2) Metafizik gereksinimin aşkınsal bir merak gibi olduğu yorumunu yoketmek; bu gereksinim daha çok bir özlemdir, bir varlık özlemidir. Varlığa düşünce aracılığıyla sahip olmayı amaçlar. – 3) Bir kafa, gerçeğe göre olan durumu ona ne kadar kökünden kabul edilmez geliyorsa o kadar metafiziktir. Bu durum sözcüğünü burada hemen hemen fiziksel anlamında ele almalıyız. Yanlış bir durum.

25 Ekim 1922– Bundan birkaç gün önce metafiziksel gereksinim konusunda yazdıklarımı yeniden ele alıyorum. Bu varlık özlemi hiçbir şekilde nitelikler kazanma isteği değildir, bir mükemmelleşme isteği de değildir ve ahlak düzeni ile metafizik düzeni arasındaki temel fark buradadır. Metafizikçi, olacak şeyin değil olanın peşindedir. Metafizikçinin bir durum arayan bir hasta ile karşılaştırılabilir olduğunu söylediğim zaman muhteşem bir metafordan yararlandığımı zannediyorum. Kuşkusuz zorluk, bu durumun tanımlanmak zorunda olduğu merkezi ayırdetmektir. Nesneler arasında hareket ettiğim sürece, sorun yoktur. Ama burada sabit olan nedir?

Tüm metafiziksel düşüncenin temel verisi, kendi kendine şeffaf olmayan bir varlık, yani kendine bile varlığı bir gizem olarak beliren bir varlık oluşumudur.

31 Ekim 1922– Burada niçin bir soruşturma mümkün değildir? Çünkü bu soruşturma, düşüncenin bir araştırma nesne-

sine tabi olmasına yani metafizikçinin kendini kopardığı davranışa yolaçmaktadır. Özet olarak metafiziksel tedirginlik, konunun tam da önünde diz çöktüğüm birşey olmasına rağmen, bir tür diz çökmeyi reddetme olarak yorumlanabilir. – GABRIEL MARCEL[10]

Alman romantizmi (Novalis, Hölderlin ve bir anlamda Schelling), duygunun –ve onunla birlikte şiirin– zekadan daha iyi bir şekilde bizi mutlağa götürdüğünü savunmuştur. Bu fikirlerin Jean WAHL gibi bazı çağdaşlarda yeniden ortaya çıktığını görmek şaşırtıcıdır.

210. Metafizik ve Duygu. Fiziğin ötesinde birşeyler var ve belki de insanın çaresiz ve reddedilemez olarak yöneldiği şey aynı zamanda fiziğin berisinde olan birşeydir. Aynı zamanda Fransa'da boşuna bu sorunların adı değiştirilmiş ve böylece boşuna Genel Felsefe adı altında toplanmıştır, öğrenciler güzel bir sözcük olan metafiziği bırakmak istemiyorlar. Metafizik genel felsefeden farklı bir şeydir, aşkınlaşmış fiziktir, psikolojidir, fizyolojidir.

"Genel Felsefe"nin yandaşları az veya çok Auguste Comte'a bağlanıyorlar. Ama Comte nesnel düzlemde hiçbir sentezin mümkün olmadığını çok iyi görmüştü. Öznel bir sentezi denemişti; faydasız. Ancak aşkınsal olarak bir sentez olabilir.

Bir çekince gereklidir. Sentez fikrinin bile üstüne çıkmalıyız. Burada hiçbir filozof Platon'dan daha büyük olmamış ve olmayacaktır da. Platon, iyilik ile diğer tüm fikirler arasın-

10 Journal métaphysique (Metafiziksel Günlük), Librairie Gallimard, 1935, s. 279-284, seçmeler.

daki bir kopuş olan, en küçük fikirler ile gerçek arasındaki bir kopuş olan kopuşların bir diyalektiğini öngörmüştü. Bu, Hegel'in onu içkinleştirerek ortadan kaldırmak istediği aşkınlığın anlamını her yere yerleştirdiğini söylemektir.

Bu böyleyse, metafizik fikrinin varlık fikrine bağlanmasının, bütünlük fikrine bağlanmasının gerekmemesi gibi hiçbir şekilde gerekmediği görülmektedir. Felsefik düşünce, diğerleri arasında, varlığın metafizikleri evresini (Aristo, Aziz Thomas) ve bütünlük metafizikleri evresini (Hegel) geçmiştir. Metafiziğin en son tanımcılarından biri olan Heidegger, metafiziği yokluğa bağlamak istemiştir. Ama, eğer varlık fikri olabilecek en skolastik fikir ise, hiçlik fikrinin olabilecek en skolastik fikirden daha skolastik olduğunu kim görmeyecektir? Birçok noktada olduğu gibi burada da Platon'a dönmek zorundayız; sürekliliklerin iki süreksizlik arasında yer aldığı diyalektik, mutlak hiçlik fikrinin yokedilmesi, fikirlerin varlığa katılımı gibi fikirlere katılan olarak varlığın onaylanması. Bu öğretilerden üçüncüsünün, Platon'da olmayan ontolojik bir anlama doğru yön değiştirmiş olması üzücüdür.

Kuşkusuz metafizik varlığa ve herşeye bağlıdır; ama varlığa ve herşey fikirler olarak değil, daha çok duygu olarak ve buradan hatta bize bağlıdır. Duygu onu dolduran şeye doğru, kendisinden başka olan şeye doğru bir eğilim değil midir? Aşkınlık ve duygu, aşkınlık ve aklın hiçbir zaman olamadıkları, yapı olarak birbirlerine bağlıdırlar.

Metafiziğin öte tarafı araştırdığını söylemiştik. Ama öte tarafta olan şey aynı zamanda beri taraftadır. Metafizik, hipofiziktir. Klasik felsefenin herşeye rağmen donmuş temalarının arkasında bizim şeylerin çarpıntısını bulmamız gerekir. – JEAN WAHL[11]

---

11 Note sur la métaphysique (Metafizik Üzerine Not), Revue de Métaphysique et de Morale, Armand Colin, 1947 Temmuz-Ekim sayısı, s. 228-230 seçmeler.

XXVII. BİLGİ VE GERÇEK

PLATON, bilginin derecelerini, Varlık'ın derecelerine göre aşamalandırmaktadır. Fikirlere karşılık olarak "sezgisel zeka"yı koymaktadır; ancak duyarlı sembollerle kavrayabildiğimiz matematiksel kavramlar gibi alt kavranılabilirlere karşılık, "muhakemesel bilgi"yi; ve nihayet duyarlı şeylere karşılık, şeylerin kendisine veya yalnızca görüntülerine bağlanmasına göre "inanç" veya "görüntülerden kaynaklanan düşünce" olarak adlandırılan "görüş".

211. Platon'a Göre Bilginin Dereceleri. SOKRATES: O halde İyilik'in ve Güneş'in iki olduklarını ve birinin tür üzerine, diğerinin dünya üzerine egemen olduğunu düşün. Bunların iki ayrı öz olduğunu kabul ediyorsun; görünülebilir, kavranılabilir? – GLAUCON: Bunu kabul ediyorum. – S: O halde bir çizginin eşit olmayan iki parça halinde bölündüğünü varsayalım; biri görünen dünyanın çizgisi, diğeri kavranan dünyanın çizgisi olsun ve bu parçalarının her birini aynı orantıyla yeniden kes. Böylece bu parçaların birbirlerine karşı az veya çok aydınlık veya karanlık olmalarına göre görünür dünyada görüntülere karşılık olan bir parçaya sahip olacaksın. Öncelikle gölgeleri, daha sonra, sularda ve tüm donuk, cilalı ve parlak cisimlerin yüzeylerinde görülen yansıtmaları ve aynı tür tüm tasarımları görüntüler olarak adlandırıyorum. Anlıyor musun? – G: Anlıyorum. – S: İkinci parçanın bu görüntülerin benzediği tüm nesnelerin, bizi çevreleyen tüm canlı varlıkların, tüm bitki dünyası, üretilmiş tüm nesneler olduğunu varsay. – G: Varsayıyorum. – S: Şimdi duyarlı dünyanın gerçek olan ve gerçek olmayan halinde ikiye bölündüğünü ve görüntülerin benzedikleri nesneyle olan ilişkisinin, görüş nesnesinin bilgi nesnesi ile olan ilişki-

sinin aynısı olduğunu kabul ediyor musun? – G: Tamamen. – S: Şimdi kavranan dünyanın bölünmesinin nasıl olması gerektiğini incele. – G: Nasıl? – S: İçinde, daha önce modeller olan nesnelerden görüntüler olarak yararlanan ruhun, buradan ilk ilkeye değil ama nihai sonuca gitmek için varsayımlardan itibaren araştırmalarını gerçekleştirmek zorunda olduğu bir bölümle, içinde ruhun varsayımdan, her varsayımdan kurtulmuş bir ilkeye doğru gittiği ve daha önce kullandığı bu görüntülerin yardımı olmadan, özler aracılığıyla özlere kadar vardığı diğer bölümü ayırdedeceğiz.– G: Sözlerini tam olarak anlayamadım. – S: Öyle olsun! Yeniden başlayalım! Sana söyleyeceklerimi kolaylıkla anlayacaksın. Geometriyle, aritmetikle ve benzer bilimlerle uğraşan kişilerin, izledikleri araştırmaya göre, tek sayıyı, çift sayıyı, şekilleri, üç tür açıyı ve bunlara benzer herşeyi varsayarlar ve bu kavramları varsayım olarak çok iyi bilinen şeyler olarak ortaya koyarlar; onlara göre bu kavramlar herkes için apaçık olduğundan, bunların hesabını ne kendilerine, ne de başkalarına vermek zorunda olmadıklarını düşünmektedirler; nihayet, bu varsayımlardan yola çıkarak diğer tüm önermeleri katetmekte ve mantıksal olarak, incelemeye kalkıştıkları önermeye ulaşmaktadırlar. Bunları biliyor musun? – G: Çok iyi biliyorum! – S: O halde, düşüncelerini görünür şekiller üzerine sabitlemeden, bunun yerine bunların benzediği gerçekler üzerine sabitleyerek bu görünür şekillerden yararlanmakta ve usavurumlarını bunlar üzerine inşa etmektedirler. Örneğin, kendi içinde kareye göre, kendi içinde diyagonale göre akıl yürütmektedirler; bunların çizdiği görüntülere göre değil. Bu durum biçimlendirdikleri veya çizdikleri ve suda yansımaları ve gölgeleri de olan diğer figürler için de aynıdır: bunlardan, yalnızca düşünce ile farkedilebilecek diğer gerçekleri görmeye çalışarak, görüntüler olarak yararlanmaktadırlar. – G: Doğru söylüyorsun. – S: Bu kavranılabilirin ilk türüdür. Ruh bunu araştırmak için varsayımlardan

yararlanmak zorundadır. Bu zorunluluk ilk ilkeye gitmek için değil (çünkü bu varsayımların daha üstüne çıkamaz) ruhun, alt türün görüntülerinin ürettiği ile aynı şeylerden görüntüler olarak yararlandığı içindir ve ruhu diğer gerçeklerin bilgisine götürmek için bu görüntüleri yeteri kadar aydınlık ve açık olarak zannettikleri ve umdukları içindir. – G: Anlıyorum: geometride ve buna yakın diğer bilimlerde oluşan şeylerden sözediyorsun. – S: Şimdi şunu iyi anla: kavranılabilirin ikinci cinsinden sözettiğim zaman, aklın kendisinin, varsayımları ilkeler olarak değil ama gerçekten tüm varsayımlardan kurtulmuş herşeyin ilkesine kadar yükselmek için bir tramplen veya bir basamak gibi kullanılan varsayımlar olarak koyarak, diyalektiğin gücüyle ulaştığı cinsi söylemek istiyorum. Akıl, buna ulaştıktan sonra, doğan sonuçlara bağlanır ve duyarlı hiçbir şeyden yararlanmadan, özlere ulaşmak için bir özden diğerine giderek sonuca yeniden varır. – G: Anlıyorum ama yeteri kadar değil (Zannederim oldukça zor bir çalışmadan sözediyorsun)? Bununla birlikte diyalektik bilimi ile elde edilen varlığın ve kavranılabilirin bilgisinin bilimler olarak adlandırılan şeyle kazanılan bilgiden daha açık olduğunu söylemek istediğini zannediyorum. Bu bilimlerin ilkeler olarak varsayımları vardır ve bunları inceleyenler bunu duyularla değil düşünceyle yapmak zorundadırlar. Bununla birlikte, onları ilk ilkeye gitmeden, varsayımların çıkış noktaları olarak ele alıp inceledikleri için, ilkeye başvurulursa kavranılabilir olmalarına rağmen, sana, nesnelerinin kavrayışına sahip değillermiş gibi görünüyorlar. Düşünceye veya muhakemesel bilgiye gelince, aynı türdeki geometrlcilerin ve bilim adamlarının bilimini, bu bilginin görüş ve zeka arasında bulunduğu fikriyle birlikte, zeka adıyla değil bu adla adlandırdığını zannediyorum. – S: Çok güzel söyledin. Ve şimdi bu dört bölüme, ruhun dört yetisi uygulanıyor: en yüksek noktada zeka; ikinci sırada muhakemesel bilgi; üçüncü sırada inanç; ve son sırada

görüntülere dayanan düşünce ve bunları nesnelerin gerçeğe az veya çok benzemelerine göre aydınlığa ve açıklığa az veya çok benzediklerini varsayarak sınıflandır. – G: Anlıyorum, seninle aynı fikirdeyim ve onları senin söylediğin gibi sınıflandırıyorum. – PLATON[12]

SPINOZA da farklı "bilgi cinsleri"ni ayırdediyor ama bilginin iki üst cinsi, Platon'un hiyerarşisinin tepesine koyduğu cinslerle benzer değil.

212. Spinoza'ya Göre Bilginin Farklı Cinsleri. Sorun dikkatlice incelendiğinde, tüm bilgi biçimlerinin dört başlık altında toplanması uygun görünüyor.

I. Kulağa çalınan şeyden veya herhangi bir uzlaşımsal imden edindiğimiz bir algı vardır.

II. Belirsiz deneyden yani anlık tarafından belirlenmemiş ama sadece rastlantısal olarak ortaya çıktığı için ve onunla zıtlaşan başka deney olmadığı için, böylece içimizde sarsılmaz olarak varolduğu için böyle adlandırılan bir deneyden edindiğimiz bir algı vardır.

III. İçinde bir şeyin özünün başka birşeyden ama tam gereken biçimde olmadan çıktığı bir algı vardır: İster, herhangi bir sonuçtan bir neden çıkardığımız zaman olsun, ister sonucun, her zaman belirli bir niteliğin eşlik ettiği herhangi bir genel nitelikten çıkarıldığı zaman olsun olan şey.

IV. Nihayet, içinde şeyin yalnızca özü veya en yakın nedeni aracılığıyla algılandığı bir algı vardır.

Tüm bu durumları örneklerle açıklayacağım. Yalnızca ku-

12 République (Devlet), Kitap VI, 509d-511e.

lağa çalınan şeyle, doğum günümü, anne-babamın kimler olduğunu ve buna benzer hiçbir zaman kuşku duymadığım şeyleri biliyorum. Belirsiz deneyle öleceğimi biliyorum; bunu doğrulamamın nedeni, aslında, aynı zaman diliminde yaşamamış ve aynı hastalıktan ölmemiş olsalar da bana benzer diğer varlıkların ölümlerini görmüş olmamdır. Yağın alevi canlandırmasını ve suyun söndürmesini bilmem de belirsiz deneyledir; köpeğin havlayan bir hayvan insanın akıllı bir hayvan olmasını bilmem de aynı yolladır; yaşamın pratiğinde yapılan hemen hemen herşeyi bu şekilde öğrendim. Şimdi bir şeyden diğerini çıkarmak için izlediğimiz yol şudur: açıkça şu bedenin yerine bu bedeni hissettiğimizi açıkça algıladığımız zaman bundan, ruhun bu bedenle birleştiği sonucunu ve bu birleşimin bu duyumun nedeni olduğunu açıkça çıkarırız; ama bu duyumun ve bu birleşimin yapıları nelerdir, işte bu kaynaktan kesinlikle bilemeyeceğimiz şey. Aynı şekilde, görmenin yapısını öğrendiğim ve bu yapının aynı şeye uzak mesafeden baktığımızda, ona yakından baktığımızdakinden daha küçük görünmesi özelliğine sahip olduğunu bildiğim zaman, bundan güneşin göründüğünden daha büyük olduğu sonucunu çıkarırım. Nihayet, birşeyi bilmem olgusundan bilmenin ne olduğunu bildiğim zaman, ruhun özünü bilmem olgusundan onun bedenle birleşmiş olduğunu bildiğim zaman, o birşey tek başına özü tarafından kavranmıştır. Aynı tür bilgiyle iki artı üçün beş ettiğini ve bir üçüncüye paralel iki çizgi çizildiğinde, bu çizgilerin birbirlerine paralel olduğunu, vs. biliriz. Ama şimdiye kadar bu tür bilgiyle kavrayabildiğimiz şeyler çok az sayıdadır.

Tüm bunları daha iyi kavramak için, tek bir örnekten yararlanacağım. Üç sayı öneriliyor; ikincinin birinciyle olan ilşikisi gibi üçüncüyle ilişkisi olacak bir dördüncünün verilmesi isteniyor. Bu dördüncüyü bulmak için yapılması gerekli olan şeyi bildiğini söyleyen tacirlere her yerde rastlanacaktır: bunun ne-

deni işlemi öğretmenlerinden öğrendikleri şekliyle, kanıtlamasız olarak unutmamış olmalarıdır. Diğerleri basit durumların deneyinden evrensel bir kural oluştururlar: bu, 2, 4, 3, 6 sayıları durumunda olduğu gibi dördüncü sayı kendiliğinden çıktığı zaman oluşur; ikinci sayıyı, üçüncüyle çarpıp, birinciye bölerek 6 sayısının elde edildiğini görmektedirler; sonucun bu işlemden bağımsız olarak daha önceden bildikleri aynı sayı olduğunu görerek bundan işlemin tüm durumlarda bu dördüncü sayıyı bulmaya özgü olduğu sonucunu çıkarmaktadırlar. Matematikçiler öklid kanıtlaması sayesinde, aralarında orantılı olan sayıların neler olduğunu ve bunu birinci ile dördüncünün çarpımının, ikinci ile üçüncünün çarpımına eşit olmasını sağlayan özelliğin ve orantının sonucu olarak bilmektedirler. Bununla birlikte verili sayıların orantısallığını tam olarak görmüyorlar ve gördüklerini varsaysak da, bu, sözkonusu işlem sayesinde olmayıp, hiçbir işlem yapmadan sezgisel olarak gerçekleşiyor.

Tüm bunları ele aldığımızda, hangi biçim algıyı seçmemiz gerektiğini görelim. Birincisi ile ilgili olarak, örneğimizle açığa çıktığı gibi, kulağa çalınma ile şeyin özünü göremediğimiz açıktır; ve, ancak özünü bildiğimiz zaman bir şeyin yalın varlığını bilebileceğimize göre, bundan kulağa çalınmadan gelen her gerçeğin bilimlerden çıkarılmasının gerektiği sonucu açıkça çıkar. Çünkü, daha önceden anlığa özgü bir eylem yoksa kulağa çalınan şey hiçkimse üzerinde etkili olamaz. – İkinci biçim bilgiye gelince, bize aranan orantının fikrini verdiği söylenemez. Hâlâ çok belirsiz olmasının ve kesin sonuca sahip olmamasının dışında, bu şekilde doğal şeylerin içinde rastlantılardan başka hiçbir şey görülemeyecektir: oysa bu rastlantılar, eğer daha önceden özler bilinmiyorsa açık bir biçimde hiçbir zaman bilinemezler. Bundan, bu ikinci biçimi de çıkarmanın gerektiği sonucu çıkar. – Üçüncü ile ilgili olarak, bir noktaya kadar şeyin fikrini verdiğini ve hatta bizim yanlışlık tehlikesi olmadan sonuç

çıkarmamızı sağladığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, kendi kendine, bizim için mükemmelliğimizi gerçekleştirecek bir araç olamaz. – Yalnızca dördüncü biçim bizim yanlışlık tehlikesi olmadan şeyin eksiksiz özünü kavramamızı sağlar. İşte bu sebepten temel olarak bu dördüncü biçimi kullanmak gerekir. – SPINOZA[13]

Aziz Thomas'cı bir filozof olan Jacques MARITAIN "bilginin dereceleri"ni iki gruba ayırıyor: doğal yetilerimizle ulaşabileceğimiz akılcı bilginin dereceleri ve "akıl-üstü" bilginin dereceleri veya bilgelik.

213. J. Maritain'e Göre "Bilginin Dereceleri"

1) Bilginin büyük tipleri: Çok genel olmakla birlikte tam ve sağlam biçimdeki bilgi anlamıyla bilim, varoluş evrenine içkin kavranılabilir evrenlere ulaşır ama bu varoluş evrenini, bir şekilde diğerlerini etkisizleştirmek için ayrı olarak tutar: bilginin bu evreleri, soyut yapıların, yasaların ve gerekli ilişkilerin evrenleridir, buna karşın, varoluş evreni, bireylerin ve olayların evrenidir: bu evrende olumsallık ve rastlantı vardır, hiçbirinin hiçbir zaman olduğundan daha fazla bir şekilde yeniden üreyemeyeceği, birbirleriyle karşılıklı etkileşim içindeki yalın biçimlerin geri döndürülemez bir akımı vardır, özgürlük vardır; özel ve olumsal koşulların ortasında, bu evrenin içinde hareket ediyoruz. Tamamen insan bilimi tarafından istenebilir olmasını hayal etmek saçmadır çünkü yukarıda saydığımız hiçbir şey sözcüğün kesin anlamıyla bilimin konusu değildir. Somut ve varo-

13 Traité de la réforme de l'entendement (Anlığın Reformu), 1661 civarında yazılmıştır.

lan biçimiyle ele alınan varoluşun dünyasının bilgisi, spekülatif açıdan, deneye ve tarihe, olgunun saptanmalarına, algı ve bellek gerçeklerine dayandığı gibi, sağlam tahmine ve görüşe, kısaca anlama bağlanmış olduğu sürece zekanın çalışmasına bağlıdır; pratik açıdan, sanata, ihtiyata bağlıdır. Sözcüğün dar anlamıyla bilim, bilgi bu dünyada yalnızca kavranılabilir gereksinimleri ele alır. Bununla birlikte, üst bir bilgi, ilk ilkelerin bir bilgisi varsa, bu bilgi tüm bu farklı evrenlerin tamamını, bu evrenlerin herbirine uygulanan özel bilginin yerine geçmek için değil, bu bilginin kendisini tanımak, savunmak, ilkelerini doğrulamak ve böylece bütünlüğü sağlamak için ele alabilecektir.

O halde, en azından en genel tipleri içinde, zekamız anlamdan kurtularak çalıştığı zaman önüne koyduğu çeşitli kavranılabilir evrenler hangileridir? Aristo'cu gelenek, Aziz Thomas'cıların soyutlamanın üç derecesi veya üç düzeni olarak adlandırdıklarına karşılık gelen üç adet belli başlı evreni kabul ediyor: duyarlı ve devingen doğanın ilkelerinin ve yasalarının evreni, "Physica" dünyası; niceliğin evreni, "Mathematica" dünyası; varlık olarak varlığın ve gerçekleşme koşulu olarak maddeye gereksinmeyen kavranılabilir nesnelerin evreni, "Metaphysica" dünyası.

Soyutlamanın bu üç derecesine, modern didaktik dilin alışkanlıklarından daha uygun bir ad verebilir miyiz? Bilen öznenin kavranılabilir tutunma noktalarına tabi olmuş nesnel ötesi öznelerde ulaşabileceğinin tamamı genel bir biçimde kavranılabilir nesnel ötesini oluşturuyorsa, bu geniş bütünlükte insan zekasının bağlantıda olduğu ilk bölgenin, yalnızca duyarlı veya ampirik varoluşta, diyelim ki yalnızca duyarlı gerçeğin evreninde gerçekleşebilecek nesnelerin bir evreni olduğunu söyleyebileceğiz. Bu evreni nasıl aşmalı? Veya gerçekten kaçarak ve bilgiyi zihnimizin dışındaki varoluş olan bu en yüksek değere göre düzenlemeyi reddederek, ancak duyarlı varlıkta gerçekle-

şebilen ama varlıkta düzensiz olarak kavranan nesnelere uygulanarak, matematikçinin evrenine, kavranılabilir nesnel ötesinin ikinci bölgesine gelinir. Veyahut da duyarlının ötesine geçilerek, zihinötesi varoluş olan bu en yüksek değerde düzenli olarak düşünülen ama ampirik ve duyarlı olmayan bir varoluşta gerçekleşebilen nesnelere uygulanarak duyarlılık ötesinin, metafizikçinin evreni olan kavranılabilir nesnel ötesinin üçüncü bölgesine gelinir. Bu evren ancak benzetme yoluyla bilinilebilir olan kavranılabilirin ötesine açılır.

2) Üç bilgelik. Bilgeliğin, evrensel konuya sahip en üst bir bilgi olarak tanımlandığı ve şeyleri ilk ilkelere göre değerlendirdiği gözönüne alınarak üç farklı bilgeliği ayırdetmek uygun olacaktır. Bu bilgeliklerin birincisi ve en alt düzeyindeki, tamamen akılcı veya doğal düzendeki en üst bilim olan metafiziksel bilgeliktir. Son nedenini araştırdığı görünür şeylerden itibaren yükselen bu bilgelik, akılcı olarak, ilk neden ve doğanın yaratıcısı olarak Tanrı'nın varlığını kabul eder.

Doğal, metafiziksel veya doğal tanrıbilimsel düzendeki bu bilgeliğin üstünde açığa çıkmış gizemlerin bilimi, bize doğal gelen muhakemesel biçime göre, açığa çıkmış deponun içinde örtük olarak bulunan gerçekleri akılcı olarak geliştiren tanrıbilim vardır. Işığı tek başına aklın ışığı olmayıp, inanç tarafından aydınlatılmış aklın ışığıdır.

Metafiziksel bilgeliğin üstünde tanrıbilimsel bilgeliğin olduğunu söylemiştik. Bunun da üzerinde, gizemsel tanrıbilim olarak da adlandırılan ve insanüstü ve doğaüstü bir şekle göre, inancın ve tanrıbilimin temel olarak doğaüstü nesnesini, Tanrısallığı bilmek olan yaratılıştan gelen bilgelik vardır. Gizemsel deneyim buradadır. – JACQUES MARITAIN[14]

---

14 Distinguer pour unir ou les Degrès du savoir (Birleştirmek İçin Ayırdetmek veya Bilginin Dereceleri), Desclée de Brouwer, 1932, s. 265-268 ve 490-502, seçmeler.

ARİSTO için, mutlak gerçekler vardır. Bunlar ontolojik olarak çelişki ilkesine dayanmaktadırlar. Aristo burada, Megare okulunun "kavgacılar"ına karşı çıkıyor.

214. Aristo'cu Dogmatizm. Varlıkları varlık olarak bilen kişi tüm şeylerin en doğru ilkelerini oluşturabilmelidir; oysa bu kişi filozoftur ve herşeyin en doğru ilkesi hataya düşmenin olanaksız olduğu konunun ilkesidir. Aslında böyle bir ilkenin en iyi bilinen bir ilke olması ve varsayımsal hiçbir şeyin olmaması gereklidir; çünkü herhangi bir varlığı anlamak için mülkiyetinin gerekli olduğu bir ilke bir varsayım değildir; ve herhangi bir şeyi bilmek için zorunlu olarak bilinmesi gereken şeye de herşeyden önce zorunlu olarak sahip olmak gerekir. Bu şekilde böyle bir ilke kuşkusuz hepsinden daha doğrudur. İşte: "Aynı niteliğin, aynı özneye aynı anda ve aynı ilişki içinde hem ait olması ve hem de ait olmaması olanaksızdır". Buna, mantıksal zorluklara çözüm bulmak amacıyla, önyargısız olarak diğer belirlenimler eklenebilir. Kuşkusuz aynı insanın, bir şeyin aynı anda hem olmasını ve hem de olmamasını düşünmesi olanaksızdır; çünkü, bu noktada hataya düşülüyorsa, eşanlı çelişkili görüşlere sahip olunacaktır. İşte bu sebepten her kanıtlama bu nihai ilkeye bağlanır, çünkü bu ilke doğal olarak tüm diğer aksiyomlar için de ilkeldir.

Bir taraftan aynı şeyin hem varolabileceğini ve hem de varolamayabileceğini ve diğer taraftan bunun düşünülebileceğini ileri süren filozoflar vardır. Çok sayıdaki fizikçi de aynı şekilde düşünmektedirler. Bize gelince, bir şey için aynı anda hem varolmak ve hem de varolmamak olgusunun olanaksız olduğunu kabul etmiştik ve bununla bu ilkenin tüm ilkelerin en kesini olduğunu kanıtlamıştık. Bazı filozoflar bu ilke için bile kanıtlama istemektedirler, ama bu, onların Mantık hakkındaki

bilgisizliklerinin bir sonucudur: aslında kanıtlamaya gereksinimi olanla olmayanı ayıredememek olgusu bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Oysa her şeyi kanıtlamak tamamen olanaksızdır. – ARISTO[15]

Herşeyi kanıtlamanın olanaksızlığı, Kuşkucular'ın en bellibaşlı düşüncelerinden biri olmuştur. Bunlardan biri olan SEXTUS EMPIRICUS, Okulun başka bir filozofu olan Agrippa'nın (M.S. I. yüzyıl sonu ve II. yüzyıl başı) on adet mecazını özetliyor.

215. Kuşkucu Mecazlar. Yeni Kuşkucular, muhakemenin askıya alınmasının bu beş biçimini aktarmışlardır. Birincisi uyumsuzla ilgilidir; gözlerimizin önüne serilen bir önerme hakkında yaşamda ve filozoflarda çözülemeyen bir uyumsuzluğun olduğunu görüyoruz: ve bundan dolayı, tercih edebilme veya reddedebilme eksikliği nedeniyle, muhakemenin askıya alınmasına varıyoruz. İkincisi, sonsuza kadar gerilemedir: önermeyi doğrulamak için getirilen kanıtın başka bir kanıta ve bunun da diğerine, böylece sonsuza kadar gereksinimi olduğunu söylüyoruz; aynı şekilde, usavurmanın nerede başladığını bilmediğimiz için, muhakemenin askıya alınması doğaldır. Üçüncüsü görecelilikten çıkarılmıştır: değerlendiren kişiye ve gözlemle aynı anda olan şeylere göre nesne farklı farklı görünür, ama bu nesnenin yapı olarak ne olduğunu değerlendirmekten yoksun kalıyoruz. Dördüncü biçim, temel durumun veya postülatın biçimidir: sonsuza atılmış olan Dogmatikler, kanıtlayamadıkları ama ona kanıtlama olmadan mutlak olarak onaylarını

15 Métaphysique (Metafizik), J. Vrin, s. 121-123.

verdikleri bir çıkış noktasını almaktadırlar. Beşinci biçim bir kısır döngüdür: sözkonusu şeyi doğrulaması gereken şey, tam da sözkonusu şey tarafından kanıtlanma gereksinimi içindedir; aynı şekilde bir diğerini bulmak için ne biri, ne de ötekini ele alamadığımız için ne biri, ne de ötekisi hakkında bir kanıya varmaktan yoksun kalıyoruz. Sözkonusu olan herşeyi bu biçimlere bağlamak olanaklıdır. – SEXTUS EMPIRICUS[16]

Aziz THOMAS realisttir. Onun için gerçek ve varlık birdir: İşte bu sebepten gerçek Tanrı'dadır. A) İnsan bilgisi yalnızca kutsal bilgiye bir katılımdır. B) Bundan dolayı, gerçek, aziz Augustin'in dediği gibi "şeylerin nedeni" olarak tanrısal zekada önceden varolan "tohumsal nedenler"e uygun oldukları sürece şeylerin içindedir. Ama gerçek aynı zamanda, yaratıcı zekanın bir yansıması olduğu sürece insansal zekanın içindedir. O halde gerçek "zekanın ve şeyin uyumu" olarak tanımlanabilir.

216. Aziz Thomas'ın Realizmi.

A) Platon, şeylerin özlerinin, maddelerinden ayrı olarak kendiliğinden varolduklarını ileri sürmüş ve bunlara "İdeler" adını vermiştir; bu İdeler'in katılımıyla zekamızın herşeyi bildiğini söylüyordu. Aynı şekilde, taş İde'sinin katılımıyla cisimsel madde taş haline geliyor, böylece aynı İde'nin katılımıyla zekamız taşı biliyor. Ama, Platon'cuların "kendi içinde yaşam"ın veya "kendi içinde bilgelik"in yaratıcı töz biçimleri olduklarını söylerken savundukları gibi, Denys'in "Noms divins"ın XI. bölümünde söylediği gibi, şeylerin özlerinin, maddesiz olarak kendiliklerinden varolmaları inanca aykırı görünüyor. Bu

16 Oeuvres choisies de Sextus Empiricus (Sextus Empiricus'dan Seçilmiş Eserler), Éd. Montaigne, 1948, s. 190-191.

sebepten Augustin "83 questions" (83 Soru) adlı kitabında, Platon'un İdeleri yerine, tüm varlıkların nedenlerinin tanrısal zihinde varolduklarını savunmuştur. Bu nedenlerden dolayı herşey oluşmuş ve insan ruhu herşeyi bilmektedir. O halde, insan ruhunun herşeyi ebedi nedenleri içinde bilebilip bilemeyeceği sorulduğu zaman, bir şeyin başka bir şey içinde iki anlamda bilinebileceği yanıtını vermek gerekir. Bir anlamda, bir aynada, görüntüleri bu aynaya yansıyan şeylerin görünmesi gibi bu şey bilinen başka birşey içindedir. Şu anki yaşam durumunda, ruh tüm şeyleri bu şekilde ebedi nedenlerin içinde göremez; ama Tanrı'yı ve herşeyi kendi içinde gören ermişler bu şekilde herşeyi ebedi nedenlerin içinde bilirler. Diğer bir anlamda, bir şeyin, bilgisinin ilkesi içinde olarak, birşeyin içinde bilindiği söylenir: bu şekilde güneşin içinde, güneş sayesinde algıladığımız şeyleri gördüğümüzü söyleriz; ve bu anlamda, insan ruhunun, katılımlarıyla herşeyi bildiğimiz ebedi nedenlerin içinde herşeyi bildiğini söylemek gerekir. Aslında içimizde olan zekanın bu ışığı bile, içinde ebedi nedenlerin bulunduğu yaratılmamış Işık'a katılım yoluyla belirli bir benzerlikten başka birşey değildir. [Burada aziz Thomas daha önce 157 no.lu parçada belirtilen Mezmurlar'ın bölümünü anımsatıyor.] Sanki mezmurcu şöyle diyor: "Herşeyi biz, Tanrısal Işık'ın izi ile biliriz".[17]

B) İyilik'in, özlemin yöneldiği şeyi belirtmesi gibi, Gerçek zekanın yöneldiği şeyi belirtir. ama, özlemin amacının özlenen şey içinde olmasına karşın zekanın amacı zekanın içindedir. Ama, zeka kavradığı şeye uygun olduğu sürece gerçek zekanın içinde olduğundan, gerçeklik niteliğinin zekadan şeye doğru taşması gerekir, öyle ki bu şey bir şekilde zekaya uygun olarak düzenlendiğinde gerçek olarak adlandırılır. İşte bu sebepten herhangi birşey dayandığı zekaya göre düzenlendiği sürece

17 Summa theologica (1265 civarı), Ia, LXXXIV no.lu soru, sonucun yorumu.

mutlak bir biçimde gerçek olarak adlandırılır. Buradan, insan sanatının ürünleri olan şeylerin, zekamıza uygun olarak düzenlendikleri sürece gerçek olarak adlandırılmaları sonucu çıkar: bir ev, mimarın kafasındaki biçime benzer olduğu zaman gerçek olarak adlandırılır; bir söylev, gerçek bir zekanın işareti olduğunda gerçek olarak adlandırılır. Aynı şekilde, doğal şeyler, tanrısal zekada bulundukları biçime benzer olduklarında gerçek olarak adlandırılırlar. ... O halde böylece, gerçek ilk olarak zekanın içindedir ama ikinci olarak ilkeleri olarak zekaya bağlı oldukları sürece şeylerin içindedir.

Buna göre, gerçeğin olduğu şey, değişik biçimlerde bilinilebilir. Augustin, "De la vraie religion" (Gerçek Din) adlı kitabında: "gerçek, olanın gösterilmesini sağlayan şeydir", diyor. Hilare, gerçeğin belli olan veya ortaya çıkan varlık olduğunu söylüyor. Bu tanımlar, gerçek zekanın içinde olduğu sürece, gerçeğe uygundurlar. Ama zekaya göre düzenlenmiş olduğu sürece şeyin gerçeğine Augustin'in "De la vraie religion"da verdiği tanım uygundur: "Gerçek, herşeyin ilkesiyle olan en yüksek benzerliğidir, bu benzerliğin içinde hiçbir benzemezlik yoktur"; Anselme'ın bir tanımı (Dialogue sur la vérité): "Gerçek, tek başına zihin tarafından saptanabilen bir doğruluktur" (çünkü doğruluk ilkeye uyumdur); ve İbn-i Sina'dan bir tanım: "Her bir şeyin gerçeği, kendisine atfedildiği şekliyle varlığın niteliğidir."

Çoğu zaman verilen tanıma gelince, "gerçek, şeyin ve zekanın uyumudur", gerçek hem şeye, hem de zekaya uygulanabilir. – AKİNO'LU AZİZ THOMAS[18]

Kant'da artık, şeyler üzerine kendini ayarlayan bilgimiz değildir; aksine, tasarım biçimimize bağlı olanlar bilinebilir nesne-

18 a.g.e., soru XVI, sonuç ve yorum.

lerdir. Biz ancak olayları yani bize göründükleri şekilleriyle şeyleri bilebiliriz. Bununla birlikte, KANT, kuramsal Akıl açısından, "duyarlılığın savlarını sınırlamaya" yönelik, sınırlayıcı bir kavramdan başka birşey olmayan "kendi içinde şey" kavramını da koruyor. Diğer taraftan Kant'a göre pratik Akıl açısından, bizim özgürlüğe inanmamızı sağlayan kuramsal Akla, ahlaksal kavramlar bir içerik kazandırmaktadırlar.

217. Kant'cı Görecelilik. Bugüne kadar tüm bilgimizin zorunlu olarak nesnelere göre düzenlenmesi gerektiği kabul ediliyordu. Ama bu varsayım içinde, onlar üzerinde bilgimizin genişlemesini sağlayan herhangi bir şeyi a priori ve kavramlarla oluşturmak için yapılan girişimler sonuçsuz kalmıştır. O halde, bir kez de nesnelerin bilgimize göre düzenlenmeleri gerektiğini varsayarak Metafiziğin sorunları içinde daha başarılı olup olamayacağımızı denemeliyiz – bu, bu nesnelerin, bize verilmeden önce, birşeyler oluşturulabilecek bir "a priori" bilgisinin beklenilen olabilirliği ile daha iyi uyuşacaktır. Bu durum Kopernik'in ilk fikirlerinin durumu ile aynıdır: tüm yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğünü varsayarak gök cisimlerinin devinimlerinin açıklamasında hiçbir ilerleme elde edemediğini gören Kopernik, gözlemcinin kendisini döndürerek ve yıldızları hareketsiz tutarak daha iyi sonuç alıp alamayacağını araştırmıştır. Metafizikte, nesnelerin sezgisi ile ilgili olarak benzer bir girişimde bulunulabilir. Eğer sezgi nesnelerin yapısına göre düzenlenmek zorundaysa, bunlardan "a priori" olarak bir şeyin nasıl bilinebileceğini göremiyorum. Ama nesne (duyuların nesnesi olarak) sezgi yetimizin yapısına göre kendini ayarlıyorsa, bu olabilirliği çok iyi tasarımlayabilirim.

Bu "a priori" bilme yetimizden, Metafiziğin ilk bölümünde, şaşırtıcı ve görünürde Metafiziğin ikinci bölümdeki[19] tüm

19 Aşkınsal Mantık ve Aşkınsal Diyalektik bölümleri.

amacına zararlı bir sonuç çıkmaktadır: bu yeti, bizi bu bilimin en temel işi olan olabilir deneyin sınırlarından çıkmamızı hiçbir zaman sağlayamaz. Oysa deney tam da bize, "a priori" akılcı bilgimizin bu ilk değerlendirmesinin yolaçtığı bu sonucun gerçeğinin ikinci bir kanıtını sunar: bu bilgi bize sadece duyarlı görüntülere dayandığını ve bize bilinmez olurken kuşkusuz kendi içinde gerçek olan kendinde şeyi bir tarafa bıraktığını gösterir. Ama, duyumüstü alanda, spekülatif akıla her türlü ilerleme yansındıktan sonra, bize her zaman, Metafiziğin dileğine uygun olarak –sadece pratik bir perspektifte mümkün olan– "a priori" bilgimizle olabilir tüm deneylerin sınırlarını aşmayı sağlayan verilerin, pratik bilginin alanında, bulunup bulunmadığını araştırmak kalır. Spekülatif akıl bu şekilde davranarak, onu boş bırakarak en azından böyle bir genişlik için serbest bir alan oluşturmuştur. O halde eğer yapabilirsek bu alanı pratik verilerle doldurma olanağı –spekülatif aklın kendisi buraya çağırıyor– doğmaktadır.

Böylece spekülatif akla sınırlar koyan bir eleştiri bu anlamda olumsuzdur; ama bu eleştiri içinde saf aklın kaçınılmaz bir biçimde duyarlılığın sınırlarını aştığı saf Aklın mutlak olarak gerekli pratik bir kullanımının (ahlaksal kullanımının) varolduğundan ikna olunduğu zamandan beri, spekülatif aklın pratik kullanımına karşı çıkan veya hatta bu kullanımı sıfıra indirme tehlikesi taşıyan bir engeli kaldırdığı sürece çok büyük önemdeki olumlu bir faydalılığa sahiptir. Bunda, doğrusunu söylemek gerekirse, spekülatif Aklın yardımına hiç gereksinimi yoktur; ama kendi kendisiyle çelişkiye düşmemek için ters yöndeki etkiye karşı güvence içinde olmalıdır. Uzam ve zamanın yalnızca duyarlı sezginin biçimleri, böylece görüntüler olarak şeylerin varlığının yalın koşulları olmaları, diğer taraftan bize bu kavramlara uygun bir sezgi verilemedikçe ne anlam kavramlarına, ne de şeylerin bilgisi için unsurlara sahip olmayışımız;

buna göre hiçbir nesnenin kendinde şey olarak değil ama ancak duyarlı sezginin nesnesi yani görüntü olarak bilgisine sahip olabileceğimiz, tüm bunlar Eleştiri'nin analitik bölümünde kanıtlanacaklardır. Bundan doğal olarak Aklın olabilir tüm spekülatif bilgisinin sadece deneyim nesneleri ile sınırlı olduğu sonucu çıkar. Bununla birlikte, –buna dikkat etmek zorundayız– eğer bu nesneleri kendinde şey olarak bilemiyorsak, en azından onları böyle düşünebileceğimizi her zaman saklı tutmalıyız. Yoksa, görünen bir şey olmaksızın görüntünün varolacağı, biçiminde saçma bir önerme çıkacaktır. Şimdi, deneyin nesneleri olarak şeyler ve kendilerinde şeyler olarak bu aynı şeyler arasında eleştirimizin zorunlu olarak gösterdiği ayırımın hiçbir şekilde yapılmamış olduğunu varsayalım: o zaman nedensellik ilkesi ve bunun sonucu şeylerin belirlenimi içindeki doğal mekanizma, zorunlu olarak etkin nedenler oldukları sürece genelde ve istisnasız tüm şeyler için geçerli olmak zorundadırlar. Bu durumda aynı varlık için örneğin insan ruhu için, istencinin özgür olduğunu ve aynı zamanda doğal yasaların zorunluluğuna tabi olduğunu yani özgür olmadığını, açık bir çelişkiye düşmeden söyleyemeyeceğim, çünkü her iki önermede de ruhu kesin olarak aynı anlamda, genelde şey olarak (kendinde şey olarak) ele aldım ve önceleyen eleştiri olmadan başka bir biçimde ele alamazdım.

[Aksine, bu ayırımla], görüntü (görülebilir eylemler) dünyasında, aynı istenç, zorunlu olarak doğa yasasına bağlı gibi ve bu şekilde özgür değilmiş gibi ve bununla birlikte öte yandan bir kendinde şeye ait olarak bu doğa yasasına tabi değilmiş gibi ve dolayısıyla özgür gibi olduğu, burada çelişki olmaksızın düşünülebilir. Saf Aklın eleştirel ilkelerinin olumlu yararlılığının aynı yorumu, Tanrı kavramı ve ruhumuzun yalın yapısı kavramını ele alarak açığa çıkarılabilir. Böylece, eğer aynı zamanda spekülatif Akıldan, doğru sınırlarını aşan görüşler için

gaspedilen isteğini çıkarmazsam, aklımın gerekli pratik kullanımı amacıyla hiçbir zaman Tanrı'yı, özgürlüğü ve ölümsüzlüğü kabul edemem. Çünkü bu görüşlere ulaşmak için, spekülatif akıl, ilkeler aslında yalnızca olabilir bir deneyin nesnelerine uygulandığı için, eğer bunlar herşeye rağmen deney nesnesi olamayacak bir şeye uygulanırlarsa, her zaman bu spekülatif aklı etkin bir biçimde görüntüsel olarak değiştirme ve böylece saf Aklın pratik tüm genişlemesini olanaksız gibi gösterme etkisine sahip ilkelerden yararlanmak zorundadır. Böylece inanca bir yer açmak için bilmeyi ortadan kaldırmam gerekti: Metafiziğin dogmacılığı yani saf Aklın eleştirisine başvurmaksızın bu bilimde ilerlenilebileceği önyargısı, ahlakçılığa karşı koyan ve kendisi her zaman çok dogmatik olan inançsızlığın gerçek kaynağıdır. – KANT[20]

Kant tarafından "inanç"a verilen rol, modern Pragmatizm'de ve özellikle William JAMES'ce gerçekleşen bir eğilime yolaçmıştır. A) James de kopya-gerçek kavramını eleştiriyor ama bunu, Kant'tan çok daha farklı bir anlamda, gerçeğe tamamen pratik bir rol vermek için yapmaktadır. – B) Böylece sürekli oluş halindeki bir gerçeğin veya daha çok gerçeklerin kavramına varmaktadır. – C) Nihayet, James'e göre, gerçeğin ölçütü, özlemlerimize verdiği tatmin anlamında onun başarılı olması ve avantajlı olma niteliğidir.

218. Pragmatizm.

A) Sözcüğün geniş anlamıyla, bir gerçekle uyumlu olma olgusu, ya doğrudan gerçeğe ya da çevresine yönelmiş olma

20 Critique de la Raison pure (Saf Aklın Eleştirisi), 1781, İkinci basıma önsöz (1877), seçmeler.

veya gerçekle, kendi üzerinde veya uyumsuzluk varsa bir aracı üzerinde daha iyi işlem yapacak şekilde etkin ve yoğun temasta olma olgusundan başka birşey değildir; ve pratik alanda olduğu gibi entelektüel alanda da işlem yapmanın sözkonusu olduğunu ekliyorum.

Hayır! Önemli olan, gerçeği kopya etmek olmalıdır öyle ki bu, gerçekle uyum sağlamanın en önemli tarzlarından biri olsun. Esas olan, gerçeğin ortasında devinmek için bir fikrin içinde bir rehber bulmaktır. Bir fikrin entelektüel veya pratik olarak bizim ya gerçekle, ya da onun girdisi çıktısıyla ilişkiler içine girmemize yardım etmesi; yolumuzu her türlü aksiliklerle engellemek yerine, etkin olarak yaşamımızı, gerçeğin her türlü olaylar zincirine uyarlar ve ayarlar; böylece, içinde gerçekten istenen koşulların yeteri kadar yerine getirildiği bir uyum varolacaktır: ve bu fikir, sözkonusu gerçek karşısında gerçek olacaktır.

B) Neyle meşgulüz? Gerçekle değil çoğul olan gerçeklerle, yönlendirici belirli fikirlerle, şeylerin ortasında gerçekleşen, ortak özellik olarak yalnızca, verimli fikirler olma özelliğine sahip olan belirli süreçlerle meşgulüz. Bu fikirler bizi, birçok noktada duyarlı algıların içine dalan entelektüel bir sistemin bir bölgesine götürerek verimli olurlar. Bu duyarlı algıları kopya ettiğimiz veya zihinsel olarak tasarımladığımız olur; ama böyle olmasa bile, kendimizi onlarla, belirsiz bir sözcük olan doğrulama sözcüğü ile belirtilen bu tür bir alışveriş içinde buluyoruz. Kısaca, "gerçek" sözcüğü bizim için, tıpkı "sağlık, zenginlik, güç" sözcüklerinin yaşamla ilgili diğer süreçleri, verimli olan diğer süreçleri belirten adlar olması gibi doğrulama süreçlerini özetleyen kollektif bir addan başka birşey değildir. Gerçek, deneyimimiz boyunca sağlık, zenginlik ve güç gibi oluşan bir şeydir.

C) O halde özet olarak: "gerçek", "doğru"nun yalnızca

davranışımız için yararlı şey olması gibi, yalnızca düşüncemiz için yararlı olan şeydir. Şunu söylemek istiyorum: hemen hemen ne şekilde olursa olsun yararlı olan, uzun dönemde ve bütününde yararlı olan; çünkü şu anki deney karşısında yararlı olan şey daha sonraki deneyler karşısında aynı derecede yararlı olmak zorunda değildir. Deneyin, "sınırları aşmak" ve formüllerimizi düzelttirmek için kendine özgü yolları vardır.

"Mutlak" gerçek, hiçbir deneyin hiçbir zaman değiştiremeyeceği gerçek, her zaman göz alabildiğine, ona doğru tüm gerçeklerimizin birgün kesişeceğini hayal ettiğimiz ideal noktadır. Olsun! Bu, tamamen aydınlanmış bir insan için düşünülebilir ve mutlak olarak tam olan deney için düşünülebilir: eğer birgün bu ikili ideal gerçekleşirse, her iki şey de birlikte ve birdenbire gerçekleşecektir. Ama, beklerken, bugün, sahip olduğumuz gerçeğinin yarın yanlış olduğunu görmeyi reddetmemek koşuluyla! – WILLIAM JAMES[21]

Son derslerinde birini Pragmatizm'e ayıran DURKHEIM, ona göre gerçeğin temel özelliklerinden ikisini açıklamakta yetersiz olan böyle bir "mantıksal faydacılığı" kabul etmiyor. Yalnızca sosyolojik bir yorumlama, ahlaksal yasanın hem zorunlu ve hem de istenir özelliğini hesaba katması gibi, gerçeğin bize getirdiği tatminlerle birlikte bireye göre olan aşkınlığını vurgulayan bu ikili özelliği de hesaba katabilir.

219. Pragmatizmin Eleştirisi. 1) Gerçeğin ahlaksal bir zorunluluğa bağlı olduğunu hemen farkediyoruz. Gerçek belirli bir ahlaksal nitelikten ayırdedilemez. Tüm zamanlarda, in-

21 Le Pragmatisme (Pragmatizm), 1907, Flammarion, s. 195, 199-200 ve 203-204.

sanlar, gerçeği araştırmak zorunda oldukları konusunda ikna edilmişlerdir. Gerçeğin içinde saygı duyulabilir bir şey, önünde zihnin eğilme zorunluluğunda olduğunu hissettiği ahlaksal bir güç vardır; – 2) Gerçeğin, olgunun zorlayıcı bir gücüne de bağlı olduğunu farkediyoruz. Gerçeği kabul etmemenin bir yerde fiziksel olan bir olanaksızlığı vardır. Gerçek bir tasarım zihnimize sunulduğu zaman, onu gerçek olarak açıklamamazlık edemeyeceğimizi hissederiz. Gerçek fikir kendini bize kabul ettirir. Apaçıklığın eski kuramının belirttiği bu özelliktir: gerçeğin içinden karşı konulamaz bir ışık yayılır.

Mantıksal faydacılık olarak Pragmatizm, bu iki özelliği açıklayabilir mi? Ne birini, ne de ötekini açıklayamaz.

1) Faydalıyı araştırmak, doğayı izlemektir; doğaya egemen olmak veya onu altetmek demek değildir. Burada zorunluluk fikrinin içerdiği bu ahlaksal zorlamaya hiç yer verilmemiştir. Aslında Pragmatizm bir değerler hiyerarşisine sahip değildir, çünkü herşey burada aynı düzleme yerleştirilmiştir: iyilik gibi gerçek de faydalı ile aynı düzlemdedir; ona kadar yükselmek için hiçbir çabaya gereksinmemekteyiz. James için gerçek yararlı olan şeydir; ve yararlı olduğu için iyidir, değeri vardır. ...

2) Pragmatizmin gerçeğin zorlayıcı özelliğini nasıl açıklayabildiği de bilinmemektedir. Yandaşlarına göre, onu ifade eden tasarımları olduğu gibi dünyayı inşa eden biziz; gereksinimlerimize uygun olan gerçeği oluşturuyoruz. Böyle olunca bize nasıl direnç gösterecektir? Kuşkusuz, Pragmatizm, gerçek oluşturan bu entelektüel yapımların altında bizim yapmadığımız bir ilk maddenin varolduğunu kabul etmektedir. Ama pragmatizm için bu ilk madde, bu veri yalnızca, her zaman ona yönelmemize rağmen hiçbir zaman ulaşamadığımız ideal bir sınırdır. Schiller[22], bunu hesaba katmamanın daha akıllıca olduğunu

22 F.C.S. Schiller, Oxford'un pragmatist filozofu (1864-1937).

söylüyor: mutlak gerçeğin bize hiçbir yardımı olamaz, bu gerçek daha çok, bizim için gerçekten ulaşılabilir olan gerçeklerin daha uygun bir bilgisine engel oluşturmaktadır.

Özet olarak pragmatistlerin gerçekten, iyi, istenen, aldatıcı bir şey olarak sözettiklerini duyduğumuz zaman gerçeğin bir yönünün onların gözünden kaçıp kaçmadığını kendi kendimize sormak zorunda kalıyoruz. Gerçek çoğu zaman acı vericidir: düşünceyi bozduğu, zihnin dinginliğini tehdit ettiği zamanlar vardır. İnsan bu gerçeğin farkına vardığı zaman bazen tüm zihinsel düzenini değiştirmek zorunda kalmaktadır, bu da içinden şaşırmış, uyumu bozulmuş olarak çıktığı bir krize neden olmaktadır. Örneğin yetişkin çağda, birdenbire dinsel inançlarının sağlam olmadığını farkederse, bu, onun için ahlaksal bir çöküştür, entelektüel ve duygusal yaşamı felç olmuş gibidir. Joufroy'un ünlü makalesi "Dogmalar nasıl bitiyor"da ifade etmiş olduğu bu şaşkınlık duygusudur. O halde gerçeğin her zaman çekici, hoş olması gerekir. Çoğu zaman gerçek bize direnir, istek lerimize karşı gelir. Onda sert birşeyler vardır. – ÉMILE DURKHEIM[23]

En azından bilimsel bilgi ile ilgili konuda, Pragmatizm'e çok yakın bir görüş açısından hareket eden BERGSON, daha önce gördüğümüz gibi (207 no.lu metin) bilimi, metafizikle hemen hemen aynı sıraya yerleştirmişti. Ama her zaman sadece kavramsal bilgiye uygulanabilen Kant'cı göreceliğin aşılabileceğini ve bizim mutlağa ulaşmamızı sağlayan şeyin sezgi olduğunu savunmuştu. A) Birinci metin (1903) sezgiyi tanımlıyor. – B) İkincisi (1907) sezginin estetik duygu ile benzerliği içinde olabileceği şeyi belirtiyor.

23 Pragmatisme et Sociologie (Pragmatizm ve Sosyoloji), 24 Mart 1914 tarihli ders, J. Vrin, 1955, s. 153-155.

220. Bergson'cu Sezgicilik.

A) Nesnenin biricik ve bunun sonucu ifade edilemez olarak sahip olduğu şeyle bir olmak için o nesnenin içine taşınılmayı sağlayan bu entelektüel sempati türü sezgi olarak adlandırılır. Aksine, analiz, nesneyi daha önce bilinen yani bu nesneye ve diğerlerine ortak unsurlara indirgeyen işlemdir. O halde analize etmek bir şeyi, o şey olmayan şeye göre açıklamaktır.

Çevresinde dönüp durmaya mahkum olduğu nesneyi kucaklamanın sonsuzca tatmin edilmemiş isteği içinde olan analiz her zaman eksik olan tasarımı tamamlamak için sonu gelmez bir biçimde görüş açılarını çoğaltır, her zaman eksik olan anlatımı tamamlamak için sembolleri ara vermeden değiştirir. O halde analiz sonsuza kadar sürecektir. Ama sezgi, eğer mümkünse yalın bir eylemdir. En azından, hepsini yalın analizle değil sezgiyle içeriden kavradığımız bir geçek vardır. Bu, zaman içindeki akışı içinde kendi öz kişiliğimizdir. Süregiden kendi benimizdir. Entelektüel veya daha çok tinsel olarak başka hiçbir şeye eğilimli olmayabiliriz. Ama kesinlikle kendimize eğilimliyiz.

Sezgi, bir kez yoğunlaştığında, düşüncemizin alışkanlıklarına uygun olan ve değişmez kavramların içinde çok fazla gereksindiğimiz sağlam dayanak noktalarını bize sunan bir anlatım ve uygulama biçimi bulmalıdır. Bu, kesinlik, belirgin ve de genel bir yöntemin özel durumlara sınırsız genişlemesi olarak adlandırdığımız şeyin koşuludur. Oysa bu genişleme ve mantıksal mükemmelleşme çalışması yüzyıllar boyu sürebilir, buna karşın yöntemin üretici eylemi yalnızca bir an sürer. İşte bu sebepten çoğu zaman sezgiyi unutarak bilimin mantıksal aygıtını bilimin kendisi olarak kabul ediyoruz.

Filozoflar ve bilim adamları tarafından bilimsel bilginin göreceliliği hakkında söylenen herşey bu sezginin unutuluşundan kaynaklanmaktadır. Daha önceden varolan kavramlar aracı-

lığıyla sabitten devingene giden sembolik bilgi görecelidir. Ama devingenin içine yerleşen ve şeylerin yaşamını benimseyen sezgisel bilgi göreceli değildir. Bu sezgi bir mutlağa varır.

B) İçgüdü sempatidir. Eğer bu sempati konusunu genişletebilir ve de kendi üzerine düşünebilirse, gelişmiş ve düzelmiş zekanın bizi maddenin içine sokması gibi, bize canlıyla ilgili işlemlerin anahtarını verecektir. Çünkü zeka ve içgüdü birbirine zıt yönlere dönmüşlerdir, zeka cansız maddeye, içgüdü yaşama yönelmiştir. Zeka, eseri olan bilimin aracılığıyla bize, gitgide daha tam olarak fiziksel işlemlerin gizini verecektir; zeka yaşamdan bize yalnızca devinimsizlik terimleriyle bir anlatım getirir. Nesnenin içine girmek yerine, dışarıdan kendine çektiği nesne üzerinde mümkün olan en yüksek sayıdaki görüşü elinde tutarak dönüp durur. Ama sezginin bizi götürdüğü yer yaşamın tam içidir. Bu sezgi, yansız, kendinin bilincine varmış, nesnesi üzerinde düşünebilen ve onu sınırsızca genişletebilen bir içgüdüdür.

Bu tür bir çaba olanaksız değildir. Bu, insanda normal algının dışında estetik bir yetinin varlığının kanıtladığı birşeydir. Gözümüz canlı varlığın çizgilerini aralarında düzene girmiş biçimiyle değil, yanyana eklenmiş olarak görür. Yaşamın eğilimi, çizgiler arasında koşan, onları birbirine bağlayan ve onlara bir anlam veren yalın devinim gözden kaçar. Sanatçının bir tür sempatiyle nesnenin içine yerleşerek ve bir sezgi çabasıyla uzamın kendi ve modeli arasına koyduğu engeli kırarak yeniden yakalamayı amaçladığı bu eğilimdir. Dışsal algı gibi bu estetik sezginin yalnızca bireysele ulaştığı doğrudur. Ama, fizik biliminin, dışsal algı tarafından belirlenen yönü sonuna kadar izleyerek tikel olguları genel yasalara kadar götürmesi gibi, sanatla aynı yöne yönelmiş ve konu olarak genelde yaşamı ele alan bir araştırma düşünülebilir. Kuşkusuz bu felsefe hiçbir zaman, bilimin kendi nesnesinden edindiği bilgiyle karşılaştırılabilir bir

bilgiyi nesnesinden elde edemez. Zeka, çevresinde içgüdünün, sezgi olarak genişletilmiş ve yetkinleştirilmiş olsa da sadece belirsiz bir bulutsuzluk oluşturduğu, aydınlık bir çekirdek olarak kalıyor. Ama, saf zekaya ayrılan bilginin eksikliği durumunda, sezgi bize, zekanın verilerinin eksik olduğu şeyleri kavratabilir ve bizim onları tamamlamamız için gerekli aracı sezinlememizi sağlar. – HENRI BERGSON[24]

L. LÉVY-BRUHL'e göre, bilinecek nesneyle uyuşma, özne ve nesne arasındaki her engeli yıkma isteği, insan ruhunun derin bir gereksinimine yanıt vermektedir. Bu gereksinme, özellikle ilkel adını alan kafa yapısında suçlanmış olan ama "her insan kafasında bulunan", "katılım" gereksinimidir.

221. Sezgi ve "Katılım". Bilmek, genelde, nesnelleştirmektir; nesnelleştirmek, bilinecek şeyi, yabancı birşeymiş gibi kendi dışına yansıtmaktır. Aksine mantıköncesi kafa yapısının kollektif tasarımları, birbirlerine katkıda bulunan varlıklar arasında içten bir topluluk oluşturur. Katılımın özü tüm ikiliğin silinmesidir ve çelişki ilkesine rağmen, özne aynı anda hem kendisi ve hem de katılımda bulunduğu varlıktır. Nesneye tam ve içten sahip olmanın, entelektüel etkinliğin kökeni olabileceği tüm sahip olmalardan daha derin olan bu sahip olmanın deneyimi kuşkusuz, anti-entelektüalist adını alan doktrinlerin temel kaynağıdır. Bu doktrinler dönemsel olarak ortaya çıkmaktadırlar ve her ortaya çıkışlarında destek görmektedirler. Çünkü bu doktrinler, ne saf pozitif bilimin, ne de diğer felsefik doktrinlerin ulaşmayı hayal edemedikleri şeyi vaat etmektediler: sezgi,

24 L'Évolution créatrice (Yaratıcı Evrim), 1907, P.U.F., s. 191-193.

öznenin ve nesnenin karşılıklı birliği ve Plotin'in esrime adıyla tanımladığı tam katılım yoluyla, varlığın içten ve doğrudan teması. Bu doktrinler, mantıksal biçimlere tabi olan bilginin ikiliğini aşmada yetersiz olduğunu, gerçek bir elde etme olmadığını, şeylerin dışsal yüzeyinde kaldığını göstermektedirler. Oysa, katılım gereksinimi, bizim toplumlarda bile, bilme veya mantıksal gereklere uyum sağlama gereksiniminden kuşkusuz daha kaçınılmaz ve daha yoğundur. Daha derindir, daha uzaklardan gelmektedir. – LUCIEN LÉVY-BRUHL[25]

Bununla birlikte, zekanın yalnızca maddeyi bilebileceği açık bir olgu mudur? J. LACHELIER bu fikre karşı çıkmakta ve idealizmin bilgi kuramına sunduğu kaynakları göstermektedir.

222. Zekanın Savunulması ve İdealizm. Zekanın ve nesnel gerçeğin felsefesinin yerine geçtiği ileri sürülen duygunun, istencin, eylemin felsefesinden kısaca öznellikten sizin gibi hoşnutsuzluk duyuyorum. Bir zeka felsefesinin ancak bir madde ve devinim felsefesi olabilmesini hiçbir şekilde kabul etmiyorum. Madde kuşkusuz zekanın bir nesnesidir ama zihin de zekanın bir nesnesidir ve her zaman en bellibaşlısı olarak kabul edilmiştir. Ama zihni ele almanın iki tarzı vardır: biri idealist, diğeri realisttir. Zihinlerin, düşünmeden önce varolan, ister maddesel, ister tinsel diğer varlıkları duyular aracılığıyla doğrudan veya dolaylı olarak algılayan ve diğer zihinlerle ortak olarak sahip olduklarını ve maddesel varlıklara evrensel olarak uygulandığını zannettikleri bilgi ilkelerini kendi içlerinde taşıyan varlıklar olarak tasarımlanabileceğini söylemek istiyorum. Ama

25 Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures (Alt Toplumlarda Zihinsel İşlevler), 1910, P.U.F., s. 452-453.

soyutun somuttan önce olduğunu da kabul edebiliriz; bir taraftan zihinlerde yoğunlaşan ve yansıyan ve diğer taraftan sadece zihinlerin olayları olan bedenleri kapsayan ve bağlayan düşünceden veya gerçeğin kendisinden başka bir varlık olmadığını söylemek istiyorum. Tüm zihinlerde ortak olarak bulunduğu ve tüm bedenlere uygulanabildiği anlamında bilgi ilkelerimizin evrenselliği, bu varsayımın içinde, sorun bile oluşturmaz; aksine bu evrenselliği realist varsayımda doğrulamak bana zor görünüyor. Kant'ı görecelilikle suçluyorsunuz. Ama, eğer bilgimin ilkeleri ancak kendimin olarak bana doğrudan verilmişse ve eğer bu ilkelerin de benim dışımda ve kendi içindeki şeyler için geçerli olduğunu kanıtlamayı denemekle veya inanmakla kendimi sınırlarsam görecelilik vardır. Eğer bilgimin ilkeleri bende değilse ve aksine onların içinde olan bensem ve onlar aracılığıyla şeylere içkin isem artık görecelilik yoktur. İtiraf edeyim ki Kant doğru bir biçimde kendi içindeki şeylerden sözetmiştir ama bunu hangi anlamda anladığını tam olarak bilmek gerekir. Bana göre gerçek Kant ve onun zihin felsefesinin gerçek temsilcisi Fichte'dir. – JULES LACHELIER[26]

HUSSERL'in Fenomenoloji'si entelektüalist bir doktrindir ve aşkınsal bir İdealizm'e varır. Aynı yazarın "Kartezyen Meditasyonlar"ının yardımıyla yorumlanmış "Ideen"lerin bazı parçalarına göre, bu doktrinin temel tezleri şunlardır:

223. Fenomenoloji. *"Bilinç "yönelimsel" dir, yani kendisinden başka bir şeye yönelmiştir: "Her cogito veya her bilinç durumu birşeye gözdiker ve gözdikildiği haliyle (bir*

26 Denys Cochin'e 10 Ekim 1913'de yazılan mektup. Lettres de J. Lachelier, G. Girard, s. 177-178.

eğilimin nesnesi olma haliyle cogito kendi cogitatum'unu taşır." (Kartezyen Meditasyon, s. 28). Formül, ego cogito değil, ego-cogito-cogitatum'dur."

A) Her aktüel cogito'nun özü, birşeyin bilinci olmasını içerir. Ortak eidetik[27] özelliklere sahip tüm yaşanmışlar, "yönelimsel yaşanmışlar"dır; birşeyin bilinci olmaları ölçüsünde, onların bu birşey oldukları söylenir. Burada yaşanmış olarak adlandırılan psikolojik bir olay ile nesne adını alan yapıdaki gerçek bir başka varolan arasında bir ilişkinin veya nesnel gerçeğin içinde birbirleri arasında oluşacak psikolojik bir bağlantının sözkonusu olmadığına dikkat etmek gerekir. Sözkonusu olan, aksine, koşullanmamış zorunluluk ilişkisine göre, özün içinde "a priori" olarak nüfuz etmiş şeyle birlikte, saf özler olan özlerine göre saf olarak ele alınan yaşanmışlardır.

Bir yaşanmışın bir şeyin bilinci olduğu söylendiği zaman örneğin bir düşsel yaratının bir santorun düşsel yaratısı olduğu ama aynı şekilde bir algının "gerçek" nesnesinin bir algısı olduğu, bir muhakemenin ilgili şeyin durumunun muhakemesi, vs. olduğu söylendiği zaman, dünyanın içinde yeralmış, özellikle olgunun psikolojik bağlamı içine girmiş yaşanmışın ham olgusu ele alınmış olmuyor, İde olduğu sürece ideleştirme aracılığıyla kavranmış öz, saf öz ele alınmış oluyor. Yaşanmışın kendisinin özü yalnızca yaşanmışın bir bilinç olmasını değil aynı zamanda yaşanmışın neyle bir bilinç olmasını ve hangi belirlenmiş veya belirlenmemiş anlamda böyle olduğunu içermektedir.

Ama boş eğilimin ancak "şeylerin kendileri"ni kavramamızı sağlayan sezgi aracılığıyla anlamı vardır: "Hiçbir muhakemeyi, eğer onu apaçıklıktan yani içinde sözkonusu şeylerin ve olayların bana karşı hazır bulundukları deneylerden çekip çıkarmadıysam geçerli olarak kabul edemem" (Kartezyen Me-

27 Eidos'la yani özle ilgili olan.

ditasyonlar, s. 11.)

B) Özlerin sezgisi temelden verici bir eylemdir ve bu anlamda kurmacanın değil duyarlı algının benzeridir. İlkelerin ilkesiyle tasarımlanabilir hiçbir kuram bizi hataya götüremez: şöyle ki temelden verici her sezgi bilgi için meşru bir kaynaktır: bize kökten bir biçimde ("isimsel" gerçekliği içinde) sunulan herşey, yalnızca kendini verdiği için ama kendini verdiği sınırları aşmadan, alınmalıdır.

Bu sezgi neye dayanmaktadır? Bir anlamda somut gerçekler olan ama hiçbir bireysel varoluş içermeyen özlere dayanmaktadır: Öz ampirik olgudan farklıdır.

C) Öz (Eidos) yeni bir tip nesnedir. Bireyin sezgisi veya ampirik sezgi içinde verinin tikel bir nesne olması gibi, eidetik sezginin verisi saf bir özdür. Burada, yalın dışsal bir benzerlik değil, kökten bir topluluk vardır. Özlerin sezgisi de bir sezgidir ve eidetik nesne de bir nesnedir. "Sezgi"nin ve "nesne"nin dayanışık ve bağlantılı kavramlarının bu genelleştirilmesi keyfi bir fikir değildir; şeylerin yapısı tarafından zorunlu olarak istenmiştir.

Eidos, saf öz deneyin verilerinden, algının, anının, vs.'nin verilerinden ama aynı zamanda tasarımlamanın (fantezi) yalın verilerinden alınan sezgisel yapıdaki örneklerle açıklanmıştır. İşte bu sebepten, bir özü bizzat ve kökten bir biçimde kavramak için, ilgili ampirik sezgilerden olduğu gibi varlığa ulaşmayan ve deneyle ilgili olmayan sezgilerden, tamamen kurmaca sezgilerden yola çıkabiliriz.

Herhangi uzamsal figürlerin, ezgilerin, sosyal süreçlerin, vs., görüntüsünü özgürce oluşturalım; veya deneyin, sevimlinin, sevimsizin, istemin, vs. eylemleri gibi, eylemleri kurmaca olarak kafamızda kuralım: "ideleştirme" aracılığıyla, her çeşit özün içinden, ele alınan özel tipe yanıt veren temel ve kuşkusuz uygun olan bir sezgiye bu eylemler dolayısıyla sahip olabiliriz. O

halde bu cins bir özün aktüel bir deneyin içinde gerçekten verili olup olmamasının önemi yoktur. Ve hatta özgür kurmaca, bilim hangi psikolojik mucize ile hâlâ gösterilmemiş ve daha sonra hiçbir deneyde gösterilme zorunda olmayacak, ilke olarak yeni bir tipteki verileri (örneğin duyarlı veriler) tasarımlayabilseydi, hiçbir şey ilgili özlerin kendilerini verdikleri kökten tarza göre değişmeyecekti; ve bununla birlikte hayal tarafından tasarımlanan veriler hiçbir zaman gerçek veriler değildir ve olmayacaktır. Bundan esas olarak, özün öncelikle sezgi aracılığıyla kavranmasının ve durumunun hiçbir derecede herhangi bir bireysel varoluşun durumunu içermemesi sonucu çıkar; özlerle ilgili saf gerçekler, olaylarla ilgili en ufak bir sava sahip değillerdir.

Özü, olayın varlığından ayıran bu son satırlar bizi Fenomenoloji'nin temel işlemine götürür: eidetik indirgeme ile karıştırılmaması gereken fenomenolojik indirgeme. Eidetik indirgeme, ampirik unsurları ayıklamaktan ibaretti. Fenomenolojik indirgeme ise, ampirik dünyanın varlığını, insan uygarlığının ürünlerini, doğa ve zihin bilimlerini "devre dışı bırakmak" ve "parantez içine almak" tır.

D) Devredışı bıraktığımız şey, doğal davranışın özü ile ilgili genel tezdir; bu davranışın ontik[28] düzende kapsadığı herşeyi mutlak olarak parantez içine koyuyoruz: bundan dolayı, bizim için sürekli burada olan ve onu parantez içine sokmak hoşumuza gittiği zaman bile bilinç için gerçek olmayı sürdüren tüm bu doğal dünya. Bu şekilde davrandığım zaman ki bu tamamen özgürlüğümün gücü içindedir, sofistler gibi dünyanın varlığını reddetmiyorum; kuşkucular gibi dünyanın varlığından kuşku duymuyorum; ama uzamsal-zamansal varoluş hakkında her türlü muhakeme yapmamı yasaklayan fenomenolojik indirgemeyi uyguluyorum.

28 Ontik, günlük varoluşu içinde ele alınan varlıkların niteliğidir.

Bundan dolayı, bu doğal dünyaya dayanan tüm bilimleri devredışı bırakıyorum, geçerliliklerini hiçbir şekilde kullanmıyorum; bunlardan çıkan önermelerden hiçbirini tam bir apaçıklığa sahip olsalar bile kendime maletmiyorum; hiçbirini benimsemiyorum ve böyle bir önerme, bu bilimlerdeki anlamıyla yani bu dünyanın varlığı üzerine bir gerçek olarak anlaşıldığı sürece hiçbir önerme bana bir temel vermemektedir.

Bununla birlikte bu evrensel "devre dışı bırakma" dan kurtulan birşey vardır, bu ben'dir, ama kuşkusuz ampirik ben, doğal varlık olarak ele alınan insan değildir, bu, saf ben'dir, aşkınsal egodur. "Karteżyen Meditasyonlar" (s. 18) şöyle diyor: "Askıya alma (épochè), bana özgü saf bilinç yaşamı ile, nesnel dünyanın tamamen benim için varolmasını sağlayan yaşam ile kendimi saf ben olarak hissetmemi sağlayan evrensel ve kökten bir yöntemdir."

E) Eğer dünyanın ve ona bağlanan ampirik öznelliğin devredışı bırakılması tortu olarak yaşanmışın her akımıyla farklı saf bir ben bırakırsa, onunla birlikte orijinal bir aşkınlık, içkinliğin içinden bir aşkınlık ortaya çıkıyor. Bu aşkınlığın her cogito'da oynadığı bu temel rol gözönüne alındığında, birçok inceleme için saf benin sorunlarını askıda bırakmak mümkün olmasına rağmen bu aşkınlığı devre dışı bırakmaya hakkımız yoktur. Ama sadece doğrudan ve apaçık bir gözleme muktedir olan eidetik özelliklerin birlikte saf bilince verildiği ve bilincin sınırlarını geçmediği ölçüde saf bilinci fenomenolojik verilerle aynı sıraya koymak istiyoruz; bu benle ilgili tüm doktrinler devredışı bırakılmaya tabi olmak zorundadırlar.

Deneyde bize verilen herşeye bir anlam vermek ve böylece anlam birliği olarak içinde taşıdığı dünyayı oluşturmak işi aşkınsal egoya aittir. (Kartezyen Meditasyonlar, s. 23).

F) Gerçek tüm bütünlükler anlam bütünlükleridirler. Anlam bütünlükleri anlamları verici bir bilinci varsayarlar. Bunun

nedeni bu anlamı metafiziksel bir postülattan çıkarılamaz olmayıp, bu anlamı her tür kuşkudan arınmış sezgisel işlemlerle kurmuş olmamızdır; bu bilinç kendi açısından mutlaktır ve bir anlam verilişine bağlı değildir. Eğer gerçek kavramı doğal gerçeklerden, olabilir bir deneyin birimlerinden çıkarılmış ise, kuşkusuz dünyanın herşeyini, doğanın herşeyini gerçeklerin herşeyiyle özdeşleştirmek mümkündür; ama onu varlığın herşeyine özdeşleştirmek ve buradan onu mutlağa taşımak saçmadır. Mutlak bir gerçek tamamen yuvarlak bir kareyle aynıdır. Dünyanın kendisi tam varlığına ancak, mutlak bilinci anlamın verilişi için zemin olarak varsayan belirli bir anlam biçimi altında sahip olabilir. – EDMOND HUSSERL[29]

Fransa'da fenomenolojik temaların aydınlatılması için çalışan filozoflardan biri olan Gaston BERGER; A) Husserl'in doktrininde tamamlanmamış olan şeyi gösteriyor; B) Fenomenoloji'nin bazı kullanımlarının kurucusunun fikirlerini nasıl çarpıttığını gösteriyor.

224. Fenomenolojinin Sınırları.

A) Fenomenolojinin bize tam bir tatmin sağladığını ileri sürmüyoruz. İkili bir eksiklikten zarar görüyor. Birincisi Husserl, cogito'ya ulaşmakta çok gecikmiştir ve bu sebepten bu kavramdan tam olarak yararlanamamıştır.

İkincisi, fenomenolojinin içsel bir çelişki tarafından hırpalanmasıdır. Fenomenoloji bu çelişkiyi yavaş yavaş yenmeye çalışmış ama tamamen yokedememiştir. Bu çelişki sezgi ile

29 Idées directrices pour une phénomènologie (Bir Fenomenoloji İçin Yönlendirici Fikirler), Librairie Gallimard, 1950, s. 115-117, 78, 21 ve 24-25, 102-103, 190 ve 183-184, seçmeler.

eğilim arasındadır. Husserl'in yavaş yavaş garanti apaçıklığa güvenini yitirdiğini ve varolan apaçıklığa yöneldiğini görüyoruz. Ama bu, kararsızlıklarla ve çelişkilerle birlikte olmuştur....

Özellikle, "Wesensschau"ya, Husserl'in verdiği, olabilirden gerçeğe geçmek için deneye gereksinimi olmadan, özlerin doğrudan bir görüşü olma özelliğini korumak olanaksız görünmektedir. Bu sezginin içinde, mantığa gerekli olan, "ona zorunluluk ve evrensellik değerini sağlayabilecek bir şey"i hiçbir şekilde bulamayız. Aslında, "Wesensschau"nun içine topladığımız niteliklerin tutarlılığından tam olarak hiçbir zaman emin olamayız. Diğer taraftan bu, Husserl'in buraya getirdiği şeyi yoketmek değildir, aksine bizim fikirleri keşfetmemiz konusunda eşsiz olan "Wesensschau"nun bu fikirlerin değerini garantilemede ne kadar etkisiz olduğuna işaret etmek onu genişlemesini sağlamak demektir. Descartes gibi Husserl de, buluş işlevini değer deneyimi olan doğrulama işlevinden özenle ayırdetmemiştir.

Oldukça özel olan bu biçim altında, ortaya çıkan şey, bir özde veya ben'de, sınırlı şeylerin düzleminde rastlanan mutlak bir yeterlilikle her zaman az veya çok sezgi fikrine bağlanan yanılsamadan başka birşey değildir. Fenomenolojinin dinsel özelliğe sahip olmaması zorunluluğunun nedeni her tür mutlak Teodise'nin eksikliği değildir: bunun nedeni, sahip olma felsefesinden, özlemin felsefesine geçmek için gösterdiği çabanın sonuç vermemesidir. Askıda kalmış olan eleştirel felsefe, içimizde hissettiğimiz gereksinimin doğal bir biçimde tatmin edilmesinin olanaksız olduğunu gösterebilirdi. Duyarlı şeylerde kıvrılmazsak, özlerin içindeki veya hatta cogito'nun içindeki Mutlak'a daha iyi şekilde varamayız. Özler muhtemel, aşkınsal ego yönelimsel olarak kalırlar.

Husserl, felsefede anlamları aydınlatmak için bir çabanın varlığını görerek felsefik araştırmanın en derin özelliğini gör-

müştür. Bu, önceden her metafiziği reddetmek değildir, çünkü anlam varoluştan daha geniştir. Filozofun bir bilinçlilik tutkusu vardır: yalnızca bu tutkunun hiçbir zaman tatmin olmayacağını ve bunun neden böyle olduğunu anlaması gerekir: bilginin kendi koşulları vardır.

B) Hiçbir zaman fenomenolojiden bu kadar söz edilmemişti. Bu, derin bir etkiden veya perspektiflerin gerçek bir yenilenmesinden çok bir moda sorunudur. Aslında, hiçbir zaman fenomenolojinin özünden bu kadar uzak olunmamıştı. Bize sunulan fenomenolojik analizlerin çoğu Husserl'in bundan anladığına çok az benziyorlar. Bunların yazarları, Husserl'in öğütlediği davranışın tamamen zıttı bir davranışı benimsemektedirler ve vardıkları sonuçlar da aynı derecede çok farklı. Eğer fenomenoloji, -çok özel bir anlamda- bir betimleme ise, çoğu zaman yapıldığı gibi, her betimlemeyi ve özellikle yaşanmış deneyin her betimlemesini fenomenolojik olarak adlandırmak tamamen yanlıştır.

Husserl, bazan biraz öfkeyle, ilk anlamından saptırılmış bir vokabüleri ve davanın gereksinimleriyle değiştirilmiş yöntemleri, kendi akılcılığından oldukça uzakta olan "varoluşsal" bir felsefeye uygulamakta sabırsız olan basmakalıp çömezlerin fenomenolog olarak adlandırıldıklarını duyduğunda çok şaşırıyordu. Kuşkusuz aklın yerilmesi, bireyin yüceltilmesi, kesinliğin hor görülmesi, tutkunun övülmesi ve De Coster'in[30] çok güzel söylediği gibi öz olarak varlığı varoluşun içine yerleştirilerek işlenen "gurur günahı" yalnızca bugüne ait değillerdir. Ama bu romantik tezler bize yenilenmiş giysilerle sunulmaktadır. Özgünlük onların en büyük kaygısı değil mi? - GASTON BERGER[31]

---

30 Paul De Coster, Belçika'lı filozof (1886-1939).

31 Les thèmes principaux de la phénoménologie de Husserl (Husserl Felsefesinin Bellibaşlı Temaları), Revue de Métaphysique et de Morale, 1944, s. 41-43 ve 22.

XXVIII. EYLEM VE ÖZGÜRLÜK

Maurice BLONDEL için eylem, "istemin, bilmenin ve varlığın sentezidir" Kesin olarak istenen her eylem "tinsel varlığın tüm özlemsel, bilimsel ve özgürleştirici güçlerini harekete geçiren temel bir davranış"tan kaynaklanır. O halde eylem özel belirlenimlerinin hiçbirinin tüketemediği öz bir gücü varsayar ve bu anlamda "bir sonsuzluk ve aşkınlık özelliği içerir"

225. Eylem ve Özgürlük. Bilince, ajana özgü bir gücün bu görünürdeki sonsuzluğunu ne vermektedir? Bu, onda ve onun aracılığıyla gerçekleşen eylemdir. Ve onda öz bir gücün isteğini ve duygusunu uyandıran nedir? Bu, istençsel kararlarının kökenini oluşturduğu eylemin bu sonsuzluğunun fikridir: eylemde bulunmak yerine eylemde bulunacaktım diyen kişideki olanaksız olan özgürlük ve düşünce. Çünkü ancak özgür eylemin olduğu yerde akıl ve bilinç ve sonsuzluk duygusu vardır ve ancak eylemde bulunma bilincinin olduğu yerde özgür eylem vardır. Akıl ve özgürlük arasında, bilinç ile sonsuzun gücü arasında dayanışma vardır. Gerçek fikir ancak bu aracılıkla ideal hale gelir. O halde istemli eylem sonsuzdan sonsuza doğru gider çünkü sonsuz burada etkin ve nihai nedendir. Kronolojik düzenin pek önemi yoktur: zaman, bağımlı olayların çokluğu içinde eylemin öznel bütünlüğünü tasarımlamanın bir biçiminden başka birşey değildir; ve bu olayların ardarda gelişlerine içkin gereklilik nesnel yansıtmadan ve aklın esinlendiği aşkınsal ereklilikin tasarısından başka bir şey değildir.

Böylece etkin ve nihai nedenlerin serisini her yönden kateden ve eylemin nereden çıktığını gören düşünce bu eyleme geri dönmeyi ve onu yeniden üretmeyi bilir; sırasıyla sonu ve başı olduğu kendiliğinden işlemlerin ikili sırasını aynı şekilde iner

veya çıkar; doğada amacına ulaşan nedenlerin çizdiği çizgiyi yeniden ele alacaktır; araçların amaçlara gidişini önceden belirler. Kaba gücün veya içgüdünün determinizmine, onu yoketmek için değil onu kullanmak için, eylemin istençsel belirlenimi eklenir.

Özet olarak, eylemde bulunmak için sonsuz bir güce katılmak gerekir; eylem bilincine sahip olmak için, bu sonsuz gücün fikrine sahip olmak gerekir. Oysa, gücün ve sonsuz fikrin sentezi akılcı eylemin içinde vardır; ve bu sentez, özgürlük olarak adlandırılan şeydir. – MAURICE BLONDEL[32]

Mekanik determinizm ile özgürlük arasındaki çelişki sorunu Antik Çağda ortaya konmuştu. Örneğin Epikuros'un, dünyanın belirli yasalara göre boşluğa düşen atomlardan oluştuğunu ileri sürdüğü bilinmektedir. Bununla birlikte insan özgürlüğünü korumak amacıyla, atomlara "eğilme" yani düşüşleri içinde aniden sapma gücünü atfetmiştir. Öğrencisi Lucretius burada bu "clinamen" (eğilme) kuramını ele alıyor.

126. "Clinamen". Atomların biraz, ama ancak çok az bir şekilde sapmaları gerekir: çünkü gerçeğin yadsıyacağı şey olan eğik hareketleri hayal etme durumuna düşmemeliyiz.

Ama hiçbir şekilde dikey yönden sapmadığını kim görebilecektir? Diğer taraftan her hareket her zaman bir diğeriyle bağlantılıysa, belirli bir düzene göre eski bir hareketten her zaman bir yenisi doğuyorsa, sapmaları aracılığıyla unsurlar, yazgının yasalarını bozabilen ve nedenlerin sonsuza kadar birbirlerini izlemesini önleyebilen bir hareketin kaynağı değillerse, dünya

32 L'Action (Eylem), P.U.F., 1937, cilt II, s. 161-162.

aracılığıyla canlı varlıkların dışavurdukları bu özgürlük gücü, zaman ve yer belirli olmadan herbirimize istencimizin onu yönlendirmesini ve eylemlerimizin yönünün değişmesini sağlayan yazgılardan alınmış bu güç nereden geliyor? Nerede ve ne zaman zihnimiz bizi bu güce götürüyor? Çünkü herbirimiz için bu eylemlerin kaynağının istencimizde olması ve eylemlerimizin organlarımıza yayılmak için buradan yola çıkmış olmaları kuşku dışıdır. Tüm bu eylemlerde zihnin kendisi içsel bir zorunluluğa boyun eğmiyorsa, onu tamamen edilgen hale getirecek bir zorlamaya tabi değilse, bu, uzamdaki ve zamandaki her türlü belirlenimden kurtulan bu küçük sapmanın (clinamen) sonucudur. – LUCRETIUS[33]

DESCARTES'da özgürlük kavramı tek değildir. A) Meditasyonlar'da bu kavram ahlaksal özgürlüğe veya mükemmellik özgürlüğüne yaklaşıyor. – Ama mektuplarında Descartes ilgisizlik özgürlüğünü kabul eder görünmektedir; B) kimi kez bu terimin iki anlamını ayırdederek; C) kimi kez kendi dikkatimizin efendisi olarak aynı zamanda muhakememizin de efendisi olduğumuzu anımsatarak. – D) Nihayet "Principes" (İlkeler) de "istencimizin özgürlüğü, kanıtsız olarak ondan edindiğimiz deneyle tanınır" olduğunu belirtmektedir.

227. Descartes'a Göre Özgürlük.

A) Özgür olmamak için, iki zıt arasında seçim yapmaya ilgisiz olmak zorunluluğunda değilim; daha çok ister açıkça orada iyiliğin ve gerçeğin buluştuğunu bildiğimden olsun, ister Tanrı düşüncemin içini böyle düzenlediğinden olsun bir şeye

33 De Rerum natura, Kitap II, 243-262 ve 289-293 no.lu dizeler.

doğru ne kadar çok eğilirsem o kadar çok özgürlükle seçim yaparım ve benimserim. Ve kuşkusuz Tanrısal lütuf ve doğal bilgi, özgürlüğümü sınırlamamakta aksine onu büyütmekte ve güçlendirmektedir. Öyle ki, bir nedenin ağırlığıyla bir taraf yerine diğer tarafa hiçbir şekilde sürüklenmediğim zaman hissettiğim bu bilgisizlik özgürlüğün en alt derecesidir ve istençteki mükemmellikten çok bilgideki bir eksikliği gösterir; çünkü, eğer her zaman doğru olanı ve iyi olanı açıkça bilseydim, hiçbir zaman hangi muhakemeyi ve hangi seçimi yapmak zorunda olduğumu düşünüp taşınmak zorluğunda olmazdım; ve böylece hiçbir zaman ilgisiz olmadan tamamen özgür olurdum.[34]

B) Görüşümü daha net bir biçimde açıklamak için, ilgisizliğin bana, istencin, gerçek olanın veya iyi olanın bilgisiyle, hiçbir şekilde bir taraf yerine öbür tarafı tutmaya sürüklenmediği zaman bulunduğu durumu ifade ediyor göründüğünün saptanmasını istiyorum; ve özgürlüğün en alt derecesinin tamamen ilgisiz olduğumuz şeylere karar verebilmek olduğunu söylediğim zaman istenci bu anlamda gördüm. Ama belki de, bu ilgisizlik sözcüğünden, iki zıt şeyden birine karar verme yani aynı şeyi izleme veya ondan kaçınma, doğrulama veya reddetme yetisini anlayan başkaları da vardır. Bu pozitif yetinin istençte bulunduğunu hiçbir zaman yadsımadığımı söylemeliyim.[35]

C) İnsanın sadece bilgi eksikliği olduğu yerde ilgisiz olduğunu hiçbir şekilde söylemedim, ama onun bir şey yerine diğer şeyi seçmeye iten nedenleri ne kadar az biliyorsa o kadar çok ilgisiz olduğunu söyledim, ki bu hiç kimse tarafından yadsınamaz bir olgudur. Ve muhakemenin askıya alınabileceği konusunda söylediklerinizle aynı fikirdeyim, ama onu askıya alabil-

34 Méditations métaphysiques (Metafiziksel Meditasyonlar) 1641, éd. Adam et Tannery, cilt IX, s. 46.

35 P. Mersenne'e yazılan 27 Mayıs 1641 tarihli mektup, éd. Adam et Tannery, cilt III, s. 378.

menin aracını açıklamaya çalıştım. Çünkü bana öyle geliyor ki, anlıktaki büyük bir ışığı istençteki büyük bir eğilimin izlediği, doğrudur; öyle ki, bir şeyin bize ait olduğunu açıkça gördüğümüzde, bu düşüncenin içinde kalındığı sürede isteğimizin gidişini durdurmanın zor olduğunu ve hatta olanaksız olduğunu zannediyorum. Ama ruhun yapısı hemen hemen sadece aynı şeye dikkat eden bir an olduğu için, dikkatimiz bu şeyin bize ait olduğunu gösteren nedenlerden ayrılır ayrılmaz ve yalnızca bize istenir göründüğü anı belleğimizde tuttuğumuzda, kafamızda ondan kuşku duyurtan başka bir nedeni tasarımlayabiliriz ve böylece muhakememizi askıya alabiliriz ve hatta böylece belki de onun tersini oluşturabiliriz. Bu şekilde, özgürlüğü ilgisizliğin içine değil de, kendini belirlemenin gerçek ve pozitif bir gücü içine yerleştirdiğiniz için aramızda yalnızca isim olarak görüş ayrılığı vardır; çünkü bu gücün istencin içinde olduğunu söylüyorum.[36]

D) Zaten, onayını verebilen veya ona iyi göründüğü zaman verebilen özgür bir istence sahip olduğumuz ve bunun en ortak kavramlarımızdan biri olarak sayılabileceği çok açıktır. Önümüzde bunun çok açık bir kanıtı var; çünkü, herşeyden kuşku duyduğumuz ve hatta bizi yaratanın her taraftan bizi aldatmak için gücünü kullandığını varsaydığımız zamanla aynı zamanda içimizde o kadar büyük bir özgürlüğü farkediyoruz ki, hâlâ tam olarak bilmediğimiz şeye inanmamızı önleyebiliriz. – DESCARTES[37]

---

36 P. Mesland'a yazılan 2 Mayıs 1644 tarihli mektup, éd. Adam et Tannery, cilt IV, s. 114-115.

37 Principes de la philosophie (Felsefenin İlkeleri), 1644, éd. Adam et Tannery, cilt IX, s. 41.

BOSSUET'ye göre özgürlüğümüzün "açık bir duygu"suna sahibiz. Ama verdiği bazı örnekler, özgürlükten çok tam bir belirsizliği ve bunun sonucu ilgisizliği düşündürtmektedir.

228. İlgisizlik Özgürlüğü. Herbirimizin içinde duyduğu ve kendi içinde izlediği duygunun apaçıklığına gelince; akıllı olduğunu hissettiği gibi özgür olduğunu hissedecektir. Ama önemli kararlarda her zaman bizi belirleyen bir neden olduğu için ve bu aklın istencimiz içinde ruhumuzun farketmediği gizli bir zorunluluğu oluşturduğuna inandığımız için, açıkça özgürlüğümüzü hissetmek için içinde bir taraftan çok diğer tarafa yönelmemiz için hiçbir nedenin olmadığı şeylerde bunun deneyini yapmak gerekir. Örneğin elimi kadınırken onu hareketsiz tutmak isteyebileceğimi veya onu hareketlendirmek isteyebileceğimi ve onu hareketlendirmeye karar verdiğimde onu aynı kolaylıkla sağa veya sola çevirebileceğimi hissederim; çünkü doğa hareket organlarını o kadar iyi düzenlemiştir ki bu eylemlerden biri yerine diğerini yapmakta ne daha fazla sıkıntım, ne de daha fazla zevkim olur. Öyle ki beni biri yerine diğerine sürükleyen şeyi ne kadar çok ciddi ve derin olarak düşünürsem, bunu yapmak için başka neden bulamadan, beni karara götüren şeyin yalnızca istencim olduğunu o kadar açık bir biçimde hissederim.

O halde, Tanrı'nın beni kendi görüntüsüne göre yaratması gibi, Tanrı'nın egemen özgürlüğünü anlamama yarayan özgürlüğün açık bir duygusuna sahip olurum. Zaten, içimde ve eylemlerimin tek biri içinde bu özgürlük ilkesini bir kez bulunca, beni huzursuz eden tutku bu ilkeyi önceden çok açık olarak görmeme engel olsa da bu ilkenin tüm eylemlerde ve hatta en tutkulu olduğum eylemlerde bulunduğu sonucuna ulaşıyorum. – BOSSUET[38]

38 Traité du libre arbitre (İstencin Kitabı), 1670 civarında yazılmış. Bölüm II.

Bununla birlikte Bossuet'nin dediği gibi içimizde "yapma veya yapmama"nın böyle bir mutlak gücün varlığı kesin midir? MALEBRANCHE böyle düşünmüyor: özgürlük tüm insanlarda tam değildir; günah tarafından çok azaltılabilir ve hemen hemen yokedilebilir.

229. Özgürlük İçin Savaşım. Genelde özgürlüğün tüm insanlarda eşit olduğu ve bunun zihinlerin temel bir yetisi olduğu, özgürlüğün yapısının, etkisi çeşitli nesnelere göre değişmesine rağmen, her zaman aynı kaldığı düşünülüyor. Ama hataya düşülüyor: özgürlük düşünüldüğü şekilde bir yeti değildir. Aynı konuların karşısında eşit olarak özgür olan iki kişi yoktur. Çocuklar, aklını tam olarak kullanan büyüklerden daha az özgürdür, ve aynı konular karşısında eşit bir biçimde aydınlanmış eşit bir biçimde güçlü ve kesin aklı olan iki insan yoktur. Şiddetli tutkuları olan ve onlara karşı gelemeyen kişiler, onlarla savaşmış ve doğal olarak ılımlılaşmış olanlara göre daha az özgürdürler; aynı konular için eşit biçimde duyarlı, eşit biçimde ılımlı olan ve özgürlüklerini korumak için eşit biçimde savaşan iki insan yoktur. İnsanlar kendilerini günaha ne kadar satarlarsa tutkulara o kadar az direnirler ve iyi insanları sadece uyurken izledikleri zaman da o kadar az direnmeyi düşünürler; çünkü İncil'e göre günah işleyen günahın kölesi olur.

Doğa'nın kuruluşuna göre tüm insanların eşit olarak özgür oldukları doğrudur, çünkü Tanrı zihinleri hiçbir şekilde hiçbir özel malı sevmeye sürüklemez. Ama ten istekleri kalbi ve aklı yoldan çıkarır. Tamamen akıllı ve tamamen özgür olan ve gerçekten mutlu olmak isteyen her insan, kendisine, zevk verecek de olsa herhangi bir nesnenin karşısında aşkını askıya almalı ve bunu yapmaya zorunlu olmalı ve bu nesnenin gerçek iyilik olup olmadığını özenle incelemeli ve bunu yapmaya zorunlu

olmalıdır. Aşkı aktüel olarak düzenleyen muhakemeyi askıya alma gücü, özgürlüğümüzün ilkesi olan ve zevklerin her zaman yenilmez olmamasını sağlayan bu güç, günahla birlikte, tamamen yokolmamış olsa bile çok azalmıştır. Ve, bir nesnenin bizi ayarttığı süre içinde aktüel olarak bu güce sahip olmak için, düzen aşkının dışında, akla sahip olmak ve vicdan azaplarına duyarlı olmak gereklidir. Ama tüm insanlar eşit olarak aydınlanmamışlardır ve günahkarların kafası karanlıklarla doludur. Bilinçler eşit biçimde yumuşak değillerdir. O halde tüm insanlar eşit olarak özgür değillerdir: muhakemeyi askıya alma konusunda hiçbir şekilde eşit güçleri yoktur; zevk birilerini diğerlerinden daha çok içine alır ve sürükler. Zihinlerin birinci ödevi, özgürlüklerini korumak ve arttırmaktır çünkü bunu ancak iyi alışkanlıklarla yapabilirler ve mutluluklarını hakedebilirler. – MALEBRANCHE[39]

SPINOZA için, olan herşey Tanrı'dadır ve zorunlu olarak tanrısal yapıdan kaynaklanmaktadır. Olumsallık yoktur ve özgürlük yalnızca bir yanılsamadır.

230. Özgürlük Yanılsaması. İnsanlar kendilerini özgür zannederken yanılıyorlar; bu görüş yalnızca, eylemlerinin bilincinde olmaları ve onları belirleyen nedenleri bilmemeleri olgusuna dayanmaktadır. O halde işte onların özgürlük fikrini oluşturan şey: eylemlerinin nedenlerinden hiçbirini bilmemeleridir. Çünkü insan eylemlerinin istence dayandığını söyledikleri zaman, bunlar, üzerinde hiçbir fikre sahip olmadıkları sözcüklerdir. Aslında hiçbiri istencin ne olduğunu, bedeni nasıl hare-

39 Traité de la Nature et de la Grâce (Doğa ve Tanrısal Lütuf), 1680, 3. söylev, s. 211-219.

kete geçirdiğini bilmemektedir; başka şeyle böbürlenen ve ruhun bir yerini veya bir barınağını varsayan kişilere gelince, bunlar gülüşe veya tiksintiye neden olmaktadırlar. Güneşe baktığımız zaman, onu bu şekilde bizden aşağı yukarı iki yüz adım mesafede hayal ediyoruz; ve burada hata yalnızca bu hayalde değildir aynı zamanda onu hayal ederken gerçek mesafesini ve bu hayalin nedenini bilmememiz olgusundadır. – SPINOZA[40]

LEIBNIZ'in doktrini çok daha nüanslıdır. Özgürlüğün geçerli bir kanıtı için Descartes'ın sözünü ettiği "canlı içsel bir duygu"yu kabul etmemekle birlikte özgürlüğün evrensel determinizmle ve tanrısal geleceği bilmeyle uyuştuğunu savunmaktadır.

231. Determinizm ve Özgürlük. Doğru söylemek gerekirse hareket etmek istiyoruz; hiçbir şekilde istemek istemiyoruz; aksi takdirde isteme isteğini istiyoruz diyebileceğiz ve bu, sonsuza kadar gidecektir. İstemeye karar vererek her zaman pratik anlığın son muhakemesine de uymuyoruz; ama isteyerek her zaman akıldan olduğu gibi tutkulardan gelen tüm eğilimlerin sonucuna uyuyoruz; bu, çoğu zaman anlığın kesin bir muhakemesi olmadan da gerçekleşiyor.

O halde, başka her yerde olduğu gibi herşey insanda önceden belirlenmiş ve kesindir ve insan ruhu, genelde olumsal eylemler ve özelde özgür eylemler hiçbir şekilde mutlak bir gerekliliklе –ki bu, olumsallıkla kuşkusuz bağdaşmazdı– hiçbir şekilde gerekli olmadıkları halde tinsel bir tür otomattır. Böylece, ne kadar kesin olursa olsun ne geleceği görme, ne Tanrı'nın çü-

40 Etika, 1677, 2. Bölüm, önerme no. XXXV, açımlama.

rütülemez öngörüsü, ne nedenlerin önceden belirlenimi, ne de Tanrı'nın buyruklarının öngörüsü hiçbir şekilde bu olumsallığı ve bu özgürlüğü yoketmezler. Tanrı'nın buyruğu, olabilir tüm dünyaları karşılaştırdıktan sonra, en iyi dünyayı seçmekle ve onu bu dünyanın içerdiği herşeyle birlikte tam güçlü "Fiat" sözcüğü ile varlığa kabul etmekle aldığı karar olduğu için, bu buyruğun şeylerin oluşumundaki hiçbir şeyi değiştirmediği ve onları saf olabilirlik durumunda oldukları şekliyle bıraktığı yani ne özlerinde veya doğalarında, ne de bu olabilir dünya fikrinde daha önce tamamen temsil edilmiş rastlantılarında hiçbir şeyi değiştirmediği görülmektedir. Böylece olumsal ve özgür olan hem Tanrı'nın buyrukları altında ve hem de öngörü altında böyle olmayı sürdürmektedir. – LEIBNIZ[41]

Jules LEQUIER'de özgürlük, gerçeğin araştırılmasının pozitif bir koşulu gibi ortaya çıkmaktadır. "Düşüncemin bu özgür devinimi aracılığıyla değilse, başka türlü bu araştırmada nasıl bir adım ileri gidilebilir?" demektedir.

232. Özgürlük ve Gerçeğin Araştırılması. İçimizde herşey gerekliliğe tabi ise, herşeyin gerekliliğe tabi olduğunu onaylayamayacağımı görüyorum, çünkü bu önerme gerekli olacaktır ve bunun sonucu onu diğerlerinden ayırdedemeyeceğim. Eğer herşey gerekli ise, bilim de yetersizliğe mahkum olmuştur ve benim için gerçeği yanlıştan ayırdetmeye uğraşmanın yeri yoktur, çünkü gerçeğin ve yanlışın varolup varolmadıklarını bile bilmiyorum, çünkü mutlak olarak hiçbir şeyi bilemem. Gerçeği yanlıştan ayırdedebilmem için, özgür olmam gerekiyor;

41 Théodicée, 1710, Birinci bölüm, P.U.F., cilt II, s. 113-114.

ama bu özgürlük tartışılır bir şey; bazıları onun varlığını yadsıyor, diğerleri onu tanımlama konusunda birbirlerinden ayrılıyorlar ve hiç kimse onu anlamıyor. Bununla birlikte, gerçeğin ve yanlışın ne olduğunu görmek için bir girişimde bulunmak istersem, özgürlüğü çıkış noktası olarak ele almaktan başka birşey yapamam çünkü özgürlük bana bilginin olabilirliğinin koşulu olarak görünüyor. Hiçbir şeyi tehlikeye atmıyorum: varsayım olarak özgürlüğü ele alalım, her zaman geriye dönme ve özgürlüğü temel alarak kurmaya çalışacağımız ve bir varsayım değerinden başka bir değeri olmayacak yapıyı yıkma gücünü kendimize saklayarak bu varsayımın bizi nereye götüreceğini görelim. O halde özgürlüğe inanmaya çalışacağım; özgür bir varlığım yani iki alternatif arasında seçim yapabilir ve diğerini dışlayarak birini gerçekleştirebilirim. – JULES LEQUIER[42]

Varsayım veya değil, özgürlüğe bir veri olarak bakılamaz. Daha önce Malebranche'ın ileri sürdüğü gibi (229 no.lu metin) özgürlük kazanılır. H.-F. AMIEL de aynı fikri savunmaktadır.

233. Özgürlük ve Özgürleşme. İnsan, bir zekayı canlandıran bir istenci devreye sokan bir tutkudur ve böylece zekanın hizmetinde olma havasında olan organlar yalnızca tutkunun ajanlarıdırlar. Determinizm tüm sıradan varlıklar için geçerlidir, içsel özgürlük ancak istisna olarak ve kendi üzerindeki bir yengi ile varolur. Özgürlüğün tadını almış bir kişi bile ancak aralar halinde ve atılımlar içinde özgür olur: o halde gerçek özgürlük sürekli bir durum değildir; sürekli ve her zaman aynı olan bir nitelik değildir. Bu yaygın görüş daha az aptalca de-

42 La Liberté (Özgürlük), J. Vrin, 1936, s. 38.

ğildir. Kendinin, bahanelerinin, içgüdülerinin, doğasının kurbanı olunmadığı ölçüde özgür olunur. Ancak eleştiri ve enerji ile yani ben'in ayrılması ve yönetimi ile özgür olunur, bu da ben'de iç içe geçen dairelerini varsayar, en merkezde olan ben' in üstündedir, en saf öz, varlığımızın bireyüstü biçimi, kuşkusuz gelecekteki biçimimiz; kutsal tipimizdir. O halde boyun eğmişiz ama özgürleşebiliriz, bağlıyız ama kendimizi çözebiliriz. Ruh kafestedir ama kafesinin çevresinde uçabilir. – HENRI FRÉDÉRIC AMIEL[43]

BERGSON'la birlikte artık akla ve kendinin egemenliğine hiçbir şey borçlu olmayan özgürlüğün yepyeni bir kavramı gün ışığına çıkıyor. Ona göre eğer özgür eylem "ruhun tamamı"ndan kaynaklanıyorsa, bununla birlikte, "eylemin bağlı olduğu dinamik seri temel ben'le özdeşleşmeye ne kadar çok yönelirse" eylem o kadar özgür olur.

234. Bergson'a Göre Özgürlük. Günlük eylemlerimiz, duygularımızın katıldığı değişken imgelere göre, sonsuzca değişken duygularımızdan çok daha az esinlenirler.... Çağrışımcı kuram çok sayıda ama çoğu anlamsız olan bu eylemlere uygulanır. Bu eylemler toplu halde özgür etkinliğimizin dayanağını oluştururlar. Çoğu zaman daha kötü durumlarda özgürlüğümüzden vazgeçmemizi ve tüm kişiliğimiz çalkalanırken, devinimsizlikle veya gevşeklikle bu süreci tamamlanmaya bırakmamızı determinizme atfediyoruz. En sağlam dostlarımız bize önemli bir eylemi öğüt vermekte anlaştıkları zaman, o kadar ısrarla ifade ettikleri duygular ben'imizin yüzeyinde kalırlar, fi-

43 Fragments d'un journal intime (İçten Bir Günlükten Parçalar), 5 Kasım 1879, éd. G. Crès, cilt III, s. 289.

kirler biçiminde katılaşırlar. Yavaş yavaş, kişisel duygularımızı kapsayacak kalın bir kabuk oluştururlar; serbestçe hareket ettiğimizi zannederiz ve daha sonra bunun üzerinde düşününce hatamızı anlarız. Ama eylemin tamamlanacağı anda bir başkaldırının oluşması ender değildir. Yüzeye çıkan aşağıdaki ben'dir. Karşı konulamaz bir itişe boyun eğerek çatlayan dış kabuktur. O halde, bu ben'in derinliklerinde ve çok akıllıca yan yana konmuş bu uslamlamaların altında, bir kaynama ve hiçbir şekilde bilinçaltı olmayan ve onlara karşı savunma oluşturmak istemediğimiz duyguların ve fikirlerin artan bir gerilimi oluşuyor. Bunun hakkında iyi düşündükten ve anılarımızı özenle topladıktan sonra, bu fikirleri kendimizin oluşturduğunu, bu duyguları kendimizin yaşadığını ama açıklanamaz bir tiksintiyle yüzeye çıktıkları her defa onları varlığımızın karanlık derinliklerine ittiğimizi görüyoruz. Ve bu sebepten, bu ani karar değişikliğini onu önceleyen görünür koşullarla faydasızca açıklamaya çalışıyoruz. Hangi nedenle karar verdiğimizi öğrenmek istiyoruz ve nedensiz belki de her nedene karşı karar verdiğimizi farkediyoruz. Ama bu, bazı durumlarda tam da nedenlerin en iyisidir. Çünkü tamamlanan eylem, hemen hemen bizim dışımızda ve ayrı ve anlatımı kolay olan yüzeysel fikri artık ifade etmiyor: bu eylem, duygularımızın, düşüncelerimizin ve en içten özlemlerimizin toplamına, geçmiş tüm deneyimimizin eşdeğeri olan yaşamın bu özel kavramına, kısaca mutluluk ve onur hakkındaki kişisel fikrimize yanıt veriyor. – HENRI BERGSON[44]

J.-P SARTRE'ın özgürlük anlayışı hem zekaya ve hem de akla uzaktır. Bu özgürlük aslında "kendi-için"in yani bilinç aracılığıyla varlığın dışına çıkan bilinçsel öznenin kabuğundan

44 Essai sur les données immédiates de la conscience (Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Deneme), 1838, P.U.F., s. 128-130.

başka birşey değildir. Özgürlük, geçmiş ve şimdi arasına ve "güdüler ve eylem arasına giren" bu hiçlik çatlağıdır.

235. J.-P. Sartre'a Göre Özgürlük. "Kendi-için" için varolmak, "kendi-içinde"yi hiçleştirmektir. Bu koşullarda, özgürlük bu hiçleştirmeden başka birşey olamaz. Onun aracılığıyla "kendi-için" özünden olduğu gibi varlığından kurtulur, onun aracılığıyla her zaman kendisinden sözedilebilecek şeyden farklıdır, çünkü en azından bu adlandırmadan kurtulan kişidir ve ona verilen addan, ona tanınan sahiplikten ötede olan kişidir. "Kendi-için"in olduğu şey olmak olduğunu söylemek, olduğu şey olmayarak olmadığı şey olduğunu söylemek, onda varoluşun özü, özün varoluşu öncelediğini ve koşullandırdığını söylemek ve Hegel'in formülüne göre "öz daha önce olmuş olan"dır demek, tek ve aynı şeyi söylemektir, bu da insanın özgür olduğunu söylemektir. Aslında, eylemimi canlandıran güdülerin bilincinde olduğum olgusuyla, bu güdüler çoktan bilincim için aşkınsal nesnelerdir, dışarıdadırlar; faydasızca onlara yapışmaya çalışacak mıyım; varoluşumla ondan kurtuluyorum. Her zaman özümün ötesinde, eylemimin nedenlerinin ve dürtülerinin ötesinde varolmaya mahkumum; özgür olmaya mahkumum. Bu, özgürlüğüme kendisinden başka sınırlar bulunamayacağı veya özgür olmaktan vazgeçmekte özgür olmadığımız anlamına gelir. İnsan özgürdür çünkü kendi değildir, kendine karşı bulunmadır. Olduğu şey olan varlık özgür olamaz. Özgürlük tam da, insanın kalbinde olmuş olan ve insan gerçeğini olmak yerine oluşmaya zorlayan hiçliktir. İnsan gerçeği için varolmak seçmektir: hiçbir şey, alabileceği veya kabul edebileceği ne içeriden, ne de dışarıdan ona gelmemektedir. İnsan gerçeği, hiçbir türde hiçbir yardım olmadan, en küçük ayrıntıya kadar kendini oluşturmanın dayanılmaz zorunluluğuna tamamen terkedil-

miştir. Böylece, özgürlük bir varlık değildir; insanın varlığıdır yani onun varolma hiçliğidir. İnsan bazen özgür, bazen köle olamaz; insan, her zaman ya tam özgürdür, ya da değildir. – JEAN-PAUL SARTRE[45]

Özgürlüğü zekanın dışına yerleştirme fikri, birçok çağdaş filozof tarafından eleştirilmiştir. A) J. MARITAIN'in Bergson'yen görüşe karşı eleştirileri ile B) F. ALQUIÉ'nin Sartre'yen görüşe karşı eleştirileri arasında belirli bir paralellik görülecektir.

236. Özgürlük ve Zeka.

A) Temelde Bergson'yen özgürlük, süredir, tüm sorunları çözen bu şaşırtıcı maymuncuktur. (çünkü sorunun ortaya konması yanlıştır ve yeteri kadar küçültülmüş zıtlıklar özdeşleşmeye yönelmişlerdir). Bu hâlâ ve her zaman burada kendiliğinden eylem olarak özgürlük, şurada saklanan süre olarak ruh ve ben ve bellek, başka bir yerde yaşamsal atılım, evrensel bilinç akımı, yaratıcı çaba, vs. Böylece sonunda, varoluşun içinde kendi kendini iten, yaratan ve varlık nedeni yasasına tabi olmadan tamamen kendini güdümleyen psikolojik-hareketsel bir kendiliğindenlik, saf bir yaratıcı kestirilemezlik, itkilerle ve biriktirilmiş enerjilerle şişmiş mutlak bir olumsallık, kısaca giden bir güç, işte insan özgürlüğünden geriye kalan. Varlığı ve zekayı terketmek için özgürlük kurtarılmamıştır, çünkü bu kendiliğindenlik hiçbir biçimde gerçek özgürlük olamaz.

Bergson duyumculuğun ve adcılığın tutsağı olarak kalmaktadır. Fikir ile görüntü arasında yapı farkı oluşturmamaktadır. Özgürlüğün kökü olan, evrenselin zeka aracılığıyla algılanması-

45 L'Être et le Néant (Varlık ve Hiçlik), Librairie Gallimard, 1943, s. 515-516.

nı aydınlatamamaktadır. Ona göre bizde yalnızca özel olan vardır; bundan böyle, ruha, güçlerin, çekimlerin, verili, o halde belirlenmiş itkilerin bir sistemi olarak bakılmak istenmiyorsa, ona, rastlantıyı herşeyin temeline koymadıkça, oluşan, karışık ama aynı zamanda belirlenmiş bir ben olarak bakmak gerekir. Bu durumda determinizm kökten kavranılamamazlıkla yumuşatılıyor ama bu, özgürlükte sözcüğünden başka hiçbir şey bırakmadan yapılıyor. – JAQUES MARITAIN[46]

B) Sartre'ın kuramı, karşıtların varolanda birleştiğini doğrulamakla ve sorunu gerçekleştirmekle sınırlanıyor. Sorun aslında, insanın nasıl bir ben olduğunu ve ben'i oluşturan kendinin kendiyle olan bu yükselişinin nasıl mümkün olduğunu bilmektir. Genel olarak, kötüyü kötü olduğu için, cimriyi cimri olduğu için sanki kötülüğü veya cimriliği seçmişler gibi kınıyorum. Ama tüm bunlar çözüm değil sorudur. Platon ve Kant zorluktan aşkınlık ve ikiye bölme varsayımı ile çıkıyorlardı. Sartre sorunu cisimleştiriyor, onu insan olarak adlandırıyor ve böylece durumun ve özgürlüğün özdeşliğini dile getiriyor. Oysa bu özdeşlik düşünülemez ve ona tutunulamaz.

Sartre için özgürlüğümün hiçbir sınırı yoktur. Daha kesin olarak, eğer sınırları varsa bu yalnızca olmayı reddedemeyeceği ölçüdedir. Kendisine verilen bu varlıkla, özgürlük evrensel olumsallığa katılmaktadır, özgürlük olumsallıktır. Ama özgürlüğün dışında hiçbir şey tarafından sınırlandırılamaz ve Sartre "Lettres Françaises" de şöyle yazıyordu: "Hiçbir zaman, Alman işgalinde olduğumuz kadar özgür olmadık" Edebi olarak çok güzel ve ahlaken kusursuz olan bu makalenin anlamını bozmadan, savunduğu tezi benimseyemeyiz. Sartre'in orada özgürlük olarak adlandırdığı şey kuşkusuz insanların bu sözcükten anladığı şey değildir. İnsanlar özgür olmaya mahkum olduklarını

46 La Philosophie bergsonienne (Bergson Felsefesi), Librairie Valois, 1930, s. 347-351, seçmeler.

hissetmiyorlar. Özgürlük onları yücelten şeydir, onun için titrerler ve savaşırlar. Özgürlüğün tehlikeli, rahatsız edici sınırları vardır; bu sınırlar durumdan kaynaklanır. Doğanın anlamını oluşturmuyorum ama Doğa bana, keşfetmem gereken bir anlamla verilmiştir.

Kuşkusuz bu doğada özgürleşebilirim. Ama bunun nedeni öncelikle onu düşünebilmemdir. Eğer Marksizm işçileri durumlarından kurtulmaya götürüyorsa bunun nedeni Marksizm'in bu durumun gerçek düşüncesi olmasıdır. Ve psikanaliz hastayı komplekslerinden, bu komplekslerin gerçek düşüncesi olması nedeniyle kurtarmaktadır. Diğer bir anlatımla insan özgürlüğünün ilk kaynağı bilen kafadır. Sartre bunu çok iyi hissetmiştir ve çoğu zaman özgürlüğe bu kafaya uygun düşen rolü oynatmaktadır; böylece, yerimi belirleyenin ve kendimi çevremle belirli bir ilişki içinde görmek için ben'den kurtulmamı sağlayanın özgürlük olduğunu söylediği zaman, yerimi belirleyen ve böylece ben'den bir nesne oluşturan bilincin yalnızca bilen bilinç olduğunu itiraf etme noktasında değil midir? – FERDINAND ALQUIÉ[47]

Jean NABERT'in derin incelemelerinin de gösterdiği gibi, özgürlüğün gerçek deneyimi, ne her determinizmden kurtulan bir nedenselliğin yanıltıcı duygusudur, ne de saf bir atılımın deneyimidir, –bu sebepten bilimden determinizmin reddini çıkarmak için yapılan tüm girişimler başarısızlığa uğramıştır–. Bu deneyim, eylemin öznesinin kendisini kişiliğinin ve eylemlerinin kaynağı olarak koymasını sağlayan bilince özgü bir nedenseliğin deneyimidir. Bu nedensellik akla yabancı değildir ve psikolojik determinizme indirgenemez olsa bile bu determinizme açılmaktadır.

---

47 "L'Être et le Néant" de J.-P. Sartre (J.-P. Sartre'ın "Varlık ve Hiçlik"i), Cahiers du Sud, No. 274, s. 811-812, seçmeler.

237. Özgürlük Deneyimi ve Akıl. Varlığı Cogito tarafından verilen bilinç, psikolojik olayların değişkenliğinden, gerçeğin entelektüel bilinci haline gelerek kurtulur. Özgürlük bu entelektüel dinamizme bağlıdır. Bu entelektüel dinamizm, bireyin düşüncelerinde ve eylemlerinde, içinde bilginin akılcılığına paralel olarak istencin akılcılığının suçlandığı bir değişimi uyarmak için ilkesi içinde kavrandığı zaman, özgürlük bu entelektüel dinamizm olur.

Nesnenin determinizmi içinde düşünce ve akıl olarak varolan herşeyin kesin olarak tanınmaması iledir ki bu determinizmin insan ruhu üzerindeki etkisinden korkulmuş ve bu etkiden ancak şeylerin yasaları içinde belirli bir olumsallığın keşfinin insan özgürlüğünü hazırlamasıyla kurtulunabileceği zannedilmiştir. Ama özgürlük, bilinecek nesnenin içinde saptanan bir akıldışılığın varlığına dayandırtırıldığı zaman özgürlüğün tehlikeye atılması önlenememektedir. Çünkü bu akıldışılık nesnenin daha kesin bir tanımlanması için ancak bir çıkış noktası olabilmektedir. Yönleriyle kesişen birçok girişim, bilimin değerini azaltmak ve hem akılüstü bir bilginin olabilirliğini ve hem de özgürlükle olan bir nedenselliği düzeltmek amacıyla oluşmuştur. Bu girişimler, sanki boşluklarla kesilmiş eksik bir bilim ile bu boşluklar için dünyanın içine giren bir özgürlük arasında sıkı bir dayanışma kurmak uygunmuş gibi, şeylerin gerekliliği olgusundan kaçınmaktadırlar.

Ama bu girişimlerin başarısı geçicidir .Ulaşılmak istenen sonucun zıttına dönmektedir. Daha çok katı kavramları düzelten bir bilimin verimliliği için çalışmaktadır. Bu başarı gerçekte, içinden bilimin daha güçlü çıktığı bir krizinin aceleci felsefik bir yorumundan başka birşey değildir. Bu şekilde kuşkusuz, bazı bilgi kuramlarının akıldışılığı tarihte, içinde felsefenin, yöntemlerini esnekleştiren bir bilimin görünümü içinde, biraz gizlice, insan özgürlüğünü geçirtmenin yolunu keşfettiğini zannettiği bir dönemin tanığı olarak varlığını sürdürmektedir.

Ama, bilginin akılcılığı, zekanın verimliliğini doğruladığı ölçüde, zeka düşünce ile özdeşleşmeye yönelmektedir ve artık, içsel olarak gerçek düşüncenin kurallarına göre kendini düzenleme zorunda olmayan tek bir bilinç eyleminin varolması ve de psikolojik ben'in aklın yargısını kabul etmeden özgürlüğe ulaşabileceği düşünülmemektedir. – JEAN NABERT[48]

XXIX. VARLIK VE DÜŞÜNCE

DESCARTES'ın metafiziği bir idealizm olarak cogito'dan yani düşüncenin varlığının ilk gerçek olarak doğrulanmasından başlıyor. Ama bu metafizik cisimlerin varlığının doğrulanmasıyla bir realizm olarak tamamlanıyor. Bununla birlikte, Aristo realizmi bir nitelikler realizmi iken kartezyen realizm geometrik bir realizmdir; cisimlerde gerçek olan şey, duyularımızın onlarda algıladığı şey değildir, anlığımızın cisimlerde açıkça gördüğü şekil ve devinimdir.

238. Kartezyen Realizmi. Daha fazla kendimde tamamen özel ve kendimden ayrı düşünme yetilerini buluyorum, bunlar hayal kurma ve hissetme yetileridir. Kendimde, yer değiştirmek, değişik bedensel duruşlara bürünmek ve öncekiler gibi bağlı oldukları bir madde olmadan düşünülemeyen ve de bunun sonucu maddesiz varolamayan diğer benzerlerini de tanıyorum, ama bu yetilerin, varoldukları doğruysa, zeki bir töze değil, cisimsel veya yaygın bir töze bağlanmış olmaları açık bir olgudur: çünkü açık ve ayrık kavramları içinde, içte bulunan bir tür yayılım vardır, ama bu bir zeka türü değildir. Üstelik, bende

48 L'Expérience intérieure de la liberté (Özgürlüğün İçsel Deneyimi), P.U.F., 1924, s. 263-264.

belirli bir pasif hissetme yetisine yani duyarlı şeylerin fikirlerini alma ve bilme yetisine rastlanır ama bu yetinin bana yararı yoktur ve bende veya başkasında fikirleri oluşturabilmenin ve üretebilmenin aktif başka bir yetisi yoksa bu yetiden hiçbir şekilde yararlanamam. Oysa, bu yeti, hiçbir şekilde düşüncemi varsaymadığı için yalnızca düşünen bir şey olduğum sürece bende olamaz ve aynı zamanda bu fikirler çoğu zaman ona hiçbir biçimde katkıda bulunmadan ve çoğu zaman benim isteğime karşı bana gösterilmişlerdir; o halde zorunlu olarak bu yeti, içinde nesnel olarak, gerçekten doğan fikirler içinde bulunan tüm gerçeğin biçimsel veya değerli olarak bulunduğu benden farklı bir maddede bulunmalıdır: ve bu madde ya bir bedendir yani içinde nesnel veya fikirler içinde tasarımlanan herşeyin bulunduğu bedensel yapıdır; ya da Tanrı'dır veya içinde bunun değerli olarak bulunduğu bedenden daha soylu olan başka bir yaratıktır.

Oysa, Tanrı hiçbir şekilde aldatıcı olmadığına göre, bana bu fikirleri ne doğrudan, ne de içinde gerçeklerinin biçimsel olarak değil değerli olarak bulunduğu başka bir yaratığın aracılığıyla göndermemektedir. Çünkü, bunun böyle olduğunu bilmek için bana hiçbir yeti vermediğine aksine bana bu fikirlerin gönderildiğine veya bedensel şeylerden çıktığına inanmak için büyük bir eğilim verdiğine göre, aslında bu fikirler bedensel şeylerin dışındaki nedenler tarafından oluşturulmuşsa onun aldattığını nasıl söyleyebileceğiz? Ve bundan dolayı varolan cisimsel şeylerin olduğunu itiraf etmeliyiz. Bununla birlikte bu cisimler belki de tam olarak onları duyularımızla algıladığımız gibi değillerdir çünkü duyuların bu algısı çok şeyde belirsiz ve karanlıktır; ama en azından açıkça ve belirgin olarak algıladığım tüm şeylerin yani genel olarak konuşursak, spekülatif Geometri'nin konusu içinde bulunan tüm şeylerin gerçekten varolduklarını söylemek gerekir. – DESCARTES[49]

49 Méditations métaphysiques (Metafiziksel Meditasyonlar), 1641, éd. Adam et Tannery, cilt IX, s. 62-63.

1910 yılında "altıların bildirgesi"nde (Perry, Holt, Marvin, Spaulding, Pitkin ve Montague) ifade edildiği şekliyle Amerika Yeni-Realizmi biraz farklıydı. Onlardan biri olan Wm. P. MONTAGUE bu akımın belli başlı temalarını açıklıyor.

239. Amerikan Yeni-Realizm. Grubumuzun üyelerinin metafizik üzerine çok farklı görüş açıları olmasına rağmen, hepimiz metodolojik ve epistemolojik bazı postülatları benimsiyorduk. Bunları şöyle özetleyebilirim: I. Filozoflar bilim adamlarının örneğini izlemek ve yalnız çalışmak yerine işbirliği yapmak zorundadırlar. II. Filozoflar, sorunlarını ayırarak ve onları tek tek ele alarak bilim adamlarının örneğini izlemek zorundadırlar. Bu ilkeyi, epistemolojik sorunu ayırarak ve kavrayan öznelerin veya kavranan nesnelerin nihai yapısı sorusunu sormadan bilen veya kavrayan özneyle bildiği veya kavradığı her nesne arasında kurulan bilisel ilişkiyi inceleyerek izlemek zorundaydık. Belirli bir ontolojik veya kosmolojik bir katkı, kitabımızın denemelerinin herbirinde bulunuyorsa, bu, bilisel ilişkinin bilinen nesnelerin gerçeğinin zorunlu bir koşulu olup olmadığını bilmek olan temel soruyu aydınlatmak içindi. Bu nokta benim için özel bir öneme sahipti, çünkü bu şekildeki bilginin bilinen nesneyi değiştirmediği ve bizi bu nesnelerin veya bunların arasındaki insanın yerinin yapısı hakkında bir kurama götürmediği yolundaki realist kuramı onayladığımızdan emin olmak istiyordum. III. Bilincinde olduğumuz özel olguların en azından birkaçı, onların bilincinde olmadığımız zaman varlar. Ortak anlayışın tekilci veya varoluşsal realizmi budur. IV. Bilincinde olduğumuz özlerin veya evrensellerin en azından birkaçı, onların bilincinde olmadığımız zaman da varlıklarını sürdürmektedirler. Platonizm veya özdeksel realizm budur. V. Gerçek olan evrenseller gibi özel olayların en azından birkaçı

dolaylı olmaktan çok doğrudan kopyalar veya zihinsel imgeler arasından kavranırlar. Bu, Descartes'in veya Locke'un temsil realizminin veya epistemolojik ikiliğinin karşısında yer alan Reid'ın[50] görünüm realizmidir.

Bu beş postülatın son üçü incelendiği zaman, genel realizme platonizmi katarak ve ondan ikili bilginin veya "gerçeğin aynası"nın kuramını çıkararak, bu realizmi yeniden yaşatmayı ve savunmayı tasarladığımız görülecektir. – Wm. PEPPERELL MONTAGUE[51]

Yeni-realizm bazen oldukça naif bir materyalizme benzemektedir. 1920'de, Amerikalı filozofların bir başka grubu (Santayana, Strong, Rogers, Lovejoy, Sellars, vs.), doğal süreçlerin içine "yüzeye çıkan yenilikler" kavramını sokarak yeni-realizmin indirgeyici monizmine (tekçilik) karşı çıkan eleştirel realizmi uygulamaya başlamışlardır. Kendini materyalist olarak ilan eden R. W. SELLARS bu eleştirel realizmin belli başlı fikirlerini belirtmektedir.

240. Eleştirel Realizm. Eleştirel realizm için, dışsal bilgi olaylarla ilgilidir; bu bilgi sezgisel olarak nüfuz etmemektedir. Bize, duyusal veriler ve kavramlar aracılığıyla beliren şey üzerine kurulmaktadır. Ama kuşkusuz, fiziksel süreçlerin varoluşsal bir içeriğine veya varlık yoğunluğuna sahip olması gerekir. Whitehead'ın ifadesini kullanırsak, bu fiziksel süreçler boş olamazlar. İşte bu sebepten, olaylar bilgimizin içinde, daha iyi bir ifadenin bulunamaması nedeniyle niteliksel bir boyut diye

50 Thomas Reid, İskoçyalı filozof (1710-1796).

51 L'Histoire du réalisme Américain (Amerikan Realizminin Tarihi), Revue Internationale de Philosophie, Bruxelles, no. 3, 1939, s. 447-449.

adlandırdığım şeyi dışlayan hiçbir şey yoktur. Oysa yeni niteliklere sahip düzeyler kuramı, ikili bir dışlamayı içermektedir. Bunlardan birincisi üstten gelen bir düzenleme olan nedenselliği tomist kuramının dışlanmasıdır, ikincisi de düzeylerin eksikliği ile birlikte atomcu mekanizmin dışlanmasıdır. Birleştirici nedensellik diye adlandırdığım şeyi, bütünlüklerin oluşumunu, düzenlemenin etkin gerçeğini ilke olarak ileri sürmektedir. Bütünlüklerin özelliklerinden biri, eylem modellerinin uzamsal olduğu gibi zamansal bir boyut içermesidir. Buradaki etap, daha sonraki etaba doğru olan yolu hazırlamaktadır. Bu şekilde, içsel olan koşullar ve zorlamalar ve farklılaşmış ve devingen bir denge vardır. Oysa, şeyi gördüğüm biçimin içinde tüm bunlar ampiriktir. Saf indirgemecilik, "a priori" ve dogmatik görünmektedir. Eğer birleştirici düzenleme, doğada, serbest enerjinin uygun koşullarında sürdürülürse, gerçek bir süreç ve işlem yeniliği oluşabilir. Bu, gezegenimizde biyolojik ve sosyal tarihin ontolojik önemine neden olmaktadır. Yüzeye çıkma ve düzeyler kuramı hemen hemen aynı anda A.B.D.'de ve İngiltere'de ortaya çıkmıştır. Bu kuram özellikle, İngiltere'de S. Alexander ve Lloyd Morgan isimleriyle ve doğalcı biçimi altında A.B.D.'de benim ve Spaulding'in isimleriyle birlikte anılmaktadır. – ROY WOOD SELLARS[52]

Bununla birlikte Realizm birçok biçimler almıştır. Bu biçimleri İdealizm'den ayırdetmek her zaman kolay değildir. Burada iki İdealist filozof bu olguyu değerlendiriyorlar: A) Amerika'lı J. ROYCE Realizm'in bu değişik biçimleri üzerinde duruyor; B) İngiliz B. BOSANQUET, zaman sorununu ele alıyor.

---

52 Le Réalisme critique et le matérialisme moderne (Eleştirel Realizm ve Modern Materyalizm), L'Activité philosophique comtemporaine en France et aux É.-U. P.U.F., 1950, cilt I, s. 129-132, seçmeler.

241. Realizmin Çeşitli Biçimleri.

A) Realizme göre, nesneler, fikirler nesnelerinden farklı oldukları ölçüde onlara nesne olarak sahip olabilen tüm fikirlerden tamamen bağımsızdırlar. Bu ilk anlamda madde ve ruhun her ikisi de eşit bir biçimde gerçek olarak adlandırılmışlardır. Materyalistlerin realist olmaları gerekiyorsa da, Realizm zorunlu olarak materyalizme eğilimli değildir. Realizm'in farklı biçimlerinin gösterimi olarak, tarihi boyunca felsefenin içinde ortaya çıkmış realist tipteki tipik bütünlüklere hemen işi bırakabilirim. Elialı filozofların "Bir"i ve Empedokles'ın ve Demokritos'un "Birçok"u; Platon'un onları en yüksek ve mutlak özelliklerinin en tipik anlatımları içinde gerçek varlıklar olarak tanımladığı biçimiyle Platon'un İdeler'i, Aristo'nun Tanrı'dan maddeye kadar her derecedeki tikel varlıkları, Stoacılar'ın Doğa'sı ve Epiküros'un atomları; Skolastik'in tanrıbiliminde, yaratılmış varlıkların, onları Tanrı'ya olan bağımlılıkları dışında ele alındığı andan itibaren tüm dünyası; Spinoza'nın Töz'ü; Leibniz'in Monadlar'ı; Kant'ın "kendi içindeki Şeyler"i; Herbart'ın "gerçek şeyler"i; Clifford'un "tinsel madde"si; Spencer'in "Bilinmez"i; ve hatta metafiziğin modern etik sistemlerinin çoğunun "ahlaksal ajanları"; tasarımlanabilmiş olan ve betimlemeleriyle olduğu gibi değer olarak da birbirlerinden hemen hemen sınırsız olarak farklı olan tüm bu sonsuzca değişken nesne tipleri, yaratıcılarının gerçek sözcüğünün bu ilk anlamıyla onları az veya çok özdeşleştirmiş olmalarıyla gerçek olarak ilan edilmiştir. Tüm bu düşünürler bu konuda realisttiler. – JOSIAH ROYCE[53]

B) Eğer nihai gerçeği tek gerçek dünyamızın tipi aracılığıyla ortaya çıkarıyorsak, zamanın böyle bir gerçekle olan ilişkisini nasıl değerlendirmek gerektiğini kendi kendimize sormak

53 The World and the individual (Dünya ve Birey) 1900, Macmillan, s. 63.

zorundayız. Zamanın uzlaşmaz savunusunun neo-realistten gelmesini beklemeliyiz; ve evrenin çok karmaşık bir sisteminin inşası için neo-realistin materyaller getirdiğini görmemiz karşısında bu bekleyiş genelde düş kırıklığına uğramamaktadır. Bununla birlikte sorun çok basit değildir. İlk noktada realistler ve realistler vardır. Evrenin yorumu, olağanüstü yalınlıkta olsa da ve içinde genelde bizi herşeye götürecek ipucunu bulduğumuz farklılıkları ve karmaşıklıkları sıfıra indirgiyor görünse de, Bergson, zamanın nesnelliğini kabul etmesiyle ilgili konuda realist olarak görülmelidir. Bu şekilde realist kamp tarafından, doğanın derinliği içinde zamanı görecelilik doktrini içine sokmak için bir çabanın olduğunu görüyorum. Bu, zorunlu olarak P[r] Alexander metafiziği tipinde metafiziksel bir doktrine yolaçmamakta, nihai bir bütünlüğe tabi evrenin varlığının yalın bir biçimi ile nihai yapısını oluşturan bir gidiş arasındaki seçimi açık bırakmamaktadır. Evren içine almakla sınırlı değildir, temel olarak zaman içindeki bir gelişimdir ve en azından özgün olarak olayların art arda gelişidir. – BERNARD BOSANQUET[54]

J. Royce'un LEIBNIZ'in monadlar kuramını realist doktrinler arasında saydığını görmüştük. Bununla birlikte işte "Metafiziksel Söylevler"den açıkça idealist eğilimde olan ve hatta bazen solipsizme (tekbencilik) çok yakın olan bir metin.

242. Leibnizm'in idealizmi. Her töz, Tanrı'nın dışında, herşeyden bağımsız, ayrı bir dünyadır; bu şekilde tüm olaylarımız yani bir gün başımıza gelebilecek herşey yalnızca varlığımızın uzantılarıdır; ve bu olaylar, doğamıza veya içimizde

54 The Meeting of extremes in contemporary philosophy (Çağdaş Felsefede Uçların Karşılaşması), 1921, Macmillan, s. 51-52.

bulunan, gelecekteki olayların başarısızlığıyla doğrulanan davranışımızı ayarlamak için faydalı gözlemler yapabilmemizi ve böylece çoğu zaman hataya düşmeden geleceği geçmiş aracılığıyla değerlendirmemizi sağlayan dünyaya uygun belirli bir düzeni korudukları için, bu, bu olayların, onların kendi dışımızda olup olmadıkları ve diğerlerinin de aynı şeyi algılayıp algılamadıkları konusunda kendimizi sıkıntıya sokmadan gerçek olduklarını söylemek için yeterli olacaktır: bununla birlikte, bütün tözlerin algılarının veya anlatımlarının birbirine uyduğu çok doğrudur, öyle ki, gözlemlediği belirli nedenlere veya yasalara özenle uyan her kişi, belirlenen bir günde belirli bir yerde birlikte olmaya karar veren birçok kişinin isterlerse gerçekten buluştukları gibi, aynı şeyi yapan diğeriyle buluşur. Oysa, herkesin aynı olayları açıklamasına rağmen bundan dolayı anlatımları tamamen benzer değildir ama anlatımların orantılı olması için yeterlidir; her kişi görüşünün ölçüsüne göre görmesine ve konuşmasına rağmen birçok gözlemcinin aynı şeyi gördüklerini zannetmeleri ve gerçekten bu konuda anlaşmaları gibi.

Oysa, olayların bu uyumunun nedeni olan ve bir kişiye özgü olan şeyin herkes için genel olmasını sağlayan yalnızca Tanrı'dır (ki tüm bireyler ondan gelirler ve Tanrı evreni yalnızca onların gördüğü gibi görmez, aynı zamanda onlardan çok farklı şekilde de görür); başka türlü hiçbir bağlantı olmazdı. O halde, her kişiye olan şey yalnızca fikrinin bir uzantısı veya tek başına tam bir kavramsa, özel bir töz hiçbir zaman başka özel bir töz üzerinde etkili olamaz ve ondan zarar görmez çünkü bu fikir önceden tüm nitelikleri veya olayları içermekte ve tüm evreni açıklamaktadır. – G.-W. LEIBNIZ[55]

55 Discours de Métaphysique (Metafiziksel Söylevler), 1686, Bölüm XIV.

BERKELEY'in idealizmi bir anlamda Leibniz'inkinden daha köktendir: maddenin kesin reddine kadar gitmektedir. Aşağıdaki diyalogda idealist Philonous, muhatabı Hylas'a ancak ikincil nitelikleri itiraf ettirebilmiştir; renklerin, seslerin, kokuların, vs.nin "zihnin dışında hiçbir varlıkları yoktur" Ama Hylas, uzamın ve şeklin dışsal şeylere ait olduğu fikrini sürdürmektedir.

243. Berkeley'in Maddedışılığı.

PHILONOUS: Ama ikincil niteliklerin karşısına konan aynı kanıtlar bunlar için de geçerliydiler, buna ne diyorsunuz? – HYLAS: O halde bunların da yalnızca zihinde varolduklarına inanmak zorunda kalacağım. – PH: Duyularla algıladığınız aynı şeklin ve aynı yayılımın dışsal nesnede veya maddesel tözde varoldukları fikrinde misiniz? – H: Kesinlikle aynılar. – PH: Bütün diğer hayvanların da gördükleri ve dokundukları şekil ve yayılım hakkında aynı biçimde düşünmek için geçerli nedenleri var mıdır? – H: Ne kadar az düşünme yetenekleri de olsa bundan kuşkum yok. – PH: Böyle ise, duyularının, onlara zararlı olabilecek bedenlerini ve organlarını algılamalarını sağlaması gerekli değil midir? – H: Kesinlikle. – PH: O halde, bir güvenin kendi ayaklarını ve aynı büyüklükteki diğer şeyleri gördüğünü varsaymamız gerekiyor, buna karşın aynı şeyler sizin için çok zor görülebilirdir veya görülebilir noktalar kadardır. – H: Bunu yadsıyamam. – PH: Ve güveden daha küçük yaratıklara bu cisimler daha büyük görünmeyecekler mi? – H: Kuşkusuz. – PH: Böylece sizin çok zor seçebildiğiniz birşey çok küçük bir hayvana büyük bir dağ gibi görünecektir. – H: Tüm bunları kabul ediyorum. – PH: Tek ve aynı şey aynı anda ve kendi içinde farklı boyutlara sahip olabilir mi? – H: Böyle düşünmek saçmadır. – PH: Ama ilke olarak koyduğunuz şeyden, güve tarafından algılanan yayılımın olduğu gibi sizin tarafınızdan algıla-

nan yayılımın ve aynı şekilde daha küçük hayvanların algıladıkları yayılımın herbirinin güvenin ayaklarının gerçek yayılımı olduğu sonucu çıkmaktadır: bu da kendi ilkelerinizle bir saçmalığa vardığınız anlamına gelmektedir. – H: Evet, bu nokta bazı zorluklara neden oluyor gibi görünüyor. – PH: Başka birşey: bir nesneye bağlı hiçbir gerçek niteliğin, şeyin içinde bazı değişiklikler olmadan değişemeyeceğini farketmediniz mi? – H: Doğru. – PH: Ama, bir nesneye yaklaşıldığı veya ondan uzaklaşıldığı ölçüde, görünen yayılımı, belirli bir mesafede, başka bir yayılımdan on veya yüz kez daha büyük olana kadar değişmektedir. O halde bundan, yayılımın gerçekten nesneye bağlı olmadığı sonucu çıkmaz mı? – H: Ne düşüneceğimi bilmediğimi itiraf ediyorum. PH: Eğer diğerleri üzerine yaptığınız gibi bu nitelik üzerinde özgür düşünmeye cesaret ederseniz muhakemeniz sabitlenecektir. Suyun içinde ne sıcağın, ne de soğuğun bulunmadığını ve bunun nedeninin de suyun bir ele soğuk gelirken diğer ele sıcak gelmesi olduğunu sağlam bir kanıt olarak kabul etmediniz mi? – H: Evet. – PH: Ve herşeye rağmen bir nesne içinde ne yayılımın, ne de şeklin bulunmadığı sonucuna varmak akıl yürütmek değil midir? Çünkü gözün birine küçük, düz ve yuvarlak görünen bir şey diğer göze büyük, eğri ve çıkıntılı görünebiliyor. – H: Kesin olarak. Ama bu son durum hiç oluşmuyor mu? – PH: İstediğiniz zaman, gözünüzün biriyle çıplak olarak, diğeriyle mikroskopla bakarak bunun deneyini yapabilirsiniz. – GEORGE BERKELEY[56]

KANT, içinde kuşkulu bir idealizmi gördüğü, Berkeley'in ampirik idealizmini ve hatta descartes'in dışsal nesnelerin gerçeği hakkındaki geçici kuşkusunu reddediyor. Bunun yerine

56 Dialogues entre Hylas et Philonous (Hylas ve Philonous Arasındaki Diyaloglar), 1. diyalog, 1713, P.U.F., s. 46-49.

olayları ve kendi içinde şeyleri birbirinden ayıran bir aşkınsal idealizmi (aynı zamanda biçimsel idealizm olarak da adlandırıyor) koyuyor ve uzam ve zamanda sezgimizin yalın biçimlerini görüyor. (217 no.lu metne de bakınız.)

244. Aşkınsal İdealizm. Aşkınsal Estetik'de, uzamda ve zamanda sezgi ile kavranılan herşeyin, dolayısıyla bizim için olanaklı bir deneyin tüm nesnelerinin duyarlı görüntülerden (görüngüler) yani genişliği olan varlıklar ve değişimler dizisi olarak tasarımlandıkları sürece, düşüncelerimizin dışında kendi içlerinde temellenmiş hiçbir varlıkları olmayan yalın tasarımlardan başka birşey olmadıklarını yeterince kanıtlamıştık. Aşkınsal İdealizm olarak adlandırdığım bu sistemdir. Realist, aşkınsal anlamda, duyarlılığımızın bu değişimlerinden kendinde varolan şeyleri çıkarmakta ve böylece yalın tasarımları kendinde şeyler haline getirmektedir.

Uzun zamandan beri eleştirilmekte olan ampirik idealizmi bize atfetmek haksızlık olacaktır, çünkü bu görüş uzamın öz gerçeğini kabul ederken, aynı uzamda yayılımı olan varlıkların varlığını yadsımakta veya en azından kuşkulu bulmakta ve bu bakımdan düş ve gerçek arasında tatmin edici bir biçimde kanıtlanabilen hiçbir fark bulamamaktadır. Özduyunun zaman içindeki görüntülerine gelince, bunları gerçek şeyler olarak görmekte hiç zorluk çekmemektedir; hatta bu içsel deneyin, nesnesinin gerçek varoluşunun (tüm bu zamansal belirlenimle birlikte kendinde varoluşun) tek ve yeterli kanıtı olduğunu bile savunmaktadır.

Aksine, bizim aşkınsal idealizmimiz, dışsal sezgimizin nesnelerinin, uzam içinde sezgiyle kavranıldıkları şekilde ve özduyunun onları tasarımladıkları şekliyle zaman içindeki değişimlerimiz gibi gerçek olduklarını kabul etmeyi sağlar. Çünkü

uzam, dışsal olarak adlandırdığımız bu sezginin bir biçimi olduğundan ve bu uzamda nesneler olmadan hiçbir ampirik tasarım olamayacağından, onda yayılımı olan nesneleri gerçek olarak kabul edebiliriz ve etmek zorundayız. Ama bu zaman gibi bu uzamın kendisi ve aynı zamanda her ikisi birlikte ortaya çıkan tüm bu görüntüler yine de kendinde şeyler değillerdir; tasarımlardan başka birşey değillerdir ve hiçbir şekilde ruhumuzun dışında varolamazlar; ve hatta farklı durumlarımızın artarda gelişinin zaman içinde belirlenimini temsil ettiği ruhumuzun (bilincin bir nesnesi gibi) içsel ve duyarlı sezgisi de, ne kendinde varolduğu şekliyle gerçek ben'imiz, ne de aşkınsal özne olmayıp, yalnızca bizim bu bilinmeyen varlığının duyarlılığına verilmiş bir görüntüdür (görüngüdür). O halde deneyin nesneleri hiçbir zaman kendilerinde olarak verilmemişlerdir, sadece deneyin içinde verilmişlerdir ve hiçbir şekilde deneyin dışında varolamazlar. – KANT[57]

Bununla birlikte Kant kendi içinde Şeyin varlığını korumuştur. Hem Alman (Fichte, Hegel, Schelling), hem de Fransız (Renouvier ve Eleştiricilik) idealist ardılları bu kavramı terketmek zorunda kalmışlardır. Renouvier'den esinlenen HAMELIN gerçeği ilişkilerle kurmaya çalışmaktadır.

245. Hamelin'in Sentetik İdealizmi. O halde şeyleri ilişkilerle mi oluşturacağız? Kuşkusuz. İlkel olarak kendi içinde olan şeyler, doğası yasaların kaynağı olacak şeyler, yasalardan veya özdeş varlıklarından çıkmak yerine, bir ilişkiler sisteminin içine ancak bir düşünce oyunu ile girebilirler ve Anti-

57 Critique de la Raison pure (Saf Aklın Eleştirisi), 1781, Dialectique transcendantale (Aşkınsal Diyalektik), Kitap II, bölüm II, 6. kısım.

sthenes'in veya ampirizmin karşısında olmak için yöntemimizi reddetmemiz gerekiyor. Kendi içinde şeyler yalnızca soyutlamalardır ve aynı şekilde tözlerdir, numen'lerdir, W. Hamilton biçimi ele alınan mutlaktır. Bunda daha fazla hiçbir şey görmüyoruz ve fenomenist sözcüğüne hiçbir ampirist fikir eklenmemesi koşuluyla kendimizin fenomenist olduğunu kabul ediyoruz; veya öncellerinin bu belirlemeleri dayandırdığı fiziksel dayanakları reddeden Pitagorias'çılar varlıkların cevheri olarak sonluyu, sonsuzu, bütünlüğü ele aldıkları zaman Pitagoras'çıların oldukları anlamda idealistiz. Filozofların en derinleri bunda onları izlemişlerdir ve felsefenin kendi içinde şeyin elenmesi olduğu söylendiğinde felsefe için yanlış bir fikir ileri sürülmemiş oluyor. Diğer taraftan bu tür bir idealizm en realist olarak düşünülebilecek bir idealizmdir: Aristo'cuların mantık sözcüğünün zıttı olarak kullandıkları bir sözcüğü kullanarak bu, pragmatik bir doktrindir. Bu doktrin hiçbir putu kabul etmediğini ileri sürmektedir. Gerçek, realist olarak adlandırılan okulların sözde gerçeği değildir, bu, gerçekle tek vücut olan bir içeriğin az veya çok zengin ilişkisidir çünkü bu içeriğin kendisi de ilişkidir. – OCTAVE HAMELIN[58]

L. BRUNSCHVICG'in idealizmi, Hamelin'in idealizmi gibi kategorileri "a priori" olarak oluşturmak yerine, zekanın gelişiminden doğan kategoriler olarak gösteren düşünümsel bir idealizmdir. Bu zeka ile aklıcı bir evren oluşmakta ve bu oluşum sürecinde insan yavaş yavaş bir zihin olarak kendinin bilincine varmaktadır.

58 Essai sur les éléments principaux de la représentation (Tasarımın Bellibaşlı Unsurları Üzerine Deneme), 1907, P.U.F., s. 18-19.

246. Brunschvicg'in Düşünümsel İdealizmi. Eğer bizi çevreleyen dünyaya akılcı bir düzeni yerleştirmeyi başaramazsak, kendimiz aracılığıyla kendimiz için akılcı varlıklar haline gelemeyeceğiz. Jules Lachelier'nin ifadesine göre; "Dışandaki tutarsızlık, içerideki delilliktir" Ancak insanlar arasında insanız; ancak bedenler arasında bedeniz. O halde özne ve nesne aynı gerçeklik planına bağlıdırlar yani aynı doğrulamalar sistemine dayanmaktadırlar. Bu şekilde anlaşılan idealizm, realizmin tutunmakta haklı olduğu ama onun tarafından doğrulanması yasaklanan sonuçları meşrulaştırarak birleştirir, çünkü doğrudan sezginin önyargısı realizmi düşünümsel analizin eşiğinde durdurmaktadır. İdealizmin evreni, bireysel bilincin öznelliği içinde eriyen evren değildir; gerçeği, gerçeklik muhakemesinin merkezi olan entelektüel bilince dayatılan evrendir. İdealizmin ve realizmin seçeneği, nihai olarak, sorunun anakronik bir durumuna karşılıktır. Önceden, tasarım nesneleri olarak oluşmuş bir mikrokosmos ve bir makrokosmos farzediliyor, ki bunun üzerinde birileri makrokosmosun mikrokosmosta yansıdığını, diğerleri de makrokosmosun mikrokosmosun bir yansıması olduğunu söyleyeceklerdir. Ama her iki formül de eşit olarak saçmadırlar. Akılcı idealizme göre, ben'den önce değil-ben'in olmaması gibi değil-ben'den önce de artık ben yoktur; çünkü ben ve değil-ben, zekanın aynı sürecinin birbirine bağlı iki sonucudur. Diğer taraftan, her ikisi de eşgüdümleştirici ve birleştirici bir etkinliğin gelişimine bağımlı olduğundan, bu etkinliğin kaynaklarını tüketmemektedirler. Ben yalnızca bir birey değildir, değil-ben imgelerin bir bütünü değildir. Çünkü insan kesinlikle, karakteristik özellikleri ve nihai yapısı dışarıdan kavranacak ve sabitlenecek bir veri değildir (ve bu, Sokrates'teki hümanist kavramın temelidir). Kendini tanımak, yapıcı gücü içinde kendini kavramaktır, akılcı gelişmenin dinamizmini uyandırarak, hızlandırarak değişmektedir. Evrenle kesintisiz diyaloğu boyun-

ca insan kendine zihin olarak belirir ve evren bilimin dünyası haline gelir. – LÉON BRUNSCHVICG[59]

İngiliz filozof BRADLEY de "kendi için Şey'i" bir anlamsızlık olarak reddetmektedir (A). Mutlak deneyin dışında değildir; mutlak deneyin hepsidir. Görünüşler yalnızca gerçekle zıtlaşmazlar. Bu görünüşler, gerçeğin çelişkili ve parçalı yönleridirler. (B) ve bu anlamda "idealdirler" (C) İçinde realite ve gerçeğin çakıştığı bütünsel bir deneyde toplanacaklardır. (D) Ve böylece metafizik ortak görüşe ulaşacaktır.

247. F. H. Bradley'in İdealizmi.

A) Deneyin dışında kalacak bir gerçeği [kendi içinde Şey gibi] doğrulamak tamamen anlamsızdır. Böylece ayrı bir put oluşturmak, ve bu nedenle olayların olaylar olmaktan çıkarak, bilmiyorum nasıl, başka birşey olduklarını hayal etmek boş bir fikirdir. Bu yanlış fikir, kafalarımızdan tamamen kovmaya çalışmamız gereken bir yanılsamadır. Bundan böyle araştırmalarımızı görünüşün içinde ve onun yapısına yöneltmeliyiz, ama, şimdilik, görünüş varolduğunu kesin olarak kabul ediyoruz. Bu, mutlak olarak doğrudur ve onu yadsımak anlamsızlıktır.

Bu kitabın tüm sonuçları birkaç sözcükte özetlenebilir. Şu ana kadar neyi incelediysek hepsi görünüş olarak kendini göstermekle sonuçlanmıştır. Görünüş, olduğu gibi ele alındığında, kendi kendisiyle tutarsız olarak ortaya çıkan şeydir ve bu nedenle gerçeğin gerçeği olamaz. Ama varlığını yadsımak veya onu gerçeğin dışına çıkarmak sözkonusu olamaz. Çünkü görünüş yadsınamaz bir olgu olan pozitif bir özelliğe sahiptir ve onu

59 L'Expérience humaine et la causalité physique (İnsansal Deney ve Fiziksel Nedensellik), 1922, P.U.F., s. 611-612.

ne kadar net şekilde görünüş olarak ilan etsek de, gerçeği dışlayan bir varolma biçiminin yeri olamaz. Ve diğer taraftan, tek yanlı biçimde ve her görünüşün dışında ortaya konan gerçek kesinlikle hiçbir şey olamaz. Kesin olan, bir şekilde bu ayrılmazların birleşmiş olduğudur.[60]

B) Bir Realite vardır ve varlığı deneydir. Bu herşeyin birliğinde, tüm görünüşler birleşirler ve birleşirlerken, farklı derecelerde, ayırıcı yapılarını kaybederler. Gerçeğin özü, varoluşun ve içeriğin birliği ve uyumu içinde bulunmaktadır, buna karşın görünüş bu iki yön arasındaki uyumsuzluktur. Ne olursa olsun Mutlak'tan daha az olan bir şeyi varsayın; içsel çelişkisi hemen ortaya konan şeyin yalnızca görünüş olduğunu gösterecektir. Sözde gerçek iki zıt faktör halinde bölünüyor ve parçalanıyor: "What" ve "that" açıkça aynı şeyler olmamak üzere ortaya çıkan iki taraftır ve sonlu her olaya içkin bu farklılık kendi kopuşuna yolaçar. Yönlerin bu çelişkisi tüm alanlarda hüküm sürer. Her sonlu şeyin içsel varlığı onu aşan şeye bağımlıdır. Her yerde bir olay olarak adlandırılan şey üzerinde durduğumuz zaman, kendimizi o olayın dışındaki bir şeye doğru yönelmiş olarak buluyoruz. Ve bu içsel çelişki, bu sıkıntı, varolan herşeyin bu idealliği, varolmalarına rağmen varlıklarının yalnızca görüntü olduğunun çok açık bir kanıtıdır. Ve buna rağmen, diğer taraftan Mutlak'ın içinde hiçbir görüntü kaybolamaz. Her biri, herşeyin birliğine katkıda bulunur ve temel olarak varlığını sürdürür.[61]

C) Metafizikteki davranışımızın kuramsal olması gerekir. Burada, şeylerin çeşitli yönlerini ölçmek ve değerlendirmek bizim işimizdir. Ve bundan dolayı, bizim için, Realite ile karşılaştırıldığı zaman beklenen şeyi vermeyen herşey görünüş adını haketmektedir. Bununla birlikte, şeyin kendi içinde her zaman

60 Appearance and Reality (Görünüş ve Gerçek), 1893, Clarendon Press, s. 114-115.
61 a.g.e., s. 403-404.

görünüşü olduğunu söylemek istemiyoruz. Muhakememiz o şeye uygulanır uygulanmaz özelliğinin bir görünüş haline döndüğünü anlıyoruz. Ve bu özellik, idealliktir. Görünüş, içeriğin varoluştan ayrılmasıdır; bu kendine yabancılaşma nedeniyledir ki her sonlu olgu görünüş olarak adlandırılmıştır. Her yerde, bu tür bir ideallik hüküm sürmektedir. Herşeyden daha az olan herşeyin kendi içinde içerilemediği ortaya çıkmaktadır. Varlığı, gerçek özü içinde, dışarıyla olan bir ilişkiyi kapsamaktadır ve böylece içsel olarak dış tarafından bozulmuştur. Her yerde sonlu kendine göre aşkındır, kendine yabancılaşmıştır ve kendi dışında başka bir varoluşun içinde erimektedir. İşte bu sebepten sonlu olan şey görünüştür: çünkü sonlu olan şey bir taraftan Realite'nin bir "sıfat"ıdır ve diğer taraftan kendisi de gerçek olmayan bir sıfattır.[62]

D) Realite ve gerçek arasında zıtlık yoktur. Tam olmak için Realite kendinin bu kısmi yönünü bütünleştirmeli ve etmelidir. Ve gerçeğin kendisi, evrenin tüm görünümlerini birleştirmiyorsa ve içermiyorsa tam değildir. Böylece, kendini aşarak ve öznesi ve yüklemi arasındaki farkı yokederek, kendi yapısının gereksinimlerini arttırmaktan başka birşey yapmamaktadır. Genel özelliğiyle Realite bilginin ve gerçeğin, metafizik tarafından ayırdedilmiş ve ortaya çıkarılmış bu mutlak gerçeğin içinde bulunmaktadır. Ama Realite'nin bu genel özelliği Realite'nin kendisi değildir: bu genel özellik gerçeğin ve bilginin genel özelliğinden başka birşey değildir. Bununla birlikte, bazı gerçeklerin ve bazı bilgilerin olması ölçüsünde, bu özellik mutlaktır. Gerçek koşullara bağlıdır, ama entelektüel yolla aşkınlaştırılamaz. Koşullarını tamamlamak saf anlığın ötesinde olan herşeyin içine nüfuz etmektir.

Ulaştığımız ve basit bir uzlaşmanın sonucu olmayan sonuç

---

62 a.g.e., s. 430.

uçları birleştirme savındadır. Bu, Realizm midir yoksa İdealizm midir? Bilmiyorum ve araştırmayı da düşünmüyorum. Bu sonuç, önceliği fikirlere ve düşünceye vermemektedir; ama aynı zamanda, kendiliğinden daha gerçek olabilen bir şeyin varlığını doğrulamamıza da izin vermemektedir. Gerçek, yönlerinden biriyle görülen tüm dünyadır. Bu yön, yüksek bir yöndür felsefenin ama kendi eksikliğinin bilincinde olan bir felsefenin yönüdür. Bu sonucun doğru olduğunu ileri sürdüğü ölçüde, ortak görüşün en iyi biçimiyle çatışmaya girmediği düşüncesindeyim.

En azından bundan dolayı vardığımız temel sonuç, umarım, tatmin edicidir. İleri sürdüğümüz mutlak bilgi bir taslaktan başka birşey değildir. Bu, bir taraftan yapımızın büyük çıkarlarını güvence altına almak için yeterli görünen ve diğer taraftan herkesin insanlık dışı olarak kabul etme zorunluluğunda olduğu savlardan kaçınan bir bilgidir. – FRANCIS HERBERT BRADLEY[63]

Amerika'lı filozof J. ROYCE'a göre: A) Varlığın doğası hakkında dört görüş ileri sürülebilir: sadece somutu ve tikeli birleştiren mutlak İdealizm diğer üçünün çözemediği zorlukları çözebilir; B) sadece mutlak İdealizm Varlık'a, sözkonusu üç sistemin en geçerlisinin ondan esirgediği bir yaşamı, Kant'çı Eleştiriciliği postülatları ve "kendi içinde şey"i ile birlikte verebilir: fikirler bir istençten, bir eğilimden, bir amaçtan koparılamazlar; C) ama bu istençsel kuram bir ikileme yolaçmaktadır, D) ki bunu sadece dördüncü görüş çözebilir.

248. J. Royce'un İdealizmi.

A) [Varlık hakkındaki dört görüş] Varlığın doğası üze-

63 a.g.e., s. 484-486.

rine olan temel görüşler, düşüncenin tarihi boyunca yavaş yavaş farklılaştıkları şekliyle, dört tanedir. Birincisini realist olarak adlandıracağım. Bu, teknik bir realizmdir ve varolmanın realizmidir. İkincisini gizemsel görüş olarak adlandıracağım. Üçüncüsüne bir ad vermem o kadar kolay değil. Onu bazen modern eleştirel Akılcılığın tipik görüş tarzı olarak göstereceğim. Şimdilik, onu Reel-Gerçek görüşü veya ampirik olan doğrulanabilen Gerçek olarak adlandırmayı tercih ediyorum. Dördüncüsünü, sentetik veya idealist görüş, yapıcı İdealizm görüşü olarak adlandırıyorum. – Birinci görüş için, ona uygun olan veya uygun olabilen saf fikirlerden bağımsız olan şey gerçektir. Bu görüş açısına göre, yalnızca düşündüğümüz şey olayda hiçbir şeyi değiştirmez. İkinci görüş için, mutlak ve indirgenemez olarak doğrudan olan şey gerçektir. Bundan dolayı, bir kez bulunduğunda yani hissedildiğinde, ideal bir tanım için her çabaya son veriyor ve bu anlamda olayı kurarak fikirleri tatmin ediyor. Bu görüş açısına göre, Varlık özlemlerimizin yöneldiği amaçtır. Üçüncü görüş için, yalnızca geçerli veya doğru olan şey gerçektir. Herşeyin ötesinde, bu görüş açısının modern biçimine göre, deneyin, fikirlerimizi denetleyerek, bu fikirlerle ilgili geçerli olarak gösterdiği şey gerçektir. Veya gerçek, deneyin geçerli bir olabilirliğidir. Ama dördüncü görüş için, sonuçta tamamlanmış bir deneyin içinde bir fkirler sisteminin tam anlamını sunan şey gerçektir.[64]

B) [Eleştiriciliğin yetersizliği] Somut deneyimiz içinde, bir kez görülen, hissedilen, açık hale getirilen bir fikrin geçerliliği, bireysel bir yaşam ve bireysel bir anlam olarak ele aldığımız şeyi edinir, çünkü bireysel deneyimizde ortaya çıkar, buna karşın genel olarak Varlık alanında, bu aynı geçerlilik genel, yalın bir yasanın geçerliliği olarak evrensel ve biçimsel olarak

64 The World and the individuel (Dünya ve Birey), Macmillan, 1904, s. 60-61.

ortaya çıkar. Ama bu görüş biçimi kesin olabilir mi? Biri bireysel, diğeri evrensel, biri ampirik, diğeri yalnızca ideal, biri aktüel, diğeri yalnızca olabilir, biri somut bir yaşama sahip, diğeri saf bir biçim olan varlık olmak üzere her ikisi de bizim tarafımızdan geçerli kabul edilen Varlık'ın iki biçimi olabilir mi? Dünya, dünyadaki yaşamımızın gerçek olduğu aynı genel anlam içinde gerçek değil midir? Tüm Varlık, somut deneye sahip aynı yaşamdan yüreği çarptığının kanıtını vermek zorunda değil midir?[65]

C) [İstençsel kuramın ikilemi] Gerçeğe ayrılmış bir tanım gerçeğin Fikir ile Nesnesi arasındaki uyum anlamına geldiğini belirtmektedir... Ama bir fikir ve nesnesi arasındaki gerçek uyumun denektaşı nedir? Tek yanıt Ereklilik'in terimleri içindedir. Fikir, eğer fikrin kendisinin sahip olmayı istediği nesnesiyle bu tür uyuma sahipse, gerçektir. Oysa, bir taraftan, nesnenin bu özel fikrin nesnesi olması ölçüsünde, bir fikrin nesnesi içinde, ereklilik, bu fikrin içsel anlamı ve bilinçli eğilimi tarafından önceden belirlenmemiş hiçbir temel özellik yokmuş gibi görünüyor ve bu anlamda hata olanaksız görünüyor. Ama, diğer taraftan, hiçbir sonlu fikir; nesnesi içinde, özellik nesnede hazır bulunduğu zaman, fikre istenen gerçeği veren özelliği tam olarak önceden belirleyemez ve bu anlamda, olanaksız görünen gerçeğin kendisidir.[66]

D) [İkilemin İdealizm aracılığıyla çözülmesi] Fikir kendisinin peşindedir, ancak yöneldiği şeye göre yargılanabilir. İster Tanrı'yı veya dünün olaylarını, ister kendi ölümümü veya insanlığın yazgısını, ister matematiksel gerçeği veya fiziksel olayları, ister ticari işleri veya kendi içinde Varlık'ı düşüneyim, bu öncelikle ona bir anlam vererek düşündüğüm şeydir, ancak benim dışımda olan birinin düşünmemi istediği şey değildir,

65 a.g.e., s. 261.
66 a.g.e., s. 300, 306, 320 ve 323.

hem bana bir nesne veren ve hem de bu nesneyle olan uyum kuralını benim için belirleyen budur. Diğer taraftan, fikrim, aynı zamanda istençsel bir süreç, bir eylem, bir ereğin veya bir eğilimin kısmi gerçekleşimi olduğu sürece bilisel bir süreçtir. Fikir tarafından gösterilen nesne, nesneyse, bunun nedeni nesnenin böyle olmasının istenmesidir ve sözkonusu istencin fikirde canlanan istenç olmasıdır. İşte bu sebepten Realizmin olanaksız olduğu ortaya çıkıyor, işte bu sebepten "Bağımsız Varlıklar" kendi içinde çelişkili kavramlar olacaklardır. İşte bu sebepten, Gizemciliğin fikirlerimizden istediği belirli her erekliliğin reddi olanaksızdır. Gerçeğin veya varlığın tanımı, fikirlerin doğasının bu yönünün daha önceden tanınmasına dayanmalıdır.

Eğer biri: "Ben edilgenim, dünyayı yalnızca nesnem olarak kabul ediyorum, bu nesnenin yüksek gücünü kabul ediyorum ve bunun benim nesnem olması için olan istencim olgusu içinde hiçbir rolüm yok" derse, boyun eğmiş böyle bir gözlemciyi yalnızca hangi nesneyi düşündüğünü ve hangi fikre sahip olduğunu söylemeye davet ediyorum. Fikrinin hemen önünde bilinçli bir yapım olarak belirdiğini görecektir ve bu fikre kavranılabilir olarak bakacaktır, çünkü yapımını kendi eğilim birimiyle izleyecektir. Zekasını ezen bir yazgı olarak tanımladığı dünya ne kadar genişse, bilinçli olarak oluşturulmuş istencinin fikrin tanımında alacağı pay o kadar büyük olacaktır. Ve burada istençten anladığım şey bir güç veya soyut psikolojik bir ilke değildir. İstençten herhangi bir nedensel olarak etkin bütünlük gibi sözetmiyorum. Yalnızca bu tartışmalarda, başlangıçtan beri üzerinde durduğum bireysel bir bilincin yalın olgusuna yani bir fikrin içerdiklerinin zihinde aktüel bir cisimleştirme gibi ve örneğin saymak veya şarkı söylemek eyleminde bulunduğu şekliyle hazır olan bir eğilime bağlı gerçekleştirme gibi hazır oldukları olgusuna başvuruyorum. Uzam, zaman, geçmiş, gelecek, şeyler, zihinler, yasalar – dünyanın tüm bu kurucularını, evrenin var-

sayılan gözlemcisi kuşkusuz, istencinin ideal ürünlerinden başka nesneler olarak kabul etmektedir; ama bu nesnelerden edindiği fikirler ona, bu fikirler kendi düşüncesi olduğu ölçüde kendi tarafından anlaşılır olarak ve bilincinde kendi eylemi olarak bulunan yapıcı süreçler olarak görünmektediler. Üstelik, bu fikirlerin dayandığı nesneler ancak, eğer fikirler onları bu nesneler olarak düşünmenin istencini canlandırırsa, anlaşılabilirler.

Fikrin nesnesinde sürekli olarak bulmaya çalıştığı şey, bu fikrin bilinçli eğiliminden veya fikrin tek başına bu anda bilinçli olarak sahip olduğu istençten daha somut bir biçimde cisimleşmiş istencinden başka birşey değildir. Eğer dünya hakkında bir fikrim varsa, bu fikrim bir istençtir ve fikrimin dünyası yalnızca somut olarak canlanmış kendi istencimdir.– JOSIAH ROYCE[67]

Anglo-Saxon kuramlar çoğu zaman Realizm ve İdealizm arasında oldukça belirsiz bir uzlaşımı oluşturmaktadırlar. Süre kavramıyla tartışılmaz olarak realist olan BERGSON bununla birlikte her iki doktrini de aştığını ileri sürmektedir.

249. Doktrinlerin Ötesi. Üç farklı spekülasyonun[68] kesişme noktasına yerleşmiş görüşlerin kabul edilmesi daha da yavaştır. Bu görüşler metafiziksel düzendedir. Maddenin zihin tarafından kavranması ile ilgilidirler ve özne ve nesne ile zihin ve madde arasındaki sınır çizgisini değiştirerek realizmin ve idealizmin antik çatışmasına son vermek zorunda kalmışlardır. Burada sorun başka türlü ortaya konarak çözülmektedir. [Burada Bergson, bellek üzerine yaptığı incelemenin sonuçları-

67 a.g.e., s. 325-327.
68 Fizyoloji, psikoloji ve metafizik.

nı anımsatıyor.] Bizde değil, onların içinde nesneleri algılıyoruz; en azından eğer algımız saf olsaydı onların içinde algılayacaktık. Bizim vardığımız sonuç budur. Aslında ortak inanışın fikrine geliyoruz. Şöyle yazmıştık: "Felsefik spekülasyonlara yabancı bir kişiye, önünde duran nesnenin, gördüğü ve dokunduğu nesnenin yalnızca zihninde varolduğu, Berkeley'in söylediği gibi yalnızca zihni için veya hatta daha genel olarak ancak bir zihin için varolduğunu söyleyerek onu çok şaşırtabiliriz. Ama diğer taraftan, bu dinleyiciyi,ona nesnenin algıladığından çok farklı olduğunu söyleyerek daha da çok şaşırtabiliriz. O halde ortak inanış için nesne kendi içinde vardır ve diğer taraftan nesne kendi içinde, onu algıladığımız gibi ilginçtir; bir görüntüdür ama kendi içinde varolan bir görüntüdür."[69] Ortak inanışın görüş açısına yerleşen bir doktrin nasıl bu kadar tuhaf görünebilir? Modern felsefenin gelişimi izlendiği zaman ve baştan beri doğmakta olan bir bilimin zorlamasına boyun eğerek bu felsefenin idealizme nasıl yönlendiği görüldüğü zaman bu olgu kolayca açıklanıyor. Realizm de kendini aynı şekilde ortaya koymuştur: aynı terimleri kullanarak idealizme karşı olarak biçimlenmiştir; öyleki filozoflarda, "nesnel"in ve "öznel"in, bu iki terim arasında kurulan ilişki ne olursa olsun ve hangi felsefik okula bağlanılırsa bağlanılsın, herkes için aynı şekilde birbirinden ayırdedilmesine neden olan bazı zihin alışkanlıkları oluştu. Bu alışkanlıklara karşı çıkmak çok zordu; ortak inancın görüş açısına çok benzeyen bir görüş açısına geri dönmek için yapmamız ve her zaman yeniden başlamamız gereken sıkıntılı çabanın farkına vardık. Kesin olan, son zamanlarda özellikle yabancı ülkelerde ortaya çıkan bilgi kuramlarının, Kant'çıların ve anti-Kant'çıların sorunu ortaya koymak için uyuştukları terimleri dışlar görünmeleridir. Doğrudan veriye geri dönülüyor

69 Matière et Mémoire (Madde ve Bellek), s. 11.

veya ona yöneliniyor. – HENRI BERGSON[70]

Aynı belirsizlik HUSSERL'in Fenomenoloji'sinde de bulunmaktadır. Ama en azından o, "Ideen"in birinci bölümünde ve daha sonra "Kartezyen Meditasyonlar"da aşkınsal bir İdealizmi benimsediğini belirtmiştir.

250. Fenomenoloji ve İdealizm. Sistematik ve somut bir biçimde gerçekleşen fenomenoloji, tamamen yeni bir anlamda da olsa, aşkınsal bir idealizmdir. Bu idealizm, duyulardan yoksun duyarlı verilerden yola çıkarak anlam dolu bir dünyayı çıkarmak isteyen psikolojik bir idealizm anlamında değildir. Sınır-kavram anlamında da olsa, kendi içinde şeyler dünyasının olabilirliğini açık bırakabildiğini zanneden Kant'çı bir idealizm de değildir. Yalnızca ego'mun olabilir bilgilerin öznesi olduğu sürece belirtikliğinden başka hiçbir şey olmayan bir idealizmdir. Ego olarak benim için olabilir tüm varoluşsal anlamları hesaba katarak, sistematik ego mantığı bilimi biçiminde gerçekleşmiş, tutarlı bir belirtiklik. Bu idealizm bir kanıtlar oyunu tarafından oluşturulmamıştır ve diyalektik bir savaşımda herhangi bir realizmle zıtlaşmamaktadır. Ben, ego gibi her tip varlığın anlamının açıklanmasıdır ve daha özel olarak deneyin bana gerçekten verdiği aşkınlığın anlamının açıklamasıdır: genelde Doğa'nın, Kültür'ün, Dünya'nın açıklanmasıdır; bu şu anlama gelir: sistematik bir biçimde oluşturucu yönelimselliğin açığa çıkarılması. Bu idealizmin kanıtı, fenomenolojinin kendisidir. Yalnızca, yönelimsel metodun derin anlamını veya aşkınsal indirgemenin anlamını yanlış anlayan kişi fenomenolo-

70 La Pensée et le Mouvant (Düşünce ve Devinim), 1934, P.U.F., s. 95-97.

jiyi ve aşkınsal idealizmi birbirinden ayırmak isteyebilir. – EDMOND HUSSERL[71]

XXX. MADDE, YAŞAM, ZİHİN

Antik Çağ'da Atomculuk (Demokritos, daha sonra Epikürос'cular) evrenin tamamen materyalist yani mekanist bir kuramını öne süren, hemen hemen tek akımdır. Epiküros aşağıdaki metinde ruhun yapısını açıklıyor.

251. Mekanist Materyalizm. O halde ruhun, katışmacın, organizmanın tüm yayılımı içinde yayılmış etkin bir cisim olduğunu kavrayalım; belirli bir miktar ısıyla karışmış bir soluğa çok benzemektedir; bölümlerine gelince bunlar etkililikte soluğa ve ısıya baskın çıkarlar; bunun sayesinde katışmacın kalan kısmına daha derin olarak bağlanmıştır. Aynı zamanda ruha atfedilen cisimsizliği betimlemek gerekir, çünkü sözcüğün tamamen cisimsiz bir şeyi gösterdiğine inanılabilir. Boşluktan başka hiçbir şeyi cisimsiz olarak düşünemeyiz. Ama boşluk ne eylemde bulunabilir, ne de acı çekebilir: yalnızca cisimlere içinde devinme olanağı verir. Bundan dolayı, ruhun öz anlamıyla cisimsiz bir varlık olduğunu söyleyenler boş sözler söylüyorlar. Eğer ruh cisimsizse, ne eylemde bulunabilir, ne de acı çekebilir, oysa bu iki olgunun da ruh tarafından hissedildiğini açıklıkla görüyoruz. Ruhun yapısı üzerine olan doktrinlerimiz bunlardır. – EPİKUROS[72]

---

71 Méditations cartésiennes (Introduction à la Phénoménologie), (Kartezyen Meditasyonlar, Fenomenoloji'ye Giriş), Armand Colin, 1931, s. 72.

72 Herodot'a mektup.

İlk Yunan filozoflarını, İyonyalıları ve çok daha sonra Stoacıları çok daha farklı anlamda materyalist olarak nitelendirebiliriz. – Birincilerin arasında: A) TALES herşeyin ilk unsurunun su olduğunu savunuyor. B) DIOGENES bunun hava olduğunu ileri sürüyor; ama her ikisi de ilk maddenin zeka ile dolu olduğunu onaylama konusunda aynı fikirdeler. – C) Bu hilozoist yani maddeyi canlı olarak düşünen materyalizm, mateyalizmin tarihçisi F.A. LANGE'ın burada gösterdiği gibi Stoacılar'da da bulunmaktadır.

252. Hilozoist Materyalizm.

A) Dünyanın zekası tanrıdır; çünkü herşey hem canlı ve hem de olağanüstü yaratıklarla doludur; ve ıslak unsurun arasında, bunu harekete geçiren kutsal bir güç yayılır. – MİLET'Lİ TALES[73]

B) Düşünceyi taşıyan ilkenin insanların hava olarak adlandırdıkları şey olduğu ve herşeyin hava tarafından yönetildiği ve onun herşeye hükmettiği fikrindeyim; herşeye nüfuz eden, herşeyi düzenleyen ve herşeyde bulunan zeka da havadan kaynaklanmaktadır. Aynı ilkeye göre tüm canlı varlıkların ruhu içinde bulunduğumuz bu dışsal havadan daha sıcak ama güneşe yakın havadan çok daha soğuk bir havadır. – DIOGENES[74]

C) İlk bakışta, bir gerçekliği olan herşeye cisimsel olarak bakan Stoacılar'ın materyalizminden daha mantıksal başka bir materyalizmin olmadığına inanılabilir. Tanrı ve insan ruhu, erdemler ve tutkular cisimlerdir. Bu doktrinin oldukça materyalist bir havası var. Ama materyalizmin karakteristik çizgisine sahip değil: maddenin tamamen maddesel olan yapısı, tüm olaylarla birlikte erekliliğin ve zekanın, devinimin genel yasalarına

73 Müllach, Fragmenta Philosophorum graecorum, 1883, cilt I, s. 205.
74 a.g.e. cilt I, s. 254-255.

uygun hareketler tarafından üretimi.

Stoacıların maddesi, en çeşitli güçlerle donanmıştır ve maddenin her durumda olduğu şey haline gelmesi ancak güç aracılığıyladır. Güçlerin gücü, eyleminin, içinde ışık saçtığı tüm dünyayı harekete geçirdiği tanrısallıktır. Böylece tanrısallık ve belirsiz madde, hemen hemen birbirlerinin karşıtıdırlar. Stoacıların hiçbir Aşkın Tanrı'yı, bedenden tamamen ayrı hiçbir ruhu bilmedikleri doğrudur; ama maddeleri sadece hareketli değil aynı zamanda tamamen canlıdır; tanrıları dünya ile özdeştir, ama bununla birlikte tanrıları hareket eden maddeden daha fazla birşeydir; dünyanın ateşten aklıdır ve bu akıl, Diogenes'in akılcı maddesinin, insanın duyarlı nesnelerin gözlemi yerine bilincinden çıkardığı yasalara göre yaptığı gibi, akılcı olanı, erekliliğe uygun olanı gerçekleştirir. O halde antropomorfizm, teleoloji ve iyimserlik stoacılığa tamamen egemendir; ve stoacılığı tam olarak belirlemek gerekirse, onun panteist olduğu söylenebilir. – FRÉDÉRIC ALBERT LANGE[75]

Diyalektik materyalizm; hem eski materyalizmi (antik çağın ve XVIII. yüzyılın materyalizmi) ve hem de tinselciliği aşan bir sentez olma savındadır. Karl MARX diyalektik materyalizmin temel çizgilerini, "Hıristiyanlığın Özü" adlı yapıtında dini, insanın kendi niteliklerini Tanrı'ya yansıtması olarak gören Hegel'ci Feuerbach'ın tamamen kuramsal hümanizmasına karşıt biçimde belirliyor.

253. Diyalektik Materyalizm.

I. Tüm geçmiş materyalizmin temel yanlışlığı (Feuer-

75 Histoire du matérialisme (Materyalizmin Tarihi), 1866, Reinwald, cilt I, s. 88-89.

bach'ın materyalizmi de içindedir) nesnenin, gerçeğin, duyarlı maddeselliğin burada yalnızca nesne veya sezgi biçimi altında ele alınmaları, duyarlı insansal etkinlik, praksis olarak ele alınmamalarıdır. Aynı zamanda, aktif yönler, materyalizmin zıttında, soyut biçimde, doğal olarak gerçek, duyarlı eylemi bilmeyen idealizm tarafından geliştirilmişlerdir. Feuerbach düşünce nesnelerinden gerçekten ayrı duyarlı nesneler istemektedir; ama insansal etkinliği "nesnel etkinlik" olarak kavramamaktadır. "Hıristiyanlığın Özü"nde gerçek insan davranışı olarak yalnızca kuramsal davranışı ele alıyor, buna karşın praksis onun tarafından ancak iğrenç bir şekilde yüzeysel görünümler olarak algılanmıştır. Bundan dolayı, hem eleştirel ve hem de pratik olan devrimci eylemin önemini görmüyor.

II. Nesnel gerçeğin insan düşüncesi için elde edilebilir olup olmadığını bilme sorunu kuramsal bir sorun değildir: bu, pratik bir sorundur. İnsan, gerçeği ve düşüncesinin ve bu dünyaya olan bağlantılarının gücünü praksiste kanıtlamalıdır. Düşüncenin gerçekliği veya gerçekdışılığı ile ilgili, praksisten ayrı tutulmuş tartışma tamamen skolastik bir sorundur.

III. Çevrenin ve eğitimin değişiminin materyalist kuramı, çevrenin insan tarafından değiştirildiğini ve eğitimcinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutmaktadır. O halde bu kuram toplumun iki parçaya bölünmesine doğru yönleniyor. Ve bu parçalardan biri toplumun üstüne yükselmiş oluyor. Çevrenin değişimi ile insansal etkinliğin değişiminin (veya insanın kendi tarafından değişiminin) çatıştığı olgusu ancak devrimci praksis olduğu sürece kavranılabilir ve akılcı olarak anlaşılabilir.

IV. Feuerbach, dinsel yabancılaşma ve dünyanın dinsel ve dindışı dünya olmak üzere ikileşme olgusundan hareket ediyor. O halde çalışması dinsel dünyayı dindışı temeli içinde eritmekten ibarettir. Bu dindışı temelin kendiliğinden ayrılması ve bağımsız bir imparatorluk gibi bulutların içine yerleşmesi olgu-

su ancak bu dindışı temelin bölündüğü ve birbirine zıt iki parçaya bölündüğü olgusuyla açıklanabilir. O halde bu olguyu kendi içinde anlamak ve onu pratik düzeyde devrimleştirmek gerekir.

V. Soyut düşünceden tatmin olmayan Feuerbach sezgiyi istiyor ama duyarlılığı pratik ve duyarlı insansal etkinlik olarak ele almıyor.

VI. Feuerbach dinsel varlığı insansal varlığın içinde eritiyor. Ama insansal varlık tecrit olmuş bireye bağlanan bir soyutlama değildir. İnsanın gerçek olarak sahip olduğu, toplumsal ilişkilerin toplamıdır.

Bu gerçek varlığın eleştirisine girmeyen Feuerbach: 1) tarihsel süreci soyutlamaya, dinsel duyguyu kendi içinde sabitlemeye ve soyut, ayrık bir bireyi varsaymaya: 2) varlığı cins olarak, içsel, sessiz, bireyleri doğal olarak birleştiren evrensellik olarak ele almaya mecbur olmuştur.

VII. O halde, Feuerbach dinsel duygunun da toplumsal bir ürün olduğunu ve incelediği soyut bireyin belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmemektedir.

VIII. Tüm toplumsal yaşam temel olarak pratiktir. Kuramı gizemciliğe bağlayan tüm gizemler akılcı çözümlerini insansal praksiste ve bu praksisin kavranışında bulmaktadırlar.

IX. Gözlemci yani duyarlılığı pratik etkinlik olarak anlamayan materyalizmin vardığı en yüksek nokta, ayrık bireylerin ve burjuva toplumunun kuramsal düşüncesidir.

X. Eski materyalizmin görüş noktası burjuva toplumudur; yeni materyalizminki ise insansal toplum ve toplumsal insanlıktır.

XI. Filozoflar yalnızca, dünyayı farklı tarzlarla yorumlamışlardır; şimdi sözkonusu olan bu dünyayı değiştirmektir. – KARL MARX[76]

---

76 Thèses sur Feuerbach (Feuerbach Üzerine Tezler), 1845-1846.

Dirimselci doktrinin köklerine kadar gitmeden, René BERTHELOT ile birlikte, Alman romantizminin bazı görüşlerinin, özellikle Schelling'in kuramlarının en eski öncelemeler ile bazı modern kuramlar arasında nasıl bir bağlantı noktası oluşturdukları gözlemlenebilir.

254. Schelling'in Dirimselciliği. Schelling tüm canlı varlıkların evrim yoluyla gelişimini kabul etmektedir; canlı varlıkları bu evrimi içinde bir baştan öbür başa oluşan şeyin, doğanın aynı yaşamı olduğunu kabul etmektedir; evrimciliği köküne kadar dirimselcidir. XIX. yüzyılda biyolojik evrimciliği bilimsel olarak diriltmeye ve kurmaya çalışmış biyologların çoğundan farklı olarak, bu kuramın biyolojinin mekanist bir kuramına bağlanmasını kabul etmemektedir. Öğrencisi Oken'in daha belirgin olan biyolojisi gibi Schelling'in çok gizlenmiş biyolojik felsefesini belirleyen şey, hem dirimselci ve hem de evrimci olmasıdır ve bu olgu, aynı zamanda Bergson'un biyolojik felsefesini de belirleyecektir. Bu aynı nedenden dolayı, içgüdü sorunu hem Schelling'de, hem de Bergson'da temel bir olgu olarak belirmektedir.

Maddesel evrenle ilgili olarak, Schelling, maddesel doğanın az veya çok dirimselci bir yorumu için elektrik ve kimya üzerindeki yeni buluşları kullanmak savındadır. Modern kimya kaynaşma kavramına başvurmuyor mu? Elektriğin modern kuramının dayandığı yasalar çekimin varlığını varsaymıyor mu? Schelling'e göre çok sayıda yeni olgu, ister Newton mekanikçiliği olsun, ister Descartes mekanikçiliği olsun, mekanikçilik tarafından açıklanamamaktadır; doğada, mekanikçiliğin üstünde ona indirgenemeyen elektromanyetizmin ve elektromanyetizmin üstünde fiziğe indirgenemeyen kimyanın olduğunu kabul etmeliyiz.

Maddesel doğanın bilimleri, ister dirimselci biyolojinin, ister romantik bir metafiziğin olsun evrenin dirimselci kuramının önüne çıkıyor görünmektedirler. Descartes'cı veya Newton'cu mekanikçiliğin çerçeveleri böylece nihai olarak parçalandılar, evreni ancak, elektromanyetizmi ve kimyayı organik yaşamı hazırlayanlar olarak ele aldığımız zaman anlayabiliriz, aynı şekilde, organik yaşamı ancak, üst oluşumlarında yani artistik yaratımda ve doğrudan sezgide tinsel yaşamı hazırlayan olarak yorumlayabiliriz. – RENÉ BERTHELOT[77]

BERGSON'un dirimselciliğinde aynı süreklilik vardır. Ama bu, tinsel yaşamı hazırlayan organik yaşam değildir. Aksine bu bilincin türevi olan yaşamdır: dirimsel atılım tinsel bir atılımdır.

255. Bergson'a Göre Dirimsel Atılım. Herşey sanki, geniş bir bilinç akımı, her bilinç gibi, birbirinin içine giren gücüllüklerin devasa bir çokluğu ile yüklenmiş olarak maddenin içine nüfuz etmiş gibi oluyor. Bu akım maddeyi organizasyona sürüklemektedir ama devinimi hem sonsuz olarak yavaş ve sonsuz olarak bölünmüştü. Aslında bir taraftan bilinç, kanatlarını hazırladığı kabuğun içindeki krizalit gibi uyuklamak zorunda kalmıştır ve diğer taraftan içerdiği birçok eğilim, bu eğilimleri tasarımlar olarak içselleştirmekten çok hareketler halinde dışsallaştıran organizmalarını serileri arasında bölüşülmüştür. Bu evrim sırasında, birileri git gide daha derin olarak uyurken, diğerleri git gide daha tam bir şekilde uyanmaktadırlar ve birilerinin uyuşukluğu, diğerlerinin etkililiğine yarıyordu. Yaşam yani maddenin içine atılan bilinç dikkatini ya kendi hareke-

77 Un Romantisme utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste (Faydacı Bir Romantizm, Pragmatist Hareket Üzerine Deneme), P.U.F., 1913, cilt II, s. 106-108.

ti üzerine, ya da içinden geçtiği madde üzerine sabitliyordu. Böylece ya sezgi yönüne ya da zeka yönüne yönleniyordu. Sezgi, ilk bakışta, zekaya göre daha tercih edilebilir görünüyor, çünkü yaşam ve bilinç sezgide kendi içlerinde kalıyorlar. Ama canlı varlıkların evriminin görünümü bize, sezginin çok uzağa gidemediğini gösteriyor. Sezgi yönünde, bilinç kabuğu tarafından o kadar sıkışturılmıştır ki sezgiyi içgüdü olarak daraltmak yani onu ilgilendiren yaşamın ancak çok küçük bir bölümünü kucaklamak zorunda kalmıştır. Bu tarafta ufuk hemen kapanmıştır. Aksine zeka halinde belirlenen yani öncelikle madde üzerinde yoğunlaşan bilinç bu şekilde kendine göre dışa vuruluyor görünmektedir; ama tam da dışarının nesnelerine uyum sağladığı için onların ortasında dönmekte, nesnelerin onun karşısına koyduğu engelleri döndürmekte alanını sınırsızca genişletmektedir. Zeka bir kez özgür kaldığında kendi üzerine kapanabilir ve hâlâ içinde uyuyan sezgi gücüllüklerini uyandırabilir.

Bu görüş açısından sadece bilinç evrimin itici ilkesi olarak belirmiyor, aynı zamanda bilinçli varlıkların arasında insan ayrıcalıklı bir yer işgal etmeye başlıyor. Hayvanlar ve insan arasında, artık bir derece farkı değil, bir yapı farkı vardır. – HENRI BERGSON[78]

Kartezyen tinselcilik aksine, organik yaşamı mekanik olarak açıklayarak, düşünce ve organik yaşam arasındaki bağlantıyı kesmektedir. Hem ruh ve hem de dirimsel bir ilke olan "anima"nın Aristo'cu ve skolastik kavramı yerine, düşünen saf ilke olan tinin, "mens" kavramını koymaktadır. – A) Bu metinlerin birincisinde cogito ile kendi varoluşunu kuran DESCARTES şimdi ne olduğunu soruyor: bedenin varlığı halen kurulmadığı için be-

78 L'Évolution créatrice (Yaratıcı Evrim), 1907, P.U.F., s. 197-198.

densel nitelikleri attıktan sonra ruhun niteliklerine geliyor. – B) Ama bu birinci metnin alındığı ikinci Meditasyon yalnızca, bedensiz ruhun açık ve ayrık bir fikrine sahip olduğumuzu kanıtlıyor. Ruh ve beden arasında gerçek ayırımı oluşturmak için bu ikinci metnin alındığı altıncı Meditasyonu beklemek gerekmiştir.

256. Kartezyen Tinselcilik.

A) Ruhun niteliklerine geçelim ve bende bunlardan birkaçının olup olmadığına bakalım. Birinciler kendimi beslemek ve yürümektir; ama hiç bedenim olmadığı doğruysa, yürüyemeyeceğim ve beslenemeyeceğim de doğrudur. Bir diğeri hissetmektir; eskiden birçok şeyi uyku süresinde hissettiğimi düşündüğüm ve uyandığımda bunları gerçekten hissetmediğimi farkettiğim durumun dışında beden olmadan hissedilemez. Bir diğeri düşünmektir; ve burada düşüncenin bana ait olan bir nitelik olduğunu saptıyorum. Sadece düşünce benden ayrılamaz, varım, varoluyorum, bu kesindir. Ama ne kadar zaman? Düşündüğüm sürece; çünkü, eğer düşünmeyi bırakırsam, aynı zamanda olmayı veya varolmayı bırakmam mümkündür; şimdi zorunlu olarak gerçek olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum: o halde ben yalnızca düşünen bir şeyden yani bir zihin'den, bir Anlık'dan veya bir akıldan başka birşey değildir. Bunlar anlamlarının benim için bilinmez olduğu terimlerdir.[79]

B) İlk olarak, açıkça ve ayrık olarak kavradığım tüm şeylerin, onları kavradığım şekilleriyle Tanrı tarafından oluşturulabildiğini bilmem için ve bir şeyin diğerinden ayrık ve farklı olduğundan emin olmak için, birşeyi diğeri olmadan açıkça ve ayrık olarak kavramam yeterlidir; çünkü bu şeyler en azından Tanrı'nın tüm gücü tarafından ayrı ayrı ortaya koyulabilir; ve

79 Méditations métaphysiques (Metafiziksel Meditasyonlar), 1641, Adam et Tannery, cilt IX, s. 21, Meditasyon II.

onları ayrı ayrı değerlendirme zorunluluğunda olmam için bu ayırımın hangi güç tarafından gerçekleştirildiğinin önemi yoktur; ve buradan yola çıkarak, varolduğumu ve ben düşünen bir şey veya tüm özü veya yapısı yalnızca düşünmek olan bir töz değilsem, zorunlu olarak bir şeyin yapıma veya özüme ait olduğunu hiçbir şekilde saptayamadığımı kesinlikle biliyorum. Ve sıkı bir biçimde bağlı olduğum bir bedene sahip olmama rağmen, bir taraftan yalnızca düşünen birşey olduğum son derece kendimin açık ve ayrık bir fikrine sahip olmam için ve diğer taraftan, bedenin yalnızca yayılımı olan ve hiçbir şekilde düşünmeyen bir şey olduğu sürece bedenin ayrık bir fikrine sahip olmam için, olduğum şey olmamı sağlayan bu ben'in yani ruhumun tamamen ve gerçekten bedenimden ayrı olduğu ve ruhumun bedensiz olabileceği veya varolabileceği kesindir. – DESCARTES[80]

Ama ruhun saf düşünce aracılığıyla yapılan tanımı, ruh ve bedenin ilişkilerini kavramak sözkonusu olduğunda, bir zorluğa neden olmaktadır. Descartes'a mektup yazan Bohemya'lı Prenses Élisabeth, ruh hiçbir şekilde bedeni tanımlayan yayılıma katılmadığına göre, istemli hareketlerde beden üzerine nasıl etkili olduğunu soruyor. DESCARTES'ın bu mektuba, ruh ve bedenin ilişkilerinin varoluşsal olarak nitelenebilecek bir kavramını ileri sürerek yanıt vermesi ilginçtir.

257. Ruh ile Bedenin İlişkileri. Ruhun ancak saf anlık tarafından kavranması olgusunda bu üç tür kavram[81] ara-

80 a.g.e., cilt IX, s. 62, Meditasyon VI.

81 Ruh, beden ve ruh ile bedenin birliği: Descartes bazen bu birlikten üçüncü bir tözü oluşturuyor gibidir.

sında büyük bir fark dikkatimi çekiyor; beden, yani yayılım, şekiller ve hareketler de yalnızca anlık tarafından bilinebilirler ama hayal tarafından yardım edilen anlık tarafından çok daha iyi biçimde bilinebilirler ve nihayet ruhun ve bedenin birleşimine ait olan şeyler, hem anlık tarafından ve hem de hayal gücü tarafından yardım edilen anlık tarafından ancak belirsiz olarak bilinebilirler; ama duyular tarafından çok açık olarak bilinirler. Hiç felsefe yapmayan ve yalnızca duyularından yararlanan kişilerin ruhun bedeni hareket ettirmediğinden ve bedenin ruh üzerinde etkin olmadığından hiç kuşku duymamaları olgusu nereden kaynaklanmaktadır; ama onlar her ikisini de aynı şey olarak kavramaktadırlar yani birliğini kavramaktadırlar; çünkü iki şey arasındaki birliği kavramak onları tek birşey olarak kavramaktır. Ve saf anlığı etkileyen metafiziksel düşünceler, ruh kavramının bize yakın hale gelmesini sağlamaktadır ve tasarımı temel olarak şekillerin ve hareketlerin kavranmasında etkileyen matematiğin incelenmesi, bizi bedenin belirgin kavramlarını oluşturmaya alıştırmaktadır; ve nihayet, yalnızca yaşamdan ve genel konuşmalardan yararlanmakla ve tasarımı etkileyen şeyleri düşünmekten ve incelemekten kaçınmakla ruh ile bedenin birliğini kavramayı öğrenmekteyiz. – DESCARTES[82]

Ruhun kartezyen kuramı dirimselci olmayıp entelektüalist olan bir tinselciliğe açılmaktadır. Bu görüşte olan L. BRUNSCHVICG'e göre zihin bir töz değil, temel olarak "bilincin gelişimi" olan bir dinamizmdir.

258. Tinselcilik ve Ruhun Gelişimi. Bundan böyle

82 Élisabeth'e mektup, 28 Haziran 1643, Adam et Tannery, cilt III, s. 691-692.

Descartes'çılıkta, insan yalnızca bir organizma olmayıp aynı zamanda duyarlı bir varlık olduğu sürece, tüm insan yaşamı, tamamen cansız cisimlerin gelişimine benzer bir maddesel yaşam olarak ortaya çıkmaktadır. Aristo'cuların yaptığı gibi, artık "bitkisel bir ruh"u veya "duyarlı bir ruh"u varsaymak gereksizdir. Gassendi, "Sadece bedenden değil aynı zamanda ruhtan da vazgeçen bir zihne sesleniyormuşum gibi görünüyor", diyordu.

Bu şekilde zihin ile madde arasındaki sınır çizgisi psikolojinin içinde çizilmiş oluyor: bir taraftan bizde, her biliçte kendine sahip olarak kabul edilen şey, diğer taraftan hayalin ve tutkunun kendiliğinden ürünü olan şey. Buradan, Descartes ve Kartezyen'lerde bilinçaltına verdikleri öneme geliyoruz: "Deney, tutkularla en çok coşan insanların onları en çok bilen insanlar olmadıklarını ve bu tutkuların ruh ve beden arasındaki sıkı bağlantının belirsiz ve karanlık hale getirdiği algılar kadar olduğunu göstermektedir." Fazlaca konuşan sarhoş özgür olduğu duyusunu hisseder; ama bu, der Spinoza, onu harekete geçiren nedenlerin bilincinin onda eksik olmasından ileri gelir. Kartezyen tinselciliğin sonunda, zihin, tamamen madde olan tutkunun karşıtı olarak, muhakemenin mutlağı içinde yani evet veya hayır deme, onayı verme veya vermeme yetisi içinde bir istenç gücü aracılığıyla tanımlanmaktadır. ...

Bu temel gerçekten itibaren, tinselciliğin temel anlamı, bilincin gerçek veya adalet değerlerini yaratma kapasitesi olduğunu onaylamaktır. Bu kapasitenin sınırsız doğurganlığı, bağımsızlığından emin olduğu ilk eylemin içindedir. O halde zihin yükselme, kendini aşma kapasitesi olacaktır. Bu içsel gelişimin etaplarından herbiri, bir kopuşla, bir yırtılmayla kendini gösterecektir. Bu, kalbin ışığını kurtaran ve ufku sınırlandıran özel bir bağımlılık olsa bile, bencilliğin önyargısından, düşüncenin darlığından ileri gelen yanlılıktan kurtulmak sözkonusu olacaktır. Bu anlamda, antitez tinsel yaşamda kesin bir rol oyna-

maktadır. Tez felsefesinin kabul edemeyeceği şey, Hegel'de olduğu gibi ister bir senteze yol açsın, Renouvier'de olduğu ister bir ikileme yol açsın, tez ve antitezin aynı düzlemde ortaya çıkmalarıdır. Zihin hiçbir zaman, kendisine yabancı olacak bir nesnenin iki belirleniminin olduğu gibi bir seçeneğin karşısında değildir: seçeneği gelişimi ile çözüyor veya daha kesin olarak, ve tezin tinselciliğinin tamamen kategorik özelliğini burada görüyoruz, zihin, gerçekleştirdiği gelişim içinde seçeneği çözdüğünü farkediyor. – LÉON BRUNSCHVICG[83]

XXXI. TANRI

Aristo'nun Tanrı'sı kişisel bir Tanrı değildir. Canlıdır, aktiftir ve yüce mutluluktan yararlanır. Kendi kendini gözlemleyen bir Zeka'dır. Ama herşeyden önce "ilk motör"dür yani her oluşumun kaynağıdır ve saf Eylem'dir, yani içinde tüm gücüllükler gerçekleşir.

259. Aristo'nun Tanrı'sı. İlk devindirici güç zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak da İyilik'tir ve böylece hareketin kaynağıdır. Zorunluluğun şu anlamları taşıdığı bilinmektedir: zorlamanın doğal eğilimimizi zorlaması konusunda zorlamadan kaynaklanan bir zorunluluk vardır; daha sonra İyilik'in koşulu olan zorunluluk; ve nihayet başka türlü olamayan ve yalnızca bir şekilde varolan şey zorunluluktur.

Doğanın ve göğün tutunduğu ilke böyledir. Yaşamı en yüksek mükemmelliği gerçekleştirir ama biz bunu ancak çok az bir süre için yaşıyoruz. Aslında o bu yaşama her zaman sahiptir (bi-

83 La Philosophie de l'esprit (Tinin Felsefesi), P.U.F., 1949, s. 5-6 ve 181-182.

zim için olanaksız olan şey) çünkü onun zevki eyleminin kendisidir. Uyanıklık, duyum, düşünce eylemler oldukları için en büyük zevklerimizdir, umut ve anı yalnızca bunların varlığı ile zevklerdir. Oysa, Düşünce, kendinden kaynaklanan düşünce kendinden en iyi olanın düşüncesidir, ve egemen Düşünce, egemen İyilik'in düşüncesidir. Zeka, kavranılabiliri kavrayarak kendi kendini düşünür çünkü zeka ile kavranılabilir arasında özdeşlik olacak şekilde nesnesiyle temasa girerek ve onu düşünerek zekanın kendisi kavranılabilir hale gelmektedir; çünkü kavranılabilir ve özün birikim yeri zekadır ve eylem halindeki zeka kavranılabilirin sahipliğidir. Aynı şekilde, yetiden çok sahip olma zekanın kapsıyor gibi göründüğü tanrısal unsurdur ve temaşa eylemi mükemmel ve egemen zevktir. O halde eğer Tanrı bizim sadece bazı anlarda sahip olduğumuz sevince her zaman sahipse, bu, hayranlık uyandırıcıdır; ama eğer daha büyük bir sevince sahipse bu, daha da çok hayranlık uyandırıcıdır. Oysa Tanrı sevince böyle sahiptir. Yaşam da Tanrı'ya aittir; çünkü zekanın eylemi yaşamdır ve Tanrı bu eylemin kendisidir: kendi kendine varolan bu eylem onun mükemmel ve sonsuz yaşamıdır. Aynı şekilde, sonsuz, mükemmel bir Canlı'yı Tanrı olarak adlandıralım, o halde sürekli ve sonsuz yaşam ve süre Tanrı'ya aittir: çünkü Tanrı olan budur. – ARİSTO[84]

Stoacılar için Tanrı, zekadan çok, bir ruhtur. Bu, dünya olan devasa canlının ruhudur. Ama bu, düzene ve uyuma göre herşeyi yöneten akılcı bir ruhtur. O halde Stoacı tanrıbilim, Tanrı karşısında saygı duygularını dışlamayan bir panteizmdir. İlk Stoacılar'dan biri olan CLEANTHE bir Marc-Aurèle'in dinsel iç dökmelerini haber veren bir tarzda Zeus için yazdığı övgü şiirinde bu saygı duygularını ifade ediyor.

84 Metafizik, kitap XII, bölüm VII.

260. Stoacı Panteizm. Ey ölümsüzlerin en onurlusu, o kadar çok sayıdaki adla onurlandırılan sen, sonsuz güçlü, Zeus, doğanın efendisi, herşeyi yasaya göre yöneten sen, seni selamlıyorum. Tüm ölümlülerin sana başvurdukları doğrudur: çünkü bizler senin çocuklarınız ve bu düyada yaşayan ve hareket eden tüm ölümlü varlıklar içinde yanız biz senden konuşma yeteneğini aldık. Şiirlerimi her zaman sana ithaf edeceğim ve sürekli gücünün şarkısını söyleyeceğim. Dünya çevresinde dönen tüm varlıklar sana tabiler; bu varlıklar, senin götürdüğün her yerde kendi rızalarıyla yönetimini kabul ediyorlar. Yenilmez ellerin içinde yıldırımı tutuyorsun, öyle ki senin hizmetindeki, her zaman canlı, iki tarafı keskin alevden kılıcın darbeleri altında doğadaki herkes korkudan titriyor. Onun sayesinde, tüm varlıkların içinde dolaşan ve göğün küçük yıldızlarına olduğu gibi büyük yıldızlarına karışan evrensel aklı yönetiyorsun ve evrenin her yerinde hüküm süren en üstteki kralsın. Ey Tanrım, hiçbir şey sensiz ne dünyada, ne gökte, ne de denizde oluşmuyor. Ama aşırı şeylerin uygun ölçüler içine girmesini düzensizliğin düzene dönmesini, sana düşman olanın seninle uyuşmasını sağlayacak şekilde hareket ediyorsun. İyiyi kötü ile bir bütün içinde ayarlıyorsun, öyle ki evrende ölümlüler içinde sadece kötülerin dışarıda bırakıldığı tek ve sonsuz bir yasa varolsun. – CLEANTHE[85]

Aristo'nun dünyanın üstüne yerleştirdiği zeka Tanrı'sına ve Stoacılar'ın ruhsal Tanrı'sına Alexandrie okulunun kurucusu PLOTIN, Platon'dan aldığı üçüncü bir öğeyi ekliyor: aynı zamanda mutlak iyilik olan "Bir" O halde Plotin'in Tanrı'sı bir Üçlem'dir. Ama bu üçlem Hıristiyan üçlemi'nden çok farklıdır. Çün-

85 Hymne à Zeus (Zeus'a Övgü Şiiri), M.Ö. 250 civarı.

kü yalnızca Üçlem'in dışında varlık olmadığı (panteizm) gibi, aynı zamanda: A) Üçlemi oluşturan cevherler eşit değildir; üstten alta doğru bir iniş vardır, – B) Bir'den zeka doğduğu gibi, Zeka'dan Ruh doğar; - C) Alttakinin üstekine dönüşü vardır ve özellikle insan, Bir'e, onunla esrime yoluyla birleşerek geri dönebilir.

261. Plotin'in Tanrıbilimi.

A) [İniş] Kendi içinde bir tapınağın içindeymiş gibi olan ve herşeyin ötesinde sabit kalan bu Bir'i gözlemlerken, daha önceden dışa yönelen sabit görüntüleri veya daha çok ortaya çıkan ilk görüntüyü gözlememiz gerekiyor; ve bu ilk görüntü şöyle oluşmuştur: her devingen için yöneldiği bir terimi ayırmalıyız; "Bir" için benzer olan hiçbir şey olmadığına göre, onun hareket etmediğini kabul edelim, ama eğer birşey ondan sonra gelirse, bu şey ancak bir sonsuz olarak kendine yönelirse varolabilir. O halde eğer "Bir"den sonra ikinci terim varsa, bunun "Bir" hareket etmeden, ona yönelmeden, onu istemeden ve kısa hiçbir devinim olmadan varolması gerekir. O halde nasıl? Eğer "Bir" sabit duruyorsa onun çevresinde neyi düşünmeliyiz? Her zaman sabit olmasına rağmen güneşi çevreleyen parlak ışığın ondan doğması gibi sabit kalan "Bir"den gelen bir ışın. Diğer taraftan tüm varlıklar, varoldukları sürece, zorunlu olarak çevrelerinde, dışa yönelen ve aktüel güçlerinden kaynaklanan bir gerçeği kendi özlerinden üretirler; bu gerçek, ondan gerçeğin doğduğu varlıkların bir görüntüsü gibidir; böylece ateş kendisinden ısıyı doğurtabilir; ve kar kendi içinde tüm soğuğunu saklamaz. Özellikle kokulu nesneler bunun kanıtıdır: varoldukları sürece, onlardan çevreye bir yayılma olur; bu, tüm çevrenin yararlandığı bir gerçektir. Üstelik, mükemmellik durumuna gelen tüm varlıklar doğururlar; o halde mükemmel varlık

her zaman doğurur; sonsuz bir nesne doğurur; ve kendinden daha küçük olan bir varlığı doğurur. O halde çok mükemmel bir varlık için ne söylenebilir? Kendisi yanında en büyük olan şeyin dışında hiçbir şey ondan gelmez. Ama onun yanında en büyük olan şey, ikinci terim olan Zeka'dır. Aslında, Zeka "Bir"i görür ve yanızca ona gereksinimi vardır; ama "Bir"in zekaya gereksinimi yoktur. Zekaya göre yüksek olan terimden doğan şey Zeka'dır; ve Zeka herşeyin üstündedir, çünkü diğer şeyler ondan sonra gelmektedirler; örneğin, zekanın söz ve "Bir"in eylemi olması gibi Ruh sözdür ve Zeka'nın eylemidir. Ama Ruh'un sözü belirlidir; aslında Zeka'nın görüntüsü olarak Ruh Zekaya doğru bakmalıdır; ve aynı şekilde zeka olmak için Zeka "Bir"e doğru bakmalıdır. Ve Zeka biri ondan ayrılmadan görür çünkü Zeka "Bir"den sonradır, Ruh ve Zeka arasında hiçbir şey olmadığı gibi onların arasında da hiçbir şey yoktur.[86]

B) [Özler ve Ruh] "Bir", Zekada bulunan şeylerin hiçbiri değildir; ama herşey "Bir"den gelir. Ve bu sebepten bu şeyler özlerdir; çünkü onlardan herbirinin bir sınırı vardır; varlık sınırsıza ait olamaz, varlık belirlenmiş bir sınır içine ve değişmez bir duruma sabitlenmiş olmalıdır; kavranılabilirler için bu değişmez durum, gerçekliklerini de aldıkları tanım ve biçimdir. Sözettiğimiz Zeka, ilkelerin en safı tarafından doğurulmaya ve yalnızca ilk kaynaktan doğmaya değerdir; Zeka bir kez oluştuğunda kendisi ile birlikte tüm varlıkları, İdeler'in tüm güzelliğini ve kavranılabilir tüm tanrıları doğurur. Ama doğurduğu varlıklarla dolu olan Zeka onları kendi içinde tutacak bir şekilde onları yutar ve onların madde haline dönüşmelerini ve Rhea'nın yanında büyümelerini engeller.[87] Tanrılarla ilgili gizlerin ve mit-

86 Ennádes, V. Kitap I: Üç Cevher, bölüm 6.

87 Plotin çoğu zaman bir miti kullanıyor: Kendisinin Üranüs'ü tahtan indirdiği gibi çocuklarının kendisini tahttan indirmelerini önlemek için onları doğdukları an yiyen Kronos'un karısı olan Rhea yalnızca Zeus'u kurtarmayı başarmıştır.

lerin yorumuna göre, zeka onlarla dolu olduğu ve onlardan doymuş olduğu halde Zeus'tan önce gelen bilge Tanrı Cronos doğurduğu varlıkları her zaman kendi içine alıyordu; ama daha sonra bir kez doyunca Zeus'u doğurdu; aynı şekilde Zeka mükemmellik noktasına vardığı zaman Ruh'u doğurmaktadır. Zeka'nın ürünü Kelam'dır ve muhakemesel düşünce gerçekte kalıcıdır. Zeka'nın çevresinde dönen varlıktır, Zeka'nın ışığıdır, ona bağlı kalan izdir.[88]

C) [Esrime]. Bu büyük isteği üreten nesneyi, kavranılabilir olsa da tüm biçimlerden tamamen kurtulmuş görmek bizi şaşırtmayacaktır; ruh bu nesne için aşkla alevlendiği andan itibaren, tüm biçimlerinden ve hatta kendisinde olan kavranılabilirin biçiminden sıyrılmaktadır; eğer ruh herhangi bir deneyle ilgilenmeyi sürdürürse, o nesneyi ne görebilir, ne de ona uyum gösterebilir. Ruhun, nesnenin kendine doğru gelmesi şansına sahip olduğunu veya daha çok nesnenin varlığının ruha, ruh mevcut şeylere sırtını döndüğü zaman ve ruh mümkün olduğu kadar nesneye benzer ve güzel olarak kendini hazırladığı zaman belirdiğini varsayalım: bu durumda ruh birdenbire nesnenin kendi içinde belirdiğini görür; aralarında hiçbir şey yoktur; artık iki değillerdir, ikisi biri oluşturmaktadırlar; nesne orada olduğu sürece ayırım olanaksızdır (sevdiği ile kaynaşmak isteyen aşığın görünümünü düşünün); ruh artık bedenini hissetmez çünkü ruh bedenin içindedir; ruh artık bir insan, canlı bir varlık, bir varlık veya başka birşey olduğunu söylemez; bu tür nesneleri gözlemlemek, durumunun tekbiçimini parçalamaktır ve ruhun bunun için ne isteği, ne de olanağı vardır. Ruh nesneyi arar, nesne kendini sunduğu zaman ona doğru gider ve artık kendini değil onu görür. O halde ruh kimdir? Ruhun nesnesini kavrama olanağı yoktur. Ruha göğün tamamını vaad etseniz bile onu hiçbir şeyle

88 a.g.e., bölüm 7.

değiştirmez çünkü ruh bu nesneye tercih edilebilecek ve ondan daha iyi hiçbir şeyin bulunmadığını çok iyi bilir; ruh daha yükseğe çıkamaz ve diğer şeyler ne kadar yüksek olurlarsa olsunlar ruhu aşağı inmeye zorlayacaklardır. Bu durumda isteğinin bu olduğu değerlendirmesini yapabilir ve onun üstünde birşey olmadığını doğrulayabilir. Orada hiçbir yanlışlık mümkün değildir; gerçekten daha gerçek olanı nerede bulabiliriz?... Ruh o nesneyle birlikte olduğu ve onu gördüğü sürece hiçbir kötülükten korkmaz. Ve ruhun çevresinde herşey yokedilseydi, o nesnenin yakınında teke tek olmak amacıyla bu nesneye isteyerek razı olacaktı: sevincinin aşırılığı böylcdir. O halde zekanın, biri, ruhun içinde ne olduğunu görmek için düşünme gücü olan, diğeri, ruhun öte tarafında olanı görmenin gücü olan iki güce sahip olması gerekir: bu, nesnesini algılayan bir sezgidir. Öncelikle sadece ruh nesneyi görür; daha sonra onu görerek zeka haline gelir ve onunla bütünleşir. Bu güçlerin birincisi, bilge bir zekaya ait olan gözlemleme eylemidir; ikincisi, seven zekadır. Kendi dışında ve ölümsüzlük içkisiyle esriyen zeka, bu mutlu bütünlük durumuna ulaşmak için yalınlaşarak seven zeka haline gelir; ve böyle bir sarhoşluk zeka için azla yetinmekten daha iyidir. – PLOTIN[89]

P. LABERTHONNIÈRE'e göre Yunan filozoflarının idealizminin karşısında Hıristiyan görüşünün realizmi vardır. Hıristiyan Tanrısı, kişilerin ne bireyselliklerini, ne de özgürlüklerini yitirmeden aşk aracılığıyla birleşebilecekleri bir kişi-Tanrı'dır.

89 a.g.e. VI, Kitap VII: İyilik, bölüm 34 ve 35.

262. Yunan Tanrı'sı ve Hıristiyanlığın Tanrı'sı. Hıristiyansal tek tanrıcılık temelden Yunan tektanrıcılığından ayrıdır. Gerçek varoluşları düşünmek için, Yunan felsefesi bireyselliklerini ve bunun sonucu gerçekliklerini hesaba katmıyordu. Sadece özel biçimlerini ele alıyordu ve onları hiyerarşik bir sıraya sokarak, onları, mantıksal olarak herşeyi bağlamaya çalıştığı üst bir fikir içinde birleştiriyor ve uyumlu kılıyordu; öyle ki belirsiz ve anlaşılmaz maddenin dışında herşey, inen bir diyalektikle bu üst fikirden kaynaklanıyormuş ve yükselen bir diyalektikle bu fikre geliyormuş gibidir. Bu üst fikir onların Tanrı'sıdır. Ve bunun doğa-Tanrı olduğunu söylemek uygundur.

Aksine Hıristiyansal görüş açısından gerçek varoluşlar, somut yönleriyle ve kişilikleriyle ele alınmışlardır; gerçekliklerinin soyutlanması yerine, açıklanan gerçeklikleridir. Ama gerçek olan hiçbir şey mantıksal olarak başka bir şeyden kaynaklanamayacağı için, çünkü gerçek olan hiçbir şey, hiçbir şeye özdeştir, bu varoluşlar, Tanrı'nın etkinliği tarafından üretilmiş olarak kavranmışlardır; Tanrı'nın bu varoluşları üreterek onların içine koyduğu ve onlara bir anlam ve aynı zamanda bir yazgı veren eğilimdir ve onları anlamak ve kendimizi anlamak için ona yanıt vermeye çalışarak bulmak zorunda olduğumuz bu eğilimdir.

O halde Tanrı artık üst bir fikir değil, yaşanan ve hareket eden bir üst varlıktır. Doğa-Tanrı'nın yerine, böylece bir eylemde bulunma gücü olan bir kişi-Tanrı'ya sahibiz. Ve bu o kadar doğrudur ki, Tanrı'yı kendi içinde eylemde bulunan bir güç olarak kavramakla, birliği içinde bir çoğulluğu ve varlığının yoğunlaşması içinde içeriden kendi kendini doğuran bir toplumu kavrıyoruz. Bu Üçlem'dir. Hıristiyan düşüncesi için, Yunan düşüncesi ile temel bir karşıtlık içinde olarak, Tanrı, sonsuz bir dinleniş içinde bir fikir veya sabitlenmiş bir öz olmayıp, sonsuz bir yaşamın sonsuz eylemidir. Burada herşey eyleme da-

yanıyor ve eylem de aşka dayanıyor. Aşk kaynaktır, araçtır ve amaçtır. Herşeyi hesaba katan, aydınlatan, açıklayan nihai akıldır. Ve aşk öz olarak özgür olduğu için, özgürlük şeylerin temeli olarak tepede hüküm sürmektedir. – LUCIEN LABERTHONNIÈRE[90]

Aziz ANSELME, ünlü "ontolojik kanıt"ın yaratıcısıdır. Bunu, "Proslogium" adlı yapıtında açıklıyor.

263. Ontolojik Kanıt. Efendimiz, senin, daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şey olduğuna inanıyoruz. O halde "bir delinin içinden Tanrı yoktur demesi" için gerekli olan benzer bir doğa yoktur. Ama kuşkusuz bu deli, "daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği şekilde birşey" dediğimi duyduğu zaman duyduğunu anlamaktadır, –ve bunun varolduğunu anlamasa bile anladığı şey zekasının içindedir. Ressam yapıtını ele aldığı zaman yapıtı kafasının içindedir ama hâlâ gerçekleştirmediği yapıtının varlığını kavramamıştır. Ama resmini yaptıktan sonra, yapıtı zekasının içindedir ve şimdi yarattığının varoluşunu kavramaktadır. Deli de en azından zekada daha büyük hiçbir şeyin kavranamayacağı şekilde birşeyin olduğunu kavramak zorundadır, çünkü duyduğu zaman anlıyor ve anlaşılmış olan herşey zekanın içindedir. Ama kuşkusuz daha büyük hiçbirşeyin kavranamayacağı şekilde olan şey yalnızca zekanın içinde varolamaz. Aslında, bu yalnızca zihinde varolsaydı, onu aynı zamanda gerçeğin içinde olarak da kavrayabilecektik. O halde, daha büyük hiçbir şeyin kavranamayacağı şekilde olan şey sadece zihnin içindeyse, daha büyük hiçbirşeyin

90 Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec (Hıristiyansal Realizm ve Yunan İdealizmi), 1904, Lethielleux, s. 65-66, 69 ve 72.

kavranamayacağı şekilde olan şey daha büyük bir şeyin kavranabileceği şekilde olan birşeydir; bu da kuşkusuz olanaksızdır. O halde hiçbir kuşkuya yer bırakmadan, hem zekada ve hem de gerçekte daha büyük hiçbir şeyin kavranamayacağı şekilde olan birşey vardır. Ve bu sensin, Efendimiz, Tanrımız; o halde o kadar gerçekten varsın ki varolmadığın şeklinde düşünülemezsin. – Aziz ANSELME[91]

Aziz THOMAS ontolojik kanıtı kabul etmiyor. Ama, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için tek bir yola indirgenen beş yol gösteriyor. Çünkü "burada Tanrı varolma ilkesi olarak ele alınmıştır ve bu, güç, neden, düzenleyici, vs. olarak adlandırılırsa, bu sözcüklerle demek istenen etkiler, metafizikte geçerli olan tek kavramın dışa açılımları oldukları sürece bu, varlık kavramıdır." (R.P. Sertillanges)

264. Aziz Thomas'ın "quique vice"ları

(Aziz Thomas'ın Beş Kanıtlama Yolu)

Tanrı'nın varoluşu beş yoldan kanıtlanabilir. İlk ve en belirgin yol hareketten kaynaklanan yoldur. Duyuların doğruladığı gibi dünyada hareket vardır. Oysa hareket halinde olan herşey, başka birşey tarafından hareketlendirilmiştir: aslında birşey ancak yöneldiği şeyin gücü içinde hareket halindedir; buna karşın birşey, eylemde olduğu sürece hareketi sağlar. Hareketlendirmek aslında birşeyi güçten eyleme geçirmekten başka birşey değildir. Ama birşey güçten eyleme ancak, kendisi de hareketli olan bir varlık tarafından geçirilebilir. Oysa, aynı şeyin, aynı anda ve aynı ilişki içinde hem eylem içinde hem de güç içinde

91 Proslogium (1070 civarı), bölüm II ve III.

olması olanaksızdır; bu ancak farklı ilişkiler içinde olanaklıdır; eylemde sıcak olan şey aynı anda güç olarak sıcak olamaz ama güç olarak soğuk olabilir. O halde, aynı ilişki içinde ve aynı şekilde, bir şeyin hem devindiren ve hem de devindirilen olması, kendi kendini hareketlendirmesi olanaksızdır. O halde, hareket halindeki herşeyin başka birşey tarafından hareketlendirilmesi gerekir. O halde eğer hareketlendiren şeyin kendisi de hareketli ise, onun da başkası tarafından hareketlendirilmiş olması gerekir. Ama burada sonsuza kadar gitmek olanaksızdır; çünkü böylece ilk devindirici güç olmayacaktır ve bundan dolayı başkaları da olmayacaktır çünkü, tıpkı bir çubuğun ancak elle hareket ettirildiği için hareket etmesi gibi, ikinci devindirici güçler ancak birinci devindirici güç tarafından hareketlendirilirse hareket vereceklerdir. O halde başka hiçbir güç tarafından hareketlendirilmemiş birinci devindirici güce varmak zorunludur; ve bu ilk devindirici güç, herkesin anladığı gibi Tanrı'dır.

İkinci yol etkin neden kavramından kaynaklanmaktadır. Aslında, bizi çevreleyen duyarlı varlıkların arasında etkin nedenlerin bir düzeni olduğunu görüyoruz; bununla birlikte bir şeyin kendiliğinden etkin neden olması görülmemektedir ve bu olanaksızdır. ama etkin nedenlerde sonsuza kadar gitmek olanaksızdır; çünkü, tüm etkin nedenlerin art arda gelişi içinde, ilk terim aradaki terimin nedenidir ve aradaki terim sondakinin nedenidir. Bu, aradakiler çok da olsa, tek de olsa doğrudur. Oysa, nedeni yokedersek, sonucu da yok ederiz: o halde, etkin nedenler serisi içinde birinci terim olmasaydı, ne sonuncu terim, ne de aracı terim olmayacaktı. Ama bu seri içinde sonsuza kadar gidilirse, ilk etkin neden olmayacaktır ve böylece hem nihai sonuç, hem de aracı etkin nedenler de olmayacaktır. O halde ilk etkin nedeni koymak zorunludur, bu neden herkesin Tanrı olarak adlandırdığıdır.

Üçüncü olabilirlilikten ve zorunluluktan alınmıştır. Gerçek-

te varolmaları veya varolmamaları mümkün olan bazı şeyler görüyoruz: bazı şeylerin doğduklarını ve yok olduklarını görmüyor muyuz? O halde varolmaları veya var olmamaları mümkündür. Bu tür şeylerin her zaman varolmaları olanaksızdır; çünkü varolmayabilen şey bazen yoktur. O halde herşey varolmayabiliyorsa, evrende hiçbir şeyin olmadığı bir an olmuştur; ama bu doğruysa, şimdi hiçbir şey varolmayacaktı; çünkü olmayan şey, varolmayan ancak varolan birşey sayesinde başlayabilir. O halde eğer hiçbirşey varolmadıysa; birşeyin varolmaya başlaması olanaksızdı; ve böylece şimdi hiçbir şey olmayacaktı, ki bu, kuşkusuz yanlıştır. O halde varlıkların hepsi yalın olabilirlikler değildirler, evrende gerekli olan birşeyin varolması zorunludur. Ama zorunlu olan herşeyin ya kendi dışında bir nedeni vardır ya da bu şey yoktur; oysa tıpkı etkin nedenlerde olduğu gibi, zorunluluklarının bir nedenine sahip olan zorunlu varlıklar arasından sonsuza kadar gitmek olanaksızdır. O halde, kendi kendine zorunlu olan, zorunluluğunun nedeni kendi dışında olmayan, diğerleri için zorunluluk nedeni olan bir varlığı ortaya koymak gereklidir: bu varlığı herkes Tanrı olarak adlandırmaktadır.

Dördüncü yol, şeylerde bulduğumuz derecelerden alınmıştır. Bu şeylerin içinde, az veya çok iyi, az veya çok doğru, az veya çok saygın, vs. şeyler bulunur. Ama az veya çok sözcükleri, egemen olarak bu niteliğe sahip olan bir şeye çeşitli biçimlerde yaklaşan farklı şeyler hakkında kullanılıyor; örneğin, en sıcak olan şey egemen olarak sıcak olan şey en çok yaklaşan şeydir. O halde egemen olarak doğru olan, egemen olarak iyi olan, egemen olarak asil olan ve bunun sonucu egemen olarak varolan birşey vardır. Metafizik'in (Aristo) ikinci kitabında söylendiği gibi egemen olarak doğru olan şey, egemen olarak varlığa sahiptir. Ve bir cinste egemen olarak böyle olduğu söylenen şey, bu cinse ait olan tüm şeylerin nedenidir: böylece ege-

men olarak sıcak olan ateş sıcak olan herşeyin nedenidir. O halde, tüm varlıklar için, varlıklarının, iyiliklerinin ve her mükemmelliğin nedeni olan bir varlık vardır; ve bu varlığı Tanrı olarak adlandırıyoruz.

Beşinci yol, şeylerin yönetimi ile ilgilidir. Aslında, doğal cisimler gibi bilgisi olmayan varlıklar bir amaca yönelerek işlem yaparlar. Bu, her zaman veya çoğu zaman bu cisimlerin en iyi olanı gerçekleştirecek şekilde işlem yapmaları olgusundan ileri gelmektedir. Bundan açıkça, bu cisimlerin rastlantıyla değil bir eğilim nedeniyle amaçlarına ulaştığı sonucu çıkmaktadır. Oysa, bilgisi olmayan varlıklar bir amaca ancak bilgili ve zeki bir varlık tarafından yönlendirilirlerse yönelirler, tıpkı okun okçu tarafından yönlendirilmesi gibi. O halde, tüm doğal şeylerin bir amaca doğru düzenlenmesini sağlayan zeki bir varlık var; ve bu varlığı Tanrı olarak adlandırıyoruz.– AKİNO'LU AZİZ THOMAS [92]

Tanrı'nın varlığı, Descartes'ın metafiziğinde temel bir rol oynuyor: buraya kadar kendi için kapanmış olan cogito konusunda, açık ve belirgin fikirlerinin doğru olduğunu tek garanti eden "tanrısal gerçeklik"tir. – A) Birinci metin, tamamen kartezyen olan kanıtı sonsuzluk fikriyle sunuyor. – B) İkinci metin bu fikrin içimizdeki yerini ve rolünü belirliyor. – C) Üçüncüsü, Descartes'in düşündüğü şekliye ontolojik kanıtı sunuyor.

265. Descartes'in Tanrı'sı.

A) Eğer fikirlerimin herhangi birinin nesnel gerçekliği, bu fikrin ne biçimsel olarak, ne de çok yüksek düzeyde bende olmadığını ve bundan dolayı kendimin bu fikrin nedeni ol-

92 Summa theologica (1265'e doğru), soru II, madde 3, sonucun yorumu.

madığımı açıkça bildiğim şeklindeyse, bundan zorunlu olarak dünyada yalnız olmadığım, varolan ve bu fikrin nedeni olan başka bir şeyin varolduğu sonucu çıkıyor; bende böyle bir fikre hiç rastlanmıyosa, benim dışımda başka birşeyin varlığını kesin hale getirebilen ve bu konuda beni ikna edebilen hiçbir kanıta sahip olamayacağım, çünkü bunların hepsini özenle araştırdım ve şimdiye kadar onların içinde başka birşey bulamadım. [Diğer fikirlerini de inceledikten sonra Descartes şu sonuca varıyor]: Bundan dolayı, geriye sadece içinde benden kaynaklanmayan birşeyin olduğuna dikkat edilmesinin gerektiği Tanrı fikri kalıyor. Tanrı adından, benim ve diğer şeylerin yaratılmasını ve üretilmesini sağlayan sonsuz, değişmez, bağımsız, tam bilgili, tam güçlü bir tözü anlıyorum. Bu üstünlükler o kadar büyük, o kadar yüksek derecededir ki, onları ne kadar çok dikkatle kavrasam, onlardan edindiğim fikrin kaynağını sadece benden çıkarabilmesi o kadar azalıyor. Ve bundan dolayı zorunlu olarak, daha önce söylemiş olduklarımda Tanrı'nın varolduğu sonucu çıkmalıdır: çünkü bir töz olmam nedeniyle töz fikrinin içimde olması nedeniyle, eğer bu fikir gerçekten sonsuz olması gereken bir töz tarafından içime konmamış olsaydı, sonlu bir varlık olan ben sonsuz bir töz fikrine sahip olamayacaktım.

Ve, devinimsizliği ve karanlıkları hareketin ve ışığın inkarı aracılığıyla anlamam gibi, sonsuzluğu gerçek bir fikir tarafından değil de, yalnızca sonlunun inkarı ile kavradığımı düşünmemeliyim: Çünkü, aksine, sonlu töze göre sonsuz tözde daha çok gerçekliğe rastlanıldığını açıkça görüyorum ve bundan dolayı içimde ilk olarak bir şekilde sonlunun değil sonsuzun, yani benim değil Tanrı'nın kavramı vardır: Çünkü, içimde yapımın eksikliklerini bilmemi sağlayan, benden daha mükemmel bir varlığın hiçbir fikrine sahip olmasaydım, kuşku veya istek duyduğumu yani bende bir şeylerin eksik olduğunu ve mükemmel

olmadığımı bilmem nasıl mümkün olurdu?[93]

B) Ve kuşkusuz, Tanrı'nın beni yaratırken, işçinin eseri üzerindeki işareti gibi bu fikri içime koymuş olmasını tuhaf bulmamalıyız; ve bu işaretin bu eserden farklı olması da gerekli değildir. Ama Tanrı'nın beni yaratmış olmasından yola çıkarak, bir şekilde kendi Görüntüsüne ve benzerine göre yaratmış olması ve bu benzerliği (içinde Tanrı fikrinin bulunduğu) kendimi kavramamı sağlayan yeti ile kavramış olmam çok inanılabilirdir.

Bana, tamamen mükemmel olan bu Tanrı'da bir süre durmanın, en azından içinde bir şekilde büyülenmiş olan zihnimin gücünün bana izin verebildiği ölçüde bu devasa ışığın eşsiz güzelliğini kavramanın, ona hayran olmanın onu benimsemenin, muhteşem niteliklerinin hepsini rahat rahat artmanın tam zamanı gibi geliyor. Çünkü, inanç bize, öte taraftaki yaşamın egemen mutluluğunun yalnızca kutsal Efendi'nin bu gözlemi olduğunu öğretiyor. Böylece, şimdiden, karşılaştırılamaz biçimde daha az tamam olmasına rağmen benzer bir meditasyonun bizi, bu yaşamda hissedebilme gücüne sahip olduğumuz en büyük tatminden yararlandırdığı deneyimini yapıyoruz.[94]

C) Düşüncemin içinden birşeyin fikrini çıkarabilmemden, açıkça ve ayrık olarak bu şeye ait olduğunu kabul ettiğim herşeyin gerçekten ona ait olduğu sonucu çıkıyorsa, bundan Tanrı'nın varlığının bir kanıtını çıkaramaz mıyım? Ne olursa olsun bir şeklin veya bir sayının fikrine göre, egemen olarak mükemmel bir varlığın fikrini içimde daha az bulmadığım kesindir. Bir şekilden veya bir sayıdan kanıtlayabileceğim herşeyin gerçekten bu şeklin veya bu sayının yapısına ait olduğunu bildiğim açıklıkla, aktüel ve sonsuz varoluşun, onun yapısına ait

93 Méditations métaphysiques (Metafiziksel Meditasyonlar), 1641, Adam et Tannery, cilt IX, . 33 ve 35-36.

94 a.g.e., s. 41-42, seçmeler.

olduğunu bilirim; ve bundan dolayı kafamda Tanrı'nın varlığı en azından, Matematiğin sayılar ve şekillerle ilgili tüm gerçekleri kadar gerçek olarak oluşmalıdır. – DESCARTES[95]

MALEBRANCHE'da "sonsuzluk fikri" ile kanıtlama "yalın görüş"le kanıtlama haline geliyor. "Gerçeğin araştırılması"nda (Kitap III, 2. Bölüm VI. kısım), Malebranche bu kanıtın "en güzel, en yüce, en sağlam ve ilk" olduğunu söylemektedir.

266. "Yalın Görüş Kanıtı".

ARISTE– Tanrı'yı, Hz. Musa ile konuşurken kendini tanımladığı gibi tanımlıyorsunuz: Tanrı, olandır. Kavranılabilir yayılım, cisimlerin fikri veya arketipidir. Ama sınırsız varlık, kısaca VARLIK, Tanrı fikridir; onu bu yaşamda gördüğümüz şekliyle zihnimize onu sunandır.

THÉODORE– Çok iyi. Ama özellikle Tanrı'nın veya sonsuzluğun onu temsil eden fikir tarafından görülemediğine dikkat ediniz. Sonsuzluk, kendi fikridir. Arketipi (ilk örneği) yoktur. Bilinebilir ama yapılamaz. Sadece yaratıkla vardır, sadece yapılabilen, hatta yapılmadan önce onları temsil eden fikirler tarafından görülebilir olan varlıklar vardır. Bir daire, bir ev, bir güneş görülebilir. Çünkü sonlu olan herşey, içinde kavranılabilir fikirleri kapsayan sonsuzlukta görülebilir. Ama sonsuzluk ancak kendi içinde görülebilir. Çünkü sonlu olan hiçbir şey sonsuzluğu temsil edemez. Eğer Tanrı düşünülüyorsa, onun varolması gerekir. Bilinmesine rağmen bir varlık varolmayabilir. Varoluşu olmadan özü görülemez. Ama varoluşu olmadan sonsuzluğun özü, varlık olmadan varlık fikri görülemez. Çünkü

95 a.g.e., s. 52.

varlığın onu temsil eden hiçbir fikri yoktur. Tüm kavranılabilir gerçekliğini taşıyan hiçbir arketip yoktur. Varlık kendi arketipidir ve içinde tüm varlıkların arketipini taşır. Böylece şu önermeyi çok iyi görürsünüz: "Bir Tanrı vardır" kendiliğinden, bir şeyin varlığını doğrulayan tüm önermelerin en açığıdır ve "Düşünüyorum, o halde varım" kadar da doğrudur. Üstelik Tanrı'nın ne olduğunu görüyorsunuz, çünkü Tanrı ve Varlık veya sonsuzluk aynı şeydir.

Ama bir kez daha hataya düşmeyiniz. Tanrı'nın ne olduğunu ancak uzaktan ve çok belirsiz olarak görüyorsunuz. Hiçbir şekilde onu olduğu gibi görmüyorsunuz: çünkü, sonsuzluğu veya varlığı kısıtlama olmadan görmenize rağmen, onları oldukça eksik olarak görüyorsunuz. Onları hiçbir şekilde yalın bir varlık olarak görmüyorsunuz. Yaratılmamış varlığın sonsuzluğu içinde yaratıkların çokluğunu görüyorsunuz ama orada ayrık olarak bütünlüğünü görmüyorsunuz. Bunun nedeni, yaratılanların onları temsil eden gerçeğe bir kez erişemeden, sayısını sonsuza kadar arttırabileceği olabilir. Varlıklarla ilişkiye göre olduğu kadar mutlak gerçeğine göre onu göremiyorsunuz. Bunun nedeni onu sınırlı varlıklarca katılınılabilir oldukları sürece, yönlenmek ve mükemmelliklerini keşfetmek için bu dünyada onlara gerekli olan ışık ölçüsüne göre zekaları aydınlatan evrensel Akıl olarak görmenizdir. Ama temel olarak sonsuz olma özelliğini ve aynı zamanda hem bir hem de herşey olan farklı mükemmelliklerin sonsuz sayısı ile oluştuğunu ve o kadar yalın ki içinde her mükemmelliğin gerçek hiçbir ayırım olmadan tüm diğerlerini kapsadığını görmüyorsunuz.– MALEBRANCHE[96]

96 Entretiens sur la Métaphysique (Metafizik Üzerine Söyleşiler), 1688, J. Wrin, s. 87-89.

SPINOZA'nın görüşü öncekilerden tamamen farklıdır. "Tamamen sonsuz olan varlık yani herbirinin sonsuz ve sınırsız bir özü ifade ettiği niteliklerin sonsuz sayısından oluşmuş bir töz" olarak tanımladığı Tanrı ona göre, içinde varolan herşeyi taşıyan biricik Töz'dür. Herşey sadece Tanrı'dan kaynaklanmıyor aynı zamanda Tanrı'nın içindedir: bu, Panteizm'dir.

267. Spinoza'nın Panteizmi.

ÖNERME XIV. Hiçbir töz, Tanrı'nın dışında ne verilebilir, ne de kavranılabilir. Kanıtlama: Tanrı bir tözün özünü ifade eden hiçbir özniteliği inkar edilemeyen mutlak olarak sonsuz bir varlıktır ve zorunlu olarak vardır; o halde eğer herhangi bir töz Tann'nın dışında varolsaydı, Tanrı'nın herhangi bir özniteliğiyle açıklanması gerekecekti; ve böylece aynı özniteliğe sahip iki töz varolacaktı, bu da saçmadır; bundan dolayı hiçbir töz Tanrı'nın dışında ne verilebilir, ne de kavranılabilir. Çünkü, böyle bir töz kavranılabilseydi, zorunlu olarak varolan olarak varlık olmak zorundaydı; oysa bu saçmadır. –

GEREKLİ SONUÇLAR.

Bundan en büyük açıklıkla; 1) Tanrı'nın tek olduğu yani doğada yalnızca bir tek töz olduğu ve bunun mutlak olarak sonsuz olduğu; –2) yayılan şey ile düşünen şeyin ya Tanrı'nın öznitelikleri ya da Tann'nın özniteliklerinin duyguları olduğu sonuçları çıkar.

ÖNERME XV. Varolan herşey Tanrı'dadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey ne varolabilir, ne de tasarlanabilir. Kanıtlama: Tanrı'nın dışında hiçbir töz, yani kendi içinde varolan ve tasarlanan hiçbir şey ne verilmiştir, ne de kavranabilir. Diğer taraftan, biçimler töz olmadan ne varolabilir, ne de kavranabilir, işte bu sebepten biçimler ancak tanrısal doğada varolabilir ve ancak onunla kavranabilir. Oysa, tözlerin biçimlerin dışında hiçbir şey

verilmemiştir. O halde, Tanrısız, hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz.

ÖNERME XVI. Tanrısal doğanın zorunluluğundan, sonsuz biçimler halinde sonsuz şeyler (yani sonsuz bir anlığın kavrayabileceği herşey) çıkmalıdır. GEREKLİ SONUÇLAR. Bundan: 1) Tanrı sonsuz bir anlığın kavrayabileceği tüm şeylerin etkin nedeni olduğu; 2) Tanrı'nın kendi kendinin nedeni olduğu ve rastlantısal olarak neden olmadığı; 3) Tanrı'nın mutlak olarak ilk neden olduğu sonuçları çıkar.

ÖNERME XVII. Tanrı, kimse tarafından hiçbir baskıya uğramadan yalnızca kendi yapısının yasalarıyla etki yapar. GEREKLİ SONUÇLAR: Bundan: 1) Tanrı'nın dışında veya Tanrı'da, onu etkili olmaya zorlayan kendi yapısının mükemmelliğinden başka bir nedenin varolmadığı; 2) tek başına Tanrı'nın özgür neden olduğu, sonuçları çıkar.

ÖNERME XVIII. Tanrı herşeyin geçici nedeni değil, içkin nedenidir. Kanıtlama: Varolan herşey Tanrıdadır. Ve Tanrı tarafından tasarlanabilir (Önerme XV) ve böylece Tanrı kendisinde olan şeylerin nedenidir; ilk nokta budur. Daha sonra Tanrı'nın dışında hiçbir töz, yani Tanrı'nın dışında kendi kendine varolan hiçbir şey olamaz; bu ikinci noktadır. O halde, vs. – SPINOZA[97]

TEILHARD DE CHARDIN, içinde Tanrı'nın herşey haline geldiği Spinoza panteizmini reddetmektedir. Ama tinselci bir evrimciliği kabul etmektedir. Buna göre, "Biosfer" adını alan canlılar dünyasının üstünde, insanda, gelişen tinselcilik durumları içinde "düşünen tabaka", "noosfer" oluşmaktadır. Böylece evrim kendini doğaüstü bir aşkınlık halinde aştığı bir "Omega nok-

97 Etika.

tası"na doğru yönlenmektedir. Tanrı "herşey değildir" ama "herşeylerin içinde herşey" haline gelmektedir.

268. Madde, Tin, Tanrı. Tin'in değeri ile ilgili olarak, olgusal görüş açısından, Madde ve Tin'in "şeyler", "yapılar" olarak değil, gizli özünün yerine, Uzam ve Zaman'a göre eğrisinin belirlenmesi sözkonusu olan yalın birleşmiş değişkenler olarak ortaya çıktıkları, düşüncesiyle kendimi sınırlıyorum. Ve bu düşünce düzeyinde bilincin bir tür özel ve kalıcı bütünlük olarak değil bir etki olarak, karmaşıklığın "özel etkisi" olarak ortaya çıktığını ve bu şekilde ele alınmayı istediğini anımsatıyorum.

Oysa, ne kadar önemsiz olurlarsa olsunlar, bu sınırlar içinde çok önemli birşey bana, metafiziğin spekülasyonları yararına deney tarafından sunulmuş gibi görünüyor.

Bir taraftan, aslında, Bilinç kavramının yer değiştirmesi kabul edildiğinde, hiçbir şey bizim, zayıf karmaşıklıklar yönünde, görünmez biçim altında, "şeylerin içi" hayaletini aşağıya doğru uzatmamızı engelleyemez; bunun anlamı, "ruhsal"ın, çeşitli yoğunlaşma derecelerinde, olay'ın bütünlüğü olarak görünmesidir.

Ve diğer taraftan, aynı "ruhsal", çok büyük karmaşıklıklar yönünde yukarıya doğru izlendiğinde, bizim için varlıkları içinde algılanabilir hale gelmesinden itibaren, egemenliğe ve bağımsızlığa gelişen bir eğilim göstermektedir. Yaşamın köklerinde, her bireysel unsurun içinde, bilincin birleşik merkezini (M2) doğuran ve kontrol eden bir ayarlama merkezinin (M1) varlığı muhtemel görünüyor. Ama daha yukarıda denge altüst oluyor. "Düşüncenin bireysel adımı"ndan sonra net olarak, M2, M1'in gelişimlerini üstlenmeye başlıyor. Ve daha sonra, daha yukarıda yani kollektif düşüncenin yakınlarında, M2, evrensel ve en üst merkez olan Omega'yla birleşmek için uzamsal-zamansal çer-

çevesinin dışına çıkıyor görüntüsü vermektedir. Kosmik dolanma içinde, sadece Bilinç Evren'le ortak olarak varolmuyor aynı zamanda Evren, Düşünce biçimi altında, üst bir içselleşme kutbu üzerinde dengeye ve kıvama ulaşıyor.

Tin'in üstünlüğünü metafiziksel olarak yerleştirmek için bundan daha güzel deneysel destek olur mu?

Nihayet, Evrim konusunda geleneksel tinselciliğin bazı yandaşları tarafından sürekli yaratılan panteizmin kaygılarını çözüme bağlamak için, sunduğum şekilde, "yönelen bir Evren" durumunda, birleştirdiği basit merkezlerin kaynaşmasından ve karışmasından uzakta, birleşmenin evrensel merkezinin daha önceden varolan ve aşkın olarak kavranmasının gerekliliği nasıl görülmez. Çok gerçek panteizm ama mutlak olarak meşru panteizm: çünkü, eğer sonunda, Dünya'nın düşünen merkezleri Tanrı'yla birleşmezlerse, bu durum özdeşleşme (herşey haline gelen Tanrı) ile değil, aşkın (herkesin içinde herşey olan Tanrı) farklılaştırıcı ve birleştirici eylemiyle elde edilecektir. Bu aşk da temel olarak ortodoksal ve hıristiyansaldır. –P. TEILHARD DE CHARDIN[98]

XXXII. İNSAN VE YAZGISI

Büyük bir pedagogun oldukça eski bu metni, her zaman güncelliğini korumaktadır. Bize, yazgımızın büyük oranda kendi eserimiz olduğunu ve bunun tüm yaşamın eseri olduğunu anlatmaktadır.

269. Yazgı ve Kendini Yönetme. Dışsal olaylara

98 Le Phénomène humain (İnsan Olayı), Seuil, 1955, s. 343-344.

rağmen, ister uçarı veya ciddi ister bencil veya eli açık yön olsun, düşüncelerimizin alışık olduğumuz yönüne göre hergün yazgımızı oluştururuz. Düşüncenin, duygunun, hayalin isteyerek büzdürülmüş bu kıvrımı bizi yan tutmaya, yollar izlemeye, ruh durumumuza yanıt veren ilişkileri seçmeye sürükler, ve böylece yaşamımız, hemen hemen bilgimiz içinde bir yönde veya başka bir yönde kendini belirlenmiş bulur. Öngörülemeyen olaylar ne olursa olsun bu yılın bize mutlu bir geleceği ayırması bize bağlıdır, çünkü mutlu olmak için birinci koşul kendinin efendisi olmak, ne şeylere, ne de insanlara bağımlı kalmamaktır. Bunu, çok uzun zaman önce bilge insanlar söylemişlerdi ve bu eski gerçek her zaman yeni olacaktır. Kuşkusuz bu gerçek mutluluğun gizini içermemektedir (insanın yüreği kendi kendine yetmemektedir) ama mutluluğun temel bir özelliğini göstermektedir. Ve bu kendine egemen olmaya ulaşmak ve de onu kusursuz, gerginlik olmadan, gösteriş olmadan uygulamak bir günün eseri olmadığına göre, buna uyum sağlamaya çok erken başlayamazsınız.– FÉLIX PÉCAUT[99]

Tanrıtanımaz varoluşçulukta (Heidegger, Sartre), yazgı sorunu sorun yapılmamaktadır: insan, kendini dünyada "fazla" olarak hissedecek şekilde yalnızlık duygusu içinde "dünyaya atılmıştır" A) J.-P. SARTRE, Bulantı adlı romanında kahramanı A. Roquentin'e bu duyguyu anlattıracaktır. B) Bununla birlikte, eğer "yaşamın anlamı yok"sa, sahip olduğu özgürlükle, –veya daha çok mahkum olduğu özgürlükle (235 no.lu metne bakınız)– yaşama, tehlikelerine rağmen anlam vermek insana düşmektedir.

99 "École Normale de Fontenay-aux Roses" öğrencilerine 6 Ocak 1888 günü verilen konferans.

270. Varoluşçu Hümanizma.

A) Bizden rahatsız olan bir varolanlar yığını, ne birilerinin, ne ötekilerinin, hiçbirimizin burada olmak için en ufak hakkımız yok, karışık ve belirsizce tedirgin olan her varolan diğerlerine göre kendini fazla hissetmektedir. Fazlalık bu ağaçlar, bu kafesler, bu çakıllar arasında kurabileceğim tek ilişki budur. Boşuna, kestane ağaçlarını saymaya, onların yerlerini belirlemeye, yüksekliklerini çınarlarınkilerle karşılaştırmaya çalıştım: onların herbiri, içine sokmaya çalıştığım ilişkilerden kaçıyor, yalnızlaşıyor ve taşıyordu. Bu ilişkilerin (dünyanın yıkılışını geciktirmek için korumaya inat ettiğim ölçülerin, niceliklerin, yönlerin ilişkileri) keyfiliğini hissediyordum; artık şeyleri aşmıyorlardı. Şurada, karşımda, biraz solda olan kestane ağaçları fazlaydılar. Ve ben, gevşek, edepsiz, iç karartıcı düşünceleri sindiren, sallayan ben de, fazlaydım. Bitkiler arasındaki, bu çakıllar üstündeki cesedim, kanım fazlaydı. Ve çürümüş beden onu içine alan toprak için fazlaydı ve nihayet yıkanmış, derisi yüzülmüş, dişler gibi temiz olan kemiklerim de fazlaydılar: ebediyete kadar fazlaydım.[100]

B) Diyorsunuz ki, değerler güvenilir değillerdir, çünkü onları siz seçiyorsunuz. Buna, böyle olmasına çok kızdığımı söyleyerek yanıt veriyorum; ama eğer Tanrı babayı yokettiysem, değerler yaratmak için biri gerekiyor. Şeyleri oldukları gibi ele almak gerekiyor. Ve diğer taraftan değerleri yarattığımızı söylemek, şundan başka hiçbir anlama gelmez. "a priori" olarak yaşamın anlamı yoktur. Siz yaşamadan önce yaşam hiçbir şeydi ama ona bir anlam vermek size düşüyor ve değer, sizin seçtiğiniz şeyden başka birşey değil. Buradan, bir insanlık topluluğunu yaratma olanağının doğduğunu görüyorsunuz. Varoluşçuluğun bir hümanizma olup olmadığını sorduğum için

---

100 La Nausée (Bulantı), Gallimard, 1938, s. 163-164.

kınandım. Bana şöyle söylendi: "Bulantı"da hümanistlerin hatalı olduklarını yazdınız, belirli tip bir hümanizma ile alay ettiniz. Aslında hümanizma sözcüğünün birbirinden çok farklı iki anlamı var. Hümanizmadan, insanı amaç ve üst değer olarak ele alan bir kuram anlaşılabilir. Bu hümanizma saçmadır çünkü sadece köpek veya at insan üzerinde genel bir yargıya varabilir ve insanın hayranlık uyandırdığını ilan edebilir, en azından benim bilgime göre bunu yapmaktan kaçınmaktalar. Ama, bir insanın, insan üzerine yargıda bulunması kabul edilemez. Varoluşçuluk insanı bu tür her yargıdan uzak tutmaktadır; varoluşçu hiçbir zaman insanı amaç olarak ele alamaz, çünkü insan her zaman birşey yapmakla meşguldür.

Ama temelde şu anlama gelen hümanizmanın başka bir yönü vardır; insan sürekli kendi dışındadır, kendi dışına yansıyarak ve kaybolarak insanı varetmektedir. Ve diğer taraftan aşkın amaçlar izleyerek varolabilir; bu aşım olan ve nesneleri ancak bu aşımla kavrayan insan bu aşımın kalbindedir, merkezindedir. İnsansal bir evrenden, insansal öznelliğin evreninden başka evren yoktur.

İnsanın oluşturucusu olarak aşkınlık ile, –Tanrı'nın aşkın olduğu anlamda değil, aşım anlamında– insanın kendi içine kapanmadığı, buna karşın her zaman insansal bir evrende hazır bulunduğu anlamında öznellik arasındaki bu bağlantı; varoluşçu hümanizma dediğimiz şeydir. Hümanizma, çünkü insana kendisinden başka yasakoyucu olmadığını anımsatıyoruz ve çünkü kendi hakkındaki kararı yalnızlığı içinde veriyor; ve kendine dönerek değil, bir özgürleştirme, bir gerçekleştirme olan amacı her zaman kendi dışında aradığını gösterdiğimiz için insan insan olarak kendini gerçekleştirecektir. – JEAN-PAUL SARTRE[101]

---

101 L'existentialisme est un humanisme (Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır), Nagel, 1946, s. 89-94, seçmeler.

Filozof R. LE SENNE için yazgı varılacak bir amaçtır, Değer'e yani Tin'e yönelmiş bir amaçtır.

271. Yazgı ve Değer. Şimdi ele almamız gereken insanın yazgısının ayrıntılı betimlemesidir: burada yazgının temel özelliğinin, Değer'e yönelen bir keşif olduğunu göreceğiz. Bir keşfin ilk koşulu keşfedilecek ülkenin umudunu içermesidir. Olabilirliği, zorunluluğun tek başına yapacağı şekilde mutlak varlığın varsayımı ile olduğu gibi gelecekten hiçbir şeyi ummama olanaksızlığı ile hiçliğe eşdeğer olacak eksiksiz olumsallığın varsayımı ile bir yana atılmış olacaktır. Kuşkusuz yaşamımız saf determinizme indirgenmez çünkü eğer her zaman belirlenmişsek, belirlenmiş olduğumuz durumları ayırdetmek zorunda değiliz; bunun aksine herşeyin rastlantı olduğu bir deneyde rastlantıya yakalanamayız. Kuşkusuz, çoğu zaman, onayımızla veya değil nesnel zorunluluklarla hareketlendiğimiz veya en azından bizim için rastlantıların yazgımızı etkilemek için oluştuğu olmuştur. Hatta bezginlik bizi edilgenliğe sürükleyebilir; kumarbaz en azından bu mümkün olduğu sürece kendini şansa bırakır. Ne kadar çok kendimizi bu gidişe bırakırsak yazgımız bir sona doğru alçalmanın o kadar yakınında olur. İstencimizin, inisiyatifimizin yerine sistematik ve anarşik bir kadercilik (fatum) geçer. Sorumluluğumuz geri çekilir; ama geri çekilmek hâlâ eylemde bulunmaktır, öyle ki bu durumlarda bile özgürlüğümüz seçimini yapar. Dünyaya bağlı olduğumuz doğrudur; bu bağlanma kavramının iki yönüne de saygı göstermek için yarı yarıya bağlanmış olduğumuzu söylemek daha uygundur. Bu yönlerden biri bir sorumluluk aldığımız durumda olduğu gibi bu sözcük etkinliğimizi gösterir; ikincisinde bağlanmış olmak bir çarka yakalanmış gibi olmaktır. Her yerde, bir yönde kendimizi bırakma veya diğer yönde kendimizi yükseltme gücü ile birlikte

her zaman şeylerin altında veya üstündeyizdir. Dünyaya yarı beline kadar bağlı olarak yazgımızı bir sona bırakabiliriz veya amacımızı mümkün olduğu kadar yükseğe çıkarabiliriz. ...

Yaşamımızın aradığı bu bilinmez ülke nedir? Tinsel bütünlüğün tüm nesnel bütünlerden farklı olduğu doğruysa, kuşkusuz bu, birşey veya dünyanın olduğu gibi nesnelerin uyumlu bir bütünü olamaz. Tinin bilimde aradığı şey, ya onu geliştiren ve kullanan etkinliktir, ya da içinde bu etkinliğin bileşke olarak bulunduğu üst etkinliktir. Doğrudan amaca gidelim; tinin amacı ancak tinsel olabilir; sonlu tin ancak tinselleşmesini izleyebilir. Tinin eğilimlerinin amaçları yapabileceği tüm heyecanların ve tüm belirlenimlerin ötesinde, amacı, şu veya bu değil, ben'in, içsel çelişkilerle parçalanmış ve engellere boyun eğmiş ben'in sonsuz bütünlüğüyle varoluşsal ideali olabilecek mutlak ben'in bu üst durumuna doğru açılımı olmasıdır. Sonsuz Tin, sonlu ama saflaştırılmış ve Mutlak'a götürülmüş ben'in içinde daha iyi olarak bulunan şeydir; onda tin eksiksiz geçerlidir ve onunla işbirliği içinde yükselerek elde ettiğimiz herşey, sonsuzluğu ile her zaman katılımlabilir, ama hiçbir zaman tüketilemez bir ideal olarak kalmak zorunda olan bu mutlak değerin bir ışınından başka birşey olamaz. Bizim için sonsuz Tin, Değer'dir; bundan başka hiçbir şey amacımız olamaz. ulaşacağımız yer, değerli olmaktır ve varoluşumuzu ve varoluşumuzun yoğunluğunu oluşturan bu değerli olmadır.

Bundan felsefenin görevi çıkmaktadır. Felsefe görev olarak, yaşamımızı canlandırmak, onu ağırlaştıran ve kendine karşı bölen herşeyden kurtarmak için sunulan diyalektikleri bilme ve uyumlu hale getirmek zorundadır. Felsefe, yaşamın kaynaklarını kendiliğindenlikten istencin alanına geçirerek özgürlüğümüzün hizmetine girer. – RENÉ LE SENNE[102]

---

102 Introduction à la Philosophie (Felsefeye Giriş), P.U.F., 1939, s. 265-270, seçmeler.

P. LACHIÈZE-REY, "Yazgı sorunu ve panteizm" adlı incelemesinde, sadece teizmin (tanrıcılık) yazgı sorunumuza bir çözüm sunabileceğini çünkü sadece teizm, panteizmde eksik olan, karşılıklı ilişkiler kurabileceğimiz kişisel bir Tanrı'yı doğruladığını, belirtmektedir.

272. Panteizm, Teizm ve Yazgı. Gerçekleştirilecek programın yetersizliği, gerçeğin sonsuzluğundan ayrılmış ve kopmuş bilincin çürük ve geçici yapısı, kendi içine kapanmaya ve yalnızca anonim bir güçle birleşmeye çağırılan insanın nihai yalnızlığı, panteizmin yazgımız sorununa tatmin edici bir çözüm sunamamasının nedenleri bunlardır.

Oysa bu üç yetersizlik, teizmde, şeylerin kaynağı olarak kişisel bir Tanrı'nın kabul edilmesiyle kaybolmaktadır. Bu kişisel Tanrı'nın mükemmelliği insan ruhuna, ister insanın inisiyatifi ile tanrısal yardım arasındaki işbirliği ile olsun, ister daha derin ve daha bütünsel bir birleşme ile olsun bu sınırsız ufukları açar ve zorunlu olarak insan ruhu için bir ölümsüzlük güvencesi sunar. Ve eğer panteistik çözüm bize nihai olarak kapalı görünüyorsa, teist çözüm aksine, her zaman açıktır ve sonsuz olarak derinleşebilir, çünkü mükemmel bir kişiliğin zenginliği yapı olarak tükenmezdir ve kendisi tarafından kişilere sahip olma gibi kişilerin ona sahip olması sonsuz sayıda biçimler taşır ve doğal, doğaüstü veya hatta öteki dünyaya ait tüm araçları kabul eder. Böylece, her ruhun içinde ve insanlığın zamansal gelişimi içinde, nesnesinin zenginliğinde sınır tanımayan, yalnızca insansal araçların güçsüzlüğünde bu sınırı kabul eden yaratıcı bir evrimi kurabilir ve kurmak zorundadır; böylece içinde bu güçsüzlüğün kendiliğinden kaybolacağı bütünsel bir devrim, tam bir değişim de gerçekleşebilecektir.

Felsefe, bir yazgının varlığının genel koşullarını böylece sınırladıktan ve onları mükemmel bir bilincin ve mükemmel bir

kişiliğin varlığının içine yerleştirdikten sonra, Tanrı'nın ne olabileceğini tanımlama görevini, örneğin Bergson'un ister gibi göründüğü gizemsel deneye veya tarihsel soruşturmaya terkederek çalışmasını durdurarak kendisini yetersiz ilan etmek zorunda mıdır? Böyle bir davranışın kabul edilemez olduğu açıktır.

Kuşkusuz, gizemsel deneyin ve tarihin bize burada getirebileceği zenginliklere ve doğrulamalara fazla bel bağlanamaz; ama bu zenginlikler ve doğrulamalar karşısında, felsefe, çağrı güçleri ve değerlendirme ve muhakeme güçleri içinde tinsel gereksinimleri betimlemektedir. Eğer felsefe kendiliğinden gizemsel deneyin güzelliklerini ve inceliklerini keşfedemezse de, Tanrı'nın tarih içinde kendisi hakkında öğretmek istediğinin ayrıntısını değerlendiremese de, en azından görevi, bunların gerçekliklerinin koşullarını, insanlığın temel özlemleriyle karşılaştırarak belirlemektir. O halde, evrensel olarak insansal olan yapısıyla hakem kalan ve felsefenin tanımlayabildiği tarihin ve gizemciliğin bir tür kontrolü vardır. Oysa, tanrısal bilinç ve kişilik tüm yazgının koşullarıysalar, bunun ancak, Tanrı ve insansal kişilikler arasındaki ilişkilerin, tasarımlayabileceğimiz ve yönlendirilmiş güç olarak zihnimizin itkisi altında ulaşabileceğimiz en mükemmel biçimi almaları ölçüsünde olduğu açıktır. Ve bu mükemmel biçim, ne otoritenin ve korkunun, ne de erk ve güç içindeki işbirliğinin biçimi değildir: bu biçim ancak, bir taraftan, içinde, Tanrı'yı görmek için, zekasına, duyarlılığına ve istencine kendini bıraktığı güvenden oluşmuş aşk şeklinde insanda oluşan aşk olan, diğer taraftan, kendini veren ve böylece insanın özgürlükle onu benimsemeyi onayladığı ölçüde insanı kendi varlığına sahip olmaya yükselten Tanrı'da inen aşk olan, aşk'ın bu karşılıklılığının biçimi olarak kavranabilir.– PIERRE LACHIÈZE-REY[103]

---

103 Le moi, le monde et Dieu (Ben, Dünya ve Tanrı), éditions Montaigne, s. 128-131, seçmeler.

Yazgı fikrinin ancak özgür bir varlık için anlamı vardır. G. MAUCHAUSSAT, "tinsel özgürlük" üzerine olan güzel incelemesinin sonunda bize bu olguyu anımsatıyor.

273. Yazgı ve Özgürlük. Düşünen varlık, belirli ama karmaşık koşullarda oluşur, büyür ve erir. Simone Weil'in belirttiği gibi bir değeri olan şey "bir rastlantının ürünüdür ve rastlantıyla varlığını sürdürür"[104] olsa da bireysel varoluşu mümkün kılan olaysal serilerin beklenmedik çakışması üzerine yapılan meditasyon iyileştiricidir ve öyle kalacaktır. Ama bu varoluşun koşullarının kesin incelenmesi –örneğin, özel kalıtımın incelenmesi– başlamıştır ve gelişimleri muhtemelen yeni determinist sistematizasyonlara yolaçarak gelecekte daha belirginleşecektir. Ve buna rağmen özgürlük felsefeleri, günümüzde ortaya çıktıkları veya geliştikleri gibi, oluşumlarını sürdüreceklerdir. Toplumsal evrimin bazı perspektiflerinin, içinde felsefik düşüncenin olabilirliğinin özgürlük kavramının artık görevlerine sımsıkı bağlanmış insanların düşüncesinde tüm anlamını yitirecek olması olgusuyla ortadan kalkacağı bir şeyler durumunu ortaya çıkardığı doğrudur. Aldous Huxley'in bir roman kişisinin söylediği gibi özgürlük artık, yalnızca "kare bir deliğin içinde yuvarlak bir takoz olma özgürlüğü"[105] olacaktır. Eğer işlevinin değeri veya yerindeliği konusunda bir kuşkusu olursa bilinçli çark artık hiçbir şey yararlı değildir ve yeri "dünyaların en iyisi"nin bir fabrikasının bir köşesinde dökümü yığınının içi olacaktır. Ama eylemde bulunan ve düşünen insan, aktör insan ve tanık insan, deneyle karşı karşıya olan insan, pozitif bilimlerin, felsefelerin, dinlerin kendisi hakkında o kadar çok farklı imgeler sunduğu ve sunuyor olduğu insan, bu insan yazgısının an-

104 La Pesanteur et la grâce, s. 124.
105 Le meilleur des mondes, s. 59.

lamı üzerinde kendini sorgulamayı ve özgürlüğünü doğrulamayı sürdürmektedir. Bir yazgı fikri –ve hatta yazgı üzerine sorulan soru fikri– yalnızca tinsel varlık için anlamlıdır ve önerilen çözümler, bu tinsel varlığın özgünlüğünü tanımamazlık edemezler. Bu şekilde özgürlük sezgisi anlamına kavuşmaktadır. – GASTON MAUCHAUSSAT[105]

Louis LAVELLE, günümüz insanının kaşılaştığı tüm zorluklarla birlikte "içsel yazgımız" sorununun güncelliğini ve sürekliliğini gösteriyor.

274. Sorunun Güncelliği. Bazen, bugünün felsefesinde duygunun akıl üzerindeki önceliğinden şaşkınlık duyuluyor; ama duygunun rolü sadece bizi varoluşun içine derin olarak sokmak ve bizi aklı kullanmaktan uzakta tutmak yerine aklı yaşamı yönetmesi için zorlamak ve hiçbir şekilde soyutlamanın içinde dolaşmasına izin vermemektir. Aynı şekilde soluğumuzu kesen ve bizi kötürümleştiren korkunun tuttuğu yer de şaşırtıyor; ama korku, yalnızca, ellerimizin arasına konan bu yaşamın tehlikesinin bilincine varmamız için buradadır; bizim metafiziksel varlığımızın sorumluluğunu üstlenmemizi sağlaması için bu korkunun içinden geçmeliyiz, bir gün sonsuz bir umut haline dönüşebilecek tek şey bu korkudur.

İstesin veya istemesin insan hiçbir zaman bu kaygılardan sıyrılamıyor. Bunlar her zaman ve her yerde yaşamımızın özünü oluşturuyorlar. Hiçbir zaman şimdiki dönem kadar ağırlıkları olmamıştı. Bakışımızı hiçbir şekilde bireylerin veya toplumların yaşamını tehdit eden olaylardan uzaklaştırmamışlardır; aksine

105 La liberté spirituelle (Tinsel Özgürlük), P.U.F., 1959, s. 385-386.

bu olayları ölçmemizi ve her zaman olayların düzeyinde olmamızı sağlamaktadırlar. Yalnızca bizim aracılığımızla gerçekleşen içsel yazgımızın bu bilinci içinde değilse, bu olaylarla karşılaşma, onlara yanıt verme veya onları onarma gücünü nerede buluyoruz?

Bugün hiçbir kişi tamamen gözlemci bir yaşamın içinde güvenlikte olamaz; ve gözlem en saf eylemin ödülünden başka birşey değildir. Tinsel yaşamın tüm güçlerini toplama, tüm insanlara yazgılarının ortaklığını görmelerini sağlayan mutlağa olan bu katılımı içimizde bulma zamanı gelmiştir. İnsanlar, tüm iyiliklerin en büyüklerinin, herkesin kendisi için elde etmeye ve herkesle paylaşmaya çalıştığı iyiliklerin, bilinçlilik, yüreklilik ve yumuşaklık olduğunu öğrenebilirler mi?– LOUIS LAVELLE[106]

106 Le moi et son destin (Ben ve Yazgısı), éd. Montaigne, 1936, s. 10-12.

YAZARLARIN KRONOLOJİK TABLOSU

(Yazar adlarının yanındaki sayılar parçaların kitap içindeki sıra numarasını göstermektedir.)

Antik Çağlar

Aristo	(384-322),	144, 163, 203, 214, 259.
Cleanthe	(331-232),	260.
Diogenes	(470 civarı),	252B.
Epiküros	(341-270),	251.
Lucretius	(98-55),	226.
Platon	(427-347),	211.
Tales	(624-546),	252A.

İlkçağ ve Ortaçağ

Ambroise	(340-397),	180.
Anselme	(1033-1109),	263.
Plotin	(205-270),	261.
Sextus Empiricus	(III. yüzyıl),	215.
Akino'lu Aziz Thomas	(1225-1274),	157, 180, 216, 264.

XVI. ve XVII. Yüzyıllar

Bossuet (J.-B.)	(1627-1704)	147, 228.
Bourdaloue (L.)	(1632-1704)	148.
Descartes (R.)	(1596-1650)	169, 227, 238, 256, 257. 265.
Leibniz (G. W.)	(1646-1716)	142, 149, 231, 242.
Malebranche (N.)	(1638-1715)	154, 229, 266.
Montaigne (M.)	(1533-1592)	167.
Spinoza (B.)	(1632-1677)	212, 230, 277.

XVIII. Yüzyıl

Berkeley (G.)	(1685-1753)	243.
Kant (E.)	(1724-1804)	131, 201, 205, 217, 244.
Smith (A.)	(1723-1790)	175.

XIX. Yüzyıl
(1870'den önce ölenler)

Cousin (V.)	(1792-1867)	150.
Lacordaire (H.)	(1802-1861)	177.
Lequier (J.)	(1814-1862)	232.
Proudhon (P.-J.)	(1809-1865)	145, 183.
Saint-Simon Doktrini	(1829)	182.
Schelling (F.W.)	(1775-1854)	[254]
Schopenhauer (A.)	(1788-1860)	206.
Stirner (M.)	(1806-1856)	161.

Villeneuve-Bargemont (A) (1784-1850) 176.

(1900'dan önce ölenler)

Amiel (H.-F.)	(1821-1881)	233

Fustel de Coulanges (N.D.) (1830-1889), 171, 187.

Guyau (J. -M.)	(1854-1888)	143.
Lange (Fr. A.)	(1828-1875)	252C.

Le Play (Fr.)	(1806-1882)	181.
Marx (K.)	(1818-1883)	178, 184, 253.
Pécaut (F.)	(1828-1898)	269.
Renan (E.)	(1823-1892)	194.

(1930'dan önce ölenler)

Bosanquet (B.)	(1848-1923)	241B.
Bourgeois (L.)	(1851-1925)	153.
Bradley (F.H.)	(1846-1924)	162, 247.
Dunan (Ch.)	(1849-1918)	138.
Durkheim (É.)	(1858-1917)	140, 160, 186, 219.
Hamelin (O.)	(1856-1907)	245.
James (W.)	(1842-1910)	218.
Jaurès (J.)	(1859-1914)	164, 195.
Lachelier (J.)	(1832-1918)	222.
Michel (H.)	(1857-1904)	151.
Renouvier (Ch.)	(1815-1903)	152, 191.
Royce (J.)	(1855-1916)	241A, 248.

(1960'dan önce ölenler)

Alain	(1868-1951)	188.
Berger (G.)	(1896-1960)	224.
Bergson (H.)	(1859-1941)	146, 207, 220, 234, 249, 255.
Berthelot (R.)	(1872-1960)	254.
Blondel (M.)	(1861-1949)	225.
Bouglé (C.)	(1870-1940)	155.
Brunschvicg (L.)	(1869-1944)	196, 246, 258.
Cresson (A.)	(1869-1950)	204.
Fauconnet (P.)	(1874-1938)	141.
Gide (Ch.)	(1847-1932)	179.
Gillet (S.)	(1875-1951)	159.

Höffding (H.) (1843-1931) 158.
Husserl (E.) (1859-1938) 223, 250.
Laberthonnière (L.) (1860-1932) 262.
Lachièze-Rey (P.) (1885-1957) 272.
Laski (H.) (1893-1950) 189.
Lavelle (L.) (1883-1951) 154B, 170, 274.
Lazard (M.) (1875-1953) 179.
Le Senne (R.) (1883-1954) 271.
Lévy-Bruhl (L.) (1857-1939) 221.
Maunier (R.) (1887-1954) 198.
Mauss (M.) (1872-1950) 197.
Montague (P.) (1873-1953) 239.
Nabert (J.) (1881-1960) 237.
Parodi (D.) (1870-1955) 190.
Pradines (M.) (1874-1958) 156.
Teillard de Chardin (P.) (1881-1955) 268.

(1960'dan sonrakiler)

Alquiè (F.) (1906-1985) 236.
Bresard (M.) 173.
Davy (G.) 172.
Duplessis-Le Guélinel (G.) 174.
Fourastiè (J.) 200.
Friedmann (G.) 185.
Heidegger (M.) (1889-1976) 208.
Marcel (G.) (1889-1973) 209.
Maritain (J.) (1882-1973) 193, 213, 236.
Mauchaussat (G.) 273.
Mauriac (Fr.) (1885-1970) 168.
Meynard (L.) 166.
Ruyssen (Th.) 202.
Sartre (J.-P.) (1905-1980) 139, 235, 270.

Sellars (R. W.)		240.
Sommerville (J.)		192.
Toynbee (A.)	(1889,1975)	199.
Tsanoff (A.)		165.
Whal (J.)		210.

Felsefe yazarlarından seçilmiş metinler

Der. ARMAND CUVILLIER
ÇEVİREN: M. MUKADDER YAKUBOĞLU

Bu kitap, Fransız filozof Armand CUVILLIER tarafından seçilmiş metinlerden oluşmuştur ve içinde felsefenin temel konuları hakkında 258 felsefe yazarının 486 adet metni bulunmaktadır. Yayınevimiz bu metinleri 4 cilt halinde yayınlıyacaktır.
Felsefe ile tanışmanın yolu, filozofların metinleri ile doğrudan ilişki kurmaktan geçer.
Çok farklı konulardan çok sayıda metni okuma şansı, okuyucuyu felsefik etkinlik, felsefik alan, felsefik yaratıcılık ve yazım tekniği hakkında bilgilendirecektir.
"Felsefe yazarlarından seçilmiş metinler"in iyi bir başlangıç olacağını düşünüyoruz.

ISBN 975-7298-04-2 (Tk. No.)
ISBN 975-7298-08-5 (4. Cilt)