Afşar Timuçin

DÜŞÜNCE TARİHİ 2

felsefe dizisi

Gözden Geçirilmiş
6. BASKI

GERÇEKÇİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ



Bulut

DÜŞÜNCE TARİHİ

İkinci Cilt

Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi

(Rönesans'dan XIX. yüzyıla)

Bulut

İçindekiler

Giriş 5

Feodalliğin gelişimi ve sonu – Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçiş
Feodallik ve Ortaçağ 41
İşbölümünün gelişmesi 46
Almanya'daki durum 48
İtalya'da durum 56
İngiltere'de durum 64
Fransa'da durum 66

Rönesans'dan Yeniçağ'a
İnsancı eğilim ve plastik sanatlar 73
Edebiyat 82
Siyaset 95
Bilim 102
Klasik değerlerin oluşması 105

XVII. yüzyıl felsefelerine giriş: usçu ve mekanikçi yönelimler
XVII. yüzyılın genel görünümü 117
Gassendi 120
Bacon 125
Hobbes 134

Descartes: yöntem filozofu
Yeni bilim kavrayışı 143
Ben araştırması ve fikirler 157
Nesneler dünyası 165
Ahlak alanı 172

Descartes'dan sonra XVII. Yüzyıl felsefeleri
Büyük felsefeler yüzyılında Pascal'in yeri 183
Malebranche 189
Locke 192
Spinoza 198
Leibniz 206

XVII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla yaşam biçimlerinin gelişimi
Fransa 227
İngiltere ve öbür ülkeler 228
Prusya krallığı 229

Rusya *232*
Sanayi Devrimi *235*

XVIII. Yüzyıl düşüncesine bakış ve XVIII. yüzyıl ingiliz felsefesi
Dizgeci anlayışın dağılması *247*
Berkeley *250*
Hume *253*
Adam Smith *261*
Fizyokratlar / Quesnay *267*

Aydınlanma düşüncesi
Aydınlanma düşüncesinin kökenleri *271*
Aydınlanma ve siyasal düzen *275*
Diderot *280*
Voltaire *286*
Rousseau *290*

Fransız devriminin ana çizgileri
Yasa düzenine doğru *301*
Devrimin gerçekleşmesi *309*

Kant felsefesi
Aydınlık düşünceler *321*
Salt us'un eleştirisine doğru *328*
Salt us'un eleştirisi *332*
Aşkınsal estetik *334*
Aşkınsal ayrıştırma *337*
Aşkınsal diyalektik *346*
Uygulamalı us ve yargıgücü *351*

Sonuç *357*

Kişi adları dizini *359*

Başlıca kişiler *369*

GİRİŞ

I.

İnsanın insanlaşma çabasıyla örülmüş uzun yüzyıllardan geliyoruz. Bu çaba kendini aşmak böylece daha da insanlaşmak ve dünyayı insanlaştırmak çabasıdır. Henüz kendisini dönüştürücü bir varlık olarak kuramamış, dünyayı da kendini de pek iyi tanıyamamış en eski insandan bugünkü insana ulaşan çizgide yaşanıp geçilmiş nice acı nice sevinç nice direnç nice açmaz yaratıcı bir güç olarak insanın etkinliğini belirlemiştir. Kendine ve dünyaya büyük ölçüde egemen insana yani bugünün insanına açılan yol böylesine karmaşık böylesine zor böylesine uzun bir yoldur. İnsan için yaşamak her şeyden önce ilerlemek demektir, bugününü geçmişinden damıtmak ve bugünüyle geleceğini kurmak demektir. Eskinin bilgisine en geniş çerçevede ulaşmak bu yüzden geleceğe sağlıklı bir biçimde açılmanın temel koşulu oldu. İnsan hızla ve tutkuyla geçmişini araştırıyor. Rönesans Ortaçağ'ın külleri arasından geçmişin değerlerine uzanmakla gerçekleşti. Yakın zamanlara kadar başlıbaşına bir sümer kültürü sorunu olmamışsa bu bizim eskiye ulaşmakta eksik kalmış olduğumuzu gösterir. Hep böyle olur, şimdinin ilgileri geçmişe döner geçmişe bağlanır geçmişte kendini açıklayacak değerler bulur, bu değerlerle geleceğe uzanır, geçmişin deneyimleriyle yarını kurmak ister. Bilinç üç boyutlu bir etkinlikte kendini ortaya koyar: geçmişi ve geleceği şimdi'de bütünleştirir, şimdi'den giderek geçmişi yeniden kurar ve geleceği tasarlar. Geçmişi kavramak geleceği kurmaktır, geleceği kurmak da geçmişi tasarlamaktır. Geçmiş bugünün gereklerine göre hep değişikliğe uğrar. İnsan değişmez gibi duran geçmişi ilgilerine göre ya da yeni yaşam koşullarına göre hep yeniden kuracaktır. Geçmişin yaratıcı gücü onun bu dönüştürülebilir özelliğinden gelir. Her insan eylemi geçmişin şemaları ve geleceğin tasarımları arasında gerçekleşir. Bugün bizim gözümüzdeki Eskiçağ bir rönesans aydınının gözündeki Eskiçağ'dan daha değişiktir. Demek ki şimdimiz geçmişimizle ve geleceğimizle belirlenir-

ken geçmişimiz ve geleceğimiz de şimdimizle belirlenir. Bu kayganlıkta bir tutarsızlıktan çok insanın çok yönlü yaratıcı gücünü görmek gerekir. Her insan eylemi, Leibniz'in monad'ı gibi, geçmişin izlerini ve geleceğin taslaklarını kendinde taşır. Yaşam geçmişle gelecek arasında gergin bir ip gibidir. Auguste Comte gibi söylersek, ölüler yaşayanlara her gün biraz daha egemen oluyorlar. Ancak henüz doğmamış olanların yaşayanlar üzerindeki egemenliğini de unutmamak gerekir. Gelecek hep bize göre bir gelecek olacaktır. Yalnız dün değil yarın da şimdiyi belirler.

Bulduklarımız bulmak istediklerimizle koşullanır. Neyi aradığımız dünün gerçeklerinden süzmüş olduğumuz bugünle belirgindir. Yarın denilen şey bugün bizim dünden sağdığımız, dünden damıttığımız bakış açılarını gereksinir. Uzun bir geçmişimiz var, geçmişimiz uzadıkça geleceğimizin kurulması daha karmaşık değerleri gereksinir. Yarının insanı bugün duymakta olduğumuz bir duyguyu daha yoğun duyacak: geçmişini kucaklamaya kalkarken kollarının kavuşmadığını, belleğinin zorlandığını görecek. Bugün olduğu gibi yarın da insanın geçmişe katılışı kendi bakış açıları çerçevesinde olacak. Yarın da insan neyi bulmak istiyorsa onu arayacak. Yetkin bilinç düzeninin iğlerinde eğirilmiş ve tezgahlarında dokunmuş güçlü bir tarihimiz yokken dünyayı zorunlu olarak bir durallıklar dünyası olarak algılamıştık. Dünyada tek etkin güç tanrısallığın gücü olabilirdi. Kavramlardan çok izlenimlerle örülmüş o çocuksu bilinç büyük bir insanlık serüveninin eşiğinde ilk doğruları aramaya çıkarken sıkıntılıydı. Bugün bizim birikimimiz var, güçlü tanıklıklarımız, bize veri sağlayacak dayanaklarımız var. Tüm buluşlarımız biraz raslantı koksa da gerçekte insanlığın her meyvası güçlü bir arayışın ürünü olmuştur. Bugünün büyüklüklerini dünün çocuklukları yarattı. Mezopotamya toplumlarında kötü ruhları kovmak için geliştirilen yöntemler hekimlik sanatını varetti, falcılık usulleri gökbilimi başlattı. Ortaçağ filozofları filozoftaşını ararken kimyayı kurdular. Bunda raslantıdan çok arayışı, imgelemin usa destek oluşunu, olasının olan'a ışık tutuşunu görmek gerekir. Newton çekim yasasını elmanın düştüğünü görerek değil düşüşün koşullarını izleyerek bulmuştur.

Tarihimiz kendiliğinden oluşmuş bir tarih değil kazanılmış ya da yaratılmış bir tarihtir. Tarih insanın insanlaşma koşullarının tarihidir. Bugünkü özgürlüğümüzde -ne kadar özgürsek- özgürlükten hiç pay almamış ama özgürlük için canını vermiş kölenin de payı vardır. Daha da insanlaşma yolunda insan, pagan ahlaklarında görüldüğü gibi, kendini bir tür tanrılaşmaya, kendinin tanrısı olmaya adadı: daha da insan olmanın

yüce anlamıydı bu. Ölüme karşı koymak istedi: Gılgamış'ın ölümsüzlük dileği gerçekte bütün insanın dileğidir. İnsan baştan beri ölümü yok etmek istercesine yaşamı yeniden yaratıyor. İnsanın daha da insan olma istemi, giderek tanrılaşma, ölümsüzleşme istemi insanı bugünden yarına özveriyle koşup duran bir varlık olarak belirliyor. Aralıksız bir ilerleme bilincidir bu. Dönüşü olmayan ilerleme fikri geri adımları olmayan bir tarihsel akışı dile getiriyor. İnsanlığın her dönemi yetkinlikleriyle ve açmazlarıyla bir aşama noktası oluşturur. Yetkinlikler de açmazlar da bizi yarına açan güçlü etkenlerdir. Çok dolgun, çok pırıltılı dönemler vardır, atılımlarla dolu zaman parçaları vardır, unutulmaz yüzyıllar vardır. Ancak genel olarak tarih bir bütündür ve bir yanı öbür yanından değerli olmayan, bir yanı öbür yanını unutturmayan bir bütündür. Durgunluk dönemleri gerçekte alttan alta gelişen oluşumları gizler. Büyük durgunlukları büyük atılımlar izlemiştir. Bugün dediğimiz şey dünden yapılmış kocaman bir anıttır, gene de kendi olarak önemlidir, onun kendi özellikleri vardır, dünün özelliklerini andırmayan hatta onlarla tersleşen özellikleri vardır.

Biz Yeniçağ'lılar geçmişin insanıyla aramızda büyük bir kopukluğun olmadığını, tam tersine bir sürerliğin olduğunu biliyoruz. Dünün bir sürdürücüsü olmak ama dünü dünde değil de bugünde sürdürmek fikri eski zamanlarda raslanmayan yetkin bir tarih fikrinin ışığında gerçekleşiyor. Eskinin insanı değişimi gördüğü yerde bile durağanı algılar gibiydi: değişimden bir gelişim anlamı çıkaracak yetkinlikte değildi. Olgunlaşma ya da yetkinleşme, o eski insana göre, başlangıç noktasına dönüşün bir önceki evresi olabilirdi ancak. Bugün duyduğumuz en temel duygu değişim duygusudur, bu duygu birçok bakımdan bize gelişimi ya da dönüşümü sezdirir. Sürekli değişen bir dünyadayız ve bu değişim sonsuza doğru olgunlaşmayı duyuran bir değişimdir, önü açık bir değişimdir. Çeşitlilikler içinde gelişiyoruz, bu çeşitlilikler bize güçlük çıkarmıyor, tersine bize örnek oluyor, dayanaklar sağlıyor, yol gösteriyor. Gelişim tüm düşünselliğin temeline yerleşiyor. Bu gelişen ya da gelişimi kavramış olan yanımızla yepyeni bir tarihsel dönemin insanları olduğumuzu biliyoruz. Yeniçağ'ın insanı ortak bir geleceğe doğru bütünleşiyor, hızla toplumsallaşıyor, uzamda ve zamanda bütün insana kavuşmaya çalışıyor, bilinçlenmeyi de her zaman insanın en genel bilgisine ulaşmak olarak anlıyor.

II.

Yeniçağ'a oldukça uzun sürmüş ama gene de Eskiçağ'ın yanında çok kısa kalan bir çağdan, Ortaçağ'dan geçerek geldik. Ortaçağ kültür değerleri açısından tartışmalı bir çağdır ve özellikle hıristiyan inancının baskıcı gücüyle belirgindir. Hıristiyan kilisesinin kendi açısından büyük başarısı insana insanı unutturmak ve onun dikkatini insanüstüne doğaüstüne ötelere yöneltmek olmuştur. Gerçekte yetkin bir tektanrıcı din olmakla hıristiyan dini gerçekçi eskiçağ düşüncelerinin yanında en yetkin düzeyde soyutlayıcı düşünceyi ortaya koyar. Ortaçağ'da kilise ve senyörlük insanı kötü bir biçimde toplumsallaştırırken ya da katı ve zorlayıcı bağlarla topluma bağlarken, buna göre onu inancın ve üretimin basit bir nesnesi durumuna getirirken düşünceyi ve sanatı da sıkı sıkıya koşullamıştır, düşünceyi ve sanatı tüm yaratıcı etkinliklerinden soyutlayarak soyluluk düzeninin buyruğuna vermiştir. Kilise için en önemli şey, pagan ahlaklarının tersine, insana hiçbir zaman bir tanrı olamayacağını, hiçbir zaman tanrılaşamayacağını duyurmaktı. Descartes dine azçok uzak kalan ahlakıyla Stoa'cılığın kurallarını benimserken Descartes'a karşı çıkan Pascal tam tamına dinci bir tutum içinde insanın bir kamıştan başka bir şey olmadığını, düşünen bir kamış olmakla "doğanın en zayıfı" olduğunu bildiriyordu.

Hıristiyanlıktan önceki pagan ahlakları, başta Epikuros'çuluk ve Stoa'cılık, insana insan olmanın yüceliğini tadını değerini önemini göstermişler, insana usunu iyi kullanarak ya da istemini usuyla iyi düzenleyerek tanrılaşabileceğini bildirmişlerdi. İnsanın en büyük gücü kendine egemen olabilme gücüydü, doğruyu bulabilme ya da seçebilme gücüydü, evrensel değerlere göre eylemde bulunabilme gücüydü. Roma imparatorluğu denilen o uçsuz bucaksız denizde kendini bir damladan daha büyük duymayan insan, evrensel değerlere uzanabilmek ve insanlığı bir bütünde toplayabilmek için dünyaya en geniş açılardan bakmış, onu en geniş çerçevede düşünmüştür. Rönesans'la birlikte ulusal bütünlüklerin kurulması insanın sınırları belirsiz o koca insanlık okyanusundan yapısı ve kuruluş koşulları belli bir denize çıkması gibiydi. Rönesans öncesinin ortaçağ toplumu tam anlamında atomlaşmış bir toplumdu: insanı dar çerçevelere hapsediyordu. Bu dar çerçevelerde etkin olan hıristiyan inancı, Rönesans'dan sonra da insanı güçsüz bir varlık olarak belirlemekten geri durmadı. Pascal'in "sonsuzluk karşısında bir hiçlik, hiçlik karşısında bir bütünlük, hiçlikle sonsuzluk arasında bir arayer" saydığı insan yetkinleşme yolunda engellenmiş insandır ve pagan ahlaklarının alabildiğine yet-

kinleşmeyi amaçlayan insanıyla tersleşir. Eskiçağ'ın uzun arayışlarından sonra oldukça geç bir zamanda ortaya çıkmış olan bu insana güvensizlik ya da kendine güvensizlik doğaüstüne aşırı bağlılıkla belirgindir: insan burada bir üst dünya adına kendi yetkinliklerinden vazgeçer, amaçlarından ve öngörülerinden vazgeçer ve kendini doğaüstünün belirleyiciliğine bırakır. Gene de bu vazgeçiş hiçbir zaman tam bir vazgeçiş olmamıştır: insan Ortaçağ'da da şu ya da bu ölçülerde kendini aramayı bilmiş, kendisini Yeniçağ'a ulaştıracak yeteneklerini korumuştur.

Birinci dönem Ortaçağ'ı, bir başka deyişle Erken Ortaçağ (V.-XI. yy. arası) daha çok gönül düzeyinde tanrısala yönelişle belirgindir. Bu birinci dönem kilise babalarının dinsel dogmaları temellendirme çabalarıyla geçmiştir. XI. yüzyıldan sonra skolastik düşüncenin gelişimi dinsel düşünceyle özdeşleşmiş ve bir dinbilim niteliği kazanmış olan felsefeyi ussal arayışlara yöneltti. Her iki dönemde de düşünce dinin buyruğunda olduğu için, yaratıcı ve arayıcı olmaktan çok gösterici ve yineleyici olmuştur. Bununla birlikte skolastik düşüncenin gelişimi bir bakıma Rönesans'ı hazırlayan ussal düşüncenin gelişimine kapı açmıştır ve denebilir ki yeni düşüncenin ilk ışıkları skolastik düşüncede kendini göstermiştir. Rönesans'ın ilk kıvılcımları Ortaçağ'ın külleri arasında parlamıştır da diyebiliriz. Gene de Ortaçağ'da düşünce bilineni ya da dinsel dogmaları yinelemekten, onları danışıklı usavurmalarla doğrulamaya çalışmaktan ötede bir anlam taşımaz, bugünkü anlamında sanat da tüm insani içeriklerinden boşalmış olarak insanı tanrısallığın bir kuklası diye belirlemiştir. Ortaçağ resim sanatında insan insandan başka bir şeydir, ölüdür ya da donuktur. Bu sanatın ilgi alanı dinsel konularla ve azizlerin yaşam öyküleriyle sınırlanmıştır. O resimlerde gerçek anlamda ne doğa ne insan vardır. Ortaçağ resimlerinde en eski atalarımızın, tarihöncesi insanının estetik kaygılarına benzer bir kaygıyı bulamayız. Resim tam tamına estetikdışı bir çizgide gelişir. Resim yapmak dinsel bir görevi yerine getirmekten başka bir anlam taşımaz. Rönesans'a doğru herbiri bir dinsel gerçekliği ortaya koyan görünümler canlanmaya başlayacak, doğanın canlı yapısıyla bütünleşecek, giderek dinsel içeriklerinden sıyrılacaktır: misterlerin yavaş yavaş tiyatro oyunlarına dönüşmesi ve kilise avlularından hanların avlularına geçmesi gibi. Böylesine kötü bir biçimde toplumsallaşmış, böylesine katı bir biçimde dinselliğe bağımlı kılınmış insanın hakları değil ödevleri vardı. Esenliği sözkonusu edilmeyen ama başkalarının esenliğini sağlamakla yükümlü bulunan bu insan gene de köle atalarından ya da geç zamanda varlığını sürdüren köle kardeşlerinden daha iyi durumdadır. Köleliğin koşullarıyla serfliğin koşulları ne

kadar ayrıysa, genel olarak ortaçağ insanının durumu eskiçağ insanının durumundan o ölçüde değişiktir. Bu yüzden Ortaçağ'ı Eskiçağ'ın aydınlığıyla Yeniçağ'ın aydınlığı arasında uzun bir tünel sayanlar yanılgıya düşüyorlar. Ortaçağ insanının bir bütün olarak kültürel ve iktisadi yaşam koşulları eskiçağ insanınınkinden daha değişik olsa da ondan tam anlamında kopuk değildir.

Eskiçağ'ı günümüzde düşünce açısından ilginç kılan o çağ insanının insan araştırmasında büyük bir yol almış olmasıdır. Toplumların genel durumuna bir göz attığımızda eskiçağ insanının ortaçağ insanından çok daha sorunlu ve çok daha araştırmacı olduğunu anlarız. Bununla birlikte Ortaçağ'ın iktisadi açıdan Eskiçağ'a göre çok daha ileri olduğu söylemek yanlış olmaz. Ortaçağ'da düşüncenin ve sanatın özel olarak geri kalması feodal düzende toplumların atomlaşmış özyapısından ve bu çerçevede kilisenin özel bir baskı aygıtı olarak iş görmesinden gelir. Ortaçağ da öbür çağlar gibidir, biryapılı değildir. Son derce dural görünen bu çağ XI. yüzyıldan sonra kendini hızla dönüşltürmeye başlamış, alışılmış özyapılarını yıkacak koşulları bağrında büyütmüştür. Eskiçağ yalnızca üst sınıfın egemenlik hakkını önemsiyordu. Kölelerin bilinçlenmesi köleliğin yavaş yavaş tarihe karışması sonucunu getirmiştir: bundan böyle köleler köle olmak istemiyorlardı. Spartacus'un M.S. I. yüzyılda öncülük ettiği ayaklanma insanlığın bundan böyle köle emeğinden başka bir güce bel bağlamak zorunda olduğunu duyurmaya başlıyordu, köleliğin kölelik olmaktan çıkmaya başladığını gösteriyordu. Bunun böyle olduğu ileride kölelerin kullanılmaz araçlar durumuna gelmesiyle daha iyi anlaşılacaktır. Azatlı kölelik uygulamasının da köleliği ayakta tutmaya yetmediği zamanlara gelinmişti. Yeni yaşam koşulları köleliğin azatlı kölelikten geçerek serfliğe dönüştürülmesiyle belirgindir. Köleyi kamçıyla çalıştıramayınca onu azat etme sözüyle çalıştırmayı başaranlar bir süre sonra bu formülün de geçerli olmadığını görünce köleye toprak vererek onu serf yapacaklardır. Bu gelişim daha açık bir biçimde tüm roma tarihi boyunca dinmek bilmeyen pleb ve patrisyen çatışmasında belirir. İnsanın kurumlaşarak haklarını yaratması yolunda herhangi bir adımdır bu. Böylesi bir durum yüzyıllar önce "Köleler için kölelik hem yararlı hem doğrudur" demiş olan Aristoteles'in elbette hiç mi hiç öngöremeyeceği bir şeydir. Dönüşümün olguları bütün bir tarihin ayrı gelişim süreçlerinde apayrı görünümler hatta birbirine uymaz görünümler ortaya koysa da bütünsel bir evrimin anlatımıdır. Bu evrim daha onurlu bir yaşam için dünyanın daha da insanlaştırılması amacına doğru gelişmektedir.

III.

Bize modern zamanların oluşumunu ve gelişimini açıklayabilecek pekçok tarihsel veri vardır. Bunun için büyük uygarlıkların özelliklerini araştırmak gerekir. Bu verilerden bir bölümü örneğin eski Yunanistan'ın yaşam ve düşünce biçimlerinde saklıysa bir bölümü de Roma imparatorluğunun yaşam ve düşünce biçimlerinde saklıdır. Roma'da yunan kültürünün ağırlığı her zaman sezildi, kültür değerleri açısından Roma'da hemen her zaman Yunanistan'a doğru bir eğilim varoldu. Değerler bir yerden bir yere ya da bir zamandan bir zamana taşındıklarında dönüşüme uğrarlar. Buna göre roma toplumunu yunan duygu ve düşünce dünyasının basit bir sürdürücüsü saymak yanlışa düşmek olur. Her toplumun kendine özgü yaşam özellikleri, sezme ve kavrama biçimleri vardır. Bir toplum bir başka toplumun kültür değerlerini olduğu gibi özümleyemez, onu değiştirmeden alamaz, ona kendi renklerini katmadan onu kendinin kılamaz. Romalılar güçlü yunan kalıtını ve ondan giderek tüm eski uygarlıkların kalıtını kendilerine göre yorumlamışlardır, ona kendilerinden çok şey katmışlardır, onu bir latin kavrayışıyla işlemişlerdir. Bu yüzden birbirine pek uzak düşmeyen zamanlarda etkin olmuş olan bu iki toplumun yaşam biçimlerine baktığımızda derin ayrılıklarla olduğu kadar şaşırtıcı benzerliklerle karşılaşırız. Yunan insanı kent insanıdır, kentin gereklerini yaşar, onun gözünde öbür kentler başka dünyalardır, apayrı ortamlardır. Buna karşılık Romalı dünyayı kent çerçevesinde görmez: onun için kent okyanusta bir adadır ya da daha doğrusu bütünün basit bir parçasıdır. Romalı her şeyden önce askerdir, kendini koskocaman bir dünyada, merkezi Roma kenti olan bir evrende bir nokta gibi duyar. Romalı olmak uçsuz bucaksızın içinde yer almaktır. Romalı fatihtir: fethettiği için fethettiği ölçüde fethettiği sürece Romalıdır. Ticaretten pek anlamaz, ticaretten çok ganimete eğilimlidir. Yunanistan'da inanç canlıdır, mitoloji etkindir, tanrılarla insanlar içiçe yaşarlar, tanrısalla insan arasında hiçbir uzaklık yoktur. Roma'da tanrılar donuktur, insana belli bir uzaklıkta dururlar ve ne olursa olsun insan için bir karşı güç oluştururlar. Roma'da tapınak Yunanistan'da olduğundan çok daha büyük ama çok daha donuktur, hemen hiçbir canlılık belirtisi göstermez. Romalılar Asya'da ve Avrupa'da pekçok tapınak yapmışlardır, bu tapınakların tümü insani bir sıcaklıktan çok siyasal bir ağırlığın belirtilerini taşır. Roma tapınaklarında tanrıların gücünden çok fatihlerin gücü duyulur: her tapınak fethin bir tanığı gibidir.

Yunanistan'da yontu sanatı daha çok dinsel temellere dayanır ve insani bir yumuşaklıktakendini gösterir. Roma'da yontu sanatı siyasal bir atılganlıkta gelişmiştir, toplumsal yaşamın imparatorluktan gelen görkemli eğilimlerini duyurur. Roma'da yığın yığın yontu vardır: herkes kalıcı olmak için yontusunu yaptırmak ister, bu yüzden yontucular sürekli bir üretim çabası içinde birer zanaatçı gibi çalışırlar, ölülerin yontularıyla dirilerin yontuları koca bir yontu ormanı oluşturur. Gömütlerdeki alçakkabartmalar bir başka tantananın tanığıdır, bu alçakkabartmalar ölünün yaşamıyla ilgili serüvenleri yansıtırlar. Yunanistan'da alçakkabartmalar olayları ve durumları tam tamına duygusal ve düşünsel bir yalınlıkta verirler. Oysa Roma'da alçakkabartmalar anlamına kolay kolay girilemeyen ayrıntılı ve karmaşık olayları yansıtırlar. Yunanistan'da alçakkabartma bütünlüklüdür, onda insan anlamla bir çırpıda yüzyüze gelir. Tam tamına sanatçı olan yunan yontucusu yapıtına büyük bir ustalıkla gerçekçi açıdan son derece derin yorumlar getirirken roma yontucusu doğalcı bir çizgide kalmayı yeğler, modelini adım adım milim milim izler, modelin ötesine geçmemeye özen gösterir. Romalı yontucunun amacı yontuyu modeline hiç açık vermeden benzetmektir. Hiçbir yorum kaygısı yoktur onda, daha doğrusu o yorumdan korkar, gerçeğe uymaz diye düşündüğü her şeyden uzak durur. Romalı sanatçı gerçeğe yakın durmak adına gerçeği elden kaçırmaya, kabasabanın sınırlarına hapsolmaya hazırdır. Onun gerçekleştirdiği yontuda bireyin iç dünyasından ruhsal derinliklerinden kişisel özelliklerinden çok şey yansımaz. Romalı sanatçının dünyasında yoruma yer yoktur. Yalandan bucak bucak kaçan Romalı görkemliye eğilimlidir. Zafer takları ve zafer anıtları asker Roma'nın görkemini duyurur. Köprülerde hamamlarda su kemerlerinde tiyatrolarda bile görkem birinci planda önemlidir.

Romalı sanatçı düşlerden uzak durur, gerçekliğe eksiksiz uymak ister. Elie Faure bu satırları yazmamıza kolaylık sağlayan *Histoire de l'art* (Sanatın tarihi) dizisinin *L'art antique* (Eskiçağ sanatı) adlı kitabında şöyle der: "Roma'da gerçek sanatçı mühendistir gerçek şair tarihçidir gerçek filozof hukukçudur. Romalı aileye topluma doğaya isteminin biçimini benimsetecektir." Ancak, çeperlere doğru gidildikçe, merkezden sınırlara doğru ilerlendikçe çok şey değişir. Roma biryapılı değildir, her imparator'lık gibi çokyapılıdır. Koskoca Roma değişik insanların yanyana geldiği, yanyana yaşamak zorunda bulunduğu hantal bir yapıdır. Bu insanlar bu toplumlar bu dünyalar birbirlerini boğazlamaya hazır gibidir. Herbiri kendi alışkanlıklarını sürdürür, kendi göreneklerini korur. Herbirinin kendi tanrısı ya da tanrıları vardır. Merkezde ayrı özellikler olsa da

bu apayrı toplumların özelliklerinden de bir şeyler vardır. Çeşitliliklerle dolu bu insan denizinde sanat işlevselliğiyle öne çıkar: sanat insanın işine yaradığı ölçüde sanattır. Roma'da güzelle yararlı bir bütün oluşturur ama denge her zaman yararlının yararına bozulmaya hazırdır. Görkem her yerde vardır. Yaşam biçimleri de görkemlidir. Ancak görkemlilik dinsel mimarlıkta değişik bir görünüm kazanır. Roma sanatçısı süslemelere meraklıdır ama özellikle dinsel mimarlık süslemelerle doludur, daha çok da alçakkabartmalarla bezelidir. Süsleme sanatın vazgeçilmez bir ögesi olarak belirlenebilir, ne var ki bu öge sanat için tehlikeli bir öge olmaya eğilimlidir: dikkati dağıtabilir, gözü yorabilir, duygu ve düşüncenin açınlanmasına güçlük çıkarabilir, dengeyi bozabilir. Roma'da dinsel yapılarda süslemeler düşünce düzenini örten ve hatta işlevselliği ikinci plana iten eklentiler gibi dururlar. Bütüne bağlanmamış süsleme bütünü dağıtıcı özellikler taşır. Roma'da böylece gerçekçi olma kaygısı içinde gerçekliğin anlatımını zorlaştıran bir anlayış ortaya çıkmıştır.

Benzer özellikler düşüncede de kendini gösterir. Yunan düşüncesi gerçek anlamda bir evren ve insan araştırmasıdır, bir sorunlar çeşitliliği içinde ve azçok dizgeci bir anlayışla evreni ve insanı araştırmaya yönelir. Yunan düşünürü köktencidir, her zaman temele inmeye eğilimlidir, her zaman daha derindekini arar, bununla birlikte bütüncü bir anlayışta değildir. Roma düşünürü evren sorunlarıyla azçok ilgilenmiş olsa da onun bu ilgisi daha çok bütüncü bir bakış açısıyla belirgindir. O her zaman düşünceleri için tekçi bir temel oluşturmaya yönelir. Onun için toplumsal yaşam birinci planda önemlidir. O daha çok ahlak sorunlarıyla ve hukuk sorunlarıyla ilgilenir, uçsuz bucaksız bir toplumda, bir toplumlar karmaşığında her şeyden önce kendinden sorumlu ama bu arada bütün insanlardan ya da bütün bir dünyadan sorumlu birey fikrini işler. Bu birey hem etkin bir biçimde yaşama yönelecek hem de yaşamın acılarına sıkıntılarına güçlüklerine katlanmayı bilecektir. Yunan düşüncesindeki tartışmacı eğilim roma düşüncesinde göstermeci ya da yönlendirici bir anlam kazanır, dolayısıyla özünden çok şey yitirir. Bununla birlikte roma düşünürleri özgür güçlü kendine egemen insan tipi oluştururlar. Onlar dünyaya iyilikler getirecek yetkin birey imgesini yunanlı meslektaşlarından daha etkili bir biçimde ortaya koyarak Rönesans'ı ve Yeniçağ'ı hazırlamaya başlamış gibidirler.

Yeniçağ düşüncesinin, özellikle bu düşünceye geçiş yeri oluşturan rönesans düşüncesinin temelinde yer alan yunan-latin kültürü böylece tek bir bütün oluşturur gibi görünse de özünde iki ayrı kültüre karşılıktır. Yunan duygu ve düşünce dünyası Roma'nın ruhuna sinerek geriye çekilmiş,

böylece bir yunan-latin kültüründen sözetmemizi gerektirecek biçimde dönüşüme uğramıştır. Bu ikili kültürün ikinci üyesi Roma iktisadi ve siyasi anlamda çöküntüye uğrayınca Eskiçağ'ın canlı ve araştırıcı sanat ve düşünce geleneği de tarihe karışmış oldu. Bu dönüşümü iyi kavrayabilmek için Roma'nın hangi koşullarda çöktüğünü görmekte yarar vardır. İmparatorluğun geç dönemlerinde büyük toprak mülkiyeti tam anlamında gelişmişti: her büyük toprak parçası neredeyse küçük bir ülke özelliği gösteriyordu, en azından adı ve sınırları belli bir bütünlük ortaya koyuyordu. Bugün Avrupa'da pekçok küçük yerleşim alanı bu malikanelerin adıyla anılır. III. yüzyıldan sonra iktisadi yaşamda görülen dağınıklık ve buna göre üretimin ve ticaretin gerilemesi toprağın önemini artırırken bu büyük malikaneleri de iyiden iyiye değerlendirdi. Büyük toprak sahipleri para iktisadının yıkıma uğramasından olumlu yönde etkilendiler. II. yüzyılın ortalarında toprak sahipleri ordu komutanlığı görevinden muaf tutuldular, böylece daha da güçlendiler, giderek kırsal kesimin küçük kralları durumuna geldiler. Böylece eski toprak düzeniyle feodal düzen arasında bir geçiş yeri olan *patronluk* düzenine yaklaşılmış oldu.

Bütün bu gelişimler içinde iktisadi yapı çöküntüye uğrarken kültür yaşamı da eridikçe eridi. Bu dönemde kültürel gelişimlerine, özellikle sanatsal gelişimlere hıristiyanlığın son vermiş olduğu inancı yaygındır. Gerçekten hıristiyanlık öbür tektanrıcı dinler gibi sanatı putçuluk sayıyordu. Bu tutumun kökeni elbette ilk gerçek tektanrıcı dinde yani yahudi dinindedir. Hıristiyan din adamları ya da kilise babaları dinin gelişmesi yolunda sanatı büyük bir engel olarak görüyorlardı. Onlar putçuluğa saldırmak adına tüm resim sanatına, özellikle dinsel konulu resimlere karşı çıktılar. Çıplak insan resmi hıristiyan inancında tümüyle yadsınan bir şeydi. Yunan sanatı M.Ö. V. ve IV. yüzyıllarda doruk noktasına ulaşmış ve inişe geçmişti. Roma'nın son zamanlarında tüm sanatlar etkinliklerini yitirmişlerdi. Romalıların çok sevdiği yontu sanatı bile eriyip gitmişti. Artık yontularda başlar ayrı da olsa beden yapısı ve ayrıntılar birdi. Bu gerilemenin nedenleri öncelikle iktisadidir. III. yüzyılda başlayan iktisadi çöküntü sanatsal gerilemeyi kendiliğinden getirdi. IV. yüzyıla gelindiğinde artık Roma'da sanatçı yoktu. Bilimsel yaşam tümüyle donmuştu, edebiyat insan araştırması olma niteliğini yitirmişti, latince her gün biraz daha eriyordu. Herkes kendine göre bir yaşam sürdürüyordu. Belki tek güçlü alan din alanıydı, ağırlığını her gün biraz daha duyuruyordu. Hıristiyanlığın en bağnaz temsilcileri putkırıcılar yalnız yontulara değil tüm değerlere saldırıyorlardı.

IV.

Sözkonusu yaratıcı akış içinde karşımıza çıkan tabloların tümü bir yapının çöküntüye uğramasıyla oluşan bir boşluğun daha yetkin bir yapıyla giderildiği gerçeğini duyurur bize. Direnen köleye azatlık umudunun verilmesi ya da kölelik düzeninin giderilmesi karşısında tarım araçlarını geliştirme eğiliminin oluşması böyle bir durumdur. Ortaçağ sonlarında sabanın gündelik yaşama girmesi, rüzgar değirmenlerinin dönmeye başlaması, eski su değirmenlerinin onarılması ve geliştirilmesi, eski sıkma makinalarının yeniden düzenlenmesi böyle bir durumdur. Bütün bu yeni'ler insanlık denilen o koca yapıya eklenen taşlardır. Buna göre insan haklarını kavramakla ilgili her şey işte bu yenilerin anlamını doğru olarak sökebilmekte düğümlenıyor. En eski zamanlardan beri insan yaşamıyla toplum düzeniyle devlet yapısıyla ilgili olarak ortaya konulan görüşlerin tümü en uygun yeniyi varolan koşullar içinde bulup çıkarmak anlamı taşımıyor mu? Gelgelelim bu arayış her zaman tutarlı bir arayış olmamıştır. Platon, *Devlet*'inde toplumun mutluluğunu düzene ve adalete göre toplumsallaşmakta yani güçlü bir devlet içinde toplumsallaşmakta görürken biraz da insanın insan olma haklarını gözardı etmiyor muydu?

Machiavelli'nin *Prens*'i Catherine de Medicis gibi Karl V gibi Richelieu gibi Mustafa III gibi yöneticilerin elinden düşmeyen bir kitaptı. Napoleon'un "okunabilecek tek kitap" diye nitelediği, Mussolini'nin "faşizmin öncü kitabı" olarak belirlediği bu kitap yeni bir toplum düzenini öngörürken devlet-yurttaş ilişkilerinden çok devletin sağlamlığını önemsediyse onda insan hakları adına işlenmiş bir yanlışın varlığını görmemek olası mıdır? Ne Jean Bodin'in *Cumhuriyet*'i, ne Thomas Morus'un *Utopia*'sı, ne Campanella'nın *Güneş ülkesi* adlı yapıtı bize gerçek anlamda insan haklarının vazgeçilmez yanını duyuracaktır. Çünkü insan haklarının gerçek anlamda öne çıktığı yer yaşamın kitleler adına öncülerce ya da yetkinlerce, bilgelerce ya da uzmanlarca tasarlandığı yer değildir. Nerede gerçek anlamda insan hakları konu ediliyorsa orada gerçek anlamda tüm vesayetlerin dışında insanın kendi kendisini toplumsal düzeyde en yetkin biçimde varetmesi dileği vardır.

Bugün niçin Diderot niçin Voltaire niçin Rousseau diye soranlar tarihin XVIII. yüzyıldaki büyük dönüşümünü bilmeyenler ya da bilmek istemeyenlerdir. Zaman içinde insanın yönetilmesi fikrinden türemiş olan insanın kendini yönetmesi fikri bizim için iki yüzyıllık bir fikirdir, daha eski değildir. Tarih daha önce demokrasi diye bir takım oligarşilere sahip çıkmıştı. XVII. yüzyılın filozofları bile insanı insan yapan koşulların tüm

insanlarda ortak olduğunu görebilecek olgunluğa erişememişlerdi. İlle bir ayrıcalık olmalıydı, bazı insanlar bazı insanlardan daha akıllı, bazı insanlar bazı insanlardan daha kavrayışlı, bazı insanlar bazı insanlardan daha ahlaklı olmalıydı. Bir takım doğruları savunurken bir görüşe göre Amsterdam sinagogunca bir görüşe göre de yöneticilerce afaroz edilen Spinoza gerçekte insanın düşünce özgürlüğünü öne çıkarıyordu. Ben gerçek anlamda felsefe yapmak istiyorum diyerek üniversite kapısından girmeyi reddeden bu gözlükçü bile aykırı şeyler düşünebiliyordu. Bazıları uslarının belirleyiciliğinde gerçek iyilikleri tanımaya ve uygulamaya yatkındırlar, bunlar mutluluğu hak etmiş insanlardır, bazıları da uslarının değil başka şeylerin belirleyiciliği altında yaşarlar, bunlar kötülüğe eğilimli insanlardır, bu ikinciler birincilerin yasal baskısıyla ezilmek zorunda olan mutsuzlardır diyebiliyordu.

İnsan bir bütün olduğunu ancak geç zamanlarda görebildi ya da görmeye başlayabildi. Bu da tüm insana ya da büyük insanlığa çok geniş açılardan bakabilme gücünün kazanılmasına bağlı oldu. Kişiyi toplumdan ayrı bir varlık olarak ele alanlar insanın ancak bir yönünü kavrayabildiler. Her toplum ya da her ülke öbür toplumlar ya da ülkeler arasında kendi tek kişilik yazgısını yaşar diye düşünenler yani insanlığı çeşitli sınırlara göre parçalamaya, bu parçaları birbirinden soyutlamaya çalışanlar dünyanın gerçek bir etkileşim alanı olduğunu gözden kaçırarak insanı eksik anladılar. Bugün insana çağdaş bilgilerin ışığında bakabilen her kişi böylesi bir yalıtıklığın sözkonusu olamayacağını bilir.

Tarihin bir katışmaçlar toplamı ya da tarihler demeti olmadığını, insanlığın bölünmez ve parçalanmaz olan bütünsel tarihini liflerine ayırmanın olası olmadığını anlamak için bugün gerçek anlamda bir bilgin ya da filozof olmaya gerek yoktur. Bütün bir Yeniçağ boyunca gözlerini Fransa'daki oluşumlara diken ve neredeyse kendini oradaki aşamalara göre doğrulayacak duruma gelen Almanya toplumların birbirlerinden nerelere kadar etkilenebileceğinin en güzel örneklerinden birini vermiştir. Etkilere kapalı insan umutuz durumdadır. Toplumsal yaşam düzeyinde etkileşim insandan insana olduğu kadar kurumdan kuruma ilişkileri belirler. Toplumsallaşmanın bir anlamı da kurumlaşmadır. Toplum her çağda olduğu gibi bu çağda da bir kurumlar toplumudur, birbirinden etkilenen yapılar toplumudur. Toplum her çağda olduğu gibi bu çağda da içiçe kurumlardan oluşmuştur, bu yapının en ortasında aile kurumu, en dışında da insanlık kurumu yer almaktadır.

Yaşamımıza katılmış olan ve elbette herbiri bir gerçekliği karşılayan bir takım kavramları bu bakış açısıyla ya da bu bilinçle değerlendirmek

zorundayız. Bu değerlendirmede göz önünde bulundurmamız gereken nokta şudur: tarihte erken özümlemeler ya da bir süre ilgisiz kalışlar vardır, ama insanların düşlerine göre belirlenmiş keyfi sıçramalar da keyfi gerilemeler de yoktur. İlkelden gelişmişe geçişin, bir yapıdan daha yetkin bir yapıya geçişin bir takım evrensel insani zorunluluklara ya da yasalara göre gerçekleşeceği kesindir. Örneğin bir feodal düzenden bir sanayi düzenine geçişin gelecek örnekler için belirlenecek kuralları tarihteki ilk örneğindekinden çok çok ayrı olmayacaktır, ayrılık yalnızca yeni olanakların sağlayacağı hızlandırıcı ya da geriletici başkalıklarda sözkonusu olabilir. Bazı yaşam biçimleri bazı yaşam biçimleri için *zorunlu geçiş yeri* değeri taşır. Belli bilinç süreçlerinden geçmeden belli yerlere varmak olası değildir.

V.

Bütün bunlar çağımızda tarih biliminin ne kadar önemli olduğunu bizlere duyuruyor. Tarihe bilimsel bakış elbette oldukça geç zamanların gelişimleri içinde gerçekleşti. Tarih bilimi nedir? Tarih bilimi geçmiş olayların sunduğu verilerden giderek insanın bütünsel yaşamıyla ilgili doğru bir bilinç elde etmemizi sağlayan bilimdir. Geçmişe her gidişimizde ya da yaşanmışa her başvuruşumuzda doğru bir bilinç elde etmiş olmuyoruz her zaman. Bunun için donanımlı olmak gibi bir zorunlulukla karşı karşıyayız. Bazı şeyleri bilmek işçin bazı şeylerin bilgisiyle donanmış olmak gerekiyor. Bu olmadığı zaman kişi en soylu duygularını tarihe yansıtabiliyor. Böylece çok zaman tarih duyguların öne çıktığı bir gizler alanı oluyor. Böylece oluşturulan *duygusal tarih* kavrayışı tarih bilincini bulandıran bir kavrayış olmakla insanı yanlışa yöneltiyor.

Tarih bize yalnızca bir olaylar bilimi olarak görünebilir. O bir olaylar bilimi olmaktan ötede insanların yaşamlarını yaratmalarının bilimidir. Bu yüzden tarihe yönelmek her şeyden önce insan yaşamının gelişim evrelerine yönelmekle, bu gelişim evrelerini birbirleriyle ilişkileri içinde yani dönüşüm özellikleriyle tanımaya çalışmakla olur. Dünyaya gelişinden bu yana varlığını sürdürebilmek için çeşitli gereçler yapmış olan insan bu gereçleri yaparken yaşam biçimlerini de yaratmış oldu. Öte yandan yeni yaşam biçimleri yeni gereçlerin varlığını zorunlu kıldı. Tarih her şeyden önce bize bu yaşam biçimlerini anlatır. Tarih bilincine ulaşmak bu yaşam biçimlerinin sıralı bilgisine ulaşmakla olasıdır.

Tarihin bilinen gelişimini anımsayalım. İnsanlık tarihi basitten karmaşığa geçişin tarihidir. Yaşamın karmaşıklaşması her şeyden önce

iktisadi ilişkilerin karmaşıklaşmasıdır, işbölümünün gelişmesidir. En eski zamanların kırlarından bugünün gelişmiş kentlerine kadar uzayan çizgide insanlığın kendini yaratma serüveni belirir. İnsanoğlu avcılıkla ve meyve toplayıcılığıyla işe başladı. Bunu tarım etkinlikleriyle belirgin toprağa yerleşme evresi izledi. Kırsal alanların üretim alanlarına dönüşmesiydi bu, insanın sınırlı etkinlikten üretici etkinliğe geçmesiydi. Sonra kırsal alanlar biryapılı olmaktan çıktı kentler belirdi. Kentte önce ticaretle üretim içiçeydi. Kır ve kent karşıtlığı zamanla tarım kesimini ticaret ve zanaat kesiminden ayırdı. Yaşamın gelişmesi işbölümünü, işbölümünün gelişmesi yaşamı geliştiriyordu. İş alanları dallara bölünüyor, uzmanlıklar ortaya çıkıyordu. Artık tüccar her malın tüccarı değildi, bir ya da birkaç malın tüccarıydı. İşbölümünün gelişmesi toplumsal çatışkıları getirdi. Çelişkisiz toplumsal yapı yerini çelişkili toplumsal yapıya bırakmıştı çoktan.

Tarih tek bir tarihtir, insanlığın ortak tarihidir. Ulusların tarihleri de bilimlerin sanatların felsefelerin tarihleri de onun içinde yer alır, onun bir parçasıdır doğal bir bölümüdür. Her şey o tek tarih içinde açıklığa kavuşur. Ayrı ayrı parçalardan oluşmuş bir dünya kavrayışı her şeyden önce etkileşimi dışladığı için bizi yanıltmaya eğilimlidir. Parçalı tarih ne yanından bakılırsa bakılsın anlaşılmaz bir tarihtir. Kısacası yalıtık tarihler yoktur tarih vardır, bir başka deyişle tarihleri kucaklayan tarih vardır, bu tarih bizi çatışkılar içinde birbirimizle vareden şeydir, ayrılıklar içinde bütünseli oluşturan şeydir. Bazı toplumlar bazı evrelerden daha sessiz ya da daha geç geçtiler diye onları tarih dışına atmamız ya da başka tarihi olan toplumlar olarak görmemiz gerekmez. Elbette bir yerde patlak veren bir olayın bir başka yerde ya da her yerde hemen etkisini gösterebileceğini düşünemeyiz. Örneğin Ortaçağ'ın en önemli olgularından biri olan Haçlı seferleri de Yeniçağ'ın en önemli olgularından biri olan Hitler'ci taşma da dalga dalga yayılmış, etkisini en uzak yerlerde bile göstermiştir.

İşbölümünün son derece sınırlı olduğu dönemlerde toplumsallık aileyle sınırlıydı. Aile ya da boy, yöneticisiyle ve üyeleriyle bir bütün oluşturmaktaydı. Başlangıçta belirsiz ölçülerde ortaya çıkan kölelik, gereksinmelerin artmasıyla kurumlaşmaya başladı. Savaşlar kölelik için büyük bir kaynaktı. Savaş tutsakları doğal olarak köle yapılıyordu. Gezen bir toplumun yerleşik bir toplumu tutsaklaştırarak yerleşik duruma geçmesiyle kölelik daha da yaygınlaştı. Büyük toprak sahipleri kendilerine borçlanan küçük toprak sahiplerini borçlarına karşılık tutsaklaştırmakla köleliği biraz daha yaygınlaştırdılar. Ayrıca dışarıdan işçi diye paray-

la satın alınan insanların toprağa yerleştirilmesiyle kölelik biraz daha yaygınlaştı.

Kentlerin kurulması çok yerde birçok ailenin ya da birkaç boyun tek bir yerleşim alanında bir araya gelmesiyle oldu. Çıkarların birleştirilmesiydi bu. Aile başkanları böylece toplumsal istemi bir bütünde toplamak isterken en eski demokratik düzenleri kurmuşlardır. Ancak bu aileler her zaman dostluk duygusuyla bir araya gelmezlerdi. Bu dönemde ortak mülkiyet kişisel mülkiyetle yanyana yaşamıştır. Tam anlamında özel mülkiyeti önce Yunanistan'da sonra da daha gelişmiş bir biçimde Roma'da görüyoruz. Bu yüzden ortaya çıkan toplumsal çatışmaları düzenleyici ya da yasakoyucu yöneticiler gidermeye çalışmıştır. Yunanistan'da Solon, Romada Licinius bu düzenleyicilere örnektir.

Feodal düzene geçiş yeniden kırsal alanlara geçişle, kırsalın ağırlık kazanmasıyla belirgindir. Feodallik Roma'da para iktisadının çöküşüyle birlikte dağbaşı yasalarının egemen olmasıyla başlamıştır. Feodal düzen bir parçalılık bir atomlaşmışlık düzenidir. XI. yüzyıla kadar azçok ilkel bir düzeyde süren üretim ilişkileri bu yüzyılda hızla karmaşıklaştı. Karmaşıklaşma zanaat ve ticaret merkezleri olarak kentlerin oluşmasından kaynaklanıyordu. Yeniçağ yeniden kente dönüşle belirgindir. Büyük sanayi düzenine geçiş de insanın kendini tarihsel varlık olarak sezmeye başlamasıyla, yaşamını tarihsel bir olgu olarak değerlendirmeye yönelmesiyle belirgindir. Bundan böyle insan yeni yaşam koşulları çerçevesinde tarihselliğinin bilincine ulaşmaktadır. Buna göre o geçmişini bir dönüşümler dizisi hatta dizgesi olarak sezer, dönüşümü düşünsel bir olgu olarak değil gerçek yaşam koşullarının zorunlu bir sonucu olarak değerlendirir, yaşam biçimlerinin birbirini yaratarak ardarda sıralanması olarak görür.

VI.

İnsanoğlu yaşamını geliştirebilmek ya da bir başka deyişle her an yeniden yaratabilmek için hep yeni gereçler yapmış, bu yeni gereçlerle yeni yaşam biçimlerine ulaşmıştır. Çağdaş tarih bilinci taşıyan her kişinin bildiği en önemli şey yaşamın salt dileklerle değil dilekleri de içeren öngörülerle ve maddesel etkinliklerle kurulduğudur. Köleliği kaldıran güç insanın yufka yürekliliği değil basit de olsa makinenin ta kendisidir ya da daha doğrusu makine gücüne olan gereksinimdir. Serfliği sona erdiren de tarıma ileri tekniklerin, giderek makinenin girmesidir. Zeytinden yağ

çıkarmaya yarayan basit makineler ve o makineleri kullanan kol gücü daha güçlü makinelerin ortaya çıkmasıyla tarihe karışmıştır. Demek ki çağdaş tarih bilinci toplumsal-tarihsel yapıyla iktisadi koşullar arasında sıkı bir bağ bulunduğunun bilincidir. Buna göre düşüncenin dönüşüm koşulları da insanların maddi etkinlikleriyle koşullanmıştır.

Eski uygarlıklarla en yeni uygarlıkların kaba bir karşılaştırması bile tarihin ne ölçüde sürekli bir dönüşümler zinciri oluşturduğunu ortaya koyar. Doğal insandan toplumsallaşmış insana giden yol, boy ya da aile düzeninden gelişmiş toplum düzenine giden yol kabaca bir doğru çizgi oluşturmakla birlikte çeşitliliklerle ve özelliklerle dolu yükselen bir yoldur. Bu gelişim koşulları içinde doğaya sıkı sıkıya bağlı insanın giderek daha çok birbirine bağlandığını, kaba toplumsallık düzeninden bireyselleşmiş toplumsallık düzenine doğru ilerlediğini görürüz. Bu gelişimde basit üretim araçları giderek yerlerini daha gelişmiş araçlara bırakmışlardır. Her adımda daha donanımlı bir dünya görünümüyle karşılaışıyoruz.

İlk uygarlıkları kurmaya yönelen ve doğal diye nitelendirebileceğimiz insanın gelişmiş bir düşünce dünyası yoktu. Gelişmiş düşünce ancak gelişmiş bir yaşam düzeninde olasıdır. Bu eski insan enaz zekayla yetinebilecek, enaz araç ve gereçle dünyaya tutnabilecek durumdaydı: zekasını kabaca bedeniyle iş görmekte kullanıyordu yalnızca. Gelişmiş uygarlıkların insanıysa karmaşık bir yaşam düzeni içinde bereketli bir düşünce dünyasına ulaştı. İlerleyen zamanlarda işbölümü kafa işini beden işinden belli ölçülerde ayırırken tüketiciyle üretici arasına soyut bir ilişkiyi, para ilişkisini getirmişti. Böylece bireyden bireye ilişkiler zamanla soyut ilişkilere dönüştü, kurumdan kuruma ya da bireyden kuruma ilişkiler durumuna geldi. Buna göre mülkiyetin boyutları büyüdükçe büyüdü. Dünyanın büyük sorunlara dalacak biçimde karmaşıklaşmasıydı bu.

İnsan yaşamında her şey sanki bir nöbet düzeni içinde gerçekleşir. Her kuşak hazır bulduğu yaşam biçimini sürdürür ve geliştirir. Giderek onu değiştirir, değiştirerek yenileştirir, dönüştürür, önceki yaşam biçimlerinden daha ayrı hatta bazen onları hiç anımsatmayan yeni yaşam biçimleri kurar. Eski koşullardan yola çıkıp onlarla hesaplaşa hesaplaşa onlardan kökel olarak ayrı yani onların onarılmış biçimleri olmayan yeni koşullar getirmektir bu. Sonunda insanlık Sanayi Devrimi'yle birlikte tam anlamında bir tarihsel bütünleşme sürecine girdi. Bireysel bilincin toplumsal bilinçte ağırlık kazanması ya da toplumsal bilincin bireysel bilinci kucaklamasıdır bu. Bireyin gücü dünyayla ilişkilerinin zenginliğine bağlı olduğuna göre, dünyayla ilişkileri her gün biraz daha çeşit-

lilenen insan her gün biraz daha evrenselleşmekte, her gün biraz daha bütün insana kavuşmaktadır. Buna göre bireysel bilinç başka bilinçlerden en yüksek düzeyde yararlanmaya yönelmektedir. Dünyanın küçülmesi diye nitelendirebileceğimiz bu olgu bireylerin birbirlerini dönüştürerek geliştirmeleri ya da insanın kendini yeniden yaratması olgusudur.

Böylece insanın ortak tarihi daha da bütünselleşmeye doğru gider. Etkileşimin belirlediği dünyada birbirinin izini taşımayan herhangi bir şey yok gibidir. Dünya böylece bütünselleşirken tarih de tüm somut çelişkileriyle bütünselleşir. Bugün tarih daha da çok herkesin tarihidir. Bunu böyle yapan elbette üretimin büyük özellikler kazanmış olmasıdır. İngiltere'de geliştirilmiş olan buhar makinası her yerde, Afrika'nın en ıssız topraklarında bile yaşamı değiştirme edimlerine katılmadı mı? Bugün biz öncekilere göre daha karmaşık bir çağda, onlardan süzülüp gelen ve onların onlardan daha yetkin bir sonucu olan bir çağda yaşıyoruz. Çağımız bizim için önemlidir: kendimizi tanımak için çağımızı tanımak zorundayız. Her kişi çağını yepyeni bir çağ olarak, bir ilk'ler çağı olarak algılar. Her kişi çağını öbür çağlar karşısında doğrulamak eğilimindedir. Bunun için öbür çağları kendi çağına göre kavramaya çalışır, ancak sonunda tüm çağlar dizisini kavrayabilmek için kendi çağının bakış açılarına göre tüm insanlığın gelişimini en baştan başlayarak öğrenmek zorunda olduğunu duyar.

Çağımız Sanayi Devrimi'nin koşullamış olduğu büyük boyutlarda gelişmiş sermayelerin çağıdır. Onda tam anlamında evrenselleşmiş olan sermayenin etkin güçlerini, yapıcı ve yıkıcı güçlerini buluruz. Daha önceki çağlarda bir türlü büyük boyutlara ulaşamayan sermaye bu çağda dev boyutlar kazanmıştır. Kocaman makinalarla üretmenin koşulları kocaman sermayeleri yaratırken, kocaman sermayeler de kocaman makinalarla üretmenin koşullarını yaratmıştır. Sınırlı bir ticaretin ürünü olan küçük sermayelerin izleri eski kentlerden kalan bulanık anılarda bile yaşamıyor artık. Bugün sınır tanımayan sermaye oluşumları tüm yaşamı koşulluyor ve biçimliyor. Her çağ gibi bizim çağımızın da kendine göre özellikleri vardır. Ama onda tüm sorunlar sermaye sorununa götürüldüğünde açıklık kazanabilir duruma gelmiştir. Konu tarihsel açıdan açık ve yalındır: çağın başlarında dokumacılığın öne çıkmasıyla dokumacılar lonca düzeninden kopmaya başladılar, sermayeci olma yolunda yeni girişimlerde bulundular, yeni ilişkilere girdiler, bunun sonucunda biriken sermaye yüzergezer duruma geldi, serfi işçiye dönüştüren güç de her şeyden önce loncalar karşısında bağımsızlaşan dokumacının gücü oldu.

VII.

Görünümler ne olursa olsun bugün en büyük belirleyici sermayedir, en büyük belirleyici daha genel anlamda her çağda olduğu gibi bu çağda da toplumsal ve iktisadi koşullardır. Burjuvazinin iktidara geçişi ve sermayenin belirleyici güç oluşu önceki çağlardakini çok aşan hatta o çağlardakine hiç benzemeyen yeni yaşam biçimleri getirmiştir. Sermayeci etkinlik büyük sermaye birikimleri getirirken biriken sermayeler arasında bir ölüm kalım yarışını da getirmiştir. Rekabet bireyleri birbiri karşısında acımasız kılarken ahlak değerlerini de sarsmıştır. Ürkütücü görünümlerden biri de mülkiyet ve gelir dağılımı dengesinin bozulmasıyla ortaya çıkan katı toplumsal ayrımlaşmadır. Sanayi çağı sermaye birikimlerinin üretimi alabildiğine kışkırttığı, buna göre ticaretin çok büyük boyutlar kazandığı, taşımanın ve iletişimin akıl almaz ölçülerde büyüdüğü bir çağ oldu. Bu çağın önde gelen toplumları dünyanın öteden beri yeterince gelişme olanağı bulamamış toplumlarını bu alışveriş içinde büyük ölçüde etkileyerek köklü değişikliklere uğrattılar. Gelişme olanağı bulamamış toplumlar böylece yalıtık yaşamlarından çıkarak evrensel bağlantılara girmek zorunda kaldılar. Bu gelişim elbette gelişmemiş ülkelerde kalabalıklara mutluluklar getirmedi. Dış ticaretle bağımlılanan gelişmemiş ülkeler yapılmış malları alarak ya da almak zorunda bırakılarak gelişmekte olan sanayilerinden de sanayilerini geliştirme olanaklarından ve dileklerinden de vazgeçmek zorunda kaldılar. Yapmaya çalıştıkları malların daha iyisi ve hatta daha ucuzu dışardan rahatça geliyordu. Büyük sanayi böylece ülkeleri birbirine kopmaz bağlarla bağladı, dar çerçeveli yerel pazarları uluslararası pazarlara dönüştürdü. Bunun karşılığında geri kalmış ülkelerin üreticileri gerçek anlamda üretim etkinliklerini yitirirken çalışma olanağını yitiren işçiler aç kaldılar.

Bugün bir toplumsal yapıyı, örneğin bir ülkeyi ya da kurumu dış ilişkilerinden ayrı bir yapı olarak, yalıtık bir yapı olarak ele almak gibi bir kolaylığımız yok. Artık her şey bütünsel ve karşılıklı ilişki içinde kavranılabilecektir. Artık örneğin Japonya'nın Kore'nin Almanya'nın tarihini örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihinden ayrı düşünmek olası değildir. Böylece her ülkenin birbiri için pazar değeri taşıdığı, özellikle geri kalmış ülkelerin barış sanayisi ve savaş sanayisi açısından bir tüketim alanı durumuna getirildiği bir çağda tarihsel bakış bütünsel bakışla özdeşleşiyor. Tarih bilimine yönelmenin tek amacı çağını doğru olarak kavramaksa çağını doğru olarak kavramanın tek yolu da her

oluşumu ya da her durumu tüm evrensel bağlantıları içinde görebilme yatkınlığına ulaşmaktır.

Bugün bize düşen, çağımızı kavrayabilmek yolunda geçmiş çağları dönüşüm koşullarıyla çok iyi anlamaktır. Bunun için öncelikle tarihsel dönemlerin birbirlerinden kalın duvarlarla ayrılmadığım görebilmek gerekir. Tüm tarihsel olgular başlangıç ve bitiş noktaları kesin belli olmayacak biçimde tarihsellikte yerlerini alırlar. Bu belirsizlik yaşam koşullarının iç içe geçmişliğinin sonucudur. Örneğin M.S. III. yüzyılın sallantıları içinde başlangıç noktası kesin olarak belirlenemeyen ve XVI. yüzyıldan sonra tarih sahnesinden çekilmeye yüz tutmakla birlikte Fransız Devrimi'ne kadar etkin kalıntılarını sürdürebilmiş olan, ayrıca bugün bile kalıntıları şurada burada azçok güçlü bir biçimde yaşayan feodallik bu kesinliksizliğe en güzel örnektir.

Tarihi tarih yapan ve tarihi yürüten güç diyalektik çelişkidir. Tarih bir açıdan da karşıtlıkların tarihidir. Bir çağdan bir çağa geçişi güçleştiren tutucu güçler vardır. Ayrıca çelişkinin dışında gibi duran bir takım güçler de tarihi yavaşlatmakta büyük rol oynarlar. Gelişime kapalı, gelişim karşısında etkisiz topluluklar tarihsel dönüşümlere karşıt güçlerden daha büyük bir ağırlıkla ket vurabilirler. Yeniçağ'ın başlarında feodal orduların dağılmasıyla kentlerde oluşan serseri topluluklarını işe sürmek yöneticilerin en büyük sorunlarından biri olmuştu. Tarihi yaratan ya da şu ya da bu yönde tarihsel dönüşümlere etkide bulunan güçler birbiçim güçler olmadıkları için dönüşümler her zaman alacalı çizgilerle birbirlerinden ayrılırlar.

Tarihe sağlıklı bir biçimde yönelmek istiyorsak olayları kendi kendilerinin nedeni olarak değil de çeşitli karmaşık olguların ya da etkenlerin bir sonucu olarak görmeliyiz. Zincirleme bir görünüm ortaya koyan olaylar hiçbir zaman bize *bir önceki olay bir sonrakinin nedenidir* ya da *bir sonraki olay bir önceki olayın sonucudur* gibilerden kolaycı ve şemacı çözümleri düşündürmemelidir. Nedenler düzeni oldukça karmaşıktır. Ardarda gelen iki olay bir devinimin iki yüzü olabilir. Olayların asıl nedeni toplumsal-iktisadi etkenlerdir, yaşam biçimlerinin temelini oluşturan bu etkenler bir yandan yaşamı tüm karmaşıklığıyla ve çeşitliliğiyle ayakta tutarken bir yandan onu dağıtırlar, bu yüzden her çağ kendi düzenini getirirken onu altedecek çelişkileri de getirir. Örneğin XVI. yüzyılda tam mutlakyönetim oturdu derken mutlakyönetimin çelişkileri çıkmıştır ortaya. Feodalliğin en yetkin dönemi aynı zamanda onun yıkım koşullarının gelişimine tanıklık eder.

Buna göre olayları bilmek hatta olaylar arasındaki kaba ya da görünür ilişkileri bilmek tarihi öğrenmek değildir. Böyle bir şey boş ya da eğlendirici bir uğraştan başka bir şey değildir. Olaylar olsa olsa tarih biliminin ya da daha doğrusu bu bilimle uğraşan insanların nedenlere hatta yasalara yükselmek için dayandığı sağlam verilerdir ya da dayanaklardır. Tarihe yönelen biri için bir olay genel olarak bir örnekten başka bir şey değildir. Tarih bilimcisi diyalektik ilişki içinde tüm oluşumları nedenleriyle açıklamaya çalışırken sürekli olarak özellemelerde ve genellemelerde bulunur: olaylardan nedenlere yükselir, daha sonra nedenleri açıklamak için olayları örnek gösterir.

Bu arada karmaşık bir yapı oluşturan bilimlerin ve bilgi alanlarının tek bir tarihsel bilime götürülmesi zorunlu görünüyor. Buna göre tarih bilimini bilimlerin temeli olarak değerlendirebiliriz. Nasıl bir şeyin geçmişini başka geçmişlerle birlikte içeren daha genel bir geçmiş varsa, bütün bilimlerin genel anlatımı olan, bir yandan insan yaşamını tümüyle sarıp açıklarken bilimleri konularıyla ve yöntemleriyle genel olarak kavrayan bir tarih bilimi de vardır. Kaba anlamda tarih olaylardan oluşur, buna karşılık tarih bilimi bu olayların üretim süreçlerinin gelişmelerine göre anlaşılmasına ve açıklanmasına dayanır. Bu da toprağa sıkıca basmak, gerçekliğin somut bilgisi dışında herhangi bir bilgiyi ya da bir kurguyu doğru bilgi diye almamak özeninde kendini gösterir. İnsan için tek güvenilir düşünce tüm tarihselliği içinde somut gerçeklikten gelen düşüncedir. Düşüncenin de bir gerçeklik olduğu, gerçeklikten gelen düşüncenin dünyayı dönüştürmek edimlerine katıldığı elbette doğrudur, buna karşılık yaşamı aşan bir düşünce yoktur, böyle bir düşünce kurgudan başka bir şey değildir. Dünyada dönüşümleri sağlayan tek güç, üreterek düşünen, düşünerek üreten insandır. Kısacası tarih indirgenemez gerçekliklerin alanıdır, tarih bilimi de gerçekliğin anlatımı olan temel doğrularla örülmüştür. Tarih maddeyse, tarih bilimi onun bilincidir: onda insanın gelişimi en doğru biçimde açıklanmıştır.

VIII.

Bundan beş bin yıl kadar önce tapınakta tarih yazmaya koyulanlar olayları saptamakla yetinirlerdi. Onlar için bir başka tarih yazarlığı olamazdı. İlkel toplumu modern toplumdan ayıran şey tarih bilinci yoksunluğudur. O zamanın insanları için yalnızca olaylar vardı, herbiri tanrısallığın özel bir açınımı olan olaylar vardı. Her şey tanrının ya da tanrıların istemiyle ayrı ayrı gerçekleşmekteyse birbirini açıklayabile-

cek olgular sözkonusu olamaz. Böyle bir dünyada nedensellik yoktur, nedensellik olsa olsa tanrının dünya üzerindeki etkileriyle ilgilidir. İnsan zihninde özdeşlik ilkesinin yani bir şeyin aynı anda kendisinden başka bir şey olamayacağı doğrusunun oluşması bile zaman almıştır.

Özdeşlik ilkesine yeni yeni ulaşmış insan, kendisinin hem bir insan hem bir kuş olamayacağını, aynı anda hem burada hem başka yerde bulunamayacağını sezmiş olan insan, ilk uygar insan, nedensellik ilişkisini bütün boyutlarıyla görememişti daha. Gerçek anlamda tarih bilinci bir şeyle bir başka şey arasındaki zorunlu bağıntıyı, neden-sonuç bağıntısını görmekle başlamıştır. İnsanın nedensellik ilkesine ve onun en yetkin biçimde açıklanmasıyla elde edilen gelişim fikrine ulaşması çok geç oldu. Bu ilk uygar insan nedenselliğin kaynağı sayabileceği bir aşkın dünya ya da öbür dünya kavrayışını her şeyin temeline koymaya hazır değildi daha: dinselliği dünya gereklerine göre kurduğundan bir başka dünya için sonuna kadar koşullanmayı, bir başka dünyaya adanmayı pek düşünmüyordu. Ölümden çok verim, kutsalın yaratacağı heyecandan çok yağmur gerekliydi ona. Ölüm Mezopotamyalının düşündüğü gibi başlıbaşına bir kabir azabı olabilirdi, Mısırlının düşündüğü gibi bir başka dünya olabilirdi, ama yaşam ölümden çok daha önemliydi.

Eskiçağ'da olay saptayan tarihçinin çabasına gezgin tarihçinin çabası katılır. Eski Yunanistan'da Herodotos gezgin tarihçinin en güzel örneğidir. Tarih yazarlığı böylece anı ve gezi yazarlığıyla özdeşleşir. Böyle bir yazar yazdıkları üzerinden uzun yıllar geçmedikçe yani müzelik olmadıkça tarih için bir önem taşımaz. Gezgin tarih yazarlığının önemi yaşama biçimlerini yerinde saptamadaki kolaylığından gelir. Ne var ki gelişim fikrinin olmayışı gezgin tarih yazarını da parçalı bir bakış açısında sınırlamıştır. Eski uygarlıkların düşünsel temelini oluşturan çevrimsellik ya da dönüşlülük fikri bizim anladığımız tarih yazarlığına da onun temelindeki çağdaş tarih bilincine de karşıdır. Güneşin şaşmaz bir düzen içinde doğup batışı, mevsimlerin şaşırtıcı bir düzenlilikte birbirini izleyişi insana evrende tam anlamında bir dönüşlülüğün yani bitmez bir yinelenmenin varlığını düşündürmüştür.

Yinelenme fikrine ilk filozoflar kökel anlamını kazandırdılar: her şeyin nedeni olan bir ilk ilke vardır, tüm oluşumlar bu ilkeden gelir, oluşum ileriye gidişle ve ardından hemen geriye dönüşle belirgin bir başkalaşma biçimidir. Dönüş zorunluydu, bir şey bir şeyden çıkarak sonsuza açılamazdı, o durumda evrenin düzeni altüst olabilirdi. Çevrimlilik fikri Platon ve Aristoteles'de de, hıristiyan felsefelerinde de sürmüştür. Bu fikir yazgı inancını güvence altına alırken öbür dünyayla

ilgili abartmalara yani gerçekdışını gerçeğe egemen kılan bakış biçimlerine de kolaylıklar sağlıyordu. İnsanın ya da evrensel oluşumların hep çıktığı yere varması yazgının en belirleyicisidir ve tragedyanın varoluş ilkesidir. Aristoteles'in ortaya koyduğu ve daha sonra Aziz Tommaso'nun benimsediği *başlangıçla bitişi birleştiren dairesel devinimin en yetkin devinimdir* görüşü hıristiyanın en çok önemsediği şeyin, dönüşlü yazgılılık fikrinin temelini oluşturmaktadır. Böyle bir yazgılılıkta ölümün de ölümden sonraki yaşamın da değeri artabilirdi. Ölümün getireceği sonsuz yaşamı her şeyden üstün tutmak ve hatta özlemek fikri hıristiyanlığın kurumlaşmasıyla köklü anlamını kazanmıştır.

Nedensellik fikrinin oldukça gelişmiş bir biçimine Aristoteles'de raslarız. Onda edim ve edilim vardır, biçim ve madde etkiyi ve sonucu açıklar. Ayrıca bir oluşumun gerçekleşebilmesi için dört nedenin varlığı zorunludur. Bu bakımdan onun gözünde bilgi araştırması nedenler araştırmasıdır: en belirleyici nedenlere, öncesel nedenlere ulaşmak önemlidir. En köklü araştırma alanı olan felsefe ilk nedenleri araştırır. Aristoteles tek nedenle yetinmez. Bir oluşumun gerçekleşebilmesi için dört neden zorunludur: *etkin neden* (yapan ya da etken), *biçimsel neden* (örnek), *maddesel neden* (gereç), *sonuçsal neden* (amaç). Yeniçağ'ın düşünce dünyası Aristoteles felsefesiyle kökten hesaplaşırken onun dört nedeniyle de hesaplaşmıştır. Mekanikçi Descartes tek bir nedenin, etkin nedenin yeteceği inancındadır. Mekanikçi ve dinci Leibniz bir oluşumun bir sonuca göre, bir amaca göre varolacağını düşünüp sonuçsal nedeni geri getirir. Tanrı her şeyi bir amaca ya da sonuca göre yaratmış olmalıdır.

XIX. yüzyıl düşünceye evrim fikrini getirirken evrim fikrine karşı fikirler de getirdi. Avrupalı bazı düşünürler gelişim fikrine ve evrim fikrine karşı çıkmak için iki ayrı kaynağa bağlandılar. Bunlardan biri eskiçağ yunan düşüncesi, öbürü gizemci ve çileci doğu düşüncesidir, Schopenhauer karamsar felsefesini geliştirirken hint felsefesinden bol bol yararlanmıştır. Nietzsche de bir yandan dünyayı kör ve saçma bir istemin ürünü sayan ve yaşamın acılardan örülmüş olduğunu öne süren Schopenhauer'e bir yandan da döngücü yunan düşüncesine bağlanmıştır. XIX. yüzyıl sonlarında Nietzsche tam anlamında tanrıtanımaz ve ahlaksızcı bir tutumla hıristiyanlığın din ve ahlak anlayışına karşı çıkarken kesin bir geriye dönüşle eski yunan dünyasından bol bol beslendiyse bu bağlılık bazı yazarların sandığı gibi güneş özlemiyle değil sonsuz gelişim fikrine karşı olan bakış açısıyla ilgilidir. İnsanın "Ben kendi şeylerim için bir yasayım, herkes için yasa değilim" diyebilmesi ancak eski zamanlara geri gitmesiyle olasıdır.

XIX. yüzyılda ortaya çıkan evrim fikrinin atası, ondan iki yüzyıl önce doğmuş olan gelişim fikridir. Gelişim fikri ilk olarak XVII. yüzyılın siyasette ve inançta en tutucu filozofunda, Leibniz'de anlatımını buldu. Gelişim fikri onun monadlar öğretisinde içerilmiştir. Monadlar basittir: nesnelerdir bileşik olan. Monadlar fiziksel değildir, onların eni boyu sağı solu yoktur. Monadlar varolup yokolan şeyler değildir. Monadların biri öbürüne benzemez, herbiri kendi özelliğine sahiptir. Monad etkinlik ve güç demektir. Monadlar kendilerine kapalıdırlar, onların "pencereleri yoktur". Onlardan bir şey ayrılmaz, onlara bir şey eklenmez. Buraya kadar her şey Platon'un diliyle söylenmiştir. Bu noktadan sonra ayrılık başlar. Herbir monad deviniminin ilkesini kendinde barındırır. Monad devingendir ama bir monad bir başka monadı doğrudan doğruya etkileyemez. Monadların değişimleri karşılıklı bir düzen içinde olur, bu düzen de *öncesel uyum*'dur. Gelişim fikri açısından en önemli nokta şudur: her monad tüm geçmişinin izlerini ve tüm geleceğinin taslağını kendinde taşır. Böylece bileşim yoluyla maddesel dünyanın varolmasını sağlayan monadlar gelişimin öznesi olarak belirlenirler. Bir başka deyişle, gelişim maddenin özünde, maddeyi madde yapan tözde vardır. Leibniz'de bu gelişim kavrayışı başka alanlara açılmayan ve raslantısal olarak belirlenmiş yalıtık bir kavrayış değildir. Monadlar öğretisinden varlık açıklamasına yönelen Leibniz gelişken monad kavrayışının üstüne canlı evren kavrayışını kurar.

Leibniz'de çağdaş anlamda yetkin bir tarih kavrayışına ulaşmamıza yardımcı olacak bir başka nokta da olasılık düşüncesinin öne çıkarılmış olmasıdır. Tanrısal zekada sonsuz sayıda evren olasılığı vardır, bunlardan herbiri zorunlu olarak gerçekleşme durumunda değildir, Tanrı gücü şu ya da bu dünyayı yaratıp yaratmamakta özgürdür, gene de yaşadığımız dünya olası dünyaların en güzelidir. İnsan da bir anlamda özgürse, bir yapabilme gücüyse bunu sağlayan olasılıklardır. Bilgi edinmek değişmez biçimde varolan durumların bilincine varmak değil değişen dünyada karşımıza çıkabilecek yeni durumların bilincine varmaktır. Gizleneni ya da görünmeyeni de görebilmek gerekir. Bilgi peşindeki insan özellikle olasılıklara yönelecek, onlar arasında en gerçekleşebilir olanı gerçekleştirmeye çalışacaktır. Böylece düşünce ya da bilim, hep değişen bir dünyada olasılıklardan yararlanmayı, her şeyi olasılıklara göre yeniden kurmayı yeniden düzenlemeyi yeniden yaratmayı yükümlenir. Tüm katlarında, inorganik katlarında bile canlı olan ve durmadan değişen bir evrende insan bundan böyle yalnızca alıcı değil aynı zamanda bir kurucu ve yaratıcıdır.

Leibniz'in bu görüşleri insanın yetkin tarih bilincine yaklaşışını duyurur. Gene de vakit epeyce erkendir, Leibniz'in bildirisi erken bildiridir. Tam anlamında çağdaş tarih bilinci insanın nesnel bilgiye yönelme ve metafizik saplantılarından sıyrılma eğilimiyle başlar. Öznelin merkez olmaktan çıkması ve düşüncenin tam anlamında nesnel verileri aramaya koyulmasıdır sözkonusu olan. Sanatın bir zaman sonra çok yerde özneli nesnelin altına koymaya özen göstermesi, bu çerçevede salt özneli amaçlayan bakış açılarının geriye çekilmesi, öznelin nesnele ulaşmakta bir çıkış yolu olarak ele alınması, tüm yaşamı tüm nesnelliğiyle yani tüm tarihsel toplumsal özellikleriyle yansıtmak istemesi de çağdaş tarih kavrayışının geliş koşullarıyla ilgilidir.

Bugünün gözüyle tarihe bakan bizler tarihi tanrısallaştırmaktan kaçınıyoruz. Böyle bir tanrısallaştırma yazgıcılığın bir başka biçimi belki de en tehlikeli biçimi olur. Nesnel çerçevede tarihin kurucu ve yapıcı gücünü kavrıyoruz ve bu kavrayışın ışığında tarihin her an yeniden kurulmasına katkıda bulunarak insanlığın ileriye açılışlarını kolaylaştırmak istiyoruz. Düşünce çabası dönüp dolaşıp daha iyi bir dünya için her şeyiyle insanı öğrenmek noktasına dayanıyor. Tarihi anlamak bizler için ondaki en genel oluşumları en temel nedenleriyle anlamaktır. Bu yüzden düşünce tarihi genel tarih yanında özel bir yer, özel bir önem ve anlam kazanıyor. Özellikle tarihin en büyük sıçrama noktalarını çok iyi değerlendirebilmekle yükümlüyüz, bu noktaların başlıcaları da şurada özetlemeye çalışacağımız o iki çok uzun ya da çok büyük yüzyılda yer alıyor.

Evet, tarihi anlamak ondaki en genel oluşumları tüm ögeleriyle ve tüm bağlantılarıyla kavramaktır. Bu yüzden her zaman bütünsel bir bakışla, bütünleyici bir bakışla yöneliyoruz ona: bazen hemen hiçbir ayrıntısını kaçırmak istemeden ve bazen de özellikle ayrıntıları geriye çekerek. Çünkü o bizim yaratımızdır, öteden beri bizim yaratmakta olduğumuz şeydir, buna göre bizi yaratmakta olan şeydir: son birkaç yüzyıldır iyi anladık bunu. O artık tanrısallığın ürünü değildir, evrimlenen bir evrende insanın varolma düzenidir, gelişen insanlığın gerçek ve bilimsel anlamıdır. Düşünce açısından çok genç bir dünyada yaşamakta olduğumuz çok doğrudur: gelişim fikrine ulaşışımız şurada üç yüzyıllık bir iştir. Gene de uzun bir tarihimiz var ya da en azından gösterdiğimiz çabalar açısından ve evrendeki yerimize göre bize çok uzun görünen bir tarihimiz var.

Bu uzun akış içinde biz gelişim fikrini biraz geççe yakalamış da olsak, dünyaya gelişimizden beri gelişimin içindeyiz. Bugün o geli-

şimi kavramak istiyoruz, çünkü her şeyden önce kendimizi daha iyi anlamak istiyoruz. XVII. yüzyılda Leibniz, Descartes'dan geçmeden yeni düşünceyi kavramanın olası olmadığını söylüyordu. Biz de bugün Descartes'dan ve Leibniz'den ve öbürlerinden geçmeden bugünün düşüncesini kavrayamayız diyoruz. Bugünkü yaşamın anlaşılabilmesi için, yaşamakta olduğumuz ve yaşamış olduğumuz her şeyi bir bütün olarak görebilmemiz zorunludur. Bu olmazsa, kendimize her dönüşümüz, insanla her yüzyüze gelmek isteyişimiz bir umut kırıklığıyla son bulacaktır. İnsanla ilgili her şey, bir olay bir ürün bir mitos ancak tarihte açıklığa kavuşur. Her şey ancak insan toplumun tarihsel bilgisine götürüldüğü zaman doğru olarak anlaşılabilir. Bunun çok güç çok külfetli çok zahmetli olduğunu biliyoruz. Sorun insanı oluşumların arasında sezmek sorunudur, karşıtlar içinde oluşmuş olanı karşıtlarına götürerek açıklamak ve yalnızca açıkseçik maddesel verileri göz önünde tutarak açıklamak sorunudur. Bu çerçevede felsefeyi bilimden ve sanattan koparmadan ele almak gibi bir yükümlülüğümüz var. Gelişen insan düşüncesini doğru olarak kavrayabilmek için özellikle sanatın bazı belli gelişim evrelerini çok iyi anlamak gerekiyor. Örneğin Yeniçağ'ı öğrenmek yolunda çaba gösteren her kişi klasik beğeninin oluşum ve dönüşüm koşullarını yakından tanımak zorundadır.

IX.

Rönesans'dan XIX. yüzyıla kadar süren gelişim sanatta beğenilerimizi klasiklikten duyguculuğa ve duyguculuktan gerçekçiliğe bağlayan gelişimdir. Gerçekte her sanatsal yönelim adı ne olursa olsun gerçekçilik adınadır. Klasiklik bir tür gerçekçilikse duyguculuk bir başka tür gerçekçiliktir. Rönesans'dan bugüne uzayan çizgide sanat büyük değişimler geçirdi: eski zamanlarda daha çok bir doğaüstüne yönelim anlamı taşıyan sanat etkinliği yavaş yavaş yönünü bu dünyaya çevirdi ve giderek bir insan araştırması niteliği kazandı. Bu insan araştırması en yetkin atılımlarından birini klasiklikle yaşadı. Bundan böyle dinsel-toplumsal işlevin yerini insani araştırma eğilimi aldı. Bu çerçevede sanat felsefenin ve bilimin yükümlüklerine benzer bir yükümlülüğü benimsemiş oldu.

Klasik denilince her zaman eskiyi ve alışılmışı düşünmez miyiz? Klasikten bir eskimişlik ya da yıllanmışlık etkisi alırız. Nicedir tartışma gereği duymadan benimsediğimiz şey bizim için gerçek bir değerse o zaman ona klasik sıfatını yakıştırıveririz. Bir değer bir çırpıda kendini

benimsetemez ya da en azından benimsetemeyebilir: dünya gündeliğin sınırlarından çıkmayı göze alamayan ve alışkanlıklarıyla yaşayan insanlarla doludur, bu insanlar için her yeni çok zaman bir sıkıntı kaynağıdır. Buna göre bir değerin ortaya çıkıp kendini benimsetmesi ve giderek klasikleşmesi epeyce bir zaman alacaktır. Bir çağdaşımız, J. Plattard şöyle diyor: "Dünya'yı değil de Güneş'i evrenin merkezi olarak gösteren Copernicus'un buluşunun sonuçları çok sonra etkili oldu. Onun 1541'de açıkladığı dizgesini Montaigne dışında herkes önce alayla karşıladı. Montaigne de her türlü aykırı düşünceyi bağrına basan biriydi. Bu dizgenin kültürlü insanların kafasında Ptolemaios dizgesinin yerini alması ancak XVII. yüzyılda Galilei'yle oldu. O zaman insan 'evrenin yitik bir köşesinde bulunduğunu gördü, gök uçsuz bucaksız uzaylarda gerilere çekildi ve Tanrı sonsuza kaçtı.'"

Birbirine hem oldukça yakın hem de birbirinden oldukça uzak iki anlamı olan "klasik"i nasıl tanımlamalı? "Klasik" özel olarak XVII.yüzyıl Avrupa'sında, özellikle de Fransa'da ortaya çıkan ve *evrensel gerçekçilik* diye nitelendirdiğimiz bir sanat anlayışını ya da özellikle bir edebiyat anlayışını belirliyor, genel olarak da kalıcılığı hiç değilse bir süre için kesinleşmiş yapıtların niteliğini belirliyor. Doğruyu güzelle bağdaştırmaya çalışan, özellikle ahlak değerlerini çıkış noktası alan klasik yazarlar bir yandan o zamanlar için çok yeni sayılabilecek olan ulusallığın izini sürerken bir yandan evrensel insanı tüm özellikleriyle yani hem ussal çerçevede hem duygusal çerçevede yakalamaya çalışıyorlardı. Tümünün değil ama pekçoğunun bugüne kalması işte bu evrenseli yakalama noktasında anlam kazanıyor. "Klasik"in her iki anlamının birbirine yakın düşüşü de buradan gelir. Kalıcı yapıtlar ulusallığın özelliklerinden geçerek insanı evrensel bir genişlikte ortaya koymayı başarmış olan yapıtlardır. Bu açıdan baktığımızda belli bir klasiklik dönemi yaşamamış toplumların bile klasikleşmiş yani dünyayı ilgilendiren ya da dünyayı kucaklayan ya da bütün insanı açıklamakta belli bir yetkinlik düzeyine ulaşmış olan yapıtları vardır.

Klasikleşecek değer ya da yapıt başlangıçta yepyeni olmakla bir aykırı'yı oynar. O bir topluma belki de tümüyle uyarlanamayacak olan apayrı bir bileşimdir. Gerçekte klasik oluşta hem bir benimsenme hem bir itilme vardır. Çok yerde değerleri yaratanlar toplumun genelgeçer değer dizgesiyle bağdaşmasa da insanlığın öngörüleriyle uyuşan yapıtlar ortaya koyduklarında itilmeyle benimsenmeyi bir arada yaşayacaklardır. "Amerika Birleşik Devletleri Poe için kocaman bir kafes oldu" der Baudelaire. "O bu sevimsiz havanın etkisinden kurtulabilmek için

büyük bir çaba gösterdi." Baudelaire'in bu konuda bize söyledikleri son derece anlamlıdır. Demek ister ki bir Amerikalıyla konuşurken Poe'dan sözetseniz Amerikalı Poe'nun dehasını hemen onaylayacaktır, hatta onun varlığından onur duyduğunu söyleyecektir, bununla birlikte sözünü şöyle bağlayacaktır: gene de ben gerçekçi bir insanım. Baudelaire bize bunları biraz da buruk bir havada anlatırken şu amerikan atasözünün unutulmamasını ister: "Para kazan evladım, becerebilirsen namusunla kazan, ama ne yap yap para kazan." Poe'nun *Kuzgun* şiirinde dile getirdiği o takıntılı imge belki de bu atasözünün içeriğine uyan bazı şeylerin takıntısıydı.

Ussalla güzeli bir bütünde bir araya getiren ve insan gerçeğini evrensel genişlikte ele alan klasik beğeni tüm beğeniler arasında özel bir önem taşıyor ve yerini bugün de korur görünüyor. Üç yüzyıldır ortaya çıkan akımlar klasikliğin değerini unutturamadı ve her kalıcı sanatsal üretimde klasiklikten bir şeyler bulunması gerektiği duygusu estetikçi için olduğu kadar nitelikli okur için de belirleyici oldu. Klasik anlayış en yeni anlayışlarda bile sessiz sessiz varlığım sürdürüyor, en yeni biçimlerin derinlerinde etkin gücünü koruyor. Estetik çerçevede bütün insanlar için geçerli olanın zamanı aşarak ya da zamanların üstünden geçerek geleceğe doğru yürümesi doğaldır. Dünün klasik yapıtları bugün de bizi düşündürüyor, bugün de bize haz veriyor. Onlarda bizlerden bir şey var çünkü. Örneğin Molière'in cimri tipiyle ya da dolapçı tipiyle bugün de ilgileniyorsak bu onun bugünkü cimriyi ya da dolapçıyı da açıklayacak bir genişlikte ve tutarlılıkta ortaya konulmuş olduğunu gösterir. Klasik dönemin bazı yazarları bugüne etkin olarak kalmadılar, onlar sahnelerden ve kitaplıklarımızdan çok koca koca edebiyat tarihlerini ilgilendiriyor. Bu da insanın bu çağın başından beri sanatı bir insan araştırması olarak anlamaya başladığını gösteriyor. Sanatta dinsel-toplumsal içerikli arayışlar çağımızın ilk atılımlarını izleyen zamanlardan sonra yerlerini insan araştırması niteliğindeki arayışlara bıraktılar. İnsan sanatta doğaüstünü değil de öncelikle kendini düşünmeye yöneldi. Böylece işin içine felsefe karışmış oldu. Belki de bu çağın temel özelliği felsefeyi bilimi sanatı birbirine yaklaştırmış olmaktır. Felsefeden çıkan ve kopan bilim bir zaman sonra felsefeyle işbirliği yapmanın koşullarını aramaya başladı. Sanatsa kendini biraz daha felsefede doğrulamak gereğini duydu.

Klasik olmak her şeyden önce *bir felsefesi olmak*'dır. Klasiklik filozofluktur, ancak onu bilinen ya da alışılmış anlamında filozofluk saymak elbette yanlış olur. Klasiklik filozofluktur, çünkü özelde geneli ya da bireyselde evrenseli yakalama çabasıdır. İnsanı tüm derinliğiyle ve tüm genişliğiyle kavramaya kalktığımız zaman felsefe yapmış olu-

ruz. Montaigne de Rönesans'ın öbür aydınları da bunu öncelikle ve önemle duyurur bize. Rönesans'da dünyaya ve insana filozofça bakma işini edebiyat yüklenmişti. Çünkü felsefenin onca dogmacı yani dinsel arayışlardan sonra birdenbire toparlanması ve yeniden birdenbire güçlü bir biçimde kendini ortaya koyması olası değildi. Örneğin Descartes'ı Stoa'ya bağlayan köprü Montaigne'den geçmez mi? Rönesans bir bilgi açlığı dönemidir, böylesi bir dönemde bir takım insani izlenimleri yansıtmakla yetinen bir edebiyatın varolabileceğini düşünemeyiz. Rabelais neredeyse bilgi açlığı içinde her şeyi bilmek isteyen yeni bir insan tipi çiziyordu, bir dev yetkinliğince bilgiye ulaşmayı kuruyordu. Böyle bir eğilim çağdaş eğitimbilimin kurallarına uymasa da klasik beğeninin altında yatan heyecanı pek güzel açıklar. Her şeyi kucaklamayı ve her şeyi derinine öğrenmeyi öngören bu yeni insanın duyarlılığını iyi anlamalıyız, onun aşırılıklarını doğru değerlendirmeliyiz. Rönesans'la ilgili olarak P. Champion şöyle der: "Rönesans sonuçta bir devrim dönemiydi, tıpkı duyguculukta olduğu gibi. Onda aynı kavgacı ruh kendini gösterdi, eski biçimler karşısında benzer bir düşmanlık ve yenilikler karşısında aynı hayranlık kendini gösterdi. Rönesans ruhsal bir savaşım gibi yalnızca edebiyatın alanında değil tüm bilgilerin alanında kendini gösterdi.(..) Eskiçağ'ın keşfinden yola çıkan ateşli insanlar çok şeyi yıktılar. Belki de eleştirinin ve bilimin alanından çok edebiyatlarda ve sanatlarda çok şeyi yeniden kurdular. Yeni dünya bu büyük kavgadan oluştu, aynı zamanda bir ölçüde de tepkiyle ve uzlaşmayla klasik anlayış ve usçuluk doğdu."

Copernicus dizgesi evrenin başköşesine oturmuş ya da en ortasına yerleşmiş insanı yerinden kaldırıp onu merkezi ve çevresi olmayan kocaman bir boşluğa fırlatıp atınca insan kendiyle başbaşa kaldı. Kilisenin bu yeni gerçekçi açıklamaya karşı çıkışı elbette onun uzun yüzyıllar boyu insan değerlerinin yerine geçerli kılmaya çalıştığı doğaüstü değerlerin yıpranabileceği kaygısıyla olmuştur. Şimdi Tanrı göz önünden uzaklara gitmişti. Bu yeni durum dünyadaki insanı daha dünyalı yaptı. Geç Ortaçağ diye adlandırdığımız Rönesans'ı belirleyen iki yüzyılı ve onu hazırlayan birkaç yüzyılı insanın kendini ve dünyayı yeniden önemsemeye yöneldiği dönemler sayabiliriz. Daha kaba bir deyişle, bu zamanlar insanın dikkatini doğaüstünden doğaya ve özellikle doğadaki insana yönelttiği zamanlardır. Klasikliğin arkasında kocaman bir insancılık vardır yani. O zamanlarda dogmalara sıkışıp kalmış insandan özgür arayışların insanına doğru bir geçiş yaşanıyordu. Doğaüstü bağlarından sıyrılmış yeni insan bilimde felsefede sanatta ağırlığını koymaya başlamıştı. Bu yeni insan, bu çok çalışkan rönesans insanı, bu belleğini gençleştirmek ve

güçlendirmek için eski kaynaklara, bir başka deyişle yunan-latin kaynaklarına tam tamına bir açlıkla yönelen insan feodalliğin ve dogmacı düşüncenin belirleyiciliği altında yüzyıllardır varlığını sürdürmekte olan kaba toplumsal düzenden bireyselliği süzmeye doğru gidiyordu. Birey en genel anlamda insanın özgün bir örneği olamaz mıydı? Montaigne'in kendinde aradığı şey insanın en genel özelliklerini ortaya koyabilecek bir dizi değişmezin ta kendisiydi. Ancak amaç hiçbir zaman birey değildir, bireyin sınırlarında sıkışıp kalmak değildir. İnsancılığı klasikliğe açan duygu yoğun bir gerçekçilik duygusudur, bu gerçekçilik duygusu da evrensel insanın varlığını zorunlu kılar. F. Robert bunu şöyle dile getirir: "İnsancılık kendinde iyimserliği ve kötümserliği yoketmek demektir." Bu durum tek insanın varlığını bütün insanın varlığına bağlar. İnsancı bencilliğin uzağındaki kişidir, benmerkezci tutumların karşısındaki kişidir. Aynı yazarın belirttiği gibi "Ben böyleyim beni olduğum gibi benimsemelisiniz" diyen insan insancı değildir.

Evet, Montaigne kendini araştırıyordu ama onun kendinde bulmak istediği şey bütün insanın, bütün bir insanlığın temel özellikleriydi. Başka benlere kavuşmayan yanımız, ben'imizin başka benlerde gözlemlenmeyen nitelikleri insancı için çekici değildir. Amaç insanın kaba bilgisine ulaşmak olamaz, amaç bizi insanlıkla bir kılacak kültür değerlerinin bilincine varmaktır. F. Robert bu konuda ilginç şeyler söylüyor: "Azçok bulanık bir biçimde de olsa ruhsal durumlarınızın heyecanlarınızın duygularınızın arzularınızın düşüncelerinizin özel olarak yalnızca sizinle ilgili olmadığı, başka insanlarla da ilgili olduğu, yalnız zamanımız insanlarıyla ilgili olmadığı (bu da bir tür özel durum olurdu) ama iki bin yıldır hatta daha uzun bir süredir yaşamakta olan insanlarla ilgili olduğu fikri oldukça bulanık bir biçimde de olsa sizde varsa çalışmalarınız amaçlarınızdan büsbütün sapmamış demektir, çünkü onlar her şey bir yana üretime yönelmiştir, bu sizin ruhunuzun dokunulmaz olan ve şimdi sizin dile getiremediğiniz bir alışkanlığıdır. Gerçekte ruhunuzda her şey unutulduğunda hatta çok iyi öğrenilmediğinde bile varlığını sürdüren bir şeyler vardır." Bu insanı en geniş çerçevede kavrama çabasında yaratıcı da izleyici de yalını seçer. Der ki F. Robert: "Yalnızca yorumların anlamamızı ve tadına varmamızı sağladığı yapıtları kendi yazgılarına bırakalım: insancı okuyucunun bakış açısı budur. Onun şu anlamda hakkı vardır: tüm kültürün temeli herhangi bir yorum gerektirmeden, koşullarla ilgili herhangi bir bilgince açıklama getirmeden doğrudan doğruya insana ulaşan ve her zaman belirleyici olan metinler toplamıyla kurulacaktır."

Yarar düşüncesi insancının ilgi alanlarının tümüyle dışına çıkarılmış

gibidir. Yarar diye bir konu elbette vardır, hele sermayeci düzenin iyiden iyiye ağırlığını koyduğu o dönemlerde, Sanayi Devrimi'ni getirecek koşulların oluşma döneminde yarar diye bir sorunun olmaması olası değildir. Ne var ki insancı için yarar düşüncesi sanatta olduğu gibi bilgide de belirleyici olmaz. P. Boyancé şöyle der: "Öyle görünüyor ki her şey dolaysız yararlılığa indirgendiğinde bilimin gelişimi de sonunda tehdit altında kalacaktır." Yararın ve her şeyin üstünde insanın insani amaçları vardır. İnsancı çağının iktisadi gelişimlerine karşın bir yarar insanı değildir. Eski kaynaklara büyük bir tutkuyla yönelmenin ağır yükünü göze almış olmak bile onun bir yarar insanı olmadığını pek güzel belirleyecektir. P. Boyancé'nin dediği gibi: "İnsanla ilgili her sorun en sonunda bir seçim sorunu yani düşünce sorunu ortaya koyar." İnsancı, yaşamın her yerinde her kesiminde her sorununda vardır, o tam anlamında bir yükümlü kişi özelliğini gösterir. André Gide'in sanatçıyla ilgili olarak yaptığı şu tanım en çok insancı sanatçıya uyar gibidir: "Sanatçı ne bu kesimdendir ne öbür kesimdendir, o çatışkının her noktasında vardır."

Özgürlükle belirgin olmasa bile en azından özgürlük sözünün edilebildiği, insanın kendini şurada burada, şu konuda ya da bu konuda özgür duymak istediği zamanlar geliyordu. Kaba toplumsallığın boğduğu birey şimdi yeni yaşam koşullarının azçok özgür havasında kendini ortaya koyacak ve savunacaktı. Yeni zamanlar mutlakyönetimin katılıklarına karşın en azından yasa düzeninin egemen olması için çaba gösterilen zamanlardı. Rönesans insanının o uzak geçmişe, o uzak kaynaklara, yunan-latin kaynaklarına yönelmesi de bireyin varlığını güçlendirecek değerleri bulup çıkarmak içindi. Klasik beğeni işte bu kendine dönme isteminden doğdu. Rönesans bir insana güvenme dönemidir, bir umut çağıdır, insanın ayaklarını yere bastığı zamanın adıdır. Rönesans bir kavga dönemidir, bir köprüdür, bir geçiş dönemidir, eskiyle yeninin kıyasıya yıkıştığı bir dönemdir, merakın alabildiğine yayıldığı ve kökleştiği bir zaman dilimini belirler. Nerede insan varsa, insanın neyi varsa onu tüm derinlikleriyle evrensel düzeyde ortaya koymak: insancılığın temel formülü budur. Basitliklerin ve bayağılıkların ele geçirdiği bir dünyada insanın gerçek değerini bulup çıkarmak ya da yaratmak gerekiyordu. Yüzyılların temel eğilimini ortaya koyan onur duygusu çoktan sönüp gitmeye başlamıştı. Şimdi artık dünyaya yeni bir anlam kazandırmak gerekiyordu. Bu yüzden insancılık hem bir bilgi inancı hem de bir ahlaktır. Ahlaktır, insanı yükümler, ona insan olarak varolmanın temel kurallarını yazdırır ya da aratır.

Başeğmiş insandan, hiç kuşkulanma gereği duymayan insandan,

inancın koşulları gereği dogmacı kesinliklerle oyalanmaktan daha ileriye gitmeyi hiç mi hiç düşünmeyen insandan, kalıp düşüncelerle yetinen insandan yeni kuşkucu insana geçilmektedir. Öyle bir insandır ki bu yeni insan, kuşku neredeyse onun tek dayanağıdır, güvendiği tek şeydir, buna göre o neredeyse tüm sağlamlığı olumsuzdan beklemekte gibidir. Amaç olumsuza bel bağlamak değil olumsuzluğu giderebilmek için olumsuz koşulları iyi tanımaktır. Yani bu yeni kuşkuculuk sofistlerin kuşkuculuğuna, Sokrates'çi okulların kuşkuculuğuna, Pyrrhon'un her türlü yargıyı askıya alan kuşkuculuğuna hiç benzemeyen bir kuşkuculuktur. Eski kuşkuculukta evrensellik karşısında tam anlamında bir umutsuzluk vardır, yeni kuşkuculuk umudu sakınık yönelimlerle korur. Yaşam her şeyin önüne geçer, bu yüzden insancılığın kökenindeki felsefe her şeyden önce kuramdan çok genel kavrayışa yönelen bir yaşam felsefesidir. Yetkin birey ve bu bireyin belirlediği yetkin toplum öngörüsü insancı anlayışın temel eğilimidir. Kaba bilgiden, kabuk bilgiden canlı bilgiye geçilmektedir. Katı belirlemeler döneminden tartışmayı temel alan yumuşak arayışlar dönemine geçilmektedir. F. Robert "İnsancılık azarlamaz" der bu yüzden.

İnsancı kendini evrenin ya da insanlığın bir parçası olarak görür. O insandır, insanlardan biridir, bir insandır. Kendini başkası'nda görmeyen kişi insancı değildir. İnsan artık yalnızca görüşleriyle ya da dogmalarıyla değil sevinçleriyle özlemleriyle tutkularıyla öfkeleriyle insandır. Dünya güzeldir ve insan değerlidir. Bu güzel dünyayı alabildiğine yaşamak, böylece insan olmanın gereklerini yerine getirmek düşer bize. Yarar öne çıkmış gibidir ama kaba bir yarar tutkusu sözkonusu değildir. İnsanın bilgiyi insan olmak adına, dünyayı insanlaştırmak adına kullanacağı zamanlar gelmektedir. Bu yüzden artık yarargözetmez bilgi değil yarargözetir bilgi geçerli olacaktır. Bilimin bundan böyle yarara ya da dünyayı değiştirmeye yöneldiğini görüyoruz. Daha önce doğaüstüne yönelmiş olan enerji bundan böyle insana yönelecektir. Yararı yaşama geçirecek olan öncelikli güç mutlakyönetimin gücüdür. A. Renaudet insancılıkla ilgili olarak şunları söyler: "İnsancılık insan doğasına güvenmeyle ilgili bir ahlaktır. Hem incelemeye hem yaşama yönelmiş olarak, bireye olduğu gibi topluma da, amaç olarak ve kural olarak daha üstün bir yaşama doğru aralıksız yönelişi benimsetir. O insana kendinde ülküsel insan tipini yaratmak için bir çaba, topluma da insan ilişkilerindeki yetkinliği gerçekleştirmesi için gene güçlü bir çaba önerir. Bu anlayış içinde o geniş bir kültür atılımını gerektirir; bir insan ve dünya bilimi öngörür, bir ahlak ve bir hukuk getirir ve siyasete bağlanır."

İnsancı kendinde bütün bir dünyayı bulan ve onu gerektiğinde yeniden kuran kişidir. O bir soyun ya da bir ırkın değil bütün bir insanlığın üyesidir. İnsancı türdeşini akrabadan sayar. Başkasındaki ben'i ve ben'deki başkasını bulup çıkarmaya çalışır. Bu evrensele yöneliş tutkusu klasikliğin temelindeki itici gücü oluşturur. Klasiklik insancılık hamuruyla yapılmış ve pişirilmiş gibidir. İnsancı eğilimleri baştan sona bir karşıtlıkla açıklamak doğru olmaz. Bu anlamda yenilik adına ortaya konulan her çaba ve bu çabayla elde edilen her şey skolastiğe, katolik kilisesine, dinsel dogmalara karşıtlıkla açıklanabilir mi? Yeni değerler bu karşıtlıktan olduğu kadar karşı çıkılan kurumların ve anlayışların iç güçlerinden doğmuştur. Ortaçağ geleneği tümüyle ortadan kalkmış değildir, dönüşerek varlığını sürdürmektedir. Bir başka deyişle Eskiçağ'ın kaynaklarına iniş her yeniyi baştan sona açıklamaya yetmez. Önemli olan yaşamın dönüşümüdür. Rabelais gibi çok bilmek isteyen ve bu arada çok çok gülmek isteyen insanların dönemidir bu. Bu kadar çok bilebilir miyiz diye sormadan bilmek isteyen, bu kadar gülmek gerekir mi demeden gülmek isteyen insanların zamanı.

Yeni eşsiz pırıltılı yapıtlar, klasik beğeninin ortaya koyduğu yapıtlar gerçekte yeni yaşam koşulları çerçevesinde yaşayan insanın kaygılarını ve dileklerini yansıtan, yaşayan insanın diliyle konuşan yapıtlardı. Bir düşünce herkes için anlaşılabilir olduğu zaman klasikleşir, bir duygu herkes için sezilebilir olduğu zaman klasikleşir. "İyi bir söz herkesin düşündüğü bir şeyi söylediği zaman iyi bir sözdür, onu canlı, ince ve yeni bir biçimde söylediği zaman iyi bir sözdür" der Boileau. E. Henriot'nun belirtiği gibi klasik edebiyat mantıklıdır, düzen ve özgürlük kaygısı taşır. Bu yüzden René Bray'in belirttiği gibi, klasik düşüncenin temel kuralı kurala uymaktır. Bu çerçevede klasik sanatçı tam anlamında öykünmecidir, ancak aynı zamanda o ülküsel olanın peşindedir. André Gide klasikliği "Az söyleyerek çok şey açıklama sanatı" diye tanımlar. Klasiklik bir tutarlılık rejimidir, bir denge rejimidir. Klasiklik tam anlamında ölçülülüktür, ne yaptığını biliyor olmaktır, alıp başını giden bir tutum içinde olmamaktır. Klasiklik hem tutumluluktur hem tutarlılıktır, ağırbaşlı bir kavrayıcılıkla insana yönelmedir. Klasik yazar gerçek bir araştırmacıdır, gerçek bir ayrıştırmacı ve gerçek bir bileştirmecidir.

Klasiklik denildiği zaman aklımıza gelen ilk şey belki de fransız edebiyatı olacaktır, bu edebiyatın yüzyıl başlarında usçu bir çizgide ortaya koymuş olduğu başarılar olacaktır. Yüzyılımızın en önemli yazarlarından André Gide klasik'in geniş anlamda kullanılmasına karşı çıkar. Klasik sıfatı ona göre öyle bir onur sayılmaktadır ki her türlü büyük ve güzel

yapıta bu sıfatı yakıştırmak alışkanlık olmuştur. "Bu saçmadır. Hiç de klasik olmayan dev gibi yapıtlar vardır." Gide'e göre ne Shakespeare ne Michelangelo ne Beethoven ne Dostoyevski ne Rembrandt hatta ne Dante klasiktir. Gide "klasik"le "fransız"ı eşanlamlı kullanma eğiliminde olduğunu söyler. Başka toplumlardaki klasikleştirme ya da klasik sayma eğilimleri örneğin Pope'a yapıldığı gibi yapay kalmaya mahkumdur. Gide'e hak vermek hem çok kolay hem de çok zor. Terimlere yüklenen anlamlar ya da bir başka deyişle kavramların içerikleri özel ya da kişisel yanılgılarla ilgili değilse evrensel seçimlerin bir sonucudur, bu yüzden Gide ne derse desin insanın sanattaki kalıcı başarıları dünyanın her yerinde klasik diye belirlenmekteyse buna karşı çıkmak, bunun önüne geçmek olası değildir. Bu anlamda bir fransız yazarı kadar bir başka ülke yazarı da, bir klasik yazar kadar bir duygucu yazar da klasik diye nitelendirilebilir.

Öbürleri zaman açısından klasik döneme denk gelmediklerinden özel olarak klasik tanımına uymayabilirler, ancak yer yer barok özellikler gösterse de Shakespeare'i klasik saymamak kolay iş değildir. Her şey bir yana, ussal-evrensel düzeyde insan araştırması niteliği taşıyan sanatıyla Shakespeare tam anlamıyla klasik bir yazar sayılmalıdır. Molière gibi onu da bugüne kadar yaşatmış olan güç elbette yapıtlarındaki o insanla ilgili tutarlı gözlemleridir. Genelde özeli ya da özel özellikli olanı yakalamaya çalışan duygucunun tersine klasik yazar özelde evrenseli ortaya koyarken en geniş çerçevede zamanın ve uzamın sınırlarını zorlayarak insanı insana göstermeye çalışır. Bu bir anlamda felsefi bir çabadır, çok zaman bizi edebiyat yapıtında felsefeyle yüzyüze bırakır. Çok geniş çerçeveli baktığımızda ya da bir başka deyişle sanat tarihi açısından baktığımızda ayrı ayrı zamanlarda ortaya konulmuş olan değerlerin birbirini çelen değil birbirini tümleyen değerler olduğunu görüyoruz. Klasikte duygucuyu ve duygucuda klasiği anımsatan pekçok öge bulabiliriz. Özel anlamda klasik, evrensel gerçekçiliğin tutarlılığından ötürü bir kalıcılığı belirlerken, her kalıcı yapıtta evrensellikle ve gerçekçilikle ilgili bir şeylerin varolması ona klasik dememizi kolaylaştıracaktır. Ancak klasiğin klasikliğiyle duygucunun klasikliği elbette azçok değişik bir anlayışın ve beğeninin ürünü olacaktır. Fransız edebiyatında "güzel"den yana olanlarla "gerçek"den yana olanların ayrılması klasikliğin sonunu getirmiştir. Bu iki ögeyi birbirinden ayırmaya kalkan her sanatın sonu ölümdür. Duyguculukta bu iki öge yeniden bir araya gelecektir. Onlara verilen anlamların azçok değişik olmasına gelince bu son derece doğaldır. Her zaman söylenilmiştir: değişmeden kalan doğrular yoktur estetikte. Ayrı ayrı zamanların

getirdiği değişik estetikler insanlığın kazanımı olarak belleklere ya da kişiliklere işler. Artık insan bir yandaş değil bir bileşimcidir. Ne duyguculuğa karşı gerçekçiliği ne de bunun tersini savunmaktır bizim işimiz. Bizim işimiz doğrudan doğruya insanoğlunun birbirini izleyen zaman dilimlerinde yaratmış olduğu bu iki etkinliğin bize yararlı yanlarını bulup çıkarmaktır. Sonraki başarılar her zaman önceki başarıların doğru olarak anlaşılmasıyla ya da iyi kavranılmasıyla gerçekleşmiştir.

Klasik olmamak denilince hemen duygucu olmak gelecektir usumuza. Duygucu edebiyatın klasikleşmiş adlarını unutmamak koşuluyla. Klasik olmaktan klasik olmamaya geçiş, içten içe çürümeye başlamış olmakla birlikte henüz ağırlığını her alanda sürdürmekte olan mutlakyönetimler döneminden yeni bir düzen özlemiyle kendini ortaya koyan sallantılı bir döneme, Aydınlanma'yla gelen yeni düzen fikrinin tartışılmaya başlandığı bir döneme geçiştir. Gerçekte belki de bir yüzyıl öncesinin güçlü yaratma heyecanı azçok geriye çekilmiş gibidir. Şimdi çıkarcı anlamda değil de insanın kurtuluşunu gerçekleştirme anlamında yarar fikri öne geçmiş gibidir. "Düşünce yapıtlarımızın genellikle önceki yüzyılın yapıtlarından daha aşağı olması bizi şaşırtmıyor" der d'Alembert. Sorun biraz da güzel'in unutulmuş olması, gerçekliği tanıma ve araştırma isteminin, daha da önemlisi dünya insanını uyandırma isteminin kendini göstermeye başlamış olmasıdır. Özellikle felsefede gerçekten bir yüzyıl öncesinin görkemi silinip gitmiş gibidir. Condorcet bu dönüşümü şöyle açıklar: "Avrupa'da doğruyu ortaya koymak ve derinleştirmekten çok onu yaymaya çalışan bir insan topluluğu oluşuverdi; bunlar rahiplerin okulların yönetimlerin eski korporasyonların derlediği ve koruduğu önyargıları kovmaya kendilerini adayarak insan bilgisinin sınırlarını genişletmekten çok halk düzeyindeki yanılgıları gidermenin onurunu kazanmayı amaçladılar." Felsefenin edebiyatlaştığı bu dönemde edebiyat da felsefenin sorunlarını omuzlarken "güzel"in az da olsa gürültüye gittiği görülecektir. Toplum sorunlarıyla içli dışlı insanların dönemidir bu dönem. Ne demişti bir yüzyıl önce ünlü ahlakçı La Rochefoucauld: "Bir aptalın kumaşı onun iyi olabilmesi için yeterli değildir, insanoğlu bilgiler tutkulardan daha az olduğu zaman günah işler."

Aydınlanmacılar felsefeyi de edebiyatı da tüm toplumsal ve siyasal yaşamı yeni bir düzene kavuşturma ülküsü için kullandı, bu yüzden güzel'e pek aldırmadı, güzel'den çok doğru'yla ilgilendi. Duyguculuk daha çok Fransız Devrimi'yle gelen özgürlük havasının ürünüdür. Devrim iki yüzyıldır varlığını sürdüren ve edebiyatın üzerinde koşullayıcı bir güç oluşturan "salon"ları kapatmış, böylece edebiyatı bir takım gereksiz

yetkelerin elinden kurtarmıştı. Paul Guth *Fransız edebiyatı tarihi* adlı kitabında salonların kapatılmasını şu sözlerle anlatır: "Devrim edebiyatın Bastille'ini ele geçirdi, onun gücünü elinden aldı. Gerici küçük Bastille-'leri kapattı. Bundan böyle beğeninin ölçeni bir takım süslü kadınlar ya da edebiyat ağaları olmayacaktı, halkın kendisi olacaktı. Edebiyat halkı biçimleyecek geliştirecekti." Salonlar daha sonra yeniden açıldılarsa da eski güçlerini bir türlü kazanamadılar. Artık edebiyatın yeni adları bir takım seçkinler ne der diye düşünmüyorlardı. Soyluluk düzeni dağılmış, salonların soylu kadınları ellerini edebiyattan çekmek zorunda kalmışlardı. Şimdi artık klasiklik döneminde olduğundan daha çok okuyucu vardı, edebiyat bir dar alan etkinliği olmaktan çıkmış geniş tabakalara açılmıştı. Yeni okuyucular arasında küçük burjuvalar hatta işçiler vardı. Ancak bu koşullarda yazarlık zorlaşmış gibiydi: daha önce edebiyatın tüketicileri ne olduğu ve ne istediği çok iyi bilinen seçkinlerdi, şimdi yazarın karşısında eğilimleri çok iyi belirmemiş, neyi beğenip neyi beğenmeyeceği pek belli olmayan geniş bir okuyucu kitlesi vardı. Ayrıca deyim yerindeyse düşüncenin sınırları genişlemiş, insan bir önceki yüzyıla göre daha daha sorunlu olmuştur. Böylece bireyci atılgan düşçü ölçü tanımaz bir anlayış olan duyguculuk yaşama geçmiştir. Yeni sanat bu anlayışın rahminden doğacaktır.

Yeni sanat Baudelaire'le başlar demek yanlış olmaz. Baudelaire duyguculuğa ters bakmayan bir şairdir, "Benim için duyguculuk güzel'in en yakın en etkin anlamıdır" der. Ancak duyguculuğun vakti geçmiştir. Zaten Baudelaire de sanatında yeniyi öngörüyor, bu isteğini şöyle ortaya koyuyordu: "... büyük bir şair olmak ama ne Lamartine ne Hugo ne Musset olmak!" *Les fleurs du mal*'in önsözünde şöyle diyordu: "Değerli şairler nicedir şiir alanının en değerli topraklarını paylaştılar. Ben başka bir şey yapacağım." Duygucu anlayışı açıklamakla birlikte sağlam bir mantığa oturmayan *sanat için sanat* gizemciliği Baudelaire'in gençliğinde etkisini yitirmeye başlamış, duyguculuğa olan güven ve eğilim tarihe karışmaya yüz tutmuştu. Yeni sanatın ışığı Baudelaire'in şiirlerinde parıldadı. Bu yüzden Rimbaud pek haklı olarak şöyle der: "Baudelaire ilk gören'dir, şairlerin kralıdır, gerçek bir Tanrı'dır." Gaëtan Picon da Baudelaire'le ilgili olarak şunları söyler: "Baudelaire'in yapıtı öbürleri gibi bir şiir yapıtı değildir, o bir devrimdir, yüzyıla damgasını vuran devrimlerin en önemlisidir.(..) *Les fleurs du mal*'in yayımlandığı yıl olan 1857 bir çağı başlatır: bizim çağımızı."

Böylece Baudelaire'in doğalcı-simgeci sanatıyla yeni bir kavrayışa geçilmiş olur, yeni sanatın temelleri atılmış olur. Baudelaire hem bir

başlangıç noktası hem de bir doruk noktasıdır. Bir başka deyişle Baudelaire'in sanatı yeni sanat için iyi bir başlangıçtır. Baudelaire'in Verlaine'in Rimbaud'nun Flaubert'in ressam Ingres'in açtığı yoldan yenileri gelecektir. Artık klasiklik de duyguculuk da yoktur, onların deneylerinden yararlanan yeni sanatçılar simgeciliği gerçekçiliği doğalcılığı izlenimciliği anlatımcılığı dadacılığı gerçeküstücülüğü gelecekçiliği... yaratacaklardır. Yeni sanat anlamı tuvalden kurtaracak, dünyayı biçimbozmalar çerçevesinde görmek isteyecek hatta yeni biçimler oluşturacak ve kendine göre yepyeni bir dünya ya da dünyalar kuracaktır, bu arada edilgin bir gözlemci olan eski izleyicinin yerine arayan ve yorumlayan izleyiciyi getirecektir. Yeni sanat dünyanın altından girip üstünden çıkmış gibidir.

Bu yeni sanat getirdiği yeni biçimlerle ve yeni anlatım olanaklarıyla bir seçkinci sanatı gibi görünse de insanı evrensel düzeyde tüm sorunlarıyla tartışan ağırlıklı bir sanattır, yaratıcı için de izleyici için de gelişigüzel bakışı ortadan kaldırmış olan ağırlıklı bir sanattır, yetkin bilinç arayışlarını gerektirir. Bu yeni sanatın kaynağında simgecilik vardır ya da simgecilik yeni sanatın birinci adımıdır ki daha sonraki aşamalarını da şu ya da bu biçimde birçok bakımdan belirleyecektir. Yeni sanat yadırgatır, yeni sanat düşündürür, yeni sanat izleyiciye gizler sunar ve bütün bu özellikleri içinde bir insan araştırması olur. J. Rivière simgeci sanatla ilgili olarak şöyle der: "Bu son derece bilinçli bir sanattır, ne düşündüğünü ne istediğini ne yaptığını bilen insanların sanatıdır." Ona göre "Simgeci yapıtta her şey çok bilinçli bir yaratıcının belirtisini taşır." M. Maeterlinck "Simge yoksa sanat yapıtı da yoktur" der. "Simgenin yüksek düzeyde olması yapıtın çok insani olması anlamına gelir." Çağdaş sanat simgecilikle başlayan yeniliklerin değişik anlayışlarda çeşitli yorumlarından oluşmuştur. Joseph-Emile Muller çağdaş sanatçının tutumunu şöyle açıklar: "Bir sanatçının görünür dünya düzenine bağlı kalmaması onun zorunlu olarak düzensizliği dağınıklığı ölümü anlamına gelmiyor. Bu durum, tersine, onun büyük bir kurma kaygısı, büyük bir yaratma gereksinimi ortaya koyduğunu gösteriyor. Sanırım şöyle söylemek yanlış olmaz: bunca modern sanatçı dünyayı olduğu gibi benimsemiyorsa bunun nedeni yıkmaktan çok yapmakla ilgilidir."

FEODALLİĞİN GELİŞİMİ VE SONU ORTAÇAĞ'DAN YENİÇAĞ'A GEÇİŞ

FEODALLİK VE ORTAÇAĞ

Feodal üretim düzeni Avrupa'da Ortaçağ'ın toprağa bağlı yaşam biçimlerine karşılıktır ve köle düzeniyle sermayeci düzen arasında bir geçiş yeridir. Ancak tüm ülkeler aynı anda aynı toplumsal ve iktisadi koşullardan geçemeyeceğine göre değişik topraklarda feodalliğin başlama gelişme çökme dönemleri başka başka olmuştur. Örneğin XVI. yüzyıl Fransa için feodal yapıların iyiden iyiye giderilmeye başladığı bir yüzyılken Rusya için serfliğin en geniş biçimde etkin olduğu dönemdir. Örneğin XII. yüzyıl gene Fransa için feodalliğin doruk noktasıyken Almanya için feodalliğin gelişmeye başladığı yüzyıldır. Bugün birçok ülkede feodal kalıntıların sürdüğünü, özellikle hemen bütün Güney Amerika'da, Asya'nın ve Afrika'nın birçok ülkesinde feodalliğin belirgin özellikleriyle yaşamakta olduğunu görüyoruz. Ancak feodal yaşam düzenini tek bir kalıba indirgemek yani çok belirgin bir biçim altında görmek doğru olmayacağı gibi toprağa bağlı tüm yaşam biçimlerini onlardaki bazı özelliklerden giderek feodal diye nitelendirmek de doğru değildir. Toplumsal-tarihsel yaşam koşulları yakıştırmalardan uzak durmamızı bekler. Feodallik denilince özellikle Ortaçağ Avrupa'sını düşünmek doğru olur.

Feodallik Avrupa'da Roma imparatorluğunun yıkıntıları üzerinde kurulmuş toprağa bağlı parçalı toplumsal yaşam düzeninin adıdır. Onu zaman olarak Ortaçağ'ın ve uzam olarak Avrupa'nın dışına çokça taşırmak pek uygun olmayacaktır. Feodal düzen Ortaçağ'ın bitimiyle son bulmuş, kalıntıları iki yüzyıl daha varlığını sürdürmüştür. Toplumsal yaşamda bir düzenden öbürüne birdenbire geçilemediğine göre bu iki yüzyılı da bir eşik gibi bir geçiş aralığı gibi değerlendirmek doğru olacaktır. Bugün dünyanın pekçok yerinde feodal yapıyı andıran yapılar varlığını sürdürüyor olsa da, o bir yana geçmişin birçok toplumunda top-

rakta üreten-ürettiren ilişkileri feodal yapı özelliklerine benzer özellikler göstermiş olsa da feodal nitelemesini bunlar için kullanmaya kalkarken oldukça sakınık davranmak gerekir. Çünkü her yerde toprak ilişkileri belli bir üreten-ürettiren karşıtlığı içinde benzer sorunlar ortaya koymuştur. Feodallik bu sorunların çerçevesini çokça aşan çok özel sorunlarla belirgindir, bir başka deyişle feodallik bu karşıtlıkla sınırlı değildir, onun kendine özgü pekçok özelliği vardır. Feodalliği belirleyen başlıca özellik "serf" adı verilen yarı özgür köylülerin kendilerine senyörlerce yani büyük toprak sahiplerince bir tür kira karşılığında verilen topraklarda üretim yapmalarıdır. Ancak daha ötede çok özel bir toplum düzeni ve küçük ama güçlü bir devlet düzeni ortaya koyuşuyla feodallik çok daha kapsamlı, çok daha karmaşık, çok daha köklü bir şeyleri anlatmaktadır. Bu çerçevede feodal düzenleri benzerlerinden ayırmak için bir "feodal" ve "yarı feodal" ayrılığı ya da karşıtlığı belirlemek gerekecektir. Biz burada Ortaçağ Avrupa'sının yaşam biçimi olarak feodalliği yani asıl feodalliği inceleyeceğiz.

Saban ve Azatlılar / Köleliğin Sonu

Her düzen kendi üretim araçlarını ve buna göre kendi üretim ilişkilerini getirir. Feodal düzeni kavramanın başlıca yolu da bu araçları ve onların sağladığı üretim ilişkilerini derinlemesine görmekle olasıdır. Toprağın derinlemesine işlenmesini sağlayan saban Roma'da Geç İmparatorluk döneminde yani 235 - 476 arasında kullanılmaya başladı, yaygınlaşması Ortaçağ başlarında oldu. Onu önceleri daha çok azatlı köleler kullandılar. Çünkü az emekle, çok dar olanaklarla ekip biçtikleri topraklarında saban onlara büyük kolaylık sağlıyordu. Oysa emeğin sorun olmadığı, tarımın bol insan gücüyle yapıldığı alanlarda saban pek aranmıyordu. Kölelik düzeninin gerilemesi tarım araçlarını geliştirme eğilimini doğurmuştur.

Eskiçağ'ın sonlarına doğru Avrupa'da büyük bir köle birikimi olmuştu. Elde gerekenin çok üstünde köle vardı. Bu insanları doyurmak büyük bir sorun oluyordu. Emek giderek pahalıya gelmeye başlamıştı. İşin daha da önemli yanı köle gücünün artık kullanılamaz duruma gelmiş olmasıydı: köleler artık eskisi gibi çalışmak istemiyorlar, efendilerine yük oluyorlardı. Tarlaya gönderilen bir köle topluluğu bütün gün işin başında oyalanıyor, akşam yerine hemen hemen hiç iş yapmamış olarak dönüyordu. Bundan böyle köleyi kölelik koşullarında çalıştırmak olası değildi. Azatlı kölelik kurumu bu koşullar altında gelişti ve çok kısa bir

süre için etkili oldu ama o da beklenilen sonucu vermedi. Efendi kölesine şu yaşa kadar iyi çalışırsan seni azat edeceğim diyor, böylece onun bir süre canla başla çalışmasını sağlamayı öngörüyordu. Ne olursa olsun köleliğin anlamını iyiden iyiye yitirdiği zamanlara gelinmişti, artık köle düzenini şu ya da bu biçimde sürdürmek olası değildi.

Roma'da Geç İmparatorluk döneminde yani köleliğin iyiden iyiye yaygınlaştığı dönemde pekçok araç bu arada birçok su değirmeni ve şarap yapmakta kullanılan birçok sıkma makinası kendi yazgısına bırakılmıştı. Çekici güç sağlayan hayvanlar da tarımda kullanılmaz olmuştu. Köleler bu hayvanlara bakma titizliğini gösterebilecek insanlar olmaktan çıkmışlardı, onlar giderek çekici güç sağlayan hayvanlar düzeyine indirgenmişlerdi. Köle gücü zamanla pek bir işe yaramayan ve iktisadi-toplumsal gelişimleri engelleyen bir güç durumuna geldi. Tarımda kullanılacak hayvan gücünü bile beslemekten uzak olan bu insanlar artık düzenin ayak bağıydılar. "Kölelik çağının sonlarında egemen sınıf kölenin emeğini etkin olarak devindirebilmek için çareler aradı. İyi çalışmasıyla kendini gösteren kölelerin azat edilmesi sık kullanılan bir uygulama oldu. Köleler yalnız kamçıyla değil, aynı zamanda azat edilme umuduyla işe koşuluyorlardı" (B. Porchnev, *Feodalliğin toplumsal iktisadı üzerine deneme*). Bazen köleye aldığı ürünle karşılığını ödeyebileceği küçük bir toprak parçası veriliyordu. Bütün bunlar eski düzenin yıkılmakta olduğunu gösteren belirtilerdi.

Almaşık Ekim / Bağ ve Bahçecilik / Zanaata Yöneliş ve Serflik

Üç yıllık almaşık ekim usulünün yayılması, sebze tarımının gelişmesi, bağ ve bahçelerin hızla yaygınlaşması feodal yaşam düzeninin ilk güçlü belirtileri oldu. Bu belirtilere sabanın gündelik yaşama girmesini, rüzgar değirmenlerinin ortaya çıkmasını, su değirmenlerinin geliştirilmesini, sıkma makinalarının yeniden düzenlenmesini ekleyebiliriz. Bu belirtilerden biri de dokumacılığın öne çıkışıdır. Bu dönemde zanaatla tarımın birbirinden ayrıldığını, bir başka deyişle yeni bir işbölümü içinde kentlerle kırsal alanların apayrı özellikler kazandığını görüyoruz. Böylece feodallik tarımın zanaata, kırların kentlere baskın olduğu, tarımı geliştirmek yolunda ormanların açıldığı ve el değmemiş topraklara el atıldığı, kendi yağıyla kavrulan küçük tarım üretim birimlerinin ortaya çıktığı bir düzen oldu.

Feodal gelişimi sağlayan başlıca etken, köle olmanın çok dar koşulları içinde iktisadi ve toplumsal açıdan hiçbir hakkı bulunmayan gerçek

tarım üreticisinin küçük de olsa bazı haklara sahip olmaya başlamasıdır. Ufacık bir toprak parçası ve azçok kımıldanmasına elveren biraz daha gevşek bağlar bu tarım üreticisini maddi ve manevi anlamda toprağa bağlamaya yetmiştir. Ailesi de toprağı da bulunmayan dünün kölesi, artık bir anlamda kendinin sayılan küçük bir toprak parçasını bir aile babası olarak işleyebilmekteydi. Böylece senyörler hiçbir hakka dayanmayan kölelik düzenine sınırlı bazı haklara dayanan serflik düzenini yeğ tuttular. Serfler elde ettikleri ürünün büyük bir bölümünü senyöre bırakmakla birlikte yaşamlarından epeyce hoşnuttular. Toprak üreticisi de zanaatçı da artık işini severek yapıyordu, bu da her iki düzeyde büyük bir üretim artışı sağlamaktaydı. Böylece bireysel üretim ya da aile üretimi feodal üretimin temeli olmuştur.

Senyörlük Düzeni

Bazı özel durumları saymazsak, feodal düzende toprağın tek sahibi senyördü. Toprağı işleyenler toprağa birbirinden pek de ayrı olmayan iki koşulla bağlıydılar: ya senyörün topraklarında çalışıyorlardı ya da senyörün kendilerine bırakmış olduğu topraklarda çalışıyorlardı. Birinci koşul pek yaygın değildi, asıl yaygın olan ikinci koşuldu. Her iki durumda da toprak senyöründü ve toprak parçaları bir sıradüzeni içinde birbirine bağlıydı. Bu sıradüzeni doğrudan doğruya yönetimsel sıradüzenini getiriyordu. Üreticiler senyörün toprağını alırken bu toprağın sahibi olmuyorlar, yalnızca ondan yararlanma hakkını elde etmiş oluyorlardı. Senyörlük topraklarındaki sıradüzeni, küçük toprak sahibinin korunabilmek ve beslenebilmek için senyörün hizmetine girmesiyle oluşuyordu: küçük toprak sahibi senyörün hizmetine girerek onun *vasal*'i oluyordu. Hizmete giren kişi bununla ilgili bir törene de katılıyor, törende hizmet ve bağlılık andı içiyordu, senyör de buna karşılık bu kişiyi vasali olarak koruyacağına söz veriyordu. Böylece senyör, *süzeren* olarak vasaline bir toprak (*fief*) ayırıyordu. Senyörü korumakla görevli fiefsiz vasaller de vardı. Bu bağlantılar süzerenlerle ilgili azçok karmaşık bir sıradüzeni yaratmıştı.

Zamanla bu düzen çözülmeye sonra yavaş yavaş dağılmaya başladı. Feodallik sermayeciliği doğurarak kendi sonunu yaratmaya doğru gidiyordu. Bitiş elbet birdenbire gerçekleşmedi. Feodal düzenin eriyişi XV. ve XVI. yüzyıllarda oldu, bununla birlikte bu düzenin kalıntıları Avrupa'da XVIII. yüzyıla kadar korundu. Sermayeci düzenin oluşumu şurada burada çok küçük dönüşümlerle XV. yüzyıldan çok önce kendini

göstermeye başlamıştı. Birçok bölgede sermayeci düzenin ilk atılımları yaşamı belli ölçülerde dönüştürmekteydi. Büyük toprak mülkiyeti birçok yerde bireysel mülkiyete dönüşürken fiefler çözülmekte, bu çözülmeyle açığa çıkan topraklar satılmaktaydı. Pazar ve para iktisadının gelişimi ortaçağ toprak düzenini kökten sarsmakta, köylü yavaş yavaş topraktan kopmaktaydı. Kral yetkesinin mutlakyönetime doğru gelişmesiyle birlikte iç ve dış ticaretin oldukça büyük boyutlara ulaşması, büyük bir tarım ürünleri ve hammadde dolaşımının ortaya çıkması o zamana kadar tarım için kullanılan bazı toprakları ticaret açısından da önemli kılınca toprak fiyatları hızla yükselmeye başladı.

Sermaye Birikimleri / Su Gücü/ Yeni Teknikler

Ticaretin ve zanaatın gelişmesi önemli sermaye birikimlerini getirdi. Artan zenginlikler büyük ölçüde kentlerde toplanıyor, bu da senyörlerin işini güçleştiriyor, geleceklerini tehlikeye atıyordu. Senyörler sermaye gelişimine ağırlıklarını koyacak, para akışını kendi yönlerine çevirecek güçte değillerdi. İktisadi yaşamda hemen her şey onların istemleri dışında gerçekleşiyordu artık. Bu gelişim feodal düzen için öldürücü bir gelişimdi: yeni doğan sermayeci düzenin çıkarları feodallerin çıkarlarına taban tabana karşıttı. Feodal düzenin baş kişileri bu oluşumu başta şaşkınlıkla sonra çaresizlik içinde gözlemlediler. Onlar artık ürettikleri malın akışında söz sahibi değillerdi. Tüketim için öngörülmüş küçük çaplı bireysel üretim bundan böyle yerini ticaret için öngörülmüş büyük çaplı toplu üretime bırakıyordu.

Ortaçağ'ın sonları henüz büyük bilimsel ve teknik ilerlemelerin ortada görünmediği bir dönemdi. Bu dönemde elemeği her alanda önemini koruyor, bununla birlikte doğal güçlerin özellikle su gücünün kullanımında büyük atılımlar kendini gösteriyordu. Kökü Eskiçağ'a dayanan su çarkı Ortaçağ sonlarının en gözde aracıydı, yalnızca buğdayın öğütülmesinde değil madencilikten ormancılığa kadar her işte kullanılıyordu. Birçok alanda görülen üretim artışı su gücünün iyi kullanılmasından kaynaklanmaktaydı. Su gücü giderek emeğin yerini alıyor ya da emeği güçlendiriyordu. Özellikle dokumacılığın gelişmesinde su gücünün büyük etkisi vardı. İpi hem büküp hem saran otomatik çıkrığın bulunması dokumacılığı daha da ilerletti. Dokumacılığın gelişmesi kumaş boyama sanatını geliştirdi. Maden çıkarma ve işleme sanayisinde de büyük atılımlar oldu. XIV. yüzyılda kurulan yüksek fırınlar ileri sanayi düzeninin temelini atarken toprağın derinlerinden maden çıkarma tekniği XV.

yüzyılda ileri sanayi düzenine geçişin başlıca etkeni oldu. Bu atılımlar tarım ve zanaat alanlarındaki atılımları besledi, ayrıca barut yapımının da desteğiyle yeni oluşmaya başlayan savaş sanayisine katkıda bulundu. Gemi yapımında da yeni teknikler geliştirildi. Parşömenin yerini kağıt almaya başlarken ilk baskı makinaları ortaya çıktı.

Ticaretle sanayinin birbirini koşullayarak gelişmesi eski yaşam biçimlerini hızla silerken yeni yaşam biçimlerini getiriyordu. Ticaretin ve sanayinin arkasında bundan böyle büyük sermaye birikimleri vardı ve artık zanaatçı üreticiler yerel maddelerin yanında çok uzak topraklardan getirilmiş yün pamuk demir gibi maddeleri de işliyorlardı. Öte yandan işlenmiş mallar yalnızca yerli pazarlarda değil en uzak pazarlarda da alıcı buluyordu. Zaten yeni ortaya çıkan büyük tüccarlar topluluğu dış etkinliklerden çok büyük paralar kazanırken iç ticareti daha az önemsiyordu. İngiliz yünleri fransız şarapları floransa dokumaları dünyanın dört bir yanında, en çok da doğu ülkelerinde alıcı buluyordu. Afrika ve Amerika deniz yollarının bulunması ticareti bir kat daha güçlendirdi. Bu yeni durum yeni bulunan toprakların kapışılmasıyla, buralarda yaşayan insanların çok kötü koşullarda toprağa bağımlı kılınmasıyla belirgindir.

İŞBÖLÜMÜNÜN GELİŞMESİ

Sermayeciliğin ilk dönemleri el işçiliğinin geliştiği dönemler oldu. Ortaçağ'da olduğu gibi Yeniçağ'ın başlarında da elemeği bu yüzden birinci planda önem taşıyordu. Aradaki tek ayrım zamanla elişçiliğinin belli bir işbölümü çerçevesinde incelmiş ve uzmanlaşmış olmasıydı. İşbölümünün gelişmesi üretimin hem hızıyla hem niteliğiyle ilgiliydi. Ticaretin hızlanması ve yaygınlaşması üretim düzenini hızla karmaşıklaştırmaktaydı. Bu dönemde iki ayrı tür üretim ortaya çıktı. İşçilerin bir tüccar sermayeci ya da herhangi bir sermayeci adına toplaştıkları büyük yapımevleri yanında bir sermayeci adına kendi evlerinde el emeğiyle mal üretenlerin oluşturduğu küçük iş alanları vardı. Dağınık üretim diye adlandırabileceğimiz ikinci tür üretim kırsal alanlara kadar uzanıyordu. Böylesi bir dağınıklıkta işin niteliği elbette bir ölçüde raslantıya kalmıştı. Hammaddenin işlenmiş mala dönüşmesi çok zaman elden ele geçişlerle, bir yerden bir yere taşınmalarla olabiliyordu. Bu çok ilkel işbölümü düzeninde bile üreticiler bağımsızlıklarını büyük ölçüde yitirmekte, sermayecinin istediği gibi koşulladığı insanlar durumuna düşmekteydiler. Onlar kullandıkları hammaddelerin ve ilkel makinelerin sahipleri

değillerdi artık, hammaddeleri de ilkel makineleri da onlara genellikle tüccar ya da sermayeci sağlamaktaydı. Ücretli işçilik düzeni işte bu koşullar altında gelişti. Büyük yapımevlerinde gerçekleşen merkezi üretim dağınık üretime baskın çıktıkça ücretli işçilik daha köklü ve elbette daha bağlayıcı bir biçimde yerleşiyordu. Hammadde gereksinimi arttıkça tarım kesimi bu artışa ayak uydurabilmek adına yeni bir düzene giriyordu, bu düzen senyörlük düzenine karşıt olan ve sermayeyi kırsal kesimin en uzak yerlerine kadar ulaştıran bir düzendi.

Sermayenin Getirdiği Güçlükler / Mutlakyönetim

Haksız kazanç, fiyatların olağanüstü yükselişi, malların bazı ellerde toplanması gibi olaylar sermayeciliğin koyulduğu dönemlerde çok sık görülen olaylardı. Sermayecilik geliştikçe tefecilik de hızla gelişiyordu. Bazı büyük kentlerde kredi veren kişiler ya da kurumlar ortaya çıkmaya başladı. Sermayesi yetmediği için işi yarıda kalmış ya da kalabilecek olan, işini büyütmek isteyen, yeni iş kollarına yeni yatırımlar yapmayı düşünen kişiler kadar feodaller de bu kişilerin ya da kurumların müşterileri oldular. Yaşamın hızlı ve yoğun üretim koşullarında karmaşıklaşması sermayecinin yaşamıyla emekçinin yaşamını kesin çizgilerle birbirinden ayırdı. Ortaçağ'ın üretim araçlarını şu ya da bu koşullar altında elinde tutan üretici-emekçi tipini ortadan sildi. Bu gelişim içinde Eskiçağ'da olduğu gibi kırsal alanlar karşısında ağırlık kazanan kentler artık biryapılı bir düzen ortaya koymuyordu, karşıtlıkların iyice belirginleştiği bir çeşitlilikler alanı olarak görünüyordu. Bu yeni gelişim içinde kentler zengin-yoksul karşıtlığının açık bir biçimde keskinleştiği gergin ortamlar oldular.

Bu geniş çaplı iktisadi yaşam her şeyden önce yoksulların ayaklanmalarını bastırabilmek için geniş çaplı bir yönetim düzenine gereksinim duyuyordu. Gelişmekte olan mutlakyönetim bu gereksinimi karşılamakla yükümlü oldu. Mutlakyönetimin temsilcileri iki sınıf arasında denge kurmaya çalışmak yerine ağırlıklarını yükselen sınıf yararına koyarak yoksulun ezilmesinde baş rolü oynadılar. Bu yüzden sözkonusu düzen zamanla gücünü yitirerek sürüklenmeye, temelden sarsılmaya doğru gidecektir. Mutlakyönetimi parasıyla besleyen, ona her anlamda destek olan yeni yükselen sınıf yani burjuva sınıfı tam anlamında egemen sınıf durumuna geçtikten sonra kendi yönetim düzenini kurmak isteyecek, bu yolda zamanla mutlakyönetimin can düşmanı olacaktır. Ama ondan

önce her siyasal ve toplumsal gelişim mutlakyönetimle burjuva sınıfının ortakyapımı gibidir: başlangıçta bu iki güç arasında çok iyi bir uzlaşma vardı, mutlakyönetim yeni topraklar ya da yeni sömürgeler elde ettikçe burjuva sınıfı bu topraklardan ya da bu sömürgelerden ençok yararı sağlamayı biliyordu. Buna karşılık henüz örgütlenmeyi bilmeyen işçiler ağır baskılar karşısında heyecanlı çıkışlar yapıyorlar, her çıkışlarında en kaba biçimde cezalandırılıyorlardı.

Şimdi mutlakyönetimin hangi koşullarda gelişmiş olduğunu görebilmek için başlıca avrupa ülkelerinin toplumsal olaylarına göz atalım.

ALMANYA'DA DURUM

Almanya'da biraz geç bir zamanda, XII. yüzyılda kurulan feodal düzen XVI. yüzyılda yavaş yavaş çözülmeye başladı. XVI. yüzyıl başlarında bağımsız köylülerden ve serflerden oluşan tarım üreticilerinin kırsal alanlarda kaldığını, zanaatın daha çok kentlerde yoğunlaştığını ve böylece tüm alanlarda sermayeci düzene geçişin ilk belirtilerinin oluştuğunu görüyoruz. Bu dönemde dokumacılık ve madencilik hızla gelişirken yeni sermaye sahipleri bu alanlara yatırımlar yaparak üreticinin hammadde gereksinimini karşılamaya ve mal akışını sağlamaya bakıyorlardı. O dönemde Almanya maden çıkarma işinde Avrupa'nın en ileri ülkesiydi, böylece maden çıkarma alanı sermayecilerin en çok ilgisini çeken alan oldu. Ticaretin gelişimi de sanayi etkinliklerinin gelişimiyle oldu. Ne var ki yeni doğan sermayecilik ikide bir feodal düzenin duvarlarına çarpıyordu. Ne olursa olsun iktisadi yaşamda tarım, tarımda da feodaller baskındı. Genel ölçüler içinde Almanya'nın iktisadi yaşamı başta İngiltere olmak üzere tüm öbür güçlü avrupa ülkelerininkinden oldukça geriydi. Almanya bütünlüklü bir ülke değildi ve bir bölgenin yapısı öbür bölgeninkinden oldukça ayrıydı. Kırsal alanlarda insanlar ürettikleri malın ancak altıda birini alabiliyorlardı, kalanı senyöre kiliseye devlete gidiyordu. Durumu en zorda olanlar güneybatı köylüleriydi.

Siyasal Parçalılık

Almanya iktisadi bütünlükten yoksun olduğu gibi siyasal bütünlükten de yoksundu. İngiltere'de Fransa'da ve öbür büyük avrupa ülkelerinde merkezi yönetim çoktan kurulmuştu, oysa Almanya henüz tam anlamında parçalı bir yapı gösteriyordu. Kutsal Roma Germen İmparatorluğu

bu parçalı yapıyı gizleyen herhangi bir örtüydü, imparatorların prensler üzerinde büyük bir ağırlığı yoktu, her şeyden önce imparatorluğun kendi ordusu ve maliyesi yoktu. Bu güçsüz imparatorluk 476'da yıkılan Batı Roma'nın yerine VIII. yüzyıl başlarında kurulmuştu. Devlet yöneticisi durumundaki kişi doğrudan prenslere bağımlıydı, prenslerin bir bölümü de sıkı sıkıya kiliseye bağlıydılar. Kendi ordularına sahip olan prensler istedikleri gibi vergi koyup vergi kaldırabiliyorlardı, sık sık birbirleriyle savaştıkları gibi imparatora da savaş açabiliyorlardı. Fransa topraklarını dışta bırakan ve özellikle Almanya ve Kuzey İtalya topraklarını içine alan imparatorluk topraklarının siyasal anlamda biryapılı olmayışı imparator yetkesini zorda bırakıyordu. Özellikle italyan kentleri imparator yetkesini kendilerine yabancı duyuyorlardı, bunun için imparatorlar karşısında belli bir ağırlığı bulunan papalığın kanatları altına sığınmaya çalışıyorlardı.

Köylü Ayaklanmaları

Parçalı siyasal ve iktisadi yapıya bağlı olarak yönetim aygıtının güçsüz oluşu toplumsal ilişkileri güçleştirirken bir yandan köylü-efendi çatışmasını kolaylaştırıyor öte yandan feodal güçleri yeni gelişmekte olan sermayeci güçlerle karşı karşıya bırakıyordu. Buna göre XV. yüzyıl Almanya'da köylü ayaklanmaları yüzyılı oldu. Çok zaman kentlerdeki yoksullarca ve hatta burjuvalarca desteklenen bu ayaklanmalar feodal düzeni büyük ölçüde güçsüz düşürüyordu. Ne var ki pek de örgütlü olmayan bu tür girişimler hiçbir zaman düzeni değiştirebilecek olgunlukta olamıyordu. Bu dönemde alman soyluları, özellikle de iktisadi açıdan pek içaçıcı durumda bulunmayanlar kilisenin ardarda koyduğu yüklü vergilere direnmeye başladılar. Kilisenin maddi ve manevi baskısı altında bulunan ve gelirinin önemli bir bölümünü kiliseye vermek zorunda kalan köylüler ve burjuvalar da bu direnişe katıldılar. Kiliseyle savaşımda en büyük rolü oynayanlar elbette aydınlardı, bunlar her şeyden önce kilisenin etkisini kırabilmek için kilisenin yaymakta olduğu skolastik kültüre karşı çıkıyorlardı. Bu dönemde kiliseye karşı bir soylular burjuvalar ve hatta köylüler cephesi oluşmuş gibiydi. Üniversite çevresinde toplanan pekçok aydın kiliseye karşı bir kültür dayanışması oluşturarak insancı düşüncelerin savunuculuğunu yapmaktaydı. Bilimden çok felsefeye ağırlık veren bu insanların en ünlüsü ve hatta öncüsü Erasmus'du.

Aydınların Çıkışı

Alman insancılığının baş kişisi hollandalı Erasmus evlilik dışı doğmuş olduğu için mirası elinden alınmış bir kişiydi. Yoksul yaşam koşulları içinde insanlık değerlerini araştırmaya yönelmişti. Papaya başvurarak rahiplik andından bağışlanmasını isteyecek kadar yeni değerlere açık bir insan olan Erasmus feodal yaşam düzenine köklü ve alaycı bir eleştiri getiren *Deliliğe övgü* adlı kitabıyla tanınır. "Delilik" adı altında olumlu kuşkucu düşünceyi öneren Erasmus kilisenin ya da kilise adamlarının can düşmanı görünümündedir, hatta papaları İsa'nın kanına girmiş insanlar olarak belirler. Elbette Erasmus'un amacı dini yadsımak ya da katolik kilisesini yadsımak değil dinsel kurumları yıkıcı katışıklarından ayırarak onları bir anlamda onarmaktır. Ayrıca Erasmus siyasal eleştirilerinde de köklü bir tutum içinde değildir, bir yandan feodalleri boş ve asalak insanlar olarak suçlarken öte yandan halk insanlarına da demediğini bırakmaz. Hem kiliseyi hem soyluları hem halk insanlarını karşısına alan Erasmus'un en canlı düşü aydın insanların yönetimindeki toplum düşüdür.

Benzer düşünceleri Johannes Reuchlin'de ve Ulrich von Hutten'de de buluruz. Filozofluğu kadar dilbilimciliğiyle de tanınan Reuchlin, Erasmus'unkini çok andıran duygucu bir tutumla kiliseyi eleştirir, bu arada çağının insani gereksinimlerini ortaya koyar. Bununla birlikte onu katolik ahlakının bir savunucusu, insancılıkla katolikliğin bağdaştırıcısı olarak görürüz. İnsancı düşünceler Ulrich von Hutten'de daha belirginleşir. Tam anlamında bir serüvenci ya da serseri şair yaşamı sürdürürken İtalya'ya yaptığı gezi sırasında Eskiçağ'ın ünlü yapıtlarını tanıma olanağı bulmuş olan Ulrich von Hutten özellikle Platon'un etkisinde kalarak insancı görüşlerini azçok gizemci bir temele oturtmak istemiştir. Hutten yeni bir çağın yaklaşmakta olduğunu açık açık sezebilmiş öncü düşünürlerden biridir. Ona "Düşünceler uyanıyor, bu bir yaşama sevincidir" dedirten bu duygudur. Hutten *Nemo* (Kişi) adlı şiirinde gerçek bilgili kişinin hiçbir resmi kişiliği olmayan kişi olduğunu söyler. *Trias romana seu Vadiscus*'unda Roma'yı şiddet, hile ve ikiyüzlülüğün yıktığını, onun alman prenslerinin kesin tutumuyla, hıristiyanların hoşgörüsüzlüğüyle ve türk ordularıyla düzelebileceğini söyler. Bununla birlikte Hutten dinci görüşlerden ve dinle ilgili siyasal olaylardan kendini kurtaramamış, tüm düşüncesini ve kalemini Reform savunuculuğu için kullanmaya yönelmiştir. Erasmus'un Luther'e yaklaşıp sonra tümüyle Reform'dan kopması onun insancılık yolunda biraz daha tutarlı ilerlediğini ortaya koyarken

Hutten'in reformcu devinime bağlılığı doğrudan doğruya alman aydınının ileri düşünceler karşısındaki sınırlılığını gösterir. "Erasmus, Luther'den ayrılır. Bu basit bir tarihsel olgu değildir, alman Rönesans'ının ve insancılığının dramı diye adlandırılabilecek olan şeyin simgesidir. Eskiçağ'ın bilgisi yeni bir edebiyatın yaratılmasına yetmedi, bu dinsel devrim de alman düşüncesinin en büyük devinimidir" (J.F. Angelloz, *La littérature allemande* [Alman edebiyatı]).

Reformcu Düşünce

Gerçekte reformcu düşünce insancı görüşlere uzak değildi, ayrıca Reform'un önderi Luther başta Melanchton (1497-1560) olmak üzere birçok insancıyla dosttu. Wittenberg üniversitesinde yunanca profesörü olan Melanchton Luther'i her zaman destekledi, bu arada reformcu akımları birleştirmek için büyük çaba gösterdi. Luther'in eskiçağ yapıtlarına büyük bir tutkuyla yöneldiği biliniyor, onun bu yapıtlara yönelmesi elbette reformculuğuyla ilgiliydi ve o bu yapıtlarda reformcu düşüncelerine dayanak arıyordu. Luther her şeyden önce bir kültür adamıydı, dil sorunlarına öncelikle önem veriyordu, Kutsal Kitap'ı yaygınlaştırmak için modern alman dilini kullanmaya çalışıyor, bu yolda Fransa'da Malherbe'in yüklendiğine benzer güç bir işi yükleniyordu. Birçok lehçeyi kendinde eriten yeni bir dil kurmaktı amacı. Halktan gelmiş olan Luther gerçekte Kutsal Kitap'ı halka okutmanın yollarını arıyordu. Yaptığı Kutsal Kitap çevirileri 1522'de ve 1534'de yayımlandığında Almanya için çok önemli bir kültür olayı gerçekleşmiş oldu. Hans Sachs (1494-1576), Fischart (1545-1590) gibi yazarlar da dinsel duygulara hiç de uzak düşmeden insancı fikirleri işlemeye yöneldiler. Ama bu dönemde alman yazarlarından hiçbiri İtalya ve Fransa'dakine benzer bir düşünce devinimini yaratamadılar. Onların yapıtları ince ince süslemeleriyle yazın alanında pek de köklü olmayan bir "barok"un doğuşunu bildiriyordu. XVII. yüzyılın yapıtları da bu geriliği aratmayacaktır. Ronsard ve Malherbe hayranı ve Eskiçağ'dan kalma birçok yapıtın çevirmeni olan ünlü gezgin Opitz'in (1597-1639), çömezi Fleming'in (1609-1640) şiirleri, duygucu ve kötümser ürünleriyle ün yapan gezgin Gryphius'un (1616-1664) tiyatro yapıtları bu dönemin yalnızca edebiyat tarihi açısından değer taşıyan ürünleridir.

Almanya'da kültür düzeyinde Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçişi ve özellikle dinci düşünce karşısında ya da yanında insancı düşüncelerin oluşumunu daha iyi görebilmek için Reform devinimini azçok ayrıntılı bir biçimde ele almakta yarar vardır. Ancak Yeniçağ'ın başlarından baş-

layarak Almanya'da dinci düşüncenin her adımda biraz daha yasallık kazandığını, buna karşılık insancı düşüncelerin kurulu düzenle tersleşerek dışlandığını görüyoruz. Uzun süre ulusal birliğini kurmayı başaramayacak olan Almanya'da ya da daha doğrusu ileride Almanya'yı oluşturacak olan bu topraklarda yaşayan insanlar arasında insancı eğilimler hiçbir zaman rahat bir gelişim ortamı bulamamıştır. Bu yüzden alman insancı aydınları, bu arada alman aydınlanmacıları hiçbir zaman dileklerini apaçık ortaya koymak ve görüşlerini yaşama geçirmek olanağı bulamadılar. Lucien Goldmann *Kant felsefesine giriş* adlı yapıtında şunları yazar: "Gelişigüzelliğe düşmeden Fransa'nın evrimini 'normal', Almanya'nın evrimini 'hastalıklı' olarak belirleyebiliriz sanırım (burada her iki terime de Goethe'de aldıkları anlamı veriyoruz: Goethe klasik'in sağlıklı duygucu'nun hastalıklı olduğunu söylerdi). Fransız mutlakyönetimi büyük feodallere karşı girişilen kavga içinde ve Tiers Etat'yla sürekli ve dayanıklı bir anlaşma sayesinde doğdu. (..) Almanya'da tersine Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra iktisadi ve siyasal gelişim çok yavaşlamış, hemen hemen durmuştu. (..) Toplumsal ve iktisadi gelişimin büyük ölçüde gecikmesi, iki yüzyılı aşkın bir süre boyunca güçlü bir ticaret ve sanayi burjuvazisinin hemen hiç olmayışı insancı ve usçu güçlü düşünce akımlarının filizlenmesini engelleyince Almanya her şeyden önce gizemciliğe, duygusal ve sezgisel taşmalara açık oldu."

Reform ve Alman Burjuvazisi

Reform burjuva sınıfının yeni bir siyasal güç olarak ortaya çıkışının ve soyluluk karşısında ağırlık koyuşunun bir yansısıdır. Reform'la alman burjuvazisi gücünü ve dileklerini ortaya koymuştur. Reform adından da anlaşılacağı gibi bir devrim olmaktan çok bir düzenleme devinimidir ve yükselen burjuva sınıfının ortaçağ değerleri karşısında ve bu değerlerin başlıca temsilcisi olan başlıca dayanağı olan katolik kilisesi karşısında aldığı kesin tutumun anlatımıdır. Elde ettiği aşırı kazanç ve aşırı siyasal güçten bir anlamda patlama noktasına gelmiş olan kilisenin genel yaşam ölçüleri içinde daha gerçekçi bir yere oturtulması ve böylece hem daha inandırıcı kılınması hem de kendi kendini tehlikeye atan bir yapı olmaktan çıkarılması alman reformcularının başlıca amacı olmuştur. Reform'un kökeninde yükselen burjuva sınıfının kilise karşısındaki onarıcı tutumu kadar kilisenin bu yeni egemen sınıf karşısında aşırı güvensizliği yatar. Bununla birlikte reformcu düşünceleri yalnızca burjuva sınıfının savun-

duğu düşünceler olarak görmek doğru olmaz. Burjuvalar yanında birçok soylu kişi de çıkarları ya da hatta görüşleri burjuvalarınkine pek uymasa da reformcu düşüncelere büyük ölçüde destek olmuştur. Kentlerdeki ve kırsal kesimdeki insanların da bu devinimi olumlu karşıladığı hatta bu devinime doğrudan doğruya katıldığı düşünülünce kilisenin insanlardan ne ölçüde koptuğu ve yenileşmeye ne ölçüde gereksinim gösterdiği ortaya çıkar. Soyluların katılımı İngiltere'de olduğu gibi Almanya'da da reformcuların işini çok kolaylaştırmıştır. Bu elbette soyluların bindikleri dalı kesmeleri olarak da burjuvalaşmaya ya da burjuva değerlerine sahip çıkmaya eğilimli olmaları olarak da anlaşılabilir. Gerçekte onların reformcu eğilimleri birçok verimli tarım alanını ele geçirmiş olan kiliseden bazı toprakları geri almak eğilimi olarak da anlaşılmalıdır. Bu eğilim gerçekte nicedir oldukça zayıf düşmüş olan soyluluğun eski gücünü kazanma istemiyle belirgindir. Bu yüzden reformcu burjuvalar tüm feodal düzene karşı çıkarken soyluların feodal değerlerin korunması koşuluyla Reform'a destek olmak istedikleri görülmüştür.

Reform ve İnsancılık

Reformcu girişimler insancı bakış açısını pekiştirmeden önce insancı görüşler reformcu eğilimlerin doğmasına yol açmıştır. Demek ki insancılık zamansal açıdan reformculuğu öncelemektedir. Gerçekte birbirinden kolay kolay ayrılamayan, burjuva ideolojisi içinde içiçe geçmiş bu iki bakış açısından biri dinsel yeniden düzenleme girişimleriyle yani uygulamayla belirlenirken öbürü bu uygulamanın kuramını sağlamaya çalışan bir arayış alanı olmuştur. İnsancılıkla reformculuğun çatışkısı gerçekte kuram ve uygulama uyuşmazlığından öteye bir anlam taşımaz. Bununla birlikte reformculuğun tutuculuğa insancılığın ileri yönelişlere daha yakın olduğu da doğrudur. Çünkü ne olursa olsun reformculuk dinciliği öne çıkarırken insancılık dindışı eğilimleri öne çıkarıyordu ve zaten alman reformcuları kendilerini doğrulamak için Kutsal Kitap'a yönelirken insancılar ilkelerini pagan Eskiçağ'ın kalıtından çıkarmaya çalışıyorlardı. Bu iki kesim için toplumsal tutumların belirlenmesinde gerçekleşen ortaklık değerler düzeyinde ya da ideolojik düzeyde dağılıveriyordu. Özellikle ayrılık ahlakta kendini göstermekteydi. İnsancıların dünya ahlakı reformcuların dinci ahlakıyla çelişkiliydi. Kentlerde basımevlerinin ve kitaplıkların kurulduğu, kitapların fuarlarda satıldığı, okulların küçük yerleşme alanlarına kadar girdiği bu dönemde elbette

insancılık reformculuğu belirleyecek güçteydi. Ayrıca Kutsal Kitap'ı alman diline çeviren insancılar onu halkın eleştiriciliğine de açmışlardı.

Luther'in Çabaları

Reform yolunu açan Martin Luther oldu. Luther insanla Tanrı ilişkisini yeniden düzenlemek ve bu yolda inancı papazların koruyuculuğundan kurtarmak için bir *vicdan ahlakı* geliştirdi. Günahın ezici baskısını gidermek için Tanrı'nın yapılanları değil yapılanların arkasındaki inancı göreceğini bildirdi. Ayrıca Kutsal Kitap'daki "Çalışmayan yemek yememelidir" görüşüne dayanarak feodallerin ve papazların asalaklığıyla savaştı. Onun ilk olarak Kutsal Kitap'la ilgili skolastik yorumları bir yana attığını, dogmaları köklü bir dil ve tarih ayrıştırması içinde yeniden ele alıp yorumladığını görüyoruz. Buna göre Luther katolikliğin Tanrı'yı insanın yüce yargıcı saymasını, günah fikrinden giderek insana günah duygusunu aşılamasını, Tanrı'yla insan arasına Meryem'i ve azizleri koymasını doğru bulmuyordu. Luther'e en çok ters düşen *kökel günah*'ın varlığıydı. İnsan hiçbir zaman kurtulamayacağı bir günaha doğuştan mahkûm edilmekle kurtuluşu tümüyle elden kaçırmış oluyordu. Oysa tamgüçlü ve iyi Tanrı insandan kurtuluşu eksik etmeyecekti: kurtuluş yalnızca bağışlayan Tanrı'nın gerçekleştirdiği bir durum olabilirdi, katolikliğin bildirdiği gibi insanın iyi edimlerine bağlı bir durum olamazdı. Böylece Tanrı bağışlayıcılığıyla insan için sonsuz bir kurtuluş kaynağı oluyordu. Buna göre inanç bireysel bir anlam kazanıyor, insanın Tanrı karşısında alacağı tutuma indirgeniyordu. Bu da bireyin kilise yasalarından kurtulması demekti, kilisenin insanla Tanrı arasında zorunlu bir bağ olmaktan çıkarılması demekti, ayrıca din adamının Tanrı kelamını insanlara ileten bir kişi durumuna indirgenmesi demekti, Tanrı'nın insana aracısız yönelmesi demekti. Bu da eski inancın tüm konsilleriyle, tüm kilise babalarıyla, tüm kilise yasalarıyla yadsınması demekti, azizlere ve imgelere tapınmanın, dize gelmenin, haç çıkarmanın, sunağın, arınma yerinin kaldırılması demekti. Protestanlık yalnızca vaftizi, kutsamayı, günah çıkarmayı benimsiyordu. Böylece protestanlık inançlılara belli bir "dinsel özgürlük", Tanrı'ya yönelme özgürlüğü getirmiştir, insanı dinsel anlamda tüm dış bağlarından ayırmış, onu vicdanıyla başbaşa bırakmıştır. Bu yükümlülük Luther için dinsel olmaktan öte siyasal bir yükümlülüktü ve onu 31 ekim 1517'de Wittenberg kilisesinin kapısına doksan beş maddelik bir bildiri asmaya götürdü. Katolik kilisesiyle sıkıntısı olan pekçok kişi bu bildiriyi çokça önemsedi ve Luther'in çevresinde

toplanma eğilimi gösterdi. Buna karşılık aralarında din adamlarının ve dinbilimcilerin de bulunduğu büyük bir topluluk da Luther'i karşısına aldı ve onu sapkınlıkla suçlamaya girişti. Bu düşmanlık karşısında Luther Roma kilisesinden uzaklaşmaya başladı.

1524-1525 Olayları ve Sonrası

Reform deviniminin getirdiği toplumsal oluşumlar 1524-1525'de çıkan köylü ayaklanmalarının hazırlayıcı nedeni oldu. Köylü ayaklanmaları doğal olarak özellikle feodal baskının büyük boyutlara ulaştığı yerlerde patlak verdi. İlk ayaklanma Stuhlingen landgraflığında çıktı: köylüler yeni vergilere karşı ayaklandılar. Ayaklanmanın yayılmasından korkan feodaller uzlaşmayı göze aldılarsa da köylüler ayaklanmayı genişlettiler. Köylüler bir yenileştirme programı benimsetme çabalarına girişirken ayaklanmanın önderleri uzun süren görüşmelerle feodallerden sözde bazı haklar elde etmeye çalıştılar. Willingen ayaklanmacılarının 1524'de yaptığı bir anlaşma ayaklanmacıları çözülmeye götürdü. Bununla birlikte ayaklanmacılar birçok bölgede direnişlerini sürdürdüler. Özellikle Yukarı Schwaben köylüleri var güçleriyle direndiler.

Köylüler şatoları ve manastırları yakıyorlardı. Daha sonra yapılan görüşmelerde köylülerle uzlaşma sağlandı. Onlar bu görüşmelerde kendi papazlarını seçme hakkını aldılar. Ayrıca serfliğin koşulsuz olarak kaldırılması da benimseniyordu. Angaryanın azaltılması, gelişigüzel konulmuş vergilerin kaldırılması da benimsetilen haklar arasındaydı. Böylece köylüler feodalliğin kaldırılması koşulunu öne sürmeden yalnızca kendi durumlarını daha iyiye götürebilecek koşulları sağlamış oluyorlardı. Bu gerçekte çok büyük bir ayaklanma karşılığında elde edilmiş çok az bir şeydi. Ayaklanmalar 1525 ilkyazında Franken'de alevlendi. Franken feodalleri çaresiz kaldılar, paniğe kapıldılar: birlikleri köylü birlikleri karşısında tutunamıyordu. İmparatorluk düzeyinde sağlanan bir takım haklar ayaklanmaları yavaşlatır gibi oldu. Bundan sonra olaylar başka bölgelere sıçradı.

Köylü ayaklanmaları karşısında ne yapacaklarını bilemeyen feodaller bir süre sonra kendilerini topladılar. Onlar köylülere örgütlü bir biçimde karşı koymayı becerememişlerdi, iş birkaç prensin omuzuna yüklenmişti. Ayaklanmacılar prens ordularının başa çıkamayacağı kadar kalabalıktı. Çok uzun süren bu dağınıklık dönemi geçince prenslerin oluşturduğu Schwaben birliğinin başına getirilen Waldburg'lu Truchsess (kahya) Georg köylü birliklerine yüklenmeye başladı. Truchsess Georg

çok iyi taktik bilen bir askerdi, taktikten çok sayı çokluğundan güç alan köylü birliklerini giderek zor duruma düşürdü. Onun ardarda kazandığı başarılar alman feodallerinin moralini düzeltti. Truchsess Georg, Franken'deki örgütlü köylü güçlerini yendi, sonra yirmi üç bin kişilik Allgau köylü birliklerini ortadan kaldırdı. Bu hızlı değişimde köylü önderlerinin ihanetleri büyük rol oynamıştır. Bu yüzden çözülme hızlı oldu. 1526'da Avusturya köylülerinin ayaklanması da gidişi değiştirmedi. 1532'de feodaller köylüleri kesin yenilgiye uğratarak köylü savaşlarına son verdiler. Gerçekte ücretli işçilerin ve burjuvaların desteklemediği, önderlerinin zaman zaman yetersiz zaman zaman ikiyüzlü göründüğü köylü ayaklanmaları planlı girişimler olmaktan çok yaşam koşullarının kendiliğinden getirdiği sonuçlardı. Martin Luther bile onları desteklememiş, köylülerin köpek boğazlanır gibi boğazlanmasını buyurmuştur.

İTALYA'DA DURUM

İtalya için XVI. yüzyıl bir sarsıntılar yüzyılı oldu. Bunun nedenini bu ülkenin iktisadi ve toplumsal yapısında aramak gerekir. Tüm iktisadi yaşamını dış ticaret ilişkilerine bağlamış olan italyan kentleri İngiltere gibi Hollanda gibi Fransa gibi ülkelerde sanayinin hızla kurulması karşısında elleri kolları bağlı kaldılar. Ülkenin siyasal parçalılığı güçlü bir sanayi ve ticaret düzeninin kurulmasına zaten elverişli değildi, bu parçalılık ortak bir pazarın kurulmasını olanaksız kılıyordu. Öbür ülkelerde mutlakyönetim sanayinin ve ticaretin gelişimini güvence altına almaya yönelirken İtalya'da bu alanlarda tam bir dağınıklık göze çarpıyordu. İtalya dış pazarlardaki yerini yavaş yavaş yitirmeye başladı, örneğin italyan dokumalarının yerini bir süre sonra ingiliz dokumaları aldı. İtalya'nın dünyaca ünlü gemi yapım merkezleri de yavaş yavaş etkinliklerini yitirdiler: gemi yapımına başka ülkeler de ağırlıklarını koymaya başlamışlardı. Pamuk işleme ve silah sanayisi de öbür ülkelerdeki gelişimlerle rekabet edemezoldu. XVI. yüzyıl İtalya'sının toplumsal ve iktisadi gelişimlerini görebilmek için biraz daha gerilere gitmekte yarar vardır.

XI. Yüzyıl ve Sonrası

İtalya XI. yüzyıldan sonra Avrupa'nın iktisadi açıdan en güçlü ülkesi oldu. Gerek zanaat gerek ticaret bu dönemde hızla gelişirken italyan gemicileri avrupa ülkelerinin ürünlerini dış pazarlara ulaştırma işini yüklendiler. İtalya'da dış ticaretin gelişmesi iç ticaretin gelişmesini kamçılarken

öbür ülkelerde görülmeyen bir biçimde kentler öne çıktı. Haçlı seferleri italyan kentlerinin esenliğine esenlik kattı: haçlı orduları gemilerini ve silahlarını bu kentlerden sağlıyorlardı. Bu kentler bu savaşlar sırasında Mısır Tunus Cezayir Fas gibi ülkelerle ticaret ilişkileri kurdular ve bu yolda papanın yasaklama kararını da dinlemediler. İtalyan gemicileri bu dönemde Hindistan'a ve Uzakdoğu'ya kadar gittiler. İtalya'da çok erkenden bir kent ve kırsal alan karşıtlığı doğdu. Kent insanları şatoları basmaya, yakıp yıkmaya başladılar. Böylece İtalya Avrupa'nın iktisadi ve toplumsal düzeyde en özgür ülkesi oldu.

Bu durum kentler arası çatışmayı getirdi. Dış ticaret iç ticareti koşulladıkça, kentler dış pazar ele geçirmek yolunda birbirlerine düştüler. Bu çatışmaların çok büyük boyutlara ulaşmaması İtalya'nın Roma Germen İmparatorluğu'na direnmesi zorunluluğundan geliyordu. Böylece tüm italyan kentleri özellikle orta ve kuzey kentleri zenginleştikçe zenginleştiler. Bu gelişim sermaye birikimleri yaratmaya başladı ve XIV. yüzyıl bir sermayeciliğe geçiş yüzyılı oldu. Sermayeciliğin gelişmesiyle kentlerde kendini gösteren çatışkılar ve nicedir kentler arasında sürmekte olan kavgalar birçok kentte tiranlık düzeninin yerleşmesine yol açtı. Askerlikle ilgisi olan ya da olmayan bir kimse raslantıya getirip kentin yönetimini ele geçiriyor, çok zaman ölünceye kadar kent yöneticisi olarak kalıyordu. Eski Yunanistan'da olduğu gibi italyan kentlerinde de tiranlar halkı pek düşünmemekle birlikte halkın sevgilisi rolünü oynamaktan geri kalmıyorlardı. Tüm güçlerini iktidarda kalabilmek için harcayan bu adamlar bu uğurda çok geniş bir hafiyeler ağı oluşturuyorlar, kendileri için tehlikeli gördükleri kişilere karşı son derece acımasız davranıyorlardı.

XVI. Yüzyıla Doğru

Böylece İtalya sermayeci düzene en erken giren ülke oldu. İlk sermayeci ilişkiler XIV. yüzyılda italyan kentlerinde ortaya çıktı. Özgürlük ve etkinlik içinde gelişen yeni yaşam koşulları iktisadi güçlülükle birlikte yeni duygular yeni düşünceler yeni bakış biçimleri getirdi, bu da XVI. yüzyılda Rönesans diye adlandırılacak olan insancı devinimlerin temellerini attı. Düşüncenin iyiden iyiye gerilediği ve kendini yinelemekten başka bir şey yapmadığı, yalnızca ve yalnızca dinbilimsel temellendirmeler için kullanıldığı uzun yüzyıllardan sonra eskiçağ yapıtlarına yeniden dönüşle birlikte bir yeniden doğuş atılımı başlamış oluyordu. Rönesans'ı hazırlayan XIV. ve XV. yüzyıllar içinde öncü italyan aydınları feodal düzenin düşünce dünyasını yansıtan dinci düşünceye karşı insancı

düşünceyi savunmaya giriştiler. Dünyayı gittikçe kara gittikçe karanlık gittikçe önemsiz gösteren dinci anlayışa karşı insancı anlayış dünyanın ve insanın sonsuz güzelliğini savunmaya girişti. Böylece yüzyıllardır itilmiş, önemsenmemiş, kör bir toplumsallık içinde aşağılanmış olan insan bireyi gerçek değerini kazanma yoluna giriyordu. İlk insancılar Ortaçağ'da unutulmuş olan eskiçağ ürünlerini tanıyabilmek adına çoktandır konuşulmaz ve yazılmaz olmuş olan yunancayı öğrenmeye giriştiler. XIV. yüzyıldan sonra Bizans'dan İtalya'ya geçen bilginler yunan dilinin öğrenilmesinde, böylece Platon gibi Aristoteles gibi yunan filozofları yanında birçok yunan düşünürünün ve sanatçısının aslından okunmasında büyük ölçüde katkıda bulundular.

Bu ilk güçlü atılım tüm düşüncede ve tüm sanatta yeni insancı anlayışlara, bu arada yeni gelişimlere yol açtı. Güçlü sanat arayışlarının gerçekleştiği İtalya'da büyük bir sanatsever ya da sanat izleyicisi kitlesinin yanında bir mesen (fr. *mécène*) yani sanat koruyucuları topluluğu oluştu. Bu arada italyan dili latince karşısında varlığını göstermeye ve ağırlığını koymaya başladı. Dilde ve düşüncede bütünleşme siyasal parçalılığı yok sayarcasına gerçekleşiyordu. Sanatlara koşut olarak deneysel bilimler de gelişmeye başladı. Böylece güçlü bir aydınlar sınıfı oluştu. Basımevlerinin kurulmasıyla düşünce ve edebiyat geniş tabakalara yayılmaya yüz tutarken italyan edebiyatının ilk büyük adları ünlü yapıtlarını vermeye yöneldiler.

Dante Alighieri

Bu insancı aydınların en önemlisi elbette Floransa'lı Dante Alighieri'dir. Edebiyat adamı olduğu kadar siyaset adamı da olan ve siyasette başına birçok iş gelen Dante Alighieri *De monarchia* (Mutlakyönetim üzerine) adlı yapıtında siyasal görüşlerini ortaya koydu. Bu yapıtında papayla imparator arasındaki ilişkileri açıklarken imparatorluk yetkesini aşırı derecede yüceltti ve buna göre evrensel bir mutlakyönetim tasarısı geliştirdi. Bu ütopyacı tasarı elbette o dönem İtalya'sının parçalanmışlığı karşısında duyulan tedirginliğin ve siyasal bütünleşme özleminin yansısıdır. *Commedia* (Komedi) adlı ünlü yapıtı zamanla *Divina commedia* (Tanrısal komedi) diye anıldı. (Buradaki "tanrısal" sıfatı yapıtın yetkinliğini duyurmak için eklenmiş olmalıdır). Bu her bakımdan yetkin şiir bize her şeyden önce ortaçağ yaşamının ve düşünce dünyasının özelliklerini duyurur.

Dante Alighieri varlıklı denilebilecek bir ailenin çocuğuydu. Genç-

liğinde şiirle ilgilendi. Onun gençlik şiirleri güzel Beatrice'nin üstün varlığına övgülerle doludur. Edebiyat tarihçileri Beatrice'nin Bice di Folco Portinari adlı evli bir kadın olduğunu bildiriyorlar. Beatrice'nin ölümü şairi dünyadan koparmaz, tersine onun bazı gerçekleri daha iyi görmesine yardım eder ve hatta onun siyasete yönelmesini sağlar. Bundan böyle o iyi bir felsefe okuyucusu, özellikle Vergilius'un iyi bir izleyicisidir. Evlendikten sonra orduya katılan bu değerli kültür adamı daha sonra hekimlik mesleğini seçti, kent yönetiminde görev aldı. Bir zaman sonra siyasetin çirkinliklerine, özellikle de din adamlarının siyasete ağırlık koymak istemelerine dayanamayarak resmi görevlerini bıraktı ve yalnızca Floransa'yı değil tüm İtalya'yı sarmış olan ahlak sorunlarını dile getirebilmek için *Komedi*' nin yazımını sürdürdü.

Karmaşık olduğu kadar düzenli bir yapı gösteren *Tanrısal komedi* ayrıntıların bütüne uyarlı katılımıyla, çeşitliliklerin bir bütünde anlam kazanmasıyla bugünün anlayışlarına göre bile roman tekniği açısından şaşırtıcı yetkinlikler taşıyan bir yapıttır. Artık latin dilinin bırakılmaya başladığı bir dönemde halk diliyle yazılmış olan bu 14299 dizelik şiir imgelemsel bir kurgu içinde Dante'nin Vergilius ve Beatrice'nin yardımıyla Cehennem, Araf ve Cennet'te dolaşışını anlatır. Dante şair Vergilius'un ve sevgilisi Beatrice'nin önderliğinde yaptığı bu imgelemsel yolculukta katolik inancının katı dogmalarına bağlı kalmakla birlikte doğmakta olan yeni bir çağın yeni insanını bize bildirir. Bu büyük şiirde artık duyduğuyla yetinmeyen, gelenekselin sınırlarında kalmak istemeyen, yeniyi bulmak için en uzak yerlere ulaşmayı göze alan gezgin ruhlu atılgan meraklı yeni insanın müjdesi vardır. Ayrıca onda XIV. yüzyıl İtalya'sının tüm siyasal kargaşası da yansır. Dante bu yapıtında doğal olarak kendi düşmanlarını cehenneme gönderir. Cehenneme gidenler ve orada ölümsüz acılara mahkum edilenler arasında birkaç papa da vardır. Cennete gidenler arasında birkaç roma germen imparatorunun bulunması da İtalya'nın her zaman gereksinim duyduğu bütünlüğe kavuşmak dileğini yansıtıyor olmalıdır.

Petrarca ve Boccacio

Bu dönemin ünlü adları arasında Francesco Petrarca ve Giovanni Boccacio da vardır. Petrarca eski yapıtları incelemekte gösterdiği atılganlıkla ilk insancı olarak nitelendirilmiştir. Birçok yapıtı gün ışığına çıkarmış, bu arada birçok felsefe kitabı yazmış olan Petrarca en çok şair olarak ün yapmış, çelişkilerle çatışkılarla dolu şiirlerinde güçlü bir yaşam sevinciyle geleceğin insanını ya da gelmekte olan insanı duyur-

muştur. Yapıtlarındaki çelişkiler elbette bir yandan ortaçağ dinselliğine öte yandan dünya nimetlerine bağlı olan, günah korkusu içinde yaşamın güzelliklerine yönelmekten geri durmayan ruhunun çelişkilerinden gelir. Yapıtlarında siyasal bir tutum almaktan da geri durmayan Petrarca daha çok italyan birliği için kalem oynatmıştır. Onu ölümsüz kılan yapıtlarının başında sone biçiminde yazdığı aşk şiirleri vardır. Bu şiirlerin hemen tümü ömür boyu sevmiş ve yüceltmiş olduğu Laura'ya yazılmıştır. Ne var ki Laura'nın kim olduğu konusunda elimizde yeterli bilgi yoktur.

Petrarca yeniliklere açık ve aydınca atılımlara yatkın bir ruh taşıyordu. Bununla birlikte bir yandan da romalılık ruhunu yaşatmaya çalışıyordu, buna göre yeni bir Roma devleti tasarlıyordu. O bir ulusal birlik yandaşı olmaktan çok bir Roma düşçüsüydü, çünkü ulusal birlik düşüncesi için vakit oldukça erkendi. Ona göre Roma zengin bir tarihin beşiğiydi, güçlü bir uygarlığın kaynağıydı. Petrarca ayrıca gerçek bir barışçıdır, kendini barış düşüncesine adamış gibidir, durmadan birbirleriyle çekişen kentlerin acınası durumunu özellikle savaşçıların perişanlıklarını görüp üzüntüye kapılır. İtalyan kentleri zenginleştikçe birbirleri karşısında acımasız oluyorlardı. Bu da ülkeyi dönüşü olmayan bir parçalanmışlığa sürüklüyordu. Bu bakış açısı içinde Petrarca Ortaçağ'da yaşama ağırlığını koymuş hıristiyan örgütlerinin öne sürdüğü *yaşam değersizdir* görüşünün tersine yaşamın değerini yüceltir, insanı kendini aşabilen bir varlık olarak belirler, buna göre tıpkı eski pagan ahlaklarında olduğu gibi tanrılaşabilen insan fikrini geliştirir. Onun yücelttiği insan her bakımdan kendine egemen olmayı, kendi üstüne çıkmayı, tutkularına söz geçirmeyi bilen gerçek anlamda erdemli insandır. Petrarca'da erdem yaşamın temel anlamını oluşturur ve ancak bilgelikle olasıdır: yalnız bilge kişiler erdemli olabilirler, cahillerin erdemli olmalarını istemek ya da beklemek yanlıştır. Bilgelik de ancak büyük bir çabayla, insanın kendi üzerindeki özeniyle gerçekleşebilir.

Petrarca'nın çağdaşı ve dostu olan Boccacio da öbür insancılar gibi eski yapıtları araştırmaya büyük bir emek harcamıştır. Ondan bize kalan en önemli yapıt *Decameron* adlı öyküler kitabıdır. Bu kitap sözde 1348'de Floransa'da ortaya çıkan bir veba salgınından kaçıp kırsal alanlardan birinde on gün bir eve kapanan yedi genç kızla üç delikanlının birbirlerine anlattıkları öyküleri içerir. Tazeliğini bugüne kadar koruyabilmiş olan bu ünlü yapıtta Boccacio italyan geleneklerini eleştirirken din adamlarını da sıkı bir eleştiriden geçirir, bununla birlikte katolik inancına dokunmaz. Boccacio elbette doğmakta olan yeni insana Petrarca'dan daha yakındır, eski değerler karşısında daha özgür duyar kendini. Bu yüzden

ilk gerçek insancı sıfatını belki de Boccacio'ya vermek gerekir. Onun yapıtlarında yaşama sevinci hiçbir dinsel bağla dengelenmeksizin özgür biçimde konur.

"On günün kitabı" anlamına gelen *Decameron* yazarının önsözde belirttiği gibi aşkta düş kırıklığına uğramış kadınlar için yazılmıştır. Bu çok kolay okunan öyküler kitabı dünyaya bağlanmanın, insanı yüceltmenin, ahlak değerleri açısından Epikuros'çu bir eğilimin anlatımıdır. İnsanın Ortaçağ'da doğaüstüne yönelen dikkati bundan böyle dünyaya, özellikle dünyanın eşsiz varlıkları olan kadınlara yönelecektir. Böylece Boccacio'nun sanatında yeryüzü gökyüzünün yerine geçmiş olur, doğaüstü doğa adına geriye çekilir. *Decameron* yalnızca eğlendiren bir kitap değil aynı zamanda yaşamla ilgili zengin bir bilgi kaynağıdır. Onda yaşam sanatının incelikleri vardır, yaşamın bir sanattan başka bir şey olmadığı görüşü belirginleşir. Üç erkek ve yedi kadın sığındıkları evde müzikle ve dansla dolu güzel saatler yaşarlar, günün belli zamanlarında çayıra çıkıp öyküler anlatırlar. Yapıtta yer alan yüz öykünün ortak özelliği budur. Decameron yeni italyan burjuva edebiyatının en önemli yapıtlarındandır. Kitabın önemi her şeyden önce yazarının şaşırtıcı gözlem gücünden gelir. Bir tüccar ailesinin çocuğu olan Boccacio yalnız kendi sınıfını değil bütün bir italyan toplumunu yakından tanır. Bu yapıtta çökmekte olan soyluluk değerleriyle yükselmekte olan burjuva değerleri bir bütün oluşturur. Yazar yeni toplumsal düzende erdemi en yüce değer olarak belirler. İnsan neyle uğraşıyor olursa olsun erdemli olmalıdır. Bir insanın soyluluğu kan bağıyla değil erdemlilikle belirgindir. *Decameron*'da bundan böyle dünyayı değiştirmeyi insan olmanın başlıca amacı olarak gören yeni sorumlu insan vardır. Bu yeni insan etkindir güçlüdür çalışkandır arayıcıdır umutludur.

İnsancılığın ünlü adlarından biri de Floransa'lı Coluccio Salutati'dir (1331-1406). Ünlü bir yazar olduğu kadar ünlü bir siyaset adamı da olan Salutati, klasik latinceyle yazdığı yazılarında eskiçağ değerlerine yönelerek insancı gelişimlere katkıda bulundu. Salutati'nin izinden giden Leonardo Bruni (1369-1444) daha çok erdem konularıyla ilgilendi, bu arada bireyi tam tamına bir toplumsal varlık olarak belirledi, ona toplum içindeki görevlerini anımsattı. Bruni'nin dostu olan Poggio Bracciolini (1380-1459) de eski büyüklerin yapıtlarını inceledi, daha çok tarih alanında çalıştı, bu arada bir *Roma tarihi* yazmaya girişti. Bir yandan yaşam değerlerini yücelten Bracciolini bir yandan dünyadan kaçışı mahkûm etti ve tüm feodal değerleri kökten yıkmaya çalıştı. Lorenzo Valla (1405-1457) yaşama sevincini öven ve yaşamı tüm güzellikleriyle

savunan, hazcılıkta Epikuros'cu anlayışa kadar ilerleyen bir yazar oldu. Bu çabaları içinde insancılar yavaş yavaş din anlayışının tümüyle dışına çıkmaya, hıristiyan dogmalarının yok ettiği insanı yeniden yaratmak için çalışırken insanı tanrılaştırmaya yöneldiler.

Plastik Sanatlarda

Yazı sanatlarında ortaya çıkan güçlü atılımlar plastik sanatlarda da kendini gösterdi. Dinsel anlamda simgeci ortaçağ sanatının yerini gerçekçi rönesans sanatı almaya başladı. X.-XII. yüzyıllar arasında egemen olan yarı hıristiyan yarı pagan roma sanatından kaynaklanan ve yalnızca göz kamaştırıcı ve şaşırtıcı ögelere ağırlık veren *roman sanatı* ve XII. yüzyıldan sonra onun izleyicisi olarak yoğun bir süslemeci eğilim içinde gelişen *gotik sanatı* tarihe karışmış oldu. Böylece insan her yapıtına en gerçekçi eğilimleriyle en gerçekçi yönleriyle girmeye başladı: insan sanatın özünü oluşturdu hatta amacı durumuna geldi, başlıca konusu oldu. O zaman plastik sanatlarda da insan bedeni tüm gerçek görünümleriyle öne çıkmaya başladı. Ortaçağ sanatçısının binbir örtü altında kat kat giysiler altında göstermeye çalıştığı o gerçekle pek bağlantısı olmayan insan geriye çekildi. İnsancılar insan düşüncesinin insan duygusallığının yüceliğini bulup çıkarırken ressamlar ve yontucular da insan bedeninin güzelliğini keşfe çıktılar. Rönesans sanatçısı tıpkı eskiçağ sanatçısı gibi insanı tepeden tırnağa soyabiliyordu. Onun gözünde insan kadar toprak da, bütün güzellikleriyle doğa da büyük bir değer kazandı. Böylece dinci ortaçağ sanatı yerini dindışı bir anlayışa bıraktı. Giotto di Bandone (1266-1337), Donatello diye tanınan Donato di Bette Bardi (1368-1466) Boticelli diye tanınan Sandro di Mariano Filipepi (1444-1510) gibi adlar Rönesans'a geçiş döneminin bu alanda en ünlü adlarıdır.

Dante Alighieri'nin arkadaşı Giotto italyan resminin gerçek kurucusu ya da öncüsüdür. Kendinden önceki italyan ressamlarının iyiden iyiye dinin belirleyiciliği altına girmiş ve sanat olma niteliğini büyük ölçüde yitirmiş bulunan bizans resmini öykünmeleri Giotto'yu tam anlamında yeniyi aramaya yöneltmiştir. Giotto bizans geleneğine şiddetle karşı çıkar: bizans resmi hiçbir canlılık belirtisi taşımayan donuk biçimlerden oluşur, dinin yol göstericiliğinde dogmacı ve aşırı derecede biçimci özellikler gösterir. Giotto var gücüyle doğaya yöneldi, doğayı neredeyse tek çıkış noktası alarak belirledi, bununla birlikte yetkin bir gerçekçi sanatçı kavrayışıyla doğayı kendi gözleriyle görmeye çalıştı. Doğaya bu kadar yakın olan Giotto insana da büyük ölçüde yakın oldu. O aynı zamanda

ilk gerçek portre ressamı olarak bilinir. Ressam ve mimar Giotto italyan sanatının geleneksel kurallarını baştan sona değiştirdi ya da geçersiz kıldı, her şeyden önce ona italyanlığını kazandırdı. Boticelli'ye gelince onun belki de en ünle yapıtı Dante'nin *Komedi*'si için çizdiği resimlerdir. Gerçekçiliği eşi bulunmaz bir incelikle bağdaştıran Boticelli'nin yapıtları yoğun bir şiirsellikle doludur. Donatello da yontularıyla yeni sanatın kurucularından biri oldu.

Gerilemeye Geçiş

Bu son derece verimli dönemi bir iktisadi gerileme dönemi izledi: XVI. yüzyıl İtalya için sanayide ve ticarette bir bunalım yüzyılı oldu. Ticarette gerilemenin en büyük nedeni İstanbul'un Türklerce alınmasıydı. Bu değişimden sonra italyan gemicileri Doğu'yla bağlantılarını yitirdiler. Buna karşılık yeni ticaret yollarının ortaya çıkmasıyla başka ticaret merkezleri oluştu ve Akdeniz ticari önemini hızla yitirmeye başladı. Artık değişik avrupa ülkelerinin tüccarları değişik yolları kullanarak uzak ülkelerde değişik pazarlar bulabiliyorlardı. Öte yandan başka ülkelerde para ticaretinin gelişmesi italyan bankalarını etkisiz kıldı. Buna karşılık parasını sanayide ve ticarette değerlendiremeyen italyan sermayecileri toprağa para yatırmaya yöneldiler. Bu arada yeni soylu unvanları dağıtmaya dönük girişimler yeni soylu ailelerinin türemesi sonucunu getirdi. Bir gerileme dönemine girmiş olan feodal düzen yeniden kendini bulmaya başladı, buna koşut olarak vaktiyle kentlere göç etmiş olan köylüler yeni baştan köylerin yolunu tuttular, ne var ki köyde toprak bulamadılar, bu yüzden toprak sahiplerine en kötü koşullarda bağımlılandılar. Bu bağımlılık bazı bölgelerde aşırı boyutlara ulaştı: bazı yerlerde köylüler evlenebilmek için efendilerinden izin almak zorundaydılar. Angarya yaygındı ve vergiler dayanılmaz ölçülere ulaşmıştı.

İtalya Savaşları

İtalyan kentleri bir ara iktisadi anlamda son derece güçlenirken Fransa krallarının iştahını kabartmışlardı. Parçalanmış İtalya mutlakyönetimde büyük gelişmeler göstererek siyasal anlamda tam tamına bütünleşmeyi başarmış olan Fransa'ya iyi bir av gibi görünüyordu. İtalya'yı 1494'den 1559'a kadar sarsan İtalya savaşları işte bu koşullarda ortaya çıktı ve gelişti. Fransızlar bu savaşlarda işgalci olmakla kalmayıp yağmacılığa da yöneldikleri için yerli halkın katı tepkileriyle karşılaştılar.

Yarım yüzyılı aşkın bir süreyi kapsayan bu savaşlarda Fransızlar yalnız İtalyanlarla değil bağlaşıklarıyla da savaşmak zorunda kaldılar. Fransa kralları halktan ve yükselen sınıftan topladıkları paraları bu savaşlarda yiyip bitirdiler, bununla birlikte İtalya'nın ele geçirilmesi tasarısını elden bırakmadılar. Bu savaşların kazanılması için, daha doğrusu İtalya'nın kazanılması için en çok çaba gösteren François I oldu. Kral, 1521-1544 arasında İtalyanlarla beş defa savaştı, ne var ki Kutsal Roma Germen İmparatoru ve İspanya Kralı Karl V'in gücünü kıramadı, bir kere ona tutsak düştü ve bir ara onun Fransa'yı Paris'e kadar ele geçirmesini önleyemedi. Bu savaşlarda Fransızlar Rönesans'ın kurucularıyla yüzyüze gelmiş oldular, onlarla yakın ilişkiler kurdular, bunun dışında bir şey elde edemediler. Buna karşılık fransız ve ispanyol birlikleri italyan topraklarını epeyce sarsıntıya uğrattılar.

İNGİLTERE'DE DURUM

XVI. yüzyılın İngiltere'sine gelince, orada feodal düzenin çöküşü de sermayeci düzenin kuruluşu da çok çabuk ve az sallantılı oldu. XVI. yüzyılda İngiltere'de dokumacılık da madencilik de büyük boyutlarda gelişti. Dokumacılığın gelişmesini sağlayan etkenlerden biri ülkede koyun yetiştiriciliğinin büyük ölçülere ulaşmasıyla yünün bolca ve ucuza bulunmasıydı, bir de Hollanda'daki karışıklıklardan kaçıp İngiltere'ye sığınan flaman dokuma ustalarının öğretici katkısıydı. Bu yüzyılda ülkede kömür ve maden çıkarımı da büyük ölçüde gelişti. Bu gelişme elbette ticaretin özellikle dış ticaretin büyümesini sağladı, dış ticaret büyük kumpanyaların eline geçti. Moskova kumpanyası Rusya'yla, Fas kumpanyası Kuzey Afrika'yla, Doğu kumpanyası Yakındoğu'yla, Gine kumpanyası Doğu Afrika'yla ticareti yürütüyordu. Bütün bu gelişmeler olurken ingiliz gemicileri yeni toprakların keşfine biraz geççe de olsa ağırlıklarını koymaya başladılar. Ne olursa olsun İngiltere'de iktisadi yaşam daha çok tarıma dayalıydı, kentlerde oturanlar toplam nüfusun yüzde onunu oluşturuyordu. Yollar genellikle ulaşıma elverişsizdi ve Doğu'daki topraklar yer yer bataklıktı.

Kral Yetkesinin Güçlenmesi ve Ayaklanmalar

Burjuvazinin iktisadi ve toplumsal yaşama ağırlığını koyması kral yetkesinin güçlenmesini sağladı, giderek bu yetke bu yükselen sınıfın bütün gereksinmelerini karşılamaya çalışan bir güç durumuna geldi.

Bundan önce feodal düzene hizmet eden krallar bundan sonra burjuva sınıfına hizmet etmek yolunda feodal düzenle çatışmaya girdiler. Kral yetkesinin güçlenmesi parlamentoyu ortadan silmedi, tersine onu daha etkin kıldı. Örneğin Tudor hanedanı en büyük desteğini parlamentodan alıyordu. Parlamento soylular sınıfıyla burjuva sınıfını kral önderliğinde uzlaştıran bir organ durumundaydı. Böylece daha sermayeci düzenin en başlarında İngiltere çatışkıları uzlaştırmalarla gidermiş azçok dengeli bir ülke özelliği gösteriyordu. Bu dengelilikte reform devinimlerinin yayılıp gelişmesi de azçok düzenli oldu. 1536-1539 arasında tüm manastırlar kapatıldı, manastır toprakları çok ucuza zenginlere satıldı, böylece yeni soylular sınıfının oluşması kendiliğinden hızlanmış oldu. Ancak bütün bu kolay geçişler ülkede her şeyin çok iyi gittiği anlamına gelmiyordu.

1549'da bir halk ayaklanması patlak verdi, ayaklanma tüm ülkeye hızla yayıldı. Ayaklanmaların en yoğun olduğu yer Norfolk kontluğuydu, burada halkı Robert Ket adlı zengin bir sepici yönlendirmekteydi. Bir ara oldukça güçlenen ayaklanmacılar ülkeyi güneyden kuzeye geçtiler ve 20 haziran günü Norwich'de konakladılar. Kentteki yoksul halkın desteğini gören bu yirmi bin ayaklanmacı 22 haziranda kenti ele geçirdi. Üzerlerine gönderilen bin iki yüz kişilik ordu bozguna uğratıldı. Ayaklanmacılar isteklerini Londra'ya bildirdiler: komün toprakları köylülere verilmeli, lordlar komün topraklarından ellerini çekmeliydiler. Ne var ki Almanya'da olduğu gibi İngiltere'de de bu tür devinimler birlik ve dayanışma bilincinden yoksundu. Robert Ket görüşmeyi savaşa yeğ tuttu. 27 ağustos 1549'da düzenli birlikler ayaklanmacıların üstüne yürüyünce işin sonu gelmiş oldu. Robert Ket tutuklandı ve idam edildi.

Din Kavgaları

Edward VI'nın ölümüyle boşalan tahta Mary I'in geçmesi İngiltere'de protestan-katolik çekişmesini keskinleştirdi. 1553-1558 arasında saltanat sürmüş olan, koyu bir katolik olmakla protestanlara en acımasız baskılar uygulayabilen, bu yüzden Kanlı Mary diye anılan Mary I karşı-reformculuk yolunda devletin temellerini sarsmaya kadar gitti. Onun zamanında tüm katolik dogmaları ve uygulamaları yeniden geçerli kılındı. Mary I bu geriye dönüş yolunda birçok yüksek dereceli din adamının diri diri yakılmalarına önayak olurken birçok İngiliz kıta Avrupa'sının büyük kentlerine sığınmak zorunda kaldı. Bu tek açılı siyaset Mary I'i dış ilişkilerde de zorda bıraktı, onun yüzünden İngiltere İspanya'yla bağlaşık olmanın zorunluluklarıyla İtalya Savaşları'na sürüklendi. Ölü-

müyle boşalan tahta Elisabeth I geçince protestanlık yeniden geçerli mezhep sayıldı. Elisabeth I tahta geçer geçmez Roma'yla ilişkilerini kesti. Anglikan inancını canlandırmaya yöneldi. İngiltere İspanya'yla savaşlardan ve İrlanda'nın ele geçirilmesinden sonra güçlü bir mutlakyönetim düzenine kavuşmuş olarak Yeniçağ'a girdi. Elizabeth I'den sonra burjuvalarla soylular arasında büyük boyutlara ulaşan çekişmeler hiçbir zaman bu iki sınıftan birinin öbürüne tam anlamında baskın çıkması sonucunu getirmedi.

FRANSA'DA DURUM

Korkak ikiyüzlü bencil bilinen ve Jeanne d'Arc'a yaptığı nankörlükle tanınan Charles VII'nin yerine kurnaz ve becerikli Louis XI kral olunca (1461) yönetimin havası değişti. Yeni kral ilk iş olarak vergileri artırdı ve bu yüzden büyük tepki gördü. Ağır vergiler altında inlemekte olan halk yeni vergilere dayanabilecek güçte değildi. Louis XI bilim adamlarına siyaseti yasak ederek üniversite ortamını kızdırdı, avı yasaklayarak soyluların düşmanlığını çekti, aldığı çeşitli kararlarla din adamlarını öfkelendirdi. Bütün krallık kralın karşısındaydı. Senyörler krala karşı birleştiler. Böylece XV. yüzyılın sonları Fransa'da iç çekişmelerle geçti. Kral mutlakyönetimi güçlendirmek, soyluların gücünü kırmak istiyordu. Uzun süren savaşlardan sonra Louis XI büyük bir güç kazandı. Paris parlamentosunu yeniden düzenledi, ayrıca Grenoble, Bordeaux, Dijon parlamentolarını kurdurdu, orduyu güçlendirdi ve yenileştirdi, ticareti ve sanayiyi geliştirmek için önlemler aldı. Onun zamanında ülkede birçok fuar açıldı. Soyluların ticarete yönelmesi için kolaylıklar getirildi. Louis XI 1483'de ölünce büyük karışıklıklar çıktı. Yeni kral Charles VIII vaktini duygusal romanlar okumakla geçiren bir düşçüydü. Ondan sonra başa geçen ve "halkın babası" diye anılan Louis XII iflas etmiş olan devleti ayakta tutmaya çalıştı. 1494-1515 arasını kapsayan İtalya savaşları maliyeyi çıkmaza sokmuştu. Louis XII ölünce yerine François I geçti (1515). Fransa XVI yüzyıla bilime ve sanata değer veren bir kralın yönetiminde girdi.

XVI. yüzyıl Fransa'sında feodallikten sermayeciliğe geçişin çelişkileri çok daha keskin oldu, bu yüzden bu geçiş döneminde Fransa çok büyük boyutlarda iç çekişmelerle sarsıldı. Bunda yükselen burjuva sınıfının çok daha güçlü ve çok daha kararlı olması, feodalliğin karşısında belirleyici bir güç olarak dikilmesi başrolü oynadı. Bu yüzyılda bu ülkenin de dokumacılık ve madencilik alanında ileri olduğunu, ayrıca tüm avru-

pa ülkeleriyle ticaret yaptığını görmekteyiz. Dışarıya buğday kağıt kitap dokuma şarap tuz safran lüks eşya satarak büyük bir zenginliğe ulaşan Fransa'da iç ticaret son derece zayıftı ve feodal düzenin engellemeleriyle karşı karşıyaydı. Feodallerin topraklarından geçen tüccarlar ayakbastı parası ödemek zorunda kalıyorlardı. Fransa'da mutlakyönetimin erkenden güçlenmesi sanayi ve ticaret alanlarındaki gelişimlerin köklü ve sağlıklı olması sonucunu doğurdu. Fransa kralları bu iki alandaki girişimleri korudular ve kolaylaştırdılar. Böylece fransız soyluları erkenden yeni gelişimlerin içinde buldular kendilerini. Fuarların kurulması, yol güvenliğinin sağlanması, limanların geliştirilmesi ve yeni limanlar açılması, para ilişkilerinin düzenlenmesi gibi işler mutlakyönetimin tartışılmaz patronluğu altında gerçekleşiyordu. Bütün bu gelişimlere karşın para ve ağırlık düzeninde tek ölçüye gidilememiş olması birçok bakımdan güçlük yaratıyordu. Ayrıca gelişmekte olan sanayi ve ticaretin büyük vergi yükü altına sokulması da çeşitli sorunlar doğurmaktaydı.

Toplum Yapısı

Her şeye karşın iktisadi yaşamın temelini tarım etkinlikleri oluşturuyordu. On beş milyon Fransızın yalnızca bir buçuk milyonu kentlerde yaşıyordu. Bu dönemde fransız köylüleri öbür avrupa ülkeleri köylülerinden çok daha özgürdüler. Üretimde kendi kararlarını uygulayabilen köylü adalet ve yönetim konularında senyöre bağımlıydı. Kısacası henüz serflik her yerde ve bütün özellikleriyle tarihe karışmış değildi. Devlete, kiliseye ve senyöre doğrudan doğruya para olarak vergi ödeyen köylü iktisadi yaşamına katkı sağlamak çabasıyla zanaata da yöneliyordu. Toprağından kopan, gündelik iş tutmak umuduyla şurada burada serseriyane dolaşan insanlar az değildi. Kırsal alanlarda güçlüklerin büyük boyutlara ulaşması Almanya'da olduğu gibi hiçbir ciddi ön hazırlık olmaksızın kendiliğinden patlak veren köylü ayaklanmalarının yayılıp gelişmesine yol açtı. Bu dönüşümler sırasında soyluluk da büyük değişiklikler geçirdi. Üretici olmaktan çıkan fransız soyluları kral sarayında herhangi bir görev almanın hiç değilse bürokrasi çarkında bir yer tutmanın yollarını arıyorlardı. Soyluların büyük bir bölümü feodal düzeni korumakta ve sürdürmekte kararlı görünüyordu. Bu korumacılık fikri bu dönemde soylular sınıfını toplumun en gerici kesimi durumuna getirdi ve birçok bakımdan mutlakyönetimle karşı karşıya bıraktı. Soyluluk mutlakyönetim için XVIII. yüzyıla kadar yani soyluluğun iyiden iyiye gücünü yitirmesine kadar büyük bir engelleyici güç oluşturdu. O

dönemde mutlakyönetim de giderek gücünü yitiriyordu. Soyluluğu güçlendiren bir başka kaynak da burjuvaların devlet görevleri alarak soylu unvanları elde etmeleriyle ve böylece soyluluğa taze kan sağlamalarıyla oluşmuştur. Çünkü zaman zaman büyük para sıkıntılarına düşen mutlakyönetim görev ve unvanları satışa çıkarıyordu. Fransa'da *gens d'epée* diye bilinen eski soyluların yanında *noblesse de robe* diye adlandırılan yeni soylular tabakası böyle oluştu.

O dönemde fransız sermayecileri çok büyük sermaye birikimleri elde ettiler, bununla birlikte uğradıkları çeşitli güçlükler her zaman onlara soyluluğu, soyluluk unvanları elde etmeyi çekici gösterdi. Soyluluk unvanı alabilen bir burjuva *tiers-état*'nın ya da genel bir deyişle halkın dışına çıkarken sıradan insan olmanın koşullarını da aşmış oluyordu. Yükselen sınıftan gerileyen sınıfa geçme tutkusunu gerçekleştiremeyenlerin tüm umudu mutlakyönetimin koruyuculuğuna bağlı kalıyordu. Öte yandan ücretli işçilik yayılıyor, kırsal alanlardan kopanlar kentlerde yoğun bir işçi kesimi oluşturmaya başlıyordu. Ücretlerin düşüklüğü ve çalışma koşullarının kötülüğü bu yeni gelişen sınıfı acılı bir kitle durumuna getiriyordu. Günde on altı saat çalışmak zorunda olan bu yeni üreticiler yaşamının iyiden iyiye anlamsızlaşıp dağılmaya yüz tuttuğu yerde dilencilikle ve serserilikle ilgili yasakları karşılarında buluveriyorlardı. İşsizleri ya da aylakları hapis cezası ve angarya bekliyordu. Oysa artan fiyatlar işçi ücretleriyle karşılanır gibi değildi. Kentlerde açlık çeken insanların zaman zaman ayaklandığı görülüyordu. Bu ayaklanmaların en önemlilerinden biri Lyon basımevi işçilerinin ayaklanmasıdır (1539). Kentteki tüm basımevi işçileri ellerine geçirdikleri bıçaklarla ve baltalarla sokağa dökülmüşlerdi. Ayaklanma Paris'e sıçradı, orada fırıncılar ve kasaplar basımevi işçileriyle bütünleştiler. Basımevi işçilerinin ayaklanması beş yıl boyunca arta eksile sürdü.

Krallık ve Burjuvalar

Gittikçe çatışkılı bir duruma gelen toplum sınıfları karşısında mutlakyönetim zorlamacı bir dengecilik görevi yüklenirken yükselen burjuva sınıfı onun en büyük destekçisi oldu, bu arada ondan büyük ölçüde yararlandı. Soylu sınıfının topluma yaptığı baskıları enaza indirgemek de mutlakyönetimin işi oldu. Ne olursa olsun mutlakyönetim feodal güçlerden de destek alıyordu ve zaten en başta soyluluğu temsil ediyordu. Ne var ki mutlakyönetim gittikçe güçlenen ve sermayeyi elinde tutan yeni sınıfı karşısına alacak durumda değildi, tersine onun dileklerini karşılamak adı-

na soyluluğun dileklerini görmezden gelmeye yatkın olacaktı. Bu yüzden burjuvalara soyluluk kapıları açıldı, bu yüzden burjuvalar bürokrat topluluğuna katılmak kolaylığını elde ettiler. Soyluluğun mutlakyönetimde bulduğu en önemli dayanak da krallık güçlerinin halk ayaklanmalarına karşı büyük bir güvence oluşturması hatta tek güvence olmasıydı. Yükselen sınıf devlet için feodal dayanakların varlığını zorunlu olmaktan çıkardıkça feodal kökenli mutlakyönetim de yerini gelişimlere daha uyarlı olan bir rejime bırakmak üzere erimeye başlayacaktır. Nitekim XVII. yüzyıldan sonra mutlakyönetim sermayeci gelişimlere ayakbağı olmaya başladıkça varlığı tartışmalı duruma gelmiştir.

Din Savaşları

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Fransa din savaşlarıyla sarsıldı. Bu savaşların birinci evresi (1562-1572) İtalya savaşlarının harcamalarını ağır vergilerle ödemek zorunda bırakılan kent insanlarının ve kırsal kesim insanlarının ayaklanmalarıyla başladı. Bu ayaklanmaları bazı toprak soyluları kendi yararlarına kullanmaya kalktılar ve ayaklanmacıları desteklediler. Amaçları kilise topraklarını elde ederek iktisadi sıkıntılarına son vermekti. Büyük ölçüde protestan inancını benimsemiş olan taşra soyluları ve burjuvalar bu çekişmede protestanlığın ateşli savunucuları olarak görünüyorlardı. Mutlakyönetim bu ayaklanmaları katliamlarla bastırma yolunu tuttu. Bu durum ayaklanmacıları daha da güçlendirdi. Protestanlar kısa sürede birçok kenti ele geçirdiler. Savaşların ikinci evresi 1572-1576 arasında oldu. Saint-Barthélemy katliamı (23 ağustos 1572) diye bilinen yeni bir katolik katliamı protestanları yeniden ayaklandırdı. 1574'de tahta geçen Henri III kendini eğlenceye vermiş ve hiçbir şeyi umursamayan bir kraldı, bu yüzden protestan devinimleri karşısında ilgisiz kaldı. Kral 1576'da Beaulieu Anlaşması'm imzalayarak *huguenot*'lara yani protestanlara geniş haklar verdi. Bu durum Paris'in katolik halkını ayaklandırdı, böylece yeni bir karşı reformcu devinim başlatılmış oldu. Devinim taşrada hızla yayıldı. Bu arada mutlakyönetim yeni vergiler koyunca halk ayaklanmaları yeniden başladı. Katolikler Protestan Birliği'ne karşı Kutsal Birlik'i kurdular (1576). Kutsal Birlik'in kuruluşu din savaşlarının üçüncü evresini (1576-1594) başlattı. 12 mayıs 1588'de Paris'liler Henri III'e karşı ayaklandılar ve barikatlara girdiler, bu yüzden 12 mayıs günü *Barikatlar günü* diye anılır. Henri III Paris'den kaçtı ve 1 ağustos 1589'da Paris'i kuşatmak isterken bir rahibin hançeriyle can verdi. Bundan sonra iç karışıklıklar azalarak sürdü.

İç Barışın Sağlanması

Henri IV'ün saltanat dönemi (1589-1610) iç barışın sağlanması ve iktisadi yaşamın düzene konulması çalışmalarıyla geçti. Henri IV katoliklerle protestanları uzlaştırma yolunda ödünler verdi. Katoliklik resmi din olurken protestanlar inançlarını bazı kentlerde özgürce yayma hakkını elde ettiler (*Nantes fermanı*, 1598). Henri IV döneminde mutlakyönetim bir kat daha güçlendi. Kral "Öngördüğüm şeylerin tartışma konusu yapılmasını istemiyorum, efendi benim ve bana uyulmasını isterim" diyordu. Onun zamanında *états généraux* hiç toplanmadı. Rahiplerin, soyluların ve *tiers état*'nın yani üçüncü sınıfın yani burjuvaların temsilcilerinden oluşan meclisler *états généraux* diye bilinirdi. Bu meclisler ancak gerektiği zaman toplantıya çağırılırdı. Henri IV'ün zamanında yönetim ve maliye tam anlamında merkezileştirildi. İç savaşlarla altüst olan ülke yeniden canlandırıldı. Öküz yokluğundan insanların çifte koşulduğu bir dönemde tarımda büyük atılımlar gerçekleştirildi. Sanayi alanında da yeni girişimler oldu, buna bağlı olarak dışsatım arttı. Hükümet sanayi girişimlerini koruyucu önlemler aldı. Kısa zamanda yıkıntıya dönen Fransa kısa zamanda onarıldı ve tanınmayacak duruma geldi. Mutlakyönetimin tarihinde ilk olarak onun zamanında açık vermeyen bütçeler yapılabildi. Fransızlar ilk sömürgeleştirme girişimlerine onun zamanında başladılar. 1604'de Kanada'nın bir bölümünü ele geçirdiler. Bundan dört yıl sonra Saint-Laurent nehri kıyılarında Québec kuruldu. Ravillac adlı bir keşiş 1610'da Henri IV'ü bıçaklayarak öldürdü.

Henri IV'ün yerine dokuz yaşındaki Louis XIII (1610-1643) geçti. Annesi Marie de Médicis naibe oldu. Yönetimde boşluk gören toprak sahipleri kımıldanmaya başladılar. Ancak kimse yeni bir iç savaşı göze alamıyordu. Uzlaşma çabuk sağlandı. Naibenin sağ kolu kardinal Richelieu protestanlara Henri IV'ün sağladığı hakları geri almaya kalktı. Protestanların kalesi La Rochelle kuşatıldı ve on beş ayda ele geçirilebildi. 1629'da yayımlanan fermanla haklar geri alındı. Richelieu soyluların gücünü kırmak istiyordu. Bunun için tüm tahkimli şatolar etkisiz duruma getirildi. Kardinal soyluların eski alışkanlıklarından biri olan düelloyu yasakladı. Kendisine meydan okumak için Place Royale'de gündüz gözüyle düello yapmaya kalkan Bouteville kontuyla Chapelles kontunun boynunu vurdurdu. Yüz kırk bin piyade ve otuz bin süvarilik bir ordu kurdu. Din adamlarının desteğini sağladı.

Richelieu aydınlara düşmanca davranarak onları kendinden soğuttu. Düşünceden korktuğu belliydi. Aydınlar üzerinde baskıyı artırdı. Şair

Théophile Viau'yu tanrıtanımazlık suçlamasıyla hapse attırdı. Yakılma cezasına çarptırılan Viau'nun cezası sürgüne çevrildi. Ancak şairin güçsüz bedeni hapisane koşullarına dayanamadı ve sürgün cezası uygulanamadı. Richelieu'nün öfkesi ünlü trajedi yazarı Comeille'e kadar uzandı. Corneille siyaset ve tarih konularında oldukça bilgili ama son derece pısırık bir insandı. Günün önde gelen tiyatro yazarları onun ünlü yapıtı *Le Cid*'in başarısını çekemeyip Richelieu'yü ona karşı kışkırtmaya girişmişlerdi. Çok kötü bir yazar olan ve büyük yazarları kıskandığı bilinen Richelieu'nün 1635'de kurdurduğu Fransız Akademisi bu yapıtı mahkum etti. Corneille Richelieu'nün güvenini *Horace*'ıyla kazanabildi.

Richelieu yoksulların okumasını engellemek için taşradaki tüm kolejleri kapattırdı. Halktan gelme kişilerin Akademi'ye girmesini yasakladı. Çıkan ayaklanmaları acımasızca bastırdı. Bu sırada sömürgecilik atılımlarını da sürdürdü, özellikle Kanada'ya yerleşme çabalarını hızlandırdı. Antiller "Amerika Adaları Kumpanyası"nca ele geçirildi. 1635'de Guyana işgal edildi. "Doğu Hindistan Kumpanyası" Madagaskar'a el attı. Bu gelişimler mutlakyönetime karşı bir özgürlük bilincinin oluşmasına yardımcı oldu. 1642'de Richelieu, 1643'de Louis XIII öldü. Fransa tahtı beş yaşındaki Louis XIV'e kaldı. Yeni kral annesi Anne d'Autriche'in naibeliğinde ülkeyi yönetecekti. Fransa güçlükler içindeydi. Halkın yüzde seksenini oluşturan köylüler ağır vergiler altında eziliyorlardı. Richelieu'nün vasiyeti üzerine onun yerini alan kardinal Mazarin ayaklanmaları bastırmakta güçlük çekiyordu. Bir senyörün toprağını para karşılığında elde etmiş olan bir burjuva çok geçmeden soyluluk unvanına kavuşuveriyordu.

Anne d'Autriche yönetimi sevgilisi Mazarin'e bırakmıştı. Bir yandan Otuz Yıl Savaşları sürüyor, bir yandan köylü ayaklanmaları genişliyordu. Mazarin'le Parlamento arasında anlaşmazlık çıktı. Mazarin iki ünlü parlamenterin tutuklanmasını buyurdu. 1648'in 26 ve 27 ağustos günleri Paris halkı barikatlara girdi. Halk ve burjuvalar yönetime karşı bütünleşmiş gibiydiler. Mazarin tutukluların salıverilmesini istedi. Parlamento'yla görüşmeye hazırdı. Bu arada Otuz Yıl Savaşları'nın sonunu getiren Westfalen anlaşması imzalandı. Paris halkı ayaklanmayı üç gün sürdürebildi. Burjuvalar halkın direnişini sonuna kadar desteklemek niyetinde değillerdi. 15 mart 1649'da ayaklanmacılarla yöneticiler arasında anlaşma imzalandı. Daha önce Paris'den kaçmış olan Anne d'Autriche ve Mazarin Paris'e görkemli bir törenle girdiler. Fronde olayı diye bilinen bu direniş az sonra yeniden başladı. Bu defa kitleleri ayaklandıranlar burjuvalar değil Mazarin'e sonsuz kin duyan soylulardı. Ayaklanmalar

üzerine saraylılar Paris'den gene kaçtılar. Bu ayaklanma da birincisi gibi sonuçsuz kaldı. Bu defa da soylular halkla birlikte eyleme girer görünmüşler, en güç zamanda halkı yarı yolda bırakmışlardı. 21 ekim 1652'de Louis XIV, 3 şubat 1653'de de Mazarin Paris'e döndüler. *Parlamento Fronde*'u diye bilinen birinci Fronde da (1648-1649), *Prensler Fronde*'u diye bilinen ikinci Fronde da (1650-1653) mutlakyönetimi sarsmak isterken onu güçlendirmekten başka bir işe yaramadı.

RÖNESANS'DAN YENİÇAĞ'A

İNSANCI EĞİLİM VE PLASTİK SANATLAR

Rönesans'ın insancı eğilimleri her şeyden önce sanatta özellikle edebiyatta anlatımını buldu. Bir başka deyişle insancılık felsefi derinliğine sanatsal üretimler içinde kavuştu. Felsefenin dinbilime bağımlı olduğu uzun yüzyıllardan sonra etkin bir felsefi araştırmanın birdenbire ortaya çıkması beklenemezdi. Daha önce de belirlediğimiz gibi bu dönemin yaratıcı aydınları eskiçağ yapıtları araştırmasından giderek yeniden insan değerlerine ve dünya değerlerine yöneldiler, Ortaçağ'ın olumsuz anlamda toplumsallaştırmış olduğu yani katı bağlarla bir sömürü nesnesi olarak topluma bağlamış olduğu bireyi bu bağlarından kurtardılar. Artık bireyselliğin öne çıktığı dönemler başlıyordu. Çoktandır değeri unutulmuş ya da görmezden gelinmiş bir dünyada insan başlıca değer olmaya doğru gidiyordu. Böylece insan hıristiyan dogmalarının etkisi altında neredeyse unutulmuş bir dünyada, güzellikleri görmezden gelinmiş bir dünyada bundan böyle güzelliklere doğmuş ve her şeyden önce alabildiğine yaşamaya hakkı olan değerli bir varlık olarak belirlenecekti. Böylece Rönesans devinimi tam anlamında insanın insana dönüşü oldu, insanın yeni yeni toprakları keşfederken kendini de bir insan olarak keşfetmesi oldu.

Her çağı olduğu gibi Rönesans'ı da kesin tarihler arasına koyamayız. Gerçekte Rönesans bir çağ değil bir dönemdir, bir çağdan bir çağa geçişin koşullarıyla belirgindir. XV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar uzanan oldukça geniş bir dönemdir Rönesans dönemi. Bu dönem XVII. yüzyılın düşüncede usçu ve mekanikçi, sanatta da usçu ve gerçekçi atılımlarına bağlanırken bir köprü özelliği gösterecek, Yeniçağ'ı doğururken kendisiyle karşıtlaşacak ya da kendisine aykırı düşecek koşulları değil, arayışlarının güçlü ürünü olan koşulları yaratmış olacaktır. Bu yüzden Rönesans bir bakıma bir hazırlık dönemidir; onu tam tamına bir hazırlık

dönemi, yalnızca bir geçiş dönemi olarak belirleyemeyişimizin nedeni, birçok bakımdan yeniyi getirmiş olmasıdır, gelmekte olanı duyururken pekçok aşılmaz değeri de birlikte getirmiş olmasıdır.

Rönesans Sanat Dünyası

Rönesans belki de daha çok düşünce açısından bir hazırlık, bir geçiş dönemi olmuş, buna karşılık sanat açısından tam bir olgunluklar çağı özelliği göstermiştir. Rönesans sanat dünyası en yetkin ürünlerini elbette edebiyatta, bu arada yontu, resim, mimarlık alanlarında ortaya koydu. Özellikle İtalyanların üç büyüğü, Leonardo da Vinci, Raffaello, Michelangelo insanlığa ölmez ürünler armağan ederken tam tamına bir insan araştırmacısıydılar. Bu dönemde insanlar sanat yapmakla yetinmediler, sanatın ne olup ne olmadığını da düşündüler. Böylece köklü bir insan araştırması sanat düzeyinde köklü bir estetik araştırmasıyla bütünlenmiş oldu ve böylece ta M.Ö. IV. yüzyıldan beri adı anılmayan güzel araştırması yeniden sanatçıların gündemine gelmiş oldu. Alberti ve Vinci sanat üzerine görüşleriyle modern estetik biliminin öncüleri oldular.

Bu bölümde Rönesans'ın ünlü adlarını gözden geçirirken ilkin bu devinimin öncüleri durumunda olan italyan sanatçılarından sözedeceğiz. Rönesans'ın italyan sanatçılarında beliren başlıca eğilim bireyi gerçekçi bir gözle yani tüm yetkinlikleri ve tüm eksiklikleriyle sanata taşıma eğilimidir. Bu sanatçılar insanı fizik yapısıyla olduğu kadar düşünen ve duyan yanıyla da yansıtmak istemişlerdir. Bu da bireyselle evrenseli bütünleştirmeye yönelik olan klasiklik eğiliminin varlığını duyurması demektir. Daha XII. yüzyılda doğanın ve insanın güzelliğini yeniden bulmaya başlayan İtalyanlar sanatı inancın hizmetinden kurtararak onu dünyalı kılmaya yönelmişlerdi. Ortaçağ'da insanı bir kukla durumuna getirerek iyiden iyiye geriye atan ve böylece gerçekçilikten iyiden iyiye uzaklaşmış olan resim sanatı dikkatini yalnızca azizler ve dinsel konular üzerine toplamıştı. Bu sanatta ne doğa vardı ne de gerçek anlamda insan. Bu sanat güzel araştırmasını iyiden iyiye bırakmış, sanatı yararlının buyruğuna verirken estetikdışı özellikler kazanmıştı. Buna göre resim yapmak dinsel bir görevi yerine getirmekti. Resimde yalnızca din ve ahlak değerleri egemendi, onda inanç her şeyi belirliyordu.

Vasari / Bonvenito Cellini

Rönesans yaşamın dinsellikten başka bir yüzü ya da yüzleri ola-

bileceğini ortaya koydu. İnsan sanatın başlıca konusu olabilirdi ya da olmalıydı. Rönesans sanatçıları bunu sanatlarında açık açık gösterdikleri gibi zaman zaman yazıya da döktüler. Örneğin ünlü italyan yontucusu ve kuyumcusu Bonvenito Cellini tüm yazım kurallarının dışına çıkarak yazdığı renkli, çarpıcı ve silme serüven duygularıyla dolu yapıtlarında gereksiz dış bağlardan kurtuluşu önerirken insanı, insanın dünyadaki yerini, insanın yüceliklerini savundu, buna karşı yapay büyüklükler karşısında, büyük adamlar, krallar, papalar, prensler karşısında tam tamına umursamaz hatta küçültücü bir tutum aldı. Cellini böylece özsevgisini ve özsaygısını yüceltirken, insana insan olduğunu, eşsiz bir varlık olduğunu, büyüklük denilen şeyin unvanlardan ya da benzer şeylerden değil, yalnızca insan olmaktan geldiğini duyurmak istedi. Cellini'nin *La Vita* adlı yapıtı bir özyaşam öyküsüdür. Adı türlü olaylara hatta cinayetlere karışmış olan, bir ara hırsızlık suçlamasıyla hapis yatmış olan Cellini bir intihar girişiminden sonra kendini dine ve kültür çalışmalarına adadı. *La Vita*'da Cellini ikide bir kendini övdü.

Rönesans değerlerini kalemiyle yücelten kişilerden biri de bir Michelangelo hayranı olan Arezzo'lu Giorgio Vasari'dir (1511-1574). *Vite de'più eccellenti pittori, scultori e architettori* (Ünlü ressam, yontucu ve mimarların yaşamları) adlı yapıtıyla tanınan Vasari Michelangelo'nun öğrencisi olmuştu. 1554'de Floransa'da yerleşti, orada bir resim akademisi kurdu. İki yüz kadar italyan sanatçısının yaşamöykülerini içeren *Vite*_aynı zamanda bir estetik ve eleştiri kitabıdır. Yapıtta Floransa'lı sanatçılar özellikle övülür, Michelangelo ve Raffaello göklere çıkarılır.

Böylece Ortaçağ boyunca herhangi bir araç olmuş olan sanat bir amaç durumuna geldi, amacını kendinde barındıran, bununla birlikte tüm insana yönelik olan bir etkinlik olup çıktı. Böylece ilkelden klasiğe, kuru simgecilikten canlı gerçekçiliğe doğru bir ilerleme görüldü. Bu ilerleme yalnızca uygulamada değil kuramda da kendini gösterdi. Rönesans'ın az önce adlarını andığımız iki büyük sanat kuramcısı ya da estetikçisi mimar Alberti ve ressam Leonardo da Vinci bu geçişin koşullarını da araştırdılar. Alberti'nin ve Vinci'nin estetik anlayışları bize rönesans sanatının özünü duyuracaktır.

Alberti

Leon Battista Alberti mimardır, resimle ve yontuyla ilgilenmemiştir. 1449-1450'de kaleme aldığı *De reaedificatoria*'sında (Yapı konusunda) güzeli güzel kılan koşulları da araştırırken güzelin yetkinlikte ve uyumda

olduğunu göstermeye çalıştı. Alberti estetiğinin temeline Aristoteles'in *mimesis* yani öykünme kavramını koymuştur. Ona göre güzel doğanın öykünülmesiyle ortaya çıkan bir değerdir. Burada Alberti Aristoteles'çi olmaktan çok Platon'cu olan bir açıklamaya yönelir: tüm duyumları aşan, tüm beğenileri aşan gerçek bir güzel bilgisi varolmalıdır. Buna göre Alberti yapıtı tüm parçalarının uyum içinde bulunduğu canlı ve organik bir yapı olarak görür. Böylece sanat, bu arada mimarlık sanatı, yalnızca işe yarar olanı gerçekleştiren bir etkinlik olmaktan çıkar: sanat her zaman haz verici olma niteliğini korumak zorundadır. Bunun için sanatçının en çok dikkat etmesi gereken şey oranların çok iyi hesaplanmasıdır.

Alberti resim konusunda yazdığı bir incelemede de estetiğin temel sorunlarına yönelir. Zamanında resim sanatının el- kitabı olarak büyük ilgi gören bu incelemede daha çok resim sanatının imgelemsel kaynağı ele alınır. Burada *mimesis* kavramından uzaklaşılır ve daha çok sanatın iç dünyamızdan beslenişinin koşulları araştırılır. Derinlik konusunun ele alındığı birinci bölümden sonraki iki bölümde resim sanatında güzeli güzel yapan temel kurallar üzerine ve sanatla ahlak ilişkisi üzerine görüşler ortaya konulur. Demek ki en çok ikinci bölüm estetikle ilgilidir. Alberti'nin usçu estetiğinde güzel tam anlamında yetkin olan şeydir, kendisine hiçbir şey eklenilemeyen ve kendisinden hiçbir şey çıkarılamayan şeydir. Böylece Alberti sanatı bir meslek olmaktan çok bir bağımsız araştırma ya da yaratma alanı olarak değerlendirir. Alberti resim sanatında çıplak anlatımdan yana değildir. Özneyle nesne arasına bir örtü, bir tül konulmasından yanadır. Bu anlayışıyla o doğmakta olan klasikliğin usçu ve gerçekçi eğilimini duyurmaktadır.

Alberti düşüncelerini dizgesel bir bütünde ortaya koyabilmiş bir yazar değildir. O dine karşı olmamakla birlikte özellikle bu dünyanın sorunlarıyla ilgilidir. Bu anlamda gerçek bir insancıdır: güçlü insan imgesine ağırlık verir, ona göre insan isterse yazgının bütün oyunlarına karşı koyabilir. Tanrı insanı üstün yeteneklerle donatmıştır, insan evrende en değerli varlıktır. Alberti bir insancı olarak özellikle bireyin değeri üzerinde durur, aileyi vazgeçilmez bir kurum sayar, bu arada Stoa okulunun kurallarına bağlanır, dünyanın basit değerleri karşısına erdemi koyar, bunları yaparken siyasetten uzak durur. Ona göre yaşamın amacı mutluluktur, insan mutluluğa ancak erdemle ulaşabilir.

Leonardo da Vinci

Leonardo da Vinci insanı tüm ruhsallığıyla, ruhsallığının tüm derin-

liğiyle yakalamaya çalışmış bir sanatçıdır. Yapıtında canlandırdığı insanı ince bir tülle, saydam bir örtüyle örterken onu varlığının tüm inceliklerıyle ele geçirmeye çabalar. Leonardo'nun sanatında insan baş yeri alır, doğa da tüm çeşitliliğiyle, tüm canlılığıyla ona katılır. Batı sanatında doğal görünümler ilk olarak Leonardo'nun fırçasıyla resme taşınmıştır. Onda en önemli özellik belki de insan olmanın yüzlerde, özellikle gözlerde yoğunlaşan anlatımıdır. Leonardo'nun son derece anlatımcı sanatı *La Gioconda*'da doruk noktasına ulaşır. Leonardo, Mona Lisa adlı bir kadını canlandırdığı sanılan bu tablosunda bir insanı tüm güzelliği ve anlamlılığıyla resmederken onu eşsiz dağlarla süslü bir zemine, bulanık ama o ölçüde çarpıcı bir doğa görünümüne yaslar. Mona Lisa'nın giz dolu ve çeşitli yorumlara açık gülümseyişi karmaşık olduğu ölçüde güçlü bir ruhsallığın yansısıdır. Bu ruhsallıkta acılılıkla dinginlik içiçe durur. Bu büyük usta, bu ünlü ressam, yontucu, mimar, mühendis, matematikçi bir yandan sanatını geliştirirken bir yandan da sanatla ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Leonardo sanatı her şeyden önce bilime yakın olması gereken bir alan olarak düşünür ve hatta sanatı bilimin bir uygulaması sayar. Böylece Leonardo'da usçuluk sanatın temeline yerleşir, bununla birlikte kuru bir usçuluk değildir onun usçuluğu, tersine duygusala ve duyumsala açıktır. O bu usçu anlayışıyla doğayı öykünmeye yönelir, hem de düşselin ve ülküselin peşine düşer. Onun kaba gerçeklere yönelmeyi yadsıyan doğalcılığı her şeyde, doğada da insan yaşamının önceliklerini yansıtmaya yöneliktir. Kısacası, insanların tüm dilekleri, tüm öngörüleri insancı bakış açısı içinde açık ve seçik bir biçimde dile gelir Leonardo'da. Buna göre Leonardo özgür bir insan araştırmacısıdır, insanı araştırırken onu özgür bir varlık olarak ele alır.

"Chi poco pensa molto erra" (Az düşünen çok yanılır) diyen yazar Leonardo da Vinci'nin etkili ve yalın bir üslubu vardır. Deneye dayalı bilimsel kavrayışın ilk ışıkları Galileo Galilei'den önce onda parıldamıştır. Belli bir öğrenim görmemiş ve kendini yetiştirmiş olan bu deha, kendinden *"uomo sanza lettere"* yani öğrenimsiz kişi diye sözeden bu gerçek yaratıcı dünyaya bakarken, dünyanın nesnelerini ve oluşumlarını gözlemlerken bir filozof derinliğine ulaşır. O bir doğa ve insan tutkunudur, insanı doğaya egemen olacak olan bir varlık olarak belirler. O sanatın doruğuna resim sanatını koymuş olsa da insan bilgisini bir bütün olarak ele alır, felsefeye, bilime ve sanata aynı ağırlığı verir. Leonardo da Vinci sürekli bir arayış içindedir, hep daha yetkini amaçlar, "Ustasını aşamayan çırağa ne yazık!" der.

Raffaello ve Michelangelo

İtalyan Rönesansı'nın bir başka ünlü kişisi ressam ve mimar Santi Raffaello kısa süren yaşamında insancıların düşlerini ve dileklerini sanata getirdi. Ünlü portrelerinde Raffaello insanı bir duygu ve düşünce bütünü olarak yansıttı. O her şeyden önce incelikli anlatımıyla ve ölçülü bakış açısıyla ilgi uyandırdı. Raffaello'nun sanatı doğaüstüyle doğayı eşsiz bir uyum içinde bir araya getirir. Onda dinsel konular bu dünyaya özgü bir canlılıkla işlenmiştir. İtalyan Michelangelo Buonnaroti insanın fiziksel gücü yanında düşünsel gücünü de sanata taşıdı. Yontucu, ressam, mimar, şair Michelangelo'nun insanı gerçek insan olduğu kadar ülküsel insandı, bu insan büyük şeylerin insanıydı, gücüyle gerçek insanın gücünü aşıyordu. Michelangelo incelikli bir sanat kavrayışıyla gerçekleştirdiği yapıtlarında insan ruhunun derinliklerine inen felsefi bir bakış geliştirdi. Doğa kadar doğaüstünü de konu edinen sanatçı dünyaya aydınlık bir bakışla yönelirken çileci bir kavrayıştan da uzak kalmadı. Ondan bize kalan mektuplar son derece yüksek bir bilge kavrayışına tanıklık eder. Ne var ki Michelangelo'nun resmi bir Vinci'nin, bir Raffaello'nun resmi kadar evrensel olmakla birlikte onlarınkinden daha italyandır, ulusal sarsıntıların, toplumsal sıkıntıların çeşitli açınımları vardır onda.

Pieter Bruegel

İtalyan ressamlarının yanı sıra başka ülkelerin ressamları da insancı gelişimin sanata getirilmesinde çok önemli sonuçlar aldılar. İnsancı özü dile getiren bu ressamların en ünlülerinden biri flaman ressamı Pieter Bruegel'dir. Bruegel'in resmi avrupa sanatında halkın yaşamını gösteren resimlerin ilk güçlü örneklerini verir. Bu yüzden onun gerçekçiliği tam anlamında halka, tabana, gündelik yaşama dönüktür. Bruegel'in resminde hollanda köylüleri baş yeri alırlar. Bu yönde Bruegel, Vinci gibi, Raffaello gibi italyan ressamlarını çok geride bırakır. Dinci sanatın dar çemberlerine takılıp kalmamakla ve insancı gelişimin içinde yer almakla birlikte adını andığımız bu italyan ressamları daha çok inanç dünyasının kişiliklerini resmederken Bruegel o zamana kadar sanata girmemiş olan sıradan insanları konu edinmiştir. Tarlalarda canla başla çalışan köy insanları onun sanatında baş köşeye yerleşirken doğa insanı bütünleyen bir anlam kazanır. Çok az ressamın yapıtında Bruegel'de olduğu gibi insan-doğa uyuşması vardır. Onun resminde ne insan doğada sığıntıdır ne doğa insan için bir süstür, onun resmindeki insan doğadaki insandır.

Bruegel'in bir büyüklüğü de bu köy insanlarının güçlü, tuttuğunu koparan, yılınayan yanlarını bulup çıkarmasıdır.

Titiz ve ayrıştırmacı bir göz Bruegel'in dört yüz yıldır büyüyerek süren etkisini kavramaya çalışırken bunun herhangi bir üstün yetenekten çok daha başka, çok daha önemli bir şeyden geldiğini kolayca görecektir. Bruegel rönesans ressamları arasında ve tarihin tüm büyük ressamları arasında her gün biraz daha seçilmekteyse bunun başlıca nedeni onun yapıtlarında billurlaşan dünya görüşü ya da insana bakış biçiminin değişikliğidir. Diyebiliriz ki tarihte çok az sanatçı bütün insana Bruegel kadar yakın olabilmiştir. Bruegel bir yandan dünyayı tüm gerçekliğiyle sanata yansıtma çabası gösterirken bir yandan da bu dünya karşısında belli bir yapıcı tutum hatta bir ideolojik tutum almaktan geri kalmıyordu. Joramir Neuman'ın dediği gibi: "Böylesine geniş görüşlü, içerikte böylesine zengin çok az sanatçı vardır. Bu açıdan Bruegel ancak Michelangelo'yla karşılaştırılabilir. Michelangelo'da insani yazgının anıtsal görünümleri bir başka gelenekten gelmedir, daha değişik kişisel konumlardan çıkmadır. Michelangelo her şeyden önce insan bedeninin dilini yeni-Platon'cu sunumların örtüsü altında açıkladı, ruhun iç yapısını dile getirdi, insani dileklerin ve düşlerin gizli dramını gösterdi. Bruegel'se insanı doğaya bağladı, insan yaşamının koşullarını doğrudan doğruya gözlemledi, duygusallığa, soylu yüceltmelere düşmeden gözlemledi, tüm mesleklerin, tüm tiplerin, tüm olası köylü ve kentli tutumlarının çok çeşitli sunumları içinde insanın dünyadaki eylemleriyle ilgili ayrıntılı bir günlük, en değişik durumlarla ilgili bir özet sundu" (*Pierre Breughel*).

Hem çok şakacı hem çok ciddi bir kişi olduğu bilinen Bruegel gülünçlüyle derinlikliyi, alay konusu olabilecekle en köklü araştırma konusu olabileceği bağdaştırdı. Bu biraz da o zamanın düşünce dünyasına özgü bir tutumdu, belki de çok çelişkili bir çağda çelişkileri açık açık görebilmenin ve gösterebilmenin kaçınılmaz yöntemiydi. Bu yönde bir Erasmus bir Rabelais neyse Bruegel de odur. Onlarda en katı eleştiri bile bir güleç dost yüzüyle ortaya çıkıyordu. Bununla birlikte Bruegel'in filozofluğu deyim yerindeyse gizli bir filozofluktur, ancak derinden derine duyulur, gündeliğin arasından sezilir. Nesneleri konuştururken kesin bir biçimde geriye çekilerek susmayı yeğler Bruegel. Bu yüzden felsefesi bir kurallar felsefesi değil köklü bir araştırma felsefesidir. Bu gerçekçi felsefe gösterici olmak kadar sezdirici olmaya çalışırken neredeyse XVI. yüzyılın en büyük insancı yorumunu getirmektedir.

Bruegel'i Yaratan Koşullar

Bruegel'i bu güçlü bakış açısına yönelten kişisel özelliklerin neler olduğunu onun yaşamıyla ilgili ayrıntılı bilgilerimiz olmadığı için bilmiyoruz. Ancak ondaki bu güçlülüğün toplumsal kaynaklarını XVI. yüzyıl Hollanda'sının siyasal ve iktisadi gelişimlerinde aramak yanlış olmaz. Bu yüzyılda Hollanda bugünkü Hollanda'dan çok büyüktü ve bugünkü Belçika, Lüksemburg, bir bölüm Kuzey Fransa topraklarını kapsıyordu. Bu topraklar çok uzun süre Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na bağlı kaldı. XVI. yüzyıl boyunca eyaletlere bağlı yerel yönetimler güç kazandı. Bu dönem Hollanda'da büyük iktisadi atılımların ortaya çıktığı, kentlerde zanaatçı birliklerinin, kırsal alanlarda feodal ilişkilerin çözüldüğü bir dönemdir. Bu değişim içinde burjuvazi oluşmaya başladı, bunun yanında işsizlik arttı ve serserilik büyük boyutlara ulaştı, proletaryaya dönüşme olanaklarını pek bulamayan bir lumpen proletarya kitlesi oluştu. Sanayie dönük alanlarda sömürü aldı yürüdü, insanlar enaz on iki saat çalışıyorlardı, fiyatlar özellikle kadınlar ve çocuklar için çok düşüktü. Köylüler büyük sıkıntılar içindeydi, köylülerin en acımasız sömürücüleri de papazlardı. Birçok işte çalışan köylüler karınlarını gene de doyuramıyorlardı.

1560'dan sonra Hollanda'da toplumsal çelişkiler büyük boyutlara ulaştı. Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla İspanyolların denetimine giren ülkede gelişmekte olan ulusallık bilinci insanları toplumsal sorunlar karşısında duyarlı kılıyordu. İspanyolların varlığı yükselen burjuvazinin iktisadi çıkarlarına da ket vuruyordu. Kiliseye yönelik eleştiriler ve yeni dinsel anlayışlar her yerde hızla etkili olmaya başladı. Bu koşullar altında ülkede gittikçe gerginleşen hava 11 ağustos 1566'da patladı. Dinsel bir görünüm kazanan bu patlama sırasında insanlar kiliselere saldırarak ikonları kırdılar. 1572'de yeni bir ayaklanma kuzey eyaletlerini sardı. Yeni bir verginin konulmasıyla ispanyol yönetimine karşı başlayan ayaklanma henüz tam olarak giderilmeden 4 eylül 1576'da yeni bir ayaklanma çıktı. Böylece Hollanda toplumsal çelişkilerin dışlaşması açısından Avrupa'nın en devingen ülkesi oldu. Bruegel'i dış dünya karşısında ince bir gözlemci kılan da bu çelişkilerle dolu yaşam olmalıdır.

Bosch

Bruegel'in büyük ve gittikçe daha da etkili olan sanatının öncüsü, yapıtlarını Hieronymus Bosch diye imzalamış olan Jeroen Anthoniszoon

van Aken'dir. Bosch gizlerle dolu bir sanatın yaratıcısıdır. Sınırsız bir düşgücünün ürünü olan, kaygan ve şaşırtıcı simgelerle örülmüş bulunan bu sanat fırtınalı bir ruhsallığı yansıtırken bir inançsızlığı dile getirir gibidir. Bosch'un yapıtında açınlanan, bir kişiliğin bunalımları kadar insanlığın garipliklerle dolu yazgısıdır. Alaycılık ve gizemcilik ustası Bosch gerçekte kim olduğu bilinmeyen biridir. Adı bile tam belli değildir. Aken, Aeken, Aquen, Acken olabilir. Bosch yerel ya da bölgesel renkleri sanatına bol bol katmış biri olmakla evrenselden uzak düşmüş değildir. Yapıtında dikkatimizi çeken ilkellik gerçekte derin bir duygusallığı ve yetkin bir düşünselliği açınlar. Güçlü üslubu insanı tüm özellikleriyle dışlaştıracak kadar yetkindir. Onun yapıtında insan ilk bakışta dıştan ele alınmış, dış görünüşleriyle sınırlanmış gibidir. Bu yapıtlarda kişilikler belirmese de gerçek anlamda insanlığın kişiliği dışlaşır. Gene de çizdiği insanlar, insancıklar canlıdır, onlar yaşadıklarına kanıt gerekmeyecek varlıklardır. Son derece karmaşık bir simgeler topluluğunun arasından insanın özellikleri belirir: anlam daha çok bütünde yansır. Lionello Venturi, *Rönesans resmi* adlı yapıtında şöyle der: "Yapıtının temel ögesi yapıtında yansıyan sınırsız imgelemdir. Bu imgelem bilinçaltına işler, en kapalı gizleri deşer ve hiçbir şeyi ciddiye almaz, her şeyi anlatarak eğlenir. Drama açılmaz, düşsel varlıklarla dolu büyülü ve uçucu bir dünya yaratmaya yönelir."

Albrecht Dürer

Bu arada Almanya'daki köylü ayaklanmaları ve daha çok reformcu anlayış içinde gelişen insancılık devinimi de Albrecht Dürer gibi güçlü bir ressamın düşünce dünyasını beslemiştir. Albrecht Dürer'in resmi de Bruegel'inki gibi felsefi bir ağırlık taşır. Onda yeni gelişmekte olan köklü insan arayışı eğilimleri büyük bir genişlik kazanırken eski düşünceye karşı güçlü bir eleştiri ortaya çıkar. Albrecht Dürer'in gençlik yıllarını izleyen ikinci ressamlık döneminde güçlü bir gerçekçi anlayışa yöneldiğini görürüz. Dürer'in resim yaşamında vazgeçilmez olan deneyci anlayış ve bilimsel eğilim bu ikinci dönemde daha da belirginleşir. Bu düşünen sanatçı derinliği içinde Dürer birçok kuramsal çalışma da yapmış, bu çalışmalarında sanatın temel sorunlarını enine boyuna tartışmıştır. Bu tartışmada o her zaman doğaya bağlı kalma anlayışından yana olmuştur. Ne var ki onun gerçekçiliğinde dış dünya tüm karmaşıklığıyla bir yeniden yaratılma süreci içinde sanata taşınmıştır. Dürer de Bruegel gibi hem bir dış dünya hem bir iç dünya araştırmacısıdır. Bu iki dünya onun

tablolarında biri öbürünü zorda bırakmayacak biçimde bütünleşmiştir. Dürer'de halk insanları tüm yalınlıkları içinde hemen her izleyende neredeyse zorunlu bir duygudaşlık yaratırlar. Dürer her şeyden önce güçlü bir portre ressamıdır, daha çok güçlü kişilikleri tanıtlar, yürekliliği, alımlılığı, kendine güveni yansıtır. Bu iyimser bakışıyla Dürer her insanda güzel olanı ve tüm insan için vazgeçilmez olanı öncelikle bulup çıkarmaya adanmış gibidir.

EDEBİYAT

Rönesans'ın ortaya koyduğu insancı düşünce özellikle fransız, ingiliz ve ispanyol edebiyatlarında en yetkin anlatımlarını kazanmıştır. Fransa'da Rabelais ve Montaigne, İngiltere'de Shakespeare, İspanya'da Cervantes insancı edebiyatın en ünlü adlarıdır. Rönesans'da edebiyat bir sanat etkinliği olduğu kadar bir felsefe etkinliğidir. Rönesans döneminin edebiyat adamları gerçek anlamda seçkin kişilerdir, herbiri derin kültür adamıdır, bunlar yalnızca sanat adamı değil aynı zamanda düşünürdürler. Felsefenin görevini de edebiyat ve hatta öbür sanatlar, bu arada özellikle resim yüklenmiştir. Dizgesel felsefeleri ya da gerçek anlamında felsefeleri bir yüzyıl içinde oluşturacak koşullar bu edebiyatta ya da bu sanatta içkindir. Bu yüzden rönesans sanatında, özellikle rönesans edebiyatında bir felsefi derinlik vardır, dizgesel düşünceden uzak olmakla birlikte insanı derinden ele alıp tartışma eğilimi vardır. Denilebilir ki ilk olarak bu dönemin sanatçıları sanatı bir insan araştırması olarak görmüş ve değerlendirmişlerdir. Rönesans adı verilen bu ara dönemde ya da geçiş döneminde henüz skolastiğin etkisinden tümüyle sıyrılınmış değildir. Gerçek anlamda felsefeyi yeniden oluşturacak koşullar yazı sanatlarında kendini göstermeye başlamıştır. Rönesans sanat açısından bir olgunluk dönemiyken felsefe açısından henüz bir arayış ya da olsa olsa kuruluş dönemidir. Gene de bu yolda epeyce ilerleme olmuş gibidir. Kısacası Rönesans'ın edebiyat adamları aynı zamanda filozofturlar, edebiyat yaparken felsefe yaparlar. Özellikle Montaigne gibi adları düşündüğümüzde rönesans edebiyatı hem edebiyat hem felsefedir diyebiliriz.

Rabelais

Ortaçağ anlayışına, feodal düzene, katolik kilisesine en acı eleştirileri yönelten, bu arada çetin köy yaşamını en ince ayrıntılarıyla tanıt-

layan Rabelais insancı düşüncenin en ateşli savunucularından biri oldu. O tüm okumuş çağdaşları gibi eskiçağ araştırmasıyla ilgileniyor, bitmez tükenmez bir çabayla insanı evrensel boyutlarda tanıtmaya yöneliyordu. O hem erdemin hem bilimin araştırıcısıydı, eski metinlerde ışık bekleyen ahlak değerlerini bulup çıkarmaya, bu değerleri günün ahlak değerleriyle karşılaştırmaya özen gösteriyordu. Bu yolda en büyük yardımcıları iyi bir latince bilgisiyle iyi bir yunanca bilgisiydi. Bir eskiçağ araştırmacısı olarak Rabelais geçmiş yüzyılların insanlarında yenilmez bir gerçekçilik duygusuyla birlikte sonu gelmez bir çalışkanlık buldu. Hıristiyan çileciliğine karşıt olan bir "bu dünya" tutkusunun belirdiği bu gerçekçilik atılımında insanın yüceliğine inanış en temel ilkeyi oluşturuyordu.

Rabelais yirmi yedi yaşından otuz üç yaşma kadar manastırda kaldı. Keşişlikten ayrılınca büyük bir öğrenme açlığı içinde insanı anlamaya koyuldu. Bir yandan insancı düşüncenin özüne inmeye çalışan Rabelais öte yandan hekimlik mesleğine yöneldi, bu iki yönlü çaba onu hem düşünen insanla hem de somut insanla, yaşayan insanla tanıştırdı. Bu arada onun fırsat buldukça yolculuklara çıktığını, değişik kentler, değişik insanlar görme tutkusuyla ikide bir yer değiştirdiğini görüyoruz. Büyük bir tutkuyla öğrendiği yunanca ve latince onun geçmiş zamanlara yolculuğunda iki büyük yardımcısıydı. Manastır yaşamını ve Ortaçağ'ın hıristiyan değerlerini yakından tanıyan biri olarak Rabelais dünya nimetlerine büyük bir istekle yöneldi.

Ortaçağ'ın görmezden geldiği ya da özellikle görmemek için gözlerini kapadığı güçlü insan dünyası, bu arada insan bedeni Rabelais'nin özellikle ilgisini çekiyordu. Hekim olan Rabelais insan bedeniyle yüzyüzeydi zaten. Tıkır tıkır işleyen bir evrende gene tıkır tıkır işleyen insan bedeni Ortaçağ'ın aşağıladığı o beden olamazdı. İnsanı eskiçağ yapıtlarının da yardımıyla inceleye inceleye onun özünde iyi bir varlık olduğunu görmekte geç kalmadı. Sokrates'in özünde iyi insanı hıristiyanlığın kökel günaha mahkum insanına hiç benzemiyordu. İnsana güvenmek ve insandaki iyiyi bulup çıkarmaya çalışmak, işte Rabelais'nin çabası bu olacaktı. Buradan güçlü bir yaşam sevgisine yöneldi o. Yaşamı tüm biçimleriyle ya da her şeyiyle sevmek, yaşama usla olduğu kadar duygularla da yönelmek, yaşamda usun değerini bilirken içgüdünün de değerini bilmek... Tüm ruhuyla ya da beş duyuyla yönelmek dünyaya, somutun alanına bir beden-ruh bütünü olarak yerleşmek. Budur onun sanatında ortaya çıkan yaşam ilkeleri.

Dünyayı özel merceklerle değil çıplak gözle gözler o. Yapıtının yer yer kabasaba görünmesi ya da olması bundandır. Onun yapıtında duygu-

sal duyumsalın altında ezilir zaman zaman. Çünkü insan duygularından çok içgüdüleriyle ve düşünceleriyle insandır. Bir yandan yaşar insan bir yandan gelişir. Burada onun düşüncesinin en önemli yanı belirir: insan kendini geliştirmeli ya da insanlaştırmalıdır. Bize düşen her adımda biraz daha insan olmaya çalışmaktır. Onun yapıtının eğitimbilim adına bazı şeyler taşımakta olduğunu söyleyebiliriz bu yüzden. Ama bugün bunların bir karşılığı yoktur, ayrıca bunlar eğitimbilim adına tehlikeli şeylerdir. Bu tehlike en gösterişli biçimde *Pantagruel*'de ortaya çıkar.

Pantagruel ve Gargantua'da Düş ve Gerçek

Nedir bu tehlike? Pantagruel'i anımsayalım. Pantagruel babası gibi devdir ama son derece zekidir, Rabelais ona yunan, latin, ibrani, arap dilleri yanında geometri, aritmetik, müzik, gökbilim, hukuk, hekimlik öğretilmesini öngörür. Kısacası Pantagruel her şeyi bilmek ya da ne kadar ansiklopedik bilgi varsa kafasına yığmak zorundadır. Görüşü keskinleştirmeye değil de belleği doldurmaya yarayan böylesi bir anlayışın eğitimbilimsel bir karşılığı elbette yoktur. Ne var ki bu önerisiyle Rabelais yineleyici bilgiye karşı bilimsel bilgiyi savunmuş, insan yaşamı için bilimsel bilginin değerini onaylamış olur. Rabelais *Gargantua*'da da geleneksel öğretime karşı ansiklopedik öğretimi öngörmektedir.

Rabelais'nin ahlakı hıristiyan ahlakıyla tam olarak çelişen bir dünya ahlakıdır. Doğa güzeldir, yaşam iyidir, insan yücedir, yaşamda her şey insan için bir mutluluk kaynağıdır. İstediğini yap formülü Rabelais anlayışının özünü oluşturur. O da Stoa'cılar gibi, elbette değişik bir anlamda, doğanın izlenmesinden yanadır: her şeyiyle güzel olan doğadan kötülük gelmez. Doğaya karşı oluş kötülüklerin baş kaynağıdır. Din ahlakı, katolik çileciliği tüm kötülüklere kapı açar. Oldukça gerçekçi ve son derece özgürlükçü bir ahlak anlayışıdır bu. Bu ahlak insanı böylesine özgür kılarken, insanı yaşamdan olabildiğince tad alma yolunda dünyaya açarken onu bencilliğe itmiş olmaz mı? Elbette böyle bir tehlike vardır. Böyle bir tehlike her zaman insanın usçu tutumlarıyla ve bilimsel düşünceye yatkınlığıyla azalacaktır.

Rabelais'nin sanatını gerçekçi diye nitelemek yanlış olmaz. Onun gerçekçiliği güçlü bir toplumsal gözlemle desteklenir her zaman. O ne bir yaşam kopyacısıdır ne de gerçekçilik adına yaşamı eğip bükmeyi bilir, yaşamı bütünü içinde ama bazı ilgi çekici yanlarını öne çıkararak çizer. Onun gözünde dünya hatta biraz da gariplikler dünyasıdır. Bu yüzden

gerçekliğe masalsı bir görünüm verir çok zaman. Yaşamı durgun bir şey olarak değil bir etkinlikler alanı olarak aldığından daha çok devingeni getirir sanatına, yaşamın gerçeklerini devingenin arasından sezmeye çalışır. Her zaman taşmaya hazır, her zaman gerilimli, hep dolgun, kabına sığamayan bir yaşamdır yansıttığı. Onda yaşam durumlardan gidilerek değil eylemden gidilerek kavranılır.

Gerçeklik duygusu büyük bir imge gücüyle desteklenir onda. İmgelemi sereserpe atılımlar içinde bir yığın bilinmezi, kolay kolay görülemez ya da düşünülemez olan pek çok şeyi gerçekliği açıklamak adına üretir durur. Gerçek şeyler imgelerle kanatlanır, eşsiz bir uçarılık kazanır. Gerçekliği açıklamak adına hep garip ve büyülü imgeler üreten bu imgelem dünyanın en büyük şakacılarından birini duyurur bize. Rabelais de Bruegel gibi şakacıdır, güleçtir, hatta alaycıdır. Güleç olanla gülünç olan kaynaşır onda. Güldürür Rabelais, sık sık gülmeceye kaçar yazdıkları. Ancak gene Bruegel'de olduğu gibi güldürenin gerisinde güçlü bir felsefe varlığını duyurur onda. Her gülünçlüden bir derinlikli, bir köklü düşünceye ulaşıveririz. Kendiliğinden bir geçiştir bu, yaşamda olduğu gibi doğal bir geçiştir. Güldüren düşündürür, düşündüren güldürür. Yaşam filozofu Rabelais yaşamı birçok bakımdan filozofça ele alır, buna göre insanlığın temel sorunlarını, eğitimi, yönetimi, adaleti, savaşı, erdemi tartışır ikide bir. Bu yolda daha çok simgesel kurguları kullanır: insanı çeşitli yanlarıyla açıklayan belirtenlerdir onun kişileri, düpedüz simgelerdir. Sanki her kişilik bir insanlık durumunun billurlaşmış biçimidir.

Rabelais bir insancı olarak hıristiyan değerleriyle birlikte tüm insanüstünü kuşkuya koyarken bilimsel düşünceyi, nesnel olanı, evrenseli aramış ve dile getirmiştir. Bu yüzden onun elbette belli bir dizgeye oturmayan insancı felsefesi bize Yeniçağ'a uzanan en sağlam köprülerden biri olarak görünür. Manastırdan çıkıp hekimliğin yolunu tutmuş olan bu güçlü kişi bizi din duygusundan dünya sevgisine yöneltirken insana kökel ya da doğal güçlerini bir kere daha duyurur, insandan bu güçlerini insanlık adına alabildiğine kullanmasını ister. Amacı insana kendisiyle ilgili yeni bir seçim yaptırmaktır.

Montaigne

Rönesans Fransa'sının enaz Rabelais kadar etkili bir başka yazarı da Michel de Montaigne'dir. Yaşamının büyük bir bölümünü yüksek görevlerde geçirmiş olan bu soylu kişi yorulmak bilmez bir insan araştırmacı-

sıdır. Dünyayla ilgili engin bilgisini kitaplardan olduğu kadar yaşamdan da damıtan bu usta gözlemci en bilinir doğruları bile yeniden tartışmaya koyarak kuşkuyu sağlıklı düşüncenin şaşmaz koşulu durumuna getirmiştir. Başkalarını gözlemlemekten çok kendini gözlemlemek, başkalarıyla ya da daha doğrusu herkesle ilgili olanı önce kendinde yakalamak, kendi içinde bulup çıkarmak... Her şey insanla ilgili en temel en köklü bilgiye ulaşmak içindir. Bu yanıyla o tam anlamında bir insan araştırmacısıdır ya da düpedüz insancıdır, ayrıca insan ruhunun derinliklerine inmeye çalışan bir ruhbilimcidir. Onun ahlak üzerine görüşleri bile kuralcı bir tutumdan çok ruhsal düzeyde bir araştırmanın ürünüdür. "Kitabımın konusu benim" deyişi onun ben araştırmasına verdiği önemi özetler.

Denemeler'inde Montaigne sık sık kendinden sözeder, duygularını ve düşüncelerini anlatır, bununla birlikte anlattığı şeyler bütün insanla ilgili şeylerdir, öznelliğin dar çemberlerine sıkışıp kalmış şeyler değildir. Böylece Montaigne öznelden nesnele, ben'den başkaları'na açılmaya çalışır, insanlığın ortak doğrularını ya da ortak özelliklerini kendinde yakalamaya girişir. Hep kendi kendisini araştırır ya da ayrıştırır o. Önemli ya da ayrıcalıklı bir varlık olarak değil bir insan olarak, herhangi bir kişi olarak araştırır. İnsan neyi yapabilir neyi yapamaz, neyi yapmalı neyi yapmamalıdır? Budur onun başlıca konusu.

Ben Araştırması

Montaigne kimi zaman dışa dönük kimi zaman kendine kapalı, kimi zaman coşkulu ve atılgan kimi zaman durgun ve suskun görünümler altında son derece bağımsız bir yaşam sürerken kendi kendisiyle barışık kalmayı hiç bir zaman elden bırakmamıştır. "Dünyanın en güzel şeyi kendisi olmaktır" diyerek içimizdeki o büyük hazinenin, insanlık hazinesinin, bizi dünyaya, başkalarına açan hazinenin varlığını göstermek istemiştir. Kitapları yaşamın üstünde tutmasa da durmadan okur Montaigne, okurken durmadan notlar alır. Okumak onun için yaşamak gibi, laboratuvarda iş görmek gibi bir şeydir. Bu yanıyla tam bir insancıdır o, bu çabası içinde görüşlerini kendinden öncekilerin görüşleriyle, çağının özelliklerini önceki çağların özellikleriyle doğrulamaya özen gösterir. Şöyle der: "Her insan kendinde insanlık durumunun genel örneğini taşır." Ülkücü bir bakış sözkonusu değildir burada, ortak bir örnekten giderek bir cinsin, bir türün kavranılması sözkonusu değildir. Tersine, burada sözkonusu olan, ben'den giderek, benim duygusal ve düşünsel özelliklerimden giderek bana benzeyen öbür insanların, benzerlerimin

dünyasını öğrenmektir. Gerçekçi insan araştırmasının en güçlü biçimidir bu: insanı hem kendimde hem dünyanın bütününde aramak, ama bunu yapabilmek için önce kendimi tanımaya çıkmak.

O bir deneme yazarıdır, hatta gerçek anlamda ilk deneme yazarıdır. Bir filozof olmaktan çok bir düşünürdür, görüşlerinde dizge yerine parçalılık egemendir. Bir konu takılır kafasına, onu yazar ve denemelerine ekler. Denemeleri neden üç ciltte toplanmıştır da iki ciltte ya da dört ciltte toplanmamıştır, bunu yanıtlamamıza yarayacak hiçbir nesnel veri yoktur elimizde. Bir konu bazen bir sayfada toparlanır, bazen elli sayfada işlenir. Konuların daha az ya da daha çok önemli oluşundan mı gelir bu? Hayır. Yazarın bu konuda da belirgin bir ölçütü yoktur. Aynı tutum üslubuna da yansır. Üslubu özensizdir, yer yer çetin ya da çetrefildir. Bazen bir fikir özlü bir cümlede pek güzel açıklanıverir, bazen söz sakızlandıkça sakızlanır, bakarsınız uzun bir cümlenin ortasına açıklayıcı olsun diye parantez arasında uzun bir cümlecik konulmuştur.

Ne olursa olsun böylesine öznel bir araştırmadan, bazı insanlık durumlarını saptamanın dışında insanla ilgili çok bir şey getirmez, köklü bir araştırma getirmez Montaigne. İnsanın çelişkilerine değinir, insanın karmaşık yanlarını gösterir, o kadar. Belki en önemli ya da en tutarlı yanı, insancılığını en çok belirleyen yanı bilgiye ya da dünyaya kuşkuyla, o olumlu kuşkuyla yönelen yanıdır. Kuşkucu Pyrrhon'la ilgilenmiştir ve ondan şöyle sözeder: "Bilmezlikten oldukça eğlenceli bir bilim kuran Pyrrhon, tüm öbür gerçek filozoflar gibi, yaşamı öğretisine yanıt olsun istedi." Bununla birlikte onu tam anlamında Pyrrhon'cu saymak doğru olmaz. Önce Sofistler sonra Pyrrhon kuşkuculuğu tüm nesnel bilgiden, tüm evrensel bilgiden kuşkulanmaya kadar götürürler. Oysa Descartes'ın kuşkuculuğu gibi Montaigne'in kuşkuculuğu da doğru bilgilere ulaşma yolunda engellerden sıyrılmaya, tuzaklardan uzak durmaya çalışan olumlu kuşkuculuktur. Montaigne'in kuşkuculuğu evrensel bilgiye değil taşkafalılığa yöneltilmiş bir eleştiridir her şeyden önce.

Dingin Yaşam / Etkin Yaşam

Montaigne'in amacı barış içinde yaşamaktır, barış dolu bir dünyada yaşamaktır. Pyrrhon'un edilgin dünyasını özlemez Montaigne elbette. "Ben ruhumu dayayıp döşemekten çok çekiçle dövmeyi severim" diyebilen biri Pyrrhon'cu bir edilginliğe yönelemez. Montaigne'de büyük ölçüde Stoa'cılığın, bir ölçüde de Epikuros'culuğun etkisi görülür. Onun amaçladığı barış daha çok Stoa'cının dinginliğidir. İnsanoğlu yaşamı

karıştıran tutkulardan, tutkularından sıyrıldığı ölçüde gerçeklere yakın olabilecektir. Bunun için yapay yaşamdan doğal yaşama, tantanalı yaşamdan yalın yaşama geçmek gerekir. Barış dolu, dinginlik dolu bir yaşama ulaşmanın bir yolu tutkularını yenmekse bir yanı da kendini yetkin insan olarak yetiştirmektir.

Bunun için insanın inançlar düzeyinde kalmaması, durmadan kendini ve başkalarını araştırması zorunludur. Söylenilene kolay kolay inanmamak ve hep araştırmak erdemli yaşamanın, bilgece yaşamanın tek yoludur. "Ruh ne ölçüde boş ve ağırlıksızsa ilk inanışın yükü altında o kadar kolay ezilir. Bu yüzden çocuklar, basit insanlar, kadınlar ve hastalar kulaklarıyla yönetilmeye yatkındırlar. Bunun gibi, bize doğru görünmeyeni küçümseyerek ve horlayarak yanlış saymak da aptalca bir kanıdır. Herkesin dışında bazı yetenekleri olduğuna inananların ortak yanlışıdır." Burada en çok ilgimizi çekecek söz elbette kulağıyla yönetilmek sözüdür. Montaigne'e göre bilgi işittiğimiz şey değil doğruladığımız şeydir. Demek ki yetkin insan olmak dediğimiz şey özenle ulaşılacak bir şeydir ve bu işte yaşam deneylerinin büyük katkısı vardır. "Hiç ırmak görmemiş olan onu ilk gördüğünde okyanus sanır" der Montaigne.

Yaşamı denk geldiği gibi yaşamak değil belli bir düzen içinde, bir düzenleme çabası içinde yaşamak gerekir. Ancak bu emekle yaşamı yaşanılır kılmak olasıdır. Oysa insanlar, özellikle Montaigne'in de katıldığı o dönem soyluluğu yaşamı hep gündelik boyutlarda almaktadır. Montaigne soyluluğu şöyle eleştirir: "Ancak bıçak kemiğe dayanınca silaha sarılmak, tehlike geçer gibi olunca silahı bırakmak çağımız soyluluğuna özgü çirkin ve uyuşuk bir davranıştır." Gelişigüzel yaşam insana nice kötülükler getirecek bir yaşamdır. Seneca'nın bir görüşünden yola çıkarak Montaigne bize şunları söyler: "Gelişigüzel yaşadığımıza göre yazgının böylesine baskın oluşu beklenmedik bir şey değil, der eskilerden biri. Yaşamını büyük ölçüde belli bir amaca yöneltmemiş kişinin kendi eylemlerini düzenlemesi olanaksız. (..) Okçu önce neyi vuracağını bilmeli, sonra elini, yayı, teli, oku ve devinimleri buna göre ayarlamalıdır."

Emekli Yaşamı

Montaigne dünyayla tam bir alışveriş içinde tasarladığı etkin insanı her zaman bir tür emekli yaşamına aday olarak görür. Montaigne'in köşesine çekilme fikri Stoa'cıların intihar fikrine yumuşak bir karşılık gibidir. İnsanlar için ve kendisi için elinden geleni yapmış ve bunun meyvalarını toplamış olan kişi bir süre sonra yalnızlığın sınırlarına çekilme hakkına

sahip olmalıdır. Gerçekte Montaigne her zaman bireyi dışa açık olmakla birlikte kendi yalnızlığına da dönük olarak görmek ister. İnsan kendi dışında da kendi içinde de rahatça yaşayabilmelidir. Yalnızlık bilge kişi için bir gelişme alanıdır, bir kaynaktır. "Kadınları, çocukları, dünyalığı, özellikle de olabildiğince iyi bir sağlığı olmak iyidir. Ancak bunlara yazgımız kendilerine bağlıymış gibi bağlanmamalıyız. Tümüyle bizim olan, kimselerin girmediği bir arka oda ayırmalıyız kendimize, kendi gerçek özgürlüğümüzü, kendi temel ayrılığımızı, temel yalnızlığımızı kurduğumuz bir arka oda." Evet Montaigne insanın dünyaya yeterince emek verdikten sonra dinlenmeyi, bir köşeye çekilmeyi ya da emekliliği hak edeceğini bildirir: "Thales gibi en etkin, en verimli yıllarını dünyaya armağan etmiş olanlar için yalnızlık daha uygun ve daha doğru görünüyor bana. İnsan başkası için yeterince yaşadı mı yaşamının sonunu da hiç değilse kendisi için yaşamalı. (..) Topluma artık bir şey veremez olanın toplumdan kopma zamanı gelmiştir."

Acıyı ve Ölümü Yenmek

Montaigne her şeyden önce bir Stoa'cıdır, buna göre acıyı ve ölüm korkusunu yenmek insanın baş sorunudur. Stoa'cılar acılara katlanmayı ve ölüm karşısında ağırbaşlı kalmayı biliyorlar hatta ölümü bitmiş bir yaşamı bir gün sona erdirecek bir yazgı olarak değil onu gidermenin tek aracı olarak görüyorlar ve intiharı öne çıkarıyorlardı. Montaigne için de yaşamın baş düşmanı ölüm değil acılardır. İnsana düşen, acılardan olabildiğince kaçmaktır. Bedensel acılar yazık ki her zaman kaçma olanağı bulamadığımız şeylerdir. Ağrıyan dişimizi unutmaya bakarız ama o unutturmaz kendini, ne yapsak üstümüze gelir, istemimizi kullanırız onu yok etmek için, sonunda istem gücüyle ağrıyı yok edemeyeceğimizi anlarız. Yapılacak şey gene de ağrının üstüne çıkmaya çalışmaktır, onu unutmaya çalışmaktır, hiç değilse bir organımızdaki bir sıkıntıyı tüm varlığımıza yaymamaya çalışmaktır.

Ölüme gelince, ona kendimizi hazırlamamız gerekir. Cicero felsefe yapmak ölüme hazırlanmaktan başka bir şey değildir dermiş. Montaigne de kısa yoldan "Felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir" der. "Dünyanın tüm erdemi ve tüm sözleri gelir bu noktaya, ölümden korkmamak noktasına dayanır." Ancak ölümden korkmamayı başarabilen kişi ilerleyebilir Montaigne'e göre. "Görevimizin amacı ölümdür, ereğimizin zorunlu nesnesi ölümdür: ölüm korkutuyorsa bizi, nasıl olur da ileriye bir adım atabiliriz karışıklığa düşmeden!". Stoa felsefesinin ölüme hazır olmak

fikrini candan benimseyen Montaigne intihar fikrine karşı durur: "Yaşamımızın süresini kendi elimizle ayarlama anlayışını benimseyemiyorum. Bilgelerin genel görüşlere karşı çıkmak pahasına yaşamlarını kısalttıklarını görüyorum. Genç Cato intiharını önlemek isteyenlere şu an yaşamı erkenden bıraktı gitti diye yargılanabilecek yaşta mıyım diyordu. O zaman ancak kırk sekiz yaşındaydı."

Eğitim Anlayışı

Montaigne'in eğitim anlayışı Rabelais'ninkinden çok daha gerçekçidir, modern düşünceye çok daha yakındır. Eğitimin amacı, Montaigne'e göre, insanın doğru düşünmesini sağlamaktır. Zihnin doğrulara ulaşabilmesi için bilincin aydınlık olması, bilincin aydınlık olması için de bireyin iyi bir eğitimden geçmesi gerekir. Bunun için yapılacak en önemli şey belleği yararsız bilgilerle doldurmaktan özenle kaçınmaktır, bu yolda arındırıcı bir öğretim uygulamaktır. Ancak belleği duru bir kişi doğru yargılarda bulunabilir. Zaten eğitimin temel amacı da kafaya bilgi yığmak değil, doğru yargıda bulunabilme gücünü sağlamaktır. Bu görüşleriyle Montaigne, Rabelais'nin eğitim anlayışını kökten çürütürken Jean-Jacques Rousseau'nun *Emile*'ini duyuran ilk işaretleri vermiş olur.

Rabelais'nin katı eğitim anlayışı yanında Montaigne'inki son derece yumuşaktır. Zaten Montaigne öğretmekten çok öğrenmekten yanadır, birine bir şeyleri öğretmekten çok birini dünya deneyleriyle yüz yüze getirmekten yanadır. Kendi kendine doğruyu aramalıdır insan, bilgi ona dıştan taşınmamalıdır. "Başkaları insanı yetiştirir, ben insanı anlatırım" derken tüm eğitim anlayışını özetlemiş olur Montaigne. Ona göre dünya bir sarsıntılar ortamıdır, her şeyin aralıksız devindiği bir ortamdır. "Sallantısızlık bile ölgün bir sallantıdan başka bir şey değildir" bu dünyada. Buna göre bu dünyada hiçbir şeyi tam olarak belirleyemeyiz, her şey "doğal bir sarhoşlukla" bir durumdan bir başka duruma geçmektedir. İnsan işte böylesine sallantılı bir dünyada iş görmek zorundadır.

Ama Pyrrhon'un yaptığı gibi yargıları askıya almakla bir yere varamayız. Doğrulara ulaşmak adına her şeyden önce bu dünyadaki gerçeklikleri gözlemlemektir insanın işi. Montaigne de aynı yoldadır: yaşamdaki değişimlere bakar o, bir çağdan bir çağa değişenden çok, bir günden bir güne değişeni, bir andan bir ana değişeni gözlemler. Belki de çok kimsenin önemsemeyeceği çok sıradan, çok gündelik şeylerin peşindedir o. Yaşamın girdisine çıktısına bakmak, her insanda ortak olan

şeyi, insanlık kumaşından her insana düşen payı görmek ve göstermektir amacı. Bu yanıyla Rabelais'den de başka yazarlardan da ayrılır. O başka yazarlar gibi tek bir yanıyla almaz yaşamı, onu en sıradan, en ayrıntı şeyden giderek bütünselliği içinde, evrenselliği içinde inceler. Şöyle der: "Yazarlar halka bazı özel ve yabancı etiketlerle açılıyorlar. Ben, ilkin ben, evrensel varlığımla, dilbilgici, şair, hukukçu olarak değil Michel de Montaigne olarak halka açılıyorum."

Din ve Devlet Anlayışı

Montaigne din ve devlet anlayışında son derece tutucudur, en azından yeniliğe kapalıdır. Zaten her şeyde barışı, her şeyde dinginliği arayan bir kişinin yeniliklerle gelecek sarsıntıları göze alabileceğini düşünemeyiz. O dönemde iç savaşların ortaya çıkardığı güçlükler zaten Montaigne'i derinden derine kaygılandırmıştı. Ona göre insan varolan yönetim biçimini sevmeli, sevmeye çalışmalıdır. Bu yolda Montaigne hem katoliklikten hem mutlakyönetimden yanadır, Reform'a karşıdır. Protestanları ortalığı karıştıran insanlar olarak görür, hatta bunları insan boğazlamayı seven caniler olarak görür. Hoşgörüyle ve barışla en güzel şeylerin yaşanabileceği bir dünyada hiçbir şey adam öldürmeye değmez diye düşünür.

Montaigne kuramlar yüzyılı diyebileceğimiz XVII. yüzyıla kuramlardan kaçan biri olarak yabancı düşse de, o yüzyılın hazırlanmakta olan klasik değerlerini tohum halinde kendinde taşır, böylece Rabelais gibi o da XVI. yüzyılı XVII. yüzyıla ya da rönesans anlayışını klasik anlayışa ulaştıran sağlam köprülerden biri olur. O, usçulukla dengelenen ılımlı kuşkuculuğuyla ve krallık yetkesine, barışa, hoşgörüye, düzene sonsuz inancıyla klasiklerin öncüsüdür. Klasikler gibi o da doğayı iyi tanıyan ve doğruyu iyi gören eskilerin öykünülmesinden yanadır, usun yardımıyla evrensel değerlerin araştırılmasından yanadır. Bu anlayışıyla, tuttuğu ya da tutar göründüğü katolik ahlakını çok aşar hatta onunla tersleşir. Böylece klasik çağın kaba inanç kalıplarına karşıt yapılarıyla, Descartes'la, Molière'le benzeşen yanını kurar, usçu devinimin ilk güçlü çıkışını gerçekleştirir. Bu yanıyla bir insancıdan çok bir klasik, bir XVI. yüzyıllıdan çok bir XVII. yüzyıllıdır.

Shakespeare

İnsancı devinimin en güçlü adlarından biri de William Shakespeare'dir. XVI. yüzyıl, ingiliz tiyatrosu için tam anlamında bir atılım yüzyılı olurken iki büyük tiyatro yazarını Christopher Marlowe'la (1564-1593) William Shakespeare'i insanlığa armağan etmiştir. Bir kunduracının oğlu olan, bununla birlikte King's School'da ve Cambridge üniversitesinde okuma olanağı bulmuş olan Marlowe nedeni anlaşılmayan bir kavgada bıçaklanarak genç yaşta öldürülünce tiyatro yazarlığı alanında büyük bir boşluk duyulmuştur. Ancak dört yapıt verebilmiş olan Marlowe'un güçlü dili ve lirik anlatımı onun çevresinde yetişmiş olan Shakespeare'in sanatına iki temel öge olarak katılmıştır. Bu yüzden Shakespeare'i Marlowe'un bir sürdürücüsü saymak yanlış olmaz. Marlowe'u bugüne ulaştıran ünlü Dr. Faust'udur. Daha sonra Goethe'ye esin kaynağı olacak olan bu yapıtın aynı adlı kişisi XVI. yüzyıl başlarında yaşamış Württemberg'li bir hekimdir. Dr. Faust karanlık, şarlatan biridir, büyüyle uğraşır, ölülerin ruhunu çağırarak gelecekten haber verir. Bu tür uğraşlar o zaman az görülür uğraşlar değildir. Düşle gerçeğin bugünkü kadar belirgin bir biçimde birbirinden ayrılmadığı, metafizik eğilimlerin her alanda varlığını sürdürdüğü o dönemde şarlatanlıkla serüvencilik içiçedir.

Shakespeare de eski ingiliz tiyatro geleneğinden Marlowe gibi bol bol yararlanmıştır. Fransa'da olduğu gibi İngiltere'de de tiyatro ortaçağ misterlerinin yeni yorumlarından doğmuştur (*mystry plays*). Misterler hıristiyan dininin gizlerinden birini konu alan, sanat kaygısından çok dinsel kaygıyı yansıtan dramlardır. Tiyatro dinden bağımsızlaşmaya doğru gidince alegorik anlayış içinde ahlaki bildiriler ortaya koymak tiyatrocunun başlıca çabası olmuştur (*morality plays*). XV. yüzyıldaki durgunluk dönemini Elisabeth'in yönetimi altında güçlü bir gelişim dönemi izlemiştir. Çeşitli tiyatro anlayışları gelişirken halk daha çok tarihsel konulu oyunlara ilgi göstermeye başlamıştır (*chronicle plays*). O dönemde halkı en çok çeken oyunlar intikam duygularını kamçılayan oyunlardır, bu yüzden yazarlar bu tür konulara özellikle eğilmişlerdir. Önceleri kiliselerde, kilise avlularında gerçekleştirilen gösteriler toplulukların oluşmasıyla dışa, hanların avlularına taşmış, din adamları topluluğundan tümüyle kopmuştur.

Tiyatroda yenilikler

İlk tiyatro 1576'da Londra'nın adı kötüye çıkmış mahallelerinden Shoreditch'de açılır. 1600'de sekiz tiyatro vardır, bunlardan 1599'da açılan Globe Shakespeare'le üne kavuşmuştur. Sıradan insanların gittiği halk tiyatroları yanında seçkinlerin gittiği özel tiyatrolar vardır. Çok tantanalı salonlarda kurulan özel tiyatrolara giriş oldukça pahalıdır. Bu tiyatrolarda kadın rollerini delikanlılar oynar. İngiliz tiyatrosuna kadın ancak XVII. yüzyılda girebilmiştir. Kadınların tiyatroya girişi Fransa'da İngiltere'dekinden bir yarım yüzyıl önce olmuştur. Halk tiyatrolarındaki meslekten oyunculara karşılık özel tiyatrolarda genç oyuncular görev alır. Bu kutuplaşma özellikle tiyatro yazarlığı alanında büyük çekişmelere yol açar. Shakespeare halk tiyatroları için yazmaktadır. Halk tiyatrolarında sahne oldukça derin ve o dönem italyan tiyatrolarının tersine perdesizdir. Sahne ya yuvarlak ya da daha çok altıgen ya da sekizgendir, dıştan bakıldığında üstü açık bir kuyuya benzer. Halk oyunu ayakta izler, bu arada yer içer, tepinir, bağırır, alkış tutar. Örtülü birkaç galeri vardır, bu galeriler seçkinlere ayrılmıştır. Sahne insan boyundadır, sahnenin bir bölümü 8x10 boyutlarında bir damla örtülmüştür. Damı ayakta tutan direklere kadar sahnenin ön bölümü oyuncuların kavgalı, savaşlı, düellolu eylemlerine ayrılmıştır. Sahnenin dibindeki kapalı ya da perdeli bölüm sevişme gibi, ölüm gibi gizli kalması gereken durumlar içindir. Dipteki bu bölümün bir üst katmda balkon vardır. Bu çok amaçlı balkon bir genç kızın yatak odası olarak düşünülebildiği gibi bir kale olarak da iş görebilir. Buraya bir bez, bir sancak, bir yas tülü asılabilir. Döşemede açılmış küçük bir taban kapısı hayaletlerin, şeytanların, hortlakların gelişine olanak sağlar. Yere serilen halıların dışında dekor adına her şey enaz ölçülerdedir, bu yüzden simge-dekorlar kullanıldığı olur, bir ağaç bir ormanı, bir taş parçası bir kayalığı tanıtlayabilir.

Dekorların iyice yetersiz kaldığı yerde pankartlarla belirlemede bulunulduğu olur. Giysilerin görkemi dekorun cılızlığıyla tam bir karşıtlık kurar. Bazen oyun arasında özür dileyerek açıklama yaparlar: Bir asker'in koca bir orduyu canlandıramayacağını biliyoruz, eksiklerimizden ötürü özür dileriz... Kiliseden yeni kurtulmuş olan tiyatronun çok saygın bir yere oturduğu, toplumun tüm kesimlerince gönülden benimsendiği söylenilemez. Tiyatroyu meslek edinmiş hatta tiyatroya hevesli olarak yönelmiş kişilerin çok rahat çalışamadığı, halkın büyük ilgisine karşın din çevrelerince izlendiği bilinmektedir. Tiyatroya gönül vermek bir kahramanlığı göze almaktır. Shakespeare'le ilgili kitabında Jean Paris

şöyle diyor: "Eskiden dinsel ve dindışı yetkelerce kendini beğenmiş ve serseri diye izlenen güldürü sanatçıları 1572'de krallığın onurlu kişilerine hizmet etme yolunda kendilerine topluluk kurma hakkı sağlayan bir konuma kavuştular. En zengin soylular böylece kendilerine önemli günlerde gösteriler sunan, kalan zamanı taşra hanlarında oyun sergilemekle geçiren toplulukların patronu oldular."

Geçiş Döneminin Çatışkıları

Sermayeciliğin kurulmaya başladığı bir dönemde yaşamış olan Shakespeare toplumda iki gücün, feodallikle sermayeciliğin çatışmasından doğan tüm sorunları, çelişkileri, sıkıntıları tiyatrosunda yansıtır. Onun tiyatrosu tüm çeşitlilikleriyle ve tüm karşıtlıklarıyla bir geçiş dönemi tiyatrosudur, onda yükselen değerlerle çöken değerler doğal bir bütün oluştururcasına yan yana durur, birbiriyle örgülenir. Onun tiyatrosu gelecek yaşamı duyurmaktan çok geçmiş ya da geçmekte olan düzenin eleştirisine yöneliktir, özellikle de feodalliğin artık gülünç olmuş değerlerine çevrili bir silahtır. Hatta bu oyunlarda feodaller tutkulu ve serüvenci yaşamlarının gereksinmelerini karşılayabilmek için kan dökmekten yılmayan insanlar olarak gösterilirler. Shakespeare'in bugün bizim ilgimizi çeken yanı gerçekliği yansıtmada gösterdiği büyük ustalığıdır. Onun kişileri canlı kişilerdir, herbiri ruhsal derinliği içinde vardır, herbiri tarihsel-toplumsal gerçekliğin bir yanma karşılıktır, ayrıca herbiri insan üzerine kafa yormayı bilir. Bu kişiler genellikle benzetmelerle dolu tumturaklı konuşmalar yaparlar, bu konuşmalarında insanlık durumları üzerine ayrıştırmacı görüşler öne sürerler.

Tutkularla, dolaplarla, ayak oyunlarıyla dolu bir dünyada bu kişilerin herbiri bir yazgının oyuncağı gibi görünse de insan yaşamı için kaçınılmaz olanla, değiştirici, dönüştürücü olanla engelleyici olanı, bırakılması, kaçılması, giderilmesi gerekeni karşı karşıya getirir ve bu zorunlu çekişmede yaşamın gerçek anlamda olumlu ya da olumsuz yanlarını göstererek gerçek anlamda iyinin ve gerçek anlamda güçlünün açıklanma-sına katkıda bulunur. Shakespeare'in kişileri gerçeklikte karşılığı olan insanlar oldukları için doğru ve yanlış yanlarıyla vardırlar, insanlıkları insanlarınkinden ne çok ne azdır. Ayrıca bu kişiliklerin pekçoğu belli bir özellikli kişilik yapısı gösterir. Böylece Shakespeare hem dış dünyaya hem iç dünyaya bir anatomici titizliğiyle yönelir. O da tüm çağdaşları gibi insanın keşfine çıkmış, bunun için yaşamı sıkı bir ayrıştırmaya tutmuştur. On dört komedi, on tarihsel dram, on bir trajedi

yazmış olan William Shakespeare yeni bir dünyanın kurulmakta olduğu bir dönemde yeni tiyatronun kurucusu olmuştur. Trajedinin ve komedinin temel kuralı olan zamanda ve uzamda birliğin çoktan dağıldığı, yazgı fikrinin büyük ölçüde eridiği ya da değişikliğe uğradığı XVI. yüzyıl artık yeni bakış açılarının ortaya çıktığı bir yüzyıldır, bu arada barok değerlerin edebiyatta tam anlamında etkin olduğu bir yüzyıldır. Shakespeare'in bir yanı süslemeci ve tantanalı barokta, bir yanı da gelmekte olan klasiktedir, bu yüzden onda tumturaklı anlatımla evrensel gerçekçiliğin sessiz arayışları içiçe bulunmaktadır.

Cervantes

Çağın bir başka önemli kişisi, ispanyol edebiyatının en ünlü adı Cervantes Saavedra ya da kısaca Cervantes'dir. Cervantes düzenli bir öğrenim görmemiş, yoğun bir okuma tutkusuyla kendini yetiştirmiş, askerlik mesleğine girip çeşitli savaşlara katılmış bir serüvencidir. Acıklı olanla gülünç olanı tıpkı yaşamda olduğu gibi yan yana koyabilen ya da bütünsel bir yapıda birbirine kaynaştırabilen Cervantes, dünyaca ünlü *Don Kişot* (*ya da Don Quijote de la Mancha*) adlı romanında XVI. yüzyıl İspanya'sının tüm oluşan ve yıkılan değerleriyle genel bir tablosunu çizer. Mancha'lı Don Kişot yıkılmış bir soyludur, dünyaya adaleti getirmek gibi çok soylu ama ulaşılamayacak kadar büyük bir amacı vardır. Bu iyi yürekli yaşlı kişi zamanını şövalye romanları okuyarak geçirmiş, böylece şövalyeliğe özenip dünyaya ün salmak istemiştir. Eline eski bir silah alıp atı Rosinante'ye atladığı gibi yollara düşer. Böylece serüvenden serüvene atılır, serüvenleriyle çok zaman gülünç düşer, bereket bütün serüvenlerinde uşağı Sancho Panza tüm köylü kavrayışlılığıyla yanındadır. Böylece Cervantes gününün İspanya'sını romanlaştırırken ülkesindeki katı despot yönetimi de ince ince eleştirir. Cervantes'in *Don Kişot*'u rönesans gerçekçiliğinin en belirgin örneklerindendir, sonraki yüzyıllarda gelişen gerçekçi roman anlayışına en büyük itkiyi sağlamıştır.

SİYASET

XVI. yüzyıl toplumsal ya da siyasal düşünce açısından son derece verimli bir yüzyıl oldu. Yeniye doğru yelken açan bir dönemde insanlar yeni tasarıların, hatta yeni düşlerin peşine takıldılar. Yenileşen bir dünyaya yeni dileklerle birlikte yeni bir düzen gelmekteydi, insanlar bu yeni düzeni en ülküsel biçimleriyle düşlemekten kendilerini alamadılar.

Böylece gerçeği tasarlarken gerçekdışının alanına düştükleri çok oldu. Olabilir şeyler düşünürken olmaz şeyler de düşündüler sık sık. Adını Thomas Morus'un ülküsel ülkesinden alan "ütopya"cı görüşler böyle çıktı ortaya. Her şeyin tam bir bağımsızlıkla, tam bir atılganlıkla düşlendiği bir ortamda bunca toplumsal ya da siyasal tasarımın ortaya çıkışı biraz da her anlamda güçlü görünen mutlakyönetimin kolay kolay giderilemez iç çelişkileriyle, kendi büyük açmazlarıyla ilgilidir.

Niccolo Machiavelli

Siyaset konusunda kafa yormuş olan bu yeni dönem düşünürlerinin en eskisi ve belki de en önemlisi Niccolo Machiavelli'dir. Floransa'da demokratik düzenin yıkılmasından ve kentin İspanyollarca ele geçirilmesinden sonra büyük siyasal baskılara uğrayan Machiavelli sonunda demokrasiden vazgeçerek *Il Principe*'yi(Prens) yazacak kadar mutlakyönetimci olmuştur. Bir cumhuriyetçinin bir mutlakyönetimci kesilmesindeki çelişki elbette İtalya'nın çelişkileriyle ilgilidir biraz da. Machiavelli İtalya'nın geleceğini düşünüyor, yarına geçişte en büyük kolaylığı Medici ailesinin sağlayacağına inanıyordu. Böylece *Prens* evrensel düzeyde bir mutlakyönetime övgü kitabı oldu. Ancak gene *Prens*'i genelleştirmenin, zamanda ve uzamda evrenselleştirmenin tutarlı bir iş olmadığını düşünebiliriz. Bugün onu XVI. yüzyıldaki bir Floransa'lının ulusal bütünlük dilekleriyle örülmüş bir tasarı kitabı saymaktan öteye geçmemek daha doğru olur. O şimdi bizim için bir olmazlıklar kitabıdır.

Bununla birlikte *Prens*, bugüne kadar yani bir dört yüzyıl boyunca olması gerekenden daha büyük ilgi görmüştür. Özellikle mutlakyöneticiler ondan olabildiğince ders çıkarmaya bakmışlardır. Machiavelli'nin *Prens*'i gizli bir öğretim kitabı gibi tutup ondan sonra yazdığı kitapları gün ışığına çıkardığı halde onu sağlığında yayımlamamış olması elbette anlamlıdır. Ne var ki *Prens* yöneticiler katında gerçek alıcılarını bulmakta gecikmemiştir. Papa Sixtus Quintus onu başucu kitabı yapmış, onun küçük bir özetini her zaman el altında bulundurmuştur. Catherine de Medicis, Karl V, Henri IV, Richelieu, Mustafa III onu elinden düşürmeyenler arasında başlıca adlardır. Napoléon şöyle demiştir: "Tacitus romanlar yazdı, Machiavelli okunabilecek tek kitaptır." Mussolini Machiavelli'yi faşizmin öncüsü diye nitelendirmiştir. Böylece *Prens* uzun süre gerçek sahiplerine hizmet etmiş, impratorlukların tarihe karıştığı ve krallıkların öne geçtiği bir dönemde güçlü yönetici imgesini güçlendirmiştir. Bu arada bazı yazarlar Machiavelli'yi siyaset biliminin kurucusu saymışlardır.

Merleau-Ponty onu siyaset bilimine katkılarından ötürü yüceltmiş ve insanlığın bazı kurallarını formüllemiş olan bir düşünür saymıştır.

Prens'i yazdıran nedenlerden biri güçlü mutlakyönetici imgesini güçlendirmekse biri de elbette o çağda pekçok insanın gönlünde yer etmiş olan, elbet Machiavelli'nin gönlünde de yer tutan yeni bir imparatorluk beklentisidir. O dönemde kişi imparatorluklar çağının kapandığını sezemediyse -o zaman bunu sezmek kolay değildir- Pers, Asur, Makedonya, Roma imparatorluklarının ardından bir imparatorluk daha bekleyecektir. O dönemde feodal yapıyı ince ve güçsüz bir tül gibi örtmüş olan Kutsal Roma Germen İmparatorluğu da böylesine köklü bir tutkunun ürünü değil midir? Oysa o dönem feodalliğin de imparatorluk düşlerinin de sönmeye başladığı bir dönemdi: mutlakyönetimin bağlayıcı gücüne dayanılarak ülke ülke apayrı birimler, ulusallık ölçütüne göre bütünleşen modern devletler kurulmaktaydı.

İtalya'nın Sıkıntısı

Ne var ki İtalya bu durumda değildi, hem parçalanmıştı hem de İspanyolların ve Fransızların baskısı altındaydı. Herbiri apayrı bir devlet özelliği gösteren küçük italyan kentleri düşmanla başa çıkmakta son derece güçlük çekiyordu. Gün gelip Floransa demokratik düzenden ve daha da önemlisi bağımsızlığından olunca Machiavelli'nin imparatorluk düşleri canlanmaya başladı. Koskoca Roma İmparatorluğunun çekirdeğini oluşturmuş olan İtalya'nın dışa kendini benimsetecek biçimde bütünlüğünü kurması Machiavelli'ye olmaz görünmüyordu. Gerçekte Machiavelli herhangi bir imparatorluktan çok biryapılı modern bir devleti özlemekteydi. Onun bir özlemi de kent düzeninde son derece baskı altında tutulan ve her anlamda ezilen halkın bütünsel bir yapı içinde azçok ferahlayabilmesiydi.

Kısacası Machiavelli İtalya'da öteden beri süren imparatorluk düşlerinden azçok pay almış olsa da, gönlünde daha çok o zamanın Fransa, İngiltere, İspanya gibi modern devletlerini yaşatmaktaydı. Machiavelli'yi neye dayanarak imparatorluk tutkunu diye belirlediğimiz sorusu da elbet onun devlet anlayışıyla ilgili bir ayrıntıda karşılığını bulacaktır. Machiavelli'ye göre en iyi rejim en yetkin rejimdir ve yetkinlik iç tutarlılıktan çok yani devlet-yurttaş ilişkilerinin sağlamlığından çok devletin sahip olduğu askeri güçten kaynaklanır. Bir devlet öbür devletler karşısında son derece sağlamsa ve gerektiğinde varlığını onların zararına kullanabilecek durumdaysa güçlüdür. Böylece Machiavelli kendi kendine

yeten güçlü devlet fikrini gerektiğinde kendi dışına taşan yayılmacı devlet fikrine doğru aşırır. Şöyle der Machiavelli: "İnsanla ilgili şeyler öylesine devingen ki, bu şeylerin durağan kalabilmesi olanaksız, bunlar ya yükselecekler ya düşecekler, bu yüzden usumuzun bizi yöneltmediği pekçok şeye bizi zorunluluklar yöneltiyor. Büyümemek üzere varlığını sürdürmeye uygun bir cumhuriyet kurduk diyelim, zorunluluklar onu büyümeye ittiği zaman onun temelleri üzerine çöktüğünü göreceğiz" (*Titus Livius tarihinin ilk on bölümü üzerine konuşma*).

Böylece Machiavelli'de devlet gücü büyük ölçüde askeri güce indirgenir. Elbette gücünü daha çok askerlikten alan bir devlet dışa dönük olmakla ya da yayılmacı bir siyaset izlemekle işini gerçekleştirecektir. Bununla birlikte böylesi bir askeri güce sahip bir devlet için Machiavelli kesin bir yasa düzeni ve bu düzene sonuna kadar saygılı bir kral düşünür. Bu devlette bireyler tam anlamında bir dayanışma duygusu içinde olacaklardır. Bu bireyler için belki de tek korku iyi kralın gitmesi, yerine bir tiranın geçmesi korkusudur. Kralla tiran arasındaki tek ve önemli ayrım birinin yasalara saygılı olması, yasaların çizdiği yoldan çıkmamaya özen göstermesi, öbürünün tüm buyruklarını yasa yerine geçerli kılmasıdır.

Yaşam ve Rejim / Din ve Devlet

Bu güçlü krallık ya da imparatorluk düşleri arasında bile Machiavelli demokrasiye bağlılığından uzaklaşmış değildir. Ancak bu bağlılık deyim uygunsa kuramsal bir bağlılıktır. Ona göre demokrasi çok güzel ama birçok bakımdan uygulanması olanaksız bir rejimdir. Toplumla ilgili kararlarda bizim dileklerimiz değil yaşamın gerekleri son sözü söyler. Bir ülkede iktisadi ve toplumsal koşullar rejimin yapısını ve özelliklerini belirler. Diyelim ki bir cumhuriyet düzeni kurduk ve bu düzende yasalara uymayı boş verecek kadar güçlü ya da zengin insanlar var, bu durumda güçsüzler tam anlamında bir güvensizlik içinde yaşayacaklar ve giderek cumhuriyetimiz cumhuriyetten başka her şeye benzeyecektir. Bozulmuş krallıklar nasıl tiranlıklara dönüşürse bozulmuş cumhuriyetler de başıbozuk düzenlere dönüşür. Demokratik rejimlerin en büyük tehlikesi onlarda bazı kimselerin ölçüsüz zenginleşebilmesi ve yasaları da toplumu da hiçe sayacak, devleti keyfine kullanacak duruma gelmesidir.

Prensle bireyler arasındaki ilişki her anlamda dindışı bir ilişkidir, çünkü prensin dinsel bir sıfatı ve görevi yoktur. Prensin ya da mutlakyöneticinin ulusal bütünlüğü sağlamakla ve güçlü devleti gerçekleştirmekle görevli olduğu düzende dinsellik tümüyle yönetim aygıtının dışında

tutulmuştur. Yöneticiler dinin belirleyiciliği altında olmayacaklardır, ama onlar dini güçlendirmekle inancı yaygınlaştırmakla yükümlüdürler. Machiavelli gerçekte devlet işleriyle din işlerini birbirine karıştırmaktan yana değildir, böylesi bir ilişkinin zararına inanır gibidir. Prensle bireyler arasındaki ilişki dindışı da olsa canlı bir ilişki olmalıdır. Çünkü prens herhangi bir aygıta yerleşir gibi yapay bir ilişkiyle gelmemiştir o yere. Prensin halk tarafından sevilmesi gerekli değil zorunludur.

Machiavelli daha önce de belirtmeye çalıştığımız gibi çağıyla ve toplumuyla ilgili önemli görüşler öne sürdüğü için büyüktür. Georges Mounin onunla ilgili monografisinde şöyle der: "Machiavelli bugün temel alınabilecek şu ya da bu yapıtından ötürü değil tüm yaşamından ötürü İtalya'nın büyük bir kişisidir. Çağının tüm İtalyanları arasında yalnızca o bir İtalya devletinin doğuşunu görme arzusunu en iyi dile getirdi, bunu en iyi biçimde açıkladı." Bunun dışında Machiavelli bugün ancak despotluğa özenmiş kişilerin uydurma doğrulayıcısı olabilir. Machiavelli'den her an bir zorbalık düşü elde etmek olasıdır. Böyle bir edintinin yasal bir edinti olacağı elbette tartışma götürür.

Jean Bodin

Yükselen burjuva sınıfının ideolojisini mutlakyönetim altında bütünselleşmiş toplum ülküsünde açıklayan başka yazarlar da vardır. Bunlardan biri de ünlü fransız yazarı Jean Bodin'dir. Jean Bodin, Machiavelli'nin katı mutlakyönetimci tutumuna karşı çıkar ve mutlakyönetimin sakıncalarını *états généraux*'yla ılımlılaştırmaya çalışır. Onun en büyük arzusu feodal kalıntıların ortadan silinmesidir. Bu yüzden o devlet ve hukuk kavramlarının belirleyici bir ağırlık kazandığı bütünlüklü bir toplum düzeninden yanadır. Jean Bodin, *La République* (Cumhuriyet) adlı kitabında mutlakyöneticinin gücünü en yuce güç olarak belirler, bu gücün sürerliği için bir takım kurallar ya da yasalar saptar. O da Machiavelli gibi mutlakyönetimin özelliklerini ülkelerin özelliklerine göre belirlemekten yanadır. Buna göre tüm ülkeler için tekbiçim bir mutlakyönetim düşünmek olanaksızdır, çünkü yerel koşullar, bu arada iklim koşulları ve coğrafi koşullar her ülke insanının temel özelliklerini biçimlemiştir, bu yüzden yönetime göre insan değil insana göre yönetim düşünmek gerekir.

Jean Bodin savlarını doğrulamak için oldukça etkili bir yol tutarak çağının toplumlarıyla eski toplumları birçok bakımdan birbiriyle karşılaştırır, böylece en eski zamanlardan en yeni zamanlara insanın ortaya koyduğu değişiklikleri, daha çok da teknik gelişimleri saptamaya çalışır.

Böylece Bodin çağdaş tarih anlayışına yakın bir tarih anlayışı geliştirirken tarihin ayrı ayrı ya da birbirinden kopuk uygarlık etkinlikleri alanı olmadığını, tersine toplumlardan toplumlara ya da uygarlıklardan uygarlıklara gelişerek geçen ortak bir tarihin sözkonusu olduğunu gösterir. Bodin'de evrime olmasa da gelişime açık bir düşünceyle karşılaşırız. Bodin toplumsal yapıları da inceleyerek tarihsel oluşumlarda zenginliklerin adaletsiz dağılımının da büyük payı olduğunu gösterir, buradan giderek yöneticilere ayaklanmalardan kaçınmanın ancak toplumsal adaletsizliği gidermekle olası olabileceğini anlatmaya çalışır.

Hugo Grotius

Hollandalı hukukçu Hugo Grotius da azçok geç bir dönemde yani mutlakyönetim düzenindeki çelişkilerin ya da sakıncaların ortaya dökülmeye başladığı bir dönemde devlet ve toplum üzerine görüşler ortaya koyar. O artık Machiavelli ya da Bodin gibi tam anlamında bir mutlakyönetim savunucusu değildir. Hollanda'nın bağımlı ve karmaşık yapısı Grotius'un düşüncelerini elbette derinden etkilemiştir. Buna göre Grotius burjuvazinin tam anlamında esenliğe ulaşabilmesi için feodal değerlerin kökten kazınması gerektiğine inanır, feodal düzene karşı doğal hukukun ve birey haklarının öne çıkarıldığı yeni düzeni savunur. Böylece Grotius burjuva değerlerinin yaşamda geçerli kılınması yolunda görüşler ortaya koyarken uluslararası hukukun da kurucusu olur. Yazar, bireylerarası ilişkiyi düzenlemenin ve böylece hep birlikte mutlu yaşamanın yollarını araştırdığı gibi devletlerarası ilişkilerin düzenlemesi yolunda da temel formüller belirlemeye yönelir. Ona göre devletlerarası ilişkiler devletlerin karşılıklı çıkarlarıyla dengelenmeli ya da düzenlenmelidir.

Thomas Morus

İngiliz yazarı Thomas Morus da halkın, özellikle köylünün acılı ya da acıklı yaşamından etkilenerek ülküsel bir devlet düzeni tasarlamıştır. Yok-sul insanların her yanı doldurduğu, insanların aç açına şurada burada serseriyane dolaştığı bir toplumda Thomas Morus adaletli toplum düşleri kurmaktadır. O, ünlü *Utopia*'sında, Machiavelli'nin, Bodin'in, Grotius'un gerçeklere sık sık yan çizen tasarılarından çok ötede, tam anlamında düşçü bir tutumla yeni düzen düşleri kurar, böylece ütopyacılık denilen siyasal düşçülüğü başlatmış olur. Onun düşleri elbette gerçekleşemez düşlerdir, herbiri bütünsel bir dileğin bir başka yüzüne karşılıktır. Bu düşler her

ne kadar toplumsal düzen karşısında bir tedirginliğin anlatımı da olsa gerçekliklerden yola çıkılarak kurulmuş değildir.

Thomas Morus'un önemi elbette düşçülüğünden değil, acılı gerçekler karşısında tek çıkar yolun adaletli bir düzen kurmak olduğu gerçeğini düşleriyle duyurmasından gelir. O, ünlü yapıtında, toplumu mutlu edebilecek koşulları biraz çocukça da olsa teker teker araştırırken özel mülkiyeti her türlü kötülüğün kaynağı olarak belirler. Ona göre özel mülkiyet düzeni her şeyin parayla ölçüldüğü bir düzendir, böyle bir düzende devletin adaletli olmasına olanak yoktur, adaletin sağlanabilmesi için özel mülkiyetin tümüyle kaldırılması gerekir. Morus'un tasarladığı Utopia adasında özel mülkiyet de para da yoktur. Orada herkes bedeniyle çalışarak toplumsal yaşama katılır. Bedenleriyle çalışmayanlar yalnızca bilginler ve kamu görevlileridir. Utopia'nın insanları ürettikleri malı ortak depolarda biriktirirler ve gerektiğinde birlikte kullanırlar. Bu adada tam anlamında demokratik bir düzen vardır, bu düzende yöneticiler halkın oylarıyla işbaşına gelmişlerdir. Böylece yönetimde tam anlamında etkin olan halk gerektiğinde önemli sorunları tartışarak karar alır.

Campanella

Morus'dan sonra bir başka ütopyacı, italyan Tommaso Campanella, *La città del sole* ya da *Civitas Solis* (Güneş Ülkesi) adlı yapıtında, özel mülkiyetin bulunmadığı düşsel bir ülke tasarlar. Bu Güneş Ülkesi sözde bir gemicinin Hint Okyanusu'nda bulduğu bir adada kurulmuştur. Campanella'nın XVII. yüzyıl başlarında gün ışığına çıkan yapıtında Morus'un ve hatta Platon'un etkisi açıkça görülür. Campanella'ya göre tüm kötülüklerin kaynağı bilgisizlik ve bencilliktir, bu yüzden onun düşsel ülkesinde okumuşlar bir seçkinler tabakası oluştururcasına ayrılırlar. Güneş Ülkesi bilim ve felsefenin yaşama egemen olduğu bir ülkedir, başında hem filozof hem din adamı nitelikleri taşıyan bir yönetici bulunmaktadır. Bilgelerce yönetilen bu yerde yirmi yaşını geçmiş olan her kişi toplum sorunlarını tartışan ve karara bağlayan bir meclisin üyesidir.

Utopia'da olduğu gibi Güneş Ülkesi'nde de üretim topluca gerçekleştirilmekte ve ürün paylaşılmaktadır. Orada herkes yeteneklerinin elverdiği biçimde yaşama katılmakta ve yalnızca gereksindiği ya da hakettiği şeyi elde etmektedir. Güneş Ülkesi'nde kadın ve erkek eşitliği vardır, daha doğrusu kadınlar ve çocuklar ortaktır. İnsanlar burada üretime çok az vakit ayırırlar, zamanın büyük bir bölümünü bilgi edinmekle ve yaşam deneylerini artırmakla geçirirler. Burası tüm ilişkilerin toplumsal

çerçevede belirlendiği, sağlıklı kuşaklar yetiştirmek adına cinsel ilişkilerin bile yöneticilerce düzenlendiği bir ülkedir.

Yaşamı siyasal serüvenlerle dolu olan Campanella ömrünün tam yirmi yedi yılını Napoli hapisanesinde geçirdi. Daha sonra Roma hapisanesinde üç yıl kaldı. Onun asıl amacı Avrupa'da tüm ulusları İspanyolların egemenliği altında toplayacak bir düzen kurmaktı. Bu düzen papaların koruyuculuğu altında varlığını sürdürecekti. *Güneş Ülkesi* sözde portekizli bir gemicinin Hint Okyanusu'nda bulduğu Taprobana adasında, Hindistan'dan göçetmiş bir topluluğun yaşamını anlatmaktadır. Devletin başındaki kişi hem rahip hem yöneticidir, Güneş adlı bu kişi herkesin yaşamını sıkı bir biçimde denetler.

BİLİM

Rönesans düşüncesinin doğmasında en büyük itkiyi elbette bilimsel düşüncenin gelişimi sağlamıştır. Bu bilimsel gelişmelerin kökü çok eskilere dayanır. Avrupa'da VIII. yüzyıl sonları ve IX. yüzyıl başları önemli düşünce kımıldanışlarının yaşandığı dönemler olmuştur. Bu dönemlerdeki parlayışlar Karolenjler Rönesansı adı altında tarihe geçmiştir. Karolenjler hanedanı Fransa'da, İtalya'da ve Almanya'da VIII. yüzyılın ortalarından sonra aralıklı olarak egemen olmuş, barbarlıktan uygarlığa doğru yeni atılımların olduğu bir dönemde yeni krallıkları yönetmiştir. Karolenjler dönemi soylu kökenli olmayan kişilerin de öğrenim görme olanağı bulduğu, okumuşların kabarık bir sayıya ulaştığı, kilise okullarının yanında laik okulların etkin olduğu bir ilerleme dönemidir. Karl I (Charlemagne) bu ilerleme devinimini sonuna kadar desteklemiş, Avrupa'nın birçok yerinden gelme birçok aydın kişiyi sarayında toplamıştır.

Cusanus ve Telesius

Bundan sonra Avrupa'da üniversitelerin de kurulmasıyla olumlu bilimsel düşünceye doğru sürekli bir gelişim olmuştur. Daha XV. yüzyılın ilk yarısında Nicolaus Cusanus Ortaçağ'ın Aristoteles'e dayalı bilim anlayışını yıkmak için önemli adımlar atmış, görüşlerinden ötürü alman din adamlarıyla takışınca bir süre hapis yatmıştır. Cusanus skolastiğin ve alman gizemciliğinin etkisinde bulunan bununla birlikte doğa bilimlerinin kurucuları arasında yer alan bir geçiş dönemi düşünürüdür. Din adamlarının ahlakdışı tutumlarına tepki göstermiş, reform düşüncesine ilk katkıları sağlamıştır. Ona göre evren sonsuzdur, bu yüzden Aristo-

teles fiziği geçerli olamaz. Yeryüzü evrenin merkezi değildir. Evrenin merkezi de çevresi de yoktur, bunlar ancak evrenin dışındaki bir yere göre olabilirlerdi, böyle bir yer yoktur. İnsan her yerde kendini merkezde sanacaktır. Dünyanın dönüşünü anlayamamamız da onun dışında duran bir nokta görememizdendir. Ayrıca evrende canlıların bulunduğu başka dünyalar da olabilir.

Ortaçağ düşüncesini sarsmaya yönelenlerden biri de Bernardino Telesio ya da Bernardius Telesius olmuştur. Bacon'ın "modern düşünürlerin ilki" dediği Telesius görüşlerinden ötürü kilisenin hışmına uğramıştır. Bir doğa araştırmaları derneği kuran Telesius doğa kavrayışında deneyci bakış açısına bağlanmış, tümevarım yöntemini önermiştir. Ona göre düşünce doğayı açıklayamaz, us her durumda deneyle doğrulanmalıdır. Aristoteles felsefesi artık okutulmamalıdır, bu felsefe gerçek anlamda bilimsel gelişime olanak vermeyen bir felsefedir. Telesius da metafizikten kurtulamamış, "sıcak" ile "soğuk"u doğayı oluşturan iki ilke olarak düşünmüştür. "Sıcak" genişletici "soğuk" büzücüdür, "sıcak" Güneş'de "soğuk" Yer'de toplanmıştır.

Copernicus / Bruno / Brahe / Kepler / Galilei

Aristoteles'in ve Ptolemaios'un evren anlayışını ilk sarsan Polonyalı Copernicus olmuştur. Copernicus kilisenin tuttuğu Ptolemaios dizgesinin yanlışlığını ortaya koyarken Yer'in devingen Güneş'le ve devingen ge-zegenlerle çevrelenmiş sabit bir merkez olmadığını bildirir. Ona göre bizim gezegenimiz öbür gezegenler gibidir, evrende ayrıcalı bir yer tutmaz: o hem kendi çevresinde hem güneşin çevresinde dönmektedir. Copernicus'un *De revolutionibus coelestium* (Gökcisimlerinin dönmesi konusunda) adlı yapıtı ölümünden az önce yayımlanabilmiştir. Copernicus'un görüşünü daha sonra Giordano Bruno güçlendirmiştir. Copernicus'un görüşlerini basitleştirerek yayan italyan gökbilimcisi ayrıca onun görüşlerini yeni buluşlardan elde edilen kanıtlarla sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Bruno'ya göre doğa bir *monas monadum*'dur aynı zamanda hem "*maximum*"dur yani her şey ondadır hem "*minumum*"dur yani her şey ondan gelir. Hiç durmadan ülke ülke, kent kent dolaşan Bruno evrenin sonsuz, yıldızların sayısız olduğu konusunda konuşmalar yapmış, kilisenin öfkesini uyandırmış, bir süre işkence altında yaşamış, Roma'da yakılmıştır. Bruno Aristoteles felsefesine karşıydı. O evreni dağılması olanaksız yetkin bir bütün olarak görmüştür. Ona göre evren biçim'le madde'nin içiçe bulunduğu bir ortamdır. Biçim doğrudan düşünsel-

likle ya da ussallıkla ilgilidir. Ne biçimsiz madde ne maddesiz biçim düşünülebilir. Madde sürekli olarak biçim değiştirir, ancak hiçbir şey yokolmaz. Bruno sonsuz evreni Tanrı olarak görür. Her nesne Tanrı'nın bir parçasıdır.

Copernicus'un ve Bruno'nun ortaya koyduğu kanıtlara dayalı bilgiler Ptolemaios dizgesini kökten sarsarken onun savunucusu olan kiliseyi de zorda bıraktı. Danimarkalı gökbilimci Tycho Brahe yıldızlar üzerinde çok ince gözlemlerde bulundu, özellikle ay kuramı üzerinde önemli düzeltmeler yaptı, ayrıca yedi yüz yetmiş yedi yıldızı kapsayan bir katalog oluşturdu. Öğrencisi Kepler onun kataloğunu geliştirirken Merkür gezegeninin devinimiyle ilgli çok önemli gözlemler yaptı, Merkür'ün 1631'de Yer'le Güneş arasından geçeceğini bildirdi, ayrıca gezegenlerin Güneş çevresindeki devinimleriyle ilgili yasaları saptadı. İtalyan bilim adamı Galileo Galilei deney ve matematik ayrıştırma yöntemleriyle doğa yasalarının ortaya çıkarılması yolunda çalışmalar yaptı, görüşler geliştirdi, ayrıca insan zihniyle doğa olayları arasındaki uygunluğu göstermeye ça-lıştı ve olayların nedensel ilişkileri üzerinde durdu. Galileo Galilei bir filozof değildi, böyle bir amacı da yoktu. Ancak o inançlı bir kişi olmakla birlikte bilim alanını inancın alanından ayrı tuttu. 1853'de sarkacın deviniminde eşzamanlılık yasasını belirledi. Her cismin bir özgül ağırlığı olduğunu gösterdi, bunu ölçen aygıtı yaptı. Düşme yasasını ortaya koydu. 1609'da bir teleskop yaptı, bununla ayın yüzeyinin engebeli olduğunu gösterdi. Güneş'teki lekeleri araştırdı. Satürn'ün çevresindeki halkayı saptadı. Venüs'ün dönüş özelliklerini inceledi. Jüpiter'in dört uydusunu buldu. Bütün bu çalışmalarında Copernicus dizgesini doğrulayıcı bilgiler elde etti. Bu çalışmaları yüzünden Engizisyon'da hesap vermek ve ölüm cezasına çarptırılma korkusuyla görüşlerini yadsımak zorunda kaldı.

Toricelli / Pascal / Paracelsus

Böylece kilisenin savunduğu evren tablosu yeni bilimsel buluşlar karşısında geçerliliğini yitirirken tüm bilim alanlarında yeni yeni görüşler, yeni bakış açıları geliştirdi. Toricelli (1608-1647) ve Pascal akışkanların mekaniğini incelediler, bu incelemelerinden bazı çok önemli yasalara ulaştılar. On bir yaşında sesler üzerine bir inceleme yazan, on altı yaşında *Essai sur les coniques*'i (Koniler üzerinde deneme) kaleme alan, babasının çalışmalarına yardımcı olabilmek için hesap makinasını tasarlayan Pascal bilim kavrayışında Descartes'a ters düştü: onunla iki defa görüştü (1647), ikisinde de hiçbir konuda, özellikle boşluk konusunda bir anlaş-

maya varamadılar. Pascal ayrıca matematik alanında çok önemli görüşler ortaya koydu. Bu dönem bilimler için bir atılım dönemiydi. Matematikte önemli ilerlemeler oldu, logaritma hesapları bulundu. Doğa bilimlerinde yeni buluşlar ve görüşler ortaya çıktı. Paracelsus teşhis ve iyileştirme konularında birçok yenilik getirdi ve "Hekimliğin Luther'i" diye anıldı. Paracelsus hekimliğin yeniden doğuşunda çok önemli bir kişiliktir. Kimileri onu hekimlik alanında boşuna gürültü çıkaran bir oyuncu saymış olsa da durmadan gezen ve her yerde yeni bir şeyler öğrenmek adına hemen tüm Avrupa'yı dolaşan bu garip adam her zaman dik çıkışlarıyla ilgi çekti, örneğin bir gün Galenos, İbni Sina, Razi gibi ünlü hekimlerin yapıtlarını halkın önünde yaktı. O evrenin yapısıyla bireyin beden yapısı arasında bir koşutluk görüyor, iyileştirme yöntemlerini buna dayandırıyordu. Flaman anatomicisi Andrea Vesalius ölüler üzerinde kesme çalışmaları yaparak anatomide çok önemli buluşlar ortaya koyarken canlı insanlar üzerinde kesme yapmakla suçlandı, ölümden döndü.

KLASİK DEĞERLERİN OLUŞMASI

İnsanlık uzun ve sessiz soluksuz bekleyişlerden, alttan alta gelişmiş meraklardan sonra yavaş yavaş kendini oluşturan bu çağı, her şeyin, insanla ilgili tüm olguların büyük bir tutkuyla incelendiği, gerçeklik duygusunun tüm duygulardan öne geçtiği bu çağı işte böyle yaşadı. Bu çağ XVII. yüzyılla birlikte büyük felsefe dizgeleri ortaya koyan yeni düşünce atılımlarına öncülük ederken klasik denilen ve güzele yönelişle gerçekliğe yönelişi aynı düzeyde önemseyen güçlü bir sanat anlayışını çağrıladı. Biz sözkonusu felsefe dizgelerini ele almayı ilerideki bölümlere bırakarak burada yalnızca XVII. yüzyıl çerçevesinde klasikliğin temel özelliklerinden ve başlıca kişilerinden sözetmek istiyoruz. Bu arada hemen şunu söyleyelim: klasik değerler denilince aklımıza elbette her şeyden önce Fransa'daki edebiyat devinimleri gelecektir. Almanya, İngiltere ve öbür ülkeler Fransa'dakine benzer büyük gelişmeler ortaya koyamadılar. XVII. yüzyılda Fransa büyük klasik atılımların merkezi oldu.

Baroktan Klasiğe Geçiş ve Tiyatro

Fransa'da klasik değerler barok değerlerin arasından süzülüp geldi. Barok imgelemsele özel bir ağırlık vermesiyle, özenli ya da özentili bir üslupla belirgindir. Her şeyden önce plastik sanatlarda kendini gösteren bu anlayış edebiyatta bir duygu taşkınlığı biçiminde dışlaştı. Malherbe

(1555-1628), Théophile de Viau (1590-1626), Saint-Amant (1594-1661) gibi lirik şiir ustalarında barok özellikler yansır. Barok dönem XVI. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl ortalarına kadar sürmüştür ve rönesans değerleriyle klasik değerler arasında azçok bulanık bir geçiş yeri oluşturur. Bu anlayış, içerik açısından, yerleşmekte olan krallık düzeninin övgüsüyle birlikte koyu bir din duygusunu getirir. Barok ne kadar süslü ve parıltılıysa ona tepki gibi gelişen klasiklik o ölçüde yalın ve uyumludur. Klasik düşünce her şeyden önce usçu düşüncedir ve böyle oluşuyla XVII. yüzyılla birlikte kendini gösteren yeni eğilimlere yatkındır. Onda her şey doğruyu en evrensel uzanımlarıyla anlamaya ve anlatmaya adanmıştır. Klasiklik evrensel gerçekçiliktir. Klasikliğin gelişmesinde Descartes'çı düşüncenin de, daha doğrusu çağın Descartes'da yansıyan bakış açılarının da büyük payı olmuştur. Klasik düşüncenin gelişmesi gerçekte Rönesans'la birlikte başlayan en eski kaynaklara dönme eğiliminin tavsamasıyla ortaya çıkar. Artık olgunluk dönemine giren yeni düşünce eskilerin ya da eski kaynakların desteği olmadan da ayakta durabilecekti. Onunla bir öykünme döneminden bir yetkinlik dönemine geçilmiştir.

Fransa'da klasik edebiyatın hazırlayıcıları elbette az önce adını andığımız barok dönem şairleri oldular. Malherbe, Henri IV'ün ilgisini çekmiş ve sarayın resmi şairi olmuştu. Ününü ve gücünü Marie de Médicis zamanında da Louis XIII döneminde de korudu. O sıra edebiyatın kralı da oydu. Gururlu, soğuk, çok zaman katı bir kişi olarak bilinen Malherbe şiirin duygu ve düşünce örgüsünden çok tekniğiyle ilgilenen bir sanatçıydı, bu yüzden şiirleri zaman zaman ustaca buluşlar ortaya koysa da içtenliği, tutkuyu, insan sıcaklığını duyurmaz. Onun şiirlerinde şair duyarlılığından çok sözü yerine oturtma titizliği vardır. O her şeyden önce bir dize işçisidir. Théophile de Viau'ya gelince, o şiirini biraz daha değişik bir çizgide sürdürdü. Onda dinsel temalara pek rastlanmaz. Şiiri daha çok Epikuros'çu heyecanlarla örülmüştür. Viau'nun şiiri aynı zamanda bir doğalcının, doğaya sıkı sıkıya bağlı aydın bir gözlemcinin şiiridir. Malherbe'in tersine Viau kurallara pek aldırmaz. O daha çok ruhunun sesini dinleyen bir şairdir. Saint-Amant'ın şiirinde gülünçlüyle doğalın ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu görürüz. Saint-Amant dönemdaşları arasında yeniye en çok eğilimli kişidir: dünyaya büyük bir tutkuyla bağlıdır. O bir insan uzmanıdır ve insanı kitaplardan çok yaşamdan öğrenmiştir. Yüreği doğa tutkusuyla, yaşam sevinciyle, insan sevgisiyle doludur.

Fransa'da klasik sanat anlayışı özellikle tiyatro sanatı çerçevesinde gelişmiştir. XVII. yüzyıl Fransa için tam anlamında bir tiyatro yüzyılı

olmuştur. Tiyatro o zaman saray çevresinin ve salonların en çok ilgi gösterdiği sanattır. Daha yüzyıl başlarında Fransa'da komedi sanatçıları kentten kente dolaşarak ustalıklarını sergiliyorlardı. O dönemde Louis XIV'ün buyruğuyla 1680'de kurulan Comédie Française'in de aralarında bulunduğu pekçok tiyatro Paris'de sürekli iş yapmaktaydı ve Paris'liler İtalya'dan esen opera rüzgarına da çoktan kendilerini kaptırmışlardı. Ayrıca bu dönemde pekçok italyan komedi topluluğu Paris'de gösteriler yapıyordu. Bununla birlikte kilise her zaman tiyatro sanatını boğmaya çalışıyordu. Dinci filozof Pascal şöyle diyordu: "Tüm büyük eğlenceler hıristiyan yaşamı için tehlikelidir, ama dünyanın bulduğu eğlenceler arasında komedi kadar korkulası olanı yoktur." Tiyatroları kilisenin hışmından kurtaran kilisenin ağırlığıydı. O günkü tiyatrolar bugünkü tiyatrolardan pek de uzak değildi. Gösteri sırasında izleyiciler parterde ayakta duruyordu. Galeriler ve localar kibarlara ayrılmıştı. Sahne küçüktü. Ortalığı duvarlara yerleştirilmiş mumlar aydınlatıyordu. Kostümler oldukça tantanalıydı. Dekorda gerçeğe uygunluk pek aranmıyordu. Halk komedilere de trajedilere de aynı tutkuyla bağlıydı. Trajedilerde yerde birlik, eylemde birlik, zamanda birlik kurallarına pek uyulmaz olmuştu. Klasik sanat işte bu çerçevede gelişti.

Pierre Corneille

Fransa'da klasik sanat anlayışının öncüsü sanatın ilk dönemini barok anlayışlarla geçirmiş olan oyun yazarı Pierre Corneille'dir. *Le Cid* (1636-1637) oyununda, *Horace* (1640), *Cinna* (1640), *Polyeucte* (1643), *Nicoméde* (1651) trajedilerinde Corneille insanın ruhsal yapısını derinden derine araştırmaya yönelmiş, bunu yapmak için özellikle kralların ve kahramanların kişiliklerini ele almıştır. Onun kişileri tarihsel kişilerdir, gerçek kişilerdir. Ancak yazarın amacı hiçbir zaman tarihi anlatmak ya da aydınlatmak olmamıştır. O, tarihi ve tarihsel kişilikleri birer araç yapmış, söylemek istediği şeyler için kullanmıştır. Onun kişileri güçlü ve tutarlı kişilerdir, herbiri kendine egemendir, herbiri usuyla yazgısını belirlemeye çalışır ya da ussal bir biçimde yazgısını yaratmaya çalışır. Bu tutum içinde güçlülük ve aşk onun yapıtlarının temel anlamını oluşturur. Buna göre insan istemi Corneille'de belirleyici bir güç kazanır, yaşamı düzenler, aşka yön verir. Bu anlamda Corneille tam bir Descartes'çıdır. Böylece kendi kendini yöneten ve giderek kendi kendini yaratan özgün insan tipini geliştirir o. Yapıtlarında herkes ya da daha doğrusu her kahraman her yaraşır eylemin peşine kendi kendinin efendisi olarak gider.

Onun kahraman kişileri isteminin kölesi denilebilecek ölçüde özgürdür. Her eylemin, daha doğrusu her yaraşır eylemin, her kahramanca eylemin altında istemli bir çıkış, bir karşı koyuş yatmaktadır.

Gençliğinde Stoa felsefesine sıkı sıkıya bağlanmış olan Corneille 1633'de Richelieu'ye tanıtıldı, böylece kardinalin görüşleri çerçevesinde piyes yazan yazarlar topluluğuna katılmış oldu. Ancak onun gönlü bu birlikteliği pek kaldıramıyordu, o daha çok bağımsızlıktan yanaydı. *Le Cid* 'le büyük başarı kazandığında Corneille otuz yaşındaydı. Bu başarısı onu gözden düşürmeye yetti. Corneille konularını tarihten alsa da onlara olağanüstü bir görünüm kazandırmaktan hoşlanıyor, bu yüzden oyunları çok zaman çekiciliğini yitirerek kurulaşıyordu. Bu çerçevede anlattığı olaylar genellikle içinden çıkılması güç bir karmaşıklığa bulanıyordu, hatta kolay kolay anlaşılmaz olarak yanıltıcı özellikler ortaya koyuyordu. Corneille sanatın yalında olduğunu bir türlü göremiyor ya da görmek istemiyordu. Ayrıca onun oyunlarında olay akışı gereksiz ve çok sıkıcı bir ciddilikle sürüp gidiyordu. Corneille'de iyileşmez bir asık yüzlülük, başedilmez bir soğukluk vardı. İzleyici olsun yaratıcı olsun sanatla ilgili tüm insanların özellikle ilgisini çeken aşk teması Corneille'i pek ilgilendirmiyordu. O daha çok devlet yönetimiyle ilgili konulara yöneliyor, onları sahneye getiriyordu. Soyluluk duyguları, onur kavramı, intikam ve kıskançlık gösterileri onun yapıtında baş yeri alırken anlatımını kurulaştırıyordu ve gerçekliğin uzağına düşürüyordu. Corneille'in yapıtlarına gösterilen ilgi erkenden azalmaya başladı. Bu ilgi bundan böyle Racine'e yönelecektir.

Racine

Klasik sanatın bir başka büyük temsilcisi Racine'dir. *Les plaideurs* (Davacılar) [1668] adlı komedinin ve *Andromaque* (1667), *Bérénice* (1670), *Bajazed* (1672), *Mithridate* (1673), *Iphigénie* (1674), *Phédre* (1677), *Esther* (1689), *Athalie* (1691) gibi trajedilerin yazarı Racine de tam anlamında gerçekçi bir yol izliyor, kişilerin ve olayların gerçekliğe uygun olmasına özen gösteriyordu. Onu Corneille'den ayıran başlıca özellik duyguları öne çıkararak usu azçok geriye atmasıydı. Racine, Corneille gibi karakterlere ağırlık vermekle yetinmedi, insanı tutkularıyla öne çıkarmaya özen gösterdi. Onda istemli davranışların yerine sevgi, umut, utanç, sıkıntı, bezginlik, pişmanlık, kıskançlık, öfke gibi duygular geçti. Aşk Racine'de baş yeri aldı. Ayrıca öldürme ve intihar onun yapıtlarında sık kullanılan motifler oldular.

Corneille eski trajedinin yazgı fikrini ne kadar geriye itmişse istemin yerine duyguyu koymuş olan Racine o ölçüde yazgıya bağlanmıştır. Tutkunun dayanılmaz, karşı konulmaz özyapısı yazgıyı zorunlu kılıyordu. Elbette burada dışlaşan, yazarın Jansenius'çu eğilimleriydi. Bir dinci için, özellikle bir Jansenius'cu için insanın zayıf bir varlık olarak tutkuların eline düşüvermesi, tutkuların elinde oyuncak olması olağandı. Bu tutku tutkusu Racine'in oyunlarını daha çok kendilerini tutkulara bırakmış kadınların dünyasıyla renklendirdi. İnsanın istemi zayıftır, hele kadının istemi iyice zayıf... Böyle demek istiyordu yazar. Onda insan yalnızca içgüdülerinin çizdiği yolu izlemektedir, içgüdülerine en çok bağlı olanlar da kadınlardır. Racine kadın kişilikleri trajedilerinde büyük bir ustalıkla, büyük bir özenle çizdi. Kadının toplumsal yaşamda içgüdüleriyle ve her şeyiyle daha üst bir yer almaya başladığı bir ortamda Racine'in kadına ağırlık verişi olağandır.

Ondan otuz yaş büyük olan Corneille onu yeteneksiz ilan etmişti, onun tiyatroya yatkın bir kişilik olmadığını açık açık söylüyordu. Corneille'e göre Racine gerçek bir yeteneksizdi, bu yüzden onun tiyatroda her yaptığı boşa gitmiş bir çabaya karşılık olacaktı. Racine her oyununun karşısında Corneille ve yandaşlarını buldu. *Andromaque*'ın kazandığı büyük başarı bu kişileri biraz olsun geriletti. 1677'de evlenen ve Boileau'yla birlikte sarayın tarih yazarlığına getirilen Racine bundan böyle tiyatroyla ilgilenmemeye, vaktini orada burada geçirmeye başladı. Sarayda olup bitenler onun yaşamını doldurmaya yetip de artıyordu. Gene de Racine tiyatrodan tam olarak kopmadı. 1689'da *Esther*'i, 1691'de *Athalie*'yi yazdı. Edebiyat tarihçileri onun sonuncu yapıtı olan *Athalie*'yi başyapıt olarak değerlendirirler. Racine bundan böyle kendini aile yaşamına adayacak, bu arada bir de *Abrégé de l'histoire de Port-Royal* (Port-Royal tarihi özeti) kaleme alacak, tam inançlı bir hıristiyanm yaşamıyla lüks yaşam koşullarını bağdaştırmaya çalışacaktır.

Racine trajedilerinde trajedinin katı kurallarına uymayı istemedi, zaten bu kurallar yeni dünyada izlenmesi olanaksız olmuş kurallardı. Corneille nasıl Descartes gibi usçu bir çizgi izlediyse Racine de Pascal gibi gönlünün sesini dinlemeyi yeğledi. Racine sanatın anlamını daha doğru kavramıştı: temel kural yapıtın insana haz vermesidir diye düşünüyordu. Oyunlarını yazarken tarihten de efsanelerden de bol bol yararlandı. Geçmişi gerçekçi bir gözle konu edinirken şöyle diyordu: "Trajedideki kişiler çok yakından gördüğümüz kişilere genel olarak baktığımızdan daha başka bir gözle izlenmelidir. Diyeceğim, kahramanlara beslenen saygı biz onlardan uzaklaştıkça artacaktır." Racine tarihsel ya da mito-

lojik olayları hiç bozmadan tiyatroya aktarma kaygısı taşımakla birlikte hiçbir zaman olayların tutsağı olmadı, olaylar karşısındaki seçmeci ve yorumlamacı tutumunu hiçbir zaman elden bırakmadı.

Molière

Klasik düşüncenin XVII. yüzyıl Fransa'sından bugüne kalmış en büyük temsilcisi Molière'dir. Çok iyi bir burjuva eğitimi görmüş ve kralın halıcısı olan babasının çevresinde seçkin kişiler arasında yetişmiş, matematik ve fizik gibi bilimlerle ilgilenirken skolastik felsefeyi de çok iyi incelemiş olan Molière ayrıca derin bir latince bilgisine sahipti. Tiyatro tutkusuyla gençliğinin on iki yılını taşrada geçirirken her çeşit insanı yakından tanıdı. Rakiplerinin onu "tehlikeli biri" diye nitelemeleri de, Boileau'nun onu *Gözlemci* diye adlandırması da yadırgatıcı gelmez. O uzun yolculuklar, bitmez tükenmez karşılaşmalar ya da tanışmalar Molière'i tam anlamında bir insan uzmanı durumuna getirmişti. Efendiden köylüye kadar her türlü insan onun yapıtında tam bir gerçekçilik duygusuyla yansıtılmıştır. *L'école des femmes* (Kadınlar okulu) [1662)], *Tartuffe* (1664-1669), *L'avare* (Cimri) [1668], *Les femmes savantes* (Bilgiç kadınlar) [1672], *Le malade imaginaire* (Hastalık hastası) [1673] gibi komedileri bugün de dünya sahnelerinde oynanmaktadır.

Molière insanı bir bütün olarak ele alıp inceler, ancak onu gülünçlü yanlarıyla yansıtır. Amacı her şeyden önce çevresinin insanını değil yüzyılının insanını vermektir. Bu da onun klasik tutumunu ortaya koyar. Kişileri genellikle oyuncu kişilerdir, düzenle dolapla bir şeyler kurtarmaya çalışan kişilerdir. Böylece Molière çağının acımasız bir eleştiricisi olmuştur. O komedilerini "insanların kötü yanlarını düzeltmek"le yükümlemiştir. Böylece sanat onda değiştirici, düzenleyici bir anlam kazanmıştır. Komediyi, "halkın aynası" olan komediyi trajediden daha güç bir sanat diye belirlemek gerekir. Bu yansıtma çabası içinde yazar karakter çizmeye büyük özen gösterir. Böylece onun gerçekçiliği insan ruhsallığını didik didik ayrıştıran bir gerçekçilik olur. Onun gerçekçiliği ölümsüz ve evrensel tipleri yakalamaya yöneliktir her zaman.

Molière'de özellikle çöken soylular sınıfının, boş kafalı, kendini beğenmiş, üretmeyen, aptal, dolapçı soyluların acımasız eleştirisini buluruz. Bu eleştirme çabası içinde onun kişileri tiplerken aşırılıklara kaçtığı, olağanın sınırlarını zorladığı doğrudur ama bu tutumuyla gerçekçiliği zedelediği doğru değildir. Aşırılık biraz da komedi sanatının

gereğidir. Olanları büyüteçle göstermesi hiçbir zaman gerçekliği çarpıtmak sakatlığına düşürmemiştir onu. Hemen tüm tipleri canlıdır, daha doğrusu yaşarlıklıdır, yani gerçektir. Böylece bu usta yazar bize XVII. yüzyıl Fransa'sından görünümler sunarken bir ahlakçı tutarlılığı içinde kalmayı görev bilmiştir. Onun ahlakçılığı elbette bir *bu dünya* ahlakçılığıdır ve elbette hıristiyan ahlakıyla taban tabana karşıttır. Onun insanı da Racine'inkiler gibi hatta bir bakıma onlardan daha çok içgüdülerinin insanıdır, yaşayan, yaşamaya önem veren insandır. Rabelais'den ve Montaigne'den sonra yaşamı büyük bir heyecanla savunmuş olan Molière gerçekte gülünçlüyü ortaya çıkarırken yaşamı gülünç etmekte ve mutsuz kılmakta olan şeyleri yok etmeye çalışmıştır. Babalara karşı oğulları ve kızları, ölüp gitmekte olan değerlere karşı ileriye dönük olanı savunurken hep yaşamdan yana, yaşayandan yana ağırlık koymak istemiştir. Baba yetkesinin her türlü yetke fikriyle birlikte öne geçtiği bir yüzyılda Molière bu yetkeyi kırmaya çalışmış bir yükümlü aydındır. Molière her zaman yetkeye karşı özgür düşüncenin ve hoşgörünün savunucusu olmuştur.

Molière kuralları pek sevmeyen bir yazardır. Ona göre bütün kuralların en önemlisi hoşa gider olmaktır, ilgi çekici olmaktır. O halkın beğenisinden başka ölçüt tanımaz. Onun gözünde insanı etkileyen, insana bir şeyler sunan her yapıt değerlidir. Yazar ilk yapıtlarından sonra sanat üzerine daha köklü düşünmeye başlamış, gülünçlüyü daha önce garipliklerde ve düşsel buluşlarda ararken giderek insan ruhsallığını temel alma, gerçekliğin belirleyiciliğinde yaratma tutumunu benimsemiştir, bu yönde insan denilen karmaşık varlığı deyim yerindeyse tüm ruhsal özellikleriyle didik didik araştırmıştır. O insanı kendi deyişiyle "halkın aynaları"nda yakalıyor, onu doğal özelliklerini bozmadan yansıtmaya çalışıyordu. Komedinin trajediden daha zor olduğunu söylüyordu, çünkü komedide her şeyi doğallığı içinde ele almak gibi bir zorunluluk vardı. Molière gülünçlüyü bulup çıkarmanın insanı doğru olarak kavramakla ilgili bir yöntem olduğunu biliyordu. Gülünçlü bir bakıma her şeydir: ona yakından baktınız mı onda acılı ya da acınası bir şeyler de bulabilirsiniz, bulmanız gerekir. Bu insanı tanıma çabası içinde Molière birbirini yinelemeyen, birbirine benzemeyen, herbiri bir insan araştırması niteliğinde olan, herbiri insanı bir başka yönüyle ele alan, böyle olmakla bugün de yaşarlığını yitirmemiş olan birçok yapıt verdi. Onun yapıtlarında XVII. yüzyıl Fransa'sının görenekleri arasından bütün bir insanlığın görüş, bakış, seziş biçimleri görünür.

La Rochefoucauld

Klasik düşüncenin ilgi çeken adlarından biri de La Rochefoucauld'dur. La Rochefoucauld her şeyden önce bir ahlakçı, insanın kötülüklerine parmak basan biraz karamsar bir yol göstericidir. Ömrünün büyük bir bölümünü Richelieu'ye ve Mazarin'e karşı yiğitçe bir savaşımla geçirmiş olan La Rochefoucauld *Özdeyişler* kitabının birinci özdeyişinde bizi karamsar ya da daha doğrusu kötümser bir belirlemeyle karşılar: "Bizim erdem dediğimiz şeyler çok zaman yazgının ve hünerimizin düzenlediği bir çeşitli eylemler ve çeşitli çıkarlar toplamıdır; erkeklerin yiğit, kadınların iffetli olması her zaman onların değerinden ve namusluluğundan gelmez." Ömrünün sonlarında can düşmanı Mazarin'le barışmış olan La Rochefoucauld'nun şu özdeyişi bize bir içdöküş gibi görünebilir: "Düşmanlarıyla uzlaşma kendi durumunu daha iyiye götürmek isteğinden, bir savaş yorgunluğundan ve bazı kötü şeylerin olması korkusundan başka bir şey değildir."

Özdeyiş elbette La Rochefoucauld'nun bulduğu bir edebiyat türü değildir. Ne var ki bu türü tüm dünyada ünlü kılan odur. Gerçekte her ahlaki belirleme, bir temellendirme çalışmasıyla ilgili değilse, özdeyiş biçiminde dışlaşır. Eskiçağ'ın en eski ahlakçılarından bugüne tüm ahlak kuralları kısa yasalar biçiminde ortaya konulmuştur. Özdeyişin temel özelliği ahlak düzeyinde insanla ilgili en genel bir durumu belirlemesi ya da en genel bir ereği göstermesidir. Ayrıca özdeyiş özellikle XVII. yüzyıl salonlarında hem eğlendirici, hem düşündürücü, hem tartıştırıcı özelliğiyle ilgi çekmiştir. La Rochefoucauld sürekli gittiği Madam Sablé'nin salonunda özdeyişleriyle ruhsallık ve ahlak tartışmalarının açılmasına önayak olmuştur.

La Rochefoucauld her şeyden önce eski ahlakın erdem ve kötülük karşıtlığını sarsar ya da bu iki şeyin arasındaki kalın duvarı kaldırarak erdemleri kötülüklere katar. "Irmaklar nasıl denizde yitip giderse erdemler de çıkarda yiter gider" diye düşünür. Bu bize erdemin uçuculuğunu, kararsızlığını gösterir. Gerçekte La Rochefoucauld'ya bakarak erdemler biçim değiştirmiş kötülüklerden başka bir şey değildir de diyebiliriz. "İlaçlara katılan zehirler gibi erdemlere katılan kötülükler vardır" en azından. Böylece La Rochefoucauld bir anlamda kökel günahı benimseyerek kötülüğü insanın doğasına, insan ruhsallığının özüne katmak ister gibidir. Ne güçlü dostluklar ne iffetli kadınlar gerçektir: doğamız ne yapıp yapıp bizi kötülüğe doğru sürükleyecektir. "Us her zaman gönlün

oyuncağıdır" diyebildiğimiz yerde insanı doğasındaki kötü eğilimlerin yıkıcı gücüne bırakmışız demektir.

Tutkunun Belirleyici Gücü

Böylece La Rochefoucauld tutkuları insan yaşamı için belirleyici sayarak onları ahlakın temeline döşer. Ancak tutkuların egemenliği zorunlu bir kötüye yönelişten çok iyiye yönelişi de kötüye yönelişi de olası kılacak olan bir kararsızlığı getirmektedir. "Tutku çok zaman en becerikli adamı çılgına çevirir, çok zaman da en ahmak adamı becerikli kılar." Bu kararsızlık ruhsallığımızın çatışkılı özyapısından kaynaklanmaktadır elbette: "Tutkular çok zaman kendilerine karşıt olan tutkuları doğururlar. Cimrilik bazen eliaçıklığı, eliaçıklık bazen cimriliği getirir. İnsan çok zaman zayıf olduğu için güçlü, pısırık olduğu için atılgandır." Ayrıca insanın bir anlamda çeşit çeşit olması insan yaşamındaki kararsızlıkların kaynaklarından biridir: "Kimilerini körleştiren çıkar kimilerinin gözünü açar."

Sözkonusu kararsızlık bize çelişkiler getirir, bizi terslikler içine atar. Çelişki salon insanları için bir oyun, bir tartışma fırsatı yaratırken yaşamın güç durumlarını, aşılmaz güçlüklerini ortaya koyar. Yaşamın özü bu çelişkilerle örülmüştür: her zaman bir iyiliğin altından bir kötülük fışkıracak, her zaman özveriler çıkarlara çalacaktır. "Genellikle övülmek için överiz" belirlemesi hem büyük bir çelişkiyi hem büyük bir açmazı ortaya koymaktadır. O koskoca aşkların altından koskocaman kinler fırlayıverecektir: "Etkilerinin çoğuna bakarak yargıda bulunmak gerekirse, aşk dostluktan çok kine benzer." Buna göre insan aldanışların tuzağına düşecektir sık sık. Örneğin insan kendini şu ya da bu durumda duyarken çok zaman bir yanılgı içindedir: "İnsan hiçbir zaman sandığı kadar mutlu ya da mutsuz değildir." Ve çok zaman büyük görünümlerin altında küçük tutumlar saklıdır: "Bilgelerin dirençliliği heyecanlarını yüreklerine hapsetmek sanatından başka bir şey değildir." Ya da kötülükler kötülükleri çağrılamaktadır hep: "Kurnazlıklar ve ihanetler beceri eksikliğinden kaynaklanırlar." "Aldanmanın en güzel yolu kendini başkalarından daha kurnaz sanmaktır."

Bencillik / Özsevgisi

La Rochefoucauld'ya göre insan yaşamının temelinde bencillik yatar. "Özsevgisi dalkavukların en büyüğüdür" diye düşünür o. Şöyle der: "Özseverlik dünyanın en becerikli adamından daha beceriklidir." Jansenius'çulara çok uyan bu görüş La Rochefoucauld'yu gerçekçilikte oldukça geri bir bakışa iter. Bununla birlikte o düzenlenmiş bir gerici düşüncenin tutsağı olmadığı gibi din duygusundan da tümüyle uzaktır. O yalnızca kötümser bir gözlemcidir, o kadar. Gene de elbette kötüden yana koymaz ağırlığını, küçük olanın yanında elbette büyük olanı yüceltir: "Küçük şeyleri iş edinenler genellikle büyük şeyler karşısında yetersiz duruma gelirler." Onun gözlemleri bazen bir dünya gerçeğini bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer: "Öyle insanlar vardır ki aşktan sözedildiğini duymasalardı hiç aşık olmayacaklardı." "Yönetilmekten kaçınmak başkalarını yönetmekten daha güçtür." "Büyük adamların ünü her zaman bunu elde etmek için kullandıkları araçlarla ölçülmelidir."

La Bruyère / Klasikliğin Dağılması

Şimdi bu bölümde son olarak La Bruyère'den sözedelim. La Bruyère de klasik anlayışın önemli adlarındandır. Yüzyılın sonlarında klasik düşünce çerçevesinde kızışan yeniler ve eskiler kavgasına katılmış, bu kavgada eskilerin yanında yer almıştır. Sözünü ettiğimiz kavga klasik beğeniyi oluşturan iki ögenin birbirinden ayrılması kavgasıydı. Usa bağlı olanlarla güzele bağlı olanlar arasındaki bu kavga usa bağlı olanların zaferiyle sonuçlanınca La Bruyère de unutulmaya yüz tuttu. Ancak onun ünü ve değeri onu bugün anmamızı gerektirecek kadar büyüktür. Sözünü ettiğimiz oluşum yani güzel ögesinin dışa atılması XVII. yüzyıl beğenisini Eskiçağ'a bağlayan bağın tam olarak koparılmasıydı. Usun önemsenmesi, buna bağlı olarak usçuluğun gelişmesi böyle bir sonu kendiliğinden getiriyordu. Sözkonusu ayrışma klasikliğin sonunu getirdi. Ustan ve ilerlemeden yana olanların sözcüleri Perrault (1626-1703) ve Fontenelle (1657-1757), La Bruyère'in de aralarında bulunduğu karşıtların sözcüsü Boileau'ydu (1636-1711). İnsan ruhunun temel yasası ilerlemedir, diyordu Perrault. Artık her alanda eskilerin bildiğinden daha çok şey biliyoruz, diye düşünüyordu. Rönesans'ın eskiçağ sütüyle besleyip büyüttüğü çocuk serpilmiş, hatta reşit olmuştu. Böylece Perrault ve

Fontenelle gibi Descartes'çı dolayısıyla ilerlemeci yazarlar geçmişten kopma fikrinin yandaşlığını yapıyorlardı.

La Bruyère bir toplum eleştiricisidir, ancak toplumu dincilerin gözüyle eleştirmiştir. Böylece o eskiye bağlılığın tüm gereklerini yerine getirirken toplumda kendince gördüğü aksaklıklara parmak basmaya çalışmıştır. Ünlü kitabı *Les caractères de Theophraste traduit du grec, avec les caractères ou les moeurs de ce siècle* (Theophrastos'un yunancadan çevrilmiş Karakterler'i ile bu yüzyılın karakterleri ya da görenekleri) ya da kısaca *Les caractères* (Karakterler) Paris'li bir burjuvanın kılı kırk yaran toplumsal eleştirileriyle doludur. Onun işi en genel çizgide insan görünümleri çizerek iyiyi kötüden, aşağı olan şeyleri değerli olan şeylerden ayırmaya çalışmak olmuştur. Toplum karşısında duyduğu büyük öfkeyi şakacı bir boşvermişlik altında zincire vurmayı bilmiştir o. Onun öfkesi toplumun değerliyi geriye itip değersizi öne çıkaran ya da daha doğrusu böyle olduğuna inandığı özellikleri karşısında duyduğu bir çaresizlikten gelir. Bütün öfkesini tüm dizginlenmişlikleriyle gerici bir bakış açısı içinde ortaya koyar. Bu arada büyük bir yaratma gücüne, büyük bir kurgu gücüne sahip olmadığı kesindir. Theophrastos'un *Karakterler*'ini (*Kharakteres ethikoi*) çevirip ona eklemeler yapmakla yetinmiştir. Onda bileşim kavrayışı olmadığı kesindir. Kitabı bütünlükten yoksun, son derece parçalı bir yapı ortaya koyar.

Bununla birlikte La Bruyère *Karakterler*'de azçok gerçekçi bir yoruma ulaşmıştır. Onun gerçekçiliği abartılı bir gerçekçiliktir, toplumdaki insanların oldukça abartılmış yüzleriyle karşılaşırız onda. Bu yüzler abartılmışlıkları içinde bize yapay görünebilirler, *Ménalque* örneğinde olduğu gibi. La Bruyère'i okurken gerçekçiliğin zaman zaman şemacılığa götürüldüğü duygusuna kapılırız. Ne olursa olsun La Bruyère gerçekliğin peşindeki yazardır: çağıyla, toplumuyla hesaplaşmak durumundadır, bunun için çağını, toplumunu iyi görmek zorundadır. Kabataslak bakışıyla ve alaycı sezgisiyle bir karikatürcüdür o: bütüne değil parçalıya, kapsayıcıya değil özet olana yönelir. Bu bakımdan onu özlü sözler söylemek için can atan bir bilge kişi olarak da görürüz. Ne var ki özlü sözler söylemekteki ustalığı La Rochefoucauld'nunki kadar keskin ve delici değildir.

Klasik anlayış böylece çöküntüye uğrayarak XVIII. yüzyılın aydınlanma düşüncesine bağlandı. XVIII. yüzyıl aydınlanmacılarında felsefeyle sanat birbirine yaklaşacak, bir başka deyişle sanat felsefede eriyecek ya da felsefe ve sanat bir bütün oluşturacaktır.

XVII. YÜZYIL FELSEFESİNE GİRİŞ
USÇU ve MEKANİKÇİ YÖNELİMLER

XVII. YÜZYILIN GENEL GÖRÜNÜMÜ

XVII. yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ilk yarısı avrupa tarihinin en karmaşık dönemlerinden biri oldu. Bu yüzyılda Avrupa iktisadi toplumsal siyasal dinsel bir kargaşa dönemi yaşadı. Kıtanın ortasını ve batısını saran savaş ateşi insanları yaşamdan bıktıracak ölçülere vardı. Savaş sahnesinin başoyuncuları olan Almanya Fransa İngiltere İspanya Hollanda iç ve dış çekişmelerle sarsıldılar. Sanayi ve ticarette birkaç yüzyıldır başlayan hızlı kalkınma azçok yavaşlamış da olsa sürmekteydi. Sömürgecilik büyük bir hız kazanmıştı. Avrupa'nın gözüpek sömürgecileri çoktan denizaşırı yerlere, Hindistan'a ve Amerika'ya varmışlardı. Rönesans denilen o büyük hazırlık evresinden ya da geçiş döneminden sonra XVII. yüzyıl düşüncenin tam bir bağımsızlık istemiyle doğaya ve insana tutkuyla yöneldiği bir yüzyıl oldu. Gizlerinden ya da doğaüstü katışıklarından büyük ölçüde kurtulan doğa bundan böyle kendisi olarak insan araştırmasına açılıyordu. Bu arınmış doğa kavrayışının oluşmasında elbette rönesans insancılarının büyük payı vardı, ayrıca bir rönesans olayı olan Reform da bu kavrayışın oluşmasında bir ölçüde etkili olmuştu.

Siyasal Bütünleşme Çabası

Bununla birlikte bu yüzyılda insanın bütün gerçekdışı katışıklarından arındığını sanmak yanlış olur. Bir kere XVII. yüzyıl tam anlamında bir mutlakyönetim yüzyılı olmakla, mutlakyönetimin tam anlamında baskıcı ya da en azından bağlayıcı bir güç oluşturarak tüm toplumsal çelişkileri gidermeye çalıştığı bir yüzyıl olmakla insana eksiksiz bir düşünce özgürlüğü getirebilecek koşullardan yoksundu. Ayrıca bu yüzyıl bir karşı-Rönesans ve karşı-Reform yüzyılı olma özelliklerini gösteri-

yordu. Rönesans'ın dindışı eğilimlerine, insanı araştırmak yolunda Tanrı katını tartışmaya kadar varan insancı tutumlarına artık bu yüzyılda pek yer yoktu. Birkaç yüzyıl büyük bunalımlar geçirdikten sonra Reform'a uğrayarak epeyce parçalanmış olan hıristiyan inancı, özellikle Reform'un kökten eleştirisiyle sarsılmış olan katoliklik eski saygınlığını kazanabilmek yolunda ciddi tutumlar almak eğilimindeydi.

Bundan böyle başta katolikler olmak üzere tüm hıristiyanlar dinlerini kökleştirmek ve yaymak için büyük çabalar gösterdiler. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Fransa'da kurulmuş olan cizvit tarikatının ateşli önderleri katı sıradüzenli bir örgütlenme içinde uzun süre karşı-Reform deviniminin kararlı savaşçıları oldular, ardından son derece düzenli bir misyonerlik kampanyası başlattılar. Hindistan'a ve Japonya'ya kadar uzanan misyonerler hıristiyan inancını öğütleyip öğretirken dinsel ağırlıklarının yanında toplumsal ve siyasal bir ağırlık kazanmaktaydılar. Bu arada cizvit papazları birçok yerde birçok eğitim kurumu kurarak kendi bakış açıları çerçevesinde katolikliği sağlamlaştırmaya çalıştılar. Cizvitlerin bu çabaları siyaset çevrelerini olduğu kadar Jansenius'çuları da tedirgin ediyordu. Tommaso'cu bir anlayışı sürdüren Cizvitlerle Augustinus'un yolunda ilerlemeye çalışan Jansenius'çular arasında temel uyuşmazlık Cizvitlerin insan özgürlüğüne yer vermesine karşılık Jansenius'çular ve onların savunucuları olan Port-Royal manastırı keşişlerinin insan özgürlüğünü kökten yadsımalarıdır. Cizvitlerin Fransa'da kurmuş olduğu iki yüz kadar okulda Tommaso'culuk öğretilmekteydi.

Bu dönem tüm Avrupa'da dinsel bütünlüğün çoktan dağılmış olmasıyla din kavgalarının büyük boyutlara ulaştığı bir dönemdi. Gerçekte Reform'un getirdiği dinsel hoşgörü yerini çoktan katılıklara bırakmıştı. Mutlakyönetimler bu parçalanmışlıktan gelen çelişkileri gidermekte, görünüşte de olsa bütünlüğü sağlamakta güçlük çekmekteydiler. Bununla birlikte kralların katı tutmları, kararlarını uygulamakta gösterdikleri kesinlik ve hatta acımasızlık din kavgalarını dramatik biçimlerde de olsa dizginlemekteydi. Bazı yerlerde daha belirgin sonuçlar alındığı oldu, örneğin Fransa'da bir süre sonra mutlakyönetim protestan inancı karşısında çok açık bir tutum aldı. Buna karşılık Jansenius'çuluğu yayan Port-Royal manastırı çevreleri ayrılıkçılığı var güçleriyle körüklemekteydi. Louis XIV Port-Royal'i yıktırdı, papadan Jansenius'çuluğu mahkum eden bir buyrultu aldı (1713). Henri IV'ün 13 nisan 1598'de yayımlamış olduğu Nantes fermanı, Protestanlara dinsel etkinlik hakkı tanıyan ferman bu arada yürürlükten kaldırıldı.

Bu dönemde mutlakyönetimin gücü artmış, mutlakyönetim tek bir kişinin istemine bağlı olmaktan çıkmış, saray çevresinde kurumlaşmıştı. Kralın artık güçlü bakanları ve danışmanları vardı, işleri kral adına onlar yürütmekteydiler. Kralların devlet işlerine pek karışmamaları ya da istedikleri zaman karışmaları yüzünden mutlakyönetimin yapısına aykırı olarak tekçilikten çoğulculuğa doğru gidiliyordu. Bu da elbette kral yetkesi karşısında belli bir güvensizliği getirirken toplu yönetime karşı daha bir ilgi duyulmasını sağlıyordu. Böylece XVII. yüzyılda mutlakyönetimler yavaş yavaş kendi karşıtları olan çoğulcu yönetimlere yol verecek biçimde sakatlanmaya, hasta düşmeye, güçlerini iyiden iyiye yitirmeye başlıyorlardı.

Toplumsal Birlik Ve Düzen Fikri / Matematiğe Yöneliş

Rönesans'dan bu yana geçiş aşırı bireycilikten toplumsal birlik ve düzen fikrine, taşkın ve ölçüsüz arayışlardan ussal arayışlara geçiştir. Bu uçsubakış sonunda Rönesans'ın getirmiş olduğu canlı hatta canlıcı bakış açısının yerine mekanikçi kavrayışı koymuştur. O dönemin başta Galilei Descartes Hobbes Gassendi olmak üzere tüm filozofları mekanikçiydiler. Galileo Galilei şöyle diyordu: "Felsefe gözlerimizin önünde sürekli açık duran o koca kitapta (evrende demek istiyorum) yazılıdır, önce bu dili anlamayı öğrenmeden, yazıldığı harfleri tanımayı öğrenmeden anlayamayız onu. Matematiğin diliyle yazılmıştır o. Harfleri de üçgenler, daireler ve öbür geometrik biçimlerdir. Bunlarsız tek sözü anlama olanağımız yoktur." Bu belirleme yeni bilimsel kavrayışa geçişin ilk büyük adımı olarak değerlendirilebilir.

Galileo Galilei'nin bu belirlemesi matematikle fiziği birbirine yaklaştırmasıyla, deneyin ölçülebilir verilerini öngörmesiyle, düşünceyi matematik araştırmaya zorunlu kılmasıyla, bilimsel açıdan tüm doğa olgularını belli bir ölçüte göre kavramaya yönelmesiyle önemlidir. Buna göre bilim yalnızca ve yalnızca ölçülebilir olanla ilgilenecektir, ölçülebilir olmayanı tümüyle bilimsel arayışın dışına çıkaracaktır. Demek ki bundan böyle bilimin konusu niceliksel olanla sınırlı olacaktır. Bu dönemde matematiğe ağırlık veren görüşler yanında atomcu görüşler de belirleyici olmuştur. Eskiçağ atomculuğu o zaman pekçok filozofun madde kavrayışına katılmıştır. Descartes bile maddeci bakış açısının temeline yer yer atomcu kavrayışı koymuştur. Ancak XVII. yüzyılda atomculuğun en büyük savunucusu Gassendi'dir. Copernicus dizgesinin savunucusu olan Gassendi Descartes'ın yılmaz bir eleştiricisidir. O her

şeyden önce Descartes'ın doğuştancılığına ve tanrı temellendirmesine karşıdır. XVII. yüzyılın en büyük filozofu sayılan Descartes'ı ayrı bir bölümde ele alacağız. Şimdi XVII. yüzyıl felsefesinin öbür temsilcilerini Gassendi'den başlayarak kısaca görelim.

GASSENDİ

Gassendi bütün bir ortaçağ ve rönesans dönemlerinde birbirine iyice karıştırılmış olan iki şeyi birbirinden ayırmaya çalışır: Aristoteles'in felsefesi başkadır Aristoteles'çilik daha başkadır. Ona göre Aristoteles'çiler Aristoteles'in görüşlerinden çok kendi görüşlerini savunmuşlardır ama Aristoteles adına savunmuşlardır. Onların bu görüşleri Aristoteles'in görüşlerinden uzaktır hatta onlara karşıdır. Aristoteles çağı içinde felsefeye getirdiği sorunlar açısından da bu sorunlara öngördüğü çözümler açısından da önemli bir yer tutar, ancak burada kullandığımız çağı içinde sözünün elbette altı çizilmelidir. Onun eğile büküle uzun yüzyıllar boyunca felsefede etkin kılınmak istenmesi düşünce adına bir gerilemedir, bir gerilik belirtisidir. Bu tutum felsefi düşünceyi geriye çekmiştir, dondurmuş ve sakatlamıştır. Buna göre skolastik düşünce "dünyanın tüm altınlarından daha değerli olan" düşünce özgürlüğünü ortadan kaldırmıştır. Skolastikler gerçek bir felsefeden sofistliklere dayanan boş bir dizge türetmişlerdir. "Aristoteles'in yazılarına ve sözlüğüne yaslanarak boş gevezelikler ortaya koymuşlardır." Ayrıca Aristoteles fizikle büyük ölçüde ilgilenmiş bir filozofken skolastikler onun bu yanını görmek istememişler ya da en uyarsız özellikleriyle görmüşlerdir.

Atomculuk ve Deneycilik

Bununla birlikte Gassendi Aristoteles'den yana da değildir. O felsefesinde Eskiçağ'ın daha değişik kaynaklarına, hiçbir yenilik getirmeksizin atomculuğa, özel olarak da Epikuros'çuluğa bağlanır: Epikuros'u öncüsü önderi ustası olarak benimser. Gassendi'nin gözünde Epikuros'u çekici kılan belki de her şeyden önce onun tanrısallığa yer bırakmayan maddeciliğidir, biçimsel tanrıtanımazlığıdır, mucizeyi ve doğaüstünü tümüyle yadsıyan, buna göre bir öbür dünya fikrini hiçe indiren atomculuğudur. Gassendi Epikuros'un bilgi anlayışına olduğu kadar ahlak anlayışına da bağlıdır. Epikuros'çu ahlakı soylu bir ahlak aynı zamanda yeni bir ahlak sayar, ayrıca Epikuros'un yaşamını örnek bir ahlaki yaşam olarak belirler.

Gassendi deneycidir, tüm bilgilerin duyumlar aracılığıyla dış dün-

yadan geldiğini bildirenlere katılır. "Bizdeki her bilgi duyuların bilgisidir ya da duyulardan gelen bilgidir." Bu yanıyla Aristoteles'çidir Gassendi. Ancak o "Her yargı duyular üzerine kurulur" derken tam anlamında bir duyumcu kimliği kazanır. Buna göre *Mantık*'ında "şeylerin doğrudan doğruya kavranılışı"yla ilgili kurallar öne sürer. Artık onun için evrensel geçerlilikte yargılar, kendilerinde doğru olan doğrudan doğruya önermeler yoktur, evrensele giden yol özelden, tekilden geçer. Ortaçağ adcıları gibi o da genel fikirlerin adlardan başka bir şey olmadığını bildirir. Dünyada tekil olmayan herhangi bir şey yoktur. Ancak Gassendi adcılığı o alışılagelmiş biçimiyle benimsemeye de yanaşmaz: genel kavramların gelişigüzel söz birimleri olduğunu düşünmez, sözcüğün kavramı değil kavramın sözcüğü belirlediğini kabul eder, kavram da elbette deneyle elde edilmiş bir şeydir. Göz ilk bakışta şeylerde teklikten başka bir şey görmez, sonra bu ayrı ayrı şeyleri birbiriyle karşılaştırır, birini öbürüne bağlar ya da birini öbüründen ayırır, daha sonra ayrı diye belirlediklerini bir yana bırakarak birbirine bağladığı şeylere aynı adı verir.

Demek ki bilginin temelinde algı vardır. Algı nesnel dünyanın öznede yarattığı imgedir. Beş duyumuz algıyı olası kılar ve güvence altında tutar. Gassendi "duyuların hiçbir zaman yanılmadığına" inanır, buna göre her algı doğrudur, daha doğrusu algı doğru da yanlış da değildir, o bizim doğru ve yanlış yargılarımızın kaynağıdır. Yargıda bulunmak bir duyu algısını değerlendirmekten ya da yorumlamaktan başka bir şey değildir. Demek ki bilgi önce deneysel düzeyde oluşur, sonra bu deneysel veri anlığın etkinliğiyle tam anlamında bilgiye dönüştürülür. Buna göre bilgide nesnelliği sağlayan şey anlığın düşünme gücüdür. Böylece Gassendi'nin duyumculuğu basit deneyciliğin ötesine geçer. Gassendi'nin bilgi anlayışında deneysel öge ussal ögeyle dengelenir ve bütünleşir. Onların karşılıklı ilişkisi bilgiyi sağlar.

Gassendi felsefesinin en önemli yanı elbette dünyaya dönük yanıdır. Ortaçağ filozoflarının geriye ittiği doğa Gassendi felsefesinde bütün büyüklüğüyle yer alır. Gassendi'nin atomculuğu *Fizik* adlı kitapta açıklanır. Gassendi Eskiçağ'ın atomculuğunu diriltir, böylece skolastik felsefenin bir başka atomcu bakış açısını duyuran dört öge açıklamasını yani doğanın su ateş hava topraktan oluştuğu fikrini geriye iter. Skolastikler bu konuda Empedokles'çi ya da daha doğrusu Aristoteles'in Empedokles'e dayanan bakış açısını sürdürürken Gassendi Demokritos'çu ve Epikuros'çu bir anlayışa bağlanır. Gassendi atomculuğun kurucusu Demokritos'dan değil onun hazcı yorumcusu Epikuros'dan yani felsefenin ilk gerçek maddecisinden yola çıkar. Demokritos'un atomculuğu

maddeciliğe yatkın bir atomculuk değildir. Böylece Gassendi iki büyük atomcudan Demokritos ve Epikuros'dan sonra bizi bugünün atom fiziğine bağlayacak olan anlayışın üçüncü kişisi olur. Elbette atomculuğun yeniden yaşama geçtiği o dönemin Sennert, Van Goorl, Basson, de Claves, Beauregard, Beeckmann gibi atomcu kişilerini de unutmamalıyız. Buna göre cisimler sonsuz sayıdaki atomlardan yapılmıştır. Bu atomlar sonsuz küçük ve bölünemez cisimciklerdir.

Maddeci Bakış Açısı

Bu anlayışa göre bölünebilir olan madde dünyasında bölme işlemi ancak ilksel öge olan atoma kadar sürdürülebilir. Böylece Gassendi "bölünemez bir şey" olarak niteledi̇ği atomu "şeylerin maddi temeli" olarak gösterir. Maddi nesneler olan atomlar cisimseldir. Bunlar yoğunlukları ve kütleleri olan şeylerdir. Evrende devinim atomlardan kurulu maddenin bir ürünü, bir açınımı olarak vardır. Organik olmayan maddeden organik olana, canlı maddeden bilinçli maddeye doğru da bir geçiş sözkonusudur. Böylece ruh dediğimiz şey Gassendi'de son derece incelmiş maddesel bir tözden başka bir şey değildir. Buna göre madde dünyasının en üst kesiminde ya da birinci basamağında insan ruhsallığı ya da insan düşünselliği bulunur. Ruh bir yönetici olarak beyne yerleşmiştir. Madde tek töz olurken uzay ve zaman töz olma niteliğine sahip değildir. Uzay yani boşluk ve zaman ya da süre duyularımıza kapalıdır. Maddi dünya madde uzay zaman üçlüsünden oluşmuştur. Böylece Gassendi Descartes'ın silme maddeyle kaplı evren anlayışına karşı bize Newton'dan çok önce boşluklu evren anlayışını getirmiştir.

Mutluluk Ahlakı / Hazcılık

Epikuros'da Gassendi'ye çekici gelen yalnızca atomculuk öğretisi değil aynı zamanda ve özellikle ahlak anlayışıdır. Gassendi için "iyi ve erdemli bir biçimde davranma" bilinci olan ahlak en azından bilgi kuramı kadar ve evren anlayışı kadar önemlidir. Filozofa göre düşünme sanatı her zaman yaşama sanatını kolaylaştırdığı ölçüde önemli olacaktır. Yaşama sanatının amacı da insanı mutluluğa ulaştırmaktır. Buna göre mutluluk nedir ve nasıl mutlu olunur soruları Gassendi ahlakının temel sorularıdır. Gassendi mutluluğu "tüm iyiliklerin bağlı olduğu ve kendine yeten bir iyilik" olarak tanımlar. Demek ki Gassendi'ye göre mutluluk "en yüce iyi"dir.

İnsan mutlak mutluluğa erebilir mi? Mutlak mutluluk ulaşılamaz mutluluktur. Böyle bir durum acının mutlak bir biçimde yokedilmesi koşuluna bağlıdır ki bu da olası değildir. Acıdan tam tamına kurtulamaz insan. Önemli olan mutlak mutluluğu bulmak ya da bulmamak değil mutluluk yolunda olmaktır, olabildiğince mutlu olmaya çalışmaktır. Bu da hazza ulaşmakla elde edilebilir. Haz doğası gereği iyidir. Acı doğası gereği kötüdür. Hazzı öne çıkaran Epikuros'çu Gassendi ahlakı her türlü çilecilikten uzak bir gerçekçilik ahlaktır, bir *bu dünya* ahlakıdır. Bu ahlak bizi maddi olandan, tenle ilgili olandan koparmaya çalışan bir ahlak değildir. Tersine maddi olanı tenle ilgili olanı önemser, mutluluğu ruhsal güçlülükte olduğu kadar bedensel güçlülükte görür. Buna göre mutluluğa ulaşabilecek insan ruhça ve bedence sağlıklı olacaktır. Mutluluğun temeli elbette ölçülülüktedir. Aşırılıklardan kaçınmak mutluluk yolundaki insanın başlıca kuralı olacaktır. Ruhun ve bedenin dinginliğini yalnızca ölçülülük sağlayabilir, ayrıca dingin bir ruh dingin bir bedenin varlığını gerektirir. Dingin olmak demek dünyayla ve kendiyle barış içinde olmak demektir. Dinginliği kaygısızlık ilgisizlik edimsizlik gibi durumlarla karıştırmak yanlış olur. Kısacası dinginlik içinde olmak kendinin efendisi olmayı başarmış olmaktır. Demek ki ahlaklılık mutluluğun mutluluk da ahlaklılığın zorunlu bağımlısıdır. Ya da şöyle diyebiliriz: erdem mutluluğun güvencesidir.

En Büyük Erdem: Bilgelik

En büyük erdem bilgeliktir, tüm öbür erdemler ona bağlıdır. Bilgelik hem iyilikle hem ussallıkla belirgindir. Descartes'da olduğu gibi Gassendi'de de istem ussallığın denetimine verilir. İyi adına seçimler yapmak ancak ussallığın işi olabilir. "Yönetici erdem olan bilgelik, ahlakta istemle us arasındaki ilişki sorununu ortaya koyar. Mutluluk istemi ne kadar evrensel ve tamgüçlü olursa olsun, bilgelik usun onu denetimi altına almasını gerektirir: burada eğilimler istekler itkiler arasında ussal bir seçim'e girişmek sözkonusudur. Bilgelik usun iyi için ölçüt olmasını gerektirir. İsteklerimiz usun iyi olarak belirlediği şeyi amaçlamalıdır: bunun gibi usun kötü olarak belirlediği şeyi itmeliyiz ve ondan kaçınmalıyız. Us birinci istem ikincidir. Biri öbürünün yolunu aydınlatır. İstem iyiye ulaşma yolunda usu izler, 'gölge bedeni izler gibi'. Us çeşitli itkilerimizi tartar" (B. Bykhovski, *Gassendi*). Bizi zenginlik oburluk kendini beğenmişlik gibi şeylerden koruyan usumuzdur, özgür seçme gücümüzdür. Bizi korkudan kurtaran da, belki korkuların en büyüğü olan

ölüm korkusundan kurtaran da, bizi yürekli kılan da odur. Ölümle ilgili olarak Gassendi şunları söyler: "Ölüm bize hiçbir şey yapamaz, çünkü iyi ya da kötü diye belirlediğimiz her şey duyulara bağlıdır, ölüm duyuların bittiği yerdir." Bir de şöyle der: "Ölüm ne yaşayanlara ne ölülere kötülük getirebilir, çünkü yaşayanları ilgilendirmez ölülerse yoktur." Bunlar doğrudan doğruya Epikuros'un görüşleridir.

Gassendi de Aristoteles gibi insanı toplumsal hayvan olarak belirler. Daha en başta, insanın insan olmaya başladığı zamanlarda toplumsallaşma kendini göstermiştir. Başlangıçta insanlar hayvan sürüleri gibi dolaşıyorlardı. Sonra usun belirleyiciliğiyle yasa düzenine geçildi. Bu arada toplumlar kendi özelliklerini yarattılar. Her toplumda değerler başka başka oldu. Bir toplumda doğru bilinen bir başka toplumda yanlış sayılabiliyordu. Toplumsallaşma biçimi devlet yapılarını belirlerken üç ayrı yönetim biçimi ortaya çıkmıştır: demokrasi, soyluluk ve mutlakyönetim. Mutlakyönetim çağında elbette Gassendi mutlakyönetimi en iyi yönetim olarak belirleyecek, bu arada aydınlık mutlakyönetimle baskıcı mutlakyönetimi birbirinden ayıracaktır.

Descartes Eleştirisi / Olumcu Bakış

Gassendi ateşli bir Descartes eleştiricisidir, her şeyden önce Descartes'ın doğuştan fikirler kavrayışına, özellikle Tanrı kavrayışına karşıdır. Duyulur dünyada kişinin Tanrı'yı kavraması olası değildir. Descartes'ın yöntemli kuşkusuna da karşı çıkar o. Çünkü ona göre nesnel gerçekliğin varlığından kuşkuya düşmek olası değildir. Skolastik felsefeye karşı çıkmış olan bu iki filozoftan biri usçu bir çizgide mutlak kuşkuyu felsefenin çıkış noktası yaparken öbürü bir duyumcu olarak göreli bir kuşkuculuk anlayışına bağlanır. Usçu Descartes fikirlerin doğruluğu için açık ve seçikliği tek ölçüt sayar, buna karşılık duyumcu Gassendi nesnel gerçekliğe uygunluğu tek ölçüt diye belirler. Descartes usçuluğu gereği tümdengelim yöntemine ağırlık verir, tümevarımı "sayma" diye adlandırarak ikincil önemde görürken Gassendi düşüncesini tümevarım yöntemine dayandırır. Gassendi doğuştan fikirlerin varlığına karşı çıktığı gibi usumuzdaki temel ilkelerin bile deneyle elde edildiğini savunur.

Gassendi metafizik düşünceden çok olumlu bilimsel düşünceye eğilimli bir filozoftur. Bu yanıyla olumlu düşüncenin öncülerinden sayılır. Copernicus dizgesine bağlılığı ve Galileo Galilei'ye yakınlığıyla bilinir. Galileo Galilei'nin mahkemeye çıkarılmasından son derece etkilenmiş ve ona şu satırları da içeren bir mektup yazmıştır: "Ey yüzyılımızın en

onurlu insanı, sizi bekleyen yazgı karşısında büyük bir sıkıntı duyuyorum. Kilise görüşlerinize karşı çıkmaya kararlıysa bunu bir bilgeye yaraşır biçimde karşılayın. Yalnızca doğruyu arama inancıyla yaşamış olmak size yetsin." Tıkır tıkır işleyen mekanik bir dünyada, her şeyin maddeden yapılı olduğu bir dünyada Tanrı'yı düşünmek olasıdır. Tanrıtanımazlığın ilk örneğini ortaya koyan Epikuros'çu düşünceyi böylece ruhsalcı bir anlayışla donatır Gassendi. Ruhun bedenle birlikte yokolduğu bu dünyanın üstünde cisimsiz bir ruhsallığın, kendi kendinin bilinci olan bir ruhsallığın varolması gerekir. Mekanikçilikle ruhculuğun bu biçimde bağdaştırılması Emile Bréhier'nin de belirttiği gibi Gassendi'nin bir özelliği olmaktan öte çağın bir özelliğidir, aynı özelliği Descartes'da ve Hobbes'da da görüyoruz. Ancak Gassendi, döneminin en gerçekçi ve gerçek anlamda maddeci bir filozofudur, ruhu çok ince bir madde sayması bile dinin iyiden iyiye baskıcı olduğu bir dönemde büyük bir aşamadır.

BACON

İngilizlerin ilk büyük filozofu Francis Bacon felsefe uğraşıyla siyaset mesleğini bağdaştırmaya çalışırken felsefede eksikli kalmış, siyasette de güçlüklere uğramış bir soyludur. Onu bir filozoftan çok bir bilim kuramcısı saymak doğru olur. Kitaplarda yaşamıyla ilgili bir takım belirlemelerle karşılaşırız: Essex kontunca korunuyordu, kont gözden düşünce saray avukatı sıfatıyla kontu mahkum ettirdi ya da rüşvet almakla suçlandı ve büyük bir para cezası ödemek zorunda kaldı, ayrıca tüm resmi görevlerinden uzaklaştırıldı... Bacon İngiltere'nin oldukça karmaşık bir döneminde siyaset ortamının kirli havasıyla bilim ve düşünce ortamının verimli havasında yetişti. Bu dönem İngiltere'nin kendi Rönesans'ını çiçeklendirdiği oldukça devingen bir dönemdir, kraliçe Elisabeth I'in (1533-1603) kırk beş yıllık saltanatıyla (1558-1603) ve James I'in (1556-1625) yirmi iki yıllık saltanatıyla (1603-1625) belirgindir. O dönem kuşkular içinde büyümüş, korkular içinde tahta çıkmış, kaygılar içinde devleti yönetmiş, bu yüzden hem aşk ilişkilerinde hem siyaset ilişkilerinde yaman bir oyuncu kimliği kazanmış, elde ettiği iç ve dış başarılara karşın ülkesini bir tarım ülkesi olmaktan kurtaramamış bir kraliçenin saltanat dönemidir. Kraliçe bir yandan köylülerle soyluların çatışmasını önlemeye çalışırken bir yandan hızla güçlenen burjuva sınıfının karşısına bir dizginleyici olarak çıkmış ama hızla güçlenen demokratik güçlerin ağır eleştirisine uğramıştı. James I'e gelince, o sıkıntılı ve çeki-

nik bir kraldı, feodal güçleri gerileterek mutlakyönetimi güçlendirmeyi ve devletin kilise üzerindeki gücünü sağlamlaştırmayı başardı.

Gelenekten Kopuş

Francis Bacon felsefe dünyasından uzak hatta çağının felsefesinden habersiz bir filozof olarak bilinir. Bunun nedeni belki de o sıra İngiltere'nin dünyadan çok kendine dönük bir yaşam sürdürmesi, Bacon'ın da o koşullar altında ve kendi kişilik özelliklerinin etkisinde dünyaya açılacak, dünyadaki felsefe devinimlerini izleyecek vakti ve isteği bulamamış olmasıdır. Birçok düşünürden, örneğin Galileo Galilei'den habersizdir o. Ayrıca düşüncenin geçmişteki gelişimlerini de iyi bilmez. Çağının bilim anlayışına kuşbakışı bakmakla sınırlanmıştır neredeyse, üstelik bu anlayışa kökten karşıdır. Çünkü o bilim anlayışı bilimlerin gelişmesi açısından tutarlı bir anlayış değildir ona göre, her şeyden önce kuşku eksiktir o anlayışta. E. Bréhier şöyle der: "Bacon çevresinde bilimlerin ve düşünce dünyasının durumuna bakar ve onda bir değişmezlik, bir durgunluk, aynı zamanda bir kendinden hoşnutluk bulur. Bunlar sonu bildiren belirtilerdir. O, bilimin ilerlemeye yatkın, gelişen yaşama yatkın duruma yeniden nasıl gelebileceğini araştırır." Bacon çağını ve geçmiş zamanları enine boyuna incelemiş olmasa da çağdaşlarına şu eleştiriyi getirecektir: insancılar bilimde edebiyatı buluyorlar, skolastiklerse bedenlerini hücreye kapatır gibi ruhlarını Aristoteles'e kapatmış durumdalar. Öyleyse yeni bir anlayış yeni bir bakış açısı gerekmektedir.

Francis Bacon düşüncenin geçmişini enine boyuna incelemiş olmasa da geçmiş anlayışlara köklü bir eleştiri getirmiştir. Ona göre insanın doğayla, buna bağlı olarak doğa bilimleriyle uğraşmak istemesi pek yenidir. Yunan felsefesinde ahlak sorunları, roma düşüncesinde hukukun üstünlüğü, ortaçağ hıristiyan anlayışlarında Tanrı temellendirmesi başlıca yeri alırış, doğayla ilgili konulara pek yer verilmemiştir. Üstelik bütün bu devinimler insan usunun üstünlüğünü abartarak deneyi neredeyse araştırmanın dışına çıkarmışlardır. Oysa yapılması gereken şey, doğaya egemen olmak adına tüm doğa olaylarını incelemek, bu yolda olabildiğince çok deneye başvurmaktır. Kısacası doğaya egemen olmanın yolu doğayı tanımaktan geçer. Doğayı tanımak için deney kaçınılmaz olur. Deneycinin başlıca kaygısı önyargılardan kurtulmak olmalıdır, bu yolda belli bir kuşkuculuğu benimsemek gerekir. Şöyle der Bacon: "Doğanın kölesi ve yorumlayıcısı olan insan bu doğanın yasalarıyla ilgili deneysel

ve ussal buluşları ölçüsünde eylemde bulunabilir ve kavrayıcı olabilir, bunun dışında o hiçbir şey bilemez ve hiçbir şey yapamaz."

Kuşkucu Tutum

Bacon, Descartes'dan çok önce Descartes'çı bir tutum alır dersek mantık düzenini dağıtmış olur muyuz? Onun Descartes'dan otuz beş yaş daha yaşlı olduğunu düşünelim. Ya da saçmaya düşmemek için şöyle diyebiliriz: felsefede Descartes'çı bir ilke olarak bilinen *kesinliklerden değil kuşkulardan yola çıkmak* ilkesinin ilk biçimini Bacon'da buluruz. Bu yüzden modern düşüncenin kurucusu Bacon mıdır Descartes mıdır tartışması sonu alınacak bir tartışma değildir. Şunu belirtmekte yarar var: Descartes'ın yaptığı yeniliğe çok benzer bir yeniliği daha önce Bacon yapılmıştır. Ne var ki yarı siyasetçi yarı filozof Bacon'ın yeterli ilgiyi uyandırmaması Descartes'ın öncü sayılması sonucunu getirmiştir. Bunda elbet Bacon'ın felsefesini yeterince geliştirememiş olmasının da payı vardır.

Bacon'a göre de kesinliklere ancak kuşkudan yola çıkıldığı zaman varılabilir. Buna karşılık kesinliklerden yola çıktığımız zaman kuşkulu durumlarla karşılaşmamız kaçınılmaz olur. Kuşku bilimsel arayışın ilk koşulu olmalıdır. Bununla birlikte Bacon kuşkudan yola çıkma tutumunu benimserken Descartes gibi kuşkuculuğa dayalı bir yöntem geliştirmeyi düşünmemiştir. Şöyle der o: "Düşüncede kesinlikten yola çıkılırsa kuşkuya ulaşılır, kuşkudan yola çıkılırsa ve belli bir süre kuşkuya sabırla katlamlırsa kesinliğe ulaşılır." Bacon için kuşkunun getireceği sallantılı durumun sıkıntısına belli bir süre katlanmayı becerebilmek bilimsel araştırma için önemlidir, kuşku gerçek anlamda kesinliği bulana kadar sürecektir. "Görünüşte Descartes'ın yöntemi kuşkucudur, bu gerçekte ona karşıt bir şeydir. Çünkü Descartes kuşkunun kendisince içerilmiş kesinlikle, *Cogito*'nun kesinliğiyle işe başlar, bu kesinlik başka kesinlikleri getiren bir kesinliktir. Bacon'da kesinlik bir başlangıç değil tüm araştırmayı içine alan bir sondur" (E. Bréhier).

İnsan Zihni ve Doğa

Bacon insan zihniyle doğa arasına kesin bir ayrım koyar. Buna göre her ikisi ayrı ayrı yapılarda olmakla ayrı ayrı özellikler gösterirler, aralarında hiçbir doğal yakınlık yoktur. İnsan zihni kendine göre belirleyicidir. Birbiriyle özdeş olmayan, aralarında herhangi bir doğal

yakınlık bulunmayan bu iki şeyden biri olan insan zihni belli koşullar altında öbürünü yani doğayı tanıyabilir. Doğayı tanıyabilmek için sürekli olarak ve sabırla doğaya yönelmek gerekir. Sözkonusu belli koşullar da yöntemliliğin koşulları olacaktır. Amaç nedenleri ve sonuçları ortaya koyabilmektir ya da genelgeçer olanı görüp gösterebilmektir: "İnsanın bilimi gücünün ölçüsüdür, çünkü nedenleri bilmemek sonucu yaratamamaktır. Doğayı ancak ona başeğerek ele geçirebiliriz: kurguda neden diye adlandırılan şey uygulamada kural olur." Böylece yöntem sorunu Descartes'dan önce Bacon'da felsefenin temel sorunu durumuna gelir. Bilmenin tek yolu doğaya yöntemle yönelmektir. Yeni bilimsel kavrayışın tüm gizi buradadır işte.

Bunun için yeni bir mantık geliştirmeye girişir Bacon. Aristoteles'in *Organon*'larından giderek *Novum organum* diye adlandırdığı yapıtı bu yolda girişilmiş büyük bir çabayı ortaya koyar. Aristoteles'in aletine karşılık Bacon yeni aleti önermektedir. Bu çaba her şeyden önce somuta yönelik bir çabadır. Bir başka deyişle Bacon'ın öngördüğü yeni bilim somuta yönelecektir. Filozof bu tutumuyla skolastik felsefenin karşısına yıkıcı bir tutumla çıkar. Skolastik Aristoteles'e dayanarak somutun bilgisini yani tek tek şeylerin bilgisini bilim alanının dışına atmıştı ve yalnızca soyutu ya da evrensel bilgiyi öneriyordu. Skolastiğin düşünce yöntemi bir evrenselden bir evrensele ya da bir evrenselden daha alt düzey bir evrensele geçe geçe bilgiler ortaya koyma çabasıyla sınırlanıyordu. Bacon işte bu kavrayışa kökten karşı çıkar. Bacon'a göre bu soyutlamacılık bilgi edinme yolunda insanı şuradan şuraya götürmez. Gerçek bilim gerçek olanın yani somut olanın araştırılmasıyla kurulacaktır. Bu da deneyin alanına yani olgulara yönelmek demektir. Bu görüşüyle Bacon deneyci ingiliz felsefesinin temellerini atmış olur. Ancak onun deneyciliği kaba bir deneycilik değildir. Bacon deneye de usa da aynı ağırlığı verir. Ona göre doğrular ancak bir deney-us birlikteliğinde ya da uyumunda ortaya konulabilir. Birbiriyle bağlantısı olmayan olguları üst üste yığınakla bir şey elde edemeyeceğimiz gibi (karıncalar böylesi bir yığmacılıkla yaşamlarını sürdürüyorlar) usdan doğrudan doğruya öncüller türetmekle de bir yere varamayız (ağının ipini kendinden çıkaran örümcek öyle yapıyor). En güzeli arının yolundan gitmektir, bal yapmak için çiçeklerde dolaşmaktır. Bu da bize yüzyıllarca sürdürülmüş us ve deney karşıtlığının son derece anlamsız olduğunu, gerçek bilimsel kavrayışın bir us ve deney dengesinde kurulabileceğini düşündürür. Bacon'ın yeni düşünceye en önemli katkılarından biri budur.

Bu yeni bilimin birinci ve en önemli bölümü doğa olgularını bir bütün olarak ele alan ve bellek bilimi diye adlandırılabilecek olan tarihtir. Doğa olaylarını sergileyen doğal tarihle insanlık olaylarını sergileyen uygarlık tarihini birbirinden ayırmak gerekir. Bacon tarihin yanına usla ilgili bilgi alanı diye belirlediği felsefeyi ve imgelem bilimi diye nitelediği şiiri koyar. Bacon şiirden bazı bilimsel doğruları tohum olarak içeren eski mitolojik anlatıları anlamaktadır. Bu yeni bilim aynı zamanda bir buluşlar bilimi olacaktır. Buradaki buluşları eskilerin kurgularıyla karıştırmamak gerekir. Bu alanlar içinde Bacon'ın en çok önemsediği elbette felsefedir. Felsefede üç ayrı kesim belirler o: dinbilim ya da Tanrı bilimi, doğabilim ya da fizik, bir de insan bilimi. Dinbilim kendi içinde bölünmez bir bütün oluşturur. Fiziğin biri kuramsal öbürü işlevsel olmak üzere iki bölümü vardır. Kuramsal ya da kurgusal fizik Aristoteles'in belirlediği dört nedeni araştırır. Maddesel ve etkin nedenler özel fiziğin konusu, sonuçsal ve biçimsel nedenler de metafiziğin konusudur. İnsan bilimi de bireysel ve toplumsal olmak üzere ikiye ayrılır. Hekimlik, mantık, ahlak gibi konular bireyselle, yönetim sanatı ve insan ilişkileri toplumsalla ilgilidir.

Bacon eskilerin gerçek bilgi yarargözetmez bilgidir ilkesine karşı çıkarak bilgide yarargözetirlik anlayışına bağlanır. Bu anlayış bundan böyle yavaş yavaş tüm felsefe anlayışlarına yerleşecek, yarargözetmezlik bir anı olarak eskiye bırakılacaktır. Bacon'a göre bilimin bir görevi vardır, bilim insana yararlı olmakla, insan dünyasını zenginleştirmekle yükümlüdür. Böylece Aristoteles'den beri süregelen, elbet kökü daha eskiye dayanan "felsefe meraktan doğar" ve "insan herhangi bir şey için değil bilgi edinmek için bilgi edinir" görüşünün dışına çıkılır. *Bilgi için bilgi* eğilimi olsa olsa filozofun bencilliğinden kaynaklanmaktadır diye düşünür Bacon. Felsefenin bireysel çerçeveyi çok aşan yükümlülükleri vardır, evrensel yükümlülükleri vardır. Bilim bir kişinin düşünsel doygunluğa ulaşması için değil bütün insanın daha güzel daha mutlu bir dünya kurabilmesi için vardır. Bilimin amacı doğayı öğrenerek ya da Bacon'ın deyişiyle doğaya başeğerek doğayı değiştirmek olmalıdır. Bu yönde en önemli çabayı nedenler araştırması oluşturur. Bacon'a göre gerçek bilim nedenler bilimidir: "*Vere scire per causas scire.*"

Bacon böylece bir bilimler felsefesi oluşturur ve onda Descartes'ın yaptığı ya da daha doğrusu yapacağı gibi en başta skolastik düşünceyi eleştirir. Ona göre skolastiğin dayanmış olduğu Aristoteles mantığı yani gerçek *Organon* bilimde kullanılmaya uygun değildir. Bu mantık bilimde

kullanılmaması gereken kuralları içerir. Aristoteles mantığı nedenleri ortaya koyabilecek ve böylece bilimde ilerleyişi sağlayabilecek bir mantık değildir. Bu durumda bu kısır bu yetersiz bu karmaşık *Organon*'u bırakmak, onun yerine *Novum organum*'u yani yeni aleti koymak gerekir. Bacon bu *Yeni organon*'un kurallarını koymadan önce kaçınılması gereken noktaları, yanılma nedenlerini (*idola*) belirleyecektir. Bu da önce çalışma alanını taşlarından ve dikenlerinden ayıklamak anlamına gelir.

Idola

Bu yönden Descartes kadar köktenci bir tutum içinde görürüz Bacon'ı. İnsan doğayı incelemeye yönelmeden önce sanılarını ya da önyargılarını yani *idola*'sını zihninden atmayı bilmelidir. Doğa incelemesinde sağlıklı bir yol tutabilmenin ilk koşulu budur. İnsan kendini böylece bilime hazırlayacaktır. Filozof insan doğasının yolaçtığı yani insanlık için ortak olan yanılgıları *idola tribus* (soy idolleri) olarak adlandırır. Acele yargılar verme eğilimi her insanda vardır, birdenbire genelleme yapmak gibi bir tutum almak insanın en eski alışkanlığıdır. Biryapılı bir doğası olan insan zihni karmaşığı basit diye görme yanlışına düşebilir. Bu yanlışa düşüşte bizim dış dünyayı kendi ölçülerimize göre anlama eğilimimiz ağır basar. Biz çok zaman kendi duygusallığımızı doğaya yansıtırız, neredeyse doğayı kendi özelliklerimiz çerçevesinde görürüz. Bunun en belirgin örneklerinden biri Kepler' in yıldızları yetkin geometrik biçimler olarak görmüş ve doğanın karmaşıklığını gözden kaçırmış olmasıdır. Bireyin yapısından gelen yanılgılar da vardır, Bacon bunları Platon'un mağara simgesinden esinlenerek *idola specus* (mağara idolleri) diye adlandırır. Kişilik yapımız, eğitimimiz, bulunduğumuz ortamın özellikleri, sahip olduğumuz ayrıştırma ve benzetme anlayışı bu yanılgıların varlığını kolaylaştırır. Bacon'a göre tüm felsefeyi mantığa indirgemiş olan Aristoteles böylesi bir yanılgı içindedir. Gündelik konuşmadan çok onun bozulmuş biçimlerinden gelen yanılgıları da *idola fori* (çarşı idolleri) diye belirler Bacon. Bu yanılgılar sözün düşünceyi etkilemesinden doğarlar yani dilden kaynaklanırlar. Bunlar bizi olmayana inandırabilecek yanılgılardır. Eski insanların göksel kürelere inanmaları bu tür yanılgılardandır. Skolastik düşünce her zaman bu tür yanılgılar içinde olmuş, canlı deneysel düşüncenin tam karşıtı olan kuru verimsiz yanlış tutarsız görüşler üretmiştir. Bir de felsefeden ya da felsefe dizgelerinden gelen yanılgılar vardır, filozof bunları da *idola theatri* (tiyatro idolleri) diye belirler. Yetkeye aşırı bağlılık bu yanılgıların başlıca kay-

nağıdır. Bazı filozoflar görüşlerini bize bir tiyatro havasında verirler ve bizi boş şeylere inandırırlar. Bu gibi filozofların başında elbette sofistler vardır. Bacon'a göre sofistlerin en kötüsü de Aristoteles'dir. Ustalara aşırı saygı bizi önünde sonunda yanlışa düşürecektir. Böylesi yanılgılardan bizi kurtaracak olan en büyük güç kendimize inanmamız kendimize güvenmemizdir.

Yazılı Deney ve Üç Tablo Yasası

Bütün bu yanılgıların panzehiri doğaya kuşkuyla yönelebilme alışkanlığı olacaktır. Bunun için doğaya yönelirken belli tutumlar alma zorunluluğu ortaya çıkar. Doğaya yönelen kişi yazılı deneye (*experientia litterata*) başvurmalıdır. Belleğimizin bizi her zaman yanıltabileceğini düşünerek gözlemlerimizin sonuçlarını kağıt üzerinde saptamamız doğru olur. Ayrıca duyumlarımızın zayıflığından doğacak engelleri aşabilmek için elden geldiğince çok deney yapmak zorunluluğu vardır. Böylece doğaya yönelişimizle bir olgular yığını karşısında kalmış oluruz. Bu olgular arasından doğa yasalarını süzüp çıkarabilmek için *üç tablo yasası*'nı kullanmamız gerekir. Birinci tablo *olanlar tablosu*'dur, burada bir olayın gerçekleşmesi sırasında ortaya çıkan durumlar gözlemlenir ve saptanır. İkinci tabloda, *olmayanlar tablosu*'nda olayın olmadığı zamanlarda ortaya çıkan benzer olaylar gözlemlenir. Üçüncü tablo olan *dereceler tablosu*'nda da olay değiştikçe ortaya çıkan benzer olaylar belirlenir. Bütün bu çalışmalar tek tek olaylardan genel bir sonuç çıkarmaya dayanan tümevarım yöntemiyle gerçekleşir.

Tümevarım bize olayların özünü ya da Bacon'ın deyişiyle biçimini kavratacaktır. Biçim'in Aristoteles'le ve skolastik düşünceyle yakınlığı elbette sözkonusu edilebilir. Ancak bu noktada kesin belirleyici olmak doğu değildir. Thonnard biçim'i şöyle belirler: "Biçim burada derin bir tözsel gerçekliği, soyut bir kavramla sezilebilen göstermeci tasarının tanımdan çıkarabileceği özelliklerin zorunlu kaynağı olan bir gerçekliği belirlemez. Biçim Bacon'a göre şey'in kendisidir, '*ipsissima res*'dir, gerçek şey'dir, bildiğimize göre somut olandır, gözlemlenebilendir, sonuçta duyulur olgunun kendisidir. Aynı zamanda bu gerçek biçim tümevarımların kalıntısı gibidir, birçok arındırma işleminden sonra kaminin dibinde kalan kimyasal bir tortuyu andırır."

Brehier'ye göre bu kalıntı maddenin süreğen mekanik konumunu belirler. Biçim burada Aristoteles'in aradığı o gizemli şey değildir, "deneylerde gözlemlenebilir bir ögedir, duyularla ya da duyulara yardımcı

olan araçlarla etkin bir biçimde belirlenebilir". Bununla birlikte biçim olmuş bitmiş bir şey değildir, "bir gözlemin konusudur", tümevarımla çıkarılabilecek bir şeydir. Niteliksel olanı, deneyde duyulur olanı dışa atmak yoluyla tümevarım bizi biçime ulaştıracaktır. Buna göre Bacon'a mekanikçi demek hiç de yanlış olmaz, çünkü o maddede süreğen bir mekanik yapı belirlemektedir.

Thonnard'dan şu satırları da okuyalım: "Şeylerin biçimi olan bu kalıntı olgu Bacon'da maddenin belli bir düzenlenişiyle özdeşleştirilmiştir, bunu da Bacon *latens schematismus* (örtülü şemacılık) diye adlandırır. Bu şey ortaya çıkarıldığı zaman gerçek özgül ayrımların belirlenmesiyle, tanıtlamalı olmayan ama özsel olan gerçek tanımlama yapılabilecektir, böylece şeylerin kurucu yasasına sahip olunabilecektir, bu yasa da onların isteğe göre kullanılmasını sağlayacaktır. Aristoteles'in Tanrı'yı adlandırdığı biçimde doğayı bütünü içinde 'arı edim' diye adlandıran Bacon biçim'i *lex actus puri* (arı edimin yasası) olarak adlandırır. Ancak doğanın gizlerini söküp çıkarmak zordur. Doğa gözlerimizin önünde sayısız düzenini gerçekleştirir ama bunu gerçekliği bir ölçüde bizden gizleyen *processus latens*'le (örtülü süreçler) yapar. Bu süreçler etkin nedenler'dir, bu etkin nedenler geçici olarak yetinmemiz gereken ve özel fiziğin konusu olan şeylerdir. Bununla birlikte tümevarımların ilerleyişiyle şemaların kendileri olan ve metafiziğin konusu olan biçimlere kadar ulaşmayı umabiliriz." Buna göre Brehier'nin de belirlediği gibi Bacon'm mekanikçiliği özel bir mekanikçiliktir. Mekanik yapılar Gassendi ve Descartes'da açıklanası şeylerken Bacon'da açıklayıcı şeyler olurlar.

Olumculuğa yönelik olan ama henüz tam anlamında olumcu nitelikler taşımayan Bacon felsefesinde böylece bilimsel araştırmanın özünü etkin nedenler araştırması oluşturur. Böylece Bacon olumculuğun temel ilkesi olan ve elbette çok daha sonra ortaya konulacak olan göreli bilginin dışında bilgi yoktur ilkesiyle tersleşerek mutlak bilginin peşine düşer, buna göre modern düşünceyle skolastik düşünce arasında sıkışıp kalır. Buna karşılık sonuçsal ve biçimsel nedenler araştırmasına metafiziğin alanını ayırırken bilinmezci bir yol tutmaksızın Tanrı'nın varlığını belirler. Tanrı onda dünyanın varlığını ve düzenini açıklayan bir varlık olur.

En Yüce İyi / Usçu Ahlak

Bacon'ın ahlak anlayışı eskilerin *en yüce iyi* kavrayışında anlatımını bulur. İnsana iyinin yolunu gösteren doğal ışıktır, bu doğal ışık insanda Tanrı'nın bir yansısı olarak ve doğal içgüdü olarak vardır. İyi'nin ger-

çekleşmesi hem bireysel mutluluk açısından hem toplumsal mutluluk açısından önemlidir. Ahlaki yaşamın en büyük amacı insanlığın mutluluğunu sağlamaktır. Önemli olan bütün insana mutlulukların en büyüğünü verebilmektir. Bunun yolu da insanı doğada egemen kılmaktan geçer. İnsanın ahlak yolunda ve dolayısıyla mutluluk yolunda ilerlemesi elbette usunu iyi kullanabilmesine bağlıdır. İnsanoğlu usunun yol göstericiliğinde insan sevgisine bağlanmalı, kendisini insanın mutluluğuna adamalıdır. Bunun için Bacon bazı ahlakdışı tutumları bile ahlaka uygun sayabilecek kadar yararcı bir anlayışa sahiptir: insan zenginliklerin ve onurların peşine düşmeli, bunları kazanacak bir yetke durumuna gelme yolunda gerekirse yalana ve hileye başvurmalıdır. Çünkü Bacon'a göre insanlığa yararlı olan her şey iyidir. Bu yüzden Bacon ahlakına toplumsal yararlılık ahlakı diyebiliriz.

Modern Düşünceye Geçiş

Francis Bacon bir dizge filozofu olamadı, bize belli bir bütünlüğü duyuran felsefesi belli bir dizgede açıklığa kavuşsaydı bilim ve ahlak alanındaki görüşleri daha belirleyici olabilirdi. Bu yüzden Bacon'ı yeterli ilgiyi uyandıramamış bir Ortaçağ sonrası düşünürü olarak görebiliriz. Onun sınırlı olumculuğu tepki olmak istediği skolastik felsefenin bazı özelliklerini kendinde barındırırken bize yarım kalmış olmasa bile tamamına erdirilmemiş bir çabayı duyurur. Hele onun tarihe büyük bir önem vermekle birlikte tarih konusunda geliştirilmiş bilgiler ortaya koyamaması bir eksikliktir. Francis Bacon modern düşüncenin kurulması açısından ne kadar önemli bir yerde bulunduğunu görüp saraya harcadığı çabayı felsefeye aktarabilseydi daha başka sonuçlar alabilirdi. Gene de o görüşleriyle modern düşüncenin gelişmesine katkıda bulunurken bu düşünce içinde yer alan bilim kavrayışını özellikle yöntem açısından belirlemeye çalışarak önemli adımlar attı. Doğayı insan için bir mutluluk kaynağı olarak daha yararlı kılmak, bu yolda kurgusal düşünceden çok deneysel düşünceye ağırlık vermek fikri hem yenidir hem çok önemlidir.

Bacon'ı tümevarımın kurucusu olarak görmek doğru olmaz. Filozof yalnızca bu yöntemin inceliklerini belirlemeye çalışmıştır. İlk olarak Aristoteles'de açıklanmış bulunan bu yöntem Yeniçağ başlarında birçok bilim adamınca kullanılıyordu, örneğin Galileo Galilei'nin araştırmalarda kullandığı yöntem tümevarım yöntemiydi. Kısacası modern düşünceye geçişte Bacon sağlam bir değer ve önemli bir köprüdür. Bacon'ın değerini bir yüzyılı aşkın bir süre sonra Voltaire şöyle belirtecektir: "Yapıtlarının

en önemlisi ve en güzeli bugün en az okunanı ve en yararsız olanıdır. *Novum scientiarum organon'* dan sözediyorum. Yeni felsefe bu iskeletin üzerine kuruldu. Ve yapı yükseldiğinde, hiç değilse bir parça yükseldiğinde iskeletin hiçbir önemi kalmamıştı. Şansölye Bacon o zamanlar doğayı tanımıyordu, ama doğaya götüren tüm yolları biliyordu."

HOBBES

Thomas Hobbes deneyci felsefe geleneğinin ikinci büyük adıdır. "İnsan insanın kurdudur" sözüyle bugün de insanlığın belleğinde bir yer tutmakta olan bu filozof İngilizlerin gerek kuramda gerek eylemde siyasete en yakın filozofudur. Bunu böyle belirlerken Locke'un siyasete yakınlığını da gözden kaçırmamak gerekir. Hobbes'un düşüncesi Bacon ve Descartes düşüncelerinden bol bol beslenmiştir. Bazı kaynaklar onun birkaç yıl Bacon'un yanında yazıcı olarak çalıştığını bildirirler. Buna karşılık Hobbes ustasının adını yapıtlarında ancak iki kere anmıştır. Hobbes her şeyden önce bir deneycidir, bilginin temeline duyu verilerini koyar, buna karşılık mantıkçı yanı onu tümdengelim yöntemine yaklaştırır. Tüm gerçekliğin kaynağı olan bir deneysel veri belirlemek tutkusuyla Hobbes her şeyin temeline devinim'i koyar. Hobbes gelişmekte olan özgürlükçü devinimlere karşı çıkarak mutlakyönetimi savunmuş, bu yolda başı derde girince yani krala karşı olanların öfkesi karşısında tutunamaz olunca özgürlükçü düşüncenin hoşgörüsüne sığınmak için 1650'de Paris'e gitmiş, iki yıl boyunca orada filozofların büyük ilgisini görmüştür. 1640'da yayımlanan ve bir dizgeci tutuma tanıklık etmeyen *The Elements of Law Natural and Politic* (Doğal ve siyasal yasanın ögeleri) adlı kitabı büyük ölçüde siyasete ayrılmıştır. 1642'de yayımlanan *De Cive* (Yurttaşlık konusunda) ve 1651'de yayımlanan *Leviathan* da birer siyaset kitabıdır. Hobbes Fransa'dan İngiltere'ye döndükten sonra da gerek yayımladığı kitaplar gerek siyasal davranışları yüzünden eleştirilere uğramış, yaşamının sonlarını gelişmekte olan özgürlükçü düşünceler karşısında öfkeli tutumunu sürdürerek hatta tam tamına kavgaya girerek geçirmiş, bu arada kendisini tanrıtanımazlıkla suçlayanlar karşısında savunma yapmak durumunda kalmıştır.

Olumculuğa Doğru

Thomas Hobbes'u bugün siyaset felsefesi üzerine ileri sürdüğü görüşleri kadar olumculuğu başlatan görüşleriyle önemsiyoruz. Olum-

culuk elbette XIX. yüzyılda Fransa ve Almanya'da gelişmiş bir anlayıştır ve felsefede kurgusal bilginin tümüyle bırakılmasına, daha doğrusu metafizik bilgiden vazgeçilmesine, felsefe için yalnızca doğrulanabilir bilimsel verilerin temel alınmasına, bir başka deyişle olgulara ve onların yasalarına yönelme istemine dayanır. Bu olumcu düşüncelerin kaynağı XVII. yüzyıl felsefelerinde, özellikle Bacon ve Hobbes felsefelerindedir. Hobbes, Bacon deneyciliğiyle Descartes'ın matematiğe dayalı yöntem anlayışını bağdaştırmaya çalışırken olumculuğun temellerini atmıştır. Onun bu başarısında felsefeyle içli dışlı olmasının, birçok filozofla, Paris'de Descartes'ın dostu Mersenne'le, Floransa'da Galileo Galilei'yle görüşmüş olmasının, ayrıca matematikçi Wallis, fizikçi Robert Boyle gibi bilim adamlarıyla tartışmaya girmesinin elbette büyük payı vardır.

Hobbes fizikle ilgili görüşlerinde de siyasetle ilgili görüşlerinde de tümdengelimli düşünceye yatkındır. Kavram araştırması ya da ayrıştırması onun felsefesinde büyük bir yer tutar. Önce kavram ayrıştırmasına yönelir Hobbes, kavramları açıklar ve tanıtlar. Bununla birlikte o öbür ingiliz filozofları gibi deneycidir. "Duyum ilkelerle ilgili bilginin de ilkesidir, bilim tümüyle ondan gelir" der. Bunun yanında, çağrışımlara dayalı deneysel düşüncenin karşısına bilgelik ya da bilim dediği ussal düşünceyi koyar. Bu ussal düşünce elbette dilde açıklanmakta, dilde anlatımını bulmaktadır, bu yüzden Hobbes dili büyük ölçüde önemser. Düşüncenin dilde anlatımını bulan ussallığı hiçbir zaman Hobbes'un kurgular dünyasına kapanıp kalmasını getirmeyecektir: Hobbes her şeyden önce bir doğa filozofudur, bir devinim filozofudur.

Deneyci Bakış / Maddecilik

Deneysel düşünceyi felsefesinin temeline yerleştiren Hobbes için dış dünyanın insan bedeni üzerindeki etkisini incelemek elbette en önemli iştir. O dış dünyanın insan bedeni üzerindeki etkisini incelerken ses koku tat gibi duyulur niteliklerin eşyanın niteliği olmadığını, öznenin dış etkiyi almasıyla öznede ortaya çıkan bir oluşum olduğunu bildirir. Bellek çağrışım haz acı gibi şeyler de duyumlara bağlıdır. Hobbes'un bu konudaki açıklamaları gelişmiş bir bilgi kuramının ışığında ortaya konulmuş bilgiler olmaktan çok bir görüşün anlatımıdır. Örneğin Hobbes'a göre nesnenin ortadan çekilmesinden sonra da duyum varlığını sürdürüyorsa bellekle ilgili bir durum sözkonusudur ya da deney duyumsal iki devinim arasında bağlantı kurduğunda çağrışım gerçekleşir. Görüldüğü gibi bu iki belirleme de bir bütün içinde açıklığa kavuşan şeyler değillerdir.

Hobbes'un felsefesi tüm varlığı cisimsel tüm oluşumları devinimsel sayan bir görüş üzerine kurulmuştur. Bir başka deyişle onun felsefesinin temelinde tam anlamında mekanikçi görüş yatar. Bu mekaniklik de tam anlamında maddeci bir kavrayışla belirlenmiştir. Gerçekçi düşünce adına Hobbes felsefesinin en çok ilgimizi çeken yanı budur. Bununla birlikte onun fizik anlayışı Galileo Galilei'ninki ve Descartes'ınki gibi dış dünyanın yasalarını incelemeye yönelik değildir. O daha çok dış dünyanın algı üzerinde ve zihin üzerinde ne gibi etkilerde bulunduğunu araştırır. Dış dünyayla ilgili görüşü çok açık ve aydınlıktır: her varoluş uzamdadır ya da uzamsaldır, uzam dışında bir varoluş düşünme olasılığı yoktur. Bir başka deyişle her şey ancak cisimsel olarak varolabilir. Hobbes bu noktada duyarlı bir alana girdiğini bilerek ya da tanrıtanımazlığın hiçbir biçimde hoşgörüyle karşılanmadığı bir çağda yaşadığını bilerek, hıristiyan dogmalarını incitmeden işi tatlıya bağlamaya bakar ve şöyle der: "Biz hıristiyanlar meleklerin varlığını, iyi ve kötü ruhların varlığını kabul ediyoruz. İnsan ruhunun bir öz olduğunu, meleklerin ruhları gibi ölümsüz olduğunu kabul ediyoruz. Ama biz bunun böyle olmadığını bilemeyiz, onun doğal apaçıklığına sahip olamayız." Böylece Hobbes kutsalın alanına girer girmez bilinmezciliğin kurtarıcılığına sığınıverir.

Tanrı Kavrayışı

Görünmez olanın, elle tutulmaz olanın ötesinde her şeyi kuşkuyla karşılayan, daha doğrusu yok saymaya doğru giden Hobbes meleklerin varlığını, iyi ve kötü ruhların varlığını onaylarken elbet Tanrı'nın varlığını da onaylayacak, ayrıca Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelecektir. Bu kanıtlama mantıksal açıdan sağlam, gene de mekanikçi-maddeci düşünce açısından oldukça kolay bir açıklamadır. Tanrı'nın varlığı Hobbes'da nedensellik ilkesine göre kanıtlanır: her nedenin bir nedeni, o nedenin de bir nedeni vardır, böylece nedenler zincirinde gide gide kendi dışında bir nedeni bulunmayan Tanrı'ya ulaşırız. Herhangi bir nedenle varolmayan, varoluşu kendinden gelen ilk nedendir Tanrı. Böylece Hobbes bir yanıyla tanrıtanımazlığı düşündüren maddeci felsefe anlayışını çağının gereklerine göre azçok yumuşatmaya yönelir. Ama zamanın koyu hıristiyanları böyle bir yumuşatmayı bir kaçış ya da bir oyun olarak değerlendirmişlerdir.

Tanrı tamgüçlü bir varlıktır, tamgüçlülük onun temel niteliğidir. Bu tamgüçlü varlık evrenin yüce yaratıcısı ve sahibidir. Ne var ki bu yüce varlık Hobbes'da zorunlu bir varlık olmaktan çok ruhsal bir araştırmanın

sonucu olduğundan ahlaki bir ağırlık taşımaz ya da ahlaki zorunluluklar getirmez. Zaten o maddeci kavrayışı içinde Hobbes Tanrı'nın bir ruh mu ya da cisimsel bir şey mi, örneğin çok ince bir madde mi olduğu konusuna bir açıklık getirmez. Her şey cisimseldir dediğimiz yerde Tanrı'nın da bir *şey* olarak cisimsel olması gerekmez mi? Her ne olursa olsun Hobbes Tanrı araştırmasını felsefenin dışına çıkarır, bu bile düşüncenin gelişimi açısından büyük bir aşamadır. Hobbes'a göre felsefenin konusu cisimsel şeylerin bütünü diye nitelendirebileceğimiz evrendir, cisimsel şeylerin ve devinimlerin alanıdır.

Matematik ve Yargı

Ona göre felsefe her şeyden önce bir düşünce araştırmasıdır. Descartes ve Leibniz gibi matematiğin çekiciliğine kapılmış olan Hobbes her usavurmayı bir hesaplama olarak, bir toplama ve çıkarma olarak değerlendirir. Matematikte sayılar usavurmada adlar geçerlidir. Bu adlar cisimleri bazı özellikleriyle belirlerler. Bir yargıda bulunmak ya da bir başka deyişle bir önerme ortaya koymak bir toplama yapmaktır, iki adı toplamaktır. Bir tasım ortaya koymak iki önermeyi toplamaktır. Gösterme birçok tasımı toplamaktır. Hobbes'un bu görüşü dili felsefeye yakın görmekten ya da yakın kılmaya çalışmaktan öte bir anlam taşmaz, bize dille ya da düşünceyle ilgili bir yenilik de getirmez. Onun gözünde her felsefe çalışması ya da her bilim çalışması önermelerle tasımlarla göstermelerle toplama ve çıkarmalar yapmaktan başka bir şey değildir. Felsefeyi toplamalar çıkarmalar yapmak diye belirlemekle bir şey değişmez, felsefe yapmak felsefe yapmaktır. Hobbes felsefede ya da bilimde adlardan göstermelere kadar uzanan basamaklı bir yol izlerken tüm bilimselliği ya da düşünselliği adlar üzerine temellendirmeye çalışır. Burada en başta da belirlediğimiz önemli bir nokta vardır: adların tam olarak belirlenmesi bilimde ve genel olarak düşüncede dizge açısından da mantık açısından da öncelikli bir işlemdir.

Hobbes bu dil araştırmasını ya da adlar araştırmasını şöyle sürdürür: "Yusuf" dediğim zaman ya da "Ankara" dediğim zaman tek bir şeyi belirlemiş olurum. Demek ki her özel ad tek bir şey belirler. Genel adlarsa bir bireyler topluluğunu ortaya koyarlar. "Tava" dediğim zaman bir tavalar topluluğunu düşünürüm. Cinslerin ve türlerin sözcüklerde varolduğunu, genel fikirlerin adlardan başka bir şey olmadığını ileri süren bu adcı kavrayış gerçekte tümüyle Aristoteles'in mantık ve bilgi anlayışına dayandırılmaktadır. Hobbes tam tamına Aristoteles'çi bir tu-

tum içinde, tek bir şeye uyan iki adla bir doğru önermenin, tek bir şeye uymayan iki adla bir yanlış önermenin kurulduğunu bildirir. Hobbes buna göre bilimsel çalışmada iki ayrı yöntem belirler: bileştirme yöntemi ve ayrıştırma yöntemi. Ayrıştırmada deneyden yola çıkarak kavramlar ve tanımlar belirlenir. Tümdengelim yöntemi de diyebileceğimiz bileştirmede fikirlerden gerçekliklere doğru ilerlenir.

Fizik Dünya / Gerekirci Düzen

Hobbes felsefesi gerçekçi bir felsefedir, Aristoteles'in açmış olduğu gerçekçilik yolunda, düşünen özneyi düşünülen nesne karşısında belirleyen bir felsefedir. Bu yanıyla Hobbes felsefesi John Locke, David Hume ve John Stuart Mill felsefelerine bağlanır. Bunun yanında Hobbes felsefesi maddecidir, her varlık cisimsel olduğuna ve bir yer kapladığına göre maddeseldir. Madde oluşmayan ve yok olmayan bir şeydir. Her cismin birçok niteliği vardır, bu nitelikler sürekli değişiklikler gösterirler. Cisimler arasında sürekli bir etkileşim sözkonusudur: bir cisim bir başka cismi etkiler, bir cisim bir başka cisimden etkilenir. Bir başka deyişle, bir cismin nitelikleri bir başka cisimde değişiklikler oluşturur. Bir cisimde bir cismi etkileyen nitelikler toplamını biz neden diye adlandırırız. Tüm nitelikler etkinseler etki gerçekleşir, niteliklerden biri bile eksikse etki gerçekleşmez. Böylece Hobbes'a göre fizik dünyada tam anlamında gerekirci bir düzen sözkonusudur. Her şey evrende gereklere göre düzenlenmiştir. Özgürlük ya da raslantı diye bir şey yoktur. Bizim bunları var sayışımız nedenlerden haberli olmamamızdan gelir. Hobbes'un belirlenimciliği Spinoza'nınki kadar katıdır.

Hobbes ruhsal olguları da mekaniklikle açıklar. Her şey cisimsel olduğuna göre ruhumuz da cisimsel olmalıdır. Hobbes ruhumuzun oldukça ince yapılı bir madde olması gerektiğini düşünür. Ruhumuzun iki tür edimi vardır. Onun birinci tür edimi bilgiyle ikinci tür edimi eylemle ilgilidir. Bilgi edimi dış nedenlerin duyu organlarımız üzerinde yaptığı etkiyle başlar. Bu etki duyulur nitelikler olarak beyne taşınır ve beyinde izler olarak yerleşir. Beyin bu izleri sonradan imgelere dönüştürür. İmgeler bir araya gelerek bir bütün oluştururlar. Duyumların bilgiye dönüşmesi Hobbes'da böylece bulanık bir biçimde açıklanır, daha doğrusu tam anlamında açıklığa kavuşamadan kalır. Onun dizgesi tümüyle tutarlı bir dizge gibi görünmez bize, dizgesinin temelinde yer alan bilgi anlayışı da soru işaretleri yaratacak belirlemelerle örülmüştür.

Ruhun Eylemi / Bencillik

Bilgi edinmede dış dünya karşısında edilgin durumda olan ruh dış dünya karşısında etkinliğini eylemle gerçekleştirir. Eylem bizi toplumsal yaşama bağlar. Elbet insan toplumsallaşmadan önce de eylemde bulunuyordu. Ancak onun eylemlerini belirleyen tutkularıydı. Doğal durumdan toplumsal duruma geçmiş olan insanın eylemleri ahlaki ve siyasal boyutlar kazanmıştır. Hobbes'da siyasal yaşam her şeyden önce ahlaki bir değer taşır, buna göre ahlak alanını siyaset alanından ayırmak olası değildir. Demek ki ahlak ancak siyasal bir düzen içinde kendini gösterir ve siyasal bir düzen ahlaki kuralları olan bir düzendir. Doğal durumda olsun toplumsal durumda olsun, yaşam temelde insanın bencil eğilimleriyle koşullanmıştır. İnsan özünde toplumdışı bir varlıktır, insanlar arasında gerçek anlamda uyum hiçbir zaman olmamıştır. Gerçekte insan yaşamında özgecilik diye bir şey yoktur. Dünyada herkesin birbirinin gözünü oyması da açıkça gösterir bunu. Bencillik gerçekte iyidir ya da en azından kaçınılmazdır, insana dünyadan yararlanma eğilimini kazandırır. Herkes bencillikle kendine yararlı olan şeye yönelecektir. Demek ki bencillik kendini korumanın ya da yaşamını sürdürmenin bir anlatımıdır. Bencillik insanı yararlıya yöneltirken yararlıya yöneliş de hukukun temelini oluşturacaktır.

Bencillik insan yaşamında büyük bir sorun ortaya koymayacaktır. Çünkü insan yaşamı üç aşağı beş yukarı güçler dengesi üzerine oturmuştur. Daha açık bir deyişle, bencilliklerin düşünsel güç ve fizik güç açısından eşit durumda bulunan bireylerce ortaya konuluyor olması insan yaşamını büyük açmazlardan koruyacaktır. Elbette bencilliklerin uygar düzende ya da toplumsallaşmışlık düzeninde gerçekleştirilmesiyle doğal düzende gerçekleştirilmesi arasında büyük bir ayrım vardır. Doğal durumda herkes birbirinin katıksız düşmanı olmuştur. Hobbes'un *Homo homini lupus* yani "İnsan insanın kurdudur" belirlemesi doğal durumdaki insanla ilgilidir ve çok zaman sanıldığı gibi insan her durumda birbirini yer anlamına gelmez. Doğal durumda insanın kendini koruma içgüdüsü her bireyi yaşamını sürdürebilmek için gerekli şeyleri elde etmeye yöneltmiştir. O durumda her kişinin her şeyi yapma ve her şeyi alma hakkı vardır. Ne var ki bu koşullar altında her insanın varlığı tehlikedeydi. Kendini koruma içgüdüsü daha sonra insanı barışa yöneltti, iyiliklerin en iyisi olan barış böylece insan yaşamında belirleyici oldu. Böylece *sözleşme düzeni* gerçekleşti, uygar yaşama geçilmiş oldu. Doğal durum mutsuzlukla belirgindi. Oysa uygar durum, herkes mutluluğu istediğine

göre, barış içinde mutluluğun sağlanılabileceği bir durumdur. İnsana her zaman barış yolunda olmak, barışı gerçekleştirmeye çalışmak, barış olasılığı kalmadığı zaman da savaşı yükümlenmek düşer. Ama insanın asıl amacı barış içinde olmaktır. Barış içinde yaşam ussal yaşamdır, ahlak açısından geçerli olan yaşamdır. İnsan doğal durumdan "toplumsal uzlaşma" durumuna geçtikten sonra ahlaklı ve adaletli yaşam başlamıştır. Önemli olan bu uygar yaşamı sürdürebilmektir. Bunun için insanın kötü huylarını bırakması, sövüp saymaya, çalım satmaya kalkmaması, iyiliğin peşinde olması gerekir. Uygar düzende sözleşme'ye bağsız koşulsuz uyma zorunluluğu vardır.

Hükümdara Sonsuz Hak

Mutlakyönetim inancı Hobbes'da siyaset felsefesinin temelini kurar. Onun öngördüğü mutlakyönetim tam anlamında mutlakyönetimdir yani hükümdara sonsuz haklar tanıyan mutlakyönetimdir. Buna göre tüm devrimler ayaklanmalar başkaldırmalar yasadışı sayılacaktır. Hükümdar mutlakyönetimde herhangi bir eyleminden ötürü bir kimseye ya da herhangi bir kuruma sorumlu olmayacaktır. O yasaları yapacak ama yasalara uymayacaktır. Öbür insanlar her durumda ona uymak zorundadırlar. Bunun için onun tüm yetkileri tüm güçleri elinde toplaması gerekir. Hükümdarlığın gerçekleşmesi değişik biçimlerde olabilir. Hükümdarlık görevi bir kişiye de bir meclise de verilebilir. Hükümdarlık bir kişiye babadan da geçebilir. Hükümdar ömür boyu yönetimde kalmak üzere de belli bir süre için de seçilmiş olabilir.

Hobbes mutlakyöneticiye sonsuz yetkiler verirken toplumun da bir *toplumsal anlaşma* çerçevesinde düzenlenmesini öngörür. Çünkü ona göre insan doğal olarak toplumsallığa uyarlı bir varlık değildir. Daha çok korunma içgüdüsünün etkisinde bulunan insan belli bir toplumsal anlaşma sözkonusu olmadığı zaman varlığını sürdürebilmek adına aklına geleni ya da işine geleni yapmaktan geri durmayacak, buna göre canının çektiğine sahip olmak isteyecektir. İnsan doğal durumda "insanın kurdu" durumuna geldiyse böyle gelmiştir. Zaten böylesi bir durumda herkes kendini korumak isterken hiç kimse korunamayacaktır. İç savaşlar bunun böyle olduğunu birçok defa göstermiştir. Bu yolda insanın her şey üzerinde hak ileri sürmekten çıkması gerekir. Bunun için de toplumsal anlaşma ya da toplumsal barış tek çıkar yoldur.

Burada insanoğlu usunu yardıma çağırmak zorundadır. Bazı hayvanlar örneğin arılar ve karıncalar içgüdüleriyle toplumsallaşabilirler

ama insanı toplumsallaştırabilecek tek güç usudur. İnsanoğlu usunun yardımıyla doğal durumdan doğal hukuk durumuna geçebilmiştir. Bu doğal hukukun gerekleri elbette devlet içinde ortaya çıkacak, devlette bir değer bir anlam kazanacaktır. Herhangi kötü bir eylemin kötü bir eylem olarak bilinmesi yetmez, onun ne olup ne olmadığının yasalarla belirtilmesi de gerekir. Ve bütün bunlar devlet düzeninde tartışılmaz bir yetkeyi ya da bir mutlakyöneticiyi zorunlu kılar. Çünkü devlet ancak o zaman güçlü olabilecektir, bir Leviathan (Tevrat'da adı geçen bir dev) olabilecektir. Bu dev-devlet siyasal yetkeyi de dinsel yetkeyi de elinde bulunduracaktır yani dünyada bir tür tanrısal güç oluşturacaktır.

Hobbes kendinden sonraki birçok filozofu etkiledi. Ondan çokça etkilenen filozofların başında kendi ülkesinin filozofları John Locke ve David Hume vardır. Onun toplumsal sözleşme kavrayışı en çok Locke'da, Spinoza'da ve Rousseau'da yankısını buldu. Gelenekçi bazı düşünürlerin de ondan etkilenmiş olduğunu görüyoruz. Bunların başında toplumcu görüşleri ve devrim ruhunu kıyasıya eleştiren fransız düşünürü Joseph de Maistre vardır. Hegel'in devlet anlayışında da Hobbes'un izlerini görmek olasıdır.

DESCARTES: YÖNTEM FİLOZOFU

YENİ BİLİM KAVRAYIŞI

Yeni felsefenin önde gelen adlarının başında Descartes vardır. Yüzyıllarca süren durgunluğun yeni bir çağ yaratacak biçimde devinime dönüşmesi ilk bütünsel ve ayrıntılı bilincine Descartes'da kavuşmuştur. Yeni felsefenin kurucusu Descartes yeni bilimin de öncülerindendir. Bilimler tam olarak yeni yeni ayrılıyorlardı felsefeden ve bilim o zamanlarda daha çok uygulamaya yönelikti. Felsefeden ayrılan her bilgi alanı konusunu ve yöntemini belirginleştirerek yeni bir bilim oluşturuyordu. İlk bilimsel atılımlar kuramdan çok uygulama düzeyinde başlamıştı. O dönemin bilimcilerinde özele ağırlık vermek, uygulamanın alanında tek tek görünene yönelmek ortak bir tutumdu. Bilimciler çok zaman kendi alanlarının filozofu olmaktan kaçınıyorlar ya da en azından böyle bir şeye gerek duymuyorlardı. Buluşlarının evrenselde doğrulanması diye bir kaygıları yoktu, bilimde uygulama çalışmaları kuramcılık kaygısıyla desteklenmiyordu. İşin kuramı uzun yüzyıllar boyu filozofun işi olmuştu. Bu alışkanlık yavaş yavaş kırılacaktır.

XVII. yüzyıl bilim açısından büyük bir atılım dönemidir. Hiçbir siyasal sallantı hiçbir toplumsal bunalım bilim çalışmalarını durdurmaya yetmiyordu. Bilim adamları bilimsel konulara büyük bir merakla yöneliyorlardı, ama yepyeni bir çağın kurulduğunu görmez gibiydiler. Yüzyıllarca sürmüş olan o durgunluktan sonra gelen bu devinim sanki olağandı. Bir çağla biten bir çağla başlayan neydi, bilimle uğraşanlar bunun kaygısında değillerdi pek. Yeni bir çağın başlamakta olduğunun bilinci apaydınlık bir biçimde ilkin Descartes'da belirir. *Discours de la méthode*'da (Yöntem üzerine konuşma) Descartes "Yüzyılınız bana daha önceki yüzyılların hiçbirinden geri kalmayacak ölçüde verimli ve kafaca zengin görünüyordu" der. Elbette Descartes'dan daha ünlü bilim adamları vardı o zaman. Zaten bilim alanında gelişmeler nicedir başlamıştı. Önce yüzyıllardır benimsenmiş olan eski evren tablosu yı-

kılmış, dünya evrenin orta noktası olmaktan çıkınca insan da her şeyin orta noktası olmaktan kurtulmuştu. Merkezi ve çeperleri olmayan uçsuz bucaksız bir evren vardı artık. Elbette hıristiyanların işine gelmeyecekti bu: Tanrı'nın en sevgili varlığı, Tanrı'nın yarattım diye övündüğü varlık evrenin herhangi bir varlığı olabilir miydi? Evrenin orta noktası olmaktan çıkmak ve olmadık bir yere bırakılmak olumlu düşünen insanı evrensel bir yurtsama duygusuna atmamış, tersine tam bir güven duygusuna itmiştir. Belki de daha güçlü bir evrende, gerçekdışı ögelerinden arınmış bir evrende yaşamanın güveniydi duyulan bundan böyle. Güçlü bir evren, bilinmezlikleri olsa da gerçekdışı tuzakları olmayan bir evren, soyluluk bilincine göre ikiye ayrılmış olmayan bir evren varlığını bütün ağırlığıyla duyurmaktaydı şimdi. Copernicus, Tycho Brahe, Kepler yeni bilime giden yolu gökbilimde devrim yaratarak açmışlardı. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Descartes'ın bilime bakışı o dönem bilimcilerinin bilime bakışından epeyce değişik olmuştur. Descartes önce filozoftu, her şeye bilime de bir filozof tutumuyla yöneliyordu: ilk nedenlere kadar inmeye çalışıyor, son açıklamaları yapmaya uğraşıyordu, özelin genelle bağlantılarını bulmak için çaba gösteriyordu. Descartes'ın genellemeci ya da bütünleyici tutumu her alanda olduğu gibi matematikte de görülür. Onun matematiğe yönelişi, *Geometri*'sinde de ortaya koyduğu gibi, örneğin bir Viète'in yönelişine hiç benzemez. Viète benim gibi yapmıyor, diyordu Descartes. Viète tüm dikkatini özel örnekler üzerinde toplarken Descartes sürekli olarak özelden genele gitme yollarını arıyordu. Durumlar değil ilkeler-di onu ilgilendiren. Yoksa bilimsellik tehlikeye girerdi: özel doğrular üzerine bilim kurulamazdı. Özel dediğimiz şey geneli açıkladığı zaman önemlidir. Özelin alanında kalakalmak nice yanılmayı göze almak olurdu.

Evrensel Matematik / Evrensel Kuşku

Bu evrensele yönelme isteği Descartes'da her şeyin temelini aramak gibi bir tutkuya dönüşmüş, bu tutku bir yandan evrensel kuşkuyu getirirken bir yandan evrensel matematik inancını getirmişti. Öyle bir bilim olmalıydı ki bu bilim tüm ilişkileri evrensel genişlikte bir açıklığa kavuşturmalıydı. Çağın bilimcileri daha çok özelde oyalanmak tutarsızlığını gösterirken Descartes da genele ulaşmak adına her şeyi evrensel matematiğe götürme aşırılığına düşer. Descartes özellikle doğa bilimlerine matematiği alabildiğine uygulamak istiyordu. Matematiğin her kapıyı açan bir maymuncuk olmasıydı bu. Bu tutum yeni bir tutumdur ama deyim yerindeyse ilk raslanan bir tutum değildir çünkü Aristoteles

fizikle matematiği birbirinden ayırmıştı, böyle olunca matematik fiziği ölçebilen bir şey olarak yeni bir güç, yeni bir anlam kazanmış oluyordu. Bu bilimsellik kavrayışı Aristoteles'de bir taslaktır ancak, gerçekleşmek için ileriki zamanları bekleyecektir. Bu her şeyi evrensel bir düzende görmek ve her şeyi matematiğin olanaklarını kullanarak ölçmek kaygısı yeni bilimin temel yönelişini açıklar.

O dönemin bilim adamları özelde oyalanırken eski düşüncenin çelici yanlışlarından, hiçbir temele dayanmayan, yer yer mitos değeri taşıyan önerilerinden kurtulamamışlardı daha. Onlar çoğu Aristoteles'den gelen ama elbette skolastik felsefede kökleştirilmiş ve yasallaştırılmış olan, yeni bilim anlayışıyla hiç mi hiç uyuşmayan birçok kavramı ve kavrayışı dirençle korumaktaydılar, hatta kendilerine karşın korumaktaydılar: bu kavramları ve kavrayışları yeni buluşlarıyla karıştırıyorlardı. Eski düşüncenin başlıca olumsuzluğu açıklayamadığı şeyleri gizli güçlerle ya da bilinmedik şeylerle açıklama kolaylığıdır. "Kepler yıldızların arkasına onları yörüngesinde götüren bir melek yerleştiriyor, gelgit olayını 'nemli yıldızların erdemi'yle açıklıyordu. Galilei de 'boşluğun gücü' kavrayışını koruyor, sonuçsal nedenlerin varlığını öneriyordu. Descartes bu metafizik kavramları bilimden kesinlikle uzaklaştırdı. O büyük bir yüreklilikle tüm doğa olgularını yalnızca mekaniğin ve geometrinin aydınlık yasalarıyla açıklamaya çalıştı. Elbette bilimi metafizikten yüzde yüz ayırmıyordu, çünkü metafizikte tümdengelimin çıkış noktasını buluyordu. Ama başa metafiziği koyarken özellikle bilimin nesnel değerini korumaya çalışıyordu" (L. Debricon, *Descartes*).

Bilim ve Metafizik / Yöntemli Düşünce

Bunda şaşılası bir şey yok elbette, yalnız XVII. yüzyıl için değil bugün için de yok. Metafizik fizikle ilgili bir öngörü olduğu zaman bilimsel kavrayışın zorunlu koşulu ya da çıkış noktası olur. Descartes *cogito* deneyini doğru düşünceye yönelişin temeli yapmıştı. Bu tutum metafiziğin yani en geneli sağlayan hiç değilse öngören temelin en başa konulması demektir. Bilim ağacının temelinde metafizik vardır, metafizik tüm fizik çalışmalarını belirler. Bilimsel araştırmanın temelinde yöntemli düşünceyi sağlayan felsefenin bulunması demektir bu. Ağacın gövdesi fizikse dalları da matematiktir hekimliktir ahlaktır, yani uygulamalı bilimlerdir. Bu da her bilimsel tutumun bir somut dünya deneyine dayandırılması gibi çok önemli bir zorunluluğu açıklarken her düşünce çabasının, her bilimsel çabanın felsefeyle denetlenmesi gereğini duyurur.

Çalışma alanımız bu alanlardan hangisi olursa olsun, ister bu alanlardan birinde ister birkaçında ister tümünde çaba gösteriyor olalım, sağlam sonuçlara varabilmek için yöntemli çalışmamız gerekir. Descartes bir yöntem filozofudur. O yöntem derken düşüncede eksikliği duyulan bir şeyi belirliyor, böylece felsefenin ve bilimin önemli bir eksiğini gidermeye çalışıyordu. Descartes'm seçişi hiç de gelişigüzel bir seçiş değildi: bilim ve felsefe yöntemi gerektirirken yöntem de kuşkuyu gerektirir. Düşünce alanında arayıp bulacağımız her şeyi kuşkuyla arayıp bulmalıyız, yoksa ilk aklımıza geleni doğru saymak yanlışına düşebiliriz. Felsefenin başlangıç dönemleri yöntemsiz düşünme dönemleriydi. Başlangıçta sorular vardı ve bu sorulara bulunan yanıtlar bir yöntemli arayışın ürünü değildi. Descartes'dan önceki felsefelerin yöntemli olma kaygısı açıklamada tutarlı olma kaygısını pek aşmaz. Yöntem önceleri birinci planda tartışma konusu yapılmamıştır hiçbir zaman. Bu yüzden eski filozoflarda dizge anlayışı sınırlı bir iç tutarlılık anlayışıyla belirgindir: tartışması açık açık yapılmış yetkin bir dizge yoktur ortada.

Descartes yöntemli bir filozof olmaktan ötede yani kendi dizgesini karşılaştırmalı düşüncenin tutarlılığında kurmuş bir filozof olmaktan ötede yöntemi hem bilim hem felsefe için kaçınılmaz bir koşul olarak öne süren bir filozof olmuştur. Nerede ciddi bir bilim ya da felsefe çabası varsa orada yöntem olacaktır. Yöntem kavramı ya da fikri ilk olarak onun felsefesinde tam tamına belirleyici bir anlam kazanır. Düşünce bilimselleştikçe yani kurgusal olmaktan çıkıp ölçülebilir olana yöneldikçe yöntem bir gereklilik olmaktan bir zorunluluk olmaya doğru gider. Descartes'da yöntemli olma kaygısı buradan kaynaklanır. Descartes bir bakıma maddeci bir bakış açısı içinde dış dünyaya, ölçülebilir olan dış dünyaya yönelir, yalnızca etkin nedenin sözkonusu olduğu bu dünyada doğruları matematiğin kesin belirleyici gücüne dayanarak saptamak ister. Böylece hem yöntemli olmaya çalışır hem yöntemi araştırır. Yöntemin büyük önemini onunla kavrarız: yöntemin gücü bizi kurgusaldan nesnele ulaştıracaktır. Sorun her şeyden önce şu ya da bu yönteme sahip olmak değil yöntem bilincine sahip olmaktır. Descartes bize yöntemini değil yöntemi önerir. Yönteme inandıktan, yöntemli olmayı en başta önemsedikten sonra yöntemin hangi yöntem olacağı sorunu ortaya çıkacaktır. Bu herkesin kendi sorunudur. Bu yöntem matematik yöntem olabilir örneğin. Olmalıdır da. Bilimlerde onun tek güveni tek dayanağı olan matematik gerçekte yöntemin kendisi değil yöntemli düşüncenin bir biçimiydi, belki de en uygun biçimiydi. Önce yöntem vardır sonra matematik yöntem. Yöntemin dayanağı ya da kaynağı insan zihninin te-

mel işleyiş biçimidir ya da insan zihninin belli bir düşünce yapısı ortaya koyan temel ilkeleridir. Yöntemin mantığa yaklaştığı, mantıkla özdeşleşir gibi olduğu yer burasıdır işte. Yöntem de bir çabanın kendi iç mantığını belirlemez mi? Ne var ki Descartes bize bir mantık araştırması değil bir yöntem anlayışı bırakmıştır.

Yöntemin Özü Matematik

Matematik yöntemin gücü nereden geliyor? Matematik yöntemin gücü öbür terimleri kendiliğinden açıklayan, bir başka deyişle öbür ilişkileri kendiliğinden ortaya koyan ilksel terimin bulunmasıyla, sonra buradan giderek dizideki doğal düzenin kavranmasıyla ilgilidir. Düzen matematiksel olduğu zaman ilişkilerin çokluğu hatta karmaşıklığı hiçbir ciddi sorun ortaya koymaz: herhangi bir ilişkinin üç terim arasında varolmasıyla elli terim arasında varolması büyük bir sorun yaratmaz, güçlük bir defa yenildi mi geriye ilişkilerin teker teker görülmesi kalmıştır. Yöntem düzende, özellikle de en kesinlikli düzen olan matematiksel düzende açıklık kazanır. Yöntemin özü matematik felsefenin özü yöntemdir. Descartes bir önceki felsefeyle hesaplaşırken ve geleceğin sağlam bildirisini ortaya koyarken her şeyden önce bir yöntemcidir. Skolastik felsefenin mantıksal yöntemi Descartes'ın bilimsel yöntem diyebileceğimiz matematiksel yöntemi karşısında savunmasız kalır. Descartes yöntem anlayışıyla sarsar skolastiğin yineleyici ve dogmacı katılıklarını. Bu yanıyla Descartes getirdiği bilgilerle olmaktan çok bakış biçimiyle yenidir. Yenidir, çünkü yeniliğe açıktır, çünkü hep yeniye açık olmanın anahtarını, yöntemi savunmuştur. Yöntem bize bilgiyi aşan şeydir. Ortaya koyduğumuz bilgiler eskiyebilir, yöntemimiz de eskiyebilir, yöntemli olma istemimiz eskimemelidir.

Düşünceyi seven ve yaşamını düşünerek sürdürmek isteyen kişinin gözünde doğruların ve en önce de doğrulara götüren yolların büyük önemi vardır. Düşünmeyi bir kendisi için sevmek var yani yarargözetmez bir biçimde sevmek var, bir de yaşamı daha yaşanılır kılmak, en azından yaşamı kolaylaştırmak için sevmek var. Düşünceye yönelirken yarargözetir olmasak da düşünmek eylemi kendi yararını sağlayacaktır. Ama asıl sorun şu: her şeyde en doğru olanı bir çırpıda kavrayan şaşmaz bir ussallığımız olmadığına göre nasıl etsek de doğrulara varmada zihnimizi en tutumlu ve en etkin biçimde kullanabilsek? Bu soru her zaman bir yöntem sorunu ortaya koyar. Önemli olan, bir yere ulaşmaktır. Hiçbir filozof bu yöntem sorununu, bizi yanlışlardan kurtaracak ve doğrulara

en güvenilir biçimde ulaştıracak olan yolları bulmak sorununu Descartes kadar önemsememiştir. Descartes'dan önce bu sorun hiçbir zaman başlı-başına konu edilmemişti. Öncekiler yöntemli olmak diye bir sorun ortaya koymadılar. Aristoteles insan zihninin işleyiş biçimini araştırmış, buradan ünlü mantığına yükselmişti. Ama mantıklılık yöntemliliğin ilk koşuludur, kendisi değildir. Zihnin işleyiş yasalarını ortaya koymak başka, zihnimizi özel olarak nasıl işletmemiz gerektiğini araştırmak başka şeydir.

Yöntem Bir Tutumdur

Descartes, yeni felsefenin bu ilk büyük filozofu yöntem kaygısını felsefesinin ilk kaygısı durumuna getirmiştir. Yalnızca Aristoteles'in mantık kalıplarıyla düşünen, hiçbir yeni bilgi üretme gereği duymadan dinin dogmalarını doğrulamaya çalışan skolastik felsefeye tepki olmanın zorunluluklarından olacak, Descartes'da yöntem sorunu en önemli sorundur. Zaten zaman da o zamandır, artık skolastiğin öngörüleriyle yetinmek olası değildir, ussal arayışlarda sınırlanmak yeterli değildir. Yöntem buna göre usun bir aracı olarak değerlendirilmelidir. Yöntem bir maymuncuk olmadığı gibi bir anahtar da değildir. Yöntem bir kalıp değildir çünkü, bir şaşmaz usuller toplamı değildir, bilgiye yönelmede belli bir tutum alma biçimidir. Us onu dünyayla ilişkisi içinde, daha doğrusu nesneyle ilişkisi içinde ortaya koyar ve onu her arayışta az da olsa değişikliğe uğrayabilecek bir yol gösterici olarak değerlendirir. Gene de yöntemliliğin evrensel düzeyde aranıp bulunabilecek kuralları, temel kuralları olmalıdır. Bilim adamı konusuna uygun olan yöntemi ya da yöntemini arar, onu bulur daha doğrusu kurar, sonra onu konuya göre, çalışmanın gidişine göre istediği gibi değişikliğe uğratır hatta gerekirse tümüyle atar yenisini kurmaya yönelir. Filozofa düşen daha başkadır, filozofa düşen bizi yönteme ulaştıracak temel dayanakları genelgeçer doğrular olarak ortaya koymaktır. Kısacası yöntem aramakla yöntemliliğin koşullarını aramak birbirinden kesin olarak ayrılmasa da azçok ayrılabilen iki yönelimdir. Descartes yöntemliliğin önemini ortaya koymak için yola çıktı ve kendi deneylerinden giderek bize yöntem konusunda temel bir kavrayış kazandırmak istedi. Onun çabası herkesin kendi usunu iyi yönetebilmesine yardımcı olmak üzere genel bir yöntem ortaya koymakla ilgili değildi, tersine kendi usunu yönetmek için nasıl bir çaba gösterdiğini ortaya koymaktı. O bizim için herhangi bir örnek oluşturmaya çalışıyordu, çabasını herhangi bir örnek olarak öne sürüyordu. Usunu kullanmak dediğimiz anda yöntem sorunu kendini gösterir. Ne var ki sıradan bir örnek değildi

bu. Descartes da bunu sıradan bir örnek olarak öne sürmüyordu zaten. Orada özel çerçevede belirlenen şey genelin adınaydı. Sonra genelgeçer bir önerisi vardı: hepiniz yaşamınızda bir kere olsun bildiğiniz her şeyi kuşkuya koyun, bir yapıyı temelden yıkar gibi.

Usu Kullanmak

Bir yöntem anlayışı geliştirecek kişi usu araştırmakla işe başlamalıdır. Daha genel anlamda her yöntem anlayışının temelinde bir bilgi kuramının olması kaçınılmaz bir koşuldur. Yöntemi kullanacak olan usun yetenekleri ya da daha genel olarak nitelikleri nedir? *Yöntem üzerine konuşma*'da "Sağduyu dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir" der Descartes, bizim çağdaş kafamızı birazcık şaşkınlığa düşürür. Bu her insanda belli bir yetkinliği olan ya da daha doğrusu belli bir ölçüde yetkinleşmeye hazır bir yargılama gücünün bulunduğunu benimsemektir. Verilmiş olan bu sağduyu ya da us, doğruyu yanlıştan, daha genel anlamda bir şeyi bir şeyden, örneğin iki tane ikinin dört olmasını iki tane ikinin beş olmasından, sarıyı yeşilden, büyüğü küçükten ayırmamızı sağlar. Sağduyu (ya da us) dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir de neden insanların tümü düşüncede ayrı ayrı yerlere ulaşırlar? Sağduyu dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyi olsaydı bütün insanların her konuda aynı doğruları ortaya koymaları gerekirdi. "İyi yargılama ve doğruyu yanlıştan ayırabilme gücü, tam tamına us ya da sağduyu diye adlandırdığımız güç elbette tüm insanlarda eşittir, ayrıca görüşlerimizin çeşitliliği bazı görüşlerimizin bazı görüşlerimizden daha ussal oluşundan gelmez, düşüncelerimizi değişik yollardan götürüyor olmamızdan ve aynı şeyleri ele almıyor olmamızdan gelir. İyi bir zihne sahip olmak yetmez, önemli olan onu iyi kullanabilmektir. En büyük ruhlar en büyük erdemlere ulaşabilecek yetenekte oldukları gibi en büyük kötülüklere de sahip olabilecek yeteneklerdirler, yavaş yürüyenler daha iyi ilerlerler." Descartes'ın bu yazısı bize şunu duyurur: ussalık insanın yargılar ortaya koyabilme yolunda bir güçlülüğüdür, bizi doğruya vardıracak olan değil ama doğruya varmanın olanaklarını sağlayan bir güçlülüktür, iyi kullanılmadığı zaman yanlışa da götürebilir. Ussallığı verilmiş bir güçlülük olarak iyi kullanmak zorundayız. Öyleyse Descartes'a göre us denilen yetiye sahip olmak kadar bu aracı iyi kullanabilmek önemlidir.

Bunu çok önemli birkaç satırla belirtir Descartes. "Kendi payıma ben hiçbir zaman zihnim başkalarınınkinden daha yetkin olsun diye düşünmedim. Her zaman düşüncem başkalarınınki kadar kavrayıcı,

imgelemim başkalarınınki kadar açık ve seçik, belleğim başkalarınınki kadar geniş ve etkili olsun istedim." Demek ki sorun özel olarak yetkin bir ussallığa, yetkin bir kavrama gücüne sahip olmak sorunu değildir. Tam yetkin ussallık tanrısal ussallıktır. Hepimizin belli yetkinlikte bir ussallığımız vardır. Böylece insan düşüncesinin güvenli temeli bize önceden sunulmuş olur: bilgilerimizi dayayacağımız temel bizde vardır. Ancak bu temelin varlığı her sorunu apaçık bir biçimde çözmeye yetmez. Ussallığımız her koşulda bize doğru bilgiyi sözvermediğine göre (ayrı görüşlere sahip oluşumuz pek güzel gösteriyor bunu) bizim yapmamız gereken şeyler var demektir. Öyle ya hepimiz ussallıktan payımızı eşit olarak almışız ama bir konu üzerinde başka başka yargılara varmaktan geri kalmıyoruz. İşte yöntem sorunu burada duyurur kendini, usun varlığı kadar kullanımı da önemlidir, hatta usun varlığından çok kullanımı önemlidir neredeyse. Us beni doğruya götürebileceği gibi onu iyi kullanmadığım zaman yanlışa da götürebilecektir. Burada kendini gözlemlemeye başlar Descartes. İş deyim yerindeyse ben'in oluşumunun bilinen tarihini araştırmaya kalmıştır. Descartes ben'inin tarihini araştırırken ilkin şu gerçeği belirler: gençliğinden beri kendisini bazı formüllere ulaştıracak böylece bir yönteme kavuşturacak yollar aramıştır, ama bu yolları bulmak kolay değildir. Hep dış dünyaya dönmüş, dış dünyadan doğru bilgiler edinmeye çalışmıştır. Filozof gözüyle insanları gözlemlemiştir. İnsanoğlunun hiçbir eylemi boş ve yararsız görünmemiştir ona. Hatta bu bilgi edinme çabası içinde sevinebileceği yerlere varmıştır o. Bir yer gelmiş, iyi bir gelişim içinde olduğunu duymuştur. Ne var ki sağlam bir temele yaslanmadığımız zaman hep kuşku duyacağız: yanılıyor olmayayım?

Bilginin Temelini Arayış

Bilgilerimizi çok kesin çok sağlam çok belirgin bir temele dayandıramadığımız zaman onları doğru bilgi saymamız yanlış olur. Descartes'ın deyimiyle belki de değersiz bir maden bulup altın bulduğumuzu sanmışızdır. Bilginin ölçütü sağlam olmadığından bilginin doğruluğu raslantıya kalmıştır. Böylece kuşku bir yöntem olur çıkar: "Şimdi burada benim amacım herkesin usunu iyi yönetmesi için bir yöntem önermek değildir, yalnızca kendi usumu yönetmek için nasıl bir çaba gösterdiğimi ortaya koymaktır". Kuşku Descartes'da yöntem için bir çıkış yolu olmaktan ötede yöntemli yönelişin özüdür, bilgi kuramının da temelidir. Kuşku yöntemde en sağlam yolu, bilgide en kesin temeli sağlayacaktır.

Kuşkuyla yaşanmaz ama kuşkuyla düşünülür. "Çocukluğumdan beri bilimlerle ilgilendim, çünkü bilimler yardımıyla yaşamım için gerekli olan her şeyin açık ve sağlam bilgisine ulaşacağımı söylüyorlardı, ben de bu yüzden bilimleri büyük bir tutkuyla öğrenmek istiyordum. Ama sonunda insana doktor unvanı kazandıran bu dersleri okuyup bitirince görüşümü baştan sona değiştirdim. O kadar çok kuşkuyla ve o kadar çok yanılgıyla şaşkına dönmüştüm ki kendimi yetiştirmeye çalışırken gittikçe bilgisizliğimi anlamaktan başka bir yarar sağlamadım diye düşünüyordum. Öte yandan Avrupa'nın en ünlü okullarından birinde okuyordum, bu okuldaki bilgin kişiler dünyanın hiçbir yerinde yoktur diye düşünüyordum. Öbürlerinin öğrendiği her şeyi öğrenmiştim. (..) Bu arada başkalarının benimle ilgili yargılarını da bilmiyordum, arkadaşlarımız arasında hocalarımızın yerini almaya aday birkaç kişi vardı ama beni arkadaşlarıma göre daha aşağı saymadıklarını da görüyordum. Üstelik yüzyılımız bana daha önceki yüzyıllarda olduğu kadar verimli ve iyi düşünenlerle dolu görünüyordu. Bu da bana tüm öbür yüzyılları yargılamak ve dünyada eskiden beri güvendikleri ölçüde güvenilebilecek herhangi bir öğreti yoktur diye düşünmek özgürlüğünü veriyordu." O zamanlar Descartes her alana ilgi duymuş, Ortaçağ'ın bilim diye nitelendirdiği yasal gökbilgisi (*astrologie judiciaire*), elfalı (*chiromance*), cincilik (*cabale*), büyücülük (*magie*) gibi alanlarla da inanmasa bile ilgilenmişti. Ama bu araştırmalarından hiçbiri ona sağlam bilgiyi duyurmamıştı.

Sözkonusu okullarda yani skolastik eğitimi veren okullarda dil öğretimi yapılmaktadır. Dil bilmenin eski kitapları anlamak için çok önemli olduğunu düşünür Descartes. Eski kitapları okumak geçmiş yüzyılların değerli insanlarıyla oturup konuşmak gibidir. Filozof yeterince dil öğrenmiş, eski kitapları yeterince karıştırmıştır. "Başka yüzyılların insanlarıyla konuşmak yolculuk etmekle birdir aşağı yukarı. Çeşitli halkların görenekleriyle ilgili bir şeyler bilmek iyi oluyor, kendi göreneklerimizi daha sağlıklı bir biçimde yargılamamıza yarıyor. Böylece biz hiçbir şey görmemiş insanların durumuna düşmüyor, kendi yaşayış biçimlerimize aykırı olan her şeyin gülünç olduğunu, usa karşı olduğunu düşünmekten uzak kalıyoruz." Ne var ki sonu gelmez bir biçimde geçmişte dolaşmak da çıkış yolu vermez bize. "Yolculukta çok zaman harcadınız mı kendi yurdunuza yabancı düşersiniz, geçmiş yüzyıllarda yapılan şeylere çok ilgi duydunuz mu doğal olarak bu yüzyılda yapılanlardan habersiz kalırsınız." Filozofun aradığı şey gerçek bir dayanaktır. Bu dayanağı hemen her yerde arar. Tarihin kıvrımlarında, bilgi alanlarının tümünde, bir

içsellik deneyinde, her yerde. Ne var ki her yerde bulunan şey birazcık bir şeydir, oysa o kökten çözüme ulaşmak ister, artık toprağın kazılamaz olduğu bir derinliğe ulaşmak ister.

Edinilmiş Bilgiye Güvensizlik

Hep arayan araştıran bir Descartes vardır. Bu arada belagate önem vermiş, şiire tutulmuştur. Ne var ki bunlar zihinsel çabanın ürünü olmaktan çok birer vergidir. Ayrıca matematikle ilgilenmiştir. Matematiğin alanı kesinliklerin ve apaçıklıkların alanı olarak onun ilgisini çekmiştir, ama o dönemlerde böylesine sağlam temelleri olan bir bilgi alanı daha çok uygulamaya yönelik olarak kullanılmaktadır, örn eğin marangozlukta, yapı sanatında kullanılmaktadır. Burada eskiyle yeni arasındaki bir uyuşmazlığı belirler Descartes: eskiler çok güzel yapıları kumun üstüne, çamurun üstüne kurarlardı, şimdikiler ellerinde matematik gibi çok sağlam bir temel bulunduğu halde bu temelin üstüne hiçbir şey kurmuyorlar. Descartes'ın dinbilim karşısında da tedirginlik duyduğunu görürüz. Dinbilim aşkın doğrularla ilgilenir. Oysa düşüncemiz zayıflıklarla doludur. Bu zayıflıklar içinde nasıl olur da böylesine aşkın bir alana yönelebiliriz? Bu alana girebilmek için Tanrı'nın yardımı ya da üstün insanların yardımı, dinbilimcilerin ve kilise adamlarının yardımı gerekmez mi? Felsefe de yüzyıllar boyunca güçlü kafalarca işlenmiştir. Gene de "onda tartışma konusu yapılamayacak, dolayısıyla kuşku uyandırmayacak hiçbir şey yoktur". Descartes felsefede de çok şey bulabileceğini düşünmez. Ondaki görüşlerden birini bile doğru diye belirlemek olanağı yoktur. Sanı değeri taşıyan görüşlerin tümüyle yanlış sayılması doğru olacaktır. İlkelerini felsefeden alan özel bilimler için de durum budur. Temel sağlam olmayınca yapı sağlam olabilir mi? Bu tablo şunu ortaya koyar: kuşku bir yöntem olarak Descartes'ın istemli tutumuna bağlı bir yönelim olduğu kadar bilgi açısından oldukça sallantılı bir ortamda bir güvensizlik duygusudur. Descartes'çı kuşku bir tutum olduğu kadar, sağlam temeli bulduracak bir çıkar yol olduğu kadar bilimde kuramdan çok tek tek bilgilerin, felsefede arayışlardan çok kalıpların geçerli olduğu bir ortamda düşüncenin uğradığı parçalanmışlığın anlatımıdır. Descartes "her şey sallantılı olabilir" fikrinden yola çıkınakla kalmaz, "her şey sallantılıdır" görüşüne bağlanır. Yeni düşünce dönüşümlerinin öncü filozofa kazandırdığı bu eskiye güvenmeme tedirginliği belli ki onun geliştirdiği evrensel kuşku yönteminin ruhsal temelini oluşturmaktadır. Descartes için ilk iş belirlenmişlik durumunu kırmak olacaktır. Çevreden kurtulmak,

yeni şeyler aramak... Bu yüzden hocalarıyla bağlarını koparır koparmaz dünyaya açılır Descartes. Artık yeni yerler yeni insanlar görecek, yeni insanlık durumlarını gözlemleyecektir. Kendi odasına kapanmış bir filozofun hiçbir yere açılmayan kurgularını öğrenmektense gider insanların omuzlarına almış oldukları yükümlülüklerle ilgili görüşlerini öğrenirim der. Böylece kurgunun alanından, düşünce adamları ortamından kopacak, tekniğin alanına, çalışan insanların ortamına bağlanacaktır. Descartes'm bu yönelişinden de eli boş döneceği kesindir. Başka insanların yaşayış biçimlerini gözlemlerken filozofların birbirini tutmaz görüşlerini araştırırkenki tedirginliğini yaşamıştır: hep aynı çeşitlilik hep aynı tutarsızlık... Doğruyu aramaya giderken yanlışın kaynağına inmiştir gene.

Yöntemin Dört Kuralı

Bu arada yöntem için dört temel kural belirler Descartes: "Birinci kural: doğruluğunu apaçık bilmediğim bir şeyi doğru diye almamak yani acelecilikten ve önyargıdan özenle kaçınmak, yargılarımda zihnime açık ve seçik bir biçimde gelen ve hiçbir biçimde kuşkuya koyamadığım şeylerin dışında herhangi bir şeyi tanımamak. İkinci kural: inceleyeceğim güçlüklerden herbirini olabildiğince parçalara ayırmak ve onları en iyi çözümlenebilecek duruma getirmek. Üçüncü kural: düşüncelerimi en basit ve tanınması en kolay olan nesnelerden başlayarak ve yavaş yavaş derece derece ilerleyerek en karmaşık bilgilere kadar götürmek ve doğal olarak birbiri ardından gelmeyen şeyler arasında da bir düzen varsaymak. Sonuncu kural: her yerde bütünsel saymalar ve en genel gözden geçirmeler yaparak hiçbir şeyi dışta bırakmadığımdan güvenli olmak." Descartes bu kuralları koyarken düşüncesini tam olarak yaslayabileceği temeli henüz bulamamıştır, önemli olan o temele ulaşmaktır. Doğruları arama yolunda uzun bir süre kesinliksiz kalabiliriz. Aradığımız temeli bulmadığımız halde onu bulduğumuzu sanacak, bu sanıyla yetinecek ya da onu bulana kadar doğru yanlış herhangi bir temelle iş görecek değiliz. Doğrulanmamış temel elbette sağlam temel değildir. Düşünce dünyasındaki bu bekleyiş esnekliği uygulama dünyasında sürdüremeyeceğimiz bir esnekliktir: yaşam kesinlikler bekler bizden ve eylemlerimiz ancak kesinlikli olabildiğimiz zaman bize mutluluk getirir. Bu yüzden Descartes temeli bulması geciktikçe uygulama alanına kesinlikler getirmeyi düşünür. "Bu arada usum beni yargılarımda kararsız kalmak zorunda bırakırken bari eylemlerimde kararsız kalmayayım ve becerebildiğimce mutlu yaşamayı bundan böyle elden bırakmayayım diye üç ya da dört

kuraldan oluşan, size de bildirmek istediğim bir ahlak anlayışı geliştirdim" der. "Kuşkulanılabilir her şeyi yanlış diye belirlemek yararlıdır", ancak "biz bu kuşkuyu eylemlerimizi gerçekleştirirken hiç mi hiç kullanmamalıyız, çünkü yaşamımızdaki davranışlarımızla ilgili olarak çok zaman yalnızca sanı değeri taşıyan görüşleri izleriz, nedeni de işlerimizi yaparken eylemde bulunmak fırsatlarının hemen her zaman daha biz kuşkudan kurtulmadan gerçekleşmesi zorunluluğudur" (*Felsefenin ilkeleri*).

"Düşünüyorum Deneyi"

Yöntem üzerine konuşma'nın üçüncü bölümünü kapsayan ahlak çalışmasında Descartes dört kural öne sürer. İlk üç kural özellikle ahlakla ilgiliyken, dördüncüsü bilgi anlayışının konusudur. "Bu ahlak için sonuç olarak insanların bu dünyada en iyiyi seçebilmek yolunda giriştikleri çeşitli uğraşları gözden geçirmeye karar verdim. Başkalarının uğraşları üzerine hiçbir şey söylemeye yeltenmeden, bulunduğum yerden daha ileriye gitmeyi yani tüm yaşamımda usumu geliştirmeyi ve doğrunun bilgisini elde etme yolunda kendi koyduğum yöntemi kullanarak ilerlemeyi düşündüm." Descartes'ın düşüncelerine temel aramaya başladığı yıl 1619 yılıdır. Descartes o yıl Bohemya ve Macaristan kralı Ferdinand'ın imparator olarak taç giyme törenine katılmış, sonra Ulm yakınlarında bir alman köyüne yerleşip düşünceleriyle başbaşa kalmıştı. Sobalı küçük bir köy evinde yaşıyordu. Ondan sonraki dokuz yıl içinde, kendi deyişiyle şurada burada dolaşıp durmuş, başka hiçbir şey yapmamış, "oynanan tüm güldürülerde oyuncu olmaktan çok seyirci olmaya" bakmıştır. Kuşkuculuğunu hep sürdürmüştür, ne var ki "kuşkulanmak için kuşkulanan ve her zaman kesinliksiz olmaya özenen kuşkucuları" öykünmemiştir, çünkü o kesinliksiz olanın değil kesin olanın peşindedir, "kaygan toprağı ya da kumu atıp kayaya ya da kile ulaşmak" amacındadır. Sonunda evrensel kuşku şu apaçıklık noktasına gelir dayanır: her şey boş olsa bile, bu her şeyin boş olduğunu düşünebilen ben'in herhangi bir şey olması gerekir. Her şeyin varlığı tartışma götürebilir. Ama her şeyin varlığından kuşkuya düşen ben'in varlığından kuşkuya düşülemez. Çünkü varlığı öylesine sağlam, öylesine kesin duyulan bir şeydir ki o, olumsuz kuşkucuların en saçma kanıtlarıyla bile sarsılamaz. Öyleyse bu temel, bu *ben* temeli, bir felsefe kurmak için ilk temel olarak, çok sağlam bir ilk temel olarak, birinci ilke olarak alınabilir. Böylece uzun aramalardan sonra Descartes bir *cogito ergo sum* (düşünüyorum öyleyse varım) temeline ulaşır. Artık üstüne yapıyı kurabileceği sağlam kayayı bulmuştur. Böylece *cogito*

deneyine yani etkin düşüncenin varlığı deneyine dayanarak ruhun varlığını göstermiş olur. Bu arada şunu belirleyelim: Descartes kuşkudan giderek ben'i buldu diye her şey çözümlenmiş olmaz. Temeli araştırmak ve temeli bulduktan sonra üstüne bir felsefe kurmak Descartes'ın işi de olsa, kuşkuyu bir yöntem ya da daha doğrusu yöntemin ilk koşulu olarak benimsemek bizim işimiz olmalıdır. Descartes *Felsefenin ilkeleri*'nde, *Yöntem üzerine konuşma*'daki bir görüşü daha belirginleştirerek kuşkunun önemine bir daha değinir: "Doğruyu araştırmak için her kişi her şeyi yaşamında bir defa kuşkuya koymalıdır." Bu ilke için şöyle bir gerekçe koyar: "Büyük adam olmadan önce çocuk olduk ya, o zaman duyularımıza kendini sunan şeyleri gün oldu doğru yargıladık gün oldu yanlış yargıladık, çünkü o zamanlar usumuzu tümüyle kullanamıyorduk, böylece oluşan birçok yargı bizim doğrunun bilgisine ulaşmamızı engelliyor." Bu yüzden Descartes ben araştırmasına yönelmeden çok önce yöntemin gereklerini araştırmış, bunları kısaca *Kurallar* 'da ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştu. Önce bu kurallara bir göz atalım, ardından ben araştırmasına yönelelim.

Usu İyi Kullanmak İçin Kurallar

Descartes'a göre şeyler bir dizi biçiminde koyarlar kendilerini. Bu dizi içinde onları birbirlerinden giderek tanırız ya da tanıyabiliriz. Bu dizilme Aristoteles'in ve ardıllarının sandığı gibi şeylerin bazı varlık türlerine bağlanmasından, kategorik bağlanmadan gelmez. Şeylerin birbirleriyle bağlantıları Descartes'a göre doğal bir bağlantıdır. "Onların karşılıklı ilişkilerine doğal düzenleri olarak saygı duymak gerekir, öyle ki son terimden kalkarak en mutlak olana, bütün öbürlerini geçerek varabilelim." Dolayısıyla Descartes, her zaman karmaşıktan yola çıkan eskilerin tersine, bir karmaşık bilgi içinde önce basiti bulmaya, en basiti ortaya koymaya yönelecektir. "Zor şeylerin daha güzel olduğuna inanmak ölümlülerin ortak yanlışıdır" der o. Buna göre bir bilgi araştırmasında bize düşen, en basiti ele geçirmek ve onu bütünü çözümlemede çıkış noktası olarak kullanmaktır. Hatta bir bütün doğal olarak parçalı değilse onu doğal olarak parçalıymış gibi bölümlere ayırmak, böylece elde edilen basit parçalardan giderek kavramak doğru olur. Bu yönde 5. ve 6. kurallar önemli açıklamalar getirir. 5. kuralda şöyle der Descartes: "Bütün yöntem bazı doğruları bulabilmek için zihnin bakışının kendilerine doğru çevrilmesi gereken nesnelerin konumundadır. Eğer karmaşık ve karanlık önermeleri derece derece en basit önermelere indirgiyorsak

ve daha sonra tümünün en basit sezgilerinden kalkarak aynı derecelerde kendimizi bütün öbür önermelerin bilgisine kadar yükseltmeyi deniyorsak yöntemi tam olarak bulmuşuz demektir." 6. kuralda da şöyle der: "En basit şeyleri en karmaşık şeylerden ayırmak için ve bu incelemeyi yöntemli olarak sürdürebilmek için doğrudan doğruya birbirinden kalkarak çıkardığımız belli doğruların bulunduğu her terim dizisinde hangi terimin en basit olduğunu belirlemek ve öbürlerinin az ya da çok ya da eşit olarak ondan ne kadar uzakta olduğunu görmek gerekir." Descartes'ın sözünü ettiği düzen, yaptığımız tanıtlamalardan da anlaşılacağı üzere matematiksel düzendir. Her şeyi açıklayan bir evrensel bilim düşünüyordu Descartes, bu da evrensel matematik olmalıydı. Çünkü az önce de gördüğümüz gibi şeyler matematiksel düzende konmuştur ve öbür bilimler bu durumda matematiğin bir bölümünden başka bir şey değildir. Bu anlamda bir bütün içinde ya da bir dizi içinde en basiti ya da en mutlakı bulmak da elbette bir X+2=3, X+3=4, X+50=51 düzeninde X+1=2'yi bulmak anlamına gelecektir.

Sezgi / Tümdengelim / Tümevarım

Bütünle parçalar arasındaki ilişkiyi ortaya koyan ve böylece bilimselliği sağlayan şey ussallığımızdır. Ussallığımız da çeşitli yönleriyle bir bütün olan zihnimizin birbirini tümleyen çeşitli işlevleriyle sağlanır. Zihnimizin işlevleri bize bilgi edinme düzeyinde bazı işlemler yapabilme gücünü sağlar. Descartes'da bilgi edinme yolunda zihnin iki temel işleyişi vardır: sezgi ve tümdengelim. Bu iki şey bilgi yolunda bize yeterince yardımcı olurlar. Descartes da sayma diye adlandırdığı tümevarımı tümdengelim kadar önemsemiyor, onu belleğin bir yardımcısı bir denetleyicisi olarak görüyordu. Tümevarım ancak somutun alanında iş gören bir bilimsel çaba için vazgeçilmez bir değer taşıyabilir; düşünce ister matematiksel düzeyde ister tözsel düzeyde çaba göstersin, kurgusal bir yönelim içinde olduğu zaman ister istemez özelin genelden çıkarılmasına özelin genele götürülmesinden daha büyük bir ağırlık verecektir. Tümevarımı üst bir yere koyan bir çaba ancak gözlemi ve deneyi çıkış noktası alan bir çaba olabilirdi.

Descartes'a göre sezgi, anlık bir sunuma karşılık olan bir zihin işlevidir. Zihnin kendi gözleriyle bir doğruyu, her türlü kuşkuya kapalı bir doğruyu bir çırpıda görmesi anlamına gelir bu. Sezgiyle beliren sunum çıkarımsal bir sunum değildir, zihne kendini doğrudan doğruya herhangi bir aracıyı kullanmadan verir. Sezgiyle ortaya çıkan doğru artık kanıt

gerektirmeyecek, doğrulama istemeyecek kadar apaçıktır. Öyle bir ilk bilgidir ki o, doğrulanamadığı gibi çürütülemez de. Birden bir parıldamayla ortaya çıkar, apaçık görünür. Bu sezgisel doğru bir ilk bilgi, daha basite götürülemeyen en basit bilgi niteliğindedir. Bu bilgi daha basit bir bilgiye götürülemez ama birçok bilginin türetilmesine olanak verir. Kısacası Descartes sezgiden "arı bir zihnin işlevi olan bir sunumu, anlaşılmasında hiçbir kuşku bulunmayacak kadar kolay bir sunumu" anlar. Sezgisel bilgi apaçık oluşuyla en önemli bilgidir ama sezgisel bilgiyle yetinemeyiz, sezgisel bilgiyle yetinmeye kalkarsak bilgi alanımız kısır kalır. Bu yüzden bilgi türetme işine de önem vermememiz gerekir. Bu da tümdengelimle sağlanacaktır. Tümdengelim nedir? Tümdengelim Descartes'ın deyimiyle "kesinlikle bilinen bazı şeylerden zorunlu olarak çıkan her şey"dir. En önemli bilgi apaçık bilgidir yani sezgisel bilgidir, ama bazı şeyler apaçık olmasalar da kesin olabilirler. Bu kesin bilgileri de tümdengelim yoluyla bir zincirde bir halkadan bir halkaya geçercesine sağlarız. Böylece tümdengelim sezgide olduğu gibi zihnin bir anlık bir çabasına karşılık değildir. Tümevarıma ya da sayma'ya gelince, o da bütünsel bilginin sağlıklılığı adına tek tek şeylerin ya da daha doğrusu parçaların sürekli olarak gözden geçirilmesine dayanır. "Bu sayma ya da tümevarım, önerilen bir soruya bağlı olan her şeyin yeniden gözden geçirilmesidir" der Descartes. Belleğin gücü sınırlı olduğu için belleği ikinci bir bellek ya da yapay bir bellek diyebileceğimiz saymayla desteklememiz gerekir. Zihin bir bütünü oluşturan ve aralarında doğal bir bağlantı bulunan ögelerin birbiri karşısındaki durumunu sürekli olarak gözden geçirir ve dışta bir şey bırakmamaya bakar.

BEN ARAŞTIRMASI VE FİKİRLER

"Ben" *cogito* deneyiyle bulunmuş daha doğrusu gösterilmiş oldu, şimdi bize bu ben'in ne olduğunu araştırmak kalıyor. Ben neyim? Ben düşünen töz'üm. "Özü ya da doğası düşünmekten başka bir şey olmayan, varolabilmek için herhangi bir yere gereksinimi olmayan, herhangi bir maddesel şeye bağlı olmayan bir tözüm." İnsan ruhu dediğimiz bu töz gerçekte şu ya da bu parçalara ayrılamayacak olan bir bütündür, işlevleri birbirine karışan, yetileri birbirini tümleyen bir bütündür. Biz onu birbirinden kolay kolay ayrılamaz olan işlevlerin, ancak birbiriyle etkin olabilen yetilerin oluşturduğu bir bütün olarak belirlesek de, bu işlevleri bu yetileri birbirinden kesinlikle ayrılabilirlermiş gibi ayrı ayrı ele alarak herbirinin yapısını ve özelliğini, bütün içindeki yerini ve değerini ayrı

ayrı incelemek zorundayız. Ancak böyle yaparsak bu bütünü daha yalın bir biçimde kavrayabiliriz. Demek ki bölünmüşlük ondan gelmiyor, bizim bakış biçimimizden geliyor, ne var ki bu bakış biçimi bu bütünü, daha doğrusu bazı bütünleri kavrayabilmek için gereklidir.

Anlık / Duyular / İmgelem

Zihin diye adlandırdığımız yapıda birinci sırayı anlık dediğimiz anlama yetisi alır. Anlık bir anlamda son yerdir, deyim yerindeyse son yargı organıdır. Her bilginin en kesin kaynağıdır, daha doğrusu üç ayrı kaynaktan, yani kendinden ve başka iki kaynaktan gelen bilgi verilerinin kesin bilgiye dönüştürülebildiği yerdir. Ona bir çeşit arı us, sağladığı şeye de arı ussallık diyebiliriz. İnsan zihninde anlığı önceleyen herhangi bir şey yoktur. Benim en önce ben olduğum şeydir o, yani ben ilkin onunla ben'im. Benim ben olmam için o yeter bana. "İnsan usunun erişebileceği tüm doğruları incelemeye kalkan bir insan anlıktan önce olan herhangi bir şeyi tanımadığını kesinlikle anlayacaktır, çünkü her şeyin bilgisi ona bağlıdır, o her şeyin bilgisine bağlı değildir." Bizi sezgiye ulaştıran odur, bize tümdengelimler ya da tümevarımlar yaptıran odur. O kendinden başka bir şeye gereksinmesi olmayan şey olmakla salt düşünsellik ya da salt ruhsallıktır.

Bu durumu onu öbür yetilerden ayrı düşünülmesini gerektirmez elbette. Doğruyu yanlıştan ayıran, daha doğrusu doğruyu doğru diye yanlışı yanlış diye belirleyen odur, ne var ki ona bu çabasında öbür iki yeti, duyular ve imgelem yardımcı olmaktadır. Öbür yetilerin varlığı ona kolaylık sağlar, öbür yetilerin yardımı olmasa onun işi zor olacaktır. Bu en önemli yeti öbür iki yetinin yardımı oldukça daha da sağlıklı işleyecektir. Anlık bilgi üreten yetiyse öbür ikisi bilgi için gereç hazırlayan yetilerdir, bilinmesi gerekenin özünü bir anlamda onlar sağlarlar. Doğrudan doğruya bilgi elde edemezler ama, daha doğrusu elde ettikleri bilgi anlıkça gözden geçirilmeden bilgi değeri kazanamaz ama bilgi edinme işinde belli bir katkıları vardır, üstelik anlığın iyi işlemesi için onların sağlıklı bir biçimde çalışması gerekir, yoksa yararlarından çok zararları dokunacaktır, anlığı yanıltabileceklerdir. Anlıksız bir ben düşünmek olanaksızdır, oysa duyulardan ve imgelemden ayrı düşünebilirim kendimi. Beni ben yapan anlık öbür yetilerin olmayışıyla eksikli kalsa da ortadan kalkmaz. İmgelemediğim ve dış duyum almadığım zaman da ben ben'im. Düşünmek elbette yalnızca anlıkta olup biten bir şey değildir, düşünmenin

içine duyum almak ve imgelemek de girer ama ben en çok bu arı anlıkla düşünen ben oluyorum. Kısacası bu iki yeti duyular ve imgelem benim için zorunlu değil gereklidirler. Anlığımla bendeki doğuştan fikirlere yönelirim doğrudan doğruya. Bu doğuştan fikirler gerçekte bilginin *a priori* biçimlerinden başka bir şey değildirler.

Üç Tür Fikir

Descartes için üç ayrı kaynaktan gelen üç ayrı tür fikir sözkonusudur. Birinci tür fikirler kazanılmış fikirlerdir, duyu verilerinin sağladığı fikirlerdir. İkincisi yapay fikirlerdir, bunlar da imgelem kaynağından gelirler. Üçüncüsü doğuştan fikirlerdir, bunlar öznenin varoluşuna, doğasına bağlıdırlar. Bu üç ayrı tür fikri örneklerle açıklayalım. Bir fırtına çıkar, damları uçurur, ağaçları söker, ben bu fırtınayı yaşarım, bende böylece bir fırtına fikri oluşur, kazanılmış ya da edinilmiş bir fikirdir bu. Bunun yanında imgelemim benim yapay fikirler oluşturmama olanak verir. Bir *siren* bir *kentauros* düşündüğüm zaman ortaya koyduğum fikir imgelem kaynaklıdır. İmgelem bir bakıma olmazları olur etme gücüdür. Yararı şunu bunu üretmesinde değil bir şeyi yapay bir biçimde tasarlamasındadır. Bu yanıyla anlığa yardımcı olur. Doğuştan fikirlere gelince, Descartes'a göre şeylerin ve doğruların tüm fikirleri doğuştan fikirler olduğu gibi, Tanrı fikri de, yetkin geometrik biçimlerin fikirleri de doğuştandır. Bende öncesel olarak bir üçgen fikri vardır. Bir gün yüzeyi üçgen biçiminde bir masa görürüm böylece üçgen biçiminde masa fikrini edinmiş olurum. Bu arada gövdesi üçgen biçiminde bir hayvan tasarlayabilirim. Bendeki üçgen fikri doğuştandır. Elbette asıl önemli olan, gerçek anlamda bilgi kaynağı olan fikirler doğuştan fikirlerdir. Onlar benim bilgi dünyamın özünü oluştururlar. Üçgen biçiminde bir masa görmek ve onun fikrine ulaşmak ya da üçgen biçiminde bir masa tasarlamak da elbet önemlidir. Ama asıl önemli olan doğuştan fikirlerdir. Örneğin üçgen fikri öylesine yetkin bir fikirdir ki doğada hiçbir nesne öylesine yetkin bir üçgen biçiminde bulunamaz. Doğada hiçbir üçgen hiçbir kare hiçbir daire hiçbir doğru yetkin değildir. Bendeki doğuştan fikirler en çok güvenilir olan fikirlerdir. Descartes'ın dış dünyadan elde edilen bilgiler karşısında tam tamına güvensiz olduğunu görüyoruz. Çünkü duyular yanıltıcıdır, duyu fikirleri de salt anlıkla ya da salt anlıktaki fikirlerle düzeltilmedikçe yanıltıcıdır. Güneşi ufacık görüyorum, portakal kadar ya da karpuz kadar görüyorum. Oysa benim portakal ya da karpuz büyüklüğünde gördüğüm

güneş gerçekte dünyadan kat kat büyüktür. Ben duyu fikirlerini sallantısız fikirler sayarsam yani doğru içerikli fikirler sayarsam yanlışa düşerim. Sağlam bilginin güvencesi her zaman doğuştan fikirlerdir.

Duyuların ve İmgelemin Bağımlılığı

Descartes, *Düşünceler*'de imgelem ve duyu yetilerinin anlama yetisine bağımlı oluşuna parmak basar, onlar ancak anlıkla bir değer bir gerçeklik kazanırlar diye düşünür. "Onlar olmadan ben kendimi tümüyle açık ve seçik olarak kavrayabilirim, ama onlar ben olmadan yani bağlandıkları kavrayışlı töz olmadan olamazlar." Yanılmamamın güvencesi yalnızca anlığımdan geliyorsa, öbür yetilerim bana her adımda yeniden yanılgı tuzakları hazırlıyorlarsa ben ancak bu öbür yetileri anlığa yardım sağladıkları ölçüde değerlendiririm. Gene de sürekli olarak dış dünyayla ilgili olduğuma göre, her zaman duyu fikirlerine gereksinimim vardır. Zaman zaman imgeler oluşturarak düşünmem gerekiyorsa, bir şeyleri kurgulamam bir şeyleri tasarlamam gerekiyorsa imgelem fikirleri de gerekiyor demektir bana. İmgelem anlıkla duyular arasında bir orta yer gibidir. Gerçekte bir uçta salt ussallık diyebileceğimiz anlık vardır, öbür uçta salt dışsallık diyebileceğimiz duyular vardır. Şu soru buna bağlı olarak kendini duyurur: biz dış dünyadaki nesneleri oldukları gibi mi algılıyoruz yoksa kendimize göre mi yani kendi yapımıza göre mi algılıyoruz? Elbette diye düşünür Descartes, kendi yapımıza göre algılıyoruz. Burada Descartes'ın bilgi anlayışı Aristoteles'in ve Aziz Tommaso'nun bilgi anlayışından kesinlikle ayrılır. Nesnede biçimsel gerçeklik, fikirde nesnel gerçeklik bulunduğuna göre, bizler de düşüncede nesneye değil de nesnenin fikrine sahip olduğumuza göre, bilgilerimiz nesnel gerçeklik değeri taşır. Aristoteles öğretisini bu konuda azçok geliştirmiş olan Aziz Tommaso'ya göre bilincimiz edilgin bir yapı gösterir. İyice basitleştirerek söylersek, bilgi edinme işinde nesnedir etkin olan. Bu durum elbette anlığın etkinliğini ortadan kaldırmaz, tersine anlık dış dünyadan elde edilenler üzerinde tam tamına etkindir. Ne var ki bilgi edinmede belirleyici öge nesnedir: insan zihninin nesne karşısındaki durumu, Aziz Tommaso'ya göre, tam bir edilginlik durumudur. Bilginin apaçıklığı bilenle yani özneyle bilinen yani nesne arasındaki tamuyarlığa bağlıdır. Demek ki biz nesnenin özneye etkin olduğu bir dünyada nesnenin bilgisini ya da nesneyle ilgili biçimsel gerçekliği bir aracıya gereksinim duymadan algılıyoruz. Bu görünüm Descartes'da bozulur ya da yeni bir

biçim alır: fikrin apaçıklığı nesneden gelmez, fikrin kendisinden gelir. Tanrı'dan gelir de diyebiliriz, çünkü fikri bizim ruhumuza veren Tanrı'dır.

Öznenin Etkin Yapısı / Beden ve Ruh

Doğuştan fikirlerin etkin gücüne dayanarak duyulur dünyayı da doğru olarak tanıyabiliyoruz. Doğuştan fikirlerin düzeltici gücü olmasa biz dış dünyayı yanlış tanıyabiliriz. Çünkü dış dünyadan doğrudan doğruya aldığımız fikirler hep sallantılıdır. Demek ki bilimde etkin olan ya da ölçüt değeri taşıyan nesne değil fikirlerdir. Descartes'a göre ben dediğimiz şey ruhsal bir tözdür ve fikirler barındırır kendinde. Fikirler barındırmakla dış dünya bilgileri üzerinde etkindir, daha doğrusu bilgide her zaman ağırlığını duyurur. Bu ruhsal töz bedenle ilişkili de olsa bedenden ayrı bir şeydir. Beden ve ruh ayrılığı ruhsal dünyanın cisimler dünyasından ayrı olduğu anlamına gelir. Elbette hıristiyan dogmalarına karşıt bir görüştür bu. Hıristiyan düşüncesi bedenle ruhu birbirinden ayırmaz, insanı bir beden-ruh bütünü sayar. Bu durumda Descartes için ruhun bedenden, düşüncenin cisimler dünyasından daha kolay tanınacağı kesindir. Öyle ya kendimiz olan ruhumuzu kendimizle birleşmiş olmakla birlikte kendimizden başka bir şey olan bedenimizden daha kolay tanırız. Benim ben olmam, yani ruhumun benim dışımda bir şey olmaması bana kendimi tanımada kolaylık sağlar. Ancak ben'in bu kendine kavuşması kendiyle buluşması gene de belli bir çabayı gerektirecektir. Demek ki ben ruhumdaki fikirlerin yapısını kavramakla yükümlüyüm, yoksa bilme olanaklarından uzak kalırım. Bu ülkücü tutum Platon'un tutumunu anımsatır. Platon için İdea'lar araştırması neyse Descartes için de fikirler araştırması odur. İdea'ların yapısıyla fikirlerin yapısı birbirini andırır. Bu durumda gerçekliğin bilgisine ulaşmanın yolu her iki filozof için de her şeyden önce kendini araştırmaktan geçer. Bize bilginin yolunu açacak olan bir ben araştırması bizi bilgide nereye kadar götürecektir? Platon için düşünülür dünyaya diyalektik bir yönelimle ve çileci bir tutumla ulaşmak çabası bilgi edinmede temel tutumu belirliyordu. Descartes'da da bilmek, fikirler dünyasında yetkin bir araştırma yapmaya çalışmakla olasıdır.

Kendimizdeki tüm fikirleri tanısak ne olacak? Tanrı kadar bilgili olamadığımız ya da olamayacağımız için bilgilerimiz tüm çabamıza karşın sınırlı kalacaktır. Ruhun sonluluğu, ruhun tanrısallık karşısında sınırlılığı bilgide eksik kalmamıza yol açar. Ruh sonludur, yetkin değildir, böyle olmasaydı kuşkuya düşmeyecektik. Kuşku bizi doğruya ulaştıran

yol olduğu gibi sınırlılığımızın da kanıtıdır. Yetkin varlık kuşkulanmaz. Descartes insanı tanrısal bir şeylere sahip bir varlık olarak belirlerken onu Tanrı'yla hiçliğin arasına yerleştirir. Buna göre ben Tanrı'yla hiçlik arasında bir ortayer'im, yüce varlıkla hiçlik arasına konmuşum. Tanrı olmadığım gibi hiçlik de değilim ve Tanrı olma olasılığına sahip değilim. Değilim, çünkü her şeyimle sınırlıyım. Ben ancak Tanrı'nın bana verdiklerini bilebilirim. Bir varlık kendi kadar yetkin bir başka varlık yaratamazdı, daha az yetkin bir varlık yaratırdı. Benim yaratılışımda da bu var işte. Ben de ister istemez daha az yetkin bir varlığım. Descartes yöntemli kuşkusuyla en sonunda ben fikrine ulaşmıştı, ama doğrudan doğruya en yetkin varlığın fikrine, Tanrı fikrine ulaşmamıştı. Ben fikrine ulaştıktan sonra Tanrı fikrine ulaşacaktır.

Tanrı Fikri

Ben fikri zorunlu olarak Tanrı fikrini getirir. İlk kendini gösteren fikir ben fikridir ama bende yüce ölümsüz sonsuz değişmez tambilen tamgüçlü heryerde olan ve ayrıca kendi dışındaki her şeyin evrensel yaratanı olan bir Tanrı'nın fikri de var. Tanrı fikri bana nereden gelmiş olabilir? Ben sonlu bir töz olarak sonsuz bir tözün fikrine sahip olamam, onu bana sonsuz bir töz vermiş olmalıdır. Tanrı dediğimiz sonsuz töz bana kendi fikrini vermeseydi ben Tanrı fikrine sahip olmayacaktım. Evrensel kuşkuyla ben ilkin ben fikrine ulaşmış olsam da ben fikrinin en yetkin varlığın fikri olmasını gerektirmez bu: sonsuz tözde sonludakinden daha çok gerçeklik vardır. Tanrı fikri ben fikrinden önce gelir. Ben fikriyle Tanrı fikrini karşılaştırırsam birincinin ikinciye göre ne kadar eksikli kaldığını görürüm. Gerçekte Tanrı fikrini ben fikrinin karşısına tam olarak koyabilecek durumda da değilim, bunun için yetkin varlık olmam gerekirdi, Tanrı olmam gerekirdi. Tanrıyı tüm yetkinliğiyle anlayamam: sonsuz sonluyu anlayabilir, sonlu sonsuzu anlayamaz. Burada anlamak'la kavramak arasında bir ayrım ortaya çıkar. Sonsuz bir varlığı anlayamam ama onu kavrayabilirim diye düşünür Descartes. Tanrı'yı kavramak, Tanrı'nın varlığını gönülle onaylamaktır, daha ötede Tanrı'nın varlığına gönülle yaklaşmaktır. Demek ki kendinde tüm bilgileri barındıran o varlığa gönülle yaklaşabilirim ama bilgi düzeyinde ulaşamam. Ben sonlu bir varlık olarak bilginin peşine düşerim. Bilgim yavaş yavaş derece derece artar. Kendimi bir kitap gibi okumamdır biraz da bu, kendimdeki doğuştan fikirlerle içli dışlı olmamdır. Ben yetkinliği bir gün yakalayabilecekmişim gibi uğraşırım. Sonunda gene de tam yetkinleşememiş bir

varlık olarak çeker giderim bu dünyadan. Şöyle der Descartes: "Tanrı'yı öylesine yüksek bir düzeyde etkin sonsuz diye anlıyorum ki onun sahip olduğu yüce yetkinliğe hiçbir şey eklenemez."

Bu yetkin barlığı, bu tamgüçlü varlığı, bu heryerde bulunan varlığı yaratan güç hangi güçtür? Ondan daha güçlü bir yaratıcı bulunmadığına göre, bu daha güçlü de olsa olsa kendisi olabileceğine göre o kendi kendinin yaratıcısıdır. Tanrı hem kendisinin hem evrenin yaratıcı nedenidir. Varlığım onun tam bağımsız varlığına bağımlıdır. Ben bağımsız değilim, bağımsız olsaydım bütün yetkinlikleri kendimde toplamış olurdum yani Tanrı olurdum. Bende beni aşan yetkin bir varlığın fikri varolduğuna göre, ayrıca kuşkulanabildiğime ve arzulayabildiğime göre ben Tanrı değilim. Tanrı'nın beni yaratışı kendinden daha alt düzeyde bir varlığı oluşturmasıdır. Nedir Tanrı? Tanrı beni aşan, bilgisine tam olarak ulaşamadığım, tüm bilgileri kendinde toplamış olan, tam bağımsız bir varlıktır. Ussallığımı veren düşüncemi sağlayan odur. Benim zihnimdeki fikirler ondan ötürü vardır. Öyleyse ben neden yanılıyorum? Yanılgılarım elbette Tanrı'dan gelmiyor. O beni yaratan ustadır. Bir usta yapıtının eksikli olmasını ister mi? Öyleyse Tanrı bana neden daha yetkin bir us vermedi? Bilemem. Bunu bilmeye usum yetmez. Her bilgi, her bilim Tanrı fikri üzerine temellenir. Ayrıca Tanrı fikri ben fikrinin kaynağı olduğu gibi öbür fikirlerin de kaynağıdır, gelgelelim sonuçtan daha güçlü olan nedeni ben tüm yetkinliği içinde anlayamayacağım için bu konuda çok şey söyleyecek durumda değilim. Yanılmalarım nereden geliyor? Bir bedenden ve bir ruhtan oluşan sonlu bir varlık olmamdan geliyor. Tanrı'nın yetkinliği benim tambilen bir varlık olmamı zorunlu kılmıyor.

Doğru ve Yanlış / Açık ve Seçik

Öyleyse doğru bilgi neye göre doğrudur? Neden bir bilgi doğru olabiliyor da bir başka bilgi yanlış olabiliyor? Bu ikircikli durumu az önce söylediğimiz gibi bir bedenden ve bir ruhtan oluşan yapımız getirmektedir. Bedeni olmak demek yanılgılara açık olmak demektir. Bu yüzden doğru bilgi için bir ölçütümüz olmalıdır. Descartes için açıklık ve seçiklik doğru bilgide tek güvenli ölçüttür. "Çok açık ve seçik olarak tanıdığımız tüm şeyler doğrudur" der Descartes. "Çok açık ve seçik olarak anladığımız şeylerin tümüyle doğru olduğunu genel bir kural gibi alabildiğimi gördüm." Demek ki doğruluk nesneler üzerine sahip olduğumuz fikrin açıklığındadır. Karmaşıklık yanlışlığın belirtisidir. En azından karmaşık bir bilgi, bilmediğim yanları olan, tam olarak ulaşamadığım

bilgidir, ona doğru bilgi diyemem. Bir şeyin doğru olduğunu söylerken yargıda bulunmuş olurum. Bir fikri açık ve seçik olarak görmek de yargıya ulaşmaktır. Ne var ki yanılgıya düşmekten kaçınmak için, doğrulayan yanımla isteyen yanımı birbirinden kesinlikle ayırınam gerekir. Yargı ve istem Tanrı'da bir ve aynı olan şeydir. Buna bir yargı-istem de diyebiliriz. Oysa bu bir ve aynı şey insanda ikiye ayrılır. İnsan duygulanan ve isteyen bir varlıktır. Duygu yanımız ölçüsüz ister ya da isteyebilir. Olabilir bir şeyi isteyebildiğimiz gibi olmayacak bir şeyi de isteyebiliriz. İstekti korkuydu, bunlar fikri değişikliğe uğratır, daha doğrusu bulandırır. Fikir açık ve seçik bir fikir olsa bile biz bu durumda fikre bir şeyler katabilir ondan bir şeyler çıkarabiliriz. Bu bir yanılmadır: istenir bir şey olmasa da olağan sayılması gereken bir şeydir. İstem düzeyinde yanılmayı göze alabilirim, oysa yargıda yanılmayı göze almak demek yanlış bilgi edinmeyi göze almak demektir.

İstem / Özgürlük

İstemlerimde yanılmalarım doğrudan doğruya yaşamımı etkiler. İstemlerde yanılmak bizi yanlış eylemlere götürecektir. Oysa yargıda yanılmak Descartes'ın deyişiyle hiçliğe katılmak olur. Böylece bendeki tanıma gücü ya da yargıgücü üstünde özenle durınam gereken bir şeydir. Buna karşılık özgür seçiş de diyebileceğim istem gücü her zaman yanılmalara açık bir şeydir. Yargıgücümün sınırlı ama istemimin sınırsız oluşu benim bilgide tam yetkin olmamakla birlikte özgür bir varlık olmam demektir, tam özgür bir varlık olmam demektir. Tanrı'yı bana uçsuz bucaksız bir güç olarak kavratan da bu özgürlüktür işte. İnsan istemli olduğu için ya da istemli olmakla özgürdür. Elbette Tanrı kadar özgür değilim ben. İnsan özgürlükte de Tanrı'ya ulaşamaz. Tanrı'nın istemi uçsuz bucaksızdır, insanın istemi çok sınırlı bir alana yönelmektedir. Sonra, Tanrı'nın istemi yaratıcıdır, insanınki yaratıcı değildir. Demek ki insanın özgürlüğü sonsuz bir istemin karşılığı da olsa Tanrı'nın özgürlüğü kadar yetkin olmayacaktır. Gene de sonsuz bir isteme gücüne sahip olmakla insan Tanrı'yı andırır. Burada Descartes insan için oldukça yetkin bir özgürlük tanımı getirir. Ona göre özgür oluşumuz ya da istemli oluşumuz "hiçbir dış gücü duymayacak biçimde eylemde bulunmamızla kendini gösterir". Ayrıca, benim özgürlüğüm Tanrı'nın özgürlüğünü sınırlamadığı gibi Tanrı'nın özgürlüğü de benim özgürlüğümü sınırlamaz. Tanrısal özgürlük benim özgürlüğüme güç katar. Yargılama gücüyle is-

teme gücünün tam anlamında birbirinden ayrılması ve isteme gücünün sonsuz bir özgürlük kaynağı olarak belirlenmesi insan eyleminin tutarlılığını tehlikeye düşürmez mi? Descartes burada iki gücü birbirinden ayırsa da bilgisiz istem savının peşinde değildir. Tersine istemi bilgiyle donatmak denetlemek gözetmek gerekir. İstem bir varsama ve yoksama gücüdür. Yargıda nasıl evet ya da hayır diyorsak istemde de evet ya da hayır diyebiliyoruz. Bu da bir fikrin varsanması ya da yoksanması değil midir? Gene de istemin yanılmaya açık olmasını ortadan kaldırmaz bu: "İstem anlığa göre çok geniş ve uzamlı olduğu için ben onu belli sınırlar içinde tutamıyorum, anlamadığım şeylere de uzatıyorum onu. Bu şeylere kendinden ilgisiz olduğu için kolaylıkla sapıyor ve kötüyü iyi diye, yanlışı doğru diye seçiyor. Aldanışım ve günah işleyişim buradan geliyor!"

NESNELER DÜNYASI

Descartes'çı bilgi anlayışı Aristoteles'çi bilgi anlayışından fikir'i bilgi edinmede ben'le dış dünya arasında bir aracı sayışıyla ayrılır demiştik. O durumda biz nesnenin gerçek bilgisine değil de, daha doğrusu şeylerin gerçek bilgisine değil de bize göre bilgisine varabiliriz. Descartes *Dünya ya da ışık incelemesi* adlı kitabını şu sözlerle başlatır: "Burada ışığı incelemeye kalkarken dikkatinizi çekmek istediğim ilk nokta şudur: ışıktan aldığımız duyguyla yani gözlerimiz aracılığıyla imgelemimizde biçimlenen fikirle bizde bu duyguyu uyandıran nesnelerdeki şey yani alevde ve Güneş'de bulunan ve ışık diye adlandırılan şey arasında bir ayrım olmalıdır." Çünkü düşüncemizde sahip olduğumuz fikirlerin geldikleri nesnelere tam olarak benzediklerine herkes hep birlikte inanır ama ben gene de bunun böyle olduğunu gösterecek hiçbir neden bulamıyorum, tersine birçok deneyin bizi bu konuda kuşkuya düşürdüğünü görüyorum." Bu durum bilgi için de yaşam için de bir engel çıkarmaz: biz şeylerin bize göre bilgisini almakla bir yanılgıyı yaşamış olmayız. Her şeyin durmadan değiştiği bu dünyada, her şeyde sürekli bir devinimin egemen olduğu bu dünyada, çok şeyin duyularımızdan kaçtığı bu dünyada gerçekliği kendimize göre duyumsuyor ve böylece ondan kendimize göre fikirler elde ediyor olmamız bir sorun ortaya koymaz. En büyük sorun işte bu değişiklikler dünyasında zihnimizi yanlışa düşmeyecek biçimde diri tutmamız ve dış dünyadan gelen fikirleri yani duyu fikirlerini doğuştan fikirlerimizle denetlememizdir.

Devinim

Dış dünyaya yani nesneler dünyasına baktığımız zaman bu dünyanın devingen bir dünya, bir bitmez devinimler dünyası olduğunu görürüz. Şöyle söyler Descartes bu konuda: "Dünyada aralıksız süren bir çeşitli devinimler sonsuzluğu bulunduğunu görüyorum. Günleri ayları yılları oluşturan en büyük devinimleri gördükten sonra, bakıyorum Yer'in buğuları durmadan bulutlara doğru çıkıyor sonra iniyor, hava her zaman rüzgarlarla sallanıyor, denizler hiç durulmuyor, çeşmeler ve ırmaklar aralıksız akıyor, en sağlam yapılar sonunda yıkılıp gidiyor, bitkiler ve hayvanlar doğuyor ve ölüyor, kısacası değişmeyen hiçbir şey yok. Buna göre hiç durmadan devinen sayısız küçük parçacığın yalnızca alevde değil tüm cisimlerde bulunduğunu, eylemlerinin çok şiddetli olmadığını, çok küçük oldukları için de herhangi bir duyumuzla algılanmaktan uzak kaldıklarını görüyorum." Descartes kendi deyimiyle yıldızlarda ve bir de ateşte ya da alevde bulunan ışık olgusunu incelerken devinime de açıklık getirmeye çalışır. Alev odunu yaktığında alevin odunu daha doğrusu odundaki küçük parçaları kımıldattığını görürüz. Alev bu küçük parçaları birbirinden ayırır, en ince parçaları ateşe havaya dumana dönüştürür, en kaba parçaları da kül olarak bırakır. Demek ki devinim hiç durmadan devinen küçük parçaların gücüyle gerçekleşiyor. Descartes onların devinimlerinin nedenini incelemeyeceğini bildirir, "onların Dünya varolur olmaz devinmeye başladıklarını düşünmek bana yetiyor" der. Usuyla şu çıkarımı yapacaktır: onların devinimleri hiçbir zaman kesilmeyecektir. Bu kendi kendine devinme gücü bir cisimden bir cisime geçebilir. Tümüyle de geçebilir bir ölçüde de geçebilir. Bir cisimde azalan devinim bir cisimde artabilir, ama Dünya'da hiç azalmaz ya da artmaz, hep aynı kalır. Devinimin korunumudur bu: Tanrı'nın Dünya'ya verdiği devinim ne azalır ne çoğalır hep aynı kalır. Böylece Descartes Aristoteles'çi evren tablosunu çürütmüş olur. Aristoteles'e göre evrenin ortasında devinimsiz duran Dünya'nın çevresinde devingen saydam küreler vardır. En dıştaki küreyi İlk Devindirici devindirir. Şöyle der Descartes: "Kafanıza yatıyorsa siz de Doktor'ların çoğu gibi Dünya'nın çevresinde akıl almaz bir hızla dönen ilk devindiriciler bulunduğunu, bunların karşılaşılan tüm öbür devinimlerin kökeni ya da kaynağı olduğunu düşünebilirsiniz."

Ateş / Hava / Toprak

Descartes'a göre evren üç ögeden oluşmuştur: ateşten havadan

topraktan. Ateş en ince ve girişken sıvıdır. Buna göre parçaları çok küçük ve devingendir. Parçalarının belli bir biçimi ve büyüklüğü yoktur. Bu parçalar girdikleri yere göre biçimlenebilirler. En ince delikten bile geçebilirler ve çok çeviktirler. Hava ateşe göre daha az ince bir sıvıdır. Burada Descartes'ın sıvı kavramıyla gaz kavramını birleştirdiğini görüyoruz. Sıvıların tüm parçaları birbirinden ayrı olarak ve çok çabuk devinir. Hava parçacıklarının belli bir biçimi vardır, bunlar kum taneciklerine benzerler, yuvarlak ve sivridirler. Hava denen sıvı hep katışıklıdır, hiçbir zaman arı olarak bulunmaz. Birçok yerde ateşle karışıktır. Hava parçacıkları ya da hava atomları gözle görülebilirler. Belli ki Descartes havada uçuşan tozları hava atomları diye değerlendirmektedir. Descartes bu konuda şöyle der: "Herkesin atom dediği ve güneş ışıklarında görülebilen o cisimciklere bakarsanız, hele titreştirecek rüzgar da yoksa, onların binbir biçimde orada burada hiç durmadan dolaştıklarını görürsünüz. Buna benzer bir durumu en kalın sıvılarda da gözlemleyebiliriz, bunda parçacıkların devinimlerini daha iyi görebilmek için sıvıya boya koymamız gerekir. Aynı durum kezzapta da açık açık görünür, kezzap herhangi bir maddenin parçalarını kımıldatır ve ayırır." Toprağın parçaları havanınkilere göre çok büyüktür, büyük olduğu ölçüde de hantaldır. Ateş uzun zaman sürmez, hemen öbür ögelere yani hava ve toprağa dönüşür. Bütün bu ögeler birbirlerine dönüşebilirler. Karışık yapılı cisimler de bu ögelerin bileşikleridirler. Oluşum dediğimiz şey dönüşümün ta kendisidir. Descartes skolastik felsefenin doğal yer anlayışını benimser: "Gene de ögelerin dünyada kendilerine özel olarak verilmiş ve kendilerini doğal arılıklarında tuttukları yerler olmadığını düşünemeyiz." Descartes bu varlık açıklamasını bir evren tablosu oluşturmaya kadar götürmez ama bu yolda birkaç adım atmaktan geri durmaz. Ona göre Güneş ve sabit yıldızlar ateşten; gökler havadandır; Dünya, gezegenler ve kuyruklu yıldızlar topraktandır. Şöyle der Descartes: "Gezegenleri ve kuyruklu yıldızları Yer'le bir arada ele alıyorum, çünkü onlar da Yer gibi ışık alıyorlar ve ışıklarını yansıtıyorlar. Güneş'i de sabit yıldızlarla bir düşünüyorum ve onlar için Yer'inkine tam karşıt bir yapı belirliyorum, çünkü yalnızca ışıklarının eylemi bana onların çok ince ve çok devingen bir maddeden oluştuğunu gösteriyor. Gökler duyularımıza açık olmasalar da, gökler için eylemini duyumsadığımız ışıklı cisimlerin yapısıyla direncini duyumsadığımız katı ve ağır cisimlerin yapısı arasında bir ara yer belirliyorum."

Descartes için bölünemeyen cisim yoktur. Katı cisimler de sıvı cisimler de sonsuz küçük parçalara bölünebilirler. Katı cisimle sıvı cisim arasındaki ayrım basit bir yapı ayrımıdır, birinde parçalar boşluk

bırakmayacak bir biçimde yanyana gelmişlerdir, öbüründe boşluk bırakmışlardır aralarında. Descartes bununla ilgili olarak şunları söyler: "Katı cisimlerle sıvı cisimler arasında, birindeki parçaların öbüründeki parçalara göre çok daha kolay ayrılabilir olmasından başka bir ayrım göremiyorum. Öyle ki düşünülebilen en katı cismin bütün parçalarının aralarında ikişer ikişer uzam bırakmayacak ve hiçbiri devinebilmek için kıpırdanamayacak biçimde birbirlerine tutunmalarını yeter görüyorum. Bunun dışında nasıl bir kola ya da zamk düşünebiliriz ki gelip bunlardan birini öbürüne bir güzel yapıştırmış olsun."

Madde / Uzam

Descartes bu noktada bizi yeni bir dünya kavrayışına ulaştırır: yeni bir madde anlayışı getirmektedir böylece, uzay'la uzam'ı özdeşleştirerek yeni bir madde açıklamasına yönelir. Bu yeni maddeyi Descartes şöyle tasarlar: onda ne Dünya'nın ne Ateş'in ne Hava'nın ne de tahta gibi taş gibi maden gibi herhangi bir şeyin biçimi vardır. O ne sıcak ne soğuktur, kuru ya da nemli, hafif ya da ağır değildir, tadı kokusu rengi ya da buna benzer bir niteliği yoktur. Bu maddeyi Aristoteles'in ve skolastiklerin İlk Madde'siyle karıştırmamak gerekir. Bu maddeyi o koskoca uzayda "tüm uzunlukları genişlikleri derinlikleri dolduran tam tamına katı bir cisim" olarak düşünmek gerekir; öyle bir cisimdir ki bu, "parçalar her zaman uzayın bir bölümünü tutar". Böylece Descartes ilk bakışta Aristoteles'in ve skolastiklerin gücül durumda bulunan ve bir biçimin etkisiyle edimli duruma geçebilen İlk Madde'sinin benzeri, gerçekte İlk Madde gibi biçim ve nitelikten arınık da olsa İlk Madde'den çok ayrı, İlk Madde gibi belirsiz olmayan, tersine somut bir şey olarak tasarlanmış olan bir madde anlayışı getirir. "Şunu da ekleyelim, bu madde tüm parçalara bölünebilir, ayrıca tasarlayabileceğimiz tüm devinimleri kendine alabilecek yetenektedir." Demek ki özü uzam olan bu madde hem sonsuz küçük hem sonsuz büyük olarak düşünülebilen, parçaları her zaman daha küçük parçalara bölünebilen bir şeydir. Bu görüş Demokritos'un atomculuğunu yıkarken Aristoteles'in sabit yıldızlar göğüyle sınırlı evren tablosunu da altüst eder: artık uçsuz bucaksız, sonsuz, sınırsız bir evren vardır karşımızda, daha doğrusu artık evrenin orta yerinde değil de herhangi bir yerindeyizdir.

Mekanikçi Görüş

Bu madde anlayışına göre bir cisim uzamın sınırlanmış bir parça-

sından başka bir şey değildir. Buna göre cisimler birbirlerinden biçimleriyle ve konumlarıyla ayrılırlar. Devinim de bu konumla açıklanır: iki cisimden biri aynı konumda kalırken ikincisi konumunu değiştiriyorsa bu cisim devinmektedir. Öte yandan her cisim ancak kendi yerini kaplar, bir cisim hem kendi yerini hem başka bir cismin yerini kaplayamayacağı gibi bir cisim yalnızca başka bir cismin yerini de kaplayamaz. Buradan Descartes'ın mekanikçi görüşüne geçebiliriz. Descartes kendini önceki felsefelerden ayıran özgün bir maddecilik anlayışı geliştirirken bu maddedeki oluşumları da tam anlamında mekanikçi bir açıklamaya tutar. Descartes'ın bilgi kuramında gördüğümüz ve zaman zaman çağın dinsel baskılarına karşı bir korunma biçimi olarak ortaya konmuş diye düşünebileceğimiz ülkücü tutum dış dünya araştırmasında işte bu maddeci ve mekanikçi kavrayışla aşılır. O zamana kadar yalnızca bir takım kullanım alanlarında etkin olan mekanik bundan böyle bütün evrene, o uçsuz bucaksız o sınırsız ortama yayılır ve o ortamdaki tüm oluşumları belirler. Bu maddeci mekanikçi görüş maddeci ve diyalektik dünya görüşüne bir geçiş alanı hazırlar. Emile Bréhier, Descartes'ın mekanikçi görüşünü açıklarken şunları söyler: "Eskiler için mekanik insana 'şiddetli' devinimler yaptırmayı sağlayan usullerin toplamıydı. Bir kaldıraç ya da bir çıkrık yardımıyla ağırlık kaldırmayı buna örnek gösterebiliriz. İnsan düzeyinde mekanik yoktu. Fizik buna karşılık 'doğal' devinimlerin incelenmesine ayrılmıştı, buna da düşüş'ü örnek verebiliriz: düşüş kendiliğinden bir devinimdir, bir engelle karşılaşmadığı zaman düşen cismi kendi doğal yerine, dünyanın merkezine ulaştırır." Descartes her ne kadar daha önce de gördüğümüz gibi skolastiğin doğal yer kavrayışına yakın da dursa sonsuz bir evrende doğal yer olamayacağından doğal yer kavrayışı onda kendiliğinden geçersizleşir. Bu durumda şiddetli devinimlerle doğal devinimleri birbirinden ayırma olanağı da kalmaz. Böylece eylemsizlik yasası kendini duyurur: dıştan bir etki olmadıkça duran bir cisim eylem durumuna geçemeyeceği gibi devinen bir cisim de dural duruma geçemez. Devinimsiz bir cisim hep devinimsiz kalacak, devinen bir cisim de devinimini hep sürdürecektir. Dış etki durallığı da devingenliği de getiren tek etkidir.

Çarpma / Anlık Eylem

Görüldüğü gibi Descartes'çı mekanik dış etkiye daha doğrusu çarpma'ya dayalıdır tümüyle. Bir anlık bir çarpma duran bir cismi devinime geçirir ya da devinen bir cismi durdurur. Çarpma olur olmaz cismin

durumu değişir. Bu anlık oluş, bu birdenbirelik Descartes felsefesinin her alanında belirleyici bir özelliktir: yalnız fizikte değil metafizikte de bu birdenbirelik etkindir, apaçıklık zihinde birdenbire kendini gösterir, evrensel kuşku birdenbire çekilir ortadan ve kesinlik birdenbire gelir. "Descartes'ın fiziği anlık eylemden başka eylem bilmez; yöntemli kuşku doğrudan doğruya sezilen apaçıklığın kesinliğinden başka türlü kesinliği nasıl dışa attıysa, fiziği de eylemi etkilerini yaratabilmek için süreyi gereksinen her türlü gücü dışa atar" (E. Brehier). Devinim evet her yerde anlık çarpmayla belirgindir. Ancak daha önce de değindiğimiz gibi evrende devinimin niceliği her zaman aynı kalır, Tanrı'nın belirlediği daha doğrusu koyduğu bu devinim hiçbir zaman çoğalmayacaktır. Böylece Descartes oluşumu mekanikliğe indirgeyerek Aristoteles'in ve skolastiklerin oluşum anlayışına uzak düşen bir anlayış ortaya koyar. Onların diliyle söylersek, Descartes devinimde ve değişimde tek bir nedeni, etkin nedeni benimser. Bilindiği gibi Aristeteles'de bir devinimin ya da bir değişimin olabilmesi için dört neden gerekirdi. Descartes, Aristoteles'in bu dört nedeninden yalnızca birini, etkin nedeni benimseyecektir.

Fizyoloji

Descartes'ın fizyolojiyle ilgili görüşlerine gelince, bu görüşlerde saymakla bitmez tutarsızlıklar vardır. Bu da elbette bilimlerde gözlem ve deney sonuçlarının o zamanlar yok denilecek kadar az olmasından gelir. XVI. yüzyılda flaman anatomicisi A. Vesalius'un canlıkesme suçu işlediği savıyla Engizisyon tarafından ölüme mahkûm edildiğini, Felipe II'nin çabalarıyla ölümden döndüğünü biliyoruz. Kilisenin anatomicilere yumuşak davranması çok daha sonralara raslar. Fizyolojide ilk çalışmaların hayvan bedeni üzerinde yapıldığı biliniyor. Yapı bakımından insana yakın olan memeli hayvanlar üzerinde yapılan çalışmalar insanın yapısıyla ilgili yaklaşık bilgiler getiriyordu. Descartes'ın da çeşitli hayvan kesme işlemleri yaptığını biliyoruz. Descartes daha çok hayvan başlarını inceliyordu, amacı insan imgelemiyle ve insan belleğiyle ilgili açıklamalar getirebilmekti. Descartes bu açıklamalarını *İnsan* adlı kitabında yapar.

Descartes *İnsan* incelemesine ruh ve beden ayrımını ortaya koyarak girer. İnsanlar bir Ruh'la bir Beden'den oluşmuş olduklarına göre, önce bedeni ayrı olarak sonra da ruhu ayrı olarak inceleyecektir, bundan sonra bu iki doğa'nın bize benzeyen insanları oluşturmak üzere nasıl bir araya gelmiş nasıl birbirine kavuşmuş olduklarını gösterecektir. Ona

göre beden, Tanrı'nın biçimlediği bir makineden başka bir şey değildir. Bu makineyi anlatırken Descartes iç organlarla ve onların işlevleriyle ilgili açıklamalara girer. Kan dolaşımıyla ilgili açıklamaları ingiliz hekimi William Harvey'in açıklamalarına yakındır. Kan dolaşımını bulan, büyük dolaşımla küçük dolaşımı gösteren Harvey'dir. Descartes onun verdiği bilgilerin ışığında kan dolaşımını açıklamaya yönelir, ne var ki ondan ayrıldığı noktada yanlışa düşerek sistol ve diyastol olaylarını ters açıklar. Sistolde iki karıncıkla iki kulakçık aynı anda kasılırlar, bu sırada kan büyük atardamarlarla yüreğin dışına gönderilir. Diyastolde karıncıklar genişler ve ana toplardamardan gelen kanla dolar. Descartes sistolü diyastol, diyastolü sistol yerine alır, sistolü gevşeme diyastolü kasılma olayı sayar.

Kozalaksı Bez

İnsan incelemesi Descartes'çı bilgi kuramı açısından da önem taşır. Descartes'çı bilgi kuramı kesin olarak beden ve ruh ayrılığını ileri sürer. Bu durumda bu iki ayrı tözün nerede birbirine kavuştuğu da fizyolojik olarak açıklanmak gerekirdi. Ruhun başlıca yeri beyin olmalı diye düşünür Descartes. Ruhla bedenin kavuşma noktası da kozalaksı bez'dir. Bu konuda şu ayrıntılı açıklamayı getirir Descartes: "Beyne kadar dolan kanın parçaları yalnızca beyin maddesini beslemeye ve sağlamaya değil aynı zamanda beyinde *can ruhları* denilen bir çeşit çok ince bir rüzgar ya da canlı ve arı bir alev üretmeye yararlar. Çünkü bilmeli ki onları yürekten getiren damarlar bir dallar sonsuzluğuna bölündükten, beyin çukurlarının dibine halı gibi serilen küçük dokuları oluşturduktan sonra beyin maddesinin aşağı yukarı ortasında ve çukurların tam giriş yerinde bulunan küçük bir bez'in (kozalaksı bez) çevresinde toplanırlar; burada çok sayıda küçük delik vardır, bu deliklerden kan parçalarının en inceleri girip bu beze akabilirler, ama delikler o kadar küçüktür ki büyük parçalara hiç geçit vermez." Demek ki yürekten çıkan kan damarlara dağılır. Damarlar beyne yaklaştıkça dallanır ve incelirler. Bu kan kozalaksı beze giremez. Çünkü onun deliklerinden geçemeyecek kadar iri parçalıdır. Kozalaksı beze ancak can ruhları girebilirler. Can ruhları incelmiş bir kan olarak ya da kanın ince bir bölümü olarak, gene de kandan başka bir şey olarak düşünülmelidir. Rüzgar gibi alev gibi bir maddedir o. Bu madde kozalaksı bezde kalmaz, sinirlere geçer. Böylece Descartes sinir sistemiyle dolaşım sistemini aynı düzeneğe bağlar.

AHLAK ALANI

Descartes'ın ahlak konularıyla inceden inceye ilgilendiğini söyleyemeyiz. Ne var ki Descartes ahlak konularına da iyiden iyiye uzak kalmış değildir. Filozof Bohemya kraliçesi Elisabeth Stuart için yazdığı ve İsveç kraliçesi Kristina'ya yolladığı *Ruhun tutkuları* adlı yapıtında ahlakın temelini araştırmış, ruhsal temele dayalı bir fizyoloji çalışması yapmıştır. Bu yapıtta filozof tutkuları ve buna temel olan insan doğasını inceler. Ayrıca Elisabeth Stuart'a yazılmış mektuplarında da ahlakla ilgili belirlemeler vardır. Bundan başka, en önemli çalışması diyebileceğimiz *Yöntem üzerine konuşma*'nın üçüncü bölümde ahlak konularına değinmiştir. Biz Descartes'çı ahlakı incelemeye bu kitaptaki bazı sayfaları okuyarak girelim. Yalnız önce bir belirlemede bulunalım: Descartes sözkonusu sayfalarda kendisi için ahlak kuralları aramaya girişir. Yoksa onun amacı herkes için enine boyuna düşünülmüş bir ahlak kuramı oluşturmak değildir. *Yöntem üzerine konuşma*'da henüz sağlam düşünce temellerine ulaşamamış olan Descartes bu sağlam temellere ulaşana kadar kararsız kalmamak için kendisine davranışlarını belirlemede yardımcı olacak kurallar aramıştır, böylece bir ahlak anlayışı geliştirmiştir.

Ilımlılık İlkesi

"Birinci kural, ülkemin yasalarına ve gereklerine uymak, bu yolda Tanrı'nın çocukluğumdan beri yetişmem için bana bağışladığı dine sıkı sıkı sarılmak, öbür konularda da en ılımlı, aşırılıktan en uzak görüşlere, uygulamada birlikte yaşayacağım kişilerden en sağduyululurının hep birlikte benimsediği görüşlere bağlanıp kendimi yönetmektir. Çünkü kendi görüşlerimin tümünü yeniden incelemeyi istediğimden onları yok saymaya başlar başlamaz en sağduyulu kimselerin görüşlerini izlemekten daha iyi bir şey yapamayacağıma güveniyordum. İranlılar ya da Çinliler arasında bizim aramızda olanlar kadar sağduyulu kimseler olabilse de, bana birlikte yaşayacaklarının görüşlerini kendime örnek almak daha yararlı görünüyordu. Görüşlerinin gerçekten ne olduğunu bilmek için, yalnızca göreneklerimizin bozulmuşluğundan ötürü inandığı her şeyi söyleyecek pek az insan bulunduğundan değil ama birçoğunun kendilerinin de bunu bilmemesinden ötürü söylediklerinden çok yaptıklarına bakması gerekiyordu. Çünkü insanın her şeye inanmasını sağlayan düşünce eylemiyle insanın bir şeye inandığını bilmesini sağlayan düşünce eylemi birbirinden ayrıdır, genellikle onlardan biri varsa öbürü yoktur.

Aynı yaygınlıkta benimsenen birçok görüş arasından ben hep en ılımlılarını seçiyordum. Çünkü her aşırılık kötü bilindiğinden, bunlar her zaman uygulama alanına en uygun olanlardı. Öte yandan aşırı noktalardan birini seçmişsem, ayağım sürçtüğü zaman doğru yoldan iyice ayrılmamam için öbür aşırı noktaya tutunmam gerekecekti. Özellikle bana özgürlüğümden bir şeyler yitirtecek olan her yükümlenmeyi aşırılar arasına koyuyordum. Benim bu söylediklerimden iyi bir amaçla zayıf ruhların kararsızlığını gidermek için ya da hatta dindışı bir amaçla insanlar arasındaki ticari ilişkilerin güvenliği için tutarlı olmayı gerektiren yeminlerin ya da sözleşmelerin dayandığı yasaları doğru bulmadığım sonucu çıkarılmasın ama dünyada her zaman aynı durumda kalan herhangi bir şey görmediğim için ve kendi payıma yargılarımı giderek yetkinleştirmeye ve onları daha kötü kılmamaya karar verdiğim için, onayladığım bazı şeyler artık iyi olmadıklarında ya da artık onları öyle değerlendirmediğimde bu şeyleri iyi diye almaya kendimi zorlayacak olursam sağduyuya karşı büyük bir yanlış yapmış olacağımı düşünürdüm." "İkinci kuralım eylemlerimde elimden geldiğince tutarlı ve kararlı olmaktı, ayrıca en kuşkugötürür görüşleri bile iyice ele almaktı, bu görüşler en sallantısız görüşler durumuna geldikleri zaman ben de en kararlı yolu seçmiş olacaktım. Bu konuda, ormanda yolunu şaşırmış yolcular nasıl davranıyorsa öyle davranacaktım. Ormanda yolunu şaşıran yolcular bir o yana bir bu yana dönerek dolaşıp durmamalıdırlar, bir yere çakılıp kalmaları da doğru olmaz, bu yolcular olabildiğince hep aynı yöne doğru yürümelidirler, yollarını başlangıçta raslantıyla da seçmiş olsalar sıradan nedenlerle yollarını değiştirmemelidirler. Çünkü tutturdukları yolla istedikleri yere varamasalar da hiç değilse bir yere varırlar, vardıkları yer de ormanın ortasından iyidir. Böylece yaşamın eylemleri insana süre tanımadığından, çok kesin bir doğru vardır, o da en doğru görüşleri belirleyecek durumda olmadığımız zaman en olası görüşleri izlemek zorunda olduğumuzdur. Ayrıca görüşlerden hangisinin hangisinden daha olası olduğunu belirleyemediğimiz zaman, bunların bazıları üzerinde karar kılmamız ve sonra bunların uygulamayla ilgili olduklarını göz önünde tutarak bunları kuşkugötürür görüşler olarak değil de doğru ve kesin görüşler olarak değerlendirmemiz gerekir, çünkü bizi buna iten bir neden vardır. Önce kötü diye belirlediği şeyi sonra iyi diye gerçekleştirmeye kalkan zayıf ve kararsız insanların bilincini allak bullak eden pişmanlıktan ve vicdan azabından kurtaracaktı bu beni." "Üçüncü kuralım, yazgıyı yenmekten çok kendimi yenmeye, dünyanın düzenini değiştirmekten çok kendi arzularımı değiştirmeye çalışmak, düşüncemizin dışında herhangi bir şeye tam tamına egemen olamayacağımıza,

buna göre dışımızdaki şeylerle ilgili olarak elimizden geleni yaptıktan sonra başaramadan bıraktığımız şeylerin kendi açımızdan olanaksız olduğuna kendimi inandırmaktır. Bu beni elimde olmayan bir gelecekle ilgili herhangi bir şeyi arzulamaktan ve böylece kendimi sevindirmekten alıkoymaya yeterdi. Çünkü istemimiz doğal olarak anlığımızın kendisine şu ya da bu biçimde olası gösterdiği şeyleri arzulamaya yöneldiğinden, elbette bizim dışımızda olan tüm iyi şeyleri aynı zamanda gücümüzü aşan şeyler diye belirlersek doğuştan yapımızdan ulaşamadığımız şeyler için pişmanlık duymayız, çünkü onlardan yoksun kalmamız bizim suçumuz değildir. Çin krallığına ya da Meksika krallığına sahip olmayı düşünemeyiz ya. Böylece, hep söylenildiği gibi, zorunlulukları erdem yapacağız, o zaman hastaysak sağlıklı olmayı hapisteysek özgür olmayı arzulamayacağız, değerli taşlar kadar dayanaklı bir madenden yapılmış bedenlere, kuş gibi uçmak için kanatlara sahip olmak istemeyeceğiz. Ama doğrusu her şeye bu açıdan bakmaya alışmak için uzun bir çaba, hep kendi üstüne dönen bir düşünce gerekir. Sanırım dünya malından kaçan, aç ve acılı da olsa mutluluğu tanrılarında arayan bu filozofların (Stoa'cıların) gizi en başta buna dayanıyordu. Hep doğanın kendileri için çizdiği sınırları belirlemeye çalışan bu kişiler, düşüncelerinden başka bir şeye egemen olamadıklarını, bunun da kendilerini başka şeyleri istemekten alıkoyacağını iyi biliyorlardı. Düşüncelerini öylesine mutlak bir biçimde kullanıyorlardı ki, doğanın ve yazgının bol bol desteklediği ama bu felsefeye bağlı olmadıkları için her istediklerini kullanamayan insanlara göre kendilerini çok zengin çok güçlü çok özgür çok mutlu saymakta bir bakıma haklıydılar."

Tutucu Eğilim

Descartes'ın *Yöntem üzerine konuşma*'da ortaya koyduğu ve sağlam temellere ulaşana kadar beklerken yani geçici olarak geçerli saydığı ahlak oldukça tutucu bir ahlaktır ve elbette bilgi kuramıyla tam olarak belirlenmiş olmaktan uzaktır, daha çok uygulamayla ilgili yararlar açısından tasarlanmıştır. Descartes her ne kadar bu ahlakı kendisi için ya da bir başka deyişle tek kişilik bir ahlak olarak düşünmüş olsa da her ahlak anlayışı açıklanır açıklanmaz başkaları'na açılacağına böylece toplumu etkileyeceğine göre bu ahlak da ister istemez bir toplumsallık anlamı taşımaktadır. Descartes'ın kendi ağzından özetleyerek aktardığımız ahlak anlayışı bireyci ve aşırı tutucudur. Özellikle üçüncü kuralda tam olarak görülür bu: filozof yazgıyı yenmekten çok kendini yenmek, dünyayı

değiştirmekten çok isteklerini değiştirmek istemektedir. Onun bu bakışı ahlak değerlerinin toplumsal uzanımını görmezden gelmek ve dünyanın girdisine çıktısına karışmayan bir bireyci tutumunu benimsemektir. Burada bireycilik edilginliğe kadar götürülür: dünyayla başkalarıyla göreneklerle gelenekle dinle koşullanmış birey vardır ortada. Buna göre bilgeler öngörüsüne dayanan bir ahlaki edilginliği benimser Descartes. Toplumda ahlak düzeyinde doğruları gören insanlar topluluğu vardır, en iyisi bunların belirlemelerini yol gösterici kurallar olarak almaktır. Bilgeler topluluğu elbette eskide olduğu gibi XVII. yüzyılda da ağırlığını tüm toplumda duyurmakta olan ve gerçekte Descartes'ın da kendisine yakın duymadığı din adamları topluluğu olabilir. Descartes'ın onları ahlakta öncü sayması gerçekte onları öncü saymak zorunda kalmasıdır. Buna göre Descartes düşünceyi siyasetten alabildiğine uzak tutmaya çalışır. Siyasete bulaşmadan siyasetin dişlilerine takılmadan yaşamak istemek konusunda birçok filozofu geride bırakır Descartes. Eylemlerinde ılımlı olacak aşırılıklardan her koşulda uzak durmak isteyecektir.

Şimdide Sınırlanmış İnsan

Descartes'a göre insan yalnızca kendi düşüncesine ya da kısaca kendine egemen olabilir, bunun dışında herhangi bir şeye egemen olamaz: dış dünya bizim kolay kolay değiştiremeyeceğimiz bir alandır, bir karmaşık yapılar ortamıdır. Geçmiş benim yapıtım değildi, şimdinin içinde ben herhangi bir etkinlikten başka bir şey değilim, gelecek tam tamına "elimde olmayan bir şey"dir. Ben olsa olsa şimdiye kadar bulunmamış doğruları, şimdiye kadar ulaşılamamış doğru bakışları bulabilir, şimdiye kadar düşünülmemiş ahlaki zorunlulukları görüp gösterebilirim. Çünkü insan evrimlenen bir dünyada değil yeni buluşlarla daha da aydınlanarak gelişen bir dünyada yaşamaktadır. Evrim düşüncesinin olmadığı bir dünyada ya da dönemde geleceği yaratan insan tasarısı bir çelişki olurdu. Tüm değişimler mekanik değişimlerse, bilimsel tutum da hep yeni şeyler bularak bilgiyi zenginleştirmek demekse insanın bugünden yarına geliştirerek aktaracağı yetkin yapıların varlığı düşünülemez. Yani tüm değişimler mekanik değişimlerse bugünün yarına etkin bir biçimde katılması ancak bir masal konusu olabilir. İnsanın bilgisi eski felsefeye göre yanlıca herhangi bir gerçekliğin yansısıdır. Kaynak ister duyulur dünya ister düşünülür dünya olsun, gerçeklik ancak kalıcı yanıyla bizi ilgilendirecek ve durallığı ölçüsünde bize bilgiyi sözverecektir. Bu durumda her kişi sanki bilgiden belli bir pay almaktadır. Eski felsefelere

bağlı ahlak anlayışlarında kesin bir biçimde ortaya çıkan aşırı bireyciliğin kaynağını bu bilgi anlayışında aramak gerekir. Şunu da unutmamak gerekir ki yeni düşünce Descartes gibi Leibniz gibi filozoflarla olanın alanını aşarak olasıyı konu edinmeye başlamıştır. Descartes'da imgelemin bilgi kuramında önem kazanması bununla ilgilidir. Gerçekliği saptayan düşünceden yaratıcı düşünceye Descartes'la geçilmiştir, o kendinde bu değişimi görmüş olmasa da.

İnsan böylece elinde olmayan bir dış dünyayla ve elinde olmayan bir gelecekle ilgili herhangi bir şeyi arzulamaktan kaçınabildiği ölçüde davranışlarını bir düzene koyabilecektir. Burada da usla gönül ve anlıkla istem ayrımı kendini gösterir. İstem denilen ölçüsüz ussallıkla anlık denilen ölçülü ussallık çok yerde karşı karşıya kalır. Gücümüzü aşan şeyi istememeyi bilmek yetimiz yani anlığımız insan oluşumuzun güvencesini ortaya koyar. İstemek değildir önemli olan, önemli olan yapabilmektir. Bu ahlak anlayışı insanı kendi ussallığına sıkı sıkıya bağlarken ona elinde olanla yetinmeyi bir erdem olarak öğretecektir. Zorunlulukları ya da kaçınılmazlıkları erdem yapmaya dayanan bu ahlak, durumunu doğru olarak kavrayabilen ve bu durumun gereklerine seve seve katlanmayı isteyen insanı yüceltecektir. Burada Stoa'cı bir bakış açısı çıkar ortaya. Descartes Stoa felsefesinin ahlaki gereklerine uymak istemektedir. Descartes'ın Stoa felsefesine bakışı bize azçok eksikli bir bakış gibi görünür. Dünya malından kaçan, aç ve acılı da olsa mutluluğu tanrılarda arayan bu filozofların gizi hep kendi üstüne dönen, kendi kendini araştıran yani kendiyle yetinen bir düşünce ve ahlak anlayışına sahip olmalarındadır diye düşünüyordu Descartes. O bu geçici ahlak anlayışıyla belli ölçülerde Stoa'cıdır, istemlerinde tutarlı, arzularında ölçülü olmak ister. Onda, dünyayla takışmadan, çevresiyle kavgaya girmeden yaşama istemi vardır. Ancak unutmamak gerekir ki Stoa'cılar bireyselliği toplumsallığa doğru aşmış ilk ahlakçılardır: onlar kendilerini başkalarından sorumlu sayarlar. Her şey bir yana Descartes'ın yaşamı özenli bir filozofun yaşamı olmakla ölçülü bir yaşamdır. Descartes kendinden önceki büyük ahlak anlayışlarından yalnızca Stoa ahlakına yakın olmuştur, onda Epikuros'çu ahlaktan iz yoktur. Rönesans'da yeniden canlanan Epikuros ahlakı onun dünyasına hiçbir şey söylemez gibidir.

Tutkular ve Ahlak

Descartes'ın ahlakla ilgili başlıca çalışması, daha önce de belirlediğimiz gibi, *Ruhun tutkuları*'dır. Bu yapıtında Descartes ahlaki edimleri

ruhbilime, ruhbilimi de fizyolojiye dayandırmak ister. Descartes'ın bu çalışması kolay anlaşılır olmayan, bulanıklıkları ve sallantılı yanları olan bir çalışmadır. Temelde sakatlık elbette ruh ve beden ayrımından, bu ayrıma bağlı olarak kurgusal bir fizyoloji tanıtlaması yapılmış olmasından gelir. Aristoteles ruhumuzu tam tamına bedensel işlevlerimizin süreçlerinden oluşmuş saymakla bugünkü bilimsel ruhbilime doğru önemli bir kuramsal yaklaşımda bulunmuştu, oysa Descartes insanı ikiye bölen ruh ve beden ayrımıyla bu olumlu bakış açısından uzaklaşmıştır. Öte yandan Descartes'ın ruhsal olguları araştırırken dış duyum sorununa yönelmesi ve böylece ruhsal olguların temelinde bir bakıma duyu organlarının yattığını göstermesi ruhsal süreçleri bedensel işlevlerin sonuçları olarak gören bugünkü anlayışa bir başka bakımdan yaklaşım demektir. Descartes'da düşünsel ve duygusal olguların tümü tutkular ve edimler ayrımına indirgenirken, elbette her şey ruh ve beden ayrımının gereklerine uydurulmak istenir. Tutkular ruhun kendi edimi sözkonusu olmaksızın elde etmiş olduğu şeylerin tümünü kapsar, bunlar yalnızca duyumlar ve gerçek anlamında tutkular (sevinç ya da öfke) değil aynı zamanda düşüncenin kendi edimi sözkonusu olmadan sahip olduğu şeylerin tümüdür yani anlığın açık seçik fikirleridir, ilk ilkeler ya dabelitlerdir. Edimlere gelince, onlar ancak özgür seçişle belirgindirler, onlarla biz yargılara ulaşırız, bu şudur ya da bu şu değildir deriz. Bilgilerimiz sınırlı olmakla birlikte istemimiz sonsuzdur. İstemle biz imgelemden anlıktan duyumlardan gelen fikirleri karşılaştırırız. Ruhun tutkularının neler olduğunu ortaya koyabilmek için Descartes önce "ruhun işlevleriyle bedenin işlevlerini birbirinden ayırmak gerektiğini" söyler. Beden düşünmeyen bir şeydir, her çeşit düşünce ruhla ilgilidir. Bu arada çeşitli biçimlerde devinen cansız cisimler vardır. Cansız cisimlerin bazılarında bizim bedenimizde olduğundan daha çok sıcaklık vardır, örneğin bir alevin sıcaklığı bedenimizin sıcaklığından daha çoktur.

Bedenimizin devinimli ve sıcak oluşu da ruhumuzda kendini göstermekle birlikte bedenimizle ilgili bir durumdur. "Bizdeki sıcaklık ve bizdeki devinimler, düşünceye hiç mi hiç bağımlı olmamakla yalnızca bedenle ilgilidirler." Pekçok kişi ölü bedenlerde sıcaklık ve devinim olmamasını ruhun olmayışına bağlarlar diye düşünür Descartes. Oysa ona göre bedenin soğuyuşu ruhun gidişiyle olmuyor, sıcaklık bitince ruh ortadan çekiliyor. Demek ki "ruhun bedene devinim ve sıcaklık verdiğine inanmak yanılgıya düşmektir". Öyleyse ölüm ruhun bir yanlışından gelmez, bedenin başlıca parçalarından birinin bozulmasıyla olur. Beden denilen makine sustu mu ölüm gerçekleşir. Ruhun işlevleriyle yani ruhun

tutkuları ve ruhun edimleriyle ilgili olarak Descartes şunları yazar: "Onun edimleri diye adlandırdığım şeyler tam tamına bizim istemlerimizdir, çünkü onların doğrudan doğruya ruhumuzdan geldiği deneyimine varıyoruz, bunlar yalnızca ruhumuzla ilgili görünürler. Tersine bizde bulunan her çeşit algıyı ve bilgiyi onun tutkuları diye adlandırabiliriz genellikle, çünkü onları oldukları gibi oluşturan şey ruhumuz değildir, ruhumuz onları her zaman şeylerden alır, bu şeyler onlarda sunulmuşlardır."

Descartes'ın bu belirlemesi bize ruhsallık deneyimlerimizin iki ayrı kaynakla gerçekleştiğini gösterir. Biz bu iki kaynağın varlığını ruhsallık deneyimlerimiz içinde sezeriz, başka bir kanıt da gerekmez. Böylece ruh kendi nedenselliğini belirlemiş olur: bir yanda ruhun kendinden gelen şeyler vardır, bir yanda dış dünya gerçekliğinden gelen şeyler vardır. Descartes'çı felsefenin temelinde de Descartes'çı ahlakın temelinde de bu iki güç yatar: biri daha etkin ve kesinlikle özgür olan, özgür oluşuyla tüm seçimlerimizi ya da yargılarımızı yükümlenen güç, öbürü daha edilgin olan ve seçme yükümlülüğü bulunmayan güç. Bu ayrım bize ilk biçimi Aristoteles'de bulunan, sonra skolastik felsefede belirgin bir biçimde açıklanmış bulunan etkin anlık ve edilgin anlık ayrımını duyurur. Descartes bir tür etkin anlık olan ruhun edimlerini şöyle açıklar: "İstemlerimiz de iki çeşittir. Birinciler ruhun ruhta olup biten edimleridirler, Tanrı'yı sevmek istediğimizde olduğu gibi ya da düşüncemizi maddesel olmayan herhangi bir nesneye uyarlamak istediğimizde olduğu gibi. Öbürleri, bedensel uzanımlıdırlar, gezinmek istediğimizde olduğu gibi, yani bacaklarımızı kımıldattığımızda ve yürüdüğümüzde olduğu gibi." Demek ki ruhumuzun etkinlikleri yalnızca ruhsal kaynaklı şeylere yönelmekle kalmaz, aynı zamanda bedensel kaynaklı şeylere de yönelir. Öyle olmasaydı, yalnızca düşünen varlıklar olacaktık, eylemde bulunan varlıklar olmayacaktık. Bizdeki bu seçme gücü aynı zamanda ahlak alanındaki seçimlerimizi de sağlayacaktır.

Algı ve İstem

Tutkuların başlıca özelliği nedir? Tutkuların başlıca özelliği bedensel şeyleri istemeye ruhu yöneltmektir. Buna bağlı olarak örneğin korku koşmayı getirirken gözüpeklik savaşmayı getirir. Ne var ki burada istemin özgür oluşu ve zorlamaya gelmeyişi sözkonusudur. Burada ahlak konu olduğuna göre edimlerden çok tutkuların yapısını ele almak gerekecektir, ne var ki algılama kaynağından beslenen tutkuların dengelenmesi sorunu da bizi edimleri tartışmaya itecektir. Descartes algıları ele alırken ruhun

edimli yanıyla edilimli yanı arasında bir tür doğal bağlantı belirler. Onun algılarla ilgili belirlemeleri sonuçlara göre değil de nedenlere göre yapıldığı için epeyce bulanıktır, ama gene de insan ruhunun edimliliğiyle edilimliliği arasındaki ilişki bu belirlemelerde karşılıklı ilişkileri açısından açıklığa kavuşurlar. "Algılarımız da iki çeşittir: birincilerin nedeni ruhta ikincilerin nedeni bedendedir. Nedeni ruhta olanlar istemlerimizin ve onlara bağlı olan tüm imgelemlerimizin ya da öbür düşüncelerimizin algılarıdırlar. Çünkü elbette istediğimiz hiçbir şey yoktur ki onu istememizi sağlayan araçlarla algılamış olmayalım. Ruhumuzun gözünde bu herhangi bir şeyler istemek edimi olsa da diyebiliriz ki o aynı zamanda ruhta ruhun istediği bir algılama tutkusudur." Descartes edimlerle tutkular ilişkisine şöyle bir açıklık getirir: "İstem yapısı gereği öylesine özgürdür ki hiçbir zaman zorlanamaz. Ruhta iki çeşit düşünce belirledim, birincisi edimlerdir yani istemlerdir, öbürü de en geniş anlamında tutkulardır, tutkular her tür algıyı içerirler. Birinciler kendi güçlerini kesinlikle kendi içlerinde taşırlar, beden onları azçok dolaylı bir biçimde değişikliğe uğratabilir, buna karşılık ikinciler kesinlikle edimlere bağlıdırlar, edimlerdir onları ortaya koyan: doğrudan doğruya onların nedeni olduğu durumların dışında ruh onları ancak dolaylı olarak değişikliğe uğratabilir." Edimlilik salt özgürlük olmakla edilimlilik üzerinde tam anlamında belirleyici bir güç oluşturur. Ne var ki Descartes bu iki güçten birini tam bir baskı gücü olarak görmek istemediğinden birinin öbürü üzerinde her zaman şu ya da bu ölçüde belirleyici olabileceğini bildirir. "Tutkularımız istemimizin edimiyle doğrudan doğruya uyarılacak ya da dışa atılacak şeyler değildir" der Descartes.

Ruh Güçlülüğü

Kısacası Descartes insan ussallığını insan duygusallığından daha önemli görürken bu ussallığın bu duygusallığı denetlemesinden yanadır. "Öfke eli vurmak için havaya kaldırdığı zaman istem onu engelleyebilir, korku bacakları kaçmaya kışkırttığında istem onları durdurabilir." Zayıf ruhlar kendilerine söz geçiremezler. Zayıf ruhlar hiçbir zaman tutkuları üzerinde mutlak bir güce sahip olamazlar. Ruhun güçlülüğü kesinlikle bilgililiğinden gelmektedir. İstem beden üzerinde de etkindir, bu etkinlik dolaylı bir etkinliktir: istem önce fikirlerin üzerinde etkindir, böylece bedensel düzeyde denetim fikirlerin denetimiyle sağlanmış olacaktır. Tutkular bedenimizle ilgili şeyler olduklarına göre, tutkularımıza çekidüzen vermemiz, fikirlerimiz üzerinde etkin olmamızla, buna bağlı

olarak bedenimiz daha doğrusu bedensel kaynaklı isteklerimiz üzerinde bir denetim kurmamızla gerçekleşecektir. Kişinin ahlak açısından güçlülüğü, böylece, kendine, tutkularına söz geçirme gücüyle belirgindir. "İstemin tutkuları kolayca yendiği ve tutkularla birlikte ortaya çıkan bedensel devinimleri durdurduğu ruhlar güçlü ruhlardır." Böylece Descartes ahlaklı insanı kendine egemen insan olarak tanımlar. Bazı kişiler iyi'yi ve kötü'yü bilen, bu iki kavram üzerinde sağlam yargılara ulaşabilen insanlardır. Onlar bu yargıları izleyerek eylemlerini bir düzene koyarlar. Bazı kişiler de çok güçsüzdür, onların istemleri bazı yargıları izleyebilecek gibi değildir. Bu ikinciler kendilerini tutkuların eline bırakırlar, çoğu birbiriyle çelişen bu tutkuların itip çekmeleri arasında güç durumlarda kalırlar. Bu nasıl olur? "Korku ölümü aşırı bir kötülük, ancak kaçarak kurtulabileceğimiz bir kötülük diye belirlerken, gözüpeklik bu kaçışın çirkinliğini ölümden daha kötü bir şey olarak gösterir; bu iki tutku istemi ayrı biçimlerde etkiler, istem bazen birine bazen öbürüne başeğerken durmadan kendiyle çelişir ve mutsuz olur."

Bilgi Ahlakın Temelidir

Ruh güçlülüğünü nasıl kazanır, kendisi karşısında egemen olma gücünü nasıl elde eder? Eski felsefelerde olduğu gibi Descartes'çı felsefede de sıradan insanın hatta bilgi açısından geri kalmış insanın ahlakça güçlü olabileceği düşünülemez. Bu yüzden Descartes ahlakı tüm öbür ahlaklar gibi bir bilgelik ahlakıdır. Descartes Sokrates'den hatta Yedi Bilgeler'den beri sürmekte olan, Stoa'cılarla evrensel bir boyut ve büyük bir derinlik kazanmış olan *bilgi ahlakın temelidir* görüşünü dile getirir. Yalnız bu ahlakların bilgiye verdiği önemi de abartmamak gerekir: ahlaklılık yüzde yüz bilgililikle belirgin değildir ama ahlakı besleyen başlıca kaynak bilgi kaynağıdır. Bu konuda Descartes şunları söyler: "Gerçekte tutkularının buyurduğundan başka bir şey istemeyecek kadar zayıf ve kararsız çok az insan vardır. İnsanların çoğu belli yargılara sahiptirler ve bu yargılarını izleyerek eylemlerinin bir bölümünü düzene koyarlar. Bu yargılar çok zaman yanlış da olsa hatta istemin daha önce yenildiği ve kapıldığı bazı tutkular üzerine temellenmiş de olsa, bu yargılara yol açan tutku ortadan kalksa bile istem bu yargıları izlemeyi sürdürdüğünden bu yargıları onun silahları olarak belirleyebiliriz ve ruhlar bu yargıları az ya da çok izleyebilmelerine göre çok güçlü ya da çok güçsüz diye düşünülebilirler. Bununla birlikte bazı boş görüşleri izleyen tutumlarla yalnızca doğrunun bilgisi üzerine temellenmiş tutumlar arasında büyük bir ay-

rım vardır. Doğrunun bilgisini izlediğimiz ölçüde üzüntü ve pişmanlık duymayız, oysa öbürlerini izlediğimizde yanlışı sezer sezmez üzüntüye kapılır pişmanlığa düşeriz." Gelişmiş bir ahlak anlayışına ulaşabilmek için ruhun tutkularının başlıcalarını, özellikle ahlak alanıyla ilgili ya da ahlak alanıyla daha çok ilgili olanlarını görmek gerekir. Descartes da öyle yapar, aşk arzu umut korku kıskançlık güvenlik umutsuzluk yüreklilik gibi kavramları inceler. Bu kavramların araştırılmasıyla ruhun tutkuları daha yakından tanınmış olacaktır. Ahlak araştırması denetleyici istem kadar denetlenecek olan tutkuların iyi bilinmesini gerekli kılar.

DESCARTES'DAN SONRA XVII. YÜZYIL FELSEFELERİ

BÜYÜK FELSEFELER YÜZYILINDA PASCAL'İN YERİ

XVII. yüzyıl öncelikle Descartes'ın ağırlığının duyulduğu büyük felsefeler yüzyılı oldu. Descartes'ın ardılı olan iki büyük filozof, Spinoza ve Leibniz Eskiçağ'ın iki büyük filozofuyla, Platon ve Aristoteles'le başlamış olan dizgeci ve bütüncü kavrayışı Descartes'la birlikte yenileyen kişiler oldular. Platon'u ve Aristoteles'i o zamanlar dizgeci bir anlayışa yönelten elbette toplumda ve kafalarda belirmiş olan sorunlar çokluğu ya da çeşitliliğiydi. XVII. yüzyıl gibi iyiden iyiye karmaşıklaşmış ve çok yeni sorunlarla karşı karşıya gelmiş olan bir zaman diliminde dizgecilik bir istek olmaktan çok bir gereklilikti. Bununla birlikte bu çağın tüm filozofları dizgeci olma yolunda aynı kaygıyı duymuş değillerdir. Örneğin Pascal'in bir bilim adamı ve bir Descartes eleştiricisi olarak sorunlara yönelmekteki tutumu dizgecilikten uzak bir anlayış içinde daha çok düşünürlük düzeyinde kalmıştır.

Pascal'in düşüncesi Rönesans'la başlayan ve Aydınlanma'yla sürecek olan dindışılığa ya da inançsızlığa bir tepkidir. Pascal dinin usa aykırı olmadığını, yalnızca hıristiyan dininin insan doğasına önem verdiğini, bir tek bu dinin insanı en yüce iyiye ulaştırdığını bildirerek insanları inançsızlıktan kurtarmak, onları katolikliğin güvenli ortamına çekmek istemiştir. Bir yandan Rönesans'ın doğaüstünü yadsımaya kadar varan insancılığı, bir yandan bir yüzü iktisadi bir yüzü dinsel nedenlere dayanan iç savaşlar ve bu savaşların getirdiği ahlaki çöküntü Pascal gibi inançlıları görev duygularıyla doldurmuştu. Ne kilisenin katı tutumu ne yönetimin sert çıkışları inançsızlık rüzgarını dindirebilecek gibiydi. İnsanlar her yerde dinsel gizlerle alay ediyorlar, Stoa'cılar gibi yalnızca doğaya ve usa uygun yaşamakla övünüyorlardı. Bütün bu gelişmelerde elbette Descartes usçuluğunun da abartılmaması gereken belli payı vardır.

Pascal genç yaşta Jansenius'çu anlayışı benimseyerek Port-Royal'e girmişti. Aziz Augustinus'un yolunda giden Jansenius'çular insan özgürlüğünü kökten yadsıyorlar, Tommaso'cu bir anlayışı sürdürerek insan özgürlüğünü belli ölçülerde benimseyen Cizvitlerle tersleşiyorlardı. Pascal bu inançlı düşünür çabası içinde dinselliği dinsizliğe egemen kılmaya çalışırken Port-Royal'in tam bağımlısı oldu. Onun amacı elbette bütünsel bir anlayışla bir felsefe dizgesi kurmak değildi. Onun amacı daha çok özdeyiş niteliği taşıyan sözlerle inancın değerini gözler önüne sermekti. Bu yüzden onun *Düşünceler* kitabı yüzyıllar boyunca hıristiyan dincilerin temel kitaplarından biri oldu. Bugün bu kitabım felsefe tarihi açısından ilginç yanı Rönesans'la gelişen ve artarak günümüze bağlanan dindışılık karşısında kendi ölçüleri içinde bir savaşım vermiş olmasından gelir. Bir felsefe heveslisi olmaktan öteye geçemeyen ünlü bilim adamı Pascal tüm felsefi çabasını Descartes'ı eleştirmekte kullanmıştır. Pascal'in belli bir dizgesel bütünlük göstermeyen düşüncesi Descartes'çı felsefeyle iyiden iyiye tersleşse de onun etkilerini çokça taşır hatta bir bakıma ona göre oluşmuştur. Pascal'ın bağlı olduğu Port-Royal de Descartes'dan çok şey almıştı. Port-Royal mantığını açıklayan bir kitapta şu satırları okuruz: "Port-Royal mantığı yakından baktığımızda Descartes'ın *Yöntem üzerine konuşması*'nda ortaya konulan geçici kuralların daha kullanışlı ve daha gelişmiş bir biçimidir." Bununla birlikte Pascal Descartes düşüncesinin tam karşısında yer alır. Bu karşıtlık özellikle inançla ilgili sorunlar çerçevesindedir.

Pascal bir filozof değildir bir bilgindir ve hıristiyan inancının ateşli bir savunucusudur. O da çağının öbür bilim adamları gibi deneysel fizikle ve matematik fizikle ilgilenmiştir. On altı yaşında *Koniler üzerine deneme*'yi yazmış olması, yirmi bir yaşında ilk hesap makinesini tasarlaması onun bilim alanındaki gücünü ortaya koyar. Düşünür olarak önemi hıristiyan inancı çerçevesinde bir insan araştırmacısı olmasından gelir. Bu çerçevede insanı ve evreni, insanla evren ilişkisini incelemiş, us'un karşısına gönül'ü koymuş, böylece Descartes'a karşı çıkarak usçuluğu duyguyla yumuşatmak istemiştir. Onun "yararsız ve kesinliksiz Descartes" sözü belki de Descartes'a çağdaşlarınca ve ardıllarınca yöneltilmiş eleştirilerin en ağırıdır. Ayrıca, insan ve dünya ilişkilerini öncelikle ele alması ve bu tutumu içinde özellikle öznelci bir bakış açısına yerleşmesi onu belki de çağdaş varoluşcu filozofların ilk esin kaynaklarından biri yapmıştır.

Dünyaya Bırakılma

Varoluşçuların "dünyaya bırakılmışlık" konusunu ilkin Pascal'de buluruz: "Beni dünyaya kimin bıraktığını, ayrıca dünyanın ne olduğunu, benim ne olduğumu bilmiyorum. Her şey üstüne korkunç bir bilgisizlik içindeyim." Pascal'e göre bütün bu görünür dünya ya da maddesel dünya uçsuz bucaksız doğada algılanması olanaksız olan bir noktadan başka bir şey değildir. Biz onu düşünceyle hiçbir biçimde kavrayamayız. "Kavrayışımızı düşünülebilir uzayların ötesine boşuna taşırıyor, şeylerin gerçekliğine karşılık yalnızca küçücük şeyler elde ediyoruz. Merkezi her yer çevresi hiçbir yer olan sonsuz bir büyüklüktür bu." Bu uçsuz bucaksız doğada insan pek cılız pek sınırlı bir varlıktır. "Öyleyse nedir insan doğada? Sonsuzluğun karşısında bir hiçlik, hiçliğin karşısında bir bütünlüktür, hiçlikle bütünlük arasında bir ortayerdir. Uçları anlamaktan sonuna kadar uzaktır o. Nesnelerin sonları ve ilkeleri onun için kesin bir biçimde girilmez olan bir gizde saklıdır. O çıktığı hiçliği ve daldığı sonsuzluğu görecek güçte değildir." Pascal bu güçsüz varlığı bir kamış olarak niteleyecektir: "İnsan bir kamıştır, doğanın en güçsüzüdür, ama düşünen bir kamıştır o. Onu ezmek için doğanın tepeden tırnağa silahlanması gerekmez: bir buğu bir damla su yeter onu öldürmeye."

Elbette insan doğada en alt sırada yer almıyor. Çünkü onu başka şeylere göre etkin ve güçlü kılan bir usu ve bir yüreği var onun. Hayvanları düşündüğümüzde insanın yetkinliğini kolayca anlayabiliyoruz. "Hayvanda doğallık olan şeyi insanda yoksulluk diye adlandırıyoruz." Öyleyse kendi gücümüzün ne olduğunu, ne kadar olduğunu belirlemeye çalışmak bizim işimiz olacaktır. "Kendi gücümüzü bilelim: herhangi bir şeyiz her şey değiliz." Yerimiz tam tamına bir ortayerdir, bedenimiz doğanın uzamında hangi yeri tutuyorsa zekamız da düşünülür şeyler arasında aynı yeri tutmaktadır. Gücümüzün sınırlı oluşu ya da bizim ortada yer alışımız bizi bilgi açısından da ortalama bir yerde bırakır. Ne aşırı sıcağı ne aşırı soğuğu duyabilir insan, ayrıca aşırı nitelikler bizim düşmanımızdır, biz onlardan bilgi edinemeyiz, onlardan ancak zarar görürüz.

Bilgi Edinme

Gene de biz bu dünyada bir takım bilgiler elde edebilen bir yapıdayız. Bilgiler elde etme elbette nesneleri ve durumları tanıyabilme, ölçülür olanı ölçme anlamı taşıyacaktır. Bu arada en önemli şeylerden biri de bir olayı öğrenmeye yönelirken o olaya katılmış olan tüm ögeleri

bilmeye çalışmaktır. Örneğin ateş havasız olmadığına göre ateşin bilgisine ulaşmak için havanın da bilgisine yönelmek zorunludur. Böylece insan düşünebilen, bilime yükselebilen bir varlıktır. Pascal'e göre düşünce insanın büyüklüğünü oluşturur. Pekiyi bu insan neden bir takım bilgilere açıldığında eli boş kalıyor? Bunun açıklaması basittir. Şeyleri tanıyamayışımızın nedeni onların basit doğalı olmasına karşın bizim karmaşık doğadan olmamızdır, bir ruhtan ve bedenden yapılmış olmamızdır. Ruhtan ve bedenden ya da ruhtan ve maddeden yapılmış olan insan ruhsal olsun cisimsel olsun basit şeyleri tam tamına tanıyamayacaktır.

Demek ki insan yanlışlara açık bir varlıktır. Onun yanlışlardan tam olarak uzak kalması olanaksızdır. Doğal olan ve ancak kayra yardımıyla silinebilen yanlışlardır insanın yanlışları. Demek ki Tanrı bizi kayırmasa hiçbir yanlışımızı düzeltebilecek durumda olmayacağız. İnsanın böylece bilgide eksik oluşu ya da zaten kökten eksikli bir varlık oluşu onun ahlak yaşamına da yansır. "Böylece insan yaşamı aralıksız bir yanılsamadır: insanlar birbirlerini yanıltırlar birbirlerini överler. Biz varken kimse biz yokken andığı gibi anmaz bizi." Bu eksiklik insanı zorda bırakır, ona ahlaki tutarsızlıklar getirir, onu kötü niteliklerle donatır. Bu eksikliğin en belirgin görünümü son derece acı bir görünümdür: "İnsanlar birbirlerinden doğal olarak nefret ederler." Burada dünyasında yapayalnız, inançlarıyla yapayalnız bir birey çıkacaktır karşımıza, eksik bir yapı içinde kaymaya hazır bir bireydir bu: "İnsan kendisi için de başkaları için de örtülülükten yalandan ikiyüzlülükten başka bir şey değildir. Kendisine doğrunun söylenilmesini istemez, başkalarına doğruyu söylemekten kaçınır. Adaletten ve ussallıktan çok uzak olan bütün bu tutumların doğal kökeni onun yüreğindedir."

Güçsüz Birey / Aşırıdan Kaçınma

Bu kötümserliğiyle Pascal neredeyse Sartre'ın başkalarını cehennem sayan aşırı öznelciliğine ilk biçimini vermiş gibidir: "Ben'in iki niteliği vardır: kendinde adaletsizdir çünkü kendisini her şeyin merkezi yapar, başkalarına uyarsızdır çünkü onları köleleştirmek ister: buna göre her ben düşmandır, tüm öbür benlerin tiranı olmak ister." Her ne olursa olsun, insan kendisini bilgide de ahlakta da eksikliğin ellerine bırakmaktan kaçınmalıdır, insana düşen daha yetkini amaçlamaktır. Bunun için yapılacak şey doğru yargılarda bulunmaya, bu yolda kendi ben'inin dar çerçevelerinden dışarı çıkmaya çalışmaktır: "Doğayı kendimize göre değil kendisine göre yargılamak gerekir."

İyi yargılamak için insanın belli bir olgunluğa erişmiş olması gerekir. Gençler iyi yargılayamazlar, yaşlılar da iyi yargılayamazlar. Doğru yargılamanın bir koşulu da aşırılıklardan uzak durmaktır. Nedir bu aşırılıkların özü? Aşırılıkların iki kaynağı vardır, bunlardan biri usu dışlamak, öbürü de yalnızca usu benimsemektir. Böylece Pascal sağlıklı yargılamanın koşulu olarak us-duygu dengesini koyar. Pascal'e göre duygularıyla yargılamak alışkanlığında olanlar usavurmayla hiç ilgilenmezler, çünkü onlarda her şeyi bir bakışta bir çırpıda görmek eğilimi vardır, ilkeleri aramaya alışık değillerdir onlar. İlkelerle düşünmeye alışmış olan öbürlerine gelince, onlar da duyguyla ilgili şeylerden hiçbir şey anlamazlar, her şeyde ilkeler bulmak isterler ve bir çırpıda görmeyi bilemezler. Oysa us ve duygu dengesi bilgi için önemli olduğu gibi inanç için de çok önemlidir: "Her şey usa götürülürse dinimizin doğaüstü ve gizemsel bir yanı kalmayacaktır. Usun ilkeleri hiçe sayılırsa dinimiz saçma ve gülünç olacaktır."

İnsanın yapması gereken şey sürekli kanat çırparcasına yukarılara doğru yükselmeye çalışmaktır. İnsan tüm doğayı yüce ve dolgun büyüklüğü içinde tanımalı, bakışını kendisini çevreleyen bu aşağı nesneler ortamından uzaklaştırmalıdır. Pekiyi bütünsel bilgiye ulaşabilecek durumda olmadıktan sonra habire yükseklere kanat çırpmak ne işe yarayacak? Bu çaba bilgi açısından olmasa da ahlak açısından çok önemlidir: "İnsan kendi kendisini tanımalı, bu tanıma doğruyu bulmaya yaramadığı zaman hiç değilse yaşamımızı düzenlemeye yarayacaktır." Önemli olan şu dünyanın göreli doğrularından gerçek doğruya doğru ilerleyebilmektir. Her şeyin bir ölçüde doğru bir ölçüde yanlış olduğu şu dünyayı bir anlamda gözden çıkarmak gerekiyor. Gerçek doğrunun, tümüyle arı tümüyle doğru olan doğrunun peşine gitmek gerekiyor. Pekiyi, bir yandan biz "doğruya ve iyiye yatkın değiliz" bir yandan da doğrunun ve iyinin peşindeyiz. Bu bir çelişki değil mi? Olabilir, çelişki olması büyük bir sakınca ortaya koymaz. Çelişki de insan yaşamının bir yüzüdür. Çelişki doğruluğun karşıtı değildir. "Çelişki doğruluğun kötü bir işaretidir: bazı kesin şeyler çelişkilidir bazı yanlış şeyler çelişkisizdir. Ne çelişki yanlışlığın belirtisidir ne çelişmezlik doğruluğun belirtisidir."

İnsan Yaşamı / Geçmiş ve Gelecek

İnsanlar bütün bu güçlükler ya da güçsüzlükler karşısında genellikle en uyarsız yolları seçmişlerdir. Kendi beniyle, giderek kendi inancıyla başbaşa kalması gereken insan çok zaman kendi dışına taşarak ve ol-

madık şeylerin peşine düşerek dağılır ve bu yüzden mutsuz olur. Şöyle der Pascal: "Her kişi kendi düşüncelerini incelediğinde, onları geçmişle ya da gelecekle tutulmuş bulacaktır. Şimdiyi hemen hiç düşünmüyoruz, düşündüğümüzde de geleceği düzenlemek için ondan ışık alma adına düşünüyoruz. Şimdi hiçbir zaman amacımız değil: geçmiş ve şimdi araçtırlar, gelecek tek amacımızdır. Böylece hiçbir zaman yaşamıyoruz, her zaman yaşamayı umuyoruz. Ve her zaman mutlu olmaya uyarlanınca hiçbir zaman mutlu olamayışımız kaçınılmaz oluyor." Evet ama insanlar bunu görüp anlıyorlar mı? Elbette anlamıyorlar. Güçsüz olduğumuzu bile bilmiyoruz pek çoğumuz ya da umursamıyoruz güçsüzlüğümüzü. "Beni en çok şaşırtan kimsenin güçsüzlüğüne şaşmamasıdır" der Pascal.

Gerçekte son derece güç koşullarda yaşıyoruz. "Doğruyu amaçlıyoruz, kendimizde yalnızca kesinsizliği buluyoruz. Mutluluğu arıyoruz, yalnızca yoksunluğu ve ölümü buluyoruz." Gerçekte korkulu bir yaşamımız var, sorunlar içindeyiz, ne olacağını ya da ne yapacağımızı bilmediğimiz yerde korkulara düşüyoruz. Korku insan için kaçınılmaz bir şeydir. Yeter ki inançtan kaynaklanan korkularımız olsun. Pascal'e göre iyi korku inançtan kötü korku kuşkudan gelir. Korkunun da mutluluğun da kaynağı Tanrı'dır, "Mutluluk ne dışımızda ne içimizdedir, mutluluk Tanrı'dadır, öyleyse hem dışımızda hem içimizdedir." Gerçekte Tanrı her şeyin kaynağıdır, doğada açınlanmış sonsuz güçlülüktür o. Bu yüzden doğayı bir belirtiler ya da simgeler alanı saymak doğru olur. "Tanrı'nın imgesi olduğunu gösterecek yetkinlikleri de vardır doğanın, bir imgeden başka bir şey olmadığını gösteren yanlışları da." Doğadan giderek, doğanın yetkinliklerinden giderek tanıyacağız Tanrı'yı. Ben ölümsüz değilim, sonsuz da değilim, diye düşünür Pascal, ama doğada zorunlu, hem de ölümsüz ve sonsuz bir varlık var. Pekiyi nedir bu varlık? O sonsuz varlığın varolduğunu biliyoruz ama onun doğasını tanımıyoruz. Bir Tanrı'nın varolduğunu onun ne olduğunu bilmeden bilebilir miyiz? Evet bilebiliriz.

Tanrı'ya İnançla Yöneliş

Biz Tanrı'nın varoluşunu ancak inançla bilebiliriz. Tanrı gerçekte us-sallığımızla kavrayabileceğimiz bir varlık değildir, anlaşılmaz bir şeydir o bizim için, parçaları ve sınırları olmayan ve tümüyle bizim dışımızda bulunan bu şeyi nasıl olur da usumuzla kavrayabiliriz? "Öyleyse ne onun ne olduğunu ne de olup olmadığını bilebiliriz." Pekiyi, nasıl çözülecek bu sorun? İnançla çözülecek, gönül yolundan çözülecek. Burada duygularla

usu, gönülle düşünselliği, duyularla inancı birbirinden ayıracaktır Pascal. "İnanç duyuların söylemediğini söyler ama duyuların gördüğünün tersini söylemez. O üsttedir karşıt değildir." Öyleyse işlevleri ve konuları ayrı olan iki şeyi, ussallıkla duygusallığı birbirinden hangi özellikleriyle ayırıyoruz? Us dediğimiz yeti yavaş yavaş iş gören bir yetidir, oysa duygu bir çırpıda edimde bulunur, duygu edimde bulunmaya hazırdır her zaman. Demek ki bizim doğruları kavramakta ayrı ayrı konulara yönelik iki ayrı aracımız var: "Tanrı'yı gönül duyar us değil." Gönül için duyulur olan Tanrı us için duyulur değildir.

Pascal inançlı bir kişiydi ve bir bilimciydi, inancın bilimi engellemediğini, hatta kolaylaştırdığını düşünüyordu. Dünyaya bilimle bağlandı. İnsan ve inanç üzerine görüşleri onu öznelci düşüncenin yapı taşlarından biri yaptı. Öznelci düşünce ve dinsel inanç belki de onun ikide bir kasınmalarla hırpalanan hastalıklı bedeninin ve bu bedende tutunmaya çalışan ruhunun kaçınılmaz ürünüdür. Bize görüşlerini özdeyişlere benzer formüllerle vermesini sağlayan yoğun düşünce dünyası sevinçle bunalımın mutlulukla mutsuzluğun kesiştiği yerdi sanki. Jean Guitton'un dediği gibi, " O her alanda, dehasının yasasına göre, temel olanı gördü".

MALEBRANCHE

Dönemin bir başka inançlı filozofu Nicolas de Malebranche'dır. Malebranche genç yaşta Oratoire tarikatına girmiş, az sonra papaz olmuş, böylece girdisi çıktısı olmayan bir yaşam sürerek kendisini düşünceye adamıştır. Fırtınada da dinginlikte de aynı kişilik özelliklerini rahatça sürdürebilen bu inançlı kişi Descartes'ın hem bir hayranı hem bir eleştiricisidir. Ona gerçek felsefe sevgisini Descartes kazandırmış olmalı: Malebranche 1664'de *İnsan incelemesi*'ni okumuş, böylece hem felsefeye hem de özellikle Descartes'a bağlanmıştır. Ne var ki onu bir Descartes'çıdan çok bir Augustinus'çu saymak doğru olur. Aziz Augustinus o zaman Oratoire'da görüşleri en çok tutulan filozoftur. Malebranche bir inançlı olarak dini düşüncenin üzerine koyar ve dinin gerçek felsefe olduğunu söyler.

Tanrı Sezgisi

Malebranche sonsuzun apaçık fikrine dayanarak Tanrı belirlemesine yönelir. Tanrı var ve biz her şeyi Tanrı'da görmekteyiz. "Tanrı ruhtur, düşünür ister, ama onu insanlaştırmayalım: bizim gibi düşünmez ve

bizim gibi istemez o." Dünyanın gerçekliği Tanrı'dadır. Tanrı'nın varlığını göstermek için kanıtlara başvurmak gerekmez. Çünkü düşünsel yaşamımız bize onun sezgisini sağlamaktadır. Tanrı vardır ve insan ışığını ondan alır. Tanrı, ışığıyla her şeyi aydınlatan sonsuz bir kaynaktır. "Tanrı en basit yollardan eylemde bulunur." Sonsuzu içeren tek şeydir Tanrı. "Tanrı duyulur şeyleri tanır ama onları duymaz." Bizim fikirlerimiz özü Tanrı'da olan şeylerdir. "Tüm düşünsel fikirlerimizin nesnesini yalnızca ve doğruca Tanrı'da gözlemlemekteyiz." Malebranche'ın Tanrı kavrayışı böylece Descartes'ın kavrayışına yaklaşır: bizde sonsuzluk fikrinin olması Tanrı'nın varlığını ortaya koyar. Bununla birlikte Descartes'ın Tanrı tüm doğruları keyfince yaratmıştır ya da kendi istemine göre yaratmıştır fikri Malebranche'a uymaz. Şöyle der Malebranche: "Başvurduğumuz us yalnızca evrensel ve sonsuz değil aynı zamanda zorunlu ve bağımsızdır, biz onu Tanrı'nın kendisinden bile daha bağımsız bir şey olarak kavrıyoruz. Çünkü Tanrı ancak bu usa göre edimde bulunabilir ve bir anlamda ona bağlıdır, onu göz önünde tutması, onu izlemesi gerekir. Bu us ondan ayrı bir şey değildir öyleyse: sonsuza kadar onunladır ve onunla ortak bir töze sahiptir."

Böylece Malebranche tanrı bilgisini felsefenin temeline yerleştirir. E. Brehier onun bu felsefesini "kökten dinsel bir felsefe, usa uygun yaşamı dinsel yaşamın bir parçası sayan bir felsefe" olarak nitelendirir. Gerçekten Malebranche tüm yaşamı bir dinsellik örtüsüyle örtmek ister gibidir, "Zihni inanca bağlı kılmak gerekir" diye düşünür. Ona göre felsefe dinden ayrı bir şey değildir hatta din felsefeyi belirleyici bir anlam taşır, onun "din gerçek felsefedir" sözü bunu açıkça ortaya koyar. Malebranche'a göre "yeni felsefe" dine bağlanan bir felsefedir. "Din bize bir tek gerçek Tanrı olduğunu öğretmekteyse bu felsefe de bize tek bir gerçek neden olduğunu öğretmektedir."

Beden ve Ruh Bağlantısı / Bilgiye Yöneliş

Malebranche, Descartes'daki ruh ve beden etkileşimine karşı çıkar. Ona göre iki ayrı yapıya sahip olan bu iki ayrı töz birbirlerini etkileyemezler, bu iki töz arasında bağ kuran yalnızca ve yalnızca Tanrı'dır. Zaten sonlu tözlerin hiçbiri etkin değildir, ancak sonsuz töz yani Tanrı etkindir. Buna göre biz nesneleri tanımak için kendi dışımıza çıkmak durumunda değiliz. Biz şeyleri onlarla ilgili olarak sahip olduğumuz fikirlere göre tanırız. "Tanrı tek ışığımızdır, öyle ki tüm bilgide maddi nesnelerin bilgisinde de Tanrı'yla ilişki içindeyiz!" (E. Brehier). Buna karşılık "Zihne

görünür olmuş her şey yalnızca Tanrı'ya bağımlı olduğumuzu görmemizi sağlar" (E. Brehier). Şöyle der Malebranche: "Bedenim olmasaydı, ruhumdan başka yaratılmış bir şey bulunmasaydı, Tanrı etkin fikirleriyle gördüğüm ve duyduğum şeyleri bana gene gösterecek ve duyuracaktı." Kısacası "Yaratılmış varlıkların fikirleri olmasaydı Tanrı yaratıda bulunamayacaktı: öyleyse fikirler Tanrı'dadır."

Tanrı Malebranche'da tüm bilgilerin nedeni olarak kalmaz, evrendeki tüm oluşumların da nedeni olur. Tanrı'yla evren arasına ruh bir aracı gibi yerleşmiştir. "Gerçek neden odur ki kendiyle sonucu arasında zihin zorunlu bir bağlantı bulacaktır." Tanrı'da yarattığı tüm şeylerin fikri varken düşünülür uzam da vardır. Herhangi bir şeyi algıladığımızda Tanrı bize düşünülür uzamın herhangi bir sınırını duyurmaktadır. "Tek açık ve seçik fikir uzamdır, fizikte mekanikliği sağlar. Mekanikliğin ve fiziğin dışında gösterilebilir bir şey yoktur. Çünkü göstermelerimizi dayandırabileceğimiz herhangi bir açık fikre sahip değiliz" (E. Brehier).

Demek ki Tanrı tek yaratıcı ve tek etkin güçtür. Nesnelerde etkinlik gibi gördüğümüz şey gerçekte Tanrı'dan gelmedir. Ruh da bağımsız bir töz değildir. Ruhta olup bitenler aranedenlerle ilgilidir. Tanrı'nın etkisi olmadan bir cisim bir başka cisme çarpamayacağı gibi gene bu etki olmadan insan ruhu hiçbir etkinlik gösteremez. Uzamlı olmayan ruh bedeni devindiremez. Bedende devinimi sağlayan Tanrı'dır, bedende ruhun etkisini de yaratan da Tanrı'dır. Tanrı tek evrensel neden olarak etkide bulunur. Öbür nedenler, tüm doğal nedenler gerçek nedenler değildir. Onlar yalnızca aranedenlerdir. Yaratıklar yalnızca birer ara varlıklardır ki aranedenlerle etkinlikte bulunurlar. Tanrı'yı tüm edimlerin tek nedeni sayan ve tüm doğal nedenleri tek gerçek nedene bağlı aranedenler olarak belirleyen bu kavrayış aranedencilik olarak adlandırılır.

Ahlak ve Bilgi

Malebranche'ın ahlak anlayışı sıkı sıkıya bilgi anlayışına bağlıdır ve bilgi anlayışında öngörülenlerin dışında bir yenilik taşımaz. Malebranche ahlakını gerçek anlamda ahlaklılığı tehlikeye düşüren bir anlayış olarak görmek olasıdır. Ahlak alanı bir seçimler alanı olduğuna göre, insanda özgür seçişi kökten kaldıran bir anlayış ahlakı yok saymış olmayacak mıdır? Malebranche elbette bu katı felsefe içinde ahlakı olası olmayan bir şey diye düşünmek istemeyecek ve Tanrı'yı insan için ulaşılması gereken tek erek olarak koyacaktır. Böylece bu Augustinus'cu düşüncede ahlak tam tamına Tanrı'ya yöneliş istemiyle sınırlanır, buna göre her istem bir

Tanrı sevgisinin belirtisidir. Ona göre en doğru yöneliş en yetkin varlık olan Tanrı'ya yöneliştir. Malebranche'a göre kötülükler bizim bencil isteklerimizden kaynaklanır. Gerçek iyilik Tanrı'nın istemi çerçevesinde her şeye evrensel açıdan bakabilmekle sağlanır.

Böylece Pascal ve Malebranche, biri Port-Royal'de biri Oratoire'da Augustinus'un gizemci olmakla bulanık ve tam tamına gerekirci olmakla özgürlüğe kapalı felsefesine bağlanarak insancı ve bilimci girişimlere karşı durmuşlar, metafizik katışıklarından arınma yolunda olumlu düşünceye yönelmiş olan yeni anlayışlara büyük ölçüde ters düşmüşlerdir. Ancak çağdaşları ingiliz filozofu Locke onların dinci çizgisinden uzak gerçekçi bir çizgide felsefesini kurarken insanlığı rönesans insancılığından XVIII. yüzyıl aydınlanmacılığına ulaştıracak olan ileri düşüncelerin savunucusu olur.

LOCKE

Locke'u ingiliz deneyciliğinde Bacon geleneğinin usta bir sürdürücüsü, bu arada ruhbilimin kurucularından biri olarak görüyoruz. Ruhbilim adına çeşitli bilinç olgularıyla ilgilenmiş olan Locke bu arada genel olarak insan ruhsallığının özelliklerine de eğilmiştir. O dönemde felsefeyle ruhbilim arasında bir ayrım yoktur, ruhbilim felsefenin zihinsel edimlerle ilgili bir bölümü gibidir. Bu ayrım XIX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde ruhbilimin laboratuara girmesiyle başlayacaktır. Descartes'da da öbür filozoflarda da duygu alanıyla düşünce alanı arasında bir ayrım sözkonusu değildir. Bu ayrım Locke'da da yoktur. Locke, deneyci ya da Aristoteles'çi tutumuyla Descartes'ın doğuştan fikirlerine karşı çıkmış, *İnsan anlığı üzerine deneme*'nin ilk bölümünde Descartes'çı öğretiyi çürütmeye çalışmıştır. İnsanda doğuştan fikirler olsaydı, bu genel fikirler hiçbir deneyi gerektirmeksizin ya da her türlü deneyden önce görünecekti, ayrıca çocuklarda, okuması yazması olmayanlarda ve ilkellerde de ortaya çıkacaktı. Oysa çocuklar, okumaması yazması olmayanlar ve ilkeller özdeşlik ilkesi gibi çelişmezlik ilkesi gibi temel ilkelerden ya da temel fikirlerden habersizdirler. Locke'un felsefesi felsefe tarihi boyunca birçok yankı görmüş, Platon'cu bir kavrayış içinde Leibniz *İnsan anlığı üzerine yeni deneme*'yi yazarak Locke'a karşı çıkarken Berkeley, Hume, Condillac, Kant onun felsefesinden çokça etkilenmişlerdir. Bu arada Jean-Jacques Rousseau bir devlet ve toplum araştırması olan ve 1789'da yaşama geçmeye başlayan devrim düşüncesine birçok bakımdan katkıları olmuş olan *Toplumsal sözleşme*'si adlı yapıtını oluştururken Locke'dan

epeyce etkilenmiş olmalıdır. Rousseau "Locke benimle aynı ilkeler içinde aynı konuları işledi" demiştir. Bu bakımdan Locke'u XVIII. yüzyıl aydınlanmacılığının, daha çok da Fransa'daki aydınlanma devinimlerinin öncüsü ya da esinleyicisi saymak doğru olur.

Bütünsel Bakış Eksikliği

Çağın filozoflarında, Descartes'da Leibniz'de Hobbes'da Spinoza'da gördüğümüz dizge kaygısını Locke'da bulamayız. Onda daha çok deneycilere özgü olan parçalı bakış açısı öne geçer ve onda düşüncenin birçok alanı birbirine karışmış gibidir. Dinden bilime, siyasetten felsefeye kadar her alanda değişik görüşler ortaya koymuş olan Locke bunları bir bütünde bir araya getirmeyi düşünmemiştir. O tam anlamında deneyci bakış açısıyla ve yararcı kavrayışıyla şöyle der: "Dünyada bizim işimiz her şeyi tanımak değildir, yalnızca yaşamımızın akışını ilgilendiren şeyleri tanımaktır." Bununla birlikte yapıtında ortaya çıkan başlıca özellik bilime ve yöntem inancına bağlılıktır. Bu bağlılık onun tek felsefi yapıtı olan *Deneme*'de açık açık belirir. Locke düşüncesi bilim ve yöntem inancıyla olduğu kadar o dönemin temel eğilimlerinden biri olan hoşgörü duygusuyla yüklüdür. Hoşgörü özgürlükçü yaşam düzeninin zorunlu bir koşulu gibidir ve onaylanmaktan çok katlanmayla ilgili görünür. Bunun da amacı insanın topluca mutlu bir yaşam sürmesini sağlamaktır. "Gerçek mutluluğu arama gereği özgürlüğümüzün temelidir" der Locke. Bu mutluluk anlayışı sıkı sıkıya yarar düşüncesine bağlıdır: "Erdem doğuştan olduğu için değil yararlı olduğu için benimsenmiştir." *Deneme* her şeyden önce bir bilgi kuramı kitabıdır ve gerçekçi felsefi düşüncenin başlıca yapıtları arasında yer alır.

Locke bilginin değerini araştırma çabası içindedir: bilgilerimizin kesinliklerini apaçıklıklarını uzanımlarını araştırmaya yönelir, böylece o da Descartes gibi eleştirici bir tutum almış olur. Ancak onun amacı köktenci bir yönelimle bilginin kökenini araştırmak değildir, onun amacı ruhbilimci bir kavrayış içinde bilginin ne olup ne olmadığını ortaya koymaktır. Bu yönde ne ruhun yapısıyla ilgili bir araştırmaya girişir ne dış dünya nesnelerinin duyu organlarımızı nasıl etkilediği ve duyumdan bilgiye nasıl yükseldiğimiz konusunda herhangi aydınlatıcı bir çabaya girmek ister. Denilebilir ki Locke'un tüm dikkati bilinç edimlerini ayrıştırmaya yönelmiştir. Onun bilinç edimlerini inceleme yöntemini ruhbilimsel yöntem diye adlandırabiliriz. Onu modern ruhbilimin ya da deneysel ruhbilimin öncüsü yapan bu çabasıdır. Onun yöntemi deneysel

ruhbilimin ilk yöntemi olarak bilinen ve bugün tek başına pek de geçerliliği kalmamış olan içebakış yöntemidir.

Bilginin Yapı Taşları Fikirler

Locke düşüncenin konusu olan her şeyi fikir diye adlandırır ve "düşündüğümüz zaman zihnimizi uğraştıran her şeye fikir diyorum" der. Bu tanımın çok bulanık bir tanım olduğu, nesnelle öznel, duygusallıkla düşünselliği birbirine karıştırdığı açıktır. Locke işte bu bulanık şeyi, hiç de iyi tanımlayamadığı ve gösteremediği bu şeyi, fikir'i bilimin ilk konusu olarak belirler. Böylece onun Descartes'çı bir tutum aldığını, yalnızca fikir'i bilimin tek konusu diye belirlediğini görürken, iki filozof arasındaki ayrımın elbette birinin fikir'i açık seçik bir biçimde tanımlamış ama öbürünün onu iyice tanımlamadığı gibi iyice de bulandırmış olmasından geldiğini görüyoruz. Deneyci Locke'u ülkücü Descartes'dan ayıran, onu gerçekçi kılan nokta, daha önce de belirlediğimiz gibi, Locke'un doğuştan fikirleri yok sayması, insan zihnini başlangıçta düz bir levha (*tabula rasa*) olarak ya da kendi deyişiyle beyaz bir kağıt (*a white paper*) olarak belirtmesidir. Buna göre tüm bilgiler deneyden gelecektir. Zihinde hiçbir şey yoktur ki deneyden gelmiş olmasın (*Nihil est in intellectu quod non prius in sensu*).

Deneyi iç deney ve dış deney olmak üzere ikiye ayırır Locke. Dış duyumla dışımızdaki nesneleri, iç duyumla ruhumuzun oluşumlarını algılarız. Elbette öncesel olarak dış dünya etkindir, dış kaynaklı duyu izlenimleri ruhsallığımızı devindirecektir. Locke böylece elde edilen fikirleri yapısal açıdan ele alırken onları basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırır. Basit fikirlerin bir bölümü yalnızca iç deneyin, bazıları da hem iç hem dış deneyin ürünüdür, bazıları tek bir duyudan, bazıları birkaç duyudan gelmedir. Tek duyumla elde edilen basit fikirler sertlik yumuşaklık ışık renk gibi fikirlerdir, birkaç duyuyla elde edilenlerse yer kaplama biçim devinim dinginlik gibi fikirlerdir. Düşünme ve istem gibi fikirler iç duyumla elde edilirken haz acı varlık birlik güç zaman gibi fikirler dış deney ve iç deney ortaklaşmasıyla elde edilir. Bileşik ya da türemiş fikirlere gelince, bunlar basit fikirlerin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Basit fikirlerin oluşumunda edilgin olan ruh bileşik fikirlerin oluşumunda etkin duruma geçer. Bileşik fikirler üç türlüdür: bağdaşım fikirleri, bağlantı fikirleri, soyutlama fikirleri. Bağdaşım fikirlerini birkaç basit fikrin bir araya gelmesini sağlayan edim oluşturur. Bağlantı

fikirleri iki fikrin tek bir fikir oluşturmaksızın yanyana gelmesiyle olur. Soyutlama fikirlerini gerçek olarak bir arada bulunan fikirlerin birbirinden ayrılmasını sağlayan edim oluşturur.

Bağdaşım fikirleri arasında yer alan töz fikirleri kendi başına varlıkları olan şeylerin fikirleridir. İnsan kedi ağaç kuş masa gibi ayrı varlıkları olan nesnelerin fikirleri töz fikirleridir. Gene bağdaşım fikirleri arasında yer alan kip fikirleri başlı başına varlıkları olmayan fikirlerdir, uzam zaman özgürlük sayı sonsuz gibi fikirlerdir. Uzam parçalarını, zaman parçalarım, birimleri ardarda getirerek uzam zaman sayı fikrine ulaşırız. Sonsuz fikrine ulaşmamız da aynı birimin yinelenmesiyle olur. Eylem fikrini yineleyerek özgürlük fikrine ulaşırız. Bağlantı fikirlerine gelince, bu fikirler arasında en önemlisi nedensellik fikridir. Uzam-zaman, özdeşlik-başkalık gibi fikirler bunlardandır. Soyutlama fikirleri karışık ya da karmaşık fikirlerin ayrılmasına dayanır. Soyutlamaya çeşitli yaşam deneyleriyle ulaşırız. Çocuk önce babasını annesini dedesini özdeşleştirir, sonra bunları ayırmaya başlar. Beyaz'ı karda sütte gülde göre göre beyaz fikrine ulaşırız. Beyaz dediğimiz şey bir varlığı değil bir niteliği belirler, o belli bir niteliğe verdiğimiz bir addır. Locke adcı bir kavrayışla dili ele alırken de sözcükleri birer işaret olarak belirler. Soyutlama yaparak biz benzer nesneleri bir sıradüzeni içinde topluca adlandırırız. Soyutlamayla elde ettiğimiz cins ve tür kavramları anlığımızın bir buluşundan başka bir şey değillerdir.

Doğru ve Yanlış Kavrayışı

Tüm fikirlerimiz deneyden gelir. Fikirlerimiz ve onlara bağlı olarak yargılarımız fikirlerimizin kaynağı olan ve fikirlerimizin dışında bir gerçekliğe sahip olan nesneleri yansıtır. Bununla birlikte Locke tüm fikirlerimizin doğru olamayabileceğini, gerçek fikirler yanında yanılsamalı fikirler de bulunabileceğini benimser hatta yetkin olan fikirler yanında yetkin olmayan fikirler de belirler. Doğru olan fikirler özellikle basit fikirlerdir. Bileşik fikirler yanlışa daha açıktır. Locke fikirlerde bir yanlışlıktan çok bir yanılsama görür. Ona göre doğru ya da yanlış oluş yargılarla ilgili bir durumdur. Demek ki bilginin doğruluğu her şeyden önce yargının doğruluğuna bağlıdır ya da daha doğrusu yargının doğruluğuna karşılıktır. Buna göre yargıda bulunmak iki fikir arasındaki uyarlılığı ya da uyarsızlığı görmektir. Burada Locke, Descartes'çı bir tutumla uyarlılığın ölçütü olarak açık ve seçik olmayı koyar.

İyi ve Kötü / Ahlak ve Hukuk

Locke bize bilgi anlayışına dayalı gelişmiş bir ahlak öğretisi bırakmadı. Bununla birlikte onun ahlakla ilgili belirlemeleri özellikle insanla toplum ilişkisini düzenlemek açısından önem taşıyor. Locke iyi ve kötü kavramlarının ülkelere göre ya da toplumlara göre, ayrıca çağlara göre değişiklikler gösterdiğini, bu kavramların oluşmasıyla bir takım davranış kurallarının ortaya çıktığını, ancak temelde ahlakın iki dayanağı olan ben fikriyle Tanrı fikrinde hiçbir değişiklik olmadığını bildiriyor. Ahlaklı bir yaşam için eğitimi kaçınılmaz bir koşul olarak belirleyen filozof baskıcı eğitime karşı araştırmacı eğitimi savunuyor, bu yüzden özel öğrenimi kolej öğrenimine yeğ tutuyor. Dayağı ve eziyeti kesin yadsıyışıyla ve insanı yeteneklerini geliştirmeye bırakmayı öngörüşüyle Locke'un eğitim anlayışı Rousseau'nun eğitim anlayışı üzerinde belirleyici olmuş gibidir. Locke doğal durumdaki insanın ahlakdışı eğilimler içinde olmadığını belirleyerek Hobbes'a karşı çıkar. Hukuk kavrayışını özgürlük kavrayışıyla özdeşleştirerek hukuku bize yararlı olan şeyleri yapabilme hakkı olarak belirler. Her kişiyi her şeyden önce kendisi üzerinde, kişiliğini koruması ve gelişmesi yönünde hak sahibi gören Locke mülkiyeti de bu açıdan bir hak sayar. Onda mülkiyet emekle koşullanmış bir kavramdır: insan herhangi bir şeye o şeyi kullanmak üzere sahip olur ya da olmalıdır. Emek onda mülkiyetin sınırlarını belirleyen bir kavram olarak konulmaktadır.

Doğal Durum / Toplumsal Durum

Locke tüm yaşamında anglikan kilisesinin siyasal ve toplumsal baskılarına karşı oldu. Bu yönde onun Hobbes ve Rousseau gibi toplumsal sözleşme kavrayışına bağlandığını görüyoruz. Locke *mutlakyönetim tartışılmaz bir yönetimdir ve gücünü Tanrı'dan alır* ilkesini eleştiri konusu yapar ve kral yetkesinin hangi koşullarda bozulup dağıldığını araştırmaktan geri kalmaz. Buna göre toplumsal durum insanlık için doğal bir durum değildir, ortak anlaşmadan doğmuş bir durumdur. Doğal durum ve toplumsal durum karşılaştırması Hobbes ve Rousseau için olduğu kadar Locke için de önemlidir. Locke'a göre doğal durum Hobbes'un düşündüğü gibi tüm kuralların dışında yaşanılan ve insanı insanın kurdu durumuna getiren bir durum değildi, doğal durumda *doğal ahlak* yasaları geçerliydi ve elbette insan bireyleri birbirlerini yok eder durumda değillerdi.

Toplumsal anlaşma insanlara yeni haklar getirmeden onları bir bütün olarak iş görmeye yöneltmiştir, bireyin kendi sınırlı gücüyle gerçekleştirmeye çalıştığı bir iş böylece en kolayından topluca gerçekleştirilir olmuştur. Dolayısıyla yöneticiyle yönetilenler arasındaki ilişkiyi de bu çerçevede yorumladığımızda bu ilişkinin hiç de tek yanlı bir ilişki olmadığını görürüz. Birey toplumda hiçbir zaman tam tamına edilgin bir varlık olmayacak, tersine kendi yazgısını daha doğrusu toplumun yazgısını tartışan ve gerektiğinde işe karışabilen bir varlık olacaktır. Locke'un özgürlükçü siyaset anlayışında ortaya çıkan hoşgörü fikri de bu çerçevede anlaşılmalıdır. Ayrıca erkler ayrılığı fikri Locke düşüncesinde önemli bir yer tutar. Locke'a göre bir devlette yasama, yürütme ve yargılama erkleri onları Tanrı'dan aldığı yetkeyle bildiği gibi kullanan bir kişiye verilmeyecektir. Bu erkler halktan gelen erklerdir. Devlet bu erkleri doğru dürüst kullanmadığı zaman halk başkaldırma hakkına sahip olacaktır. Bu yönde Locke'un Hobbes'dan iyice ayrıldığı görülür.

Kilise Baskısına Karşı

Locke'a laik düşüncenin ilk gerçek temellendiricisi diyebiliriz. Yukarıda ana çizgilerini verdiğimiz ılımlılaştırılmış mutlakyönetim anlayışı içinde Locke kilisenin ve devletin ayrı ayrı işlevleri olduğuna inanır ve bu işlevlerin birbirine karıştırılmaması, birbirinden özenle ayrılması gerektiğini bildirir. Ona göre her iki kesim kendi içinde bağımsız davranabilmeli, dıştan herhangi bir baskıya ya da kısıtlamaya uğramamalıdır. Bununla birlikte Locke devlete dinin korunması gibi bir işlev de yükleyecektir: bir toplumda ahlakın temelini oluşturan dinselliğe karşı geliştirilecek tanrıtanımazlık gibi anlayışlar karşılarında devleti bulmalıdırlar. Locke tanrıtanımaz görüşleri yasak sayarken insanları yabancı bir güce bağımlı kılan katolik inancını da yasak sayma eğilimindedir.

Locke'da özgürlükçü dünya görüşüne ve onun vazgeçilmez yanlarını oluşturan hoşgörü fikrine ve laiklik anlayışına ilk gerçek bağlılığı buluruz. Locke aydınlanmacılığı erkenden haber veren bir burjuva düşünürü olmakla insancılığı aydınlanmacılığa bağlayan köprülerden biridir. Onun görüşleri daha çok Condillac'dan geçerek fransız aydınlanmacılığının bilgi temelini oluştururken üççeyrek yüzyılı aşkın bir süre sonra dünyaya saçılacak olan Rousseau'cu düşünceye temel yönelimlerini ya da ilk anlamlarını kazandıracaktır. Bağnazlığa karşı sağduyuyu, baskıcılığa karşı hoşgörüyü öneren ve tüm aşırılıklardan uzak duran bu bakış açısı, belki de aşağı yukarı bugünkü İngiltere'yi özlemiş bir burjuva in-

sanının dilekleriyle örülmüştür. Bağlandığı deneyci kavrayışı bile belli bir ussallıkla dengelemeye çalışan bu ılımlı filozofun ürünlerinde hiçbir zaman deha olmanın sınırlarını zorlamayı düşünmeden belli bir alçakgönüllülükle ve tam bir gerçekçi bakışla dünyayı anlamaya ve düzeltmeye çalışan bir aydının çabaları yansır.

SPİNOZA

Şimdi XVII. yüzyılın en önemli heptanrıcı felsefesini kurmuş ve geliştirmiş olan Spinoza'yı görelim. Baruch Spinoza portekiz kökenli bir yahudi ailesinin çocuğudur ve elbette felsefesinin oluşumunda toplumunun ve ailesinin başından geçen olayların büyük etkisi olmuştur. Arap egemenliği sırasında İberik yarımadasının Yahudileri oldukça rahat yaşıyorlardı. Yarımada 1492'den sonra katolik krallarının eline düşünce üç yüz bin Yahudi din değiştirmek zorunda bırakıldı. Bu görünüşte hıristiyanlaşmış ve bir ölçüde geleneklerini yitirmiş Yahudilerin büyükçe bir bölümü geleceğini başka topraklarda aramak üzere XVI. yüzyıl sonlarında yola düştüler. Bunlardan bir bölümü İtalya'ya bir bölümü Afrika kıyılarına gitti. Yahudi göçmenlerini bazı italyan kentleri sıcak karşıladı bazıları da sınırlarından içeri almadı. Afrika'ya gidenler ya kılıçtan geçirildiler ya da köleleştirildiler. Bunlardan bir bölümü de İstanbul'a ve Anadolu kentlerine yerleşti ve oralarda ticaret ve hatta siyaset yaşamına ağırlığını koydu.

Fransa ve İngiltere Yahudileri tam anlamında dışlarken Hollanda onlara kucak açtı. Portekiz'den ve İspanya'dan Hollanda'ya göç eden Yahudiler Hollanda'da, özellikle Amsterdam'da hem özgür yaşıyorlar hem kendi alışkılarını ve göreneklerini rahatça sürdürebiliyorlardı. Gene de bunların tam anlamında hiç sorunsuz bir yaşam sürdürdüklerini söylemek olası değildir. Hollanda'da daha önce yerleşmiş Yahudilerle yeni gelen Yahudiler arasında kültür ayrılıkları vardı. Yeni gelenler ibrani dilini bilmiyorlar, kendi dinsel geleneklerinden büyük ölçüde kopmuş bulunuyorlardı. Spinoza da Amsterdam'da böylesine bir anlamda rahat bir anlamda çelişkilerle dolu bir ortamda yahudi geleneklerine göre yetişti. Bununla birlikte onun kişiliğinde yalnızlığın ezikliğin çekinikliğin bütün görünümleri yansıyordu. Bu yüzden felsefesi tüm özellikleriyle bir Yahudinin felsefesidir, bununla birlikte yahudi inançlarına da ters düşen özellikli bir felsefedir. Onun heptanrıcı felsefesi yahudi dininin dogmalarına uymuyordu, bu yüzden Amsterdam sinagogu ya da bir başka bilgiye göre yerel yönetim 1656'da Spinoza'yı afaroz etti. (Emile

Brehier onun dini yetkelerce değil de sivil yetkelerce toplumdan uzaklaştırıldığını bildirir.) Bu karar onun yalnızlığa yatkın ruhunu daha da yalnızlığa itti. Spinoza Heidelberg üniversitesinde kendisine önerilen kürsüyü reddederek La Haye'de gözlükçülük yaptı.

O çok ilginç bir adamdır. Yalnızlığını küçük eğlencelerle, parasızlığını azla yetinme alışkanlığıyla kolaylaştırmayı bilir. Bir dostu onun koca bir günü bir çorba ve bir bardak birayla geçirebildiğini yazıyor. Bu dostu şöyle diyor: "Onunla aynı evde kalanlara bir gün bir yıllık çalışmasından kendisine hiçbir şey kalmadığını anlatmak için kuyruğu ağzında bir yılana benzediğini söyledi." Bir başka dostu şunları yazıyor: "Felsefi düşünceleriyle yorgun düşünce aynı evde kaldığı kişilere sıradan bir konuşmaya konu olabilecek hatta anlamsız sayılabilecek şeyler anlatırdı. Bazen pipo içerek oyalanırdı ya da zihnini daha uzun bir süre kendi haline bırakmak istediğinde örümcekleri yakalayıp öldürür ya da sinekleri örümcek ağlarına atıp hazla ve bazen de kahkahalarla hayvanların kavgasını seyrederdi. Aynı zamanda küçük böceklerin çeşitli parçalarını mikroskopta gözlemler, bundan buluşlarına uyar gördüğü sonuçlar çıkarırdı."

Tanrı Araştırması

Spinoza felsefesinin temelinde Tanrı araştırması vardır, bu felsefe her şeyden önce Tanrı'nın gerçekliğini temellendirmek çabasıyla başlar. Tanrı Spinoza'ya göre varolmak için kendinden başka bir güce gereksinmesi olmayan bir töz'dür: "Töz kendinde varolan ve kendiyle kavranılan şeydir, yani kavramı kendiyle biçimleneceği bir başka şeyin kavramına gereksinme göstermeyen şeydir." Bu töz mutlak olarak sonsuz bir tözdür. Tanrı'nın mutlak sonsuzluğu konusunda filozof şunları söyler: "Tanrı'dan mutlak olarak sonsuz bir varlığı, herbiri ölümsüz ve sonsuz bir özü açıklayan bir nitelikler sonsuzluğunca kurulmuş bir tözü anlıyorum. Mutlak olarak sonsuz diyorum, çünkü yalnızca kendi türünde sonsuz olan şeyde bir nitelikler sonsuzluğunu yok sayabilmekteyiz, buna karşılık mutlak olarak sonsuzda bir özü açıklayan ve herhangi bir olumsuzluk belirtmeyen her şey onun özüyle ilgilidir." Böylece Spinoza niteliği ve kipi tözden ayırır. Nitelik, anlığın bir tözde o tözün özünü kuran bir şey olarak algıladığı şeydir. Kip, bir tözün izlenimleridir, bir başka şeyde o bir başka şeyin aracılığıyla kavranılmış olan şeydir. Tözü böylece belirleyen Spinoza tözle ilgili açıklamalarını felsefesinin özünü ilgilendiren şu konuta dayandırır: "İki şey aralarında ortak herhangi

bir şeye sahip değillerse bu iki şeyden biri öbürünün nedeni olamaz." Bundan Spinoza şu sonuçları çıkarır: 1. Aynı nitelikte iki töz olamaz; 2. Descartes'çı töz anlayışına karşıt olarak: bir töz bir başka tözün nedeni olamaz; 3. Bir töz varsa o da ancak sonsuz olabilir. Buradan giderek Spinoza bu "sonsuz olarak sonsuz" olan tözü yani Tanrı'yı belirlemeye girişir. Bundan sonra Tanrı'nın ne olup ne olmadığını araştırmaya yönelir.

Tanrı'nın Nitelikleri

Tanrı nedir? Her şeyden önce bir başka tözün varetmiş olmadığı bir tözdür. Varsa kendisinden ötürü vardır, bir *causa sui*'dir. Bir başka deyişle Tanrı varolmak için kendinden başka bir şeye gereksinmesi olmayan, varlığı kendisinden gelen bir tözdür. Demek ki yetkin'dir. Onun tanımı varlığının güvencesidir, onu tanımlamak varlığını göstermek demektir. Bu yetkin varlık aynı zamanda sonsuz'dur, sonluluğu yetkinliğini zedeleyeceğinden sonsuzdur. Öte yandan bu sonsuz varlık, bir nitelikler sonsuzluğunu içeren varlık her şeyi kendinde toplamaktadır. Öyleyse o sonsuz olduğu kadar da tek'tir. Tanrı aynı zamanda zorunlu'dur: aynı nitelikte iki töz olamayacağından onun dışında başka bir töz yoktur. Ona karşıt olarak herhangi bir töz olmadığı için onu sınırlayabilecek herhangi bir şey sözkonusu değildir. Onun varolma eğilimini zorda bırakacak herhangi bir şey yoktur demek ki. Buna göre Tanrı olasıysa zorunlu olmalıdır. Öte yandan, sonsuz sayıda niteliklerin sonsuz birliğini olasılık dışı bırakacak hiçbir şey yoktur. Bu nitelikler gerçekte sayısız görünümlerden başka bir şey değillerdir: bir sonsuz ruh olsaydı, bu sonsuz ruh Tanrı'yı bu sayısız görünümler altında görebilecekti. Bu durumda Tanrı'nın varlığından kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur. Sonlu varolduğuna göre sonsuz haydi haydi varolacaktır. Öyleyse Tanrı yüce gerçekliktir. Kısacası Tanrı vardır, gerçek olarak vardır, yetkin sonsuz tek zorunlu basit devinimsiz ölümsüz bağımsız bir varlık olarak vardır.

Heptanrıcı Kavrayış

Spinoza'nın Tanrı'sı tektanrıcı dinlerin Tanrı'sına benzemez. Tektanrıcı dinlerin Tanrı'sı yaratmış olduğu dünyanın dışında, ondan tam tamına ayrı olarak vardır, onun durumu ressamla tablosunun durumuna benzer: tabloyu yaratan ressam yaratısının içinde değildir uzağındadır. Spinoza'nın kendinde tüm varlığı ya da varolan şeylerin tümünü kapsayan "sonsuz olarak sonsuz töz" olan Tanrı'sı böylesine bir dışta Tanrı değil-

dir. İnsanların Tanrı diye çağırdığı, Tanrı diye adlandırdığı şeyle onun ilgisi yoktur. O her türlü Kayra'nın uzağındadır. Kayra olan Tanrı ya da Kayıran Tanrı bir amaç ortaya koyacak ve bu amacı gerçekleştirmeye çalışacaktır. Kayra olan Tanrı buna göre yargılayıcı bir Tanrı olacaktır, ahlaki yükümlülükler içinde ödüllendirme ya da cezalandırma işini yüklenecektir. Ayrıca o Tanrı, skolastiklerin belirlediği gibi, bir anlıktan ve bir istemden oluşmaktadır.

Spinoza'nın Tanrı'sı kayıran bir Tanrı değildir, bir amaca göre edimde bulunan, ödüllendiren ve cezalandıran bir Tanrı değildir. Onda anlık ve istem aynı şeydir. Spinoza'nın Tanrı'sı doğasındaki zorunlulukla eylemde bulunur ve üretir: olayların doğada bir nedensellik düzeninde birbirini izlemesi Tanrı'dan ötürüdür. Tanrı'yı kayracı bir Tanrı yapmak onu küçük düşürmek, Tanrı olmaktan çıkarmaktır. Bir amacı olan, bir amaca göre edimde bulunan Tanrı eksikli bir Tanrı'dır. Tanrı'nın özgür seçişi olamaz, buna göre onda ve onunla ilgili şeylerde özgürlüğe yer yoktur, raslantıya ve olumsallığa yer yoktur. Tanrı elbette özgürdür, ne var ki Tanrı'nın edimi kendine kendi doğasına bağlıdır.

Böylece Spinoza Descartes'çı anlayışa karşı çıkarak tözler çokluğunu ve bir tözün bir başka tözü yaratabileceği fikrini yadsıyarak tam anlamında heptanrıcı bir tutum alır. Tek bir Tanrı vardır ve Tanrı'yla dünya karşıtlığı yoktur, dünya Tanrı'yla ve Tanrı'da vardır. Böylece dünyanın mekanikliğiyle Tanrı'nın özgürlüğü arasındaki karşıtlık da kaldırılır. Dünyadaki olgularla insan dünyasındaki istemli davranışlar aynı evrensel ya da tanrısal zorunluluğa başeğmiştir. Böylece insan Spinoza'da sonsuz tanrısal tözün bir kipi olur. İnsan için Tanrı'yla ilgili herhangi bir özelliği belirleme olasılığı yoktur. Tanrı'yı tanımlayacak temel bir özellik belirlemek onu sınırlamak demektir. Özle varoluşun özdeşleştiği Tanrı'da herbiri kendi çizgisinde sonsuz olan nitelikler vardır. Buna göre Tanrı herbiri kendi çizgisinde sonsuz olan bir nitelikler sonsuzluğuna sahip yetkin varlıktır.

Spinoza niteliğin sonsuzluğu konusunda şunları söyler: "Doğada boşluk yoktur, buna göre bütün parçalar boşluk olmadığından birbirlerine uyarlı diye düşünülmelidir, bu da onların gerçek olarak birbirlerinden ayrılamaz olduklarını gösterir, bir başka deyişle cisimsel tözün töz olmakla bölünebilir olmadığını gösterir. Bununla birlikte neden doğal olarak niteliği bölmeye eğilimli olduğumuz sorulabilir. Buna şöyle yanıt veririm ben: nitelik bizce iki biçimde kavranılmaktadır: ya soyut olarak yani yüzeysel olarak yani imgelemimizin gösterdiği gibi, ya da bir töz olarak, anlıkta görünebildiği gibi. Niteliğin imgelemde görüldüğü biçim

olağan biçimdir ve çok basittir, o zaman biz sonlu görürüz, bölünebilir görürüz ve parçalardan oluşmuş görürüz; eğer tersine onu anlıkta göründüğü biçimiyle ele alıyorsak ve bir töz olarak kavrıyorsak, zaten güç olan da budur, o zaman onu sonsuz olarak, tek ve bölünmez olarak buluyoruz demektir." Spinoza sonuçsal nedenin varlığını da yadsır. Şöyle der: "Doğanın kendinde belirlenmiş bir ereği olmadığını ve tüm sonuçsal nedenlerin insanların uydurmalarından başka bir şey olmadığını göstermek için çok şey söylemek gerekmez. (..) Ancak şunu söyleyebileceğim: bu erekçi öğreti Doğa'yı tümüyle yıkıyor. Çünkü gerçeklikte neden olan şeyi sonuç gibi alıyor ya da tersini yapıyor. Bunun dışında, doğada önce olanı tutup sonraya koyuyor. Sonunda en yetkin ve en yüce olanı en eksikli kılıyor. (..) Bunun dışında bu öğreti Tanrı'nın yetkinliğini de yokediyor. Öyle ya, Tanrı bir amaca göre eylemde bulunuyorsa kendinde eksik olan bir şeyleri istemek durumundadır."

Düşünce ve Uzam / Belirlenimci Bakış

Biz insanlar Tanrı'yı yalnızca iki niteliğiyle, düşünce niteliğiyle ve uzam niteliğiyle tanırız. Beden dediğimiz şey uzam niteliğine göre görülen bir kiptir, tanrısal tözün bir kipidir. Ruh dediğimiz şey de tanrısal tözün düşünce niteliğine göre gördüğümüz kipidir. Ne beden ruh üzerinde etkilidir ne de ruh beden üzerinde etkilidir. Böylece ruh ve beden tek bir tözün, tanrısal tözün birer kipi, birer açınımı olurlar. Buna göre düşüncelerimiz de bedensel edimlerimiz de toplumsal eylemlerimiz de genel bir düzene, şaşmaz bir düzene tam olarak uyarlar, tam olarak belirlenimci bir düzen içindedirler. İnsan için özgürlük yoktur: insanoğlu yasaları kesin olarak belirlenmiş bir evrende yaşamak ve onun gereklerine uymak durumundadır. İki kip ya da iki açınım, ruh ve beden, Descartes'çı anlamda açık ve seçik iki fikir olarak eşit sayıda dışlaşmalar ortaya koyarlar: her bedene bir ruh her ruha bir beden karşılıktır. Böylece ruhla beden arasında kaynağını ya da açıklamasını Tanrı'da bulan bir karşılıklı bağımlılık sözkonusudur. Bedende olup biten bir şeyi kavrayabilmek için ruhta olup bitenlere bakmak, ruhta olup biten bir şeyi kavrayabilmek için de bedenin olgularını gözlemlemek gerekir. Elbette birinden bak öbürünü gör gibilerden kolay bir iş değildir bu. Böylesi bir çaba içinde biz bütünsel bilgiye ulaşamasak da bizi belli bir düzeyde aydınlatabilecek bir bilgiye ulaşabiliriz.

Demek ki her düşünceye bir beden karşılık olduğuna göre bilgilerimiz her zaman sınırlı kalacaktır. İnsan için yanılmanın kaynağı buradadır.

Buna göre yanılma bir özgür seçişin sonunda ortaya çıkan bir durum değildir, bir tür zorunluluktur. Bu zorunluluk aşılabilir mi? Gündelik yaşam deneylerimiz hep yanılmalara açıksa, bilimsel bilgilerimiz hep eksikliyse biz düşünce düzeyinde hiçbir yetkinliğe varamayacak mıyız? Bu bağlanmışlığın aşılması şaşmaz bir biçimde doğru olan fikirlerin sezgisine ulaşmakla olasıdır. Bu sezgi bizi bir tür Platon'cu yükselişle en yetkin şeylerin bilgisine doğru götürecektir. Bu bilgiler dünyasında yükseliş bize yetkin bilgileri sağlamakla kalmayacak, bize yetkin bilgeliğin yolunu açacaktır.

Bilgi Katları

Anlıkla istem iki ayrı ad altında belirlenmiş tek bir şeydir, buna göre anlığın her durumuna istemin bir durumu karşılık olduğu gibi istemin her durumuna da anlığın bir durumu karşılıktır: anlığın sıradüzenli konumunun tam karşılığı istemin sıradüzenli konumunda kendini gösterecektir. Spinoza buna bağlı olarak üç bilgi derecesi belirler. Bu bilgi derecelenmesinde birinciden üçüncüye doğru ilerledikçe yanılsamalı bilgiden ya da yanlışlar düzeyinden bütünlüklü bilgiye doğru yükseliriz. Üç bilgi katına üç istem katı karşılıktır. Birinci bilgi katı, bir anlamda bir çağrışımlar katıdır, orada fikirden fikire imgeden imgeye geçilir, yakınlıklar ve benzerlikler bulunur. İkinci bilgi katında deneye dayalı bilimsel düşünce sözkonusudur. Bu kat matematik bilimlerinin ve doğa bilimlerinin gerçekleştiği bilgi düzeyidir. Üçüncü bilgi katı sezgisel metafizik bilgilerin katıdır, bu düzeyde töz gibi tanrı gibi evrensel zorunluluk gibi sorunlar ortaya çıkar ve tartışılır. En önemli bilgi katı elbette üçüncüsüdür. Parçalılığın bütünselliğe doğru geliştiği, her şeye bir anlamda kuşbakışı bakıldığı bu düzeyde soyut ayrıştırmaların yerini somut sezgisel kavrayış almıştır. Üçüncü kata ulaşmak demek birey açısından karmaşıklığı ve umutsuzluğu aşıp sarsılmaz dinginliğe geçmek demektir.

Birinci bilgi katında insan acıklı ya da acılı bir durum içindedir, onun durumu bu düzeyde tam bir kölelik durumudur. Burada insan tutkularının elinde tutsak durumdadır, her şeyin iyisini görse bile her şeyin kötüsünü yapmaya eğilimlidir. İkinci katta insan tüm bilimi elde edemese de belli bir ölçüde bilime ulaşmıştır, eylemlerinin olası sonuçlarını görebilecek duruma gelmiştir, kendini adalete ve iyiliğe adayacak duruma gelmiştir. Bu katta insan tam tamına ussallığın koşullarını yerine getirir, önemli doğruları bulur çıkarır. Burada insan kendisi için yararlı olanın peşine düşer, oldukça yüksek bir yetkinlik düzeyine ulaşır, acılı ya da acıklı du-

rumundan kurtularak sevinci yakalar. Bizim için yararlı olan nedir, bizim için yararlı olanı sağlamanın yolları nedir, bunları düşünür hep, iyiliklerin en iyisi olan *başkalarıyla birlikte olma* usun ve bilimin gücüyle burada gerçekleşir. Hobbes'un pek güzel belirlediği o yırtıcı doğal durum burada yerini mutlak insanlığa bırakır, *homo homini lupus* formülünün yerini *homo homini Deus* alır: insan insanın kurdu değil Tanrı'sıdır artık. Doğal durumda kimse herhangi bir şeyin efendisi değildir, doğal durum adaletin de adaletsizliğin de olmadığı durumdur. Şöyle der Spinoza: "Aynı yapıda iki birey bir araya geldiler mi birlikleriyle ayrı ayrı oluşlarından iki kere güçlü tek bir birey oluştururlar. Bu yüzden insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur." Toplumsallığı büyük ölçüde istenir kılan da budur: "Toplumun insana sağladığı yararlar getirdiği sakıncalardan çoktur. Yergiciler insani şeyleri canlarının istediği gibi alaya alırlar, dinbilimciler bu şeylerden istedikleri gibi tiksinirler, melankolikler kırlardaki kabasaba yaşamı övmekle bitiremezler, insanları aşağılarlar ve hayvanlara hayran olurlar. Deney insanlara her zaman karşılıklı yardımlaşmalarının gereksindikleri nesnelerden yararlanmakta onlara büyük bir kolaylık sağlayacağını, insanların her yönden kendilerini tehdit eden tehlikeleri ancak güçlerini birleştirerek giderebileceklerini bildirir."

Güçlü Toplum

Barışla ve yardımlaşmayla belirgin güçlü bir toplum yetkin insanların hatta bilge insanların varlığına gereksinir. Güçlü ya da düzenli bir toplum, oturmuş bir toplum güçlü bir siyasal yönetim biçiminin geçerli kılınmasıyla, bu yönetim biçiminde insanların karşılıklı haklarının belirginleştirilmesiyle olasıdır. Bu toplumda birine kötülük yapacak bir kişi daha büyük bir kötülüğün ceza olarak kendisine döneceğini bilecektir. Güçlü bir toplum, mutlu bir toplumsal düzen, kafasını kullanan kişilerin, bilge kişilerin sayıca çoğalmasına bağlıdır. Bilge kişi toplumda örnek insan olma işlevini yerine getirecek, çevresine durmadan ışık saçacaktır. Usunu kullanarak topluma yönelen kişi yasalara korkuyla bağlanmayacak, tersine özgür bir kişi olmakla toplumun ortak yasalarına uygun yaşamak isteyecektir. Buna göre bilge kişinin ülküsü, giderek yetkin insanlığın ülküsü evrensel uyuşma olacaktır. "İnsanları toplum halinde birleştirmeye yönelik her şey, bir başka deyişle onları uzlaşma içinde yaşatan her şey yararlıdır, buna karşılık uyumsuzluk getiren her şey kötüdür." Uyuşumu getiren şey sevgidir aşktır. Bilge kişi ruhunda aşkı geliştirmeyi bilen kişidir, aynı zamanda bağışlamayı bilen kişidir. Demek

ki bilginin ikinci katında insan tam olarak köleliğinden kurtulmakta ve usunun yol göstericiliğinde özgür olabilmektedir. Bu insan bireyselliğini tam anlamında toplumsallığın gereklerine bağlamış olan iyilikçi insandır, özverili insandır, seven, sevinçli, dingin insandır.

Üçüncü Katın Mutluluğu

Bilgide bir kat daha çıkıldığında adalet ve iyilik düzeyinden tanrısal mutluluk düzeyine ulaşılmış olur. Üçüncü bilgi katı mutlak dinginlik ve sonsuz sevinç katıdır. Bu katta insan her şeyi sonsuzluk ya da ölümsüzlük boyutunda görür, tüm tutkularını dindirir ya da dizginler, sürekli bir ruh dinginliğine kavuşur. Geldigeçti şeyleri sevdiğimizde payımıza tutkular düşer. Ama ölümsüz ve sonsuz bir şeye yönelen aşk ruhu arı bir sevinçle, tüm acılardan arınmış bir sevinçle doldurur. Bu katın insanı bilinçlilik üzerine kurulan katıksız aşkın ve onun getirdiği arı sevinçlerin insanıdır: "Aşk bilgi üzerine temellenir. Her şeyden önce anlık şeyleri başarıyla, yanılgıya düşmeden ve olabildiğince iyi tanısın diye anlığı iyileştirerek ve arındırarak düşünmek gerekir." Bu katın insanı bilgi açısından ne yaptığını iyi bilen, davranışta da tam tamına soğukkanlı olmayı başarmış insandır. Bu katta sevinç tüm yoğunluğuyla duyulur ve yaşanır. Bu katta Tanrı'ya yönelişle birlikte gidimli düşüncenin yerini sezgisel düşünce almıştır. Sevgi ya da aşk her şeye egemen olmuştur. "Kin kinle değil aşkla yıkanır" formülü tek geçerli formüldür. İnsan bu katta tanrısallıktan bir şeyler taşıdığını sezer, varlığında ölümsüz bir şeylerin bulunduğunu duyar. Spinoza'ya göre ruhun ölümsüz yanı anlık ölümlü yanı imgelemdir yani etkin yanı ölümsüz edilgin yanı ölümlüdür.

Böylece insan bilgide yükseliş yolunda üç ayrı evreden geçer isterse. Birinci evrede sınırlı ve tektir ya da tekildir. İkinci evrede kendini evrenselde erimiş, evrenselde dağılmış duyar. Üçüncü evrede yeniden tek olduğunu, tekil olduğunu, ancak ölümsüze ulaştığını sezer. Ancak bu ölümsüze ulaşış bize ölümden sonraki yaşamı duyurmamalıdır, çünkü Spinoza'nın maddeci ve heptanrıcı bakış açısı içinde ruhun bedenden sonra bir başka yerde varlığını sürdürmesi gibi bir sorun yoktur. Burada ölümsüzlüğe ulaşmak nesneleri ya da şeyleri belli bir ölümsüzlük biçimi altında duymaktır. Bu tam tamına insanın yetkinleşmesi, bir anlamda da tanrılaşmasıdır. Üçüncü kata ulaşmak ahlak açısından da bilgi açısından da en büyük yetkinliğe ulaşmaktır. Spinoza'nın ahlakı özgürlüğü yadsıyan bir heptanrıcının ahlakı olmakla tüm kötülük fikrini, bu arada hıristiyanlığın kökel günah'ını da yadsır. Çünkü her olay iyiliğin kay-

nağı olan Tanrı'nın ürünüdür. Her şey iyidir, her şey Tanrı'dan gelmedir çünkü. Kötülük yoktur, ancak iyilikler arasında derecelenmeler vardır.

Böylece Spinoza Tanrı fikrinden yola çıkarak tektanrıcı anlayışa ters düşen tam tamına heptanrıcı bir felsefe geliştirir, bu felsefe gerçekte tam anlamında maddeci bir felsefedir, insan sorunları açısından da aydınlanmacı düşüncenin ilk özlerini taşıyan insancı bir felsefedir. Spinoza insana olan güveniyle XVII. yüzyıl filozoflarının zaman zaman gözden uzak tuttuğu bir şeye, insanın insan için önemine dikkati çeker. İnsan kendini insanlığa adadıkça insandır. Felsefesinin daha sonra büyük ilgi uyandırmaması felsefenin zamanla metafiziğe daha az yer vermesiyle ve tanrıcı görüşlere ters düşmesiyle açıklanabilir.

LEIBNIZ

Bu bölümde son olarak Almanların ilk büyük filozofundan, slav kökenli Gottfried Wilhelm Leibniz'den sözedeceğiz. (Felsefe tarihçileri filozofun batı dillerinde zor söylenilen adını Leibniz ya da Leibnitz olarak yazarlar; biz onun kendi yazışını, Leibniz'i yeğliyoruz.) Leibniz erken gelişmiş ve kendini erkenden yetiştirmiş bir kişidir. Çocuk yaşlarında latince ve yunanca öğrenmiş, ardından Platon'u, Aristoteles'i ve skolastikleri incelemiş, on beş yaşında felsefesini oluşturmuş ve akademik çevreye katılmıştır. Descartes'a karşıt olarak eleştirmekten çok benimsemeye yatkın olan kişiliğiyle tüm felsefelerin kendisine uygun görünen yanlarını almış, tam anlamında seçmeci ama tam anlamında özgün bir felsefe geliştirmiş, XVII. yüzyıl düşüncesine çeşitliliğiyle ve çokyanlılığıyla ilgi çeken bir bakış açısı getirmiştir. "Descartes'dan geçmeden felsefeyi iyi anlayamayız" diyen filozof, Descartes gibi ülkücü yanı ağır basan bir felsefe kurarken Descartes'ın kendinden önceki felsefeyi yoksayan köktenciliğine karşı çıkmıştır. Descartes kadar ilgi çekmeyişinin hatta XIX. yüzyıla kadar yok gibi kalışının başlıca nedeni biraz da Locke'un *İnsan anlığı üzerine deneme*'sini eleştirmek üzere yazdığı temel yapıtı *İnsan anlığı üzerine yeni deneme*'yi yayımlamaktan Locke'un ölümünü duyunca vazgeçmesidir.

Leibniz *Yeni deneme*'nin önsözünde şunları söyler: "Kısacası *Deneme*'nin yazarı benim de alkışladığım nice güzel şey söylüyor olsa da dizgelerimiz birbirinden ayrıdır. Onunki daha çok Aristoteles'in dizgesine bağlıdır benimki Platon'unkine, ikimiz de birçok bakımdan bu iki filozofun öğretisinden uzakta olsak bile." 1701-1709 arasında yazılmış olan bu kitap ancak 1765'de yani Leibniz'in ölümünden yarım yüzyıl

kadar sonra yayımlanabilmiştir. Leibniz'in zamanında gereken ilgiyi görmemiş olmasının bir nedeni de o dönem Almanya'sının kültür alanında epeyce geri kalmış olması ve alman düşüncesinin Almanya dışında pek ilgi uyandırmamasıdır. Nitekim bu güçlüğü aşabilmek için filozof yapıtlarını fransızca yazmak zorunda kalmıştır. Oysa Leibniz XVII. yüzyıl için olduğu kadar tüm felsefe tarihi için önemlidir. Göreceğimiz gibi monadlar öğretisiyle düşünce tarihinde *gelişim* fikrini ilk olarak temellendirmiş hatta XIX. yüzyılda tam anlamında ortaya çıkacak olan evrim fikrinin ilk belirtilerini vermiş, daha da önemlisi tüm oluşumların mekaniğe indirgendiği bir çağda canlı evren fikrine yönelmiştir. Bu yanlarıyla onun gerçek bir felsefe dehası olduğunu söylemek yanlış olmaz. Her ne olursa olsun bu gerçek deha o büyük unutuluş döneminin ardından dar bir çevrede de olsa tutulan araştırılan tartışılan bir filozof kimliği kazanmıştır. Fransız felsefe araştırmacısı Yvon Belaval çeşitli Leibniz araştırmalarıyla bu ilgisizlik geleneğini yıkanların başında gelir. Belaval'ın yetkiyle hazırladığı çok değerli Leibniz incelemeleri bu kısa bölümümüzün yazılışında büyük ölçüde yol gösterici olmuştur. Leibniz araştırmaları konusunda E. Boutroux ve M. Halbwachs adlarını da unutmamak gerekir.

Descartes'a Tepki: Seçmecilik

Leibniz felsefesi tepkici yanıyla değil uzlaşmacı ve uzlaştırmacı yanıyla ağır basar. Leibniz, Descartes'a tepkidir, Descartes'ın yerle bir edici eleştiriciliğine, köktenciliğine tepkidir. Bunun ötesinde Leibniz felsefesi Descartes felsefesini de kucaklar. Descartes kendinden önceki felsefeden hatta kendinden önceki felsefelerin tümünden uzak duruyor, onlardan hiçbir şey almıyor, almak istemiyordu, bu tutumuyla bir bakıma felsefede her şeye yeniden başlamak istiyordu. Leibniz geçmiş karşısında Descartes gibi kırıcı ve yıkıcı değildir, tam tersine yapıcı ve aşırı saygılıdır. Tüm geçmişi olumlu yanlarıyla kucaklamak çabası içinde tam anlamında seçmeci bir tutum almıştır. Ancak onun seçmeci tutumunu birleştirmeci bir tutum gibi değerlendirmek yanlışına düşmemeliyiz. Birleştirmeci düşünceler kırk yamalı bohça özelliği gösteren düşüncelerdir, seçmecilik özgün bütünlüğe ulaşmayı zorunlu kılar.

Leibniz düşüncesinin kökeninde Descartes'çı eğilime benzer bir eğilim bulmayız yani düşüncenin tümünü kuşkuya koymak, sonra bu kuşkudan giderek sağlam bir dayanak bulmak, bilgi yolunda ilerlemeye bu dayanağı bulduktan sonra açılmak gibi bir eğilim Leibniz'e ters düşer.

Leibniz'de Descartes öncesinin felsefelerinde ortak olan bir eğilimi, önce her şeyi aydınlatabilecek bir sarsılmaz temel bilgiler düzenini kuşkuyu işe karıştırmadan kurmak eğilimini buluruz. Dış dünya hiçbir kuşkuyu gerektirmeyecek bir biçimde vardır, ben de bir özne olarak hiçbir kuşkuyu gerektirmeyecek biçimde var'ım, önemli olan dış dünyanın ya da ben'in varolup olmadığı sorunu değil ne olup olmadığı sorunudur ve birbirleri karşısındaki konumlarının getirdiği sorunlardır. Bununla birlikte Leibniz, Descartes'a olan büyük saygısı ve bağlılığı içinde azçok Descartes'çı bir tutum alır, o da Descartes gibi deneyin dışına çıkmak, metafiziğin kesin yöntemini kullanarak temeldeki basit ögeleri ortaya çıkarmak ister. O da Descartes gibi ve çağın öbür filozofları gibi, Spinoza ve Malebranche gibi matematikçi ve mekanikçidir. Ama Leibniz ne olursa olsun eski felsefe geleneğine bağlıdır.

Skolastiğe Bağlılık

Emile Boutroux onun bu yanıyla ilgili olarak şunları yazar: "Bacon'dan Descartes'dan Locke'dan ayrı olarak hatta Spinoza'dan ayrı olarak, bilginin alanını kesinliğe ve uygulamadaki yarara adamaya karar vermiş kişiler sıfatıyla herbiri kendi açısından felsefenin sınırlarını daraltmaya yönelen bu filozoflardan ayrı olarak Leibniz modern çağda Aristoteles'in çok eskiden açıkyüreklilikle yapmış olduğu felsefe tanımına bağlanır ve felsefeyi şeylerle ilgili ilk nedenler bilimi diye alır. (..) Kendinden önceki tüm modern filozoflardan ayrı olarak Leibniz öncekilerin öğretilerini tanımaya yönelir. Eskilere büyük saygı gösterir: Aziz Tommaso'ya değer verdiği gibi Bacon ve Descartes'a da değer verir. (..) Onun gözünde yalnızca astroloji gibi bazı saçmasapan bilimler yararsızdır ve zararlıdır. (..) Felsefi bilginin ilerlediğine inanır o. Doğuluların tanrısallıkla ilgili güzel ve büyük fikirleri vardır der. Yunanlılar usavurma yöntemini buldular. Kilise babaları yunan felsefesindeki kötü şeyleri attılar. Skolastikler pagan felsefesinde benimsenebilir olan şeyi hıristiyanlığın yararına kullanmaya çalıştılar. Ortaçağ barbarlığının süprüntüleri arasında altın saklıdır. Ve sonunda diyebiliriz ki Descartes doğruya uzanan yolun başıdır."

Leibniz'cilikte skolastik düşüncenin büyük etkisi vardır. Leibniz metafizik düzeyde skolastiklere yakın duyar kendini, ayrıca mantıkta hemen tümüyle Aristoteles mantığına dayanır, felsefenin ya da daha doğrusu metafiziğin ilkelerini bu mantıktan çıkarmaya çalışır. Skolastikte önemli bir yer tutmuş olan *tözsel biçimler* kavrayışını yenileştirerek

yürürlüğe koyar, ayrıca fizikte Aristoteles'in sonuçsal neden kavramını diriltir. Bilindiği gibi Aristoteles maddesel, biçimsel, etkin ve sonuçsal olmak üzere dört neden belirlemiş, kendinden öncekileri yalnızca etkin nedenin varlığını görmekle eleştirmişti. Aristoteles'in bu nedenler kavrayışı skolastik düşünceden geçerek XVII. yüzyıla kadar gelmiş, bu yüzyılda mekanikçi düşüncenin etkin duruma girmesiyle sarsılmıştır. Evreni yalnızca mekanik yasaların geçerli olduğu bir fizik dünya olarak gördüğümüz zaman tüm nedensellik etkin nedenlere indirgenebilir. Bu konuda Bacon'ın düzenleyici tutumunu, Descartes'ın etkin nedeni öne çıkaran kararlılığını, Spinoza'nın sonuçsal nedenin varlığını kesin bir biçimde yadsıyışını anımsıyoruz. Dinsellik etkin neden kadar sonuçsal nedeni de önemseyecektir. Dinsellik bir etkin neden olarak yaratıcı tanrısal gücü varsayarken onun edimlerini belli bir amaca göre sonuçsal nedenlere bağlayacaktır. Mekanikçi ve dinci Leibniz'in her iki nedeni varsayması olağandır. Bu tutumu içinde skolastik düşünceye yaklaşırken bu düşüncenin temsilcilerini şöyle savunur: "Sanırım eskilerin de derin düşünce alışkanlığına ermiş, birkaç yüzyıl önce dinbilim ve felsefe öğretmiş, içlerinden bazıları azizlik katına yükselmiş usta kişilerin de sözünü ettiğimiz şeyler üzerine bilgisi olmuştur; onları bugün gözden düşmüş bulunan tözsel biçimlerin varlığını benimsemeye ve korumaya yönelten bu bilgidir. Ama onlar bizim yeni filozoflar topluluğunun sandığı gibi ne öylesine doğruların uzağındadırlar ne de öylesine gülünç durumdadırlar."

Evrensel Bilim

Leibniz felsefenin konusunu belirlerken Descartes'çı bir tutum alır. Ona göre evrensel bir bilim olmalıdır, matematiğe benzeyen matematik türünden bir bilim, varolan her şeyi *a priori* açıklayabilen bir bilim. Bu çıkış noktasında doğrudan doğruya Descartes'a başvurur Leibniz, Descartes'ı eleştirerek Descartes'çı bir kavrama "apaçık fikir" kavramına yönelir. Öyle bir şey olmalı ki insan zihni her alanda tüm sorunları matematikte olduğu gibi apaydınlık bir biçimde çözebilmeli. Ne var ki Leibniz, Descartes'ın apaçıklık tutkusunu bir mucizeyi gerçekleştirmek istercesine her kapıyı açacak bir açkı bulmaya kadar götürür. Usavurmaların yerine matematik hesabı koyabildiğimiz zaman çözüme ulaşmışız demektir. Filozof elbette sıradan bir hesaplama yöntemi getirmeyi düşünmez bu iş için. Kurulmasına büyük emek verdiği sonsuzküçük ve integral hesaplarına başvurur. Bu yolla simgesel bir dil, bir işaretler dili kullanan genel bir bilim kurulmuş olacaktır. Böylece çeşitli bilgi alan-

larında bilgiler belli işaretlerle ortaya konulacaktır, herhangi bir soruna cebir hesabı yaparak çözüm getirilecektir. İşaret kullanmanın kolaylığı vardır: işaretleri kullanırken anlamlarını düşünmemiz gerekmez. Leibniz bu simgeleştirme yöntemine "*caractéristique générale*" adını verir. Simgeleri kullanan bu genel yazı ya da genel bilim kurulunca tartışmaya yer kalmayacak, tartışmanın yerini hesaplama alacaktır. Ne var ki ne Leibniz ne de daha sonra onu izleyenler böyle bir bilim kurabilmişlerdir.

Emile Boutroux bu konuda şunları yazıyor: "Matematiksel dizilerdeki uyuşumla büyülenmiş olarak felsefe için benzer uyuşum yasaları bulmaya girişti, ortak fikirler temelinde ayrıştırma yoluyla basit fikirleri çözümlemeyi ve onları özel işaretlerle belirlemeyi düşündü. Böylece düşüncenin alfabesi ve yazısı bir defa bulundu mu felsefenin tüm sorunları mantıksal hesaplamaya indirgenecekti, tıpkı matematiksel uyuşumlarda olduğu gibi. Bu felsefi uyuşumlara örnek olarak Leibniz kategorik tasının tüm olası biçimlerini gösteriyordu." Leibniz'e göre gündelik dille bilim ya da felsefe konularına yönelmekte sakıncalar vardır. Bu konuda Maurice Halbwachs bize şunları söylüyor: "İnsanlar birbirleriyle sürekli takışıyorlarsa bu onlardan bazılarının ya da hem birilerinin hem öbürlerinin kötü düşünüyor olmasındandır. Pekçok kişi bir usavurmanın sonucunu almakta pek hızlı gider, ilkeleri ve ana terimleri aydınlatmayı düşünmez, dilin en büyük yararlarından biri olan kısaltmak ve yoğunlaştırmak edimi burada kocaman bir uyarsızlık olur: insanlar konuştukları gibi düşünürler ve kötü konuşulduğu da hep gözden kaçar. İşi bilimsel anlamda kanıtlar ortaya koymak olan mantıkçılar bile birbirlerini anlayamazlar.(..) Bilginler genellikle sözcükleri tanımlamakta özenli değillerdir, onları tanımladıkları zaman da bunu kendilerine çok aydınlık görünen sözcükler aracılığıyla yaparlar ki bunlar da hemen hiçbir zaman karanlığı ortadan kaldırmaz. Gündelik kullanıma göre bir terim kullanıldığı zaman bu kullanımın uyarlı olduğu sanılır. Ama gündelik dil hiçbir zaman kendini doğrulayamaz."

Bu evrensel dil bir kere kurulabilseydi kolayca öğrenilebilecek bir dil olacaktı. "Evrensel dil fikirlerimizin alfabesi gibi olacaktı, yaratılması güç olan bu dil kolayca öğrenilebilecekti" (Halbwachs). Bu dil şeyleri bize bir başka dilden daha etkili bir biçimde sunacaktı. Bizim gündelik dilimiz şeylerle tam çakışmazken, sözcüklerimiz belirledikleri nesnelere tıpatıp uymazken bu yeni dil bu uyumu bu çakışmayı sağlayacaktı. Böylece gündelik dille bilim dili birbirinden kesinlikle ayrılacaktı ve bilim dili göstermeler ve buluşlar için şaşmaz bir araç anlamına gelecekti. "İyi düşünmek doğru konuşmak kadar kolay olacaktı: yöntem bir oyun,

düzen bir alışkanlık olacaktı" (Halbwachs). Herhangi bilimsel bir sorun ortaya atıldığı zaman tartışmaya girmek gerekmeyecek, hemen kağıdı kalemi alıp hesaplama işine girişilecekti. Bu iş matematik hesaplamada sağlama yapmak kadar basit bir işlem olacaktı. "Leibniz onun üzerinde hiçbir sonuç elde edemeden bir ömür boyu çalıştığına göre bu evrensel dilin ne olabileceğini söylemek elbette güçtür" (Halbwachs).

Töz Kavrayışı / Mantığın Ana Çizgileri

Leibniz felsefesinin temelinde çağının öbür felsefelerinde olduğu gibi töz kavrayışı yatar. Spinoza "her töz sonsuzdur" diyordu ve böylece bir tekçiliğe ya da bir tür heptanrıcılığa ulaşıyordu. Leibniz bundan kaçınacaktır çünkü bu her şeyden önce Kutsal Kitap öğretisine aykırıdır. Leibniz tektanrıcı kavrayış içinde yetkin bir yaratıcıyla birlikte sonsuz sayıda tözün varlığını belirler. "Dünyaüstü olan, ilk neden olan Tanrı ancak kendisiyle belirlenebilir: onun kendiliğindenliği mutlaktır" (Y. Belaval). Bu Tanrı sonsuz tözlerin yaratıcısıdır. Yani Tanrı bir töz yaratmamıştır, ama hem birbirine yetkin biçimde uyan hem birbirini açıklayan tözlerden sonsuz sayıda yaratarak bir evren kurmuştur. Kısacası Leibniz, Spinoza'nın her töz sonsuzdur görüşünü benimsemekle birlikte heptanrıcılık çemberini kırmak üzere "birçok sonsuz"u varsaymıştır. Örneğin "1" sayısıyla "2" sayısı arasındaki sayı dizisi sonsuzdur: 1+1/2+1/4+1/8... Bu sonsuzluk bir bakımdan değil birçok bakımdandır, ağırlık bakımındandır uzunluk bakımındandır vb. Buna göre evren sonsuz bir tözler dizisinden oluşmuştur.

Tözlerin neler olduğunu yani niteliklerini öğrenmeden önce nasıl oluştuklarını görmemiz uygun olur. Bunun için her şeyden önce Leibniz mantığının ana çizgilerini görmemiz gerekiyor. "Her doğru önerme ayrıştırmalı önermedir" der Leibniz. Yani özneyi ayrıştırdığımız zaman onda yüklemin *a priori* nedenini bulabiliriz. Yalnız zorunlu ve evrensel önermeler için değil gündelik olgularla ilgili önermeler için de geçerlidir bu. Bu belirlemenin temelinde özdeşlik ilkesi ve yeter neden ilkesi vardır. Özdeşlik ilkesi bir şeyin kendinden başka bir şey olmadığı, dolayısıyla iki çelişkili önermeden birinin zorunlu olarak doğru öbürünün zorunlu olarak yanlış olduğu ilkesidir. Öbür ilke, yeter neden ilkesi Leibniz'in koyduğu bir ilkedir, yeter neden olmadan bir şeyin varolamayacağını belirtir: bu ilkede bir şeyin neden başka türlü olmayıp da böyle olduğunun nedeni yatar. Gerçekte özdeşlik ilkesinin bir başka anlatımı sayabileceğimiz yeter neden ilkesine göre her şeyin bir varoluş nedeni vardır.

Özdeşlik ilkesi öncelikle matematik bilimlerde geçerlidir, bu alandaki apaçıklığı sağlar, yeter neden ilkesi matematik bilimlerde gördüğümüz bu apaçıklığı öbür bilgi alanlarına, tarihin ahlakın dinbilimin alanına yayar, böylece bu alanlarda tüm göstermeler matematik bir kesinlik kazanır. Kısacası Leibniz'de bir şeyin gerçekleşmiş olabilmesi için o şeyin çelişkiler içermemesi yetmez, onun varlığa götürülmüş olması da gerekir. Çelişmezlik ilkesi yalnızca ve yalnızca varoluşun zorunlu ama yeterli olmayan bir koşulunu ortaya koyar.

Burada şöyle bir soru çıkar karşımıza: evrensel bilim kavramı zorunlu önermelerle olumsal önermeler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıyor mu? Kaldırmıyor. Leibniz burada bir ayrım yapar, özdeşlik ilkesini olası şeylerin yasası olarak belirler ve zorunlu şeylerin temeli olarak ortaya koyar; yeter neden ilkesini gerçek şeylerin yasası olarak belirler ve olumsal şeylerin temeli olarak ortaya koyar. Çünkü bu iki tür önerme Tanrı'da aynı yükleme karşılık değildir. Zorunlu önermeler yalnızca tanrısal usa bağımlıdırlar ve olasıların dünyasını oluştururlar. Olumsal önermeler tanrısal isteme bağımlıdırlar, Tanrı'nın tüm öbür dünyalar arasından özgürce yaratmayı seçtiği gerçek dünyanın olgularını açıklarlar.

Ama bu yaratma ne kadar özgür olursa olsun, ona yönelen kişi için onun *a priori* açıklamasını ortaya koyan bir yeter nedenle belirlenmiştir. Burada bu iki tür önerme arasında başka bir ayrım belirir. Biz zorunlu önermelerin apaçıklığına ayrıştırma yoluyla ulaşabiliriz. Ama gerçek ya da olumsal şeylerin apaçık kavramına ulaşamayız. Bu şeylerde ortaya çıkacak tüm özelliklerin açıklamasını ortaya koyabilecek böylesi bir kavrama ancak Tanrı ulaşabilir, çünkü onları Tanrı yaratmıştır, bizim için ancak bir yaklaşım sözkonusu olabilir. Leibniz bunu İskender örneğiyle şöyle açıklar: "İskender'in bireylik kavramını ya da 'o oluşu'nu gören Tanrı, onda aynı zamanda gerçekten onunla ilgili olarak söylenilebilecek tüm yüklemlerin temelini ve nedenini, örneğin onun Darius'u ve Porus'u yeneceğini hatta doğal bir ölümle mi yoksa zehirlenerek mi öleceğini *a priori* görür. Bizse bunu ancak tarihin yardımıyla görebiliriz. Bu yüzden şeylerin bağlantısını tam olarak göz önünde tutunca şunu söyleyebiliriz: İskender'in ruhunda her zaman başına gelmiş olan şeylerin kalıntıları, başına gelecek olan şeylerin bazı belirtileri, evrende olup geçen şeylerin izleri bulunmaktadır, evrende olup geçen şeyleri bilmek yalnız Tanrı'ya özgü de olsa." Bu konuda bir de şöyle der Leibniz: "Her kişinin bireylik kavramı onun başına gelecekleri kesinlikle içerdiğinden bu kavramda her olayın doğuşunun *a priori* kanıtlarını ya da şu olayın öbüründen neden daha önce olduğunu görebiliriz. Ancak bu doğrular ne ölçüde kesin olur-

larsa olsunlar gene de olumsal olmaktan kurtulamazlar çünkü Tanrı'nın ya da yaratıkların özgür seçişine, onların seçmeyi zorunlu kılmadan eğilimli kılan seçişine dayanırlar."

Demek ki zorunluluklarla olumsallıklar arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Yeter neden ilkesi ya da belirleyici neden ilkesi herhangi bir şeyin nedensiz gerçekleşemeyeceğini gösterir. Leibniz'e göre ruhumuz yalnızca fikirleri değil ilkeleri de barındırır. Özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi, yeter neden ilkesi yanında başka ilkeler de vardır. Bunlar anlığın kendinden elde ettiği ölümsüz doğrulardır. Usun doğruları zorunluyken olgunun doğruları olumsaldır, bunlar başka türlü de olabilirdi dediğimiz doğrulardır. Zorunlu önermeler tanrısal usa, olumsal önermeler tanrısal isteme bağlıdır. Olumsal önermeler Tanrı'nın tüm öbür dünyalar arasından özgürce yaratmayı seçtiği gerçek dünyanın olgularını açıklar. Leibniz şöyle der: "Hiçbir doğru ya da varlık, hiçbir gerçek önerme onun neden böyle olduğunu ve başka türlü olmadığını belirleyen yeterli bir neden olmaksızın varolamaz, bu nedenler genellikle bizce bilinmese de." Olumsal doğrular deneyle ilgili doğrulardır. Deneyden edindiğimiz doğrular başka da olabilirdi dediğimiz doğrulardır. Zorunlu önermelerin apaçık kavramına ayrıştırma yoluyla ulaşırken olumsal şeylerin apaçık kavramına hiçbir zaman ulaşamayız. Olumsal şeylerin kavramına ancak Tanrı ulaşır, çünkü onları o yaratmıştır. Bizim için ancak bir yaklaşım sözkonusudur. Yoksa biz ne kadar çaba göstersek de olumsal şeylerin kavramına ulaşamayız. Demek ki yeter neden ilkesi tanrısal istemin koşuludur. "Her varlık kendinden başka bir şey değildir" dediğimde özdeşliği, "Hiçbir şey yeter neden olmadan varolamaz" dediğimde yeter neden ilkesini belirlemiş olurum. E. Brehier şöyle der: "Olumsalla zorunlu arasındaki ayrım gerçekle olası, varoluşla öz arasındaki ayrımla özdeştir. Bu ayrımın kökeni tanrısal iki niteliktedir, özlerle ilgili olan anlıkta ve varoluşlarla ilgili olan istemdedir." Böylece usun doğrularıyla olgunun doğruları tanrısal düzeyde de insani düzeyde de birbirlerinden ayrılırlar.

Monadlar Öğretisi

Leibniz bu anlayışını her alana olduğu gibi metafiziğin alanına da uyguladı, böylece çok ilgi çekici çok özgün çok karmaşık monadlar öğretisini kurdu ve evrenle ilgili açıklamalarını ya da varlıkbilimsel açıklamalarını bu öğretiye dayandırdı. Bir XVII. yüzyıl filozofu olarak Leibniz'in varlıkbilimle ilgili açıklamalarının temeline de, bilgi ku-

ramıyla ilgili açıklamalarının temeline de töz kavrayışını ya da kendi anlayışıyla monad kavrayışını yerleştirmiş olması olağandır. Kant'dan önceki filozoflar bilindiği gibi felsefelerinin temelini töz kavrayışlarını belirleyerek atarlardı. Leibniz tözü "monad" diye adlandırdı. "Monad" terimi pek eski bir terimdir, eski yunancadan kalmadır. Leibniz "monad"a çok özgün bir anlam kazandırmış ve böylece felsefenin başlıca kavramları arasına sokmuştur. Monad Leibniz'e göre evrende her şeyin kendisiyle açıklandığı basit ve etkin tözdür. Monadlar elbette gerçek atomcuların anladığı anlamda atomlar değillerdir. Monad öğretisini kurmakla Leibniz yeni bir atomculuk öğretisi kurmuş olmaz, ama gene de monadları doğanın gerçek atomları diye belirler. Bu atomlar elbette ruhsal atomlardır, Platon'un İdea'larını anımsatırlar, her varlığın ilksel ögesidirler ve her varlığa yetkin birliğini kazandırırlar. Demokritos'un Epikuros'un Gassendi'nin atomculuğu Leibniz'e ters düşer. Leibniz'e göre atom ya da boşluk fikri gelişigüzel konmuş karşılıksız bir fikirdir.

Leibniz *Monadoloji*'sinde monadı şöyle tanıtlıyor: "Burada sözünü ettiğimiz monad bileşiklere katılan tözden başka bir şey değildir, basit demek parçaları olmayan demektir. Bileşikler varolduğuna göre basit tözlerin de varolması gerekir, çünkü bileşik basitlerin bir toplamından ya da *agregatum*'undan başka bir şey değildir. Buna göre parçaların olmadığı yerde ne uzam ne biçim ne olası bir bölünebilirlik vardır. Ve bu monadlar doğanın gerçek atomlarıdırlar, tek bir sözcükle söylersek şeylerin ögeleridirler. Monadların pencereleri yoktur, bu yüzden onlara bir şeyler girip çıkamaz. Böylece monada dışarıdan ne bir töz ne bir raslantı girebilir. Bununla birlikte monadların bazı nitelikleri vardır, böyle olmasaydı onlar varlık olamayacaklardı. Niteliksiz monadlar varolsalardı birbirlerinden ayrılamayacaklardı. Aynı zamanda her monadın bir başka monaddan ayrı olması gerekir. Yaratılmış her varlık değişimin konusudur ve buna göre yaratılmış olan monad da böyledir, bu değişiklik herbir monadda süreklidir."

Monadların ilk özelliği basitliğidir. Nesneler bileşiktir ve elbette her bileşik basitlerin toplaşmasından ya da katışmasından oluşmuştur, bir başka deyişle basitler bileşiklerin kurucu ögeleridir. Monad dediğimiz tözler basit olmakla uzamsızdırlar yani yer kaplamazlar. Uzamda bütünlüksüz çoklukla, birbiri ardınca gelen şeyler çokluğuyla karşılaşırız, uzamda her şey parçaların toplaşması biçiminde kendini gösterir. Oysa monad uzamda bulunabilecek bir şey değilir, fiziksel bir şey değildir, dolayısıyla eni boyu sağı solu olan bir şey değildir. Basit ve uzamsız monad varolup yokolan bir şey de değildir. Doğmamıştır ölmeyecek-

tir: ölüm katışmalarla ve dağılmalarla gerçekleşir. Doğan ve ölenler parçalıdır, oysa basit olan monadın parçaları yoktur, böyle olmakla o varolma ve yokolma düzeyinin dışındadır. Monadların ne başlangıçları ne bitimleri vardır, onlar öncesiz ve sonrasızdırlar. Onların bir özelliği de sonsuz sayıda olmalarıdır. Bu sonsuz sayıdaki monadların hiçbiri öbürüne benzemez. Monadlar birbirlerinden niteliksel olarak ayrıdırlar, herbiri kendi özelliğine sahiptir.

Monad etkinlik ve güç demektir. Demokritos'un atomları durağan şeylerdi, Leibniz'in atomları etkindir. Bununla birlikte monadlar kendilerine kapalıdırlar, monadların "pencereleri yoktur", onlar tam anlamında bir kendiliğindenlik içindedirler. Monadlardan herhangi bir şey ayrılmaz, monadlara herhangi bir şey katılmaz. Monad devinir, değişir, bir durumdan öbürüne geçer. Her monad deviniminin ilkesini kendinde taşır, her monadın devinimi ya da değişimi kendiliğinden olur. Bu devinimde ya da değişimde bir başka monadın mekanik etkisi sözkonusu değildir. Bir monad bir başka monadı doğrudan doğruya etkileyemez. Ancak monadların değişimleri karşılıklı bir düzen içinde olur. Bu düzenlilik *öncesel uyum*'a bağlıdır. Leibniz ruh ve beden ilişkisini de bu uyumla açıklar. Kökel, öncesel bir karşılıklılıktır bu. Şöyle der Leibniz: "Tanrı evren üzerinde sahip olduğu değişik görüşlerine göre çeşitli tözler yaratır, Tanrı'nın araya girişiyle her tözün kendine özgü doğası şu özelliğe sahip olmuştur: tözlerden birinde olan bir şey tüm öbür tözlerde olan biteni karşılar, ama tözler birbirleri üzerinde eylemde bulunmazlar." Öncesel uyum Tanrı'nın varlığını gösteren bir kanıt değeri de taşır: "Organizmaların etkin sonsuzluğunda her yana yayılmış olan uyum ve ruhla beden arasındaki uyum bir Yüce Uyumcu'nun varlığına tanıklık eder." Descartes ruhla beden ilişkisini kozalaksı bez'de gerçekleşen bir kavuşma olarak koymuştu, Leibniz'e göre bu ilişki bir uyum ilişkisidir, saatlerin aynı zamanı göstermesine benzer bir ilişkidir, önceden kurulmuş bir ilişkidir. "Birbirine tıpatıp uyan bir duvar saati ya da cep saati düşünün. Bu uyum üç türlü olabilir. Birincisi bir saatin öbürü üzerindeki etkisiyle ve ondan aldığı etkiyle, ikincisi o saatlere bakan bir adamın özenli dikkatiyle, üçüncüsü de onların kendi uyarlılıklarıyla." Burada birinci örnek Descartes'çı ikinci örnek Malebranche'çı üçüncü örnek Leibniz'ci anlayışı karşılar.

Boutroux monadlar konusunda bize şunları söyler: "1.Gerçek olarak basit olmakla monadlar doğal olarak ne başlayabilirler ne bitebilirler. Çünkü doğal doğumlar ve ölümler bir katışmadan ya da ayrışmadan başka bir şey değildir. Başlangıçları ancak bir yaratılma bitişleri de bir

yokolma olabilir. 2. Madde etkin olarak sonsuza bölündüğüne göre ve her bileşim basit ögeleri gerektirdiğine göre monadların sayısı sonsuz olmalıdır. 3. Belirlenmezler ilkesine göre iki varlık seçik olabilmek için sayısal olmaktan daha değişik bir biçimde ayrılmalıdırlar. Basit yineleme ruhun bir işlemi olarak kendinde şeylerde bir ayrılık ortaya koymayacaktır. İki varlığın mutlak olarak seçik olabilmesi için bu iki varlık içsel belirlemelerle birbirinden ayrılmak zorundadır. Öyleyse her monadın içsel olarak insan ruhunun doğasına benzer bir doğası vardır, bu doğa her monadda o monada özgü belirlenimlere sahiptir. 4. Yaratılmış varlıklar olarak monadlar zorunlu biçimde değişime bağımlıdırlar, bu değişim herbirinde süreklidir. Bu değişim nasıl ortaya çıkar? Her tözde öbür tözlerin *mekanik etkisiyle ortaya çıkar diyebilir miyiz? Mekanik* etki bir çarpmadır, parçaların yer değiştirmesidir. Oysa gerçek anlamda basit bir varlık olan monadda parçalar yoktur. Öyleyse bir dış etki sözkonusu değildir, bu belki de monadda değişimi doğuracak bir iç ilke olacaktır. Monad kendiliğindenlikle donanmıştır, bu bir tür cisimsel olmayan otomattır. Buradan çıkan sonuç monaddaki durumların birbirinden doğmakta olduğudur, öyle ki onların herbirinde şimdi geçmişle doludur ve geleceğin ilkesi olarak vardır. 5. Sonuç olarak monaddaki özgüllük ve kendiliğindenlik neyle ilgilidir? Özgüllük değişimlerin ayrıntısıdır. Ama her doğal değişim derece derece olduğundan bazı şeyler değişir ve bazı şeyler olduğu gibi kalır. Sonuç olarak monadda bir duygulanımlar ve ilişkiler çeşitliliği vardır. Ancak monad basittir. Çoklukla basitliği nasıl bağdaştırmalı? Böylece birlikte çokluğu saran bir durum görüyoruz: bu durum algıdır. Öyleyse her monada bireyliğini kazandıran nitelik algıdan başka bir şey değildir ve tüm monadlar algıyla donanmıştır. Onlar neyi algılarlar? Tüm evreni algılarlar, çünkü boşluk olanaksız olduğundan her şey birbirine bağlı olduğu için bütünü algılamadan parçaları algılamak olası değildir. Ancak her monad evreni kendine özgü bir bakış açısıyla algılar, onun seçik bir algılama alanı vardır, onun dışında o şeyleri bulanık olarak görür."

Bir algının açık olması nesnesini öbür nesnelerden ayırabilmesidir. Açık olmayan algı karanlıktır, onda nesneler birbirine karışır. Nesneleri ayrıntılarıyla belirleyen bir algı seçiktir. Algı seçik değilse karmaşıktır. Seçik algı zorunlu olarak açıktır. Algının dereceleri seçiklik dereceleridir. Bu noktada "algı" ve "üstalgı" ayrılığı başlar. Bilincine varılmış algı üstalgıdır. Her algı bilinçli değildir. Algıların seçiklik ölçüsü aynı zamanda monadların yetkinlik ölçüsüdür. Monadın kendiliğindenliğiyse onun etkinliğiyle ilgilidir. Her monad değişir, bir algıdan bir başka

algıya geçer. Bizim nasıl istemimiz varsa monadın da açlığı vardır, bu açlık onu bir içsel durumdan, bir başka içsel duruma geçirir. Maddede de ruhta da değişim bu etkinlikle olur. Buna göre her ruhsal durum kendi yeter nedenini bir önceki durumda bulacaktır. Bu içsel bir oluşumdur, bir dış etkeni gerektirmez.

Gelişim Fikri

Şimdi monadlarla ilgili en önemli belirlemeye, bize gelişim fikrini açan noktaya geliyoruz. Her monad her an tüm geçmişinin izlerini ve tüm geleceğinin taslağını kendinde taşır. Monadlar tek bir evrenin aynaları ya da anlatımlarıdırlar. Aralarındaki tek ayrım anlatımdaki aydınlıklılık derecesidir yani bazılarının anlatımda daha aydınlık bazılarının daha az aydınlık olmalarıdır. Her monadın iki ana niteliği vardır: algılama niteliği ve isteklilik niteliği. Algılama birlik içinde çeşitlilik anlamı taşır, buna göre şeylerin sonsuz ayrıntısı bir monadda her an kendini gösterir. İstekliliğe gelince isteklilik daha karanlık algıdan daha aydınlık algıya geçme yolunda kendiliğinden bir eğilimdir. Evet, monadın başlıca özelliği algılama özelliğidir, bu da çokluğun basitteki sunumu demektir. Bu özellik varlıklar için sonsuz bir derecelenme düzeni ortaya koyar: bazı sunumlar daha açık ya da aydınlık bazı sunumlar daha karanlıktır. "Sonlu bir tözün bir başka töz üzerindeki eylemi Tanrı onları uyuşmaya zorladığı ölçüde eyleme uğrayan tözün anlatım derecelerinin azalması eylemdeki tözün anlatım derecesinin artması biçiminde olur." Buna göre evrende sonsuz bir derecelenme vardır, bir başka deyişle varlıkların düzeni sonsuz bir sıradüzenidir. Şöyle der Belaval: "Dünyanın kökeninde tanrısal seçim vardır. Her varlık öyleyse olumsaldır ve yalnızca bireysel tözler vardır. Onların fikirleri (tanrısal anlıktaki fikirleri) başlarına gelen her şeyi içerir. Biz nasıl düşüncelerimizi üretiyorsak Tanrı da bu bireysel tözleri bir türetme biçiminde sürekli olarak üretir."

Leibniz tözlerle ilgili olarak şöyle der: "Her töz bütün bir dünya gibidir, Tanrı'nın ya da tüm evrenin aynası gibidir, her töz Tanrı'yı ya da evreni kendine göre açıklar, her kent onu değişik yerlerden gözleyene nasıl değişik görünürse. Böylece evren varolan tözler sayısınca çoğalmıştır diyebiliriz bir bakıma. Ve Tanrı'nın ünü de tüm değişik sunumları sayısınca çoğalmıştır. Şöyle de diyebiliriz: her töz kendinde Tanrı'nın sonsuz bilgeliğinin, tamgüçlülüğünün özyapısını taşır bir anlamda ve Tanrı'yı becerebildiğince öykünür. Çünkü her töz karışık bir biçimde de olsa evrende geçmişle şimdiyle gelecekle ilgili olarak her olanı açıklar,

bu da sonsuz bir algıya ya da bilgiye benzer. Tüm öbür tözler de bunu açıkladıklarından ve buna uyarlandıklarından her töz Yaradan'ın tüm güçlülüğünü öykünerek kendi gücünü öbür tözler üzerine yayar diyebiliriz."

Kökü Aristoteles'e kadar uzanan töz kavramı böylece Leibniz felsefesinin temelini oluşturur. Özellikle XVII. yüzyıl felsefelerinin temelinde töz kavramının yer aldığını görüyoruz. Ancak bu yüzyıldan sonra felsefe töz kavramından yavaş yavaş uzaklaşacaktır. "Filozoflar tözden sözetmek konusunda giderek sakınık oldular, çünkü bu sözcük genellikle bizim bilgisizliğimizin simgesidir" der Halbwachs. Ancak Leibniz'in felsefesinde töz çok önemlidir. Onu kaldırdığımız zaman her şey yıkılıp gidecektir. Ancak töze dayalı tüm felsefeler tam anlamında bir durallık ya da evrimsizlik fikri geliştirirken Leibniz'in tözü gelişimin temeli ya da başlıca koşulu olur. "Monad" terimini "töz" terimine yeğ tutan Leibniz böylece töze kendine göre özel bir anlam vermektedir. "Monad" terimini ilk kullanan Giordiano Bruno oldu. Bruno şeylerin ögelerini "monad" ya da "minima" diye adlandırmıştı.

Varlığın Katları / Canlı Madde

Böylece evren sıradüzenli tözlerin katışmasıyla oluşmuştur. Süreklilik ilkesine göre kurulmuş olan evrende hiçbir parçalılık yoktur. Doğada sonsuz bir tözler düzeni ya da tözlerin oluşturduğu bir sıradüzeni vardır. Tözler bu sıradüzeni içinde yetkinliklerine göre yerlerini alarak evreni kurmuşlardır. Bu düzende en aşağı varlıktan en üst varlığa doğru yükselen bir yetkinleşme sözkonusudur. Maddeden başlayıp bitkiden ve hayvandan geçerek insana ulaşan, insandan üstün ruhlara, dehalara ya da meleklere varan, oradan da Tanrı'ya kavuşan bu çizgi tam bir süreklilik ortaya koyar. Sıradüzeninin en alt basamağında "basit canlılar" vardır, yani bitkiler ve inorganik varlıklar (mineraller) vardır. Bu basit canlılar yaşamsallığı olan ancak düşünselliği olmayan şeylerdir, bunların bilinci yoktur algıları sağırdır. Bunlar düş görmeden ağır bir uykuya dalmış kişilere benzerler. Gene de bunlar ruhsallıktan tümüyle uzak değildirler. "Cismin tüm yapısı yalnızca uzamdan kurulmuş değildir. Onda ruhlarla ilgili olan ve genel olarak tözsel biçim diye adlandırılan herhangi bir şeyin varlığını da zorunlu olarak görmek gerekir." Böylece Leibniz canlı madde fikrine yönelir: "Belki de şu mermer parçası bir sonsuz canlı cisimler yığınıdır ya da balıklarla dolu bir göl gibidir." Filozof bu konuda şöyle bir açıklama getirir: "Her organik yapının canlı olması için mutlak bir zorunluluk bulunmamakla birlikte Tanrı'nın Erdem'i olabildiğince yet-

kinlikler yarattığına göre bundan onun organik yapıya can verme fırsatını kullanmaktan geri durmadığı yargısına varmak gerekir."

Bu "çırılçıplak monadlar"ın üstünde hayvanlar kesimi bulunur. Bu süreklilik içinde elbette bitkiler yetkin olmayan hayvanlardır ya da hayvanlar yetkin bitkilerdir. Hayvanlar alanını oluşturan bu ara kesimde algılama daha seçiktir. Hayvanların anıları da vardır. Onlarda us düzeyini andıran bir çeşit çağrışım düzeyiyle karşılaşırız. Bu basamakta bir tür kavrayış ortaya çıkar. Bu kavrayış gerçek anlamda düşünselliğe karşılık değildir. Bir çeşit deneysel kavrayıştır bu. Hayvanların çağrışımları usavurmanın bir gölgesinden başka bir şey değildir, bu çağrışımlar imgelemin çağrışımlarıdırlar. Monadlar kavrayışıyla düşünceye gelişim fikrini getirmiş olan Leibniz hayvanlar dünyasını incelerken Y. Belaval'in de belirttiği gibi bize evrimci düşünceyi duyuran belirlemelerde bulunur: "Belki de evrenin herhangi bir zamanında ya da herhangi bir yerinde hayvan türleri değişmeye yatkındırlar ya da yatkındılar ya da yatkın olacaklar, belki de onlar şimdi bizim aramızda değiller, belki de aslan kaplan vaşak gibi kediden bir şeyler taşıyan pekçok hayvan aynı ırktandılar ve şimdi de eski kedi türünün yeni alt bölümleri olacaklar."

İnsan

Üçüncü basamakta ussal varlıklar vardır. Zorunlu doğrulara ulaşabilenler bunlardır. Bunlar usun ilkelerine sahiptirler ve usun ilkelerini yani özdeşlik ilkesiyle yeter neden ilkesini uygulayarak kendilerinin, başkalarının, Tanrı'nın bilincine varırlar. Basit ruhlar ne olduklarını ne yaptıklarını bilemezken, zorunlu ve evrensel doğruları bulup çıkaramazken yani düşünemezken ussal varlıklar sözkonusu edimleri rahatça yerine getirirler. "Ussal tözlerle ussal olmayan tözler arasındaki ayrım aynayla aynaya bakan insan arasındaki ayrım kadar büyüktür" der Leibniz. Maddeden Tanrı'ya ulaşan süreklilik insanda zedelenir gibidir. Bu kesintiyi Leibniz şöyle belirler: "İnsanı hayvandan usavurma yetisiyle ayırıyorsak herhangi bir arayer sözkonusu olamaz." İnsanla hayvan arasındaki yumuşak geçişi sağlayacak bir arayer olamayacağına göre kesinti kaçınılmazdır. Buna göre insanla başlayan ussallık düzeyi ussallığı olmayan alt düzeyden zorunlu olarak ayrı olacaktır. Leibniz basit ruhlarla ussal ruhları birbirinden ayırırken onların oluşumlarını da ayrı koşullara bağlar: "Böylece kaba ruhlar Tekvin'de belirtilmiş olan tohumların verimliliği olgusuna göre dünyanın başlangıcında yaratılmışlardır ama ussal ruh bildiğimiz öbür ruhlardan tümüyle ayrı olarak bedeninin oluşum döne-

minde yaratılmıştır çünkü o düşünmeye yeteneklidir ve küçük ölçüde Kutsal Doğa'yı öykünür." Düşünemeyen, buna göre herhangi bir ahlaki yaşamı ahlaki yükümlülüğü bulunmayan ruhlara karşılık ussal ruhlar mutluluğu yaşarlar. Tanrı da bunların mutluluğunu ister: "Varlıkların en yetkinleri, en az yer kaplayanları yani birbirlerini en az engelleyenleri ruhlardır. Ruhların yetkinliği erdemleridir." Bu yüzden şu konuda hiçbir kuşkumuz olmamalıdır: "Tanrı'nın başlıca amacı ruhların mutluluğudur, Tanrı bu mutluluğu genel düzenin elverdiği ölçüde gerçekleştirir."

Bilgi Sorunu

Leibniz daha çok töz sorunlarıyla ilgilendi, bilgi sorunu üzerinde çokça durmadı. Bilgi kuramının özelliklerini onda ancak varlık açıklamasından çıkarabiliyoruz. Leibniz Platon'u çok erkenden okumuş ve ona gönülden bağlanmıştı, özellikle de onun *anımsama* kuramıyla çokça ilgilenmişti. Leibniz öğretisini Platon'un yolunda erkenden oluşturdu. Buna göre şeylerin ruhsallığınız üzerinde bir etkisi olmadığını, ruhun kendine yettiğini düşünüyordu. Ancak bilgi sorunlarıyla enine boyuna ilgilenmedi, Locke'un *Deneme*'sine karşı bir *Yeni deneme* yazmaya kalkmasaydı belki bu kadar da ilgilenmeyecekti. Böylece Leibniz bizde bazı doğuştan fikirlerin varolduğunu bildirmekle yetindi, ayrıntılı bir fikirler araştırması yapmayı düşünmedi. Zihnimizdeki fikirler duyularımızdan gelmiş olamazdı, ruhumuzun tüm edimleri onun kendiyle ilgili şeylerdi. Demek ki fikirler önceseldir, ancak biz onları bir çırpıda gözümüzün önündeymiş gibi göremeyiz. Ruhumuz gibi ruhumuzun fikirleri de doğuştan olmalıdır. Demek ki insan ruhu bir *tabula rasa* değildir. Bilgiye yöneliş ruhun kendine dönmesi anlamına gelir. Kendine dönen ya da kapanan ruh gerçek bilgiyi kendinde bulacaktır. E. Boutroux der ki: "Mekaniğin yasaları gibi içselliğin de yasaları vardır. Algıların zincirleme bağlanışını sağlamak için mekaniğin yasalarıyla karışmayan bu yasalar tek başlarınaymış gibi, beden yokmuş gibi eylemde bulunurlar. Bu yasalara göre bir algı bir başka algıyla belirlenir. Onda varoluşu için gerekli her şeyi bulur. Buna göre hiçbir ayrıcalık sözkonusu olmadan tüm fikirlerimiz, nesnesi metafizik olan fikirler kadar duyulur şeylerin fikirleri de herhangi bir dış ögenin etkisi olmadan bizim zihinsel doğamıza bağlı olan ilksel temelden gelirler ve böylece zihnimiz bilginin gelişmesinin kaynağı olduğu gibi onun ilkelerinin de kaynağı olur." Bununla birlikte dış dünya vardır ama onun bilgisi önemli değildir. Deney bize hiçbir

zaman kesinliği sağlamaz. Leibniz'e göre hayvanlar tümüyle deneyseldirler, onlar ancak örnekler üzerine uyarlanabilirler, onların dünyasında ustan değil de usun gölgesi gibi bir şeyden sözedebiliriz. Oysa insan kesin bilgiler ortaya koyabilir.

İnsan dediğimiz bu bilgili varlık özgür bir varlıktır. Ancak tanrı gibi insan da gelişigüzel bir özgürlük içinde değildir. O da doğal olarak her türlü etkinliğini yeter neden ilkesine dayandıracaktır. Özgür insanı nasıl tanımlamalı? Özgür insan her şeyden önce sorumlu insandır, her şeyden önce Tanrı karşısında sorumludur. Leibniz'e göre "Efendilerin en iyisi olan Tanrı yalnızca doğru yönelim bekler". O insana ilgisiz değildir, insana her zaman doğru yolu göstermeye hazırdır. Tanrı insanı doğru yola koymaz ama ona doğru yolu gösterir. "Yüce ve sonsuz bilgiye sahip olan Tanrı yalnızca metafizik anlamda değil ahlak anlamında da en yetkin biçimde etkindir." İnsan için önemli olan Tanrı'ya tam bir istekle yöneliştir. İnsan Tanrı'nın ürününü ya da yapıtlarını ne kadar doğru kavrarsa o ölçüde uygun yolu seçme şansına ulaşmış olacaktır. Tanrı eylemlerimizi belirlemiş olsa da ahlaksal edimlere olanak verir. E. Boutroux der ki: "Eylemlerimiz bazen seçik algılarca bazen karmaşık algılarca belirlenmiştir. Leibniz'e göre ahlaksal belirlenimin temeli buradadır. Seçik algılarla belirlenmiş eylemler iyidir, karmaşık algılarla belirlenmiş eylemler kötüdür."

İyi'nin tek ölçütü usun değişmez kuralıdır, çünkü iyi ancak tanrısal us üzerine temellenebilir. İnsan için önemli olan mutluluktur, bu yoldan mutluluğa ermektir. Bu mutluluk her zaman usun ışığından yararlanan mutluluk olacaktır. Gerçekte bilgi gibi ahlaklılık da doğuştandır, bir "vergi" dir. İnsanın özünde hazza yöneliş vardır, önemli olan bu yönelişi erdemle götürebilmektir. Mutluluğun tek yolu gelişimdir. Ruhumuz yetkinleştikçe sevinecektir, bu arada başkalarının sevincini yaşayacaktır. Ne ölçüde yetkinleşirsek o ölçüde sevebiliriz. Erdemli kişi başkalarının sevincine katılmayı bilir. Tanrı'yı da hiçbir karşılık beklemeden severiz. Müzik dinlerken nasıl yararcılığa düşmüyorsak Tanrı'yı severken de düşmeyiz. Tanrıyı sevmek güzeldir, insan Tanrı yolunda kendini bulur. Tanrı'nın yolunda kendi yetkinliğimizi kurarız. Tanrısal yetkinlik bize doğrudan doğruya kendini açar. Ruhlararası ilişkiyle Tanrı'ya ulaşmaktır bu. Gerçek aşk Tanrı aşkıdır. Gerçek ahlaklılık Tanrı yolunda olmakla belirgindir.

Tanrı

Bu basamakların en üstünde Tanrı vardır. Tanrı en yetkin monaddır, her şeyin hem örneği hem yaratıcısıdır, ayrıca öncesel uyumun kurucusudur. Onda her şey seçik olarak bulunur. Tanrısal zekada sonsuz sayıda evren olasılığı vardır. Bu olasılıklardan herbiri zorunlu olarak varolmak durumunda değildir. Tanrı gücü özgür bir güçtür, şu ya da bu dünyayı yaratıp yaratmamakta özgürdür. Ancak yaşadığımız dünya olabilecek dünyaların en güzelidir. Burada Leibniz'in iyimser bakışı çıkar ortaya. Tanrı dünyayı yaratırken gelişigüzel bir biçimde davranmadığı gibi katı bir mantıksal zorunluluğa da uymamıştır. Bu yaratmada yeter neden ilkesinin varlığını belirtmek gerekir. Yaratılmış olan bu dünya güzellikte öbürlerini aşan bir dünyadır. Tanrı varsayımsal açıdan en basit, olgular açısından en zengin dünyayı seçmiştir.

Leibniz *Metafizik üzerine konuşma*'nın en başında şöyle der: "Elimizde bulunan en yaygın ve en anlamlı Tanrı kavramı, Tanrı mutlak olarak yetkin bir varlıktır sözleriyle oldukça iyi anlatılmıştır. Gelgelelim bundan ne gibi sonuçlar çıktığı düşünülmüyor. Bunu daha iyi kavrayabilmek için doğada birbirinden tümüyle ayrı yetkinlikler bulunduğunu, Tanrı'nın bu yetkinliklerin tümüne birden sahip olduğunu, bu yetkinliklerden herbirinin en yüksek derecede Tanrı'ya özgü olduğunu belirtmek gerekir." Leibniz'e göre İyi Tanrı İyi Evren'i oluşturmuştur: "Böylece ben şeylerin doğasında ya da Tanrı'nın bunlarla ilgili olarak sahip olduğu fikirlerde hiçbir iyilik ve yetkinlik kuralı bulunmadığını, Tanrı yapıtlarının ancak biçimsel bir nedenle yani Tanrı tarafından yaratılmış olmak nedeniyle iyi olduğunu savunanların çok uzağındayım. Çünkü böyle olsaydı yapıtlarının yaratıcısı olduğunu bilen Tanrı Kutsal Kitap'ın da belirttiği gibi onları sonradan gözlemleyip iyi bulduğunu açıklamazdı. Kutsal Kitap Tanrı yapıtlarının eşsizliğini bu yapıtlara bakarak da anlayabileceğimizi hatta onları nedenlerine bağlayan çıplak dış görünüşlerini hiç düşünmeden de onların eşsizliğini anlayabileceğimizi bize göstermek için bu insanbilimden yararlanmış olabilir. Gerçekten yaratıcıyı ancak yapıtlarını inceleyerek kavrayabiliriz."

Şöyle der Leibniz: "Genellikle Tanrı'nın eylemlerini olağan eylemler ve olağanüstü eylemler olmak üzere ikiye ayırırlar. Ama Tanrı'nın düzen dışında hiçbir şey yapmadığını düşünmek doğru olur. Böylece olağanüstü diye alınan şeyler yaratıklar arasında kurulmuş bazı özel düzenlerle ilgilidir. Çünkü evrensel düzene gelince bu düzende her şey uyarlıdır. Gerçek olan yalnızca dünyada tam tamına düzensiz bir şeyin

varolamayacağı değil aynı zamanda böyle bir şeyin tasarlanamayacağıdır. (..) Böylece denilebilir ki Tanrı dünyayı ne biçimde yaratmış olursa olsun dünya her zaman düzenli olacaktır ve belli bir genel düzen içinde bulunacaktır." Bununla birlikte mucize fikrini yok saymayı düşünmez Leibniz. Der ki: "Tanrı'nın eylemlerini yaratıkların eylemlerinden ayırmak çok güçtür. Bazı insanlar Tanrı'nın her şeyi yaptığına inanırlar. Bazılarına göre de Tanrı'nın tüm yaptığı şey daha önce yaratıklara vermiş olduğu gücü korumaktır." Öyleyse? "Düzende bulunmayan bir şey kendini gerçekleştiremeyeceği için mucizeler de doğal olaylar kadar düzenin içindedirler."

Buna göre Tanrı tüm yetkinliklerin kaynağı ve sahibi olarak belirlenir. Leibniz felsefesi tüm gerçekçi özelliğine karşın her yanından Tanrı görünen bir felsefedir. Bu felsefe bize her şeyden önce "...doğada birbirinden tümüyle ayrı yetkinlikler bulunduğunu, Tanrı'nın bu yetkinliklerin tümüne birden sahip olduğunu, bu yetkinliklerden herbirinin en yüksek derecede Tanrı'ya özgü olduğunu" öğretir. Bu yetkin Tanrı özgür bir yaratıcıdır, insan da kendi özgürlüğünü gerçekleştiren bir varlıktır. İnsanın düşünsel etkinliği de Tanrı'nınki gibi yeter neden ilkesine bağlıdır. Özgür davranış buna göre nedensiz bir davranış değildir. Böyle olsaydı insan için özgür olmanın kötü bir anlamı, olumsuz bir yanı olacaktı. Bu özgür insan Tanrı'ya karşı sorumlu insandır. "Efendilerin en iyisi olan Tanrı yalnızca doğru yönelim bekler, en iyi amaçların gerçekleştirilebilmesi için uygun olan yeri ve zamanı yalnız o bilir." İnsandan doğru yönelim bekleyen bu Tanrı etkin bir Tanrı olarak insana doğru yolu da göstermektedir: "Yüce ve sonsuz bilgiye sahip olan Tanrı yalnız metafizik anlamda değil ahlak anlamında da en yetkin biçimde etkindir. Bu bizim açımızdan şöyle anlatılabilir: Tanrı'nın yapıtları üzerine ne ölçüde aydınlanırsak ve ne ölçüde bilgili olursak bu yapıtları o ölçüde üstün bulmaya ve istenebilecek her şeye uygun bulmaya yatkın oluruz."

Leibniz İnsan-Tanrı ilişkisiyle ilgili olarak şunları söyler: "O büyük doğrunun genel bilgisi yani Tanrı olası olan en yetkin ve istenir biçimde eylemde bulunur doğrusunun genel bilgisi bence Tanrı'ya her şeyin üstünde borçlu olduğumuz sevginin temelidir. Çünkü seven kişi hoşnutluğunu sevgilisinin kendisinin ve eylemlerinin mutluluğunda ya da yetkinliğinde arar. (..) Bence Tanrı'nın istediğini istemeye hazır olunmadığı zaman Tanrı'yı sevmek güçtür. Tanrı'nın yaptıklarından hoşnut olmayanlar amaçları ayaklanmacıların amaçlarından pek ayrı olmayan hoşnutsuz uyruklara benzerler bana sorarsanız. Bu durumda bu ilkelere göre Tanrı sevgisine uygun olarak eylemde bulunmak için zor altında sabırlı olmamız yetmez,

Tanrı istemiyle başımıza gelen her şeyden hoşnut olmamız gerekir diye düşünüyorum. (..) Aklımız yettiğince Tanrı'nın görünür istemine göre davranmalıyız, bu arada genelin iyiliğine elimiz erdiğince katkıda bulunmaya çalışmalıyız. Özelikle bizimle ilgili olanın, bize yakın olanın, az ötemizde olanın güzelliğe ve yetkinliğe ermesi için elimiz erdiğince katkıda bulunmaya çalışmalıyız. Çünkü olaylar bize gösterirse ki Tanrı iyi niyetimizin şimdilik etkili olmasını istemiyor, bundan Tanrı bizim yaptığımızı istemiyor diye bir anlam çıkaramayız. Tersine efendilerin en iyisi olan Tanrı yalnızca doğru yönelim bekler, en iyi amaçların gerçekleştirilebilmesi için uygun olan yeri ve zamanı yalnız o bilir."

Siyaset ve Hukuk

Leibniz evrensel bilime ulaşmakta uğradığı başarısızlığa siyasal yaşamında da uğradı. Mezhepleri birleştirmek için çok çalıştı hiçbir sonuç alamadı. Osmanlı İmparatorluğu' nun ortadan kaldırılması için Louis XIV'ü Mısır' a sefer yapmaya inandıramayışı onun bir başka başarısızlığıdır. Belaval bu konuda şunları yazar: "1672! Leibniz bu yılı kaç defa acı çekerek anacaktır. Paris'e yeni varmıştır. 6 mayıs günüdür. Louis XIV Hollanda'ya savaş açar. Bundan böyle Mısır'a sefer düzenleme tasarısını kim umursayacak! 21 haziranda Pomponne Haçlı Seferleri'nin Saint Louis'den bu yana anlamını yitirdiği yanıtını verir." Leibniz bu konuda daha sonra Osmanlıların Demirbaş Şarl dedikleri Karl XII'yle, Çar Büyük Petro'yla, Avusturya İmparatoru Karl VI'yla ilişki kuracak ancak olumlu bir sonuç alamayacaktır. XVII. yüzyıl filozofları içinde siyasete büyük eğilim gösteren yalnızca Leibniz olmuştu. Emilienne Naert *Leibniz'in siyasal düşüncesi* adlı kitabında şöyle der: "Elbette klasik dönemin tüm filozofları arasında siyasete en etkin biçimde girmiş olan Leibniz'dir. Bugün olsaydı onun için güdümlü bir yazar denilebilirdi. Almanya'da bir soba başının yalnızlığı onun düşünmesi için elverişli değildir. (..) Her bilim onda merak uyandırır, insanla ilgili hiçbir şey ona yabancı değildir. O dönemde, Avrupa bilincinin bunalım döneminde Avrupa'yla ilgili her şeyin açık sezgisine ulaşmıştır. (..) Leibniz'in şu sözleri buradan gelir: 'Biz kendimiz için varolmadık, toplumun iyiliği için varolduk, parçalar nasıl bütün için varsalar.'"

Leibniz siyasete etkin olarak girdi ama siyasetle ilgili yapıtlar vermedi. Onun siyasetle ilgili görüşlerini çeşitli yapıtlarından topluyoruz. Filozofa göre siyaset bir yaşam biçimidir, bu yanıyla hekimliği ya da ahlakı andırır. O uygulamaya dönüktür, yaşamı kolaylaştırır. Siyaset

insanların mutluluğunu öngörür. Her yönetim halkın ve devletin yararını gözetmekle yükümlüdür. İnsanların mutluluğunu öngören her yönetici gerçek bir kahraman sayılmalıdır. Bu çerçevede yararlarıyla onurlu bir bütün oluşturur. Yarar kadar onur da önemlidir. Toplumda yararla onuru bütünleştirecek tek güç doğal hukuktur. Doğal hukuktan evrensel hukuku, kökü Tanrı'ya dayanan hukuku anlamak gerekir. Tanrısal ussallığın gerçekleşmesi için insanların toplumda çaba göstermesi gerekir. Yaşamsal gereksinimlerden doğan hukuk doğal hukukun belirleyiciliğinde olmalıdır. Yöneticinin yetkin bilinci doğal hukukun evrensel hukuk olarak olumlu hukukun çeşitlilikleri üzerinde egemen olmasını sağlayacaktır. En iyi devlet mutlak yetkeyi en iyi biçimde gerçekleştirmiş olmaktan çok güçle erdemi bütünleştirmiş devlettir.

Sağlıklı bir devlet düzeni yasalar üzerine temellenir. İyi yasalar yorumu gerektirmeyecek kadar açıktır. Toplumsal uyum bu tür yasalarla sağlanabilir. Demek ki hukukta da tutarlılığın temel koşulu ussallıktır. Kısacası doğal hukuk olmadan olumlu hukuk gerçekleşmez. Ancak toplumsal düzenlerin tam anlamıyla yetkin düzenler olamayacağı da kesindir. Ancak beceriksiz ve kötü niyetli yöneticilerle mutlu bir toplum düzeni kurulamaz. Öte yandan her yönetim biçimi bir başka ülke için geçerli olabilir, her yönetim biçimi her ülkeye uymaz. Leibniz bir mektubunda şöyle yazar: "Mutlakyönetimin amacı bizim şimdiki kralımızda olduğu gibi erdemce ve usça ünlü bir kahramanın egemen olmasıdır. Soyluluğun amacı yönetimi en bilge ve en usta kişilere bırakmaktır. Demokrasinin amacı halkları onlar için en iyi olanla buluşturmaktır." Yönetim her zaman güçlü kişilerin elinde olmalıdır. "En güçlülerin her zaman en bilge, en bilgelerin de her zaman en güçlü olması öngörülür" der Leibniz. Ancak bilgelik zordur, bilgeliğin "tanınması o kadar kolay bir şey değildir". Prensin eğitimi bu yüzden çok önemlidir. Prens yetke olabilmek için gerekli bilgileri almalıdır. Prensin eğitimi kuramsal olduğu kadar da uygulamalı olmalıdır."

Leibniz felsefesi XVII. yüzyılın Descartes felsefesinden sonra Spinoza felsefesiyle birlikte en önemli felsefesidir. Bununla birlikte bu felsefenin Descartes ve Spinoza felsefeleri kadar açık ve anlaşılır olmadığı kesindir. Gerçekte yeter neden ilkesinin özünü kavramak zor olduğu gibi monadların Platon'un İdea'larından daha gerçek ve daha usa yatkın olduğunu söylemek de zordur. Leibniz'in dehası özellikle gelişim fikrini duymuş ve duyurmuş olmasında, evrimi daha o zamandan olası görmüş olmasında belirir. Canlı evren fikrine yöneliş de bu felsefenin gerçekçi düşünce açısından zamanla daha büyük bir önem kazanmasını

sağlamıştır. Ayrıca tüm dinci görünümüne karşın bu felsefede bilimsel düşünce inancı ağır basar. Kısacası Leibniz felsefesi bize çağının gerçekleri arasından daha sonraki zamanları müjdeleyen bir felsefedir. Spinoza'dan ve Leibniz'den geçmeden XVIII. yüzyıl felsefelerini anlamak zordur. Leibniz felsefesi Christian Wolff'dan (1679-1754) geçerek Kant felsefesine bağlanır. Wolff, Leibniz'i basitleştirerek, monadlar öğretisini kırparak ve daha çok usçu yönelime ağırlık vererek Kant'a ulaştıracaktır.

XVII. YÜZYILDAN XVIII. YÜZYILA YAŞAM BİÇİMLERİNİN GELİŞİMİ

FRANSA

XVII. yüzyıl Fransa'sı bütün toplum sınıflarının yaşamını kökten etkileyen siyasal olaylara sahne oldu. Louis XIII'ün 1610'da başlayan saltanatında iktidar ana kraliçe Marie de Médicis'nin desteğiyle serüvenci Concini'nin eline geçti. Çocuk kral kendisini küçük düşüren ve çoğu Concini'nin başı altından çıkan oyunları engelleyebilecek güçte değildi. Louis XIII iktidarı 1617'de ele alabildi. Kardinal Richelieu'nün yıldızı bu sıralarda parlamaya başladı. Kardinal Richelieu ana kraliçenin ve saray soylularının oyunlarını etkisiz kılabilmek için büyük çaba gösterdi: krallık yetkesini güçlendirerek soyluları kralın buyruğuna tartışmasız uyan insanlar durumuna getirdi. 1643 mayısında Louis XIII bu dünyadan ayrıldığında kral yetkesine karşı olanlar boyunduruğu kırabilmek için yeni yollar arıyorlardı.

1643'de tahta geçen Louis XIV beş yaşında olmanın çaresizliğiyle her şeyi annesi Anne d'Autriche'in sevgilisi İtalyan asıllı Mazarin'e bırakmak zorunda kaldı. Louis XIV'ün gerçek anlamda iktidara sahip olması Mazarin'in ölümü üzerine oldu. Louis XIV tam anlamında bir mutlakyönetici olarak ülkeyi uzun süre patırtısız gürültüsüz yönetti. Kral 1682'de Versailles'a yerleşti ve orada danışmanlarıyla güçlü bir yönetim düzeni kurdu. Gücünün büyük bir bölümünü zeki ve çalışkan danışmanlarından alıyordu. Louis XIV'ün 1715'e kadar yetmiş iki yıl sürmüş olan saltanatı güleryüzlü görünmeye çalışan bir zorbalık yönetiminden başka bir şey değildi.

Kral Yetkesinin Çözülmesi

Louis XV saltanat dönemi mutlakyönetimin çözülmeye başladığı bir dönem oldu. 1715'de tahta geçen yeni kral, Louis XIV'ün torununun oğluydu ve beş yaşındaydı. Orléans dükünün naiplik dönemi çeşitli karışıklıklarla belirgindir. İskoçyalı sözde maliyeci Law bu dönemde ülkenin iktisadi yaşamını açmaza soktu. Devletin iyiden iyiye yoksul düştüğü, buna karşılık ülkenin azçok zenginleştiği o yıllarda rahipler ve soylular devlet içinde büyük bir baskı gücü oluşturdular. Bununla birlikte iktisadi açıdan çok güçlenen burjuvalar karşısında bu sayıca az insan topluluğunun büyük bir şansı yoktu, ayrıca burjuvalar bu eski ve hantal sınıfı ortadan kaldırmak için fırsat kolluyorlardı.

Louis XVI'nın saltanat döneminde (1774-1789) mutlakyönetim bir kere daha sarsıldı ve yıkılmaya doğru gitti. Louis XV'in torunu olan yeni kral dürüst ama kavrayışı sınırlı bir insandı, zayıf kişiliğiyle saray soylularına da yakınlarına da söz geçirebilecek durumda değildi. Devletin yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Kral da bu gereksinimi duyuyordu, ne var ki başta kraliçe Marie-Antoinette olmak üzere tüm ileri gelenler yeniliklere şiddetle karşı koyuyorlardı. Bu durum zamanla mutlakyönetimi tam anlamında bunalıma soktu ve halkın gözünden düşürdü. Buna karşılık siyasal yaşama ağırlık koyan yeni yükselen sınıf zorba yönetimlerin yerine demokratik düzenleri getirmeye kararlı görünüyordu. Böylece Fransız Devrimi denilen o büyük dönemeç noktasına ulaşıldı.

İNGİLTERE VE ÖBÜR ÜLKELER

İngiltere'de ya da daha doğrusu Büyük Britanya'da XVII. yüzyıl başları James I'in 1603'de başlayan saltanatıyla belirgindir. İskoçyalı James I İngilizlerin ve İrlandalıların zararına İskoçyalıları kolluyordu. 1625'de tahta geçen ve 1649'a kadar saltanat süren Charles I kavgacı ve yeteneksiz bir kraldı. İskoçyalıların 1639 ve 1642'deki ayaklanmalarıyla oldukça güç durumlara düştü. Bu arada Birinci İngiliz Devrimi adıyla bilinen değişim gerçekleşti. Bu devrim *Charles I'in tahttan indirilmesiyle* ve idam edilmesiyle bir de *Commenwealth*'un yani uluslar topluluğunun kurulmasıyla belirgindir. Mutlakyönetimi yıkan Birinci İngiliz Devrimi'nin yaratıcıları meclisi yeniden düzenledikten sonra 1649'da uluslar topluluğu düzenini getirerek cumhuriyet yönetimini andıran bir yönetim düzenini gerçekleştirdiler. O dönemde İngiltere'nin önemli bir

olayı da İkinci İngiliz Devrimi'dir. 1688-1689'da gerçekleşen bu devrim James II Stuart'ın ülkeden ayrılması ve Orange'lı William'ın tahta geçmesiyle belirgin kansız değişikliktir. Daha sonra İngiltere uzunca bir dönem Whig partisi oligarşisinin yönetimi altında yaşadı. 1714'den 1822'ye kadar süren Whig yönetiminin baskıcı dönemini uzun süren bir bunalımlar dönemi izledi. Bunalımın kaynağı iyi niyetli kral George III'ün beceriksizlikleriydi. Amerika sömürgelerinde ayaklanma (1775) kralın tahttan ayrılması sonucunu getirdi (1776).

XVIII. yüzyılın başlarında Avrupa'da ya da dünyada çok önemli değişiklikler oldu. Amerika'da İngiliz Sömürge İmparatorluğu kuruldu, bu kuruluş Amerika Birleşik Devletleri'nin çekirdeğini oluşturdu. Avrupa'nın üç büyük ülkesi İspanya, İsveç ve Hollanda iktisadi ve siyasi güçlerini yitirdiler ve deyim yerindeyse ikincil duruma düştüler. Ayrıca iki yeni ülke, Prusya krallığı ve Rusya imparatorluğu tarih sahnesine çıktı. Biz önce Prusya krallığının tarih sahnesine çıkışıyla ve güçlü bir ülke olarak kendini benimsetmesiyle ilgili koşulları gözden geçirelim.

PRUSYA KRALLIĞI

Prusya krallığı bugünkü Kuzey Almanya'da 1701'de doğdu. Krallığın kuruluşu Brandenburg seçici prenslerinin "Prusya kralı" unvanını almasıyla oldu. Prusya krallığı güçlü etkili nüfuzlu toprak sahibi ailelerin ağırlığını taşıyan bir ülkeydi. Ülkenin ilk kralı lükse düşkün bir insan olan Friedrich I'di. Friedrich I'den sonra tahta çıkan oğlu Friedrich-Wilhelm babasının tantanalı yaşam biçimini saraydan sildi. Friedrich-Wilhelm de Louis XIV gibi küçük yaşta sanata yönelmiş bir kişiydi. Çocukluğunda son derece incelikli bir sanatçı adayıydı. Güzel ve zeki bir çocuktu, bale gösterilerinde rol alır, genellikle Cupidon'u oynardı. Yaşam dolu ve çalışkan bir delikanlı oldu. Bazı tarih kitapları onun için "hiç Almana benzemezdi" diye yazarlar. Şen güleryüzlü şakacı kişiliği onu katı alman görünümünden uzak tutuyordu. Ancak her alman insanı gibi o da disiplinliydi. Çocukluğu özgürlük içinde geçmişti, belki biraz da şımartılmıştı. Bu yüzden istediğini elde edemediği zaman yırtıcı olurdu. Çok iyi bir öğrenim görmedi: belli bir eğitim döneminin sonunda latinceden ancak üç dört sözcük biliyor, en basit fiilleri bile çekemiyordu. Yazısını okumak dünyanın en zor işlerinden biriydi. Bununla birlikte dine bağlılığı çok büyüktü.

Friedrich-Wilhelm'in Çabaları

Zamanla annesiyle arası açıldı. "Sophie Charlotte oğlunun bir Güneş-Kral olacağına, bilimleri ve sanatları koruyacağına inanmıştı. Friedrich-Wilhelm anasının umutlarını tam tamına boşa çıkardı. Daha sonra eğitimindeki boşluklar için annesini ve öğretmenlerini suçlamaya başladı. Kendisine çok zayıf davrandıklarını, inatçılığını baştan kırmış olmaları gerektiğini söylüyordu. 'Annem zeki bir kadın ama çok kötü bir hıristiyan' diyordu. Kendisi kendi çocuğunu yetiştirmek konusunda aynı yanlışa düşmemeye kararlıydı. Tüm yaşamı boyunca Friedrich-Wilhelm kendi görüşünü ve kendi istemini her şeyin üstünde tuttu. Gençliğinde çevresinin zayıf oluşu bu bencil yapılılığı bir ölçüde açıklayabilir belki" (C. Grimberg-R. Svanström, *Fransız devrimi ve İmparatorluk*).

Friedrich-Wilhelm tahta geçer geçmez kaba cimri sevimsiz, günü gününe saati saatine uymayan bir yobaz olup çıktı. Gösteriden törelerden bayramlardan hoşlanmıyor, akşamlarını tütün içme zevkinin belirlediği *Tabakscollegium* diye adlandırılan biralı sohbet toplantılarında geçiriyordu. Bu toplantılar bazı önde gelen kişilerin, subay ya da diplomatların katıldığı toplantılardı. Bu toplantılarda resmi havanın tümüyle dışına çıkılırdı ve herkes sıradüzenindeki yerini unutarak konuşmalara katılırdı, bu arada kralı eleştirenler de olurdu. Sarayında Friedrich-Wilhelm basit bir yurttaştan başka biri değildi. Mavi ceket pantalondan üniformasıyla, kılıcını yanından ayırmamasıyla bilinen bu sıradan insan görünümlü kral, sarayında tüm lüksten uzak bir yaşam sürüyordu. Tahta sıralar ve iskemleleriyle kabasaba masalarıyla onun sarayı daha çok bir kışlayı andırıyordu. Ona Çavuş Kral denilmesi bundandı. Onun saltanat dönemi güçlü kuruluş çabalarıyla geçti. O dönemde ülke nüfusu 450.000'den 600.000'e çıktı, asker sayısı 30.000'den 90.000'e yükseldi. Tarım alanında ve sanayi alanında pekçok atılım gerçekleştirildi. Böylece Friedrich-Wilhelm modern Almanya'nın temellerini atmış oldu.

Friedrich II Dönemi / Askerlik İşleri

Friedrich-Wilhelm sözünde durmuş, oğlunu çok iyi yetiştirmişti. Bu eğitim babanın baskılarıyla oğulun kaçıp kurtulma istekleri arasında gerçekleştirilmişti. Friedrich-Wilhelm oğluna bir fransız mürebbiyeyle bir fransız eğitmen tutmuştu. Bu kişiler küçük kral adayını fransız kültürüyle yetiştirdiler. Ne var ki kral adayı babasının katı eğitiminden kurtulmak için bir arkadaşıyla on sekiz yaşında kaçmayı denedi (ağustos 1730).

Kaçışın daha başında iki kafadar yakalanıp idama mahkûm oldular. Kette idam edildi, kral adayı hapsedildi ve ancak babasının isteklerine boyun eğince hapisten çıkarıldı ve evlendirildi, yeniden orduya alındı. Rheisenberg şatosunda bildiği gibi yaşamasına izin verildi. 1736-1740 arasında yalnız edebiyat ve felsefeyle ilgilendi, bu arada Voltaire'le mektuplaştı. 13 mayıs 1740'da Friedrich II adıyla tahta çıktığında eksiksiz bir kral diye görülüyordu. Edebiyatı felsefeyi müziği iyi biliyor, fransız dilini rahatça konuşup yazıyor, hatta fransız dilinde şiirler yazıyordu. Bununla birlikte babasının yaşamı kadar sade bir yaşam sürdü. Potsdam'da oturuyor, subayların memurların ve birkaç filozofun dışında kimseyle görüşmüyordu. Saray çevresi diye bir şey yoktu onun için. Kraliçeden boşanmıştı ve kadınlardan uzak kalmayı yeğliyordu. Giysileri yamalıydı, eşyalarını çok sevdiği köpekleri dişleyip bozmuşlardı. Tarih kitapları kral öldüğünde tüm giysileri bin beş yüz franga satıldı diye yazar. Friedrich II babasından sonra modern Almanya'nın ikinci mimarı oldu.

Prusya ordusu zamanın tüm orduları gibi gönüllülerden ya da deyim yerindeyse gönülsüz gönüllülerden kurulmuş bir orduydu. "Asker toplayıcı subaylar tüm Almanya'ya insan aramaya gönderilirdi. Subaylar bürolarını bir handa kurarlar ve Prusya kralının hizmetine girmek için gelenleri kabul ederlerdi. Bu toplama insanlar genellikle serüvenciydi, çoğu herhangi bir alman prensinin ordusundan tüymüş kaçaklardı. Asker toplayıcılar çok zaman hileye ya da şiddete başvurarak asker sağlarlardı, bunun için insanları kralın parasını alsınlar diye sarhoş ederlerdi ya da insanları kaçırırlardı. Bu asker toplayıcılarından biri çok uzun boylu bir marangozu kumbaracı askeri yapmak üzere gözüne kestirmiş, ondan içine girebileceği kadar büyük bir sandık yapmasını istemişti. Marangoz sandığı getirince asker toplayıcı sandığın çok küçük olduğunu öne sürdü. Marangoz bunun böyle olmadığını kanıtlamak için sandığa girip yattı. O anda sandığın kapağını kapadılar ve sandığı götürdüler. Sandık açıldığında marangoz havasızlıktan ölmüştü" (Charles Seignobos, *Çağdaş uygarlık tarihi*).

1733'de gönüllü askerliğin yanına bir tür zorunlu askerlik düzeni kondu. Krallık toprakları kantonlara bölündü, her kanton belli sayıda asker sağlamakla yükümlü kılındı. Soyluların, din adamlarının ve zengin burjuvaların çocukları askere alınmıyordu. Savaşlar asker gereksinimini artırdıkça çocuklar bile askere alınır oldu. Anneler çocuklarına "Çabuk büyüme yavrum, asker toplayıcılar seni alır götürür" derlerdi. Askerlik katı bir disiplini gerektiriyordu. "Subaylar talimi ellerinde sopayla izlerler, yapılması gerekeni tam yapamayana sopayı vururlardı. Tüm birliğin

bir makine kesinliğiyle tek bir kişi gibi davranması gerekiyordu. Askerlere on iki devinimde tüfek doldurma öğretiliyordu. Bir tabur asker ateş ettiği zaman tek bir ışık görülmeli, tek bir ses işitilmeliydi. Prusya talimi tüm Avrupa'da ünlüydü. Ama bu yaşam öylesine sıkıcıydı ki askerlerin kaçmasını önlemek için kışlaları gözlemek gerekiyordu. Friedrich II savaş zamanında kaçakları durdurabilmek için birliklerinin çevresini atlılarla sardırırdı. Bu orduda askerlerin hiçbir ilerleme şansı yoktu: subaylar genç soylular arasından seçilmiş olurdu, çünkü tüm prusya soyluluğu kralın hizmetine giriyordu. Ancak öbür ülkelerde subaylık görevleri hatır ya da hatta para karşılığında verilirken Prusya'da askeri okulu bitirmekle subay olunabiliyordu ve yüksek derecelere alt dereceleri geçtikten sonra ulaşılabiliyordu. Kral ailesinin prensleri bile hizmetle ve tüm dereceleri geçmekle yükümlüydüler" (Charles Seignobos).

Prusya kralları tam anlamında mutlakyöneticiydiler ve avrupa krallarının en katıları hatta en acımasızlarıydılar. Özellikle Friedrich II halkın her şeyine, giyimine bile karışırdı, istediği gibi giyinmeyeni ağır cezalara çarptırırdı. Buna karşılık her işe canla başla koşar, özellikle güç durumların atlatılması için canla başla çalışırdı. Olan biten her şeyden kralın haberi olurdu ya da ilgililer en küçük ayrıntıları bile ona bildirmekle yükümlüydüler. Böylece Prusya mutlakyönetimi tam anlamında askeri bir yönetimdi. Modern Almanya'nın temel özelliklerinden birini oluşturan düzen ve disiplin duygusu kaynağını Prusya'nın düzenli ve disiplinli yönetiminden almıştır.

RUSYA

Tarih sahnesine çıkan öbür güçlü devlet Rusya'ydı. Oder ve Ural nehirleri arasında yaşayan Slavlar bu devletin kurucuları oldular. Bura insanları köylerde tahta evlerde yaşayan, daha çok topraktan geçinen insanlardı. Tarihçi Brian-Chaninov bura insanlarının yaşama biçimleriyle ilgili olarak *Rusya tarihi*'nde şunları yazıyor: "Sıradan tarımcılar olan, bununla birlikte ticarete değiştokuşa zanaata doğuştan yatkın olan, ırklarına özgü toplumsal ve siyasal ilkelere göre ortaklaşarak yaşamak, tüm işleri topluca düzene koymak ve ancak çalışmalarıyla elde ettiği ürünü kendine almak zorunda olan ilkel Slavlar önüne geçilmez bir biçimde kentlere beğenilerini ve yatkınlıklarını çeşitli biçimlerde göstermeleri için uygun merkezlere doğru itildiler. Böylece Batı Avrupa'da olduğunun tersine Rusya'nın siyasal ve iktisadi evrimi temelde ticarete ve kente dayandı. Rusya'nın tüm ilkel tarihi kentler elde etmek için gi-

rişilen bir savaşının tarihidir. Egemen olmak için kentlere sahip olmak ya da kentler kurmak gerekiyordu. Bu yüzden tüm ilk rus prensleri hem ünlenmek ve güçlü olmak için hem çevrede saygı uyandırmak için yönetimlerini ve egemenliklerini kentler kurarak başlattılar. Ancak hiçbir şeyi abartmayalım. Rus kentleri, birini ikisini saymazsak, uzun zaman yoksul kasabalar olarak kaldılar."

Soylular ve Öbürleri

Tarihçi Brian-Chaninov'un görüşü biraz abartılı bir görüş olmalıdır. Bilindiği kadarıyla Rusya'da uzun yüzyıllar boyunca kent denilebilecek yerleşme alanları pek olmamıştır. Rusya baştan beri bir köylüler ülkesi oldu ve XVIII. yüzyıla kadar da öyle kaldı. Burjuva sınıfının oluşmaması da kentlerin olmaması yüzündendir. Avrupa'daki anlamında burjuvalık Rusya'da sözkonusu değildi, ayrıca rus soyluları da Avrupa'daki soylulara benzemezlerdi. Rusya'da iki tür soylu vardı: çar ailesinin yakını olanlar (*kniazes*'ler) ve sarayda çarın gözüne girmiş olanlar (*boyar*'lar). Kısacası soylular çarlarından ötürü ya da çarlarının isteğiyle soyluydular. Soyluluk unvanı verilebildiği gibi alınabilen bir şeydi. Soyluların toprakları da çarın vermiş olduğu topraklardı.

Rusya XI. yüzyılda İstanbul kilisesine bağlı bir ortodoks hıristiyan ülkesi oldu. Novgorod ve Kiev olmak üzere iki başkenti bulunan ülke başlangıçta siyasal anlamda dengeli bir ülke olamadı. Bir prens öldü mü toprakları prensin çocuklarınca paylaşılıyordu: XIII. yüzyılın sonlarında tam yetmiş iki ayrı prenslik vardı. XIII. yüzyılla XV. yüzyıl arasında tüm Rusya moğol işgalinde kaldı. O dönemde Ruslar Doğu'nun balta girmemiş ormanlarına doğru açıldılar yani iktisadi olanaklar yaratmak için epeyce çaba gösterdiler. XVI. yüzyılda İvan IV çar yani kral unvanını aldı. Bu dönemde Kremlin dağı eteklerinde Moskova kuruldu. Bu yeni kent Avrupa'nın en yeni ve en büyük imparatorluğunun başkenti oldu.

Çarın Gücü / Köylünün Güçlüğü

Bu imparatorlukta insanlar çarın kölesiydiler. Her kişi kralın karşısında alnını yere değdirerek saygısını belli etmek zorundaydı. Ülkede ne varsa, insan ya da hayvan canlı ya da cansız onun malıydı. İstediği zaman mallara el koyabilir istediğini öldürtebilirdi, onun istemi yasa sayılıyordu. Bununla birlikte Ruslar çarlarına büyük bir sevgi ve saygıyla bağlıydılar. Çar ona buna sık sık kırbaç cezaları verir, bu cezalar

tartışmasız yerine getirilirdi. Çarı denetleyecek ne bir kurul ne bir örgüt vardı. XVII. yüzyıl başlarında yeni çarı belirlemek için toplanan bir kurul seçim gerçekleştikten sonra dağılmıştı.

İnsanların büyük bir bölümünün köylü olduğu bu ülkede köylülerin durumu çok kötüydü. "Mujik" yani "küçük insan" diye adlandırılan bu insanlar eskiden yılda bir kere 26 kasımda bir dinsel bayram nedeniyle yer değiştirme hakkına sahiptiler: gidip başka bir toprakta başka bir efendinin yanında çalışabilme hakkını elde ederlerdi. XVI. yüzyıl sonlarında bu haklarından yoksun kalarak tam anlamında serflik koşullarıyla hatta daha çok kölelik koşullarıyla toprağa bağlanmak durumunda kaldılar. Onlar artık tek bir efendinin malıydılar. Rus köylüsü bu durumda tüm avrupa köylülerinin en yoksunu en çaresizi oldu. Efendilerinin her türlü şımarıklıklarına boyun eğen bu insanlar beş para almadan hizmetçilik yapmak zorunda kalabiliyorlar, istemedikleri kişiyle evlendirilebiliyorlar, asker olarak uzak topraklara gönderilebiliyor ya da satılabiliyorlardı. Dayak ve hapis cezası zaten gündelik işlerdendi.

Rus toplumu XVI. yüzyıla kadar çok ilkel koşullar içinde yaşadı. "Rus toplumu XVI. yüzyıl sonlarında henüz bir asya toplumuydu. İnsanların uzun sakalları, uzun ve bol giysileri vardı. Onlar Doğulular gibi kadınlarını eve kapatırlardı ve yalnız yüzü örtülü olarak dışarıya çıkarırlardı. Batı'daki zanaatlardan hiçbiriyle ilgilenmezlerdi. Batılılardan da tiksinirlerdi. Katolikleri de protestanları da birbirinden ayırmaksızın sapkın sayarlardı" (Ch. Seignobos). Rusların Batı dünyasıyla ciddi ilişkileri XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra oldu. Batı dünyasıyla gerçek anlamda buluşma ya da kaynaşma ancak XVII. yüzyılda Petro I'in saltanatı döneminde (1682-1725) ve onu izleyen dönemlerde oldu.

Petro I Dönemi

Pyotr Velikiy çar Aleksey'in ikinci karısından olma oğluydu. İlk kadından olma oğullar onu saraydan uzaklaştırmışlardı. Pyotr 1682'de Fyodor III'ün ölümü üzerine boyarların desteğiyle Petro I adıyla çar ilan edildi. Ancak tahta geçemedi ve bir köyde yoksulluk içinde yaşadı. İyi bir öğrenim görmedi, büyük bir öğrenme merakıyla kendini yetiştirdi. Bir süre sonra Rusya'nın tek egemen kişisi olunca ordusunu ve donanmasını güçlendirdi. 1697-1698'de Avrupa'yı dolaştı. Tanınmamak için kılık değiştirip Hollanda tersanelerinde çalıştı. Rusya'ya dönünce Rusları avrupalılaştırmak istedi. Batı uygarlığına aşırı hayranlığı onu Ruslardan yeni bir uygar toplum yaratma fikrine kadar götürüyordu. Bir takım dü-

zenlemeler yaptı. Uzun sakalı yasakladı, saray soylularının sakallarını kendi eliyle kırptı. Tüm memurlara avrupa insanı gibi giyinme zorunluluğunu getirdi. Kadınları açık yüzle ve avrupa giysileri içinde dolaşmaya zorladı. Kilisenin yasakladığı tütünü serbest bıraktı.

Petro I toplumun geleneksel yapısını önemsemeden giriştiği yeniden düzenlemelerle çok sayıda düşman kazandı. Düşmanlarının başında din adamları geliyordu. En yakın düşmanları arasında yabancı dil öğrenmemekte direnen oğlu vardı. Petro I'i onca düşmanın hışmından koruyan da gene ülkenin geleneksel yapısıydı: kimse çara gözünün üstünde kaşın var demeyi düşünmüyordu. Gene de çar olası kıpırdanmalara karşı uyanık ve baskıcıydı: şimdi kamçıcılar daha çok çalışmaktaydılar. Aile içindeki direnişi kırabilmek için karısına kamçı, oğluna ölüm cezası verdi, sonra bir başka kadınla evlendi. Moskova insanının etki alanı dışına çıkabilmek için Baltık kıyılarında bir kent kurdurdu, bu kente bir alman adı verdi ve başkenti oraya taşıdı. Bu yeni Petersburg kenti Arhangelsk'den taşınmak zorunda bırakılan insanlarla geliştirildi.

Petro I avrupa uygarlığının kültüründen çok tekniğini Rusya'ya taşıdı. Ordusunu alman örneğine göre yenileştirdi. Hollanda örneğine göre büyük bir filo kurdu. Yönetim düzenlemelerinde daha çok İsveç'i örnek aldı. Bütün bunları oturtabilmek için rus soyluluğuna çeki düzen vermek gerektiğine inandığından boyar unvanını kaldırdı, soylular arasında bir sıradüzeni oluşturdu, soyluları tembellikten kurtarmak için onlara görevler verdi, haksız kazanç sağlayanlara ölüm cezası getirdi. Böylece çar Petro I geri bir asya ülkesinin batılı bir ülke durumuna gelmesinde büyük çabalar göstermiş oldu.

SANAYİ DEVRİMİ

Bu dönemde tüm avrupa ülkelerinin gelişimi sermayeciliğin en aşırı uygulaması diye belirleyebileceğimiz sömürgeleştirme girişimlerinin hızına ve niteliğine bağlı oldu. XVI. yüzyılla birlikte başlayan ve başlar başlamaz tam anlamında bir yarış görünümü kazanan sömürgecilik yalnız Avrupa'nın değil tüm dünyanın yaşam biçimlerini derinden derine değiştirmiş, insanlığa yeni sıkıntılarla birlikte yeni bakış biçimleri getirmişti. İlk sömürgeci ülkelerden Fransa İngiltere Hollanda İspanya Portekiz dünyanın hemen her geri kalmış ülkesine, her işlenmemiş toprağına el atarken birbirlerini giderme çabasını da elden bırakmadılar. Bir zaman sonra Fransa ve İngiltere başarılı yarışçılar olarak dünya insanının iktisadi ve toplumsal yaşamını koşullamakta başrolü oynamaya başladılar.

O zamanların Avrupa'sı bugünkü Avrupa'ya göre üçte bir oranında tenhaydı, öyle ki nüfusun az yoğun oluşu birçok ülkede tarımsal etkinliklerin tam anlamında gerçekleştirilememesi sonucunu doğuruyordu. Bununla birlikte ülkeleri yönetenler gözlerini uzak topraklara özellikle de yeni Dünya'ya dikmişlerdi. Avrupa sermayecisine en çekici görünen topraklar buğday baharat şeker pamuk kahve gibi değerli yiyecek maddelerinin üretildiği topraklardı. Elde edilen sömürgelerin toprakları devlet malı sayılıyor ve kiraya veriliyordu. Zamanla buraları geniş yerleşim alanları durumuna geldi. XVIII. yüzyılda sömürgeler Avrupa'ya mal satmaya ve Avrupa'dan çeşitli işlenmiş mallar almaya başladılar. Bu alımsatım avrupa ülkelerine büyük para kazandırdı ve sömürgeci ülkeler arasında savaşlara kadar varan çekişmeleri artırdı. Böylece tekelleşme başladı ve sömürgeler bu tekellerin ya da kumpanyaların eline geçti.

Bu koşullar altında insanların yaşam biçimleri ya da yaşam özellikleri neydi? Düşüncenin gelişimini kavramak açısından bu sorun büyük önem taşıyor. Bunun içim her şeyden önce Sanayi Devrimi diye adlandırılan ve kömürün demirin pamuğun makinenin insan yaşamı için büyük bir önem kazandığı o büyük dönüşümün koşullarını iyi anlamak gerekir. Elbette XVIII. yüzyılda bilimin düşüncenin sanatın hangi yönde geliştiğini kavramamızı sağlayacak veriler Sanayi Devrimi'nin gerektirdiği koşullarla belirgindir. Şimdi en genel çizgileriyle bu devrimin insanlık tarihine neler katmış olduğunu olumsuz ve olumlu yanlarıyla görmeye çalışalım.

Sanayi Devrimi dediğimiz büyük dönüşüm bilimsel buluşlara dayalı teknik ilerlemelerin olanaklarıyla sağlanmış olan makineleşme düzeninin geniş çaplı sermaye birikimlerinin de desteğiyle büyük bir üretim düzeneği durumuna geçmesiyle belirgindir. Bu dönüşüm üretimi artırırken tarihin akışını hızlandırmış, yaşam biçimlerini değiştirmiş, yeni düşünceler yeni duyuş ve seziş biçimleri, buna bağlı olarak yeni sanat anlayışları getirmiştir. Ancak böylesine büyük bir dönüşümün birdenbire gerçekleşmiş olduğunu düşünmek elbette yanlış olur. Sanayi Devrimi'nin kökeninde Ortaçağ'ın sonunu getiren iktisadi ve toplumsal oluşumlar yani feodal düzenin yavaş yavaş tarih sahnesinden çekilmesiyle ve yerini sermayeciliğin koşulladığı etkin bir üretim ve ticaret düzeninin almasıyla belirgin değişimler vardır.

Sanayi Devrimi'nin ilk atılımları XVIII. yüzyılda hatta bu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Biraz önce de dediğimiz gibi, XVIII. yüzyılın önemli bilimsel buluşları ve bu buluşların getirdiği teknik ilerlemeler Sanayi Devrimi'nin ilk devinimlerini yaratmıştır. Sözkonusu

atılımların başında yeni çalışma yöntemlerinin geçerli kılınması, ayrıca ulaşımda özellikle de deniz taşımacılığında büyük olanakların sağlanması yer alır. Demek ki daha önceki iktisadi ve toplumsal gelişimlerde de gördüğümüz gibi ticaret alanında sağlanan kolaylıklar ve yaratılan olanaklar üretim alanındaki büyük atılımları zorunlu olarak kışkırtmış ya da doğurmuştur.

İngiltere'nin Katkısı

Bu atılımlarda İngiltere'nin başrolü oynamış olduğunu söyleyebiliriz. Sömürgeciliğe büyük bir hızla girmiş ve sömürgecilik yarışında kısa zamanda en öne geçmiş olan İngiltere denizaşırı taşımacılıkta en ileri ülkeydi, bu ülkedeki sermaye birikimleri buna göre elbette öbür ülkelerdekinden çok daha güçlü oldu. Bir zaman sonra ingiliz sermayecileri insan emeğini enaz gerektirecek usulleri ve makineleri gerçekleştirmekte birbirleriyle yarışır duruma girdiler. Elbette onların amacı en büyük paraları kazanabilmek için işlenmiş malları en ucuza elde etmekti. O dönemde İngiltere'ye "dünyanın atölyesi" denmesini getiren de budur. İngilizlerin makineleşme eğilimi gerçekte Hindistan'ın ucuz elemeğine dayanan dokuma üretimiyle rekabet edebilme özleminden kaynaklanır. Hindistan dokumacıları çok basit yaşam koşulları içinde en usta dokumacılar olmayı başarmışlardı. Onların çok ucuza elde ettikleri malların karşısına İngilizler ustaca dokunmuş ve ucuza elde edilmiş malları çıkarmak istiyorlardı.

1733'de John Kay adlı bir İngiliz "Kay mekiği" diye bilinen sabit olmayan mekiği icat etti. Bu icatla bundan böyle dokumacılar istedikleri ende pamuklu dokuyabilirlerdi. Kay'in getirdiği bu yenilik dokuma sanayiinde küçük çapta bir devrim demekti. John Kay bu icadını 1745'de yeni bir icatla pekiştirdi: ensiz kumaş için mekanik dokuma tezgahı yaptı. Bu makinaların elemeğine olan gereksinimi azaltacağını düşünen işçiler ayaklandılar. Kay'in makinelerini alıp götürdüler, evinin altını üstüne getirdiler. Çalışanlar kesiminde ciddi boyutlarda bir makine korkusu başlamıştı. John Kay bunun üzerine Fransa'ya kaçmak zorunda kaldı, ne var ki icatları sanayiye birer güçlendirici etken olarak katılmış oldu. Bu arada John Wyatt ve Lewis Paul dokuma çıkrığının yerini alacak olan bir makine icat ettiler.

1767'de John Hargreaves gelişmiş bir dokuma tezgahı yaptı, tezgaha kızı Jenny'nin adından giderek *spinning-jenny* adını verdi. İşsizlik korkusuyla işçiler bu makineye da karşı çıktılar. Bu sırada Thomas

Highs'in icadı olan bir başka dokuma makinesi (*water-frame*) çalışmaya başladı. Hidrolik tekerlekle çalışan bu makine de büyük kaygıyla karşılandı. 1774'de Samuel Cromton *spinning-jenny* ile *water-frame*'in değişik ögelerini bir araya getirerek daha gelişmiş bir makina yaptı. Richard Arkwright adlı bir berberin 1765'de yaptığı makine pamuklu kumaş dokumacılığına büyük bir hız ve kolaylık getirdi. Richard Arkwright yalnızca bir mucit değil aynı zamanda sanayi çağı koşullarını çok iyi değerlendiren bir işadamıydı. "Bu kaba ve cahil adam, bu enerjik ve yetenekli kurucu, devrimle ortaya çıkan yeni sanayici sınıfının en yetkin örneğiydi" (C. Grimberg, R. Svanström, *Özgürlükçü burjuvazi ve ulusların uyanışı*).

1795-1881 arasında yaşamış olan ünlü ingiliz yazarı Thomas Carlyle şunları yazar: "Ey okuyucu, şiş yanaklı koca göbekli bu basit berber ne büyük bir tarihsel olgu ortaya koymaktadır. İngiltere'nin pamuğu ve yünü olmasaydı Fransız Devrimi karşısında krallar ve imparatorlar çok güçsüz kalacaklardı. Pamuğun gücünü İngiltere'ye kazandıran bu berberdir." Berber sanayici Arkwright İngiltere'nin en ünlü ve en zengin adamlarından biri oldu ve kraldan soyluluk unvanı aldı. Gerçekten berberin ingiliz sermayeciliğine kazandırdığı güç çok büyüktü, İngiltere ve bağlaşıklarıyla Fransa arasında 1793'den 1815'e kadar sürmüş olan savaşlarda İngiltere'nin zaferi kazanması büyük ölçüde pamuğun gücüne bağlı oldu.

Merkezi Üretim ve İşbölümü

Zamanın İngiltere'sinde sermayeciliğin yaşam formülü şuydu: "Dokuma sanayii için makineler gerekli, makineler için demir gerekli, demir için kömür gerekli, hepsi için en iyi bağlantılar gerekli." Bu formül bize sanayi çağının eşiğinde sömürgeci-sermayeci ülkelerin amaçlarını ve buna bağlı olarak atılımlarını pek güzel anlatıyor. Öyle ki başta İngiltere olmak üzere tüm ileri avrupa ülkelerinde düzeni elde tutanların tüm çabaları en iyi bağlantılarla temel maddeleri en iyi koşullarda elde edebilmeye yönelmişti. Böylece gerçekleştirilen Sanayi Devrimi uluslararası ticaret yoluyla etkisini tüm dünyaya yaydı, tüm dünya insanının yaşam biçimlerini şu ya da bu ölçülerde koşullamaya başladı. Bu devrimle ileri avrupa ülkelerinin üst kesimi o güne kadar benzeri yaşanmamış bir refah düzeyini tuttururken geri kalmış ülkelerin tüm insanları özellikle de tabandaki insanları benzeri çok az yaşanmış bir yoksunluğun çemberlerine

takılıyorlar ve ülkelerini geliştirme şanslarını hiç değilse uzun bir süre için elden kaçırıyorlardı. Kısacası sanayi çağı insanlığa görülmemiş bir zenginlikle birlikte görülmemiş bir yoksulluğu getiriyordu.

Sanayi Devrimi'nin temelinde dağınık üretimden merkezi üretime geçiş olgusu yatar. Dağınık üretimden merkezi üretime geçiş demek Yeniçağ'a geçiş koşullarını incelerken de birazcık gördüğümüz gibi emeğin bir merkezde toplaşması olgusuna geçiş demektir. Bu olgu zanaatçılıktan ücretli işçiliğe geçişi getirirken üretim araçlarının üretici zanaatçının elinden tümüyle çıkıp sermayecinin eline geçmesi sonucunu doğurmuştur. Daha XVII. yüzyıl başlarında hatta biraz daha da önceleri dağınık üretimde malın azçok niteliksiz ya da değişken nitelikli oluşu üretime ağırlığını koyan sermayeciye üretici zanaatçıyı bir üretim merkezinde el altında toplama fikrini vermişti. Bu fikrin uygulanması zanaatçıyı ücretli işçi durumuna getirirken onun yazgısını da sermayecinin ellerine bırakmıştı. Üretim aracının elden çıkışı tam bağımlılığı kaçınılmaz kılacaktı.

Dünün bağımsız zanaatçısı bundan böyle evinde değil tek bir atölyede, öbür zanaatçılarla birlikte çalışacaktı, önündeki tezgah atölye sahibi sermayecinin malı olacaktı. Böylece dağınık üretimdeki temel sakınca, malın değişken nitelikli olması sakıncası ortadan kalkacaktı. Malın ayrı ayrı birimlerde ya da evlerde, değişik ellerde parça parça elde edilme zorunluluğunun kalkmasıyla gerçek anlamda işbölümü de gelişmiş olacaktı. Gerçek anlamda gelişmiş bir işbölümünün sözkonusu olmadığı dağınık üretim evresinde kumaşı dokuyan eller de boyayan eller de aynı ellerdi ve boyalar ayrı ayrı yerlerde yapılmış boyalardı, bu yüzden nitelikli ve tekbiçim üretim olanaklı olmuyordu.

Sanayi Devrimi merkezi üretimin ya da fabrika üretiminin ileri boyutlarda gerçekleşmesini sağladı. Artık üretenler tek bir merkezde ya da ayrı ayrı merkezlerde toplaşıyorlar, işi kolaylaştırmak ve daha nitelikli kılmak için işbölümü uyguluyorlardı. Hammaddenin üretene ulaşması da üretilen malın pazara ulaşması da kolaylaşmıştı böylece. Özellikle yünlü dokuma alanında işbölümü büyük boyutlara ulaşmıştı. Yıkayıcılar dövücülerden, temizleyiciler boyacılardan, iplik çekiciler dokuyuculardan ayrıydı artık. Bununla birlikte dağınık üretimin bazı kalıntıları da şurada burada varlığını sürdürmekteydi. Henüz üretim araçlarını elde bulunduranlar tarladan bahçeden hatta fabrikadan arta kalan zamanlarını tezgah başında geçiriyorlardı. Ne var ki ev üretimi iktisadi yaşamdaki etkinliğini tam anlamında yitirmişti. Ev üretimi artık yalnızca aile gereksinimi için ya da küçük pazar üretimlerini karşılamak için vardı.

Makinenin ya da Demirin Gücü

Dağınık üretimi ortadan kaldıran başlıca güç makinenin gücüydü. Gelişmiş makineler sahneye çıkmasaydı ev üretiminin sonu kolay kolay gelemezdi. Makine eski üretim araçlarından daha ağırdı daha yer kaplayıcıydı daha pahalıydı, ha deyince alınamıyor ha deyince taşınamıyordu. En önemlisi tek bir makine birçok kişinin emeğini gerektiriyordu. Kısacası makinenin evde tek kişinin ya da bir ailenin emeğiyle çalıştırılması tam tamına olanaksızdı. Ayrıca makineler su gücünün kolayca sağlanabildiği yerlerde çalıştırılabiliyordu, fabrikalar su gücünün sorun olmadığı yerlerde kuruluyordu. Öte yandan tüccarlar toplu alımlar için geniş çaplı üretim yapan merkezlerle, bu merkezlerin patronlarıyla işbirliği içinde olmak istiyorlardı.

Makinenin gelişmesi makine üretiminde tahtanın yerini demirin almasıyla oldu. Tahta ucuzdu, elde edilmesi kolaydı, işlenmesi kolaydı, ne var ki büyük ve dayanıklı makinelerin yapımına elverişli değildi. Bilindiği gibi demirin Avrupa'da geniş çapta kullanılması XVI. yüzyıldan sonra yüksek fırınların kurulmasıyla olmuştur. Ancak bu yüksek fırınlar o zamanın koşullarında tam tamına para yutan canavarlardı. Yüksek fırınlarda demir cevheri yüksek sıcaklıkta kömürle işleniyor, böylece geniş çaplı demir üretimi sağlanıyordu. Bununla birlikte tüm avrupa ülkelerinde bu arada İngiltere'de demir çok pahalıydı, nedeni de yüksek fırının kömür kullanımı nedeniyle çok pahalıya çalışmasıydı. İngiltere demir üretiminde kullanılan ağaç kömürünü ithal etmek zorundaydı, çünkü İngiltere'nin ağaç kömürü üretimine elverecek geniş ormanlıkları yoktu. İngilizler ağaç kömürünü İsveç'den alıyorlardı. Bu yüzden İngiltere'de uzun süre makine yapımında tahta kullanıldı: ingiliz sanayii bu yüzden uzun süre güdük kaldı. Oysa ülke toprakları bu arada sömürgelerin toprakları da yeraltı zenginlikleriyle doluydu.

İngiltere bir zaman sonra bu sorunu da çözdü. Sorunun çözümü her zaman yeni teknikler geliştirmedeydi yeni icatlardaydı. İngilizler demir üretiminde bundan böyle kok kömürü kullanmaya başladılar. Bu konuda ilk çalışmaları Dudley adlı bir ingiliz başlatmıştı. XVIII. yüzyıl başlarında Abraham Darby adlı bir iskoçyalı demir ürtiminde kok kömürü kullanma tekniğini geliştirmeye yöneldi, tasarısını 1709'da uygulamaya koydu. Ancak Darby tekniğinin tam olarak geliştirilmesi kendisiyle aynı adı taşıyan oğlunun başarısı oldu. Abraham Darby 1735'de demir üretimini ağaç kömüründen kurtarmayı tam olarak başardı. Geliştirdiği teknik 1740'da Huntsman, 1766'da Cranage tarafından daha da ileri boyutlara

ulaştırıldı. Böylece Sanayi Devrimi'nde yeni bir sayfa açılmış, yeni bir atılım dönemine girilmiş oldu. Demire ve maden kömürüne geniş çapta sahip olan İngiltere artık önüne geçilemez bir üretici güç ortaya koyuyordu. Yeni demir üretim tekniği İngiltere'yi en büyük demir üreticisi durumuna getirdi. Demir üretiminin gelişmesi makine sanayisine hem kolaylık hem ucuzluk getirdi. Özellikle maden kömürü çıkarma teknikleri bundan böyle daha da gelişti.

Bir yandan makine sanayisi gelişirken bir yandan Richard Arkwright pamuk kralı sıfatıyla durmadan üretim merkezleri açıyordu. Demir kralı John Wilkinson da deniz taşımacılığı için geliştirilecek araçlarda demir kullanımını büyük ölçüde artırmaya bakıyordu. O zamanlar demirden tekneler, demirden koca koca gemiler düşlemek zordu, kimse koca bir demir yığınının suda yüzebileceğini düşünemezdi ve böyle bir şey düşünen kişiye elbette deli gözüyle bakılırdı. Ancak demir kralı bu düşün gerçekleşebilmesi için büyük çabalar gösterdi ve büyük ilerlemeler sağladı. İskoçyalı mühendis James Watt buhar makinesini bulduktan ve buharlı makinelerin yapımı için 1775'de Mathew Bulton'la birleştikten sonra düşleri bile geride bırakan tasarılar gerçekleşmeye başladı. Buharlı makine sanayinin ve taşımacılığın çeşitli dallarına uygulandı, dokuma sanayisinde de demir sanayisinde de kömür çıkarılmasında da insan ve hayvan gücünü geriye iterek başa geçti. İlk buharlı şahmerdan 1781'de ilk buharlı pamuklu fabrikası 1783'de gerçekleştirildi.

Yaşam Koşulları

Sanayi Devrimi'nin bu hızlı gelişimi içinde insan yaşamına pırıl pırıl makineler girmişti ama bu makineleri çalıştıran ve koruyan insanların durumu da pırıl pırıl mıydı? Tüm sanayi dallarında özellikle dokuma ve maden sanayisinde yaşam koşulları çok çetindi. Fabrikada olmakla hapishanede olmanın hatta işkence altında olmanın çalışan kişiler açısından hiçbir farkı yoktu. İşçinin biraz da usta konumunda olduğu demir sanayisinde ölçülerin biraz daha insani olduğu doğruydu. Her ne olursa olsun sanayi kesiminde ilk söz de son söz de patronundu. Patron kendi işyerinde tam anlamında bir tartışılamayan yöneticiydi. Devlet büyük kazanç yuvası olan fabrikaları denetlemeyi düşünmüyordu, denetçi fabrikaların kapısından girmeyen adamdı. Bu yüzden işçiler fabrikalarda enaz on dört saat çalıştırılıyorlardı. Onların iş gördüğü ortamlar sağlık açısından kesinlikle sakıncalı yerlerdi, çok zaman karanlıkla ve rutubetle sarılmış izbelerdi. Patron her durumda giderini enaza indirmeye, geli-

rini yükselttikçe yükseltmeye bakıyordu. İşçiler her an bir iş kazasına uğrayabilecek biçimde kötü koşullarla içiçe bulundukları halde hiçbir sağlık sigortasına sahip değillerdi. Onlar zaten bu işyerlerinde birer işçi olmaktan çok birer köleydiler. Birçok yerde kaç saat çalıştığını bilmesin diye işçinin saat taşıması yasak edilmişti. Bu koşullar altında işçiler kırkı bulmadan ölüp gidiyorlardı.

C. Grimberg ve R. Svanström'ün *Özgürlükçü burjuvazi ve ulusların uyanışı* adlı kitabından şu satırları okuyalım: "Fabrika kadın erkek tüm yetişkinlerin ve çocukların tiksindiği nefret ettiği bir yer oldu. Mal sahiplerinin aradığı tek şey vardı: olabildiğince ucuza elemeği. Genellikle beş yaşından sonra makineler dünyasına bırakılan çocuklar hiçbir ücret almazlardı, yalnızca yiyecek ve yatak bulurlardı. Onlara küçük mahkûmlarmış gibi davranılırdı. Fabrika alanından çıkmaları yasaktı. Eşek sudan gelene kadar dayak yerlerdi, bu dayak yalnızca herhangi bir suça karşılık olarak değil aynı zamanda onların makine başında uyumalarını engellemek için atılırdı. (..) Bu çocuklar aç uyanır ve boş mideyle uyurlardı, oyun nedir bilmezlerdi, yalnızca kamçının dehşetini tanırlardı. Onlar elli ya da yüz kişilik topluluklar halinde fabrikalara satılırlardı ve fabrikada enaz yedi yıl kalmak zorundaydılar. Oradan çıktıklarında genellikle bedensel ruhsal ve ahlaki açıdan çökmüş insanlar olurlardı. (..) İntihar fabrikada çalışan çocuklar arasında yaygındı."

Düzenleme Çabaları

İngiltere'de 1802'de çıkarılan bir yasa çocukların on iki saatten çok çalıştırılmasını yasakladı. Ancak bu yasa hiçbir zaman titizlikle uygulanmadı. Sözkonusu yasa işlerin daha düzenli yürüdüğü dokuma sanayisinde azçok engelleyici oldu, buna karşılık öbür sanayi dallarında küçücük çocuklar tam anlamında patronun insafına bırakıldılar. Çalışan çocukların güç yaşamıyla ilgili en acıklı sahnelerle de elbette iş koşullarının en ağır olduğu madencilik alanında yüz yüze gelinmiştir. Genellikle kadınlar ve çocuklar bu hızlı sanayileşme döneminde yetişkin erkeklere göre daha büyük acılar çekmişlerse bunun nedeni onlarla ilgili iş koşullarının özellikle daha ağır oluşu değil bedenlerinin ağır iş koşullarına daha az dayanıklı oluşu ve buna bağlı olarak kendilerine çok az ücret ödenmesidir, bazen de hiç ücret ödenmemesidir.

İşten arta kalan boş zaman fikri o günlerin sermayecilerine son derece korkunç bir fikir olarak hatta insanlığa zararlı bir fikir olarak görünmüştür. Öyle ya işten arta kalan zamanda işçi ne yapacaktır, boş

şeyler ya da kötü şeyler düşünmekten, yıkıcı zararlı tehlikeli olmaktan başka bir şey yapacak mıdır? Buna göre bireyin ya da daha doğrusu işçi-bireyin kendi keyfince kullanabileceği boş zaman hem toplum için hem sanayi için hem sermaye düzeni için tam tamına tehlikeli olacaktır. Bu bakış biçiminin bir alışkanlık durumuna geldiği o dönemlerde bazı insancı ya da ilerlemeci aydınlar kötü iş koşullarına ve ona bağlı olarak gelişen kötü yaşam koşullarına ellerinden geldiğince karşı durmaya çalışmışlardır. Onların görüşü sermayeci düzenin daha iyi daha olumlu daha insani yaşam koşullarında da gelişebileceği hatta daha büyük ölçüde gelişebileceği çerçevesindeydi.

O dönemde çalışanların güç koşullarına karşı savaşım vermeyi göze alan aydınların başında Robert Owen (1771-1858) vardır. Owen çıraklıkla işe başlamış bir köylü çocuğuydu, on dokuz yaşına geldiğinde dokuma sanayisinde adı bilinen başarılı bir işadamı oldu, sermayeci gelişimlere ağırlığını koymaya başladı. Manchester'de bir fabrikayı yönetirken Amerika Birleşik Devletleri'nin güney topraklarında yetişen *sea-island* liflerini kullanarak pamuklu dokumaların daha nitelikli olmasını sağladı. New Lanark'da büyük bir işletmeyi yönetmeye başlayınca işletmede çalışanların yaşam koşullarını düzeltmeye, çocukların eğitim olanaklarına kavuşmasını sağlamaya çalıştı. Duygucu ve hatta düşçü Owen'ın girişimleri kimseye örnek olmadı, sermayeciler onun yolundan gitmeyi düşünmüyorlardı: bindikleri dalı kesmek istemediklerinden onun tuttuğu yolun yol olmadığına inanıyorlardı. 1815'de Owen ilgilileri bir iş yasası çıkarmaya razı etmek istedi, bu yasa tasarısı özellikle işçi çocuklarla ilgili dilekleri kapsıyordu. Ütopyacı bir bakış açısıyla ortaklaşa çalışma tasarıları geliştiren Owen Amerika Birleşik Devletleri'nde İndiana'da büyükçe bir toprak satın alarak bir koloni kurdu (1825). Amacı tarımla sanayiyi ortak bir düzende, güçlü bir etkileşim düzeninde bütünleştirmek, buna bağlı olarak ücreti düzenleyerek yoksulluğu ortadan kaldırmaktı. Başarısızlığa uğrayınca İngiltere'ye döndü, yeni yeni ortaya çıkan sendika çalışmalarıyla ilgilendi.

Çelişkili Tablo

O dönemde ileri sermayeci ülkelerde görülen o büyük yoksulluğa koşut olarak çok garip refah görünümleri ortaya çıkıyordu. Zengin mahalleleri yoksul mahallelerine inat görkemli yapılarla donanıyor, buna bağlı olarak üst kesimin yaşam biçimleri göz kamaştırıcı ölçülere ulaşıyordu: bir kesimde yoksulluğun artışı bir başka kesimde refahın canına

can katıyordu. Londra'da St. James Square, Portland Place, Picadilly Pall Mall gibi zengin mahalleleri oluşmuştu. Kırsal kesimde yüzyılların feodal kalıtımını simgeleştiren kocaman şatolar sermaye birikimleriyle güçlenmiş soyluluk geleneklerinin en parlak örneklerini yaşatmaktaydı. Kentlerdeki saray yavrularında da yaşam son derece canlı ve çekiciydi, orada da insanlar hiçbir şey düşünmeden yaşamanın, eğlence içinde yaşamanın değişik örneklerini veriyorlardı.

Bu tam karşıt ögelerden kurulmuş olan dekor içinde son derece acıklı ve sermayenin geleceği bakımından son derece kuşkugötürür bir oyunun oynanmakta olduğu kesindi. Tarım kesiminde çalışanların çaresizliği sanayide çalışanları durumundan azçok memnun olması gereken insanlar olarak göstermeye yetiyordu. Her iki kesimde çalışanlar için açlık hep kapıda bekleyen ve sık sık içeriye giren bir canavardı. Özellikle savaş zamanları -savaşın eksik olduğu yoktu pek- ekmek fiyatlarıyla birlikte tüm yiyeceklerin fiyatları iyice artıyor, işçi kesimi ekmeği güç satın alabilir duruma giriyordu. Buna koşut olarak işsizlik hemen her avrupa ülkesinde büyük sorunlar ortaya koyuyordu.

Bu görünümlerin varlığını sürdürdüğü XIX. yüzyılın ikinci yarısında gerçekçi ya da doğalcı fransız romancısı Zola (1840-1902) *l'Assommoir* romanını yalnızca roman yazmış olmak için yazmadığını bildirerek şöyle diyecektir: "Varoşlarımızın kokmuş ortamında bir işçi ailesinin ölümcül düşkünlüğünü anlatmak istedim. Ayyaşlığın ve miskinliğin öbür ucunda aile bağlarının gevşemesi var, hep bir yerde yaşamanın pislikleri var, temiz duyguların giderek unutulması var, sonra da bir çözülüş olarak utanç ve ölüm var." Romancı romanını şöyle savunur: "Bu bir doğruluk yapıtıdır, halk üzerine yazılmış ilk romandır, yalan söylemeyen, halk kokan bir romandır. Bundan tüm halkın kötü olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir, çünkü benim insanlarım kötü insanlar değil onlar olsa olsa cahil insanlardır, onlar olsa olsa yaşadıkları katı gereksinmeler ve sefalet ortamında bozulmuş insanlardır."

Bu romandan alacağımız bir kesit o dönemin işçi yaşamıyla ilgili bir örnek olarak önemlidir: "İki yıl geçti aradan, onlar bu iki yılda battıkça battılar. Özellikle kış canlarına okuyordu. Güzel havalarda ekmek buldukları oluyor, yağmurla ve soğukla açlık çıkıp geliyordu. Kulübenin sibirya soğuğunda yiyecek dolabının önünde salındıkları, kafadan yemek yemiş gibi oldukları günler geliyordu. Bu aralık ayı denilen ipsiz, kapı aralıklarından giriyordu içeriye, tüm kötülükleri, atölyelerdeki işsizlikleri, buz tutmuş günlerin uyuşturucu miskinliğini, ıslak günlerin berbat sefaletini getiriyordu. Birinci kış zaman zaman ateş yaktıkları oldu, so-

banın yanında yumak oluyorlardı o vakit, ısınmayı yemekten daha çok seviyorlardı. İkinci kış soba kılını kımıldatmamakla kalmadı, dökme demirden iç karartıcı suratıyla odayı soğuğa boğdu. Dizlerinin bağını kesen, çanlarına ot tıkayan, her şeyin üstüne bir de kira ödemek zorunda kalışlarıydı. (..) Kiraydı yiyecek dolabını boşaltan, sobayı bomboş eden."

Bu ölçü tanımaz gelişmeler karşısında hemen her ülkede çözüm yolları düşünüldü, yeni insancı görüşler ortaya çıktı. Her ülke bu dönüşümler karşısında kendi yapısına göre yeni tutumlar ortaya koydu. İngiltere'de aydınların çabasıyla 1807'de kölelik kaldırıldı. 1833'de çıkan yeni bir yasayla köle durumunda olan tüm insanların özgürlüğe kavuşması sağlandı. Bu değişimde en büyük katkılardan biri William Wilberforce (1759-1833) adlı insancı bir aydından gelmiştir. Bir başka ingiliz insancısı William Cobbett (1762-1835) işçilerin işsizlerin yoksul çocukların haklarını cesaretle savundu. Ancak ingiliz insancıları devrimci düşüncelerden çok yeniden düzenleme tasarılarına yatkın oldular, bu yüzden Fransa'daki aydınların kararlı tutumunu hiçbir zaman alamadılar. Fransa'da aydınlar tam anlamında köktenci bir tutum alacaklar, Aydınlanma devinimini geliştirerek Fransız Devrimi'ne giden yolları açmış olacaklardır.

XVIII. YÜZYIL DÜŞÜNCESİNE GENEL BAKIŞ VE XVIII. YÜZYIL İNGİLİZ FELSEFESİ

DİZGECİ ANLAYIŞIN DAĞILMASI

XVII. yüzyılın herbiri kendi içinde bir bütünlük taşıyan, böylece tam tamına kapalı bir dizge oluşturan felsefeleri, bir başka deyişle evren ve insanla ilgili tüm sorunlara bir bütünsellik içinde yanıt arayan ve herbiri ilk nedenlere kadar inmek ve son açıklamalara ulaşmak isteyen felsefeleri XVIII. yüzyılın eşiğinde hızla etkinliklerini yitirdiler. Bu felsefeler yerlerini çoğu çok basit çok yüzeysel çok yalın ama her şeye karşın birçok bakımdan çok önemli felsefelere bıraktılar. XVIII. yüzyıldan çok XIX. yüzyılı etkilemiş olan Kant'a ve onun ardılı Hegel'e ulaşana kadar bu yeni düşünce gerçek felsefi dayanaklarından, en başta da bütünsellikten ve köktencilikten yoksun kaldı. Temellendirici olmaktan çok eleştirici olmaya, bilimin sorunlarından çok toplumsal yaşamın her adımda biraz daha karmaşıklaşan sorunlarını çözmeye eğilimli bu yeni felsefeler dizisi giderek aydınlanmacı deneyci olumcu toplumcu özellikler kazanarak dallanıp budaklanmaya ve böylece metafizik özelliklerini yitirmeye başladılar. Yaşam koşulları iyiden iyiye değişmişti, yeni felsefi bakış açıları da doğal olarak bu değişime uygun olarak biçimlenecekti. Artık bir Leibniz'in monadlar öğretisi kadar bir Spinoza'nın heptanrıcılığı da, bir Descartes'ın madde anlayışı kadar bir Pascal'in dinciliği de ilgi çekici değildi. Bu büyük dizge filozofları kayan yıldızlar gibi çok parlak ama çok hızlı bir geçiş içinde, elbette bir boşluk duygusu bırakarak etkin dönemlerini çabucak bitirip tarihsel yerlerini aldılar. Boşluk duygusu kesinlikle yeni felsefelerdeki yalınkatlıktan geliyordu. Yeni felsefelerde XVII. yüzyıl felsefelerinin çok iyi başardığı dizgeciliği, sorunları tam

bir bütünleyici tutumla görmeye ve göstermeye çalışma sorumluluğunu bulmak olası değildi.

Belki de hızla ve aşırı ölçülerde karmaşıklaşmış ve şaşırtıcı ölçülerde dışa dönmüş bir dünyada o eski dehaların sabrına ve çabasına gerek yoktu artık. XVIII. yüzyıl insanına gerçek bir bilim dehası olmakla birlikte düşüncelerini felsefi temellerine oturtmayı düşünmemiş olan bir Newton ters gelmiyordu. O yüzyılın düşünen insanı Aristoteles'çi bilgi anlayışını ona büyük bir yenilik getirmeden benimsemiş olan Locke'un kuramdan çok deneye dayanan düşüncesini kendine daha yakın buluyordu. Ne Newton'ın kökten sarsmış olduğu Descartes'çı düşüncenin derinliği ne Locke'un benimsemiş olduğu Aristoteles'çi düşüncenin çokyönlülüğü aranıyordu artık. Condillac Locke'u, Aydınlanmacılar Locke'u ve Condillac'ı küçük değişikliklerle sürdürürken daha çok yaşamın somut sorunlarına yönelmeye yatkındılar. Buna göre XVIII. yüzyıl düşüncesi bir XVIII. yüzyıllı olmakla birlikte daha çok XIX. yüzyılı ilgilendirmiş olan Kant'a kadar ya da daha doğrusu onun *Salt usun eleştirisi* adlı çok önemli yapıtının gün ışığına çıktığı 1781'e kadar Locke ve Newton'ın egemenliğinde kaldı. Kant, felsefesini kurarken XVII. yüzyıldan sonra bırakılmış olan metafizik düşünceye ya da kuramcı ve köktenci bakış açısına yeniden sahip çıkacaktır.

Newton'ın Katkısı

Newton'ın çalışmaları felsefi olmaktan çok bilimsel düzeydedir, özellikle de gökbilim alanındadır. Onun insanlığa en büyük armağanı evrensel *çekim yasası*'nı ortaya koymak olmuştur. Buna göre Newton ağır cisimlerin yerin merkezine doğru çekilişini, deniz sularının aya doğru çekilişini, gezegenlerin güneşe doğru çekilişini tek bir yasaya, çekim yasasına bağladı. Newton'ın görüşleri Locke'unkilerle birlikte ingiliz deneyci düşüncesi çerçevesinde Descartes'çı geleneği yıkmaya yöneliyordu. Descartes tüm doğa olaylarını biryapılı cisimsel kitlenin varlığına ve ona bağlı olarak ortaya çıkan devinimle ilgili değişmez niteliklere indirgemişti. Buna göre fiziksel dünyanın tüm devinimleri çarpmalarla açıklanmaktaydı. Descartes evrenin silme maddeyle dolu olduğu görüşünü deneye dayanarak değil usun göstericiliğinde ortaya koymuştu. Onun evreni içi dolu yani boşluksuz bir evrendi. Bu evrende onun öngördüğü ve herkesin gördüğü devinimlere yer olmamalıydı. İçi silme maddeyle doldurulmuş bir evrende devinim olasılı değildi. Descartes maddeyi,

maddenin özünü açık ve seçik bir fikir olarak kavramaktaydı. Bu fikrin araştırılması ya da ayrıştırılması maddeye bağlı olan niteliklerin ortaya konulması için yeterliydi. Bir yandan Newton'cılar bir yandan da Locke bu görüşü kökten yadsıdı. Newton'cılara göre cisimlerin nitelikleri azalan ya da artan şeyler değillerdir, bize deney yoluyla bilgi sağlayan bu şeyler tüm cisimlere zorunlu olarak bağlıdır, bu niteliklerden biri de çekimdir. Locke da aynı şeyi söylemişti, ona göre de maddenin kendisine bağlı olan ve bizim deney yoluyla ortaya çıkardığımız bir takım nitelikleri vardı. Buna göre bilimsel araştırmanın tam tamına gözleme dayanması gerekiyordu. Newton gözlemi bilimsel araştırmanın ilk koşulu saymış, bu koşulun bir takım öncesel bilgilerle ya da öncesel ölçülerle yerine getirilebileceğini bildirmiştir, bir başka deyişle gelişigüzel gözlemin yerine bilgiyle ve yetkiyle gerçekleştirilen derinlikli gözlemi önermiştir. Gerçekte bu istek daha önce Galileo Galilei'nin ortaya koyduğu istekti, matematik bilimlerin evrensel olaylara uygulanması isteğiydi. Şimdi böylesi bir uygulama yeni bulunmuş olan sonsuzküçük hesabıyla ve flüksiyon hesabıyla daha kolay gerçekleştirilecekti.

Newton bilimin alanını felsefenin alanından ayırır. Bilimler, fizik-matematik bilimler mekanik nedenleri, felsefe de etkin nedenleri ele alacaktır. Bununla birlikte felsefeyi arı metafizik olarak anlamaz Newton. Ona göre felsefenin alanı doğa olaylarının ve doğa yasalarının açıklanmasıyla ilgilidir. Bu açıklamanın temeline o Tanrı fikrini yerleştirir. Ona göre mutlak uzam Tanrı'nın duyum alanıdır, Tanrı onunla her şeyi görür. Onun Tanrı'sı Emile Bréhier'nin belirttiği gibi mimar ve geometrici bir Tanrı'dır, evrensel düzeni bir mimar ve geometrici inceliğiyle kurmuş olan bir Tanrı'dır, kararlı dengesiyle, sürekli ve çevrimsel devinimleriyle bu evren tam tamına Tanrı'nın incelikli bir yapıtıdır. Bununla birlikte bu bilim ve felsefe sınıflaması köklü nedenlere ve belirleyici açıklamalara dayandırılmadığı için yapay olmasa bile yetersiz bir sınıflama olarak kalır, en azından felsefenin felsefe olarak yeri ve bilim karşısındaki yeri pek belli değildir. Zaten onun felsefesi hemen kimseyi etkilememiş, hemen kimseyi ilgilendirmemiştir. Onu ardılları bir bilim adamı olarak, biraz da bilimsel açıklamalar adına kuramsal bakış açısını ikinci plana atmış bir bilim adamı olarak tanımışlardır. Buluşu tüm bilimi ve felsefeyi kökten değiştirecek kadar büyüktü, gerçek bir devrimdi. Bu yüzden XVIII. yüzyılın metafizikçi düşünceye bu arada Descartes'a karşı geliştirilmiş olan deneyci düşüncesi ona çok şey borçludur.

BERKELEY

XVIII. yüzyıl ingiliz felsefesi Locke'dan ve Newton'dan başlayarak tam tamına deneyci bir çizgide Berkeley'e Hume'a Adam Smith'e ulaşır. Bu felsefe XVIII. yüzyıl fransız felsefesinin de kökenini oluşturur. Ancak bu gelişimde Berkeley'in konumu öbürlerininkinden epeyce ayrıdır. Newton fiziğinin eleştiricisi Berkeley gerçekte deneyci ingiliz felsefesinin ilkelerine dayanarak tam anlamında ülkücü bir felsefe kurmuştur. Böylece o çıkış noktasında gerçekçilerin ilkelerini kullanmakla birlikte gerçekçi olmayan bir yöne, dinci bir anlayış içinde metafiziğe yönelmiştir. Bu yüzden onun "maddesizcilik" diye adlandırılabilen felsefesini çağının düşünsel oluşumları önünde biraz geç kalmış bir girişim olarak görmek yanlış olmaz.

Vaktini felsefeden çok misyonerlikle geçirmiş ve piskoposluğa kadar yükselmiş bir din adamı olan Berkeley deneycilikten ülkücülüğü türetirken tüm maddesel varlığı yadsımış, yalnızca ruhların varolduğunu bildirmiştir. Böylece o bu düşüncesiyle tüm XVIII. yüzyıl düşüncesinin özüyle tersleşmiştir. Berkeley bu görüşünü ortaya koyarken fikirleri öznenin yarattığı şeyler olarak belirler. Ona göre bilimin nesnesi olan fikirlerimiz ancak ruhsallığın etkinliğiyle, bizim ruhsallığımızın ve tanrısal ruhsallığın etkinliğiyle açıklanabilir. Buna göre onun felsefesinin temelinde Tanrı vardır. Çıkış noktasında deneyci bir bakış açısına sahip olan Berkeley duyulur bilgiye ya da dış dünya deneyine karşı çıkmamış, tersine Locke'un da etkisiyle duyulardan gelen fikirler, ruhsallıktan gelen fikirler ve karmaşık fikirler olmak üzere üç tür fikir belirlemiştir. Berkeley şöyle der: "Duyuları hor görmek insan için deliliktir, duyular olmadan insan hiçbir bilgiye hiçbir düşünceye ulaşamaz. Duyularla dışarıdan elde edilen fikirleri önceleyecek her düşünce ya da içgözlem saçmadır."

Berkeley'e göre bilimin nesnesi fikirlerdir. Tek gerçeklik bizim fikirlerimizdir ya da bilinç olgularıdır: gördüğüm herhangi bir şey, gözlemlediğim herhangi bir doğa olayı yalnız ben onu düşündüğüm zaman vardır, düşünmediğim zaman yoktur, bu kesinti gerçekliğin öznel temelini doğrulamaktadır. Berkeley "ruhçu gerçekçilik" diye adlandırılan bu bakış açısıyla maddenin olmadığını kanıtlamaya çalışır. Buna göre herhangi bir maddi gerçekliğin varlığını benimsemek çelişkiye düşmektir, çünkü bizim dışımızda bir nesnenin algılanması sözkonusuysa bu nesnenin her algı gibi bir fikir olması gerekir yani ruhsal ya da öznel bir olgu olması gerekir: bizim dışımızda algılanan bir nesne yoksa fikirlerimizden hiçbiri onu ortaya koyamaz. Özet olarak bilimin tek nesnesi olan fikir bir bilinç

olgusundan, doğrudan doğruya kendi içimizde, kendi içimize dönmekle sezdiğimiz öznel bir olgudan başka bir şey değildir. Varlık bir algılamadır (*esse est percipi*). Buna nesnelerin fikirlere indirgenmesi diyebiliriz. Ama elbette Berkeley böyle bir yorumu benimsemeyecektir: "Berkeley nesneleri fikirlere indirgemekle eleştirildiğinde, o tantanalı bir biçimde bunun tam tersi olduğunu söyleyecek, fikirleri nesnelere indirgediğini bildirecektir" (F.-J.Thonnard).

Berkeley'i tam anlamında bir Aziz Augustinus anlayışı içinde buluruz. Berkeley'e göre biz bilgi denilen şeye kendi içimizde yani sezgiyle ulaşırız ve hiçbir yanılgıya düşmeden, hiçbir kuşkuyu gerektirmeyecek biçimde ulaşırız. Biz içimizdeki fikirlerin doğrudan doğruya sezgisine her an varabiliriz ve hiçbir aracı hiçbir yanıltıcı engel sözkonusu olmadan varabiliriz. Demek ki bilgi edinmek için içe kapanmak, içimizdeki fikirler hazinesini araştırmak yeter. Fikirlerimiz bizim düşündüğümüz şeylerdir ve bizim düşündüğümüz gibidirler. Bu fikirler Platon'un İdea'ları gibi, ortaklaşan ama etkileşmeyen şeylerdir. Ayrıca bunlar kendilerini algılayan o sezgi kaynağı olmadan hiçbir işe yaramayacaklardır, çünkü bunlar o durumda edilginlikleriyle tam bir kendine kapanmışlıkta kalacaklardır. Demek ki ruh Berkeley'e göre düşünsellikle ve istemle donanmış etkin ilkedir.

İstem ve Fikirler / İmgelem ve Dış Duyum

Düşünen yanımız bize bilgiyi sağlayan yanımızdır, duyumla ve imgelemle ilgili yanımızdır, bize bilimi sağlayan ve bizi Tanrı'nın bilgisine yönelten odur, bizi ahlak yolunda etkin kılan da odur. İstem eylemde bulunma gücüdür, fikirlere yönelir, fikirleri birbiriyle bağdaştırır ya da birbiriyle ilişki içine sokar, böyle olmakla insan özgürlüğünün temelini oluşturur. İstem bazı fikirler üzerinde tam bir özgürlükte etkindir, bazı fikirler bu etkinliğin dışında kalır. Bizim ben'imize bağlı olan fikirler, yeter nedenleri bizde olan fikirler imgelemle ilgili fikirlerdir, bunlar bizim kurduğumuz ve bizim tam bir özgürlük içinde yönettiğimiz fikirlerdir. Dış duyumla ilgili fikirler ben'imizden bağımsız olarak varolan, zihnimizde edilgin olarak sahip olduğumuz fikirlerdir. Buna göre imgelemimizin fikirlerine indirgenemeyen bir dış olmalıdır. Buna göre benim duyumlarım benim düşünselliğimle ilgili değildir, öyleyse onların bulunduğu bir başka ruhun varolması gerekir, bu da Tanrı'dır. Benim dış gerçeklik dediğim şeyi veren Tanrı'dır. "Biz onun varlığını duyulur bir dünyanın varoluşunda ya da duyulur bir dünyadan aldığımız şaşmaz kesinlikte

duyumların varoluşunda dolaysız bir çıkarsamayla sezeriz. Bu anlamda Berkeley şeylerin gerçekliğini yani Tanrı'nın bizde yarattığı ve bizim kendi isteğimizle yaratmış olduğumuz fikirlerden çok değişik olan en zengin fikirlerin varlığını benimser" (F.-J. Thonnard).

İyi Tanrı

Duyulur dünyanın özellikleri bize Tanrı'nın niteliklerini duyurur. Bu sonsuz güçlülüğü dışa vurduran ya da bize gösteren bu olgular çokluğunda biz kutsallık deneyine ulaşırız. Tambilen ve tamgüçlü, sonsuz ve egemen bir İyi Tanrı, ruhumuzun takılmış olduğu tüm doğal bağlardan uzak bir Tanrı sözkonusudur. Hiçbir kötülüğün nedeni olmayan -kötülük ancak ve ancak bizim özgür istemimizin yarattığı bir düzensizlik olabilir-, ahlak yasalarının eksiksiz koruyucusu olan, koyduğu yasalara göre bizde duyumları oluşturmuş olan Tanrı doğanın koca kitabında bir dil gibi açınlanır. Yaşamının sonlarında piskopos Berkeley Platon'un ve Platon'cuların yapıtlarını inceleyerek bu pek de anlaşılır olmayan görüşlerinde bir takım değişiklikler yaptı. Öncelikle duyulur dünya deneyinden gelen fikirlerimizin tanrısallığı yansıtmadığını bildirdi. Gene Platon'cu etki altında o duyulur dünya fikirlerinin ve bizim fikirlerimizin üzerinde çok daha yetkin bir fikirler düzeninin varlığını benimsedi. Bu fikirlere ulaşma yolunda Platon'un düşünsel sezgisinin bir benzerini önerdi. Tanrı katının bilgi düzenini oluşturan İlkörnek fikirler'e ulaşabilmek için bir anlamda gizemci ve çileci bir yol ya da yordam gerekiyordu.

Berkeley XVIII. yüzyılın daha çok dindışı düzeyde gelişen felsefeleri ve insanlığın XVI. yüzyıldan sonra başlayan tanrıtanımaz eğilimleri karşısında tam anlamında dinci bir felsefe geliştirmek istedi. Bu felsefenin çağın eğilimlerine ters düşmesini umursamayarak ruhçulukla deneyciliği olumculukla ülkücülüğü, birbiriyle bağdaşması olanaksız birçok şeyi birbiriyle kaynaştırmayı denedi. Amacı her şeyden önce maddeci gelişimlere köktenci bir tutumla karşı çıkmaktı: maddenin olmadığı bir evrende elbet maddecilik de olmayacaktı. Bu yüzden son derece tutarsız, daha da önemlisi bulanıklıklarla dolu, kolay kolay anlaşılmaz bir felsefe ortaya koydu. Onun felsefesi ülkücülüklerin en aşırısını ve metafiziğin en karmaşığını bize getirir. Ne kadar açıklamaya çalışsa da maddesel dünyanın olmadığı yerde dış duyumun varlığını kavramak her kişinin işi değildir. Onun felsefesini geç kalmış ve son derece tutarsız bir Augustinus'çuluk saymak yanlış olmaz, Augustinus felsefesinin çok daha açık ve anlaşılır bir felsefe olduğunu burada unutmamak gerekir. Özetle

Cloyne piskoposu dincilik adına felsefeyi tüm genel gelişimlerini ve temel özelliklerini hesaba katmaksızın dinin buyruğuna vermek istemiştir. F. Challaye *Büyük felsefelerin kısa tarihi* adlı kitabında, maddeyi varsaymayan filozofun şu madde dünyasında epeyce bir yeri dolaşmış olduğunu söyleyerek şöyle diyor: "Bu İrlandalı'ya sırasıyla İngiltere'de Fransa'da İtalya'da raslıyoruz, İtalya'da yıllarca kalıyor, Calabria'yı ve Sicilya'yı adım adım geziyor, sonra Amerika'ya ve Rodos adasına gidiyor. Oralarda papazları eğitmek için ve amerikalı bir genç vahşiler topluluğunu yetiştirmek için bir kolej kurmaya kalkıyor." Bununla birlikte onun maddeyi yok sayması gerçekten anlaşılır gibi değildir.

HUME

Bir başka ingiliz deneycisi David Hume da Locke'un yolundan giderek fikirlerin kökenini araştırmış ve onları sınıflamaya çalışmıştır. Onun felsefesi metafizikten uzaklaşma çabasıyla dikkati çeker. Hume düşüncede Newton'ın gökbilimdeki devrimine benzer bir devrim yapmayı amaçlayarak deneyci düşünceyi tam anlamında köktenci bir yoruma götürmeye yönelmiştir. Onun devriminin Newton'ınki kadar sarsıcı ya da belirleyici olduğunu söylemek güçtür. Bunun yanında Hume düşüncesinin metafizikten uzaklaşma adına aşırı kuşkuculukla felsefi yönelimi tehlikeye düşürebilecek bir eğilim içinde olduğunu söyleyebiliriz. Hume'un getirdiği yenilik düşünceyi alışkanlıklara ve çağrışımlara bağlamasıdır. Ona göre bizim bizimle ilgili ve genel düşünceyle ilgili tüm kurgularımız alışkanlık ve çağrışım yasalarıyla açıklanabilir.

Algılama / İzlenimler ve Fikirler

Hume'a göre felsefi düşüncenin araştırma alanı bilincin ya da daha doğrusu bilinç olgularının alanıdır yani öznelliğin alanıdır. Çünkü biz dışımızdaki nesneler dünyasını doğrudan doğruya kavrayamayız, bir başka deyişle dış gerçekliğin bilgisine dolaysız yoldan ulaşamayız. Bizim bildiğimiz şeyler ya da nesne diye belirlediğimiz şeyler bilinç olgularının kendisidir. Bizim bir şeyi bilmemiz bir algılama olayından başka bir şey değildir. Buna göre insan zihninin tüm algıları izlenimler ve fikirler olmak üzere iki ayrı türdedir. Şöyle der Hume: "Bu iki tür arasındaki ayrım onların zihnimizi etkileyiş, düşüncemize ya da bilincimize giriş güçlerinin derecesine bağlıdır. Daha büyük güçle ya da daha büyük şiddetle giren algıları izlenimler diye adlandırıyorum ve bu ad

altında ruhta ilk göründükleri biçimiyle duyumları tutkuları duyguları topluyorum. Fikirden izlenimlerin düşüncede ve usavurmada bıraktığı zayıf imgeleri anlıyorum." Demek ki Hume'a göre iki tür algı vardır: canlılık güçlülük yoğunlukla belirgin izlenim ve onun kadar canlı güçlü yoğun olmayan fikir.

Bu iki algının ayrıştırması bizi basit ögelere götürecektir. Bu basit ögeler bu algıların yani izlenimlerin ve fikirlerin kurucu ögeleridir. Bir portakalın fikri biçimle kokuyla tatla sertlikle oluşmuştur, izlenimi de gene dokunmayla görmeyle tatmayla koklamayla beliren karmaşık bir yapı ortaya koyar. "Bu durumda karmaşık izlenimler basit izlenimlere dönüştükleri gibi her basit fikrin her zaman basit bir izlenime karşılık olduğu da kesindir, bu basit izlenimin fikri bir güçsüzleşmedir. Dolayısıyla düşünsel yaşamımızın tüm içeriğinin kökeninde basit izlenimler vardır. Ancak bu basit izlenimler her zaman duyulur deneyin nesnelerine indirgenirler. Biz bu izlenimleri doğasını bilmediğimiz bir dış nedenden edilgin olarak alırız, onlar sonraki tüm bileşimleri açıklamaya yeterlidirler. Deneyci ilke şöyle kurulmuştur: tüm algılarımızın duyulur deneyden başka kaynağı yoktur" (F.-J. Thonnard).

Böylece Hume felsefesinin temelini fikirler araştırması oluşturur. Çünkü fikirler onun felsefesinde baş yeri alırlar. Bu yüzden bu felsefeyi eleştirici bir kaygıyla "fikircilik" diye adlandırmak olasıdır. Gene de Hume'un felsefesi Locke'unki gibi tam tamına fikirlere kapanıp kalmaz. Bu konuda Emile Bréhier'yi dinleyelim: "Locke'un felsefesine karşıtlarınca 'fikircilik' adı verilmiştir. Fikircilik bilindiği gibi anlığımızın tüm nesnelerini basit ya da karmaşık fikirlere indirger. Fikir bu sözcüğü felsefeye getirmiş olan Descartes'da bir gerçekliğin imgesi ya da sunumudur, zihinle nesne arasında bir aracıdır yalnızca. Locke nesne olan fikirle nesne olan sunum arasında bir seçim yapmadı (..). Hume da elbet fikircilik çizgisinde kalır, ancak izlenimlerle fikirleri birbirinden ayırır, bu ayrım güçlüğü ortadan kaldırmaktadır: izlenimler kökellerdir ya da örneklerdir, onların fikirleri de kopyalardır. Fikirler zayıftır oysa izlenimler güçlüdür. Buna göre elbette her fikir sunumsaldır ama bir izlenimin sunucusudur, izlenim fikirle aynı yapıdadır, ancak ondan yalnız ve yalnız yoğunluk açısından üstündür. (..) Hume'un asıl konusu izlenimlerin araştırılması değildir: onun gözünde böyle bir araştırma felsefeyle değil de anatomiyle ve fizyolojiyle ilgilidir. Yalnızca fikirler, izlenimlerin kopyaları olan fikirler, bu fikirlerin kendi aralarındaki ilişkileri ve izlenimlerle olan ilişkileri zihnin dokusunu oluştururlar." Hume felsefesi her şeyden önce bir eleştiri felsefesidir ve bu eleştirici bakış sonunda tam

anlamında bir kuşkuculuğa açılır. Bu eleştirici ve kuşkucu bakışın temelinde fikirler sınıflaması vardır. Hume insan zihninin edimlerini ve yapı taşlarını incelerken bir başka deyişle fikirlerden ve onların ilişkilerinden oluşan etkin yapısını incelerken tam tamına deneyci bir çizgide kalır ve us araştırmasına girmez: usa değil de imgeleme, fikirleri barındıran o geniş hazineye yönelir. Bu yönelim elbette Descartes'çı yönelimin tersine bir yönelimdir. Descartes'ın usçuluğu imgelemi bir yanılgılar kaynağı olarak değerlendirir. Hume'sa bilginin verimli kaynağı olarak imgelemi görür ve düşüncesini bu yolda derinleştirir. Bununla birlikte onun amacı enine boyuna bir öğreti geliştirmek değildir, yalnızca ve yalnızca bilinç olgularını araştırmaktır. Emile Brehier'nin dediği gibi, Hume "Akademia filozoflarından ve eski kuşkuculardan bu yana en az öğreti yanlısı olan filozoflardan biridir".

İki Tür İzlenim / Çağrışım Yasası / İmge ve Anı

Hume iki tür izlenim belirler: duyumla ilgili ya da duyumdan gelen izlenimler, bir de düşünceyle ilgili ya da düşünceden gelen izlenimler. Ona göre izlenimler her şeyden önce duyumla ilgilidirler: bir izlenim en başta duyuları etkiler ve biz bu etkiyle soğuk ya da sıcak, açlık ya da tokluk, haz ya da sıkıntı algısına ulaşırız. Zihin daha sonra bu izlenimin kopyasını çıkarır, böylece fikir'e ulaşmış olur. Bir soğuk bir sıcak bir haz bir sıkıntı izleniminden çıkardığımız bu fikir ya da kopya, ruhta başka izlenimler yeni izlenimler yaratır, yeniden haz ya da iğrenme, umut ya da korku izlenimleri oluşur bizde, bunlar da düşünmeyle ilgili izlenimlerdir. Bu yeni izlenimlere düşünce izlenimleri deyişimiz onların doğrudan doğruya duyumlarla ilgili olmaması, duyumlarla ilgili izlenimlerden türemiş izlenimler olması yüzündendir. Buna göre düşünceyle ilgili izlenimler öznellik düzeyinde ya da duygu düzeyinde olan izlenimlerdir, bunlar bir anlamda fikirlerin canlanmasıyla ortaya çıkmışlardır ya da yeniden canlanmış fikirlerdir. Duyumla ilgili izlenimler nesnel izlenimlerdir, ilksel ya da kökel izlenimlerdir: tüm bilgilerimizin kaynağını bu izlenimler oluştururlar. "Tüm bilgilerimiz bu duyum izlenimlerinden türer, onlar bir 'veri' oluştururlar, onlar ayrıştırmada son kalanlardır, onlar ilk ilkelerdir, bu ilkenin dışında aranılacak hiçbir şey yoktur" (F.-J. Thonnard). Tüm bilimsel araştırmanın temeli de buna göre bu ilksel ögelerin bu indirgenemez verilerin ayrıştırılmasına dayanır.

İzlenimler ve fikirler rasgele oluşmaz, çağrışım yasası'na göre oluşur. Çağrışımın üç ayrı biçimi vardır: benzerlik, uzamsal ve zamansal

yakınlık, neden ve sonuç arasındaki bağıntı. "İki fikir ya benzerlikleri nedeniyle ya kopyası oldukları izlenimler birbirlerine yakın olduğundan ya biri bir nedeni belirlerken öbürü bir sonucu belirlediği için ilişkiye girerler" (E. Brehier). Çağrışım olayı bir çeşit çekim olayıdır, çağrışım yasası da bir çeşit çekim yasası olmak gerekir. Çağrışım yasasına dayanarak Hume bellekle imgelemi birbirinden ayırır. Ona göre izlenimler zihinde saklandıkça iki tür fikir yaratırlar. Bu iki tür fikirden biri son derece zayıftır ve gerçeklikten kopmuştur, bunları imge diye adlandırmak gerekir. Öbürleri imgelerle duyumlar arasında aracılık ederler, duyumlardan daha az canlı, imgelerden daha çok canlıdırlar, bunlar daha belirgin ve daha az değişkendirler, bunları anı diye adlandırmak doğru olur. Demek ki imgeler imgelemde anılar bellekte yer almaktadırlar.

Nedenselliğe Karşı

Çağrışım düzeni herhangi bir nedensellikle mi ilgilidir? Biz dış dünyadan giderek izlenimlere ve fikirlere ulaşırken tüm olguları nedensel bir düzende gerçekleşen bir dünyanın bilgisine mi ulaşmaktayız? Kesinlikle hayır. Düşünce tarihi boyunca çeşitli evrelerden geçerek gelişmiş ve bilimsel düşüncenin temeli durumuna gelmiş olan nedensellik fikri Hume'da geçerliliğini yitirir ve düşüncenin dışına çıkarılır: "Her şeyin bir nedeni vardır" ilkesi hiçbir zaman doğrulanamayacak bir ilkedir. Duyulur olanın izlenimi bize hiçbir zaman iki olgunun zorunlu birlikteliğini duyurmaz. İki olgunun nedensel bağıntısı bizim duyularımızın dışındadır. Nedensellik ilişkisini ussal olarak temellendirmek de tam tamına olanaksızdır. Nedensellik dediğimiz şey bir inançtan kaynaklanır, bir olgunun zorunlu olarak bir başka olguyla bağıntılı olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Oysa biz algının dışında herhangi bir şeyi gerçek sayabilecek durumda değiliz, bilinç olgularının dışında herhangi bir dış gerçekliğin varlığını onaylayabilecek durumda değiliz. Dış dünyayla ilgili her belirlememiz bir varsayım olmaktan öteye geçemeyecektir.

Böylece Hume nedensellik ilkesini ruhsal alışkanlıklarımıza ya da inançlarımıza bağlar ve inancı bilgiden tümüyle ayırır. İnanç bilgi için gerekli bir şey değildir. Biz inanmadığımız pekçok şeyi pek güzel anlarız. İnanç gerçekte canlılık derecesi yüksek bir fikirden başka bir şey değildir. Bir fikre inanmak o fikre bir şey katmaz. İnançlılar da inançsızlar da aynı bilgilere sahiptirler. İnançlının fikri daha canlıdır, o kadar. İnanç konusu olan fikrin özel durumu ya da yoğunluğu, onun etkin izlenimlerle çağrışımsal ilişkisinden gelir. Fikirden daha canlı daha yoğun olan izlenim

kendi canlılığını kendi yoğunluğunu fikre taşırır. Demek ki bir fikirle bir izlenimin bağlantısı bu fikrin canlılığını sağlamakla ona olan inancı da oluşturmaktadır. İnancı kaldırdığımız zaman nedensellik ilkesinin geçerli olmadığını göreceğiz, ardarda ve yanyana gelerek biri öbürünün zorunlu nedeni gibi görünen olaylar arasında bir bağlantı olmadığını, bu bağlantı varmış gibi düşünmenin tümüyle bir alışkanlık sonucu olduğunu göreceğiz. Zaten neden fikri bir iç izlenimin, düşünceyle ilgili bir izlenimin kopyasıdır. Ancak insan zihni bu fikri tüm dış dünya nesnelerine, tüm dış dünya olgularına bağlamaya eğilimlidir.

Dogmalara Yöneltilen Eleştiri

Bu yanılgının kaynağı düşünen yanımız değil duyumsayan yanımızdır: yanılgı duyumlardan gelir. Duyumlarımızla biz dış dünya gerçekliğine ulaşamayız. Bu görüş töz fikrini yıkar ya da en azından tehlikeye düşürür. Buna göre töz dediğimiz şey şaşmaz kesinlikle ilgili değildir. Töz ancak ve ancak algılar toplamının sürekli olasılığı olabilir. Yani biz töz diye bir şeyi bilemeyiz ya da belirleyemeyiz, böyle bir şeyin varlığını gösteremeyiz. Yalnızca imgelere ve onların kopyaları olan fikirlere sahip olan bizler tözü tanıma olanağına sahip değiliz. Hume töz konusunda getirdiği bu eleştiriyle dogmacı felsefeyi kökten sarsmaya yönelir. Ona göre dogmacı felsefe tam tamına çıkarsız ve yararsız bir felsefedir. Buna göre dogmacı felsefenin öne sürdüğü ruhun ölümsüzlüğü görüşü de yanlıştır. Dogmacıların ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili olarak ortaya koymuş olduğu tüm göstermeler tutarsızdır. Ben'in özdeşliği fikri de karşılığı olmayan bir fikirdir. Tanrı'nın varlığını göstermeye kalkmak da yanlışa düşmeyi göze almaktır. Tanrı'nın varlığı, onun kayırıcı özelliği ve daha başka özellikleri hep gösterilemeyen şeylerdir. Gerçekte hiçbir din kendini kurgusal düzeyde doğrulayamaz. Tüm dinler bu anlamda birbirlerine benzerler: herbiri gerçek düşünsel temelden yoksundur. Gene de din yaşam için önemlidir: toplumsal bağları güçlendirir, yardımlaşma duygusunu artırır, insanların acılarını dindirir.

Hume'un ahlak ve siyaset anlayışı bilgi kuramının ışığında gelişmiştir ve özellikle Samuel Clarke'ın (1675-1729) ahlaki usçuluğuna tepkidir. Fizikte Newton'ın izleyicisi olan Clarke mutlak uzamın ve mutlak zamanın varlığını benimsemiş, bunları Tanrı'nın nitelikleri olarak sonsuz ve ölümsüz diye belirlemiştir. Clarke bir bilgi kuramcısı olmaktan çok bir dinbilimci ve ahlakçıdır. Felsefesinin büyük bir bölümü hıristiyan inancının savunulmasına, ahlaki sorumluluk gibi özgürlük gibi ruhun

ölümsüzlüğü gibi ahlakın mutlak değerleri gibi konulara ayrılmıştır. Samuel Clarke tanrıtanımazlığa karşı kesin bir tutum alırken aydınlanmacı din anlayışıyla da savaşıma girmiştir. Hıristiyanlığa karşı girişilmiş tüm yıkıcı çabalar onun katı eleştirisine uğramıştır. Clarke'ın o zaman İngiltere'de çok tutulmuş olan usçu ahlak anlayışının temelinde şu çok kesin görüş yer alır: ahlaki ilişkiler tıpkı matematik ilişkiler gibi nesnel bir biçimde belirlenebilecek ilişkilerdir ve erdemli olmak bu ilişkilerdeki kesinliğe göre davranmakla olasıdır.

Duygucu Ahlak

Hume usun ancak falanca eylemimizin amacına uygun olup olmadığını belirleyebileceğini, ancak bir ahlak kuralına uygun olup olmadığını gösterebileceğini, bununla birlikte bu amacın ya da bu kuralın doğru olup olmadığı üzerine bir kesin görüş ortaya koyamayacağını benimser. Amaca ya da kurala yargı getirebilecek olan yalnızca gönlümüzdür. Bununla birlikte Hume ahlak alanını tümüyle duyularımıza bırakan görüşlere de karşıdır: ahlak yargılarında bir evrensel geçerlilik olması gerekir. Ona göre bireyin ahlak duygusu toplumun geçerli ölçüleriyle koşullanmıştır. Toplumlarda geleneklerin değişik özellikler göstermesi ahlak yargılarının da değişik olması sonucunu getirmektedir.

Böylece Hume ahlakın geleneksel temellerine karşı çıkar ve usun etkinliğini ahlaki uygulama alanında hiçe indirir. Usumuz ancak kurgu alanında belirleyici olabilir, ahlaki uygulama alanında ondan belirleyicilik ummak yanlıştır. Demek ki ahlakın temeli duygudadır ya da bir başka deyişle gönüldedir. Duygu temeli de toplumsal ölçülere göre kurulur. Herhangi bir eylemimiz toplumun onayıyla karşılanıyorsa iyidir ve yararlıdır, karşılanmıyorsa kötüdür ve yararsızdır. Böylece Hume topluma ya da insanlığa gönülle bağlanmış insanı ahlaklı insan olarak belirler. Onun ahlak görüşü insanın topluma ve insanlığa uyarlı yaşamasında son açıklamasını bulur. Böylece ahlakın özü insanın toplum ya da insanlık için dayanışmasında kendini gösterir. Devletin yararlılığı da topluma ve insanlığa uygun oluşla belirgindir. Bir yönetim toplumuna yararlı olmaktan çıktığı zaman toplumun ona direnmesi yasal sayılacaktır. Bu görüşüyle o Locke'un izinde gibidir.

Kuşkucu Bakış

Hume felsefesi her şeyden önce bilime ve ahlaka, bilim ve ahlak alanındaki eski değerlere yönelik bir eleştiri felsefesi olur. Descartes'la başlayan ve Kant'la temel anlamını kazanacak olan eleştiri Hume'de düşüncenin zorunlu bir yönelimi olarak kendini gösterir. Hume o zamana kadar inatla ya da özenle korunmuş olan pekçok şeyi kuşkuya koyar ve etkisiz kılmaya çalışır. Tözün de ruhun da Tanrı'nın da varlığını kuşku konusu yapan bu tutum yenidir. Böylece onda Locke'la başlayan aydınlanmacı bakış açısının daha değişik daha atılgan bir biçimini buluruz. Daha doğrusu aydmlanmacılığı fransız ve biraz da alman düşünürlerine bırakan deneyci ingiliz filozofları onun temel ilkelerine ışık tutarlar, ilk köklü açıklamaları getirirler. Nedensellik ilkesini kuramda yıkan ve elbette neden kavrayışını yaşamdan silemeyeceğini bilerek onu genel insan düşüncesinin bir parçası ya da temel taşı sayan Hume bilime kuşkuculuktan başka pek bir şey getirmemiş diye düşünülse de yürekli eleştiriciliğiyle insan zihnini dış bağlarından ya da yapay engellerinden kurtarmaya çalışmasıyla düşüncenin gelişimine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.

İskoçya Okulunun Etkisi

Ahlakın ve bilimin temellerini sarsan Hume felsefesi iki ayrı düşünce devinimine, Kant felsefesiyle İskoçya okulu filozoflarının ahlak anlayışlarına çarpacaktır. Kant felsefesi ileride göreceğimiz gibi tam anlamında özgün bir felsefe olarak ingiliz deneyci felsefesine ters düşen özellikleriyle olduğu kadar klasik usçu düşünceyi çelen yanlarıyla da dikkati çekecektir, böylece Descartes felsefesinden sonra en büyük düşünce devinimini gerçekleştirmiş olacaktır. Bu arada Kant'ın Hume'dan etkilendiğini ve onu kendisini dogmacı düşlerinden uyandıran kişi olarak gördüğünü unutmayalım. İskoçya okulunun toplumda etkisi çok parçalı ve çok sınırlı olmuştur. Bu okulun öncüsü Shaftesbury'dir (1671-1713) Asıl adı Anthony Ashley Cooper olan Shaftesbury kontu Cambridge'de yeni-Platon'cu görüşlerin etkisi altında tüm evrende kökü Tanrı'ya dayanan bir uyumun varolduğunu göstermeye çalıştı ve böylece bizde Tanrı kayrasına bağlı olarak bir doğuştan ahlak duygusunun bulunduğunu savundu. Ona göre insan evrenin uyumlu düzeni karşısında heyecanlanan, bu uyuma katılmaya çalışan bir varlıktır ve kendinde doğuştan bulunan bu ahlak duygusunun yani bir tür içgüdünün etkisiyle iyiye yönelen bir

varlıktır. İnsanın iyiye yönelişinde us en büyük belirleyici ve en büyük yardımcıdır. Us ahlak duygusunu denetler ayrıca onun gereklerini belirler. Ahlak yolunda insanlığın yetkinleşmesi Tanrı'yla birleşme ya da Tanrı'ya kavuşma anlamı taşır.

Glasgow Üniversitesi'nde profesör olan İrlanda kökenli Francis Hutcheson (1694-1746) da ahlak duygusu üzerinde durur ve onu insanın temel bir yetisi sayar. Hutcheson öncü Shaftesbury'den sonra İskoçya okulunun bir başka kurucusu sayılmıştır. Hutcheson'a göre ahlak duygusu dediğimiz bu temel yeti iyiyi gerçekleştirmeye adanmıştır, iyi dediğimiz şey de insanda herhangi bir dolaylılığı gerektirmeksizin kendiliğinden sezilen, birdenbire sezilen bir şeydir. Filozofa göre iyi eylemlerimizin kökeninde başkasının mutluluğunu öngörme duygusu yatar. Böylece yarargözetmezliği ahlakın zorunlu bir koşulu durumuna getiren filozof, ahlakı tanrısal bağımlılıktan kurtarır. Ona göre bizim yarargözetmez tutumlarımız Tanrı'dan bağımsız olarak gerçekleşmektedir.

Okulun en ünlü ve en etkili filozofu Thomas Reid'dir (1710-1796). Hume'un yıkıcı eleştirisi karşısında toparlayıcı bir tutum almak isteyen Reid eleştirilerini Hume'dan çok Locke'a, yanlışın kaynağı olarak belirlediği kişiye yöneltir. Ona göre Locke yalnızca fikirlerimizi tanıdığımızı söyleyerek Hume'un da katıldığı bir yanlışın kurucusu olmuştur. Ancak Thomas Reid'in eleştirisi düşünsel bir kararlılıktan uzaktır ve yadsıma düzeyindedir. Reid de İskoçya okulunun öbür filozofları gibi ahlak duygusunun varlığını benimseyerek işe başlar. Ahlak duygusu ona göre bize yaşamda doğru davranma tutarlılığını, doğruyu yanlıştan ayırma gücünü veren şeydir. Ahlak duygusu fikrinden giderek ruh kavrayışını canlandıran filozof ruhta çeşitli yetiler ayırır, bu yetileri çeşitli dolaysız algılarımızı gözönünde tutarak sınıflar. Bu yetilerden biri us'tur. Us bilimlerle ve felsefeyle ilgilidir, ahlakın ve estetiğin kurallarını belirler, ayrıca ve en önemlisi ahlak duygusunun gereklerini ortaya koyar. Bilinç bir başka yetidir, çeşitli duygularımızla ilgilidir, hazlarla umutlarla isteklerle korkularla ilgilidir, ayrıca her tür düşünceyle ilgilidir. Bir başka yeti, dış duyum, duyulur niteliklerle, dış dünyayla, bizim dışımızda varolan her şeyle ilgilidir. Bellek dediğimiz yeti geçmişin dolaysız algısına dayanır ve yaşanmış olanla ya da anılarla ilgilidir. Fikirlerin bellekte korunmasını sağlayan da istem'dir. Ahlak duygusu da bir yetidir.

ADAM SMITH

Bu okulun dışında Hume'a ahlak açısından görüş bildirenlerden biri ve en önemlisi de daha çok iktisatçı olarak tanınan Adam Smith'dir. O bir yanıyla Hume'un anlayışına yakın dururken bir yanıyla da ondan uzaklaşır. Adam Smith Glasgow'da Hutcheson'ın öğrencisi olmuş, ancak ahlakı duygu temeline dayandırmakla birlikte ahlak duygusu diye bir belirleyicinin varlığını benimsemeye yanaşmamıştır. 1749'da yayımladığı *Duygu ahlakı kuramı* adlı yapıtıyla ahlak alanında etkili olmuş, 1765'den sonra genç Buccleuh dükünün eğitmeni olarak bulunduğu Paris'de iktisatçılarla tanışıp görüşünce toplumsal iktisat kuramcılığına yönelmiştir. Adam Smith'i yüzyılının en ünlü iktisat kuramcısı olarak değerlendirmek hiç de yanlış olmaz. Onun ahlakçı yanı giderek unutulmuş, iktisatçı yanı, çağının iktisadi olaylarını toplumsal açıklamalarına götürerek sermayeci düşüncenin özünü ortaya koyan görüşleri giderek daha çok ilgi çekmiştir.

Duygu Yakınlığı

Ahlakçı Adam Smith tüm ahlakı duygudaşlık ya da duygu yakınlığı üzerine kurar. Duygu yakınlığı başkasının duygularını bizim ruhumuza getiren şeydir. İnsan başkalarının sevinçlerini ve acılarını paylaşabilen bir varlıktır. Duygu yakınlığı iyiyle ilgili bir benimseme, duygu uzaklığı da kötüyle ilgili bir yadsıma durumuyla ortaya çıkar. Duygu yakınlığı ancak yarargözetmez olduğu zaman ahlaki bir değere sahiptir, demek ki her şeyden önce başkalarına yönelik olmak zorundadır. Bu yarargözetmezlik ya da yansızlık kendi yaşamımız sözkonusu olduğu zaman da olasıdır: ahlak sözkonusu olduğunda kendi yaşamımıza da nesnel bir tutumla, bir yabancıya yönelir gibi yönelebilmeliyiz. "En arı ve olabildiğince evrensel duygudaşlığa yaraşır biçimde eylemde bulunabildiğimiz zaman hep iyiyi gerçekleştireceğiz" der Adam Smith. "İnsanın hemen hemen kesin bir biçimde kardeşlerinin yardımına koşma gereksinimi vardır." Emile Brehier bize şunları söyler: "Smith'in duygudaşlığı bizi başkasının bilincine derinden derine girdiren bir eşit sezgi değildir. Bu duygu ahlakı Rousseau'da görüleceği gibi bir vicdan ahlakı değildir. Hume'da olduğu gibi duygunun uygulamayla ilgili bir rolü vardır, o herkeste ortaktır. Hume'da örtülü kalan ereklilik burada her sayfada ortaya çıkar. Ahlaki yaşamı yöneten bu duygudaşlık tanrısal kayraya tanıklık eder."

Ulusların Zenginliği

Adam Smith'in en önemli yanı iktisatçı yanıdır. Filozof 1776'da yayımlamış olduğu ve kısaca *Ulusların zenginliği* diye bilinen *Ulusların zenginliğinin doğası ve nedenleri üzerine bir araştırma* adlı çok önemli kitabında sermayeci bakış açısı çerçevesinde sermayeci yaşam düzeninin koşullarını ortaya koyar ve savunur. Onun toplumsal iktisat anlayışı bu çerçevede doğrudan doğruya devlet katılımını yadsıyarak bireysel ve hatta bencil atılımlara öncelik veren bir anlayıştır. Filozof bu anlayışını sermayeci düzenin tarihsel oluşumlarıyla ilgili tanıklıklara başvurarak pekiştirir. Bu belirlemede o her zaman doğal olarak ileri uluslar ve ileri olmayan uluslar ayrımıyla birlikte yararlı üretim yapanlar ve yararlı üretim yapmayanlar ayrımını koyar, bu arada yararlı üretim yapmayanlar yani çalışmayanlar için herhangi bir eleştiri getirmez.

Adam Smith sözkonusu kitabının en başında kitapla ilgili çalışma planını verirken şunları söyler: "Bir ulusun yıllık emeği onun yıllık tüketimine yaşamı için gerekli olan tüm şeyleri sağlayan temel zenginliktir, bu şeyler ya doğrudan doğruya bu emeğin üründür ya da bu ürünle başka uluslardan alınmışlardır. Böylece bu ürünün ya da bu ürünle satın alınanın, tüketicilerin sayısı karşısında az ya da çok büyük oranda oluşuna göre, ulus gereksinimini duyacağı bütün bu zorunlu ve uyarlı şeylere az ya da çok sahip olacaktır. Her ulusta bu oranı iki ayrı koşul belirler. Birincisi emeğin uygulanmasında genel olarak gösterilen ustalık, beceri ve ussallıktır, ikincisi yararlı bir işle uğraşanların sayısıyla yararlı bir işle uğraşmayanların sayısının oranıdır."

Adam Smith'e göre avcılıkla ve balıkçılıkla yaşayan ilkel toplumlarda her birey azçok yararlı bir iş için emek harcar durumdadır. Ne olursa olsun bu uluslar yoksul durumdadırlar, bu yüzden çocukları yaşlıları hastaları yoketmeyi bile düşünürler. Buna karşılık uygar ve gelişen uluslarda pekçok işe yaramaz insan bulunsa da, üretmeden tüketenler üreterek tüketenlerin yanında oldukça kalabalık olsa da zenginlik daha büyüktür. Böylesi bir ulusta en aşağı sınıfın temsilcisi olan en yoksul işçi bile karnını doyurabilir, ayrıca çeşitli yaşam kolaylıklarına sahip olabilir, yeter ki azla yetinmeyi bilsin ve çalışkan olsun. Ustaca, beceriyle ve ussal bir biçimde çalışan uluslar emeği kullanırken çeşitli yöntemler bulmuşlardır. Buna göre bu tür uluslardan bazıları kırsal alanda üretime bazıları da kentsel alanda üretime ağırlık vermişlerdir. Her iki alana da aynı ağırlığı verebilen hemen hiçbir ulus yoktur. Buna göre çeşitli toplumsal iktisat kuramları geliştirilmiştir: bazıları kentsel alandaki üretimin

önemini abartırken bazıları kırsal alandaki üretimi çok önemsemişlerdir. Bu kuramlar yalnızca aydın kişilerin görüşlerini değil yöneticilerin görüşlerini de etkilemiştir.

İşbölümünün Gelişmesi

Adam Smith'e göre üretim gücünün artması işbölümünün gelişimine bağlı olmuştur. İşbölümü büyük boyutlarda yalnızca ileri ülkelerde gelişmiş ve tarımdan çok sanayide etkili olmuştur. Tarım kesiminin yapısı sanayidekine benzer bir işbölümünü gerekli kılmamıştır: "Hayvan besleyicinin işiyle çiftçinin işi arasında, marangozun işiyle demircinin işi arasındaki kesin ayrım yoktur. Dokumacıyla iplikçi hemen her zaman iki ayrı insandır, buna karşılık çift süren de toprağı eken de hasatçı da aynı insandır." Bu durum uluslar arasında bir ayrımlaşma yaratmıştır. Buna göre zengin ülkeler tarımda daha az ilerlemişler ve tarım etkinliklerini daha çok komşularına bırakmışlardır. Onlar sanayi alanında üstün olmuşlardır. Tarım alanında zengin ülkelerin emeği hiçbir zaman yoksul ülkelerinkinden daha verimli olmamıştır. Bu durum elbette pazarı da etkilemiştir: "Polonya buğdayı fransa buğdayı kadar iyi ve ucuzdur, oysa Fransa zenginlikte ve sanayide çok üstündür." Ancak yoksul ülkeler zengin ülkelerle tarımda giriştikleri rekabete sanayide girişemezler. Burada elbette iklimin de etkileri büyüktür, buna göre fransız ipeklileri ingiliz ipeklilerinden daha iyi ve daha ucuzdur.

İşbölümüne göre işte nicelik artışı üç ayrı koşula bağlıdır: 1. işçilerin ayrı ayrı ustalaşmalarına, 2. bir işten bir işe geçişte yitirilen zamanın kısaltılmasına, 3. işi kolaylaştıran ve kısaltan, böylece bir kişiyi birçok kişi yerine kullanan makinelerin icat edilmesine. Ustalığın gelişmesi doğrudan doğruya işin niceliğini etkiler. İşbölümü her kişinin çabasını çok basit bir işleme indirgeyerek böylece bu işlemi o kişinin tek uğraşı durumuna getirerek ondan en yüksek beceriyi elde etmektedir. Şöyle der Adam Smith: "Çivi yapmaktan başka bir iş bilmeyen yirmi yaşın altında gençler gördüm, bunlar gönülleri işteyse günde iki bin üç yüz taneden çok çivi yapabiliyorlardı." Öte yandan bir işten bir başka işe geçişte yitip giden emek de büyük bir emektir. Bu geçiş yer değiştirmeyi ve üretim araçlarının değiştirilmesini gerekli kılar.

İş değiştirmeyle ortaya çıkan zaman yitimi konusunda Adam Smith şunları söyler: "Bir tür işten yer ve araç değişimi gerektiren bir başka tür işe bir çırpıda geçiş olası değildir. Küçük bir çiftlik işleten bir kırsal kesim dokumacısı zamanının büyük bir bölümünü işinden tarlasına ve

tarlasından işine gitmekle harcar. İki ayrı iş aynı atölyede kurulabildiğinde zaman yitimi elbette daha az olacaktır, gene de hatırı sayılır ölçüde olacaktır. Genellikle bir insan bir işten bir başka işe geçerken biraz zaman yitirir. O bu yeni işine koyulduğunda hemen genellikle hiçbir şey yolunda gitmez. Deyim yerindeyse işine istekli değildir, bir süre canla başla çalışacak yerde anlamsız şeyler yapar. Aylaklık etme, uyarsız ve gevşek çalışma alışkanlığı kırsal kesim işçisi için doğaldır."

Makineler işi kısaltmış ve kolaylaştırmıştır. İşbölümünün gelişmesini sağlayan da makineler olmuştur. İnsanın dikkati dar bir alana yöneldiğinde daha verimli olur. Geniş bir alana yönelen dikkat dağılmış ya da dağılmak zorunda olan bir dikkattir. İşbölümünde her kişinin dikkati çok küçük bir nesneye yöneliktir. Böylelikle bir insan işini gerçekleştirmede daha kısa yollar daha etkili yöntemler bulacaktır. "İşbölümünün gerçekleştiği yapımevlerinde kullanılan makinelerin büyük bir bölümünü gerçekte basit işçiler bulmuştur, bunlar doğal olarak tüm düşüncelerini tek uğraşları olan özel çabayı harcarken en kısa ve en kolay araçları bulmaya yöneltmişlerdir. (..) İlk ateşli makinelerde pistonun iniş çıkışına göre kazanla silindir bağlantısını sağlamak için sürekli olarak supabı bir açıp bir kapamakla yükümlü küçük bir çocuk çalışırdı. Bu çocuklardan biri canı arkadaşlarıyla oyuna gitmek isteyince gördü ki bağlantıyı açan supabın ucuna bir ip takarsa ve bu ipi makinenin öbür parçasına bağlarsa supap o olmadan da açılıp kapanacaktır ve o da oyununu istediği gibi oynamakta özgür olacaktır."

Elbette yeni buluşları ortaya koyanlar her zaman işçiler olmadı. Makineler geliştikçe "bilgin ya da kuramcı diye adlandırılacak ustalıkta" bazı kişiler, işleri başka hiçbir şey yapmadan gözlemler yapmak olan bazı kişiler yeni buluşları gerçekleştirdiler. Bunlar birbirine en uzak, birbiriyle en uymaz görünen parçalar arasındaki ilişkileri görebilen kişilerdi. Bu kişiler iş zamanının kısaltılmasına büyük katkılarda bulundular. Bu da çeşitli dallarda üretimin büyük ölçüde artmasını getirdi. İşbölümünün böylece gelişmesi insandaki genel bir eğilimin sonucudur. Bir köpek bir başka köpekle kemik alışverişi yapmaz. "Bu senin olsun bu da benim" duygusu yalnızca insanda vardır. Türdeşlerinin kesin yardımına gereksinme duyan yalnızca insandır. İnsan her zaman "Siz bana gereksindiğim şeyleri verin, ben de size gereksindiğiniz şeyleri vereyim" deme eğilimindedir. Biz oduncudan ya da ekmekçiden gereksinmemizi karşılamasını isterken onun iyilikçiliğine değil çıkarcı ya da yararcı yanma güveniriz, onların insanlığına değil bencilliğine bel bağlarız. Onların bize bir şey-

ler vermesi kendi yararları gereğidir. Demek ki işbölümünün kökeninde bencillik vardır. İlkel toplumlarda bile işbölümünün ilk belirtilerini ya da ilk biçimlerini görmek olasıdır. Bir klanda bir adam ok ve yay yapmakta öbürlerinden daha ustaysa yaptığı ok ve yayları başka nesneler karşılığında öbürlerine vermeyi düşünecektir, giderek ok ve yay yapma işi onun üstüne kalacak, o böylece silah yapımcısı durumuna gelecektir. Demek ki insanların ayrı ayrı yatkınlıkları olması insanlık için yararlıdır, işbölümünün de temel koşuludur.

İşbölümü ve Pazar

Temelinde yatkınlık da bulunsa işbölümü iktisadi yaşam koşullarına bağlı olarak oluşur ve gelişir. İşbölümünü belirleyen pazardır. Pazar küçük olduğu zaman insan kendisini tek bir işe adama atılganlığım gösteremez. Buna karşılık İskoçya'nın dağları gibi öyle yerler vardır ki insan oralarda hem oduncu hem ekmekçi olmak zorundadır. "Bir köy dülgeri tüm işlerini tahtayla bir köy kilitçisi tüm işlerini demirle yapar. Dülger yalnız dülger değildir aynı zamanda marangozdur oymacıdır. O hem tahtadan yontular yapan kişidir hem de bu arada saban ve araba yapmaktadır." Demek ki işbölümü yalıtılmış yaşam koşullarında enaza indirgenmektedir. Buna karşılık dışa açık yaşam biçimleri gelişmiş bir pazarla birlikte işbölümünü çağrılar. Dışa açılma da ulaşım demektir. Pazar kara ulaşımından çok su ulaşımının sağladığı kolaylıklarla gelişmiştir. Buna göre sanayinin ilerlediği ve işbölümünün geliştiği yerler deniz kıyıları ve ulaşıma elverişli akarsuların boyları olmuştur. Su ulaşımı az emekle az masrafla çok mal taşımayı sağlar. İşbölümünün yaygınlaşmasıyla insan kendi gereksinimlerinin ancak çok küçük bir parçasını üretir duruma girmiştir. Onun ürettiği malın çoğu pazar içindir. Öyleyse artık her insan değiştokuş yapmaktadır, bir çeşit tüccardır. Ancak o bundan böyle eski biçim değiştokuşu sürdürebilecek durumda değildir. Alınacak mala karşılık verilecek mal bulmak eski değiştokuşun temel özelliğidir. İşbölümüyle çeşitlenmiş bir dünyada birimiz öbürümüzün gereksinme duyduğu malı zorunlu olarak elimizde bulunduracak durumda değiliz. Eski zamanlarda bir malın örneğin koyunun ya da sığırın değiştokuş aracı olarak kullanıldığı olmuştur. Ancak tuz almak isteyen birinin buna karşılık bir koyun vermesi hiç de kazançlı bir iş değildir. Belli bir ürüne karşılık belli bir maden parçası vermek alışkanlığı yani paranın kullanılmaya başlaması bu sıkıntıyı gidermek için yerleşmiştir. Bunun için

İspartalılar demir Romalılar bakır ve daha zengin bazı toplumlar altın ve gümüş kullanmışlardır. Romalılar Servius Tullius zamanına kadar basılı para kullanmadılar, ellerinde para yerine geçen, basılı olmayan maden parçaları vardır.

Sermaye Birikimi

İşbölümünün gelişimine göre paranın geniş çaplı kullanımı sermaye birikimlerini doğurmuştur, sermaye birikimleri de rekabeti yaratmıştır. Birçok sermayeci paralarını aynı iş koluna yatırdıklarında rekabete girmek durumunda kalmışlardır. Rekabetin artması kazancın azalması sonucunu getirmiştir. Bu durum her yerde ücreti yani işçilere ödenen miktarı değişken kılmıştır. Ücretleri değişik kılan başka temel nedenler de vardır. Ücret her şeyden önce işin niteliğine, "kolay ya da zor, temiz ya da pis, onurlu ya da aşağılanası" oluşuna göre değişir. Ayrıca öğrenilmesi güç ve pahalı olan işlerde ücret daha yüksektir. Ücret işin sürekli olup olmamasına göre de değişir. İşçiye duyulan güvenin azlığı ya da çokluğu da ücreti etkiler. Paranın kullanımıyla oluşan zenginlikler tarım alanında da belirleyicidir. Bir toplumda iktisadi yaşamla ilgili ilerlemeler toprak gelirinin artışını da sağlar yani toprağın kullanılmasına karşılık ödenen ücreti de yükseltir: "Toplumun gerçek zenginliğindeki her artış, toplumda kullanılan yararlı emeğin toplamındaki her artış dolaylı olarak toprağın gerçek kullanım ücretini artırır." Toplumun zenginliğindeki azalma toprağın kullanım ücretini düşürür. Bütün bu ayrımlaşmalara göre uygar toplumlarda üç ayrı sınıf oluşmuştur: toprak geliriyle yaşayanlar sınıfı, ücretle yaşayanlar sınıfı, sermayenin sağladığı kazançla yaşayanlar sınıfı.

Demek ki gerçek anlamda işbölümünün olabilmesi için sermaye birikimleri gereklidir ve sermaye birikimleri gerçekleştikçe işbölümü daha da çeşitlenir. İşbölümü çeşitlendikçe üretim artar ve her işçi daha basit bir işi yapmakla yükümlü kılınır. İşbölümü artıp iş geliştikçe her iş kolunda daha çok işçiye gereksinme duyulur. Buna göre işbölümü sermayeyi ve sermaye işbölümünü getirir. Kentlerin zenginliği sanayi ve ticaret etkinlikleriyle arttıkça kırsal alanlar da yapısal değişikliklere uğrarlar. Sanayi ve ticaretle oluşan pazar kırsal alanlardaki yaşam koşullarını kökten değiştirir, bu değişim en uzak yerlerde bile kendini duyurur. Sermaye sahipleri işlenen ve işlenmeyen toprakları satın alarak tarımı daha etkin kılmaya yönelirler. Tüccarların genellikle kırsal alanda mal sahibi olma tutkuları vardır. Böylece ticaret ve sanayi yavaş yavaş ülke-

nin her yerine yayılır ve girdiği yerde uygarca bir düzen kurar, özgürlük ve güven ortamı yaratır.

Adam Smith böylece bize sermayeci düzenin oluşum ve gelişim koşullarını, bu düzenle birlikte gelen temel kavramların ayrıştırmasından ve karşılıklı ilişkilerinin açıklamasından giderek yansıtır. Bu yansıtma elbette sözkonusu düzenin ve o düzene temel olan ahlak değerlerinin, bu arada bencilliğin savunmasını da içerir. Adam Smith Sanayi Devrimi'nin koyulduğu dönemde bu devrimi doğru olarak anlamaya ve anlatmaya çalışmış bir iktisatçı düşünürdür. Görüşleri düzenin içinden de olsa herhangi bir köklü eleştiriyi getirmediği için bugün yeni ya da etkili sayılmayabilir. Ne var ki onun çabası ortaya koyduğu bir takım doğru ayrıştırmalarla XVIII. yüzyıl yaşam biçimlerini aydınlatırken bizim için o yüzyılla ilgili gelişimleri kavramakta temel kaynaklardan biri olur. Henri Denis *İktisadi düşüncenin tarihi* adlı kitabında şöyle der: "Smith toplumsal adaletle bireysel çıkarların mekanik eylemiyle gerçekleşen iktisadi düzen arasında varolan karşıtlığın bilincindedir. O fizyokratların tutumlarından oldukça uzaktır, fizyokratlar toplumsal adalet diye bir sorunun varlığım görmezden gelirler ya da onun iktisadi ilerlemeyle birlikte kendiliğinden çözüldüğüne inanırlar. Bununla birlikte Smith özgürlükçü bir düzenin savunucusudur, bir yandan zenginliklerin elde edilmesinde özgürlüğü her türlü ilerlemenin koşulu olarak görür öte yandan iktisadi özgürlüğün doğurduğu adaletsizliklerin ilk bakışta sanıldığı gibi çok belirleyici ve benimsenemez olmadığını kabul eder."

FİZYOKRATLAR / QUESNAY

Adam Smith'in görüşleri Fizyokratlar diye bilinen fransız iktisatçı düşünürlerinin görüşleriyle birlikte sermayeci iktisat anlayışının özünü oluşturur. François Quesnay' nin öncülüğünde Fizyokratlar mülkiyeti doğal hukukun getirdiği temel hak olarak gördüler ve doğal yasaların iktisadi düzeni belirlediğini bildirdiler. Bu görüşe göre toprak tek gerçek zenginliktir ve iktisadi yaşam için belirleyicidir. Toplumda üç sınıf vardır: tarımcı sınıf üretici sınıf kısır sınıf. Fizyokratlara göre mal dolaşımı serbest olmalıdır ve yalnızca topraktan vergi alınmalıdır. Demek ki Quesnay'yi ve öbür Fizyokratları Adam Smith'den ayıran, iktisadi yaşamda ağırlığı sanayi etkinliklerine değil de tarımsal etkinliklere vermiş olmalarıdır.

François Quesnay küçük bir toprak sahibinin oğludur, genç yaşları toprağın aileye sağladığı rahatlıkla geçmiştir. Bu yüzden o her zaman

hem kafasıyla hem gönlüyle toprağa bağlı olmuştur, toprağı yüceltmiştir. Toprağa olduğu kadar kültüre tutkundur, kendini yetiştirme eğilimindedir: Paris yakınlarındaki çiftliklerinden yürüye yürüye Paris'e gider sık sık. Platon'u Aristoteles'i Malebranche'ı severek okur. Ancak felsefede karar kılmaz, cerrah olur, tıp kitapları yayımlar. 1748'de Madame de Pompadour'un hizmetine girer, sarayın hekimi olur, Versailles'da kalır. 1752'de soyluluk unvanı alır, ondan sonra daha da zengin olur. Artık Nirvanais'de geniş toprakları vardır, bu toprakları işler, bir yandan da iktisadi konuları kendi kendine tartışır.

Quesnay 1756'da *Ansiklopedi*'ye "Çiftçi" maddesini yazar. İktisadi görüşlerini felsefe temeline dayandırmaya çalışır ve hatta bir bilgi kuramı oluşturur. Filozof Quesnay hiç de özgün değildir: ingiliz duyumcularıyla Malebranche'ın görüşlerini bağdaştırmaya çalışmaktadır. Malebranche'ın "aranedenler" anlayışını benimsemiş gibidir. Ona göre de Tanrı en basit etkinlikte kendini ortaya koyar. Doğa Tanrı'nın tanınabilir bir ürünüdür. Doğadaki ilişkileri matematiğe indirgemek olasıdır. Böylece Quesnay inançla bilimi bir güzel bağdaştırmış olur: maddeci bilim kavrayışıyla dinsellik bu anlayış içinde rahatça birbirine kavuşur.

Quesnay Hobbes'un ve Locke'un yaptığını yapmaz, bize bir doğal dönem insanı tanımlamaya kalkmaz: doğal düzen ya da uygarlıktan önceki düzen onu hiç mi hiç ilgilendirmez. O doğrudan doğruya varolan insanı, yaşayan insanı ele alır, bu insanın doğal haklarından sözeder. "Doğal haklardan doğanın verdiği şeyleri anlıyorum" der. Doğal hukuk buna göre yaşamını sürdürme ve yeteneklerini ortaya koyma haklarını içerir. Buna göre insan yaşamının sürerliği mülkiyetin bölüştürülmesine bağlıdır. Mülkiyet olmasaydı toprak olduğu gibi kalacaktı. Başlangıçta emek ve mülkiyet dengesini hiç düşünmeyen Quesnay daha sonra mülkiyetin sınırlandırılmasını düşündüren şu sözleri söyleyecektir: "Her insanın doğal hakları gerçekte emeğiyle yararlanabildiği genişliğe indirgenmiştir." Ancak genel çizgileri içinde Quesnay'nin öğretisi herhangi bir mülkiyet sınırlaması öngörmez.

Quesnay iktisadi yaşam için tarımı temel alır, onu sanayi ve ticaret alanlarını besleyen yardımcı bir alan olarak düşünmez, bu arada sermayenin önemini vurgular ve ulusal gelirin artmasında sermayeyi tam anlamında belirleyici bir güç olarak görür. Onun gözünde önemli üretim araçları toprağı işlemekte ve topraktan elde edilen ürünü değerlendirmekte insana büyük yardımları olan öküzler ve atlardır. Bir toprak bu üretim araçlarının da yardımıyla ne kadar iyi işlenirse o kadar çok ürün verecek ve o kadar çok gelir getirecektir. Böylece çiftçi Quesnay tarımı

iktisadi yaşamın temel belirleyeni olarak görür, sanayiyi ve ticareti kısır alanlar olarak değerlendirir, bu çerçevede tarımın sanayiyle ve ticaretle sıkı bağlarını da görmezden gelir. Bunda Quesnay'nin öngörüsüzlüğünden çok bu dönemde sanayi etkinliklerinin henüz büyük boyutlara ulaşamamış olması belirleyicidir, bu yüzden o "Bir ulus toprağından insanından gemiciliğinden en iyi ürünü sağlıyorsa komşularıyla ticaret yapmak istememelidir" der.

Quesnay bu bakış açısı içinde bireysel özgürlüğe çok önem verir. Ona göre tarım alanında birey yaşamsal etkinliğini ortaya koyarken ne senyörün ne de devletin baskısıyla karşılaşmalıdır. Ancak o sanayi için aynı özgürlüğün geçerli olması gerektiği düşüncesinde değildir. Quesnay de öbür Fizyokratlar da toplumsal düzeneğin iyi işlemesinin baş koşulu olarak bireyin kişisel çıkarını belirlerler. Bu çerçevede en verimli koruyucu mutlakyönetim olacaktır. Hobbes gibi Quesnay de güçlü bir mutlakyönetim düzenini birey haklarının temel güvencesi olarak görür. Buna göre iktidar tek bir kişinin, elbette güçlü bir kişinin ellerinde olmalıdır ve babadan oğula geçmelidir. Locke'un korktuğu ve önlemeye çalıştığı zorbalık düzeni Quesnay'de neredeyse bir yaşam koşulu olarak savunulur. Ancak düşünüre göre gene de büyük ölçüde bağımsız bir adalet düzeneğinin varlığı zorunludur.

AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ

AYDINLANMA DÜŞÜNCESİNİN KÖKENLERİ

Aydınlanma düşüncesi XVIII. yüzyılın özellikle ikinci yarısında gelenekçi ve dinci anlayışa karşı ilerlemeciliği, katı usçuluğa karşı duygu-us dengesini savunan düşüncedir. "Aydınlanma" sözü bugün de ilgimizi çekiyor, aydınlanma düşüncesi bugün de konuşmalara ve tartışmalara konu oluyor. Bu da onun henüz etkinliğini yitirmemiş olduğunu gösterir. Aydınlanmanın kökeninde elbette Descartes'la birlikte başlayan eleştirili bakış açısı yatar. Aydınlanma düşünürleri gerçekte Rönesans'la başlayan insana ve bu dünyaya dönüş devinimlerinin, bu devinimlerle gelen insancı ve olumlu bakışın, tüm dogmalardan kurtulmak isteyen ve düşünceyi yeniden toprağa indirmeye çalışan tüm yeni bakış açılarının kalıtından yararlanmıştır. Böylece Aydınlanma insanın evrensel bir boyutta toplumsal haklarıyla ve ödevleriyle yeniden ve ayrıntılı bir biçimde sorun edildiği bir düşünce devinimi oldu.

Aydınlanma düşüncesinin temelinde Stoa'dan kopup gelen insana saygı ve kendine egemen olma dilekleri kadar bireyin her türlü yetkeye başkaldırma istemi vardır. Eskiçağ'ın evrensel çerçevede en etkin ahlakçıları olarak bilinen Stoa'cıları doğaüstüne karşı doğayı öne çıkarırken insanı bireysel düzeyde en yetkin varlık durumuna getirmeye çalışıyorlar, bu arada onu tek kişilik dünyalarından çıkararak başkalarının yazgısına sahip çıkmakla yükümlüyorlardı. Stoa'cılara göre ahlakta us ödevlere yönelir, böylece ortaya çıkan ödev ahlakı kişiyi başkalarının karşısında sorumlu kılar. Stoa'cıların ve Epikuros'çuların *bu dünya* ahlakı daha sonra hıristiyan ahlakının katı bir biçimde dogmacı ve kesin bir biçimde doğaüstücü sınırlarına çarpınca insanlık bu dünyalı olma dileklerini geliştirebilmek için uzun bir süre beklemek durumunda kaldı.

Yeniçağ'la Birlikte

Yeniçağ'la birlikte insanın ya da daha doğrusu bireyin kendinden başka ve insan olmanın gereklerinden başka yetke tanımak istememesi yepyeni bir düşünce ve hatta yepyeni bir inanç çerçevesinde Aydınlanma'yı başlattı. XVII. yüzyılın usçu ve deneyci atılımlarıyla birlikte etkin duruma gelen ortak görüş insanı insan olmaktan engelleyen düşsel doğaüstü güçler karşısında artık insanın bağımsız kılınması zorunluluğuydu. Rönesans'la sarsılmaya başlayan dinci baskı odakları Rönesans'ın bitiminde yeniden eski güçlerini kazanmaya doğru gittikçe insanın özgürlükçü atılımları tehlikeye düştü. Başlangıçta toplumsal ve iktisadi gelişmeleri kolaylaştırmış ve uygarlaşmada belli bir hız kazanılmasını sağlamış olan mutlak krallıkların giderek dinci baskı güçlerinin de desteğiyle ilerlemeye engel duruma gelmeleri özgürlük dileklerini iyiden iyiye boşa çıkarır gibiydi. Yetkeye karşı çıkma ve her çeşit yetkeyi insanlığın düşman sayma eğilimleri işte bu koşullar içinde oluştu.

Aydınlanma toplumsal-siyasal düzeyde mutlakyönetime tepkidir, düşünce düzeyinde de artık önemini iyiden iyiye yitirmiş olan kuru Descartes usçuluğuna tepkidir, onun izinde gelişmiş olan düşünce ve sanat anlayışlarına tepkidir. Bilindiği gibi mutlakyönetim başlangıçta baş niteliği parçalılık olan feodal düzenin karşıtı olarak ulusal bütünlükleri sağlamak üzere tarih sahnesine çıkmıştı. Mutlakyönetim feodallerle savaşıma girerken katolik kilisesiyle de hesaplaşmak zorunda kalmıştı. Çünkü tüm Ortaçağ boyunca din adamlarıyla senyörler tam bir dayanışma içinde olmuşlardı, bu dayanışmalarını ulusal bütünlüklerin kurulması sürecinde de elden bırakmamışlardı. Krallıklar güçlendikçe kilise gücünün azaldığını, giderek Reform devinimine yol verecek kadar cılızlaştığını biliyoruz. Katolik kilisesinin feodallikle birlikte geçirdiği bunalım XVII. yüzyıl başlarında hafifleyince dünyayı yeni uygarlık atılımlarının eşiğinde görenler ve bu atılımlarda yer almayı bir gereklilik sayanlar karşılarında birdenbire kral-rahip-soylu ittifakını buldular. Artık mutlakyönetim yeni oluşmakta olan özgürlükçü eğilimler karşısında acımasız bir baskı gücü olma özelliği gösteriyordu. Böylece yeni yükselen sınıfın yani burjuva sınıfının dilekleri bu baskı gücü karşısında gerilemeye ya da sinmeye mahkumdu ya da bu sınıf kendi amaçları ve çıkarları çerçevesinde yeni bir kavgaya girmek zorundaydı. Bu savaşımcı görüş aydınlanma düşüncesinde somutlaştı ve ussal dayanaklarına bu düşünce içinde kavuştu.

Bu dönemde bu geri oluşumların ortaya çıkmasında kilise adamları ve soylular kadar, kral ve çevresi kadar soyluluk heveslerini gönüllerin-

de boğamamış olan burjuvaların payı vardır. Bu dönemde feodalliğin temsilcisi olan soyluluk saray adamlarınca desteklenmiş ve burjuvalarca güçlendirilmiştir: bundan böyle soylu feodallerin yerini burjuva kökenli feodaller alıyorlardı. Artık yeni soylular vardı. Yükselen burjuva sınıfı böylece mutlakyönetimin hakemliğinde eski düzenle uzlaşırken kilise de eski saltanatlı günlerine olmasa bile onu pek de aratmayacak güzel günlere kavuşuyordu. Böylece mutlakyönetim biri öbürüne yakın görünmekle birlikte birbiriyle kökten çelişkili olan üç ayrı gücü bir araya getirmeyi bildi: feodalliği, kiliseyi ve sermayeciliği bir bütünde topladı. Ne var ki bu kardeşlik düzeni her an düşman kardeşler düzenine dönüşmeye hazırdı: ne burjuvaların yeni soylulukta ne mutlakyönetimin eski soylulukta büyük bir çıkarı olabilirdi. Burjuva sınıfı hızla gelişiyor, geliştikçe bu sözde kardeşlerinden ayrılıyor, ayrıldıkça onların zararına yaşama el koymaya başlıyordu. Gittikçe güçlenen ve bu yolda mutlakyönetimin büyük desteğini görmüş olan, şimdi de mutlakyönetimce durmadan kösteklenen burjuvalar artık bir koruyucunun demir kanatları altında yaşamak istemiyorlar, kendi çıkarlarını ve kendi anlayışlarını toplumda egemen kılacak güçlerini oluşturmayı düşünüyorlardı.

Kültür Düzeyinde Değişimler

XVII. yüzyıl sonlarında klasik beğeninin dağılması gerçekte toplumsal yapının büyük ölçüde dönüşüme uğramasıyla oldu. Daha önce özelliklerini kısaca gördüğümüz klasik düşünce her bakımdan çelişkilerle dolu bir düşüncedir ve bu çelişkililikte az önce sözünü ettiğimiz zorlama kardeşliğin büyük payı vardır. Paul Benichou *Büyük yüzyılın ahlakları* kitabında şu çok önemli belirlemesiyle bir parçalılığa dikkati çeker: "XVII. yüzyıl birçok değişik ahlak anlayışı tanıdı. Duruma göre birbirine bağlı ya da birbirine karşıt ahlaklardı bunlar. Konuyu basite indirgemek isteyen kişi en azından üç ilgi alanı belirlemek zorundadır: doğadan büyüklüğe kapı açan ve bu büyüklüğün koşullarını belirleyen kahramanlık ahlakı, insan doğasını tümüyle hiçe sayan katı hıristiyan ahlakı ve güveni elden bırakmaksızın büyüklüğü yadsıyan yanılsamasız ve bunalımsız dünya ahlakı."

Aydınlanma düşüncesini yaratan nedenlerin başında deneyci ingiliz felsefesinin Fransa'da dış etkilere alabildiğine açık, toplum sorunlarına dönük, bir takım değişiklikleri gerçekleştirmek yolunda siyasete eğilimli aydınlar arasında büyük yankılar uyandırması gelir. İngiliz felsefesi gerek ahlak düzeyinde gerek bilim kuramı düzeyinde dogmacı düşünceye

uzak durmuş hatta dogmacı düşünce karşısında eleştirici bir yol tutmuştu. Özellikle Locke'un dinle devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını öngören, dini devlete bağımlı kılmayı amaçlayan görüşleri fransız aydınlarını derinden etkiledi. Elbette her fransız aydınının Locke felsefesine aynı ölçüde yakın durduğunu ve ondan geniş çerçevede yararlanmış olduğunu söyleyemeyiz. Locke'u Fransa'ya taşıyan öncelikle Voltaire ve Montesquieu olmuştur. Voltaire'in büyük ölçüde İngiliz hayranı olduğu biliniyor. Bu etkiyi Fransa'nın tüm ilerici düşünürleri şu ya da bu ölçüde, şu ya da bu biçimde benimsediler.

Aydınlanmacılığın köklü bir felsefe olmaktan çok yüzeysel bir felsefe olduğu, felsefeyle edebiyat arasında yer aldığı, daha çok edebiyata yakın durduğu, hatta edebiyatla bütünleştiği doğrudur. Ancak bu durum onu hafife almamızı gerektirmez. Çünkü bu onun eksikliği olmaktan çok özelliğiydi. Aydınlanmacılar felsefeyi basitleştirerek gündelik yaşama indirgeyen, yaşamı dönüştürmede bir araç olarak kullanan insanlar oldular. Aydınlanmadan önce hiçbir felsefe yaşamı düzenleme konusunda kendisini böylesine yetkili ya da yükümlü görmemiştir. Aydınlanmacılardan hiçbiri büyük filozof değildi. onlar kültür adamlığı açısından orta düzeyde insanlardı. Zaman zaman sorunlar içinde yitip gidiyorlar, zaman zaman çelişkilere düşüyorlardı. İyi niyetliydiler ama zayıftılar. Genellikle kendilerini açıklamak ve karşıtlarını dize getirmek için bilgiyi değil de tartışmanın gücünü kullanıyorlardı, bu yüzden sık sık açmaza düşüyorlardı. Oysa yıkmaya çalıştıkları yapı hantal da olsa yüzyıllar boyunca yerleşmiş bir yapıydı, ayrıca zırhlı ve dişliydi hem de acımasızdı.

Aydınlanma devinimi Almanya'da ve Fransa'da hemen hemen aynı zamanlarda ortaya çıktı. Bu eşzamanlılığın başlıca nedeni alman kültürünün fransız kültürüne baştan beri bağımlı olması, ayrıca Fransa'daki devinimlerin Almanya'da aydınları derinden etkilemesi ve onlara tez ulaşmasıydı. Alman klasikliği fransız klasik yazarlarının etkisiyle gelişmişti. Alman aydınlanmacılığının kurucusu Nikolai'dir. O bir edebiyat adamıydı ve aydınlanmacılığını daha çok yergi yazılarıyla ve yergici romanlarıyla ortaya koydu. Yayımcı ve dergiciydi. Fransız klasiklerine karşı çıkıyor, dünyanın yunan ve Shakespeare çağları olmak üzere iki büyük tiyatro çağı yaşadığını bildiriyor, Shakespeare tiyatrosunu savunuyordu. Nikolai o dönemde geniş çevresi olan ve hem sözleriyle hem yazılarıyla pekçok aydını etkileyebilen bir kişiydi. Böylece *Aufklärung* ya da genel adıyla alman aydınlanmacılığı Nikolai'de hem kurucusunu hem savunucusunu bulmuş oldu.

AYDINLANMA VE SİYASAL DÜZEN

Fransa'da Louis XIV'ün ölümüyle gelen yeni koşullar Aydınlanma'nın oluşmasında ve gelişmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Sanatçı kral Louis XIV'ün yetmiş iki yıllık saltanatı sona erince o tantanalı günlerden geriye kalanın yalnızca bir kargaşa ortamı, yalnızca bir acılar ve çelişkiler ortamı olduğu ortaya çıktı. Kralın ölümü çok şeyi inatla gizleyen örtünün aralanmasını sağlayınca insanlar topluma daha eleştirici bir gözle bakmaya başladılar. Naipliğe getirilen Orléans dükü Philippe düşman güçleri uyuşturmak amacıyla hoş görünmek ve yalan söylemek gibi en kolay ve en geçersiz yöntemleri kullanırken Paris aydınları ve taşra aydınları mutlakyönetime karşı kararlı biçimde direnişe geçtiler. Mutlakyönetime en çok karşı olanlar, "*noblesse de robe*"dan kişilerdi yani görevleri gereği sonradan soyluluk almış burjuvalardı yani mutlakyönetimin gönendirdiği insanlardı.

İktisadi Bunalım

Naiplik dönemi mutlakyönetimin ve kilisenin birbiriyle kenetlendiği dönem oldu. Bu kenetlenmenin sağladığı güvenle saray giderek bir sefa ortamına dönüştü. Saray çevresi insanlarının yalnız gündelik hazları düşündükleri bu dönemde mutlakyönetim aydınlara baskılar yaparak, onları sürgüne göndererek kendini korumaya bakıyordu. Buna karşılık parlamento krallık buyrultularını onaylamamakta direniyordu. Her türlü ahlak bozukluğu, bu arada hırsızlık ve dolandırıcılık almış yürümüştü. Vergi konusunda tüm halka özellikle çiftçilere büyük baskı yapılıyordu. Yönetime kızan burjuvalar vergi ödememeyi düzen için bir cezalandırma yöntemi durumuna getirmişlerdi. Kral naibi maliyeyle ilgili tüm sorunları iskoçyalı John Law'a çözdürüyordu. Law gerçekte konduğu mirasın bir bölümünü Londra'da savurmuş, hasmını düelloda öldürünce ülkesinden kaçmak zorunda kalmış zengin bir serseriydi. 1716'da Fransa'da bir banka kurdu. Bu adam naibe iktisadi bunalımı giderecek yollar gösteriyordu. Law'ın bankası 1718'de krallık bankası olarak belirlendi, Law da Hindistan kumpanyasının başına getirildi. Bundan sonra Law ülkenin iktisadi yönetimini eline geçirdi. Gerçekte iktisat falan bildiği yoktu, baskılarla ya da telkinlerle insanlara kağıt paranın altın karşısındaki değerini benimsetmeye çalışıyordu, durmadan kağıt para basılmasına ve devlet adına ada yazılı senetler çıkarılmasına önayak olarak sözde mal akımını gerçekte enflasyonu hızlandırıyordu. İktisadi yaşamın düzelmek-

te olduğuna kral naibinden başka inanan yoktu. Birdenbire patlak veren bir ayaklanmadan sonra Law Fransa'dan kaçtı (1720). Fransa maliyesini çıkmaza sokmuş, milyonlarca insanı açlığa mahkum etmişti.

Louis XV ve Louis XVI Dönemi

Orleans'lı Philippe'in ölümüyle (1723) Fransa'nın yönetimi genç kral Louis XV'in eline geçti. Louis XV umursamaz ve çıkarcı bir adamdı, kişilikçe zayıf kafaca sınırlıydı, ölçüsüz istekleri vardı, kendini güçlü görmesi belki de kadınlar karşısındaki başarılarından geliyordu. Sarayı bakanlardan çok gözdeler çekip çevirmekteydi. Kralın tek düşüncesi gözdelerinin şen ve esen olmasıydı. Onu yoran tek şey dış ilişkilerdi, bu ilişkilerde bazen savaşlara yol açan pürüzlerdi. Louis XV, 1774'ün 10 mayısında öldü, ölümüyle halkını mutluetti. Onu izleyen Louis XVI'nın yönetimi başlangıçta bir yenileştirme isteğini yansıtıyor gibiydi. Ancak sarayda güçlü bir gerici kesim vardı. Ağustos 1774'de göreve getirilen yeni başbakan Turgot krala bir kalkınma tasarısı sundu. 1775 ilkyazında başgösteren açlık ülkeyi kasıp kavurdu, Paris'liler bile açlıktan döküldüler. Turgot ayaklanmaları kanlı bir biçimde bastırdı. Halka uyguladığı baskıyı gericilere de uygulamak istiyor ama tutturamıyordu, her şeyden önce kraliçe Marie-Antoinette'i karşısında buluyordu, ayrıca tüm soyluluk ve tüm kilise de onın karşısındaydı. Turgot 1776'da görevden ayrıldı, yerine alman asıllı isviçreli bankacı Necker getirildi. Necker tüm direnişlere karşın serfliği ve angaryayı kaldırmayı başardı, işkenceyi yasakladı, sarayın harcamalarını kıstı. Ancak o da düşüşün önüne geçemedi.

Aydınlanma Düşüncesinin Özü ve Yenilikler

İşte aydınlanma düşüncesi böyle bir siyasal ortamda gelişti. Toplumsal düzen öylesine karmaşık, siyasal yaşam öylesine dalgalıydı ki düşünürlerin bilgi kuramıyla ilgili sorunları ya da metafizik sorunları öne alıp klasik anlamda köktenci bir felsefe geliştirme çabasına girmelerine olanak yoktu. Tarihte ilk olarak felsefenin sırtına büyük bir toplumsal yük biniyordu. Toplum yeni bir düzeni istiyordu, zaman yeni oluşumlara gebeydi, her şey yeni bir düzenin gelişini duyuruyordu. Böylece aydınlanma filozofları felsefeyle edebiyat arasında bir yer tutarak, bazen felsefeye bazen edebiyata yönelerek, daha doğrusu edebiyatla felsefeyi bağdaştırarak toplumla ilgili tüm sorunları genel insan sorunları içinde

ele aldılar, bununla tarihin gerçek anlamda toplum sorunlarına dönük ilk filozofları oldular.

Aydınlanmacılar genellikle yükselen burjuva sınıfının insanlarıydılar. Onların soylu sınıf insanlarında bulunmayan özellikleri vardı: her şeyden önce yaşama bağlıydılar ve dışa dönüktüler. Herbiri sıradan insan görünümündeydi. Gene de bu çok değişik insanlar dalgalı renkli değişken kişilikleriyle dikkati çekiyorlardı: hemen tümünün dünyasında kolay kolay giderilemez çelişkiler vardı. Gerçekçilikle duyguculuğu bir potada eritmiş gibiydiler. Zaman zaman duygucu yanlarının ağır bastığı oluyordu. Örneğin Jean-Jacques Rousseau 1762'de Malesherbes'e yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Düşlerimin gerçekleştiğini görsem yetmez bu bana. Daha da tasarlamak arzulamak düşlemek arzulamak isterim. Kendimde hiçbir şeyin dolduramayacağı anlatılmaz bir boşluk buluyordum, fikrine hiç sahip olmadığım, gene de gereksinmelerini duyduğum bir başka sevinç kaynağına doğru yüreğimin atılışını buluyordum."

İnsani isteklerle dolu, bireyci çerçevede de olsa geleceği bütün insan için tasarlamaya çalışan, amaçları güçsüzlükleriyle, dilekleri açmazlarıyla dengelenen ya da engellenen, hem büyük atılımlar özleyen hem bu atılımlardan alttan alta bir tür korkuya kapılan aydınların belirlediği bir dönemdi bu dönem. İnsan bu dönemde hem ölümsüz Narkissos'u hem de onun karşıtını kendinde arar gibiydi. Düşüncenin tüm güçlüklerini usun ve yüreğin yol göstericiliğinde çözmeye çalışmak sereserpeliğin de ötesinde bir atılganlığı gerektiriyordu. Yerine göre duygusalı düşünselin ve düşünseli duygusalın ölçütü yapmak elbet yüreği de kafayı da alışılmış bağlarından kurtarmak adınaydı.

Duyguculuğu kışkırtan şeylerden biri de ardarda gelen sürekli yeniliklerdi. Yepyeni topraklar yepyeni ufuklar yepyeni görüşler yepyeni bilimsel buluşlar insanı olağanın sınırlarından olağanüstünün alanına itercesine kafaları ve gönülleri dolduruyordu. Alman hekimi Mesmer'in (1734-1815) hipnotizmacılığı bile akıllara durgunluk veren bir iş değil miydi? Bir mıknatısı sağa sola sallayıp insanları uyutarak hastalıkları iyileştiren Mesmer mucizelerin tartışıldığı bir dünyada mucizeye benzer bir şeyi gerçekleştiriyordu. Paris'de kurduğu tezgah harıl harıl işliyor, hastalar akın akın geliyordu. Bir süre sonra Mesmer mıknatısı da attı elinden. Elleri yetiyordu uyutmaya. Gerçekte işin tüm gizi insanın olağandan çok daha derin bir uykuya daldırılabilmesiydi. Daha derin ama oldukça tehlikeli bir uykuydu bu. Öylesine derin bir uykuya dalmak da öylesine derin bir uykudan uyanmak da ruhsallığı sakatlayabilirdi.

Bu dönemde bir yandan usçu anlayış tam bir gelişme gösterirken bir yandan duyguculuk hatta gizemcilik tam anlamında etkili oldu. Usçu olsun duygucu olsun bütün yeni şeyler kurulu düzen yandaşlarının uykusunu kaçırıyordu. Ortada ölçüsüz istekler vardı, bu istekler adına sonuna kadar direnen insanlar vardı. Aydınlanmacılığa bir ölçüde katılmış olan duygucu eğilimler gene de eleştirisini aydınlanmacılıkta buluyordu. Kurulu düzenden yana olanlar elbette usçuluğu duyguculuktan daha tehlikeli görüyorlar, usçuluğa karşı duyguculuktan yana çıkıyorlar hatta duyguculuktan çok gizemciliği öneriyorlardı. Usçulukla kaynaşır gibi olan duyguculuğu zamanla karşılarına aldılar, duyguculuğa pek de uzak düşmemesi gereken gizemci-dinci tutumu toplumsal bir dinginleştirme gücü olarak allayıp pullamaya ve yasallaştırmaya çalıştılar. Bu işi yüklenenlerin başında mason localarının güçlü adamları vardı. Emile Brehier, *Felsefe tarihi*'nde şunları yazıyor: "1782'de mason kongresi çağın felsefesini ve bazı üyelerinin bu felsefe üzerine yeni bir din kurma çabalarını yasakladı. Prusya'da Friedrich-Wilhelm II usçu filozof Nikolai'yi Berlin'den kovdu ve Lavater'in deyişiyle 'inançsızlık, Sozzini'cilik, dinsizlik canavarını yenmek' istedi. 1788'de tanrıcılığa ve usçuluğa karşı sansür uyguladı."

XVIII. yüzyılda duyguculukla karışan usçu bakış açıları düşünceye doğa sevgisini, doğalla sanatsalı özdeşleştirme çabasını, sanatı insan için tek kurtuluş yolu sayma eğilimini, düşselin sanatta ve hatta düşüncede en geçerli dayanak olarak alınması yönelimini getirirken bireye ve bireyciliğe aşırı güveni, toplumsalın bireysele göre açıklanması anlayışını da getirdi. Dünyayı insanın doğal-insani isteklerine göre yeniden düzenleme istemini, büyük yaratıcılar ve büyük kurtarıcılar bekleme kolaylığını, her insan ürününü ya da her insan edimini tümüyle kendi koşullarını ve kendi özelliklerini kendinde taşıyan özgül birer yapı olarak görme anlayışını da getirdi. Tarihi birbirinden kopuk yapıların ördüğü bir mozaik düzlem sayan tarih anlayışını da getirdi. Sözkonusu bakış açıları özellikle aydınlanma düşüncesinde anlatımını bulmuştur.

Maddeci Düşüncenin Gelişmesi / Baron d'Holbach

XVIII. yüzyılın en önemli kazanımlardan biri de maddeci düşüncenin gelişmesidir. Aydınlanma düşüncesi zorunlu olarak maddeci değildi, ancak maddeci düşünceye iyiden iyiye uzak da değildi: maddeci düşünce aydınlanma devinimi içinde yeni bir atılım kazandı. Bu dönemin maddecilik açısından en belirleyici adı Baron d'Holbach'dır. Bu ünlü kişi bir

filozof olmaktan çok bir felsefe heveslisidir, filozofların dostu ve koruyucusudur. Rousseau onunla arkadaşlık etmekten kaçınmıştır, çünkü o çok zengindir, Rousseau onun yanında tam bir yoksul sayılabilir. Baron d'Holbach'ın düşüncesinde ağırlık noktasını dindışı yorumlar oluşturur. Baron d'Holbach 1770'de yayımlanan *Doğanın dizgesi* adlı kitabıyla ve dindışı makaleleriyle tanınır. *Ansiklopedi*'nin kimya maddelerini o yazmıştır. *Doğanın dizgesi*'nde Baron d'Holbach evrensel düzenin tanrı yapısı olmadığını, fizik dünyadaki yasaların bir sonucu olduğunu savunur. Ruh ve madde Baron d'Holbach'a göre aynı şeydir. Devinimin kaynağı yalnızca ve yalnızca maddedir. Bütün devinimler bir arada dünyanın varlığını açıklarlar. "Devinim zorunlu olarak maddenin özünden gelen bir varlık biçimidir." İnsan da maddeden gelir. O da özü duyumsamak düşünmek devinmek olan maddedir. "İnsan tepeden tırnağa fiziksel bir varlıktır" der Baron d'Holbach. Filozofa göre her varlık kendine göre etkindir: "Her varlık özel bir biçimde etkin ve devingendir. Her varlığın kendine özgü devinim yasaları vardır. Her varlık daha güçlü bir neden etkisini duyurmadıkça bu yasaları sıkı sıkı izleyerek eylemde bulunur." Madde dünyası böyle tam anlamında bir belirlenim dünyasıdır, onda her şey birbiriyle sıkı ve zorunlu bir ilişki içindedir. Bu madde dünyası biryapılı değildir, her varlık basit varlıkların bir karışımıdır. Bu varlık anlayışı eskiçağ atomcularının varlık anlayışını anımsatır. Baron d'Holbach'a göre bilinen tek inceleme alanı madde dünyasıdır. Madde dünyasının dışında bir başka dünyanın varlığını gösteremeyiz. Dinler başka dünyanın varlığını göstermeye çalışmışlardır ve bunu işlerine geldiği gibi yapmışlardır. Dinler öbür dünya fikrini baskı aracı olarak kullanırlar. Zaten dinler birer baskı kurumundan başka bir şey değillerdir. Din papazların dünyayı sömürmek için gerçekleştirdiği bir kurumdur. "Her din çelişkileri gizlerin yardımıyla gidermek için tasarlanmış bir dizgeden başka bir şey değildir." *İsa'nın eleştirel tarihi* adlı yapıtının önsözünde Baron d'Holbach şöyle der: "Kutsal Kitap bir doğu romanıdır, her sağduyulu insanı ilgilendirir ve yalnızca cahillere aptallara halk kesiminin döküntü insanlarına seslenir, yalnız onlara çekici gelir." Filozof dinin bozucu özelliği üzerinde de durur ve şöyle der: "Din özelde insanın sevincinin ve esenliğinin düşmanıdır."

Baron d'Holbach maddeci evren kavrayışı üzerine maddeci bir insan ve toplum anlayışı getirir. İnsan maddenin bir karışımıdır. Her insan kendine göre fizik dünyaya yönelir. İnsanın amacı acılardan kaçmak ve mutluluklara ulaşmaktır. Çevresinde çok değişik varlıklar bulur insan. Toplumdaki eşitsizliğin kaynağı da çeşitliliktir. İnsanın düzgün bir yaşa-

ma ulaşabilmesi için toplumun yardımlaşma üzerine kurulması gerekir. Evrensel ahlak bu yolda en büyük yol göstericidir. Baron d'Holbach'ın ahlak-anlayışı yalnızca ve yalnızca yardımlaşma istemine dayanır. Ona göre ahlak alanı toplumsal gereklerle belirlenmelidir yani kişinin ahlaki seçimleri toplumun isteklerine ters düşmemelidir. Gene de Baron d'Holbach toplumu bir özgürlükler ortamı olarak düşünür ve şöyle der: "İnsanlara ruh yüceliği ve insanlık sağlayabilen tek şey özgürlüktür."

DİDEROT

XVIII. yüzyıl maddeciliğinin bir başka ünlü kişisi Denis Diderot'dur. Denis Diderot *Ansiklopedi*'yle birlikte anılır, *Ansiklopedi*'nin kurucusu ve yayımcısıdır. Bu yüzden Diderot'nun aydınlanmacı düşünür çabasını kavrayabilmek için *Ansiklopedi*'nin serüvenini görmek gerekir. *Ansiklopedi*'nin temeli o sırada Fransa'da eksikliği duyulan çok önemli bir şeye, geniş bir açıklamalı sözlüğe sahip olmak tasarısıyla atılmıştır. Le Breton yayınevi İngiltere'de yayımlanmış olan *Cyclopeedia*'nın çevrilmesi işini Diderot'ya verince (1746) *Ansiklopedi*'nin ilk hazırlıklarına girişilmiştir. Diderot bu ansiklopedi yayımlama tasarısını daha da genişletmiş, çeviriyle yetinmek yerine maddelerin yeniden yazılmasını önermiştir. Diderot bu iş için birçok yazarla, en başta d'Alembert'le işbirliği yapmıştır. Öbür yazarların gevşekliği ya da kaçaklığı yüzünden bu çalışmanın büyük yükünü Diderot tek başına yüklenmiştir. Diderot insanüstü bir çabayla veriler ve bilgiler toplamaya, belgeler elde etmeye girişmiş, *Körler üzerine mektup* nedeniyle hapisaneye girmesi (1749) bile onun bu çalışmalarını yavaşlatmamış, 1751'in 1 temmuzunda birinci cilt gün ışığına çıkarılmıştır. Birinci cilt çıkar çıkmaz çeşitli çevrelerin özellikle Cizvitlerin ve Jansenius'çuların tepkisini çekmiş, bunun üzerine devlet ilk iki cildin dağıtımını ve satışını yasaklamıştır. Çeşitli baskılar karşısında yılgınlığa düşen d'Alembert *Ansiklopedi*'yle ilişkisini kesmiş, onu başka yazarlar izlemiştir. 1759'da *Ansiklopedi* yeni tepkilerle karşı karşıya kalmış, yasaklamalarla ve para cezalarıyla yaşamı tehlikeye girmiştir. *Ansiklopedi*'nin son çalışmaları 1772'de bitirilmiş böylece Fransa en başta Diderot'nun çabalarıyla köklü bir bilgi kitabına kavuşmuştur.

Locke ve Condillac Kaynağı

Ansiklopedi elbette herhangi bir bilgi kitabından daha çok bir şeydir, onun birçok maddesi insanı doğaüstü önyargılarından kurtarmak ve

yaşamda ussal düşünceyi ve bilimsel kavrayışı egemen kılmak gibi bir eğilimle yazılmıştır hatta insanları bilinçlendirmek adına *Ansiklopedi* perdesinin arkasına gizlenilmiştir. Ansiklopedicilerin en önemli özelliği, en çetrefil konuları herkesin anlayabileceği bir apaçıklıkta anlatma ustalıklarıdır. Bu koca yapıtta her bilgi en sıradan insanın bile anlayabileceği yalınlıkta verilmiştir. *Ansiklopedi*'nin yaratıcısı Diderot aydınlanma düşüncesinin en önde gelen adı XVIII. yüzyıl maddeciliğinin en önemli kişilerinden biridir. Onun düşüncesinde elbette bir önceki yüzyılın usçu ve deneyci eğilimleri belirleyici olmuştur. Diderot düşüncesinin bilgi kuramı açısından beslendiği en önemli kaynak Locke-Condillac kaynağıdır. Diderot Locke'dan ve onun izinde felsefesini geliştiren zamandaşı Condillac'dan etkilenmiştir. Condillac'ın duyumculuğu Diderot'nun maddeciliğine Locke'un deneyciliğinden daha yakındır. "Condillac, Descartes'ın ve Locke'un yaptığından daha ileri gitmek gerektiğini düşünür. Çünkü onlar fikirleri bir an kuşkuya koyduktan sonra insan zihninde olduğu biçimiyle kolayca benimsemişlerdir. Fikirlerimizi deneyle ilişki içinde dünyayla ilişki içinde yeniden ele almak gerekir, çünkü felsefe fildişi kulesinde gözleri kapalı düşünen insanların bilimi olmaktan çıkmalıdır" (J. Wahl, *Fransız felsefesinin görünümü*).

Condillac'ın bilgi kuramı tüm aydınlanmacıların bilgi anlayışına uyar gibidir. Condillac Newton'ın yöntem anlayışına bağlanır. Newton tüm olguları fizik dünyanın olgularından giderek açıklar. Condillac da deneye dayanarak tüm düşünsel ve istemsel olguları, tüm içgüdüsel ve duygusal olguları duyumla açıklar. Ona göre duyum ve düşünce bizim iki bilgi kaynağımızdır. Condillac böylece genel fikirlerin gerçekliğini yadsır, tüm bilgiyi duyuma indirger. Bu yüzden onun gerçekçiliğine duyumculuk adı verilir. Condillac'a göre dış deney olguları gibi iç deney olguları da dönüştürülmüş duyumlara indirgenirler. Arzu gibi istek gibi istem gibi şeyler tümüyle duyumdan gelen şeylerdir. Tüm zihin işlemlerimiz sunumsal duyumların bir sonucudur. Görüşlerini daha iyi açıklayabilmek için Condillac bir yontu örneği verir, bir yontuda ruhsal olguların nasıl oluştuğunu göstermeye çalışır: "Tüm bilinç alanını tek bir duyum kapladığında dikkat ortaya çıkar. Nesne organ üzerine edimde bulunmaz olduktan sonra da duyum sürerse bellek kendini gösterir. Yontu şimdiki izlenimle geçmiş duyuma dikkat ettiği zaman karşılaştırma yapar. Benzerliklerle ayrılıkları gördüğü zaman yargıda bulunur. Karşılaştırmayla yargının yinelenmesi düşünmedir. Yontu hoş olmayan bir koku duyduğunda hoş bir koku anımsar, bu da imgelemdir. Hoş bir kokunun anısı bir gereksinme yaratır ve bir arzuyu getirir. Arzu edilen

bir şeyi kendi gücümüze uygun bulduğumuz ölçüde mutlak bir arzu istemdir" (F. Challaye, *Büyük felsefelerin küçük tarihi*).

Bilgi kuramı açısından Condillac için birbirine sıkı sıkıya bağlı iki sorun vardı, birincisi büyüklükleri ve uzaklıkları nasıl algıladığımız sorunu, öbürü de dışımızdaki bir şeyi nasıl tanıdığımız sorunu. Birinci sorunu şöyle somutlayabiliriz: bir doğuştan kör, gözü ameliyatla açıldıktan sonra, dokunma yoluyla tanımış olduğu bir kübün dış yüzünü görme yoluyla da tanıyabilir mi? Bu soru vaktiyle Locke'un da ilgilendiği ve hayır diye yanıtladığı bir sorundur. Büyük bir araştırmacı olmayan, yapıtlarını vermeye başladığı sıra felsefe tarihini bile doğru dürüst incelememiş olan, örneğin yöntem filozofu Bacon'ı hiç bilmeyen, o dönemde yalnızca Locke'un ve Voltaire'in düşüncelerinden haberli olan Condillac da bu soruya hayır yanıtını verir, çünkü ona göre değişik duyumları birleştirecek yargılar yoktur. Oysa Diderot bu eski tartışma karşısında daha gerçekçi bir tutum alır. Ona göre görsel duyum karmaşık duyumlardan oluşmuştur. Diderot görme duyumunun dokunma duyumuna bağlı olduğu ya da dokunma duyumunun temel belirleyici duyum olduğu görüşüne katılmaz. Ona göre görme duyusu dokunma duyusuna başvurmadan birçok ayrıntıyı sezebilir. İkinci soruya gelince, bu soruyu da Diderot daha gerçekçi bir tutumla yanıtlayacaktır. Diderot'ya göre dışımızdaki bir şeyi nasıl tanıdığımız sorusu tümüyle bireylerin gelişimine bağlı bir sorudur. Bununla birlikte görsel algılarla dokunma algıları arasında bir karşılaştırmanın sözkonusu olması gerekir yani sonunda zihinsel bir edimin işe karışması gerekir. Böylece Diderot'nun Condillac'dan hatta Locke'dan etkilenirken onların görüşlerini daha gerçekçi ve daha usçu bir temele oturttuğunu görürüz.

Doğa ve Toplum

Diderot öbür aydınlanma düşünürleri gibi birinci planda doğayla ve toplumla ilgilenir. Buna karşılık Locke'dan beri bir yana bırakılmış olan sorunlarla, felsefenin temel sorunlarıyla ilgilenmez. Toplum sorunlarına yakınlık Diderot'ya kendiliğinden siyasal bir kimlik kazandırmıştır. Diderot toplumsallık konusunda şunları söyler: "İnsan toplum için dünyaya gelmiştir. Onu toplumdan koparın, tek başına bırakın, fikirleri dağılacak, kişiliği tersine dönecek, gönlünde bin türlü gülünç duygu ortaya çıkacak, kazılmamış topraktaki dikenli otlar gibi zihninde garip düşünceler gelişecektir. Bir insanı ormana bırakın, bu insan orada acımasız olacaktır. Bir manastıra bırakın, bu insan orada gereklilik fikrinin

kölelik fikrine kavuştuğu bu yerde daha da kötü olacaktır. Bir ormandan çıkılır bir manastırdan çıkılmaz, insan ormanda özgürdür manastırda köledir." Doğaya bağlılık Diderot'da bilimsel bilgi özlemini kamçılar. Doğaya öncelikli bir yer verme eğilimi bizi düşüncede ve sanatta iki karşıt eğilime, bilimsellik eğilimine ve duyguculuk eğilimine iter. Doğa hem bilimin kaynağı hem duyguların kışkırtıcısıdır. Diderot da bilime ağırlık veren görüşleriyle zaman zaman duyguculuğun çekiciliğine kapılıverir. Locke ve Condillac gibi Diderot için de fikirler duyumlardan gelmektedir. Bilimlere aşırı bağlılığı onu felsefeyle bilimler arasındaki ilişkiyi düşünmeye, bir anlamda felsefeyi bilimselleştirme adına bilimleri yakından tanımaya götürür. Diderot olumcu denilebilecek bir tutum içindedir: felsefe değildir bilime yöntemlerini verecek olan, tersine felsefe yetkin bir evren kavrayışına ulaşabilmek için bilimlerin buluşlarına dayanacaktır. Bilimlere yönelmek dışımızdaki tek gerçekliği, bize varlığımızı ve daha önemlisi özelliklerimizi kazandıran tek gerçekliği tanımak yolunda tutulması gereken tek yoldur. Çünkü tek gerçeklik madde olunca insan da maddi bir varlık olur, her şeyiyle maddi bir yapı ortaya koyar. Buna göre insanı ve tüm etkinliklerini tanımak maddeyi tanımakla olasıdır. Demek ki bizim düşünce ve duygu dünyamızı bilebilmemiz her şeyden önce dış dünyanın bilgisine yönelmemizle olasıdır.

Öyleyse insanı ahlaki bir varlık, manevi bir bütünlük olarak değil her şeyden önce bir organizma olarak görmek gerekir. Bu yüzden fizik bilimine ve fizyoloji bilimine yönelmek insan için son derece önemlidir. Ahlaki ya da manevi yaşamımız organlarımızın durumuna bağlı olduğuna göre fizyoloji bilimi fizik bilimi kadar önemli olacaktır. Böylece Diderot klasik felsefede sık sık karşılaştığımız madde ve ruh ayrımını ruhu maddeye indirgeyerek ortadan kaldırır. Bunu yaparken insanı herhangi bir doğal varlık sayar, onun gözünde insan en azından Tanrı'nın sevgili kulu değildir, dünyadaki ayrıcalıklı varlık değildir. Tanrı'yla bağları koparılan insan böylece evrensel belirlenim düzeninin koşullarına sıkı sıkıya uyan bir varlık durumuna gelir. İnsan dünyası böylece tümüyle bu dünyanın gerekleriyle sınırlı olur. Hıristiyan inancındaki doğum ve ölüm fikri böylece tümüyle dışa atılır. Yaşam bir süredir ya da bir süreçtir, doğum ve ölüm de maddenin dönüşümünden başka bir şey değildir. Yaşamak o uçsuz bucaksız maddesel oluşumda herhangi bir anı kapsar.

Belirlenimci Bakış Açısı / İnsancı Eğilim

Burada Diderot Spinoza'cı belirlenimciliği düşündüren katı bir be-

lirlenimci görüşe sahiptir. Ancak dizge anlayışından uzak ve bu yüzden çelişkilere açık olan felsefesinde Diderot insanı tam tamına doğanın katı koşullarına kapatmayı düşünmez, bu yüzden maddenin bağrında maddesel bir varlık olan insanın kendine göre koşulları olması gerektiğini düşünür. "Ben insanım, insana özgü nedenler olmalı benim için" der. Burada onun maddeciliğini insana olan sonsuz ve hatta biraz da duygucu inancından gelen insancılığıyla değişik bir yoruma tuttuğunu görürüz. Ancak insancılığı enine boyuna düşünülmüş bir insancılık değildir ve her şeyden önce insanın temel çelişkilerini çözme dileğinde billurlaşır. Kafanın yürekle bireyin toplumla karşılıklı konumu üzerine uzlaştırıcı ya da bütünleştirici görüşler ya da dilekler bu insancılığın özünü oluşturur. Montaigne gibi Diderot da felsefeyi aynı zamanda geniş bir insan araştırması olarak anlar.

Diderot'daki bu insancı eğilim ya da insana olan sonsuz güven bizi şu inanca doğru iter: bir insan ne kadar kötü olursa olsun yüreğinin derininde bir yerlerde bir ahlak duygusu taşır. İnsan özünde iyidir ya da hiç değilse hıristiyan düşüncesinde olduğu gibi kökten günahkar değildir. Bu çerçevede ahlak alanı Diderot için elbette büyük önem taşır. Ona göre gerçek erdem insanın iyilikçi tutumlarında ortaya çıkar. İyilikçilik Diderot ahlakının temel ilkesidir. Bu konuda yararcı bir bakış açısı vardır filozofun. Ona göre insanlığa yararlı olan her şey iyidir, insanlığa yararsız olan hiçbir şey iyi değildir, insanlığa zararlı olan her şey kötüdür. Özünde iyi olan yaşamda, erdemliler mutlu erdemsizler mutsuz olacaklardır. İnsan duygu ve düşünceleriyle içgüdüleriyle tutkularıyla bütünsel bir varlıktır. Önemli olan bütün bu şeylerin yarattığı karşıtlık içinde dengeyi tutturabilmektir. Bütün bu şeyler zaten ödüllerini de cezalarını da kendileriyle getirirler. Kötülüklerin yarattığı sonuç insan için bir cezadan başka nedir? Öyleyse hıristiyan ahlakının ölçülerinden uzaklaşmak mutluluğa giden yolu çizmek anlamına gelir. Hıristiyan ahlakı doğal yaşamı engellerken, doğal işlevlerimizin sonucu olan yasal haklarımızı kötülerken bizi mutsuzluğa mahkum etmektedir.

Diderot da bu maddeci kavrayışı içinde zaman zaman Tanrı'yı dünyanın dışında varsayan zaman zaman da onu tümüyle yoksayan bir doğal din anlayışı sürdürür. Diderot tanrıcılıkla tanrıtanımazlık arasında sarkaç gibi gidip gelen bir kişi midir, yoksa düşüncelerinin evrimi içinde tanrıcılıktan tanrıtanımazlığa ulaşmış bir kişi midir? Son derece tartışmalı olan bu konu üzerine bizim burada bir tartışma açmamız gerekmez. Diderot'nun pek de yerine oturmamış maddeci anlayışı bize gene de onun tanrıtanımazlığından daha önemli görünür. Her şey bir yana Dide-

rot birkaç yönüyle ilgimizi çeker. Birincisi Baron d'Holbach'ınki kadar belirgin maddeciliğiyle, ikincisi insana olan sonsuz güveniyle, üçüncüsü bilimselliğe olan bağlılığıyla, dördüncüsü Lamarck'ın etkisiyle ortaya koyduğu evrimci görüşleriyle. Aydınlanma filozoflarından hiçbirinde evrim fikri yokken Diderot bize evrimciliği açık açık duyurur. "Organlar gereksinmeleri gereksinmeler organları yaratır" deyişi düşüncede gerçek bir devrimi açıklar bize.

Öbür Düşünürler

O dönem düşünürleri arasında Montesquieu, La Mettrie, Helvetius, d'Alembert, Condorcet, Cabanis adlarını da sayabiliriz. *Yasaların ruhu* ve *İran mektupları* adlı kitaplarıyla ünlü olan Montesquieu daha çok doğa bilimleriyle fizikle hekimlikle tarihle siyasetle ahlakla ilgilenmiş, bu arada filozofluğuna ve bilim adamlığına yaraşır dengeli bir yaşam sürmüştür. Bir süre siyasetle ilgilenmiş, sonra köşesine çekilmiş, kendisini okumaya ve yazmaya vermiştir. O çeşitli bilimlerin kökenine ve sınıflamasına yönelirken tüm metafizik öğretileri ve din öğretilerini bilimselliğin dışına çıkarmıştır. Montesquieu özellikle çağının kurumlarını eleştirir, bu arada özgürlüğün önemini ve değerini tartışır. Özgürlük ona göre yıkıcı olmamalıdır, bunun için kurumlara dayandırılmalıdır. İnsan özgür bir varlıktır ve zeki bir varlık olarak "Tanrı'nın koyduğu yasaları da durmadan bozar, kendi koyduğu yasaları da durmadan değiştirir." Bu görüşlerini geliştirmede düşünüre en büyük katkıyı elbette gezileri sağlamıştır. Macaristan'da İngiltere'de Hollanda'da yaptığı yolculuklar onun bakış açısını genişletmiş, özellikle İngiltere'de kurumları incelemesi düşüncesinin biçimlenmesinde önemli olmuştur. Ayrıca Roma'nın tarihini iyi bilişi onu yasalar incelemesinde derine götürmüştür. Ona göre yasalar en geniş anlamıyla şeylerin doğasından gelen zorunlu ilişkilerdir. Dünyada görüp yaşadığımız sonuçları kör bir yazgının yarattığını söylemek saçmadır. Kör bir yazgının zeki varlıkları yaratması büyük bir saçmalık olurdu. Yasalar çeşitli varlıklar arasında bulunan ilişkilerdir.

Montesquieu'ye göre bir toplumda çeşitli güçler gelişigüzel etkinlikte bulunursa o toplum özgürlükten enaz pay alacaktır. Toplumlarda güçlerin teker teker sınırlandırılması ve denetlenmesi zorunludur. Bu belirleyici güç elbette yönetilenlerden gelemez. Çünkü onlar pekçok sorunu tartışabilecek güçte değillerdir. Siyasal özgürlüğün tam anlamında gerçekleşmesi birbirinden bağımsız olan güçlerin birbirini engellemesiyle olasıdır. Güçler tek bir isteme, bir kişinin ya da bir soylular toplumunun

istemine bağlandığı zaman özgürlük diye bir şey kalmayacaktır. Montesquieu demokrasi, mutlakyönetim ve despotluk olmak üzere üç yönetim biçimi belirler. Demokrasiyi vakti geçmiş bir şey olarak bir yana bırakır. Mutlakyönetimle despotluğu iki karşıt yönetim biçimi olarak değerlendirir. Mutlakyönetimin bozularak despotluğa dönüşmesi her zaman olasıdır. Filozof kafasıyla cumhuriyete gönlüyle mutlakyönetime bağlı görünür.

La Mettrie maddeci anlayışı yüzünden Fransa'dan ve Hollanda'dan kovulmuş ve Friedrich II'nin yanına sığınmak zorunda kalmış bir düşünürdür. Her şeyin maddeden yapılmış olduğunu, madde dışında bir gerçeklik bulunmadığını, daha doğrusu gerçekliğin maddeden ve mekaniğin zorunlu yasalarınca düzenlenmiş devinimden oluştuğunu bildirir. Buna göre Tanrı ve ruh gibi kavramlar birer düş ürünüdür. Yazılarında derin görüşlerden çok yaşamla ilgili belirlemeler orta koymuş olan La Mettrie sıradan bir düşünürdür. Zaman zaman çocukça sözler eder. "Çocuklar kafaları yumuşak olduğu için bir defada çok az sözcük ve fikir öğrenen kuşlardan başka bir şey değillerdir" der örneğin. La Mettrie'nin felsefesi Baron d'Holbach maddeciliğinin bir örneği gibidir, La Mettrie kendisinden on dört yaş küçük olan Baron d'Holbach'ın öncüsü sayılabilir. "Doğru denilen şey bir siste o sisi dağıtmadan parlayan şeydir" diyen Helvetius da Locke'un etkisiyle duyumculuğu benimsemiş, tüm bilgiyi duyu verilerine dayandırmış bir düşünürdür. Ona göre ruhsal çeşitliliklerimiz tutkularımızın bir sonucudur, tutkularımız da acıdan kaçışla ve hazzı arayışla belirgindir. Bu tutkuları toplum ya da eğitim bir yoluna koyacak böylece onların bütün insana zarar vermemesini sağlayacaktır. Condorcet usçu bir çizgide ilerlemeci bir anlayışı benimsemiştir. Yasaların evrenselliği fikri onun düşüncesinde temeli oluşturur. Buna karşılık düşünür tüm dinbilimi yadsır. Condorcet'nin ilerlemeci anlayışı bilime dayalıdır. Ona göre bilimsel bilgiler bir takım bilgilerin üst üste konulmasıyla gelişmez, bilimsel ilerleme sürekli bir değişimin ya da dönüşümün konusudur. Cabanis düşünceyi zihnin bir işlevi olarak belirler. Ona göre insan zihninin ilk nedenleri bilebilmesi hiçbir biçimde olası değildir. Bu dönemin Diderot'dan sonra en önemli iki filozofu Voltaire ve Jean-Jacques Rousseau'dur. Şimdi bu iki filozofu ayrı ayrı ele alalım.

VOLTAİRE

Voltaire de öbür aydınlanma düşünürleri gibi dizgeci düşünceden uzaktır. Bu yanıyla onu da öbürleri gibi bir filozoftan çok bir düşünür saymak doğru olur. Bu yüzden E. Bréhier şöyle bir belirlemede bulunur:

"Voltaire'de sözcüğün teknik anlamıyla felsefi öğreti bulamayız." Belki de onun dalgalı kişiliği böylesi bir tutarlılığa böylesi bir düzenliliğe uygun değildi. Yaşamı bir serüvenler demetidir. Düzene kafa tutmalar, Bastille'de hapis yatmalar, İngiltere'de sürgünde kalmalar, ticaretten bol para kazanmalar onun yaşamından bazı renkli kesitlerdir. Voltaire bir çelişkiler insanı olarak bilinir. İç dünyasını dışa yansıtmayan bir kişidir, deyim yerindeyse içi başka dışı başkadır. Çevresine kalın ve yüksek bir duvar örer. Hem onurlu hem kinci, hem umursamaz hem yumuşak, hem bencil hem dosttur. Sanat kaygısı gütmeyen bir sanatçı ve derinlik tutkusu olmayan bir düşünürdür. Eşitliğe inanır ama eşitliğe inanmayanların kanadı altına sığınmaktan geri durmaz. Mutlakyönetime karşıdır, saraya sokulmak ister. Etkilidir zekidir serüvencidir, buna karşılık rahatına hatta lükse düşkündür. Öte yandan düşünce adamlığıyla tüccarlığı ustaca bağdaştırmıştır, en azından güçlü olmak için zengin olmak gerektiğine inanmıştır ve ticaret yaparak zengin olmuştur. Öbür aydınlanmacılara göre daha etkilidir oysa düşüncesi onların düşüncelerine yakındır. Şöyle der Rousseau: "Voltaire her zaman Tanrı'ya inanır görünürken gerçekte yalnızca Şeytan'a inanmıştır çünkü onun sözde Tanrı'sı kötü bir varlıktır ve ancak yıkmaktan haz duyar."

Deneyci Görüş / Bilgi İnancı

Filozof olarak Voltaire'i bir deneyci, özellikle Locke felsefesine bağlı bir deneyci saymak yerinde olur. Condillac gibi o da Locke'un yolundan gider. Ne var ki felsefede Condillac gibi köktenci bir tutum almaz, bilgi kuramına yönelmez. Bilgi kuramıyla ilişkisi sınırlıdır. "Fikir nedir?" diye sorar, bu soruyu "beynimde oluşan imgedir" diye yanıtlar. Deneyciliği bir dileği, insanın deney verilerine dayalı etkin ve yaratıcı düşünceyle dünyayı yeniden kurması dileğini yansıtır. Bu dileğin gerçekleşebilmesi için her şeyden önce önyargılı ve ezberci düşünceden uzaklaşılması, aydınlık düşünceye ulaşılması gerekecektir. Voltaire'in en çok üstünde durduğu şey doğrulanmamış inancın temelsiz inancın insan dünyasından sökülüp atılması zorunluluğudur. Bu da hoşgörünün toplumsal düzeyde kurumlaştırılmasıyla elde edilecektir. İnsanı önyargılardan kurtarmakta hoşgörünün büyük bir payı vardır.

Voltaire'e göre insan bencil ve tutkulu bir varlıktır, özü gereği böyledir, hep böyle kalacaktır. Bencillik ve tutkululuk bir tür doğal yer'dir insan için, bir tür yazgıdır. Bu kötümser bakışını şöyle yumuşatır o: insan bencilliğini ve tutkululuğunu bilgiyle dengeleyebilir. İşte burada insan

için bir umutlanma olasılığı doğar. Aydınlanmış insan bencilliğini ve tutkululuğunu gidermiş insan değil altetmiş insandır. Böylece bir ilerleme anlayışı getirir Voltaire. Onun ilerleme anlayışı evrim fikrinden uzaktır. Dural bir dünya fikri geçerlidir çünkü onda. İlerleme sözü Voltaire'de yalnızca insanlığın kendi içinde daha iyi duruma geçmesini anlamındadır.

İlerleme Fikrinin Donmuşluğu / Dural Tarih Kavrayışı

Daha iyi daha özgür daha esenlikli bir dünya umudunu getirir bu da. Kısacası ilerleme toplumun yapısal dönüşümlerle koşullanmış gelişimini değil de aydınlanmayla yani doğruları görmeyle, daha genel anlamda bilgilenmeyle gelen üstün durumunu anlatır. Voltaire'e göre dönüşüm dediğimiz şey yanıltıcı bir görünüşten başka bir şey olamaz. İnsan türü başlıbaşına bir türdür. Türler hiç değişmeden oldukları gibi kalırlar. Varlıklar da olaylar da kendi yapıları kendi özyapıları içinde ayrı ayrı şeylerdir, herbiri kendi özelliğini kendinde taşır, bu yüzden herbiri kendisi olarak ele alınmalıdır.

Voltaire tarih anlayışını da bir raslantıcılık anlayışına dayandırır. Buna göre bütün uygarlıklar kendi yapıları içinde ele alınmalıdır. Çünkü bunların herbiri kendi özelliklerini kendinde taşır. Biri öbürüyle yaratılmış olmayan, biri öbüründen ötürü varolmuş olmayan hatta biri öbürüne önemli ölçüde katılmış olmayan bu etkinlikler ancak kendi yapılarıyla ya da kuruluş özellikleriyle anlaşılabilirler. Voltaire dili de dural yapıların alanı olarak alır. Ona göre dilde değişmeler olarak gördüğümüz şeyler önemsiz ayrılıklardır. Bu ayrılıkları getiren nedenlerin başında bir dilin bir başka dilden etkilenmesi gelir. Sözkonusu etki çok sınırlıdır, bunun dışında her dil kendine özgü bir yapı ortaya koyar.

Voltaire'e göre tarih insanoğlunun bencil ve tutkulu ahlakını aralıksız gerçekleştirdiği bir olaylar alanıdır. Sözkonusu olaylar arasında elbette gereklilik bağları yoktur. Bencillik ve tutku tarih dediğimiz mozaik yapılı alanda değişik biçimler altında kendini göstermiştir. Tarih böyle oluşur, olayların birbirine ilgisiz bir biçimde bir düzlem üzerinde ardarda dizilişiyle oluşur. Bu yüzden Voltaire tarih yazarı olarak bu yanyana dizilen olay topluluklarını pek önemsemez. Aralarında nedensellik bağı bulunmayan olay dizilerini kavuşturmanın ne anlamı olabilir! Tarih yazarı Voltaire bu yüzden biri öbürüne benzer diye nitelediği olayları anlatmaktan çok görenekleri anlatmak yolunu tutmuştur. Ona göre tarihi anlamak bir toplumun bilimsel sanatsal iktisadi etkinliklerini bilmekle olur.

Tarihin çağları duraldır, onlar içerdikleri uygarlıklar gibi içerdikleri

diller gibi dural yapılar ortaya koyarlar. Bir çağdan bir çağa dönüşümlü geçişler düşünmek yanlış olur. Böylece Voltaire geçmişin şimdi üzerindeki ve şimdinin yarın üzerindeki olası etkisini tümüyle yok sayar. Şimdide karar kılar o. İnsanı araştırmak için şimdiden yola çıkmak gerekir. Yaşanmış şeyler gerçekte defteri dürülmüş şeylerdir. Yaşanmış zamanlar bugünün karşısında yaşanmamış zamanlardan başka bir şey değildir. Geçmişin toplumları her şeyleriyle bugünün toplumlarından ayrı toplumlardır, öyle ki onlardan bugüne hiçbir örnek taşıyamayız. XIX. yüzyıl felsefelerinin kökten yadsıyacağı bu görüş Voltaire'i tarihe değilse de tarihçiliğe karşı bir tarihçi durumuna getirir. Şöyle der o: "Genç insanlara bir merak konusu olmaktan ileriye gidemeyen eski tarihten çok bizim için zorunlu olan yakın zamanlar tarihini öğretin."

Uzamda Apayrı Uygarlıklar / Tanrı Kavrayışı

Voltaire'e göre zaman kadar uzam da uygarlıkları birbirinden ayırır. Uygarlıklar böylece zamansal boyutta da uzamsal boyutta da özerk yapılar olarak yer alırlar. Ayrı ayrı ve yanyana oluş bir toplumun bireylerinde de sık görülen bir durumdur. Bir toplumda değişik insanlar görürüz, bunlar kimi karanlık kimi aydınlık insanlardır. Bu ayrılığı yaratan felsefe değildir bir tür mekanik içgüdüselliktir. Demek ki her şey tek tek insanların etki gücüne göre biçimlenir. Herhangi bir insan istemi tarihte herhangi bir oluşumu yaratırken ona kendisine göre, daha doğrusu az ya da çok aydınlık oluşuna göre bir biçim bir kişilik kazandırır. Böylece Voltaire tam olarak aydınlanmacı bir anlayışı getirir bize.

Bu dural evren fikri mekanik ya da daha doğrusu mekanikçi bir Tanrı fikrine bağlanır. Voltaire de Diderot gibi Tanrı'yı varsayar, ayrıca Tanrı'yı yoksayanlara karşı sert bir tutum alır. Tanrı'ya inanmayanlar kafalarını kullanamayacak kadar zavallı insanlardır. Voltaire Tanrı'yı insan için de etkin olan tamgüçlü bir varlık olarak değil de "insana yararlı olan bir doğanın bilge kurucusu" olarak gösterir. İnsanla Tanrı arasında aşılmaz Doğa vardır. Doğa vardır ve insan için çok önemlidir. O çağların duyguculari gibi Voltaire de güzeli doğada arayacak ve doğaya şunları söyletecektir: "Bana doğa derler, tepeden tırnağa sanatım ben." Kısacası onun Tanrı'sı saati kuran saatçi gibidir, yalnızca evrendeki düzenden sorumludur: "Ya yıldızlar büyük geometricilerdir ya da ölümsüz geometrici yıldızları düzenler."

Voltaire bu doğaya dönük tutumuyla sonuçsal nedenleri varsayan yararcı bir görüşe bağlanır. O da bütün çağdaşları gibi o yeni düşünce-

ye, yarargözetirlik düşüncesine bağlanacaktır. Voltaire'e göre her şey bir amaca göre yaratılmış olmalıdır. Voltaire sonuçsal nedeni yararcı açıdan şöyle belirlemiştir: "Göz görmek için yapılmamıştır demek saçmanın da saçması değil midir?" Buna göre Voltaire'de her şey dünyanın eldeki olanaklarla düzenlenmesi, bir amaca ya da bir sonuca göre yaratılmış şeylerle aydınlık bir biçimde yeniden düzenlenmesi istemine dayanır. Felsefe yararcı görevini yerine getirirken, daha bilinçli ve dolayısıyla daha mutlu bir dünya kurmak isterken her şeyden önce insanlara yönelecek, insanları hoşgörülü kılmaya çalışacaktır.

Hoşgörü Voltaire'de başlıca değerlerden biri olur. Mutlu yaşam biçimlerine ancak hoşgörü yolundan ulaşabiliriz. Voltaire'e göre hoşgörüsüzlüğün kaynağı avrupa toplumunun düşünce ve yaşam biçimleri değil bunların yalnızca bir parçası olan hıristiyan dininin ta kendisidir. Voltaire'e göre hıristiyanlıktan başka hiçbir din baskıcı olmamıştır, hiçbir din hoşgörüyü tam olarak kaldırmamıştır. Hıristiyan din adamları hem öbür dünyaya hem bu dünyaya çıkarları açısından yönelmişler, çıkarlarını da baskı yoluyla koruyabilmişlerdir. Baskı onların varoluş koşuludur. İleriye gidebilmek için hıristiyan hoşgörüsüzlüğünden tümüyle kurtulmak gerekir. Voltaire bu kurtuluştan umutludur. "Her şey bir gün iyi olacak: bu bizim umudumuzdur. Şimdi her şey çok iyi: bu bizim yanılgımızdır." Bizim başlıca çabamız toprağı canla başla işlemek, ondan sağlam ürünler alabilmek içindir. Bu çabamızda en büyük yardımcımız bizi düşüncelerimizle değil de eylemlerimizle yargılayan Tanrı'dır. "Başeğmek ummak tapmak ve ölmek." İşte bize düşen budur. Çünkü her şey yazgıyla belirlenmiştir: "Yazgının öğretisine ters düşen her şey saçmadır."

ROUSSEAU

Aydınlanma'nın en ünlü adı, en etkili kişisi Jean-Jacques Rousseau'dur. Jean-Jacques Rousseau'nun öğretisi çok daha canlı çok daha toplumsaldır. İnsan sorunları üzerine düşünmek istediğini bildiren Rousseau gerçekte pek sorunlu bir kişiydi. Onun yaşamı tedirginlikleriyle gürültüleriyle korkusuzluklarıyla korkularıyla tam bir serüvenci yaşamıdır. O hem kendini beğenmiş bir kişiydi, hem de *İçdöküşler*'inde görüldüğü gibi büyük bir içtenliğin insanıydı. Benzerleri gibi hatta çağı gibi çelişkilerle doluydu kısacası, *İçdöküşler*'de hiç de alçakgönüllü olmayan bir üslupla şunları söyler: "Eşi benzeri olmayan bir girişimde bulunuyorum, öyle bir girişim ki bu, gerçekleştiği zaman onu kimse öykünemeyecek. Benzerlerime doğanın tüm doğruluğu içinde bir insanı göstermek istiyorum.

Bu insan ben olacağım. Yalnız ben. Yüreğimi duyuyor insanları tanıyorum. Gördüğüm insanların hiçbirine benzemem ben. Varolan insanların hiçbiri gibi yaratılmadığıma inanıyorum. Değerim pek bilinmemişse en azından başka biri olduğumdandır. (..) Son yargının çanları ne zaman çalarsa çalsın. En yüce yargıcın karşısına elimde bu kitapla çıkacağım. Bağıra bağıra söyleyeceğim: işte bunu yaptım ben, işte bunu düşündüm ben, işte bunu oldum ben."

Bir yanı uşçuluğa bir yanı duyguculuğa açık olan, yalnız tek tek insanların kurtarıcılığına büyüklüğüne peygamberliğine inanmış olan bir yüzyılda Rousseau'nun bu tutumu pek ters kaçmaz. Eşsizliğine inanmış olan Rousseau kendisini hep apayrı bir varlık olarak algılayacak, bize çelişkili görünen iki şeyi, içtenliği ve kendini beğenmişliği pek güzel bağdaştıracaktır. Dünyaya meydan okuyacaktır, bu arada yaşamın kalıplarına da yüklenecektir: işte onun bireyci anlayışını devrimci kılan budur. Kendine yabancı duyduğu bir dünyayı, yalnızlıklarla ördüğü bir dünyayı kendisinin kılmak isteyecek, bu yolda kurulu düzenin aşılmaz gibi duran biçimlerini değiştirebilmek için evrensel çözümler arayacaktır. Gerçekte hep ayrıcalıklı görmek ve göstermek istediği dünyası halktan gelme bir insanın dünyasıydı. O bu dünyasında her zaman bir şeyleri aşma çabası içinde oldu. Yaşamın getirdiği terslikleri sanki bile bile artırıyordu. "Büyük erdemleri koruyan küçük özenlerdir" diyecek kadar ağırbaşlı olduğu zamanlar azdı. Çok zaman çılgın gibi yaşamın üstüne üstüne gidiyor, yaşamdan sanki kendisi için özel güçlükler derliyordu. Yaşarken gözüpek seçerken ölçüsüzdü. Her zaman özgürlükten yanaydı. "İnsan özgür doğmuştur ve her yerde demirler içindedir" diyordu. *İçdöküşler*'inde şunları söylüyordu: "1712'de Cenevre'de yurttaş Isaac Rousseau'yla yurttaş Suzanne Bernard'ın çocuğu olarak dünyaya geldim. (..) Babamın pek az bir varlığı vardı, on beş çocuk arasında bölüşülen şeyden babamın payına çok az bir şey düşmüştü. Bu yüzden, gerçekten ustası olduğu saatçilik mesleğini sürdürmek zorundaydı." Isaac Rousseau oğlunun eğitimiyle şöyle böyle ilgilendi.. Baba oğul birbirleri için vazgeçilmez değildiler. Rousseau bir akşam vakti gezintiden dönerken Cenevre'nin kapılarını kapalı buldu, basıp öte yana gitti. Savoie'da serseri serseri dolaştığında on altı yaşındaydı. Siyasetle hiç ilgisi olmayan Rousseau 1749'da bir yaz günü Diderot'yu hapisanede yoklamak amacıyla Vincennes'a giderken gazetelerde Dijon Akademisi'nin bir yarışma açtığını okudu: "Bilimlerin ve sanatların ilerlemesi töreleri bozmuş mudur arındırmış mıdır?" Rousseau'un bu konuyu işleyen *Bilimler ve sanatlar üzerine söylev* adlı çalışması Dijon Akademisi'nce ödüllendirildi (1750).

Rousseau'nun *İnsanlar arasında eşitsizliğin kaynağı ve temelleri üzerine söylev* (1755) adlı çalışması gene Dijon Akademisi'nin bir yarışması için yazılmıştır. "İnsanlar arasında eşitsizliğin kaynağı nedir ve bu eşitsizlik doğa yasası gereği midir?" Rousseau'nun bu çalışması öbüründen daha yetkin olmakla birlikte ödül alamadı.

Modern Topluma Eleştiri

Bilimlerin ve sanatların ilerlemesi töreleri bozmuş mudur arındırmış mıdır? Elbette bozmuştur diyordu Rousseau. Her şey zamanla anlamsız bir uygarlaşma düzeninde kötülüğe açık duruma geldi. Biz bu kötülüğümüzle bilimleri ve sanatları geliştirmeye yöneldik. Uygarlaşmanın ne ölçüde yozlaşma olduğunu görmek için yeni avrupa toplumuna, eski yunan ve roma toplumlarına bakmak yeter. Buna karşılık Spartalılar gibi İskitler gibi toplumların yaşamı kültür düşmanlığı içinde geçmiştir. Bunlar her bakımdan sağlıklı toplumlardı. Uygarlıkların gelişmesi insanda birçok eksikliği doğurmuştur. Ayrıca bilimler insandaki nice eksiklikten doğmuştur. "Gökbilim boşinançtan, güzel konuşma tutkudan kinden dalkavukluktan yalandan, geometri cimrilikten, fizik boş bir meraktan, hepsi ahlak da içinde insanın gururundan doğmuştur. Öyleyse bilimler ve sanatlar varlıklarını bizim kötülüklerimize borçludurlar. Onlar varlıklarını erdemlerimize borçlu olsalardı onların yararları konusunda daha az kuşkulu olacaktık."

İnsan doğal durumdayken yani henüz toplumsallaşmamışken çok mutluydu. O zaman gereksinimlerini çabucak ve doğruca karşılıyor, tam anlamında özgürlük içinde yaşıyordu. Bu insan tam bağımsızdı, tam anlamında eşitti, çünkü tüm ilişkileri şeylerleydi, başka insanlarla değildi. Ama bu insan bir takım olanaklara sahip olmakla daha gelişmiş ya da daha bozulmuş bir yaşam biçimini özleyebilecek bir varlıktı. Bir takım doğal nedenler de insanın doğadan kaçış isteğini kamçılamış olabilir. Bu nedenlerin başında uzun kışlar ve yakıcı yazlar olmalıdır. Yeni ve yapay gereksinimlerin ortaya çıkışıyla insan doğal düzenden uzaklaştı, yırtıcı duruma girdi. Bu ara durumda insan geçici olarak toplumsallaşıyordu: başkalarıyla birleşip ava gidiyordu. Doğanın ağır koşulları, depremlerle su baskınlarıyla gelen sıkıntılar insanı biraz daha dayanışık kıldı. Toplumsallaşma burada eşitsizliği getirdi. Demirin kullanılması, buna bağlı olarak tarımın gelişmesi toprakların bölüşülmesi sonucunu doğurdu ve mülkiyet ortaya çıktı. Artık uygar duruma geçiliyordu. Mülkiyet insanları zengin ve yoksul diye ikiye ayırdı, vurgunu dalaverey doğurdu. Böylece

bir yandan önderler ve yurttaşlar ayrımı ortaya çıktı ve kölelik yayıldı, bir yandan yasalar koyma gereksinimi duyuldu. Yasa herkesin birbirine takmak istediği ama kendine takılsın istemediği bir boyunduruktur. Yasaların yoksullara bir yararı olmadı, ayrıca onlara yeni yoksunluklar getirdi. Böylece insan uzun bir gelişim içinde doğal olarak özgür ve doğal olarak iyi olmaktan çıkıp kötü ve bağımlı bir varlık durumuna geldi. Bu kötü durum bir raslantının sonucu olmalıdır: uygarlık raslantısal nedenlerle oluşmuştur.

Toplumsal Sözleşme ve Eğitim

Eskiye dönemez miyiz? "Doğanın insanlar arasına koyduğu eşitlikle insanların koyduğu eşitsizlik" konusunu düşünürken, toplumsal yaşamın artık bir kaçınılmazlık bir zorunluluk olduğunu unutmamalıyız. Doğal durumdaki insanın yararlarıyla uygar durumdaki insanın yararlarını yaklaştırabilecek bir düzen olası mı? Rousseau eşitsizlik söylevinin başlarında demokrasi ve eşitlik istemini belirtirken şunları söylüyordu: "Doğum yerimi seçmek elimde olsaydı insani yetilerin genişliğiyle yani iyi yönetebilmek olasılığıyla sınırlı bir büyüklüğü olan bir toplumu, herkesin kendi işine yettiği, kimsenin işini başkasına yüklemediği toplumu seçerdim. Tüm kişilerin birbirini bildiği, karmaşık ayak oyunlarının da erdemlilikle gelen alçakgönüllülüklerin de halkın gözünden ve yargısından kaçmadığı bir devleti seçerdim.(..) Düzenin tüm devinimleri herkesin mutluluğundan başka bir yere yönelmesin diye yöneticinin çıkarıyla halkın çıkarının tek ve aynı olduğu bir toplumda doğmak isterdim. Halkla yönetici aynı kişi olamayacakları için, böyle bir durum gerçekleşmezse o zaman bilgece ılımlılaştırılmış demokratik bir yönetim altında doğmak isterdim."

Böylece Rousseau'nun doğal duruma dönmeyi amaçlamadığı, bunu olası görmdiği bellidir. Bundan böyle amaçlanan bir kendiliğindenlik düzeni değil bir yasa düzenidir. "Hangi biçimde yönetiliyor olursa olsun, yasalarla yönetilen bir devleti cumhuriyet diye adlandırıyorum. Her yasal yönetim cumhuriyet hükümetidir." Rousseau'da karşımıza çıkan demokrasi inancı, gerçekçi bir anlayış içinde, ülküsel bir demokratik yaşam düzeni olamayacağı fikriyle dengelenir. Yani Rousseau'nun gönlü az da olsa demokrasiden yana gibidir, ne var ki o demokrasiye çokça güvenmez, daha doğrusu demokrasi diye bir şeyin olabileceğine pek inanmaz. Şöyle der Rousseau: "Bir tanrılar toplumu olsaydı demokrasiyle yönetilecekti. Tam yetkin bir yönetim insanlara uyarlı değildir." "Tam

anlamında alındığında gerçek demokrasi olmamıştır ve olmayacaktır. Çok sayıda olanın yönetmesi ve az sayıda olanın yönetilmesi doğal düzene aykırıdır." Rousseau'nun ülküsel boyutlara varmayan demokrasi inancı gelişmiş azınlık ve gelişmemiş kalabalık karşıtlığında açıklık kazanır. Rousseau halkın sağduyusuna inanmakla birlikte çoğunluk karşısında tedirgin gibidir: "Halka kendi diliyle seslenmek yerine halkın diliyle seslenmek isteyen bilgeler kendilerini anlatamazlar. Halk diliyle açıklanamayacak bin türlü fikir vardır. Çok genel görüşlere ve çok uzak nesnelere kolay ulaşılamaz."

Peki yi, nasıl bir düzen gerekir? Bunu derinlemesine ele alabilmek için düşünürün 1762'de yayımlanan *Toplumsal sözleşme*'sine başvurmak gerekir. *Toplumsal sözleşme* Söylev'lerin eksik bıraktığı bir şeyi, yeni düzen tasarısını getirir bize. Bu tasarının eksik kalmaması için Rousseau aynı yıl bir eğitim kuramı kitabı olan *Emile*'i yayımlamıştır. Böylece bu iki kitap yeni bir dünya tasarısının iki ayrı yüzünü ortaya koyar. Eğitimin önemini çağdaş gerekler içinde ilk olarak yetkin bir biçimde gören ve gösteren Rousseau olmuştur. Çağdaşlarımız çocuğun apayrı koşullarda bir varlık olduğunu, bir başka deyişle çocuk dünyasının büyüklerin dünyasına benzemediğini ilkin Rousseau'dan öğrendiler. Rousseau *Yeni Heloise* romanında çağdaş eğitime geçiş açısından bir devrim sayılabilecek şu görüşü ortaya koyar: "Çocuğun kendine özgü görme düşünme sezme biçimleri vardır, onların yerine bizimkileri geçerli kılmaya kalkmak çok anlamlı bir iş değildir." *Emile*'de "İnsanın eğitimi doğumuyla başlar, insan konuşmadan önce anlamadan önce kendini yetiştirmeye başlar" der Rousseau. *Emile*'in başlarında Rousseau bozulmuş insanın etkili bir tablosunu çizer: "Şeyleri yaratan Tanrı'nın ellerinden çıkan her şey iyidir, insanın ellerinde her şey bozulur. İnsan toprağı bir başka toprağın ürünleriyle beslenmeye zorlar, bir ağacı bir başka ağacın meyvelerini taşımaya zorlar, iklimleri ögeleri mevsimleri birbirine katar birbirine karıştırır, köpeğini atını kölesini sakatlar, her şeyi yerle bir eder, biçimsizi aykırıyı sever, doğanın yaptığı biçimde hiçbir şeyi sevmez, insanı bile. Onu kendi adına bir at gibi eğitmek gerekir, çevresini bahçesindeki bir ağaç gibi kendi usulünce çevirmek gerekir."

Emile şu sorunun yanıtlarıyla kurulur: doğal durumda yalnızca nesnelerle ilişkili olan insan eşitlik üstünlüğüne sahipti, aynı üstünlüğü toplumsal düzende de sağlayabilmek olasılığı var mıdır? Elbette vardır. Eğitim yoluyla bireyi doğal yetkinliklerine ulaştırabilirsek, toplumu da doğallık anlayışına göre düzenleyebilirsek sorun çözülmüş olacaktır. Bunun için başlıca koşul çocuğun çocuk olarak alınması, çocuk olarak

yetiştirilmesi, iyi yetiştirilmesi, özel olarak yetiştirilmesidir. "Çocuklar için bir uğraş bulmak gerektiğini, başıboşluğun onlar için en korkulası tehlike olduğunu biliyorum. Öyleyse çocuklar ne öğrenmeliler? Unutmaları gereken şeyleri değil de insan olarak yapmaları gereken şeyi öğrenmeliler." Çocuğu tüm bozucu dış etkilerden arındırılmış olarak, yaşanılandan koparılmış, yaşanılması gerekene yöneltilmiş olarak, güçlü bir varlık olarak yetiştirmek gerekir. "Her kötülük zayıflıktan gelir; çocuk zayıf olduğu için kötüdür, onu güçlü kılın, o iyi olacaktır; her şeyi yapabilen kişi hiç kötülük etmeyecektir." Bu da insanın doğaya götürülmesi demektir. Bu iş için öngörülen program çok külfetlidir. Üstelik bu programı uygulayabilmek için tüm tarihsel nedensellik bağlarının dışına çıkmak zorunludur. Rousseau'nun tarih anlayışı da dural bir anlayıştır, en azından nedensellik bağlarının dışında düşünülmüştür.

Eğitimin Evreleri

Emile'de Rousseau'nun eğitim programı dört evrelidir, bebeklik evresini de katarsak beş evrelidir. Bebeklikte çocuğa beşik eğitimi uygulanır. Bebek ana sütüyle beslenmelidir ve kundaklanmamalıdır. Bu bir başlangıç evresidir, asıl eğitim bebeklikten sonra başlar. Birinci evre çocukluk evresidir, buna doğal yaşam evresi de diyebiliriz. On iki yaşa kadar uygulanacak olan doğal yaşam programında zihni edilgin durumda ya da olduğu gibi bırakıp bedenin gelişimi sağlanmalıdır. Bunun için çocuğu doğanın bağrında, kırsal alanda eğitmek gerekir. Kırlar insan bedenini güçlü kılar. Çocukluğu izleyen erginlik evresinde çocuk doğal bilgilere yöneltilir. On iki yaşla on beş yaş arasını kapsayan ve düşünme evresi de denilen bu evrede tarih coğrafya edebiyat gibi alanlarda bir takım bilgilerin buldurulmasına çalışılacaktır. Böylece çocuk kulaktan dolma bilgiler edinmek yerine kendi kendine bilgiye yönelmiş olacaktır, bunun için ona yalnızca yardım edilecektir. O sıra çocuğun zihni özellikle masallardan uzak tutulacaktır. "Emile hiçbir şeyi öğrenmeyecektir, hele masalları, hele La Fontaine'in masallarını, ne kadar hoş ne kadar tatlı olsalar da." Çocuk ya da daha doğrusu ergin, bu evrede nesneler dünyasında doğrudan doğruya deneyler yapacaktır. Böylece dünyayı tanıyacaktır, bilim ve sanat için neyin gerekli olduğunu doğa gözlemleriyle kendisi arayıp bulmuş olacaktır. Elinde tek kitabı olacaktır: doğayla insan ilişkisini ortaya koyan *Robenson Crusoe*.

Gençlik evresinde kişi ahlaki yaşamın gereklerini öğrenecektir, ruh ve Tanrı bilgisine ulaşacaktır, eski tarih kitapları yardımıyla özellikle Plu-

tarkhos'unkiler yardımıyla dostluk ve acıma duygularını geliştirecektir. Bu evre evliliğe giriş evresidir. Yirmi iki yaştan sonra artık nişanlılıkla birlikte ufak ufak evliliğin gereklerini öğrenmeye ve yaşamaya başlayacak olan genç adam yirmi yaşına kadar süren gençlik evresinde manevi değerlere ulaşmış olacaktır. Dördüncü evrede yani olgunluk evresinde bir din deneyine girecektir kişi. Burada Savoie'lı papazın inanç önerileri çıkar ortaya. Papazın önerdiği din doğal dindir. Tanrı'nın varlığına inanmak ve kayraya inanmamak ilkesine dayanır. Rousseau'nun tanrıcı anlayışında Tanrı'nın insanlara usun kavrayamayacağı doğruları göstermesi inancı yoktur. Böyle bir şey ona göre insanı hiçe sayan bir şey olurdu. Tanrı kendini açınlasaydı her kişiye aynı ölçüde açınlardı, insanlar arasında ayrım yapmazdı. Bu yüzden *Emile*'in ve Rousseau'nun başına işler geldi. Savoie'lı papazın önerileri dine bağlı hıristiyanları, bu arada dinci filozofları ve siyaset adamlarını kızdırdı. Rousseau Fransa'dan İsviçre'ye kaçtı. Kitabı Fransa'da, az sonra İsviçre'de yakıldı. Bunun üzerine Rousseau, Friedrich II'nin egemen olduğu topraklarda kalan küçük bir kente sığındı. Onun ruhsal düzeninin iyiden iyiye bozulması bundan sonra olmuştur.

Düşler Kitabı

Emile gerçekte düşsel ya da duygucu bir dilekler kitabıdır. Bu kitap gerçek yaşamı eğitim düzeyinde düzenlemeye çalışırken gerçeklerin dışına çıkar. Emile'in dünyaya gelişten çocuk sahibi oluşa kadarki eğitimi başlıbaşına bir eğitmenin işi olmuştur, bu pek külfetlı bir iştir. Eğitmen Emile'in her şeyiyle ilgilenmiş, bir bakıma kendisini ona adamıştır. Bu özel eğitimin en büyük sakıncalarından biri bağımlanma olmalıdır. Gerçek eğitimde eğitmenin güdücü gücü olmamalı ya da duyulmamalıdır. *Emile*'in sonlarında şu satırlarla karşılaşırız: "Aradan birkaç ay geçti, Emile bir sabah odama girdi ve beni kucaklayarak şunları söyledi: Ustam, kutlayın çocuğunuzu. Onun yakında baba olma onuruna ereceğini umuyorum. (..) Genç ustaların ustası olarak kalın. Bize yol gösterin, bizi yönetin, ne derseniz yapacağız: ömür boyu gereksinmem olacak size. Size şimdi her zamankinden çok gereksinmem var. Şimdi benim büyük adam görevlerim başlıyor. Siz görevlerinizi yerine getirdiniz. Sizi öykünmeme yardımcı olun. Ve dinlenin, zamanıdır." Böylesine bir bağımlılığın sağlıklı bir eğitimi belirleyip belirlemediği tartışılabilir.

Emile herhangi bir meslek sahibi olarak değil yalnızca yetkin bir insan olarak yetiştirilmek istenir. Öte yandan Rousseau kadınların eğitil-

mesi konusunda tutucu bir çözüme bağlanır. Buna göre kadınların eğitimi evliliklerinin koşullarına bağlı olacaktır. Emile öğretmeninin öngörüsüyle evleneceği kadından, Sophie'den uzaklaşır, onun tutkularına egemen olup olamayacağını öğrenmek için iki yıl orada burada dolaşır sonra döner gelir, Sophie'yle evlenir. Kısacası Rousseau'nun düşü gerçekleşir bir düş değildir, ama önemli bir düştür, en azından yürürlükteki eğitim anlayışları karşısında göstermiş olduğu tedirginlik açısından önemli olmuştur. Bu düşü bugün ciddiye alabilmek için insanı her kalıba sokulabilir yumuşak bir varlık saymak gerekmez mi? O gün Rousseau'ya ters gelmemiş olsa da bugün bize en azından garip görünür bu. Bu düşü ciddiye alanlar çok oldu, çocuklara Emile'in izlediği yolu izletmeye çalışanlar görüldü. Zaman *Emile*'in bu ağırlığını da sildi götürdü.

Sözleşmeli Toplum

Toplum sözleşmesi de bir dilekler kitabıdır, ne var ki *Emile*'den biraz daha gerçekçidir. *Toplum sözleşmesi* yazarın çok önce başladığı ve bitiremediği *Siyasal kurumlar* adlı bir çalışmanın bir bölümüdür ve büyük ölçüde gerçeklerin belirleyici zorunlulukları dışında düşünülmüş baştan sona bir kuram kitabıdır. İçerdiği birçok belirlemenin uygulanamaz olduğunu Rousseau da onaylamıştır. *Toplum sözleşmesi* gününde büyük bir ilgi uyandırmamışken daha sonra bazılarınca bir din kitabı gibi benimsenmiştir. Devrimciler onun gerçek öneminin insan haklarıyla ilgili yanından geldiğini belirleyerek, *İnsan ve yurttaş hakları bildirisi*'nin ana çizgilerini bu kitaptan çıkarmışlardır. Toplum sözleşmesi mülkiyeti eleştiren yanıyla toplumcu görüşlere katılırken mutlak devletçi yanıyla büyük eleştirilere uğramıştır hatta birey haklarını öncelikle savunan Rousseau'nun mutlak devletçilik anlayışına bağlanmakla çelişkiye düştüğü öne sürülmüştür.

Rousseau bu yapıtında toplumu tüm üyelerinin birliğiyle kurulan siyasal bir yapı olarak belirler, bu yapıyı da devlet diye adlandırır. Doğuştan özgür ve bağımsız olan insan elbette özgürlüğünden vazgeçemeyecektir, bu yüzden onun özgürlüğünü gerçekleştirebileceği bir düzen bulmak gerekecektir. O bunu bugüne kadarki toplumsallaşması içinde bulamamıştır. Aile site lonca gibi kurumlar oluşturarak yapılaşmış sıradüzenli toplumlar elbette özgürlük ortamları olamazlar. Yapılacak şey bireyleri istekleri çerçevesinde bir araya getirmektir. Rousseau'ya göre gerçek toplum düzeni bir anlaşma düzenidir. Toplumun üyeleri bu düzeni özgürce benimserler. Bu düzende tüm üyeler karşılıklı yükümlenme

içine girmişlerdir. Onları sözleşmeli ortaklar diye de düşünebiliriz. Bu sözleşmede yücenin aşağıyla üstünün değersizle yanyana gelmesi değil eşit hakları ve eşit değerleri olanların yanyana gelmesi sözkonusudur. Önemli olan sözleşmenin sürdürülebilmesidir. Özgürlük bu sözleşmeyle olasıdır: bireyler sözleşmeye ne ölçüde bağlı kalırlarsa o ölçüde özgür olacaklardır. Demek ki özgürlük başına buyruklukla değil düzenli bağlaşmayla gerçekleşecektir. Eşitliği koruyacak tek güç sözleşmenin bağlayıcı gücüdür. Böylece doğal eşitliğinden uzaklaşmış olan insan yasal eşitliğini kazanmış olacaktır.

Genel İstem

Toplum sözleşmesi mutlaktır: bireylerin bir bağlaşması da olsa bireylerin isteklerine göre yorumlanmaz. Sözleşme birliği sağlamakla eşitsizliği ve adaletsizliği ortadan kaldırır. Onunla gerçekleşen şey genel istem'dir. Buna göre halk özgürlüğün ve bağımsızlığın dayanağı olarak belirlenir. Toplumsal sözleşmeyi sağlayacak ve ayakta tutacak tek güç halkın gücüdür. Halk doğal insanın belirgin örneğidir, doğallığı içinde her zaman doğalı, iyi ve bozulmamış olanı öngörür. Her zaman en güzele açıktır. Ne var ki aydınlatılması, bilgili kılınması gerekir. Kısacası genel istemi yani toplumsal sözleşme düzenini ancak halk gerçekleştirebilecektir. Halkı da mutlak doğruluk kaynağı diye görmemek gerekir. "Genel istem her zaman doğrudur ama onu yöneten yazgı her zaman aydınlatılmış değildir." Rousseau kitabının bir yerinde şunları söyler: "Söylediklerimizden genel istemin her zaman doğru olduğu ve her zaman halk yararına yöneldiği sonucu çıkar, halkın tüm kararlarının her zaman aynı doğrulukta olduğu sonucu çıkmaz. İnsanlar her zaman kendi iyiliklerini isterler ama onu her zaman göremezler: halkı hiçbir zaman bozamazlar, ne var ki onu sık sık aldatırlar, işte yalnız o zaman halk kötüyü ister görünür."

Genel istem kesinlikle ortak istem değildir. Genel istem bireysel istemlerin toplamı değildir. Böyle bir şey tek tek kişilerin yararını gözetmek olurdu. Teklerin yararı çelişkilidir. Genel istemde tüm toplumun yararı sözkonusudur, ortak istemde olduğunun tersine. Genel istem doğal olan dolayısıyla iyi olan istemdir. Bir toplumda herkesin kendi isteğini gerçekleştirmesi olasılığı yoktur. Önemli olan genel isteklerin ya da istemin gerçekleştirilmesidir. Sağlıklı tek tek istemler genel istemde erir, özel istem ya da özel çıkar diye bir şey kalmamış olur, eşitsizlik ortadan kalkar. Genel istem her zaman yasalarla sağlanacaktır. Genel istemin sağlandığı

yerde ne efendi ne köle vardır, herkes kendi kendisinin efendisidir. Genel istemi gerçekleştiren toplumsal sözleşme ortadan kalktığı zaman halk kendi kendisinin efendisi olmaktan çıkacak, adalet ve özgürlük düzeni yerini gene kölelik ve efendilik düzenine bırakacaktır.

Demek ki toplumsal sözleşmeyi sıkı sıkıya yasalaştırmak gerekir. Toplumla ilgili her şey, din bile bu sözleşme içinde yasalarla bağımlı kılınmalıdır. Toplumla ilgili her şey, bu arada din de başına buyruk olduğu zaman toplum kargaşa ortamına dönüşür. Katoliklikte çok görülen bu durum önlenemediğinde toplumsal sözleşme hiçe indirgenecektir. Öyleyse bu yasa düzeninde toplumu kendi çıkarına ya da herhangi bir topluluğun çıkarına kullanmak isteyene yer olmayacaktır, yalnız doğallığın sürdürücüsü olan halkın çıkarını gözetenlere yer olacaktır. Bu düzene ayak uyduramayanlar toplumdışı sayılacaktır. Pekiyi bu düzeni kim sağlayacak? Burada üstün insan inancı ortaya çıkar. O dönem için pek gündelik bir inançtır bu. Bir öndere, bir üstün insana, gerçek bir dehaya gereksinim duyulur. Bu insan doğal insanın yapısını ve gereksinmelerini iyi bilecektir.

Jean-Jacques Rousseau bir filozof olmaktan çok bir düşünür, bir bilimci olmaktan çok bir edebiyat adamı, bir usçu olmaktan çok bir duygucuydu. O tüm duygucular gibi usun ince süzgeçlerinden geçirilmiş olandan çok coşkuyla ve tutkuyla dışlaşana yakın oldu. En çetrefil sorunları bile şairce çözümlemek anlamına geliyordu bu. Çağının dileklerini yüreklilikle ortaya koyması onu ölümsüz ve önemli kılmıştır. Zaman zaman ona dönüşümüz ondan bize bir şeyler ulaştığı içindir. İnsanların en küçük eylemlerinden ötürü izlendiği, yazarları içeriye atmanın gündelik olaylardan sayıldığı bir ortamda, sansür kurulunun tüm yazıları basılmadan gözden geçirdiği, kitapların yakıldığı, basımevi sorumlularının sansürden geçmemiş kitapları basmak suçundan küreğe mahkum edildiği bir ortamda Rousseau çağının neyi öngördüğünü açıklıkla gördü ve gösterdi, böylece 1789 ruhunun oluşumuna büyük ölçüde katkıda bulundu. O bugün pekçok kişinin gözünde çağdaş toplumsal düzen fikrinin ilk peygamberidir. Birçok kişi de onu bir şarlatan, abartılmış bir değer sayar. Bunlar elbette vururken öldüren görüşlerdir. Rousseau'nun her dönemde özellikle tutucuları ürküttüğü doğrudur. Özellikle XIX. yüzyılın büyük şairi Baudelaire gibi azçok tutucu kişiler Voltaire'le birlikte Rousseau'yu da yerin dibine batırmışlardır. Rousseau'yu öbür aydınlanma düşünürlerinden ayıran ve biraz daha önemli kılan onun yeni yaşam düzeniyle ilgili kaygılarıdır, sanayi düzeniyle gelen toplumsal açmazları açık açık görebilmiş olmasıdır. Ancak onun yeni yaşam koşullarını somut

verilere dayanarak eleştirmiş olduğunu elbette söyleyemeyiz. Bilimlerin ve sanatların insanı bozmuş olduğu görüşü de bu çerçevede ele alındığında açıklığa kavuşur. Nitekim Rousseau bir yazısında şöyle diyecektir: "Bilimin kendinde çok iyi olduğu apaçıktır, tersini söyleyebilmek için sağduyuyu elden bırakmış olmak gerekir." Demek ki Rousseau için daha çok bilimin ve sanatın kötü kullanımı ya da kötüye kullanılması sözkonusudur. Öbür aydınlanmacılar soruna Rousseau gibi bakmıyorlardı, onlar bir tür onarıcı titizliğiyle yaşamı belli bir düzene koymayı amaçlıyorlardı. Buna karşılık Rousseau insanın geleceğinden ağır biçimde kaygılıydı. Bu durum onu Fransız Devrimi'nin öncü düşünürü yaparken gelecek kötü günlerin bildiricisi kılmıştır. Bir takım kaynaklarda onun doğal durum belirlemesi çok yanlış olarak komünist eğiliminin bir yansısı gibi gösterilir. Bu çok yanlış olduğu kadar çok gülünçtür: doğal durum onun geçerli kılmak istediği bir şey değildi. Bu tür görüşler felsefeyi, bu arada XVII. ve XVIII. yüzyıl felsefelerini yanlış anlamakla olasıdır. Rousseau gerçekte belirgin bir ideolojik yönelim içinde değildir. Ancak görüşleriyle onun toplumcu bakış açılarının gelişimine büyük ölçüde katkı sağladığı doğrudur.

FRANSIZ DEVRİMİ'NİN ANA ÇİZGİLERİ

YASA DÜZENİNE DOĞRU

Aydınlanma düşüncesinin, daha doğrusu anlatımını aydınlanma düşüncesinde bulan gelişimlerin yarattığı Fransız Devrimi elbette dünya tarihinin en önemli birkaç olayından biridir. Rönesans'la birlikte gelişmeye başlayan birey hakları düşüncesi ve onun özel bir anlatımı olan özgürlük kavramı XVIII. yüzyılda insan yaşamının temel amaçlarından biri durumuna gelmiştir. Birey haklarının ya da daha genel anlamda insan haklarının birinci planda konu edilmesi doğal olarak demokrasi inancının gelişmesine, buna bağlı olarak da yasa düzeni kurma eğilimlerinin gelişmesine yol açtı. Böylece mutlakyöneticiyi kurtarıcı olarak gören Rönesans insanıyla ve hatta XVII. yüzyıl insanıyla mutlakyöneticiyi zorba sayan yeni insan arasında yepyeni dönüşümleri bildiren büyük ayrılıklar ortaya çıkmış oldu.

Yasakoyuculuğun tarihi ya da daha açığı yasa yazmanın ve yasayı toplumda etkin kılmanın tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. İlkel ortaklaşma düzeninden daha karmaşık bir düzen olan köle düzenine geçildikçe ve buna bağlı olarak azçok karmaşıklaşan toplumda birileri öbürlerini ölçüsüz sömürme eğilimleri gösterince yöneticiler zaman zaman yazılı yasalar koyma gereksinmesi duymuşlardı. Mutlakyönetimin hiçbir zaman yasa fikriyle bağdaşabilecek özellikleri olmadı, mutlakyönetim yasa düşüncesine yaklaştığı yerde mutlakyönetim olmaktan çıkacaktı. Mutlakyöneticiler her zaman devletin yüksek yasalarından sözederlerdi ama bu yasaları gören ve bilen yoktu. Mutlakyönetim düzeninde yasa mutlakyöneticinin buyruğundan başka bir şey değildi. Aynı şey Fransa için de geçerliydi. Fransa'nın mutlakyönetim düzeninde bir anayasası olmadı. Bununla birlikte XVII. yüzyıldan sonra hemen tüm Avrupa'da olduğu gibi Fransa'da da bir sözleşme fikri, bir anayasa fikri oluşmaya başladı. Toplumsal adaletsizliklerin toplum düzenini kökten sarsacak duruma geldiği yerde anayasa gereksiniminin ortaya çıkması olağandı.

Turgot'nun Louis XVI'ya "Tüm kötülükler Fransa'nın bir anayasası olmamasından geliyor" demesi bu bağlamda son derece anlamlıdır. O dönemde yükselen yasa inancı kargaşanın yerine belli bir ussal düzen getirme isteğini yansıtıyordu.

Fransa'da ilk izlerini Jean-Jacques Rousseau'da bulduğumuz demokrasi bilinci yavaş yavaş devrim bilincine dönüştüğü sırada mutlakyönetim çoktan kendi sonunu kendi elleriyle çizmeye başlamıştı. Bununla birlikte o dönemde belirgin bir demokrasi eğiliminin varolduğunu söyleyemeyiz. Turgot'nun ve Necker'in kişisel istekler düzeyinde kalan yeniden düzenleme çabaları hemen hiçbir ciddi sonuç vermeden sönüp gitmişti. Ne olursa olsun Fransızlar hatta öbür Batı Avrupa'lılar mutlakyönetime olan güvenlerini büyük ölçüde yitirmiş durumdaydılar. Mutlakyönetime karşı gelişen demokrasi bilincinin etkin siyasal eyleme dönüştürülmesi çabasında önderliği Fransa'nın ilerici aydınları yüklenmişlerdi. Fransızlar yeni bir düzene geçme konusunda son derece istekli ve hatta aceleci görünüyorlardı. Fransa'da kurumlar XVII. yüzyıldan beri hiçbir değişime uğramamış ve artık insan usuna da yaşam biçimlerine de ters düşer duruma gelmişlerdi. Mutlakyönetim hiçbir denetlenme isteği ve hiçbir yasaya bağlılık kaygısı duymadan toplumu eski anlayışla yönetmeye bakıyordu. Toplum hala büyük ayrıcalıkların insanlar arasında uçurumlar açtığı bir toplumdu. Yönetim aygıtı gizliliği ve adaletsizliği ilke edinmiş gibiydi.

Soyluların Son Baskıları

Ayrıcalı konumda olan insanlar toplumun geçirdiği sarsıntılar karşısında bazı haklarından vazgeçerek toplumu birazcık ferahlatmayı düşünebilirdiler ama düşünmediler. Tersine hak saydıkları ayrıcalıklarını sıkı sıkıya ellerinde tutmak istediler. 1781'de savaş bakanlığının yayımladığı kararname buna örnektir: artık yalnızca soylulara subay olma hakkı tanınacaktı. Din adamlığı görevleri de bundan böyle soylulara bırakıldı. Tüm güçleri kişiliğinde bir araya getirdiğine inanılan kralsa ülkeyi akıl almaz bir gevşeklik içinde, *krallığın temel yasalarına göre* yani olmayan yasalarına göre yönetiyordu. Tarih kitapları Louis XVI'nın şu sözünü bu dönemin belirleyici tanığı olarak gösterirler: "Ben istediğime göre yasaldır!" Kral ülke yönetiminde böylesine gelişigüzel davranabilirken insanların kurulu düzen karşısında en küçük bir eleştirisini bile hoşgöremiyordu. Bu arada bol bol para harcıyor, "ihsan"larıyla bütçeyi sık sık zora sokuyordu. Köylü gelişigüzel vergiler yüzünden yoksullaştıkça

yoksullaşmıştı. Hali vakti yerinde olan çok az sayıda köylü de yoksul görünmek zorundaydı: iyi durumda görünenlerin paralarına vergi niyetine el koyacak bir aygıt alesta bekliyordu.

Bu düzende bireysel özgürlüklerden sözetmek elbette olanaksızdı. Polis istediği adamı içeri atabiliyor, istediğini istediği kadar içerde tutabiliyordu. Kral adına çıkarılmış bir tutuklama kağıdı bu işe yetiyordu. Hapishaneler, özellikle Paris'teki Bastille hapisanesi adaletin denetiminden uzaktı ve ne zaman ne olacağını kestiremeyen tutuklularla doluydu. Bir hiç için otuz beş yıl hapis yatan, daha doğrusu hapishanede unutulan vardı. Niye içeri girdiğini bilmeyen, içeriye atanların da çoktan unuttuğu insanlar dört duvar arasında yıllarını geçiriyorlar ve sonunda ölüp gidiyorlardı. Devlet düşmanı sayılanların çoğu kişisel düşmanlıkların kurbanlarıydılar. Boş yerleri doldurulacak basılı ihbar kağıtları satılıyordu, bunlardan birini satın alıp boş yere düşmanının adını yazmak yeterliydi. Babalar haylaz oğullarını korkutmak için bu kağıtları kullanıyorlardı. Davalar yıllarca uzuyordu. Bundan en çok yargıçlar hoşnuttu: yargıç davaya harcanmış süre karşılığında davacıdan para alıyordu.

Paris ve Versailles fransız siyaset yaşamının iki merkeziyken buna bir de Petit Trianon eklenmişti. Petit Trianon şatosunu vaktiyle Louis XV sevgilileri için yaptırmıştı. Bu şato kraliçe Marie-Antoinette'in çok sevdiği bir yerdi. Petit Trianon bir şatodan çok büyükçe bir evi andırıyordu: bir salon, bir yemek salonu, bir kitaplık, bir de yatak odasından oluşmaktaydı. Şatoyu çevreleyen büyük bahçe Marie-Antoinette'in özenli çabasının ürünüydü. Bu bahçede bir tiyatro bir de "aşk tapınağı" vardı, sonra buraya bir de "küçük köy" eklendi. Bu köyde gerçek köylüler oturuyordu. Zaman zaman Marie-Antoinette burada kolları sıvayarak köylü gibi yaşamanın tadını çıkarırdı. Köyün en büyük evi Marie-Antoinette'indi. Kraliçe böylece Versailles'ın katı ortamından birazcık kurtulmuş oluyordu. Buraya birkaç dostunun dışında saray çevresinden kimse giremezdi. Marie-Antoinette'in burada şölenler verdiği olurdu. O zaman buraya pekçok kişi gelirdi. Halkın açlıktan kırıldığı zamanlarda Marie-Antoinette'in şölenleri için çok büyük paralar harcanırdı.

Figaro'nun Düğünü

Ortamın tek renkli kişisi Marie-Antoinette değildi. O zaman özellikle saray çevresi çok renkli insanlarla doluydu. Bu renkli insanlardan biri de ünlü yazar Beaumarchais'ydi (1732-1799). Asıl adı Pierre Augustin-Caron olan Beaumarchais bir saatçinin oğluydu. Caron tüm renkli

insanlar gibi biraz garip bir kişiydi, kendisinden beklenilenleri değil beklenilmeyenleri yapardı. 1753'de yeni bir saat maşası icat edip saatçilikte büyük bir atılımı gerçekleştirince dikkatleri üzerinde topladı ve kralın saatçisi oldu. Bundan sonra yükseldikçe yükseldi. 1764-1765'de Madrid'de görüldü: kızkardeşi Lisette'in namusunu temizleyecekti, bir İspanyol'u arıyordu. İspanyol cezalandırıldı, Beaumarchais de bu pis işten kurtuldu. Bu serüvenci kişi 1767'den sonra piyesler yazmaya başladı. La Blanche kontu tarafından sahtecilikle suçlandırılınca mahkûm oldu (1773). *Muhtıra*'sında danıştay üyesi Goezmen'i rüşvet almakla suçlayınca cezaya çarptırıldı ve kitabı yakıldı. Ancak bu olay onu halkın gözünde bir kahraman yapmaya yetti.

İngiltere'nin Kuzey Amerika'daki kolonileri ayaklanınca Beaumarchais ve Vergennes Kontu, Fransa için kaçırılmaz bir fırsatın doğduğunu anladılar. 1778'de Fransa ayaklanmacıların yanında yer aldı. Fransa heyecan içindeydi, Kuzey Amerika kolonilerindeki insanların fransız filozoflarınca savunulan ilkeler adına harekete geçmiş olduklarına inanılıyordu. Fransa bu savaşta önemli bir rol oynadı. Bu savaşta Beaumarchais'nin de rolü büyük olmuştu: fransız hükümetinden yüklüce bir para almış, bu parayla sözde bir ticaret ve taşımacılık ortaklığı kurmuş, Amerika'dakilere silah araç gereç ulaştırmıştı. 1783'de Versailles'da büyük bir zaferi dile getiren barış anlaşması imzalandığında, bu olaylardan en çok onur duyanlardan biri Beaumarchais olmuştu.

Beaumarchais edebiyatçı olarak en büyük başarısını *Seville berberi* ve *Figaro'nun düğünü* adlı oyunlarıyla kazandı. Özellikle *Figaro'nun düğünü* tüm Paris'in konuştuğu başlıca konular arasına girmişti. Bu oyunun sahnede canlandırılmasını sansür yasak etmişti. Kral Figaro sözünü duyunca çılgına dönüyordu ve "Bu oyun devlette yüceltilmesi gereken her şeyi ayaklar altına alıyor" diyordu. *Sevil berberi*'nin devamı niteliğindeki bu beş perdelik oyun yalnızca soyluluğun çöküşünü duyuran yanıyla önemli ve tehlikeli olabilirdi. Yasaklama yapıtın ününü artırmaktan başka bir işe yaramadığı için oyun yetkililerin izniyle 27 nisan 1784 günü sahnelendi ve büyük bir yankı uyandırdı. Seyirciler oyunu çılgınca alkışladılar. Bu yapıtın sahnelendiği 27 nisan günü, devrimin ilk ışıklarının parıldadığı gün olarak belirlendi. Marie-Antoinette 27 nisan gösterisiyle çok ilgilendi. Kraliçe, Beaumarchais'nin gerçek hayranlarındandı. O ara Trianon'daki küçük tiyatroda *Seville berberi*'nı sahnelemeyi düşündü. Kendisi de başlıca rollerden birini oynayacaktı. Ağustos 1785'de gerçekleşen bu gösteri Beaumarchais'nin bir kere daha çılgınca alkışlanmasına yol açtı. Krallığın ileri gelenleri krallık rejimine

ve o rejimin temelini oluşturan soyluluğa karşı girişilen saldırıları candan gönülden destekler gibiydiler.

Kraliçenin Zorluğu / Gerdanlık Olayı

"Avusturyalı" diye anılan kraliçe Marie-Antoinette ülkenin en güzel kadınlarından biriydi ama hiç mi hiç sevilmiyordu. Bu sevgisizlikte onun yabancı kökenli oluşunun büyük payı vardı. Avusturya imparatoriçesi Maria Theresia'yla imparator Franz I'in on beşinci çocuğu olan ve Louis XVI'yla daha o veliahtken evlenmiş bulunan Marie-Antoinette düşüncesiz ve uçarı davranışlarıyla göze batıyordu. Utangaç ve sıradan bir insan olan krala aşık olmadığı herkesçe bilinen bu kadın çıkarı için her şeyi yapabilecek biri olarak düşünülüyordu. Siyasal gücünü artırıp kralı parmağında oynatıyor izlenimini uyandırınca Avusturya'nın bir casusu gibi değerlendirilmeye başladı. Görünüşte ya da gerçekte tüm yeniliklere karşı duran, bu yolda çevresine bir açgözlüler kalabalığı yerleştirmiş olan kraliçe saraydaki tüm kötülüklerin kaynağı olarak biliniyordu.

Varlığıyla mutlakyönetimin çöküşünü kolaylaştırdığı kesindi. Fransızların katı tutumunu giderebilmek için kocasından ikide bir yardım istemesi işleri biraz daha güçleştiriyordu. Mutlakyönetimin en sıkıntılı zamanında patlak veren "gerdanlık olayı" yaraya tuz biber ekti. Olay 1785'de, devrimin başlangıcından dört yıl önce oldu. Paris'li mücevher ustalarından biri çok pahalı bir gerdanlık yapmıştı. Gerdanlık kraliçeye gösterildi. Kraliçe gerdanlığı çok beğendi ama gerdanlığın fiyatı ulaşılır gibi değildi. Bir zaman sonra mücevher ustası kraliçeye bir mektup yazarak dostları olan La Motte-Valois kontesiyle kardinal Rohan'ın kendisine bırakmış olduğu gerdanlığın parasını ödemesini rica etti. Para anlaşma gereğince taksit taksit ödenecekti, ne var ki birinci taksitin vakti çoktan geçmiş, mücevher ustası zor durumda kalmıştı.

Marie-Antoinette'in konudan haberi yoktu. La Motte-Valois kontesi diye birini tanımıyordu. Kardinal Rohan'sa onun hiç sevmediği biriydi. Kraliçe bir şeylerin döndüğünü anladı. Kardinal Rohan tutuklandı ve Bastille'e gönderildi. Valois hanedanıyla ilgisi olan ama kaymak tabakanın ayaktakımı kesiminde yer alan La Motte-Valois kontesinin Rohan'ı kullandığı anlaşıldı. Yükselmek isteyen ama kendisini hiç sevmemiş bir kraliçenin engellemelerine uğrayan Rohan, kontesin önerisiyle gerdanlığı kraliçe adına Versailles'a götürdü ve onu orada kraliçenin hizmetinde olduğunu sandığı birine verdi. Gerdanlığı alan adam kontesin adamıydı. Kontes gerdanlığı alıp parasını yemeyi kuruyordu. Mahkeme Rohan'ı ser-

best bırakıp kontesi mahkûm etti. Ne var ki bu olay kraliçeyle ilgili yeni dedikodulara yol açtı. Mutlak yönetim bu olayla bir kere daha zedelendi.

Toparlanma Çabaları

Louis XVI, saltanatının başlarında tüm umudunu başbakan Turgot'ya bağlamıştı. Ağustos 1774'de başbakan olan Turgot yapmak istediği yenilikler saray adamlarının oyunlarıyla engellenince krala şunları söylemişti: "Ulusunuz belli yapısı olan bir ulus değil. Bu toplum uygunsuz biçimde yanyana gelmiş olan parçalardan oluşmuş bir toplumdur. Öyle bir halk ki bu, üyeleri arasında pek az toplumsal bağ var. Onda her kişi doğal olarak yalnız kendi çıkarını düşünüyor. Siz de kendiniz için ve adamlarınız için karar vermek zorundasınız. Bu dağılmışlık ruhunu sona erdirebilmek için krallığın parçalarını birbirine bağlayacak bir plan gereklidir." Turgot ticareti engelleyen bir takım kuralları kaldırmak, ayrıcalılıkları gidererek tüccarı tam anlamında özgür kılmak, herkese her işi yapabilme hakkı vermek istiyordu. Bu isteklerini çok küçük ölçüde gerçekleştirebildi. Yönetimde düzenlemeler yapmaya yeltenince saray ayağa kalktı. Turgot 12 mayıs 1776'da görevden ayrıldı. 1777'de Fransa maliyesinin sorumluluğunu Cenova'lı zengin bir banker olan Necker aldı. Necker de hemen hemen aynı yolda başarısızlıklara uğrayıp 1781'de görevden ayrılınca uzun süren bir sarsıntı ve kararsızlık dönemi yaşandı.

1783'de maliyenin sorumluluğunu Calonne aldı. Calonne iyimserliğiyle ünlü bir kişiydi. Hazinenin durumu içler acısıydı. Calonne yeni bir vergi tasarısı getirdi, ayrıca kralın onayıyla soyluluğun temsilcilerinden ve yüksek memurlardan bir "seçkinler" meclisi oluşturdu. Meclis 1787'de toplandı. Yüz elli yıldır böyle bir meclis toplanmamıştı. Maliye baş denetçisi Calonne bu seçkinlere maliyenin durumunu uzun uzun açıkladı. Verdiği rakamlar akıllara durgunluk verecek rakamlardı. Krallık uçurumun eşiğindeydi. Calonne'un vergi tasarısı benimsenmedi. Calonne'un işine son verildi. Seçkinler meclisi göreve Laménie de Brienne'i getirdi. De Brienne dişe dokunur herhangi bir yenilik yapmayınca genel istek yönünde Necker'in yeniden göreve çağrılmasına karar verildi. Sihirbaz maliyeci diye bilinen Necker böylece yeniden en güç işin başına geçmiş oldu.

Devrimi kolaylaştıran koşulların başında açlık gelir. Özellikle 1788'de ürünün çok düşük olması halkın fırınlar önünde uzun kuyruklar oluşturmasına yol açmış, ayrıca pekçok insan ekmek parası bulamadığından kuyruktaki mutlular topluluğuna katılamamıştı. Uzun zamandır

iktisadi ve siyasal anlamda büyük bir güç kazanmış olan burjuva sınıfı bir duraklama dönemine girmiş gibiydi. Burjuvalar sıkıntıdaydılar, onların yeni girişimleri eskiden olduğu gibi ikide bir toprak soyluluğunun duvarlarına çarpmaktaydı. Yüksek kesim insanlarının büyük bir bölümünü henüz soylular oluşturmaktaydı. Toprak düzeni tümüyle feodal koşulların dışına çıkmadan yükselen sınıf rahata eremeyecekti.

Yeni Meclis Düzeni

Louis XVI tam yüz yetmiş beş yıldır toplanamayan *états généraux*'yu Necker'in önerisi üzerine toplama kararı aldı (2 ağustos 1788). Halk açlıktan kıvranıyordu, hazine boştu. Burjuvaların zanaatçıların köylülerin oluşturduğu orta sınıf (*tiers- état*) din adamları ve soylularla bir araya gelmeli ve temelden sarsılan rejimi sağlamlaştırmanın yollarını aramalıydı. Yoksa burjuvaların desteğini gören, ayrıca *tiers- état*'nın öbür katlarınca da tutulan aydınlanmacı düşünceler kısa zamanda düzeni yıkacak boyutlarda etkili olabilirdi. *Etats généraux*'nun toplanması mutlakyönetimin orta sınıfa verdiği bir ödünün hatta biraz da onun desteğini kazanma isteminin bir sonucuydu.

Bu yüzden 1789 ilkyazı Fransa'nın başkentinde oldukça ilgi çekici günlerin yaşandığı bir dönem oldu. Necker'in tasarısı gerçekleşmiş, *états généraux* oluşturulmuştu. 1 mayıs günü Versailles en canlı günlerinden birini yaşadı. Çalgılar çalınıyor, şarkılar söyleniyor, haberciler meclisin üç gün sonra, 4 mayısta toplanacağını bildiriyordu. Birçok milletvekili ortalarda ne yapacağını bilmeden, can sıkıntısı içinde dolaşıyordu. Gerçekte 28 nisan için çağırılmışlardı, topluluklar halinde prensler ve bakanlarla görüştürülmüşler, bu kişilerce pek iyi karşılanmadıkları için burulmuşlardı. Kral milletvekillerini 2 mayısta sarayında kabul etti. *Tiers* temsilcileri saraylıların alaylı bakışları altında ter döktüler, üç saat süren ve hiç bitmeyecek gibi gelen törende birden kendilerini kralın karşısında buldular. Kral iki kardeşinin arasında bir yontu gibi kımıldamadan ve konuşmadan duruyordu. Milletvekillerinden yalnızca birine, breton köylüsü kılığıyla karşısına çıkan bir temsilciye seslendi, "merhaba ahbap" dedi. Milletvekilleri saraydan saatlerce soğuk duşta kalmış gibi ayrıldılar.

4 mayıs töreni elbette çok daha görkemli oldu. Neredeyse tüm Paris Versailles'da toplanmıştı. Kral ve kraliçe parıltılı giysileri içinde göz kamaştırıyorlardı. O sabah halk kralı ve meclis üyelerini çılgınca alkışlıyor, kralın biraz gerisinde duran kraliçeye ilgisiz kalıyordu. Ertesi gün sabah sekizde milletvekilleri Menus Plaisirs adlı salona yerleştiler. O gün kral,

kraliçeyle ve bakanlarıyla salona girdi ve kısa bir söylev verdi, söylevinde daha çok kendi haklarından sözetti. Buna karşılık Necker'in söylevi iki saati aldı. Toplantının sonunda kral ve kraliçe milletvekillerince bol bol alkışlandılar. Nicedir alkışlanmayı unutmuş olan kraliçe için son derece sevindirici bir olaydı bu. Bu yeni durum ne kadar süreceği pek belli olmayan bir barış dönemini duyururken kralın güçsüzlüğünü de ortaya koyuyordu. Tarihçi Louis Madelaine kralın o gününü şöyle belirliyor: "5 mayısta Louis XVI ne Louis XIV gibi kestirip atan ne Henri IV gibi uzlaştıran biri olmayı başarabildi."

Tiers-état oldukça kısa süren bir çekiniklik döneminden sonra *états généraux*'da etkili olmaya başlayınca halkı ülkenin geleceğinde tek söz sahibi saymak eğiliminde olanlar güç kazandılar. Bu durum herkesin kafasında *états généraux*'dan daha güçlü bir meclisin oluşturulması fikrini geliştirmekteydi. Kralın ortada kalmışlığı soylu sınıfının çaresizliğini ve kızgınlığını artırıyordu. "Sihirbaz" maliyeci Necker'in de yapabileceği çok bir şey yoktu. 17 haziran günü *tiers* temsilcileriyle ayrıcalı sınıfın bazı temsilcileri bir anayasal düzen getirmek amacıyla kendilerini Ulusal meclis (*Assemblée nationale*) ilan ettiler. Ulusal meclis adını alma fikri Lorraine milletvekillerinden birinin fikriydi. Milletvekiline göre, böyle bir değişiklik için kralın onayını almak gerekmiyordu. "Amerika Birleşik Devletleri İngiltere kralının onayını mı almıştı?" Bu olay mecliste ilk başkaldırma olayıydı. Kral bu karara karşı çıkmak istediyse de güçsüzlüğünü anlayarak sustu kaldı. Meclis 9 temmuzda da Anayasa meclisi (*Assemblée constituante*) adını aldı.

Gerilimli Günler / Bastille'in Alınması

Bu değişimlerin öncüsü olan kişiler arasında baş yeri Mirabeau kontu alır. Soylu olmakla birlikte *tiers* temsilcisi olan Mirabeau kararlı ve çalışkan kişiliğiyle dikkatleri üzerinde toplamaktaydı. Kadın ilişkilerinde kazandığı kötü ününü derin kültürüyle ve toplumuna bağlılığıyla unutturan bu usta siyaset adamı giderek devrimin lokomotifi oldu. Amacı hem devrimci dönüşümleri olası kılmak hem krallığı korumaktı: kral yetkesinin daraltılmasını, yönetimde zorbalığa son verilmesini istiyordu. Kral buna karşılık kraliçenin de kışkırtmasıyla tüm milletvekillerine baskı uygulamaya çalışıyordu. O baskı günlerinden birinde Brézé markisi kral adına *tiers* milletvekillerini dağıtmak isteyince kıyamet koptu. Mirabeau, Brézé markisine şöyle diyordu: "Sizi buraya gönderene gidin söyleyin, biz buraya ulusun isteğiyle geldik, buradan ancak süngü çıkarabilir bizi."

O günler Fransa'nın en gerilimli günleriydi. Paris'de oluşup gelişen devrim bilinci ülkeye dalga dalga yayılıyordu. Taşrada ayaklanmalar başlamış, köylüler silahlanıp savaş durumu almışlardı. Taşradaki gerilim Paris devrimcilerine güç kazandırıyordu. 12 temmuz günü hatip Camille Desmoulins'in sözleriyle heyecana gelen Paris halkı ünlü Bastille hapisanesini ele geçirmek üzere silaha sarıldı. Bastille XIV. yüzyıldan kalma bir yapıydı, kuleleriyle ve kalın duvarlarıyla hiçbir dış zorlamaya başeğmeyecek gibiydi. Birçok devrimcinin ve birçok kendi halinde insanın tıkılmış olduğu bu koca yapı devrim şarkıları söyleyen kalabalıklarca sarıldı ve 14 temmuz günü düştü. Bu olay bir mucize gibi değerlendirildi. Bastille bir süre direnmiş, sonra beyaz bayrak çekmek zorunda kalmıştı. Bastille'i ele geçiren halk onu yerle bir etti. Louis XVI o gün günlüğüne "Hiç" diye yazmıştı. Mutlakyönetimin güçlülük simgesi olan ve başta Voltaire olmak üzere nice fransız devrimcisini duvarları arasında tutmuş olan Bastille tarihe karışırken kralı savunacak güçler halk güçlerine katılmaya başlıyordu.

DEVRİMİN GERÇEKLEŞMESİ

O olaylarla dolu yılın güz aylarında bir başka kişinin, La Fayette markisinin dikkatleri üstüne çektiği görülüyordu. La Fayette markisi amerikan savaşı kahramanlarındandı, özgürlükten ve halktan yana bir soyluydu. *Etats généraux* toplantılarında hep *tiers*'in çıkarlarını savunmuş, ancak kral yetkesine karşı da katı bir tutum almamıştı. Temmuzda ulusal koruma güçlerinin komutanı olunca halkla kralın arasını bulmaya çalışmış, halkın istekleri doğrultusunda kralın Versailles'dan Paris'e gitmesi ve bundan böyle Paris'de yaşaması için ağırlığını koymuştu. Böylece kral halkın arasında yaşamış olacak, gerçekte kafese girmiş aslana dönecekti. La Fayette bu tasarısını gerçekleştirdi ama halkla kralın barışı uzun sürmedi, Versailles yeniden halkın öfkesini çekmeye başladı. Bu öfke kadınların Versailles'a yürümesiyle doruk noktasına ulaştı. Carl Grimberg ve Ragnar Svanström, *Fransız devrimi ve imparatorluk* adlı kitaplarında bu yürüyüşle ilgili olarak şunları söylüyorlar: "5 ekim 1789 günü birçok kadın saraya doğru yürüyüşe geçti: işçi satıcı hizmetçi fahişe topluluğundan kimi takmış takıştırmıştı kimi de paçavralar içindeydi ama tümü silahlıydı, bazısında değnek bazısında sopa bazısında diren bazısında tüfek vardı. Bardaktan boşanırcasına yağan yağmurda, kurşuni gök altında, başkenti Versailles'dan ayıran otuz kilometrelik yolu aştılar."

Versailles'da bağırıp çağıran kadınların gerçekleştirdiği bu ayaklanma krala karşı ilk gerçek başkaldırıydı. 6 ekim sabahı erkekler kadınlara katılınca tablo daha korkunçlaştı. Bu kadınlı erkekli topluluk erken saatlerde saraya girdi. Halk Marie-Antoinette'i yakalamak için her yanı kolaçan ederken La Fayette markisi kraliçeyi bir balkona çıkarıyor ve onun elini saygıyla eğilerek öpüyordu. Az önce sözünü ettiğimiz kitaptan bir de şu satırları okuyalım: "6 ekim günü öğleden sonra koca bir topluluk yola koyuldu. Louis XVI ve ailesi büyük bir yaldızlı arabaya binmişti. Ulusal koruma güçleri en başta yürüyordu. La Fayette at üstünde kraliçenin koruyuculuğunu yapıyordu. Bourbon mutlakyönetiminin merkezini kuşatmış olan erkekler ve kadınlar da arkadan gidiyordu. Yağmur dinmişti, pek güzel bir güz öğleden sonrasıydı. Sabahleyin kan dökücü aşırılıklara kapılmış olan muzaffer halk neşesini bulmuştu, sevinçli çığlıklar atıyordu, gülüp söylüyordu. (..) Kral ailesi Tuileries'nin en dar en karanlık bölümlerinden birine yerleştirildi."

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi

Bu değişiklik Bourbon hanedanının fiilen iktidardan düştüğünün resmidir. Zaten 1789 yazının son günlerinde yayımlanmış olan *İnsan ve yurttaş hakları bildirisi*'nin tüm maddeleri mutlakyönetim fikriyle çelişen maddelerdi ve bu maddelerin geçerli olduğu yerde mutlakyönetimin kalıcı olabileceği düşünülemezdi. Kısacası sözkonusu bildiri mutlakyönetimin sonunu daha önce bildirmişti. "Ulusal meclis olarak toplanan fransız halkının temsilcileri halkı mutsuz kılan ve yönetimlerin bozulmasına yol açan nedenlerin insan haklarını bilememe, unutma ve hor görme olduğunu göz önünde bulundurarak insanın doğal ve giderilemez haklarını resmi bir bildiriyle açıklama kararı aldı." Bu belirlemeyle başlayan bildiride insanın hukuk açısından özgür ve eşit doğduğu, özgür ve eşit kalacağı, her siyasal topluluğun insanın doğal ve giderilemez haklarını korumayı amaçladığı, bu hakların da özgürlük mülkiyet güvenlik ve baskıya direnme olduğu yazılıydı.

Bildiri ayrıca "egemenlik ulusundur" ilkesini getirirken hiçbir kurulun ve hiçbir bireyin ulustan gelmeyen bir yetkiyi kullanamayacağını öne sürerek özgürlüğü "başkasına zararı dokunmayan her şeyi yapabilme" olarak tanımlıyordu ve topluma zarar veren eylemleri ancak yasaların belirleyebileceğini, yasalarla yasaklanmayan bir şeye engel olunamayacağını açıklıyordu. Yasayı "genel istemin anlatımı" olarak belirleyen bildiride ayrıca bazı önemli maddelere de yer veriliyordu. Buna göre

yurttaşlar yasaların oluşmasına katılma hakkına sahiptirler, yasa korurken de cezalandırırken de herkes için birdir, kimse yasaların öngördüğü durumlar dışında suçlanamaz tutuklanamaz alıkonulamaz, her insan suçluluğu kanıtlanıncaya kadar suçsuz sayılır, kimse inançlarından ötürü rahatsız edilemez, düşünce ve inançların başkalarına aktarılması haktır...

Kilise Mallarının Kamulaştırılması

Necker 11 temmuz 1789'da maliyenin başından ve hatta Fransa'dan kovuldu. Rejimin kurtuluşu iktisadi sorunların çözümüne bağlıydı ve iktisadi yaşam büyük sıkıntılar içindeydi. O sıra mecliste Autun piskoposu Talleyrand tüm kilise mallarının kamulaştırılmasını önerdi. Vaktiyle Louis XIV anılarını kaleme alırken kralları mutlakyöneticiler olarak belirlemiş, onları ülkedeki tüm cismani ve ruhani kesimlerle ilgili mal varlığının da mutlakyöneticisi olarak göstermişti. Tüm mal varlığı devletin gereksinimine göre rahatça kullanılabilirdi. Kilisenin mal varlığı son bir yüzyılda çok büyük ölçülere ulaşmıştı. Kilise bu mal varlığını hiçbir işe yaratmıyor, depo malı gibi saklıyordu, bu tutumuyla da özellikle kiliseye karşı olanların öfkesini çekiyordu.

Kilisenin pekçok malı vardı ama devlete kağıt para gerekliydi. Devlet kilise mallarına karşılık banknot çıkardı, banknotun karşılığı kilise mallarının satışıyla sağlanacaktı. Ardarda kağıt para basıldı ve paranın değeri hızla düştü. Yeniden göreve çağırılmış olan Necker çaresizdi. Necker 18 eylül 1790'da görevden ayrılmak istediğini bildirdi, isteği olumlu karşılanınca Fransa'dan ayrıldı ve İsviçre'ye yerleşti. Bu sırada 1791 güzünde Anayasa oylaması yapıldı. Anayasa'nın özünü *İnsan ve yurttaş hakları bildirisi*'ndeki dilekler oluşturuyordu. Anayasaya göre Fransa bir krallık olarak kalıyor, egemenlik halka geçiyordu, yasama ve vergilendirme hakkı meclise veriliyordu. Buna karşılık kral yasama meclisinin çıkardığı bir yasayı iki yasama dönemi yani dört yıl engelleme hakkına sahip oluyordu.

Marat

Bastille'in alınması olayının birinci yıldönümünde, 14 temmuz 1790'da, Paris'de, Champ de Mars'da büyük bir kutlama gösterisi yapıldı. Ülkenin dört bir yanından kopup gelmiş yüzbinlerce insan Talleyrand'ın başkanlığında bayram yaptı. Töreni yönetenler arasında La Fayette de vardı. Bu büyük toplantı halkta krala ve kraliçeye karşı düşmanlıkların

sönmeye yüz tuttuğunu gösterir gibiydi. Bundan böyle devrim bilincini ayakta tutmaya çalışanlar bazı ünlü düşünce adamları oldular. Bunlardan biri halkın dostu diye nitelendirilen Marat'ydı. Marat devrimin kafası olmaktan çok yüreği olmaya çalışan biriydi. Bir tutku bir heyecan adamıydı.

Marat ne bir bilgin ne bir filozoftu, aydınlanma çağının herhangi bir aydınıydı, yeni değerlerin inançlısı ve savunucusuydu. O dönemin ünlü aydınları yanında Marat adı sönük kalır. Ancak o göz kamaştırıcı bir savaşım adamı olarak pekçok aydını gölgelemiştir. Marat doğru bildiklerini savunan ya da yaşama geçirmeye çalışan bir eylem insanıydı. Denilebilir ki hiç kimse devrimi onun kadar canla başla savunmamıştır. Marat adı bu yüzden her zaman elektrik çekti ve toplumda her zaman yönlendirici bir simge oldu. Onu ölümünden sonra hatta bugün de hırpalamaya çalışanlar onda bir serüvenci görmeye eğilimli olanlardır, bunlar genellikle devrimin burjuva değerlerine ters düşen ileriliklerini ya da aşırılıklarını benimseyememiş kimselerdir. Bu konuda tarihçi A. Manfred şunları söylüyor: "Marat'ya saldırmak, onu en aşırı sövgülerle sıvamak, onu tüm insani kötülüklerin ve en aşağılık tutkuların somut örneği olarak göstermek soylu ve burjuva tarih yazarlığında bir ortak bilgidir, bir incelikli olma belirtisidir" (*XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar Fransa'nın tarihi üzerine deneme*).

İsviçre'de doğan ve orada tıp öğrenimi gören Marat aydınlanmacıların düşüncelerini tüm incelikleriyle öğrenmeye çalışmış, 1762'de on dokuz yaşında Paris'e yerleşince hekimlikle ilgisini kesmeksizin büyük bir tutkuyla insan bilimlerine yönelmişti. Ama onun ilgisi öncelikle devrimin iki öncü düşünürü üzerinde, Montesquieu ve Rousseau üzerinde toplanıyordu. Onun "Montesquieu olmasaydı Rousseau yüzyılın yarattığı en büyük adam olacaktı" sözü bu ilgiye tanıklık eder. Marat bir ara İngiltere'ye gitti ve orada da bu ilgisini sürdürdü. 1774'de Londra'da yayımladığı ilk kitabı *Köleliğin zincirleri*'nde devrimci bir demokrat olarak aydınlanmacı düşünceleri savunuyordu. Bu savunusunda o yalın bir anlatımdan çok söz sanatının süslemelerini, belagatin inceliklerini kullanmaktan geri durmuyordu. Kısacası Marat tam anlamında bir duygu adamıydı ve devrimin sönmeye başlayan heyecanını körüklemek için elinden geleni yapıyordu. 1789 eylülünde kurmuş olduğu *Halkın dostu* gazetesi fransız devrimcilerinin yol göstericisi oldu. Gazetesinde yayımladığı heyecanlı yazılarıyla halkı devrim yolunda ilerlemeye çağıran bu ünlü yazarın evi devrimcilerin tapınağı olmuştu. Halkı heyecana getirmede çok büyük katkıları olmuş olan bir başka gazeteci de Camille Desmoulins'dir. Bastille'in alınması sırasında büyük bir çaba göstermiş

olan bu ünlü gazeteci 1789'dan sonra da devrim heyecanını diri tutmakta var gücüyle çalışmıştı.

Devrime Tepkiler

Bundan böyle devrim heyecanı genel toplumsal duygusallık düzeyinden çıkarak köklü bir bilince dönüşmeye ve tam anlamında kurumlaşmaya başlıyordu. Devrim düşüncesi burjuva değerlerini de aşan ileri önerilerin yanında mutlakyönetim düzeninin onarılmasını öngören geri önerileri de kapsıyordu. Böylece genel anlamda devrim bilinci bir çelişkiler bilinci durumuna gelmişti. Ayrıca devrime karşı içeriden olduğu kadar dışarıdan da bir takım tepkiler oluşmaktaydı. Bu tepkilerin en yumuşağını belki de o sıralarda sanayisini daha da geliştirmekten ve dünya piyasasını ele geçirmekten başka bir şey düşünmeyen İngiltere gösteriyordu. İngiltere'de yükselen burjuva sınıfı soylulukla uzlaşmasını çoktan yapmış, böylece mutlakyönetim güçleriyle demokratik güçler rahatça bir arada yaşar duruma gelmişlerdi.

İngiliz halkı Fransa'da bir şeylerin olup geçmekte olduğunu seziyor, devrim denilen şeyi pek aklına getirmediği için olan bitene pek anlam veremiyordu. Zaten İngilizlerin gözünde fransız toplumu her türlü uyarsız işi yapabilecek bir toplumdu. Fransızların işine akıl sır ermezdi. Ancak 1789 yazında onlar bu olup bitenlerin hiç de hafife alınmayacak şeyler olduğunu sezmeye başladılar. Fransa'daki mutlakyönetimin ağırlığını bilen ingiliz aydınları elbette fransız halkının duyarlılığına hak vermekten geri kalmıyordu. Bazı İngilizler, örneğin Charles James Fox'un Whigs partisi ileri gelenleri fransız devrimcilerini destekliyorlardı. William Wordsworth gibi William Blake gibi ünlü kalemler açık açık devrimden yana çıkıyorlardı. İngiltere'de fransız devrimcilerinin en büyük düşmanı belki de otuz yaşlarındaki başbakan William Pitt'di.

Amerika Birleşik Devletleri'nde ilerici aydınlarla sermayeci kesimin sözcüleri fransız devrimcileri karşısında çelişkili tutumlar aldılar. Bu çelişki hükümet üyeleri arasında da kendisini gösteriyordu. 1789 güzünde Fransa'dan döner dönmez dışişleri bakanlığı görevini yüklenmiş olan Thomas Jefferson devrim ilkelerini benimseyen biri oldu. Amerikan tarım insanlarının sözcüsü durumundaki bu cumhuriyetçi aydın özgürlük ve eşitlik ilkelerine bağlı olduğunu her fırsatta belirtmekten geri durmuyordu. Buna karşılık maliye bakanı Alexander Hamilton demokrasi düşüncesine tam karşı bir kişiydi, özgürlük ve eşitlik kavramları onun zihninde en tehlikeli, en yıkıcı kavramlar arasında yer alıyordu. Hamil-

ton ve benzerleri, zenginlerin yani sanayi ve ticaret adamlarının egemen olduğu kapalı bir rejim düşünüyorlardı. Bu çelişkiler içinde Amerika Birleşik Devletleri devrimden yana ağırlık koymadı. Bu genç ülkede eski fikirlerin savunucusu olan egemen güçler böylesi bir girişimi engelleyecek durumdaydılar. Başlangıçta devrim ilkelerine oldukça yakınlaşmış görünen başkan George Washington giderek bu yakınlığını amerikancı yararcılık fikriyle dengelemeye yöneldi. Belki de devrimin kanlı yüzü başkanı korkutmuş ve onu başka bir tutum almaya yöneltmişti. Bu dönem Amerikalıların yalnızca Amerika'yı düşündükleri bir dönemdi.

Almanya'ya gelince bu ülke daha önce de çeşitli bağlamlarda gördüğümüz gibi öbür ileri ülkelere göre azçok geri kalmış bir ülkeydi. Henüz bütünlüğüne kavuşamamış olan bu ülkenin insanları özgürlükten çok disipline eşitlikten çok yetkeye bağlıydılar. Yirmi beş milyon insanı barındıran topraklar üzerinde yüzyıllardır tantanalı ve cılız varlığını sürdürmekte olan ve son soluğunu vermeye hazırlanan Kutsal Roma Germen İmparatorluğu bir gerçeklik olmaktan çok bir anıydı ya da geniş topraklar üzerinde yırtık pırtık incecik bir örtüydü. Bu yüzden bu görkemli görüntünün altını eşeleyenler kültür düzeyindeki tüm gelişimlere karşın tam anlamında bir aşağılıkduygusuyla karşılaşabilirlerdi. Bunun yanında, Almanya tarihi Prusya'yla Avusturya arasındaki bitmez tükenmez çekişmelerle çeşitlenmiştir. Fransa kraliçesi Marie-Antoinette Avusturya imparatoriçesi Maria Theresia'yla imparator Franz I'in kızıydı, imparator Leopold II'nin kardeşiydi. Kraliçe Marie-Antoinette tüm umudunu Leopold II'ye bağlamıştı, ne var ki tüm Almanlar gibi imparator da Fransız Devrimi karşısında sakınık davranmayı yeğliyordu.

Kıralın Kaçışı / 17 Temmuz Katliamı

Bu arada Louis XVI'nın sahneye koyduğu bir olay tüm Fransa'da havanın yeniden gerginleşmesine yol açtı. Louis XVI Tuileries'de yarı tutsak yaşamı sürdürmekten bıkmış kaçmaya karar vermişti. Kaçış 20 haziran 1791 akşamı gerçekleştirildi. "21 haziran sabahı saat yedide oda hizmetçisi Lemoine, Louis XVI'nın odasına girince yatağı boş buldu, alarm verdi, sonra oradakiler kraliçenin odasına ve çocukların odasına koştular: kimse yoktu. Bir saatin içinde haber Paris'i çılgına çeviriyordu. Kral çevresindeki sıkı denetim ağını aşarak, La Fayette'le de uzun bir görüşme yapmış olarak, hizmetçi kılığına girip kocaman bir arabayla şatodan çıkmayı başarmış, tüm yakınlarıyla Paris'i terketmişti. (..) Yirmi

birinde, 'baronne de Korff" (kraliçe) ailesiyle ve kahyasıyla (kral) yolculuk ediyor, Champagne'ın beyaz yollarında, korkunç bir güneş altında almış başını gidiyordu" (L. Madelaine).

21 haziran sabahı erkenden kralın kaçtığını öğrenen halk sokaklara döküldü, sekize doğru binlerce kişi Tuileries'nin çevresini sardı. Meclis sınırların kapatılmasını ve kralın yakalanmasını istedi. Halk bu oyunun düzenleyicisi olarak La Fayette'i görüyordu. Kral bu kaçışıyla halkın son kalan sevgisini de tüketmiş oldu. O gün garip bir hava vardı ortalıkta. İnsanlar Tuileries'ye girmişlerdi, işi eğlenceye vurdurup sarayın her yanına dalıyorlar, bu arada kapıya "kiralık ev" levhasını asıyorlardı. Bu garip hava biraz da öfkenin ve sıkıntının bastırılması çabasından doğan yapay bir şenlik havasıydı. Bu sırada meclis gergin bir hava içinde toplantısını sürdürüyordu. Kral ve ailesi kaçmayı başaramadılar, kendilerine bağlı olduğuna inandıkları Bouille markisinin yanına Metz'e ulaşamadan Argonne'da yakalandılar. Kendisini tutuklayan ve karşısında saygıyla eğilen kişilere kral acılı bir yüzle "Artık Fransa kralı yok" dedi.

Paris kralın yakalandığını yirmi dördünde öğrendi. O gün kral ve yakınları koyu güneş altında Paris'e götürülüyorlardı. Halk sokaklardaydı: Tuileries'nin çevresindeydi, her yerdeydi, garip bir donmuşlukla sessiz dolaşıyordu. Bu dönüş karşısında kimse taşkınlık yapmayı düşünmüyordu. Kral da halk kadar suskundu. Kraliçe hiç kimseye görünmek istemiyordu, başını dizlerine kadar *eğmişti*. Louis XVI arabadan ağır adımlarla sessizce indi, tek söz etmeden içeriye girdi. Kraliçeyi görenler mırıldandılar ama seslerini yükseltmediler. Ulusal koruma güçlerinin askerleri silahlarını cenaze törenindeymiş gibi aşağıda tutuyorlardı. Demir kapı kral ailesinin üstüne kapandığında ağızları bıçak açmıyor ve saat yediyi gösteriyordu.

Mutlakyönetimi zorda bırakan bir ikinci olay da 17 temmuz 1791'de oldu. Sözkonusu olayı yaratan nedenlerin başında halkın kraldan ve krallıktan soğuması, "koca domuz" diye adlandırdığı krala düştü gözüyle bakması, buna karşılık cumhuriyetçi görüşleri tutkuya dönüştürmesi gelir. O günlerde yazılmış olan mektuplardan birinde raslanılan şu cümleler bize durumu en özlü biçimde anlatmaktadır: "Meclisin aldığı masum kararlar halkı kraldan vazgeçilebileceğine inandırdı ve ben tüm alanlarda insanların bize artık kral gerekmiyor diye bağırdıklarını duydum." O sıralar halkın krala karşı duygu ve düşünceleri şu cümlede en yetkin anlamını buluyordu: "Kralsız bir ulus olabilir, ulussuz bir kral olamaz." Ve krala en yakın bilinen kişiler ya da kesimler bile şimdi ona karşı olma

yarışına girmişlerdi. Marat gazetesinde krala ve yakınlarına veryansın ediyordu. Bu sırada kralın Bouille tarafından kaçırıldığı haberi yayıldı, bu yalan haber ortalığı iyice karıştırdı.

17 temmuz 1791 günü Yurt anıtının önüne yeni bir hükümet kurulması dileğiyle gösteri yapmaya giden "Cordeliers" adlı solcu partinin yandaşları (Danton, Marat, Demoulins gibi adlar bu partinin ileri gelenleriydiler) anıtın altına saklanmış olan iki serseriyi "anıtı havaya uçurmak istiyorlardı" gerekçesiyle öldürünce meclisin aldığı bir karara uyarak La Fayette ve komutasındaki güçler Champ de Mars'a, durumu denetim altına almaya gittiler, taşa tutuldular, ilkin havaya sonra kalabalığa ateş açtılar. 17 temmuz katliamı diye bilinen bu olay La Fayette'i güç duruma soktuğu gibi insanlar arasında kolay kolay kapanmayacak uçurumlar açtı. Böylece çeşitli güçlerin etkin olduğu ya da daha doğrusu son sözü söylemek istediği Fransa'da devrim adına tam tamına kargaşık bir ortam yaratılmış oldu.

Paris Komünü

Bu kargaşık ortamda devrimci baskı güçlerinden birini, belki de en önemlisini Paris komünü oluşturuyordu. Paris komünü 1789'da kurulan ve varlığını 1795'e kadar sürdürmüş olan Paris belediye örgütüdür. 1789'dan önce Paris belediyesinin yöneticileri sıradan kimselerdi, ilerici düşüncelere de son derece kapalıydılar. 13 temmuz 1789'da Paris belediyesi için yeni bir yönetici kurul oluşturuldu, bu kurulda yer alanlar ülkenin gelişen siyasal ortamına uygun olarak devrimden yana kimselerdi. Bu kurul sivil milis güçleri oluşturarak siyasal etkinliğini büyük boyutlara ulaştırdı. Ulusal koruma güçleri dediğimiz güçler bu milis güçlerinden doğmuştur.

Paris komününün başına Bailly adlı bir devrimci geçirildi. Bailly Champ de Mars katliamı yüzünden yıprandı ve 16 kasım 1791'de yerini Petion'a bıraktı. Kral o zaman bütün bu uygulamaları istemeye istemeye onayladı. Komün 1790 mayısında yeniden düzenlendi. Buna göre Paris kırk sekiz bölgeye ayrıldı, her bölgenin başına on altı komiser getirildi. Komünü yöneten belediye başkanıydı ve başkanın yanında on altı yöneticinin dışında otuz iki üyeli bir belediye kurulu vardı. Bu yasal komün, 9 ağustos 1792'de Danton'un desteğiyle yasal ölçülerin dışına çıktı ve ayaklanmacı bir tutum aldı. Buna göre tüm yetkeleri geçersiz saydı ve Paris'in en devrimci bölgelerinden seksen iki yurttaşı komiser seçtirdi.

O zaman bu örgüt devlet içinde en büyük yetke durumuna girdi. Komün bir süre sonra meclisin onayıyla üyelerini iki yüz seksen sekize çıkardı. Petion 1792 aralığında yeniden seçilmek istemeyince yönetim Chambon adlı ılımlı bir devrimcinin eline geçti. 1793'e kadar büyük bir siyasal baskı gücü oluşturmuş olan bu örgüt giderek etkisini yitirdi. 1795'de Paris belediye düzeni kökten değiştirildi.

Robespierre

Paris komününün güçsüzleşmeye başladığı dönemlerde, halkın içinden gelme bir siyaset adamı, Robespierre ülkenin siyasal yaşamına ağırlığını koydu. Robespierre, devrimin bu çok dürüst tanınan güçlü kişisi, yalnız kralı değil La Fayette'i ve Ulusal meclisi de kıyasıya eleştiriyordu. *Incorruptible* yani "Namuslu" diye anılan Robespierre tüm davranışlarını ilkelerine göre düzenleyen bir kişiydi. Danton'la Robespierre bu konuda tam bir karşıtlık içindeydiler. Danton ilkelere önem vermeyen, dediği dediğine uymayan, sözünden dönebilen, eğriler çizebilen biri olarak bilinir. Buna karşılık Robespierre her zaman ağırbaşlıydı, her sözünü tartarak söylerdi, her eylemini ince ince hesaplardı, görüşlerinde direnirdi, bir kere doğru diye belirlediği şeyi sonuna kadar savunurdu. Anatole France *Tanrılar susadı* adlı yapıtındaki kişilerden birine şunları söyletir: "Robespierre dürüst adam, bu yüzden gittikçe korkunçlaşacak."

Robespierre, Rousseau'nun görüşlerine bağlı genç bir avukattı. Yakınları onu soğukkanlılığıyla, insana ya da insanlığa inancıyla tanırlardı. Kimine göre bu inanç körü körüne bir inançtı. Fransız olmakla yetinmezdi, tüm insanlığın mutluluğu ve özgürlüğüydü onu ilgilendiren. Ona göre her yurttaş kendisini yurduna ve insanlığa adadığı ölçüde insandı. Robespierre suskundu tutarlıydı çalışkandı, bir eskiçağ bilgesi gibi yaşamıyla yurttaşlarına örnek olmaya çalışıyor, yurttaşlarının zihninde örnek insan imgesini yaratmaya özen gösteriyordu. Bu büyük dürüstlüğün kendisine pahalıya patlayacağını, kendisine er ya da geç belalar getireceğini de biliyordu. Kendisini her türlü felakete hazırlamış gibiydi. Belki de bu nedenle hep adalete bağlanıyor, adaleti dünyanın en önemli değerlerinden sayıyordu. Onun gözünde adalet hızlı ciddi bükülmez olmalıydı. Yeni yönetimin en güçlü adamı durumuna gelirken adaletin çarklarında pekçok kişiyi ezdi. 1789'da kurulmuş olan *Jacobins* kulübünün peygamberiydi o.

Avusturya'ya Karşı Savaş ve Danton

1792 yazında devrim bilinci yeniden canlandı ve Rouget de Lisle adlı bir genç subayın sözlerini yazıp bestelediği bir şarkı dilden dile dolaşmaya başladı. *La Marsaillaise* devrimci Fransa'nın direniş şarkısı durumuna gelmişti. Bu sırada *Girondins* partisi krala karşı kesin bir tutum alınmasından ve devrim düşmanlarıyla kesin bir savaşa girilmesinden yana ağırlığını koydu. Çoğunluğunu genç ve ateşli devrimcilerin oluşturduğu *Girondins* partisi 1791 kasımında bir karar çıkarmıştı: yıl sonuna kadar ülkesine dönmeyen tüm fransız göçmenleri vatan haini sayılacak, onların tüm mallarına el konulacaktı, böylece göçmenlerin Fransa'ya karşı başlatmış olduğu yıkıcı çalışmalar önlenmiş olacaktı. Bu konuda kralın alman prensleri nezdinde girişimde bulunması isteniyor, kral buna yanaşmıyordu. Kral ailesine yakın olan Avusturya sarayı cezalandırılmalıydı. Avusturya'ya karşı savaş açılması fikri işte böyle gelişti. Bu arada Fransa'nın ezilen halkları kurtarmakta öncü olması isteniyordu.

Savaş heyecanını dindirmeye çalışan tek insan, bilgili ve ölçülü kişiliğiyle Robespierre'di. O bu heyecanın sivil kazanımları silip süpüreceğini, önünde sonunda askeri diktatörlüğe yol açacağını düşünüyordu. Kral da savaştan yanaydı, bu savaşla güç kazanacağından hiç kuşkusu yoktu. Savaş Fransızlara iyilik getirmedi. La Fayette'in komuta ettiği birlikler 1792 ocağında bir anlaşma imzalamış olan Avusturya ve Prusya'nın ortak güçleri karşısında çözüldüler. *Girondins* hükümetinin çekilmesi üzerine Paris'de çıkan ayaklanmada halkın Tuileries'yi ele geçirmesi (10 ağustos 1792) krallığın sonunu getirdi.

O sırada Danton bir hükümet darbesi hazırladı. Robespierre de *Girondins* partisinin ve kralın iktidardan uzaklaştırılması için Danton'u perde arkasından destekliyordu. Kral ailesi Ortaçağ'dan kalma bir yapıya, kalın duvarlarıyla tam bir hapisane görünümünde olan Temple'a yerleştirildi. Yasama meclisi Anayasa'yı düzenleyecek bir *Convention*'un ya da Kurucu Meclis'in toplanmasına karar verdi. Robespierre bu mecliste Paris temsilcisi olarak yer alıyordu. 11 ağustos 1792'de Danton adalet bakanı oldu. Az sonra Avusturya ve Prusya orduları Fransa sınırlarından girdiler, Paris'e iki yüz kilometre kadar yaklaştılar. O zaman Paris'te toplanan gönüllüler cepheye gönderildi. Domouriez, Kuzey ordusu komutanı olarak kuvvetlerin başına geçti. La Fayette birliklerini bırakıp Amerika'ya kaçmak için yol ararken Avusturyalıların eline düştü ve hapsedildi. Eylülde fransız orduları Valmy'de ilk zaferi kazanarak Belçika topraklarına girdiler ve Brüksel'i ele geçirdiler.

Convention 21 eylülde Valmy'de toplandı ve Cumhuriyet'i ilan etti. *Convention*'a katılmak üzere adalet bakanlığından ayrılmış olan Danton mecliste Cumhuriyet'in "tek ve bölünmez" olduğunu bildirdi. Bununla birlikte bu yeni meclis oldukça bölünmüş bir meclisti. Onda *Girondins* partisi sağ kanadı oluşturuyordu. En yüksekteki yerlere yani en gerideki sıralara yerleştikleri için dağlı anlamında *Montagnards* diye anılan *Jacobins* partisinin üyeleri solun temsilcileriydiler. Ortada yer alan ılımlı ya da ortayolcu topluluk *La Plaine* (ova) ya da bazen aşağılayıcı olmak üzere *le Marais* (bataklık) diye anılıyordu. Görünüşte yeni meclisin en güçlü kanadı sol kanattı. Bu kanadın insanları arasında devrimin lokomotifi olan insanlar vardı. *Girondins* partisi ülkeyi savaşa sokmuş, sonu belirsiz bir serüvene atmıştı. *Jacobins* partisinin ileri gelenleri bu acı serüveni mutlu bir sona erdirmişlerdi.

Krallığın Sonu / Marat'nın Öldürülmesi / Danton ve Robespierre'in İdamı

Louis XVI'yı yurdun güvenliğini tehlikeye düşürücü tertiplere başvurmakla suçlayan meclis besbelli mutlakyönetimin bu son temsilcisini ortadan kaldırma eğilimindeydi. 16-17 ocak günü yapılan oylamalar krala giyotinin yolunu gösterdi. Son oylamada 310'a karşı 380 oyla idam kararı alınmıştı. *Jacobins* partisinin milletvekilerine karşı *Girondins* partisinin milletvekileri konuyu halk oylamasına götürmek istedilerse de başarılı olamadılar. "21 ocak 1793'de, gri ve soğuk bir sabahta Louis XVI devrim alanına, bugünkü Concorde alanına dikilmiş olan idam sehpasına götürüldü. Arabada onun yanında giden bir papaz onun eline bir dua kitabı tutuşturmuştu, ikisi birlikte dualar okuyorlardı. Bir askeri koruma takımı arabanın çevresini almıştı, kralcılar gösteri yapabilir düşüncesiyle gürültü bastırıcı olarak trampet çalmaktaydı. Mağazalar kepenklerini indirmişlerdi. Sessiz bir kalabalık yol boyunca dizilmişti. İdam yerine gelince Louis XVI sehpanın basamaklarını sert adımlarla çıktı. Duru bir sesle, kendisine yükledikleri suçların hiçbirini işlemediğini, ölümünü isteyenlerin tümünü bağışladığını bildirdi" (C. Grimberg, R. Svanström). 16 ekim 1793'de de Marie-Antoinette giyotine gönderildi.

1793 yazında Charlotte Corday adlı bir genç kız "halkın dostu" Marat'yı öldürdü. O sıcak günlerden birinde Caen'den arabaya binen Charlotte Corday Paris'e gitti, oradaküçük bir otelde bir oda kiraladı. 13 temmuz sabahı erkenden bir bıçak satın aldı. Doğruca Marat'nın evine gitti. Marat'yla görüşme olanağı bulamayınca akşam yeniden gitti. Ma-

rat bir deri hastalığına tutulmuştu, sık sık banyoya giriyordu, bu yüzden genç kızı da banyoya aldırdı. Charlotte önce Marat'yla tartıştı, sonra giysilerinin altından çıkardığı bıçağını ona sapladı. Böylece *Girondins* partisinin bıçağı devrimde yeni bir yara açmış oldu. Charlotte Corday bu eylemini giyotinde ödedi. İki partinin arası her gün biraz daha açılmaktaydı. "*Girondins*" yönetimi ya da Robespierre'in yönetimi gittikçe sertleşiyordu. Daha önceleri soylular için çalışan giyotin, bundan böyle soylu olmayanlar için de çalışmaya başlamıştı. 1793'de halk kurtuluş komitesi kuruldu. "*Montagnard*"ların oluşturduğu bu komite başlıca yürütme organıydı. Robespierre komitenin en güçlü adamıydı. Şimdi sahnede iki kişi vardı. Danton ve Robespierre. Danton, Robespierre'e yenik düşeceğini anlayınca Paris'den uzaklaştı, bir süre ortalarda görünmedi, kasımda Paris'e döndü. Robespierre'le yemek yedikten sekiz gün sonra, 30 mart 1794 günü Danton bazı arkadaşlarıyla tutuklandı. Aralarında Camille Demoulins'in de bulunduğu tutukluların tümü ölüme mahkum edildiler. Cezaları 5 nisan günü yerine getirildi. 27 temmuzda da Robespierre ve arkadaşları giyotinde can verdiler.

Fransız Devrimi o çağın devrimleri arasında ayrı bir yer tutar. Çünkü bu devrim öbür ülkelerde, örneğin İngiltere'de yapılan devrimler gibi ulusal nitelikli olmakla kalmamış, bütün bir insanlığı ilgilendiren ya da etkileyen bir devrim olmuştur. Onun özünde insan yaşamının en temel gereksinimleri ya da hakları arasında yer alan eşitlik ve özgürlük ilkelerinin benimsenmesi özümsenmesi savunulması vardır. İnsan hakları fransız devrimcilerinin gözünde Fransızların hakları olmaktan çok daha başka bir şeydi, fransız devrimcileri tüm insanların tüm insanlığın haklarını öne sürüyorlardı. "Devrimciler 1789 ilkelerine göre Fransa'yı yeniden düzenlemekle yetinmiyorlar, Avrupa'ya da devrimi uygulamak, kötülüklerin kökünü kazımak, her yerde adaleti ve eşitliği egemen kılmak istiyorlardı. Her şeyden önce fransız halkının ortaya koymuş olduğu örneğin öbür halkları da sürükleyeceğine inanıyorlardı. Özellikle Almanya'da birçok 'aydınlanmış' insan arasında devrimin hayranları vardı. Savaş başladığında hükümet bunun halklara karşı olmadığını, 'tiran'lara karşı olduğunu bildirdi. Fransız orduları düşman topraklarına girdiğinde generaller halkları tiranlarından kurtarmaya geldiklerini bildiriyorlardı" (Ch. Seignobos, *Uygarlık tarihi*). Zamanla devrim bilincinin bütün dünyaya tohumlar halinde saçıldığı, en uzak topraklarda bile etkili olduğu, köleci anlayışa ve feodal kalıntılara son darbeyi indirdiği kesindir.

KANT FELSEFESİ

AYDINLIK DÜŞÜNCELER

Kant Yeniçağ'da felsefenin en büyük adlarındandır. O bir dizge filozofudur, ayrıca hem kendi anlayışı içinde bir aydınlanmacı hem de bir bilgikuramcısıdır. Felsefesi Descartes'ınki gibi usun belirleyiciliğinde ülkücü bir felsefe olmakla birlikte gene Descartes'da olduğu gibi deneysel bilgiye ağırlık verişiyle gerçekçiliğe yaklaşır ya da ülkücülükle gerçekçilik arasında yer alır. Descartes felsefesi gibi Kant felsefesi de usu birinci planda belirleyici saymakla daha çok bir ülkücülüktür. Kant aydınlanma dönemi olan XVIII. yüzyılda ister istemez aydınlanmacıdır ve öbür alman aydınlanmacıları gibi fransız aydınlanmacılarının etkisinde kalmıştır. Onlardan on beş yirmi yaş daha küçüktür. Onların Avrupa'yı etkilediği bir dönemde düşünce yaşamına girmiştir. Ancak Kant aydınlanmanın sorunlarına aydınlanmacılar gibi genel düşünsel çerçevede değil de filozofça bakar. Bu yüzden onu öbür aydınlanmacılardan ayrı değerlendirmeliyiz. Kant bir filozof olarak aydınlanmanın sorunlarına yönelirken de köktenci bir tutum alır, onu aydınlanmacılardan ayıran budur. Kant'ın son derece güç anlaşılır felsefesi aydınlanmayla ilgili konularda da güçlükler ortaya koyarken herhangi bir aydınlanmacının düşünceyi edebiyatlaştıran anlayışından uzak kalır.

Dizgeci Tutum / Usçu Anlayış

Kant özellikle yaşlılık döneminde ya da eleştirili felsefe döneminde aydınlanmanın sorunlarından ötede felsefenin asıl sorunları diye bilinen sorunlarla, özellikle bilgi sorunlarıyla uğraştı. Bu yüzden felsefesi kuramsal sorunlara özgü güçlüklerle örülüdür. Ancak Descartes'ın en köklü kuramsal sorunları bile bir romancı rahatlığıyla ortaya koyduğu düşünülünce Kant'daki bulanıklığın biraz da onun yazış biçiminden çözümlemelerinden açıklamalarından geldiği söylenebilir. Kant felsefesinin

güçlüğünde sorunları temelden ele alıp inceleme eğiliminin de payı vardır. Kant bu yanıyla son dönem yapıtlarının adlarından da anlaşılacağı gibi bir eleştiri filozofudur. Aydınlanma filozoflarında oldukça dağınık hatta bulanık biçimde işlenmiş olan eleştiri dileği Kant felsefesinin özü, temel yönelimi, çıkış noktası olmuştur, ona bilgi kuramının anlamını kazandırmıştır. Kant'ın usçuluğu, ülkücü bakış açısı, eleştirici eğilimi içinde, usun daha özenli kullanılmasını öngörür. Aynı öngörü Descartes'da da vardı. Descartes'da tanrısal kaynaklı us dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyiydi. Kant usu doğal kaynaklı sayar ve insanın insan olmasını sağlayan tek güç olarak belirler. Descartes da Kant da bir usa sahip olmanın değil de usu iyi kullanmanın önemi üzerinde dururlar. Ayrıca Kant'ın usçuluğu hep eleştirici çerçevede kendini gösterir. Descartes da bir başka anlamda, pek de eleştiri dönemi diyemeyeceğimiz bir dönemde, usu eleştirici bir güç olarak düşünmüştü: usun eleştiriciliği yöntemin güvencesiydi. Usçuluğun her durumda eleştirici bir tutumu gerektireceğini, eleştirici bir tutumla bütünleşeceğini söyleyebiliriz. Usçuluk eleştiriden uzaklaştığı zaman kendine aşırı güvenle belirgin yanıltıcı bir tutuma dönüşebilir: usçuluğun usçuluk olmaktan çıktığı, kendine yabancı düştüğü durumlar vardır. Aydınlanmacılar da böylesi bir usçuluktan, katılaşmış, yapıcılığını ya da yaratıcılığını yitirmiş bir usçuluktan yakınıyorlardı.

Kant da genel olarak usun kendi yükümlülüklerinin dışına çıkmasıyla belirgin bir verimsizleşmeyle karşı karşıya olduğuna inanıyordu, daha ötede eleştiriyi unutmuş bir dönemin ardından eleştiri gereksinimini bir kesinlik olarak koymaya başlamış bir çağa girildiğine inanıyordu. Gerçekten metafizik eğilimlerin ortadan büyük ölçüde çekilip yerini bilimsel bakış açısına bırakması bir eleştiri döneminin geldiğini duyurur. O yüzden Kant metafiziği yadsırken daha çok eski anlamdaki metafiziği düşünmektedir. Kant'ı aydınlanmacılara yaklaştıran başlıca özellik onun eskiye karşı yeniyi öneren tutumudur. Onda bütünsel insana, ileriye dönük insana yönelişin ilk gerçek adımları vardır, buna karşılık tüm eski kurumların ve tutumların, sezişlerin ve düşüncelerin bazen açık bazen örtülü eleştirisi vardır. Bu yüzden Kant'ı dünyadan el etek çekmiş bir metafizikçi, yaşamsal sorunlarla ilgisi olmayan bir bilgi filozofu olarak görmemiz doğru olmaz. O yaşamı tüm toplumsal ilişkiler düzeyinde tartışmaktan kaçmayan bir düşünürdür. 1786'da yayımladığı *Düşünceye yönelmek ne demektir* adlı makalesinde şunları yazıyordu: "Düşünce özgürlüğünün karşısına her şeyden önce hukuk baskısı çıkıyor. Gerçekten üst bir gücün bizden konuşmak ve yazmak özgürlüğünü alabileceğini, ama düşünmek özgürlüğünü alamayacağını söyleyenler oldu. Düşüncele-

rine katıldığımız, düşüncelerimizi ilettiğimiz başka kişilerle toplu olarak düşünmediğimiz zaman çok düşünebilir miyiz iyi düşünebilir miyiz? Ayrıca insanlardan düşüncelerini başkalarına açık açık iletme özgürlüğünü kaldıran bu dış gücün onların düşünce özgürlüğünü de kaldıracağını söyleyebiliriz. Düşünce özgürlüğü de tüm hukuki yükümlülüklere karşın bize kalan ve bu koşullanmaya bağlı tüm kötülüklere derman olabilecek olan tek hazinedir." Buna göre Kant düşünce özgürlüğünü toplumsal yaşamın temel koşulu olarak belirler ve onu "usun kendi kendisine verdiği yasadan başka herhangi bir yasaya uymaması" olarak tanımlar.

Kant sözkonusu çalışmasında düşünceye yönelmenin anlamını araştırırken bu yönelişin her şeyden önce ussal yöneliş ya da "usla yöneliş" olduğunu belirler. Onun amacı gizemselliğe açılan tüm sezgisel tutumları düşünceden kovmak ve usu düşüncede egemen kılmaktır. Şöyle der: "Usla yönelmek uygundur. Gizemli ve sözümona bir doğru duygusuyla ya da inanç diye nitelendirilen aşkın bir sezgiyle yönelmek uygun değildir." Filozofa göre böylesi bir doğru duygusu ya da böylesi bir aşkın sezgi usun belirleyiciliği dışında kalmakla açınımın ve geleneğin baskısını getirecektir. Buna göre Kant inançta bile ussallığı bir zorunluluk bir kaçınılmazlık sayar: "Gerçekte her inanç, tarihsel inanç bile ussal olmalıdır, çünkü doğrunun kesin denektaşı her zaman ustur." Kant'a göre usta içerilmiş olmayan verilere dayandırılmış inançlar ussal değildir ya da yalnızca usta içerilmiş verilere dayanan inançlar ussaldır.

Toplum Sorunları

Felsefesinde bilgi sorunlarına baş yeri vermiş olmakla birlikte Kant insan ya da toplum sorunlarına da ilgi duyar. İnsanın yeni gelişimler arasında kendisiyle oldukça sorunlu olduğu bir çağda Kant'ın toplum sorunlarına ilgisiz kalması düşünülemezdi. Ancak o hiçbir zaman fransız aydınlanmacıları gibi devrim düşüncesiyle dolu olmadı. Kant devrimci denilemeyecek kadar az devrimci hatta biraz tutucudur. Şöyle der: "Yasaları koyan devlet yöneticisine karşı halkın yasal direnişi diye bir şey yoktur. Yüce iktidarın dayanılmaz bir şey olarak ortaya konulan kötü kullanımına halkın dayanmasını zorunlu kılan neden şurada yatıyor: halkın yüce yasamaya karşı direnişini yasadışı bir olgudan başka bir şey sayamayız. Bazen zorunlu duruma gelen kuruluşun değişmesi (yanılgılı kuruluşun değişmesi) olgusu ancak yöneticinin kendisince yeniden düzenleme yoluyla yapılabilir, halk tarafından devrim yoluyla gerçekleştirilemez." Böylece Kant yönetimin kendi içinde gerçekleştireceği tüm

düzenlemeleri, tüm yenileşmeleri yasal sayarken bunun dışındakileri tam anlamında mahkum eder. Bu da onun aydınlanma bilincine ters düşen kurulu düzenci yanının en güzel göstergesidir.

Kant'ın toplumsallık adına tek özlediği düzen kimsenin kimseye baskı yapmadığı, ussallığın tek baskın güç olduğu düzendir, belki de azçok ülküsel bir düzendir. Kant her zaman ustan yana çıkacak, usun yolgösterici gücünü benimseyecektir, usu insan olmanın ve ilerlemenin tek koşulu sayacaktır. Ustan yana oluş onda toplumsal düzenden yana oluş anlamına gelir. Toplumda önemli olan yalnızca ve yalnızca düzendir: kargaşadan yarar gelmez, devrim de bir bakıma kargaşadır. Devrim fikrinden özellikle uzak duran Kant "Devrim bir kere başarıya ulaştı mı" devrime katılmayı tek çare görür. Kurulu düzenden yana olmak gerekir, kurulu düzen şu ya da bu nedenle yerini başka bir düzene, başka bir kurulu düzene bıraktıysa, o zaman da ister istemez bu yeni kurulu düzenden yana olmak gerekir. Şöyle der Kant: "Çünkü bir devrim bir defa başarıya ulaştı mı, yeni bir düzen kuruldu mu, başlayışındaki ve sürüşündeki yasadışılık insanları iyi yurttaşlar olarak yeni düzene başeğip başeğmemekte serbest bırakmaz, insanlar bundan böyle iktidarı ele geçirmiş olan yönetime başeğmekten kaçınamazlar." En iyisi yöneticiyle halk arasındaki uyumdur. Halka uysallık yöneticiye adaletli olmak yakışır: "Halkın kendisi için vermediği kararı yönetici halk için vermemelidir." Pekiyi ya yönetici böyle bir karar verirse? Olsun, gene de uyum gerekir, başkaldırmak gerekmez. O durumda da halk yöneticiye karşı zor kullanmamalıdır. Kant'ın yönetimsel kötülüklere karşı tek silahı düşünce özgürlüğüdür, ona bağlı olarak da yazma ve konuşma özgürlüğüdür.

Evrensel Tarih Fikri / İnsan Üzerine Görüşler

Kant *Dünya yurttaşlığı açısından evrensel bir tarih üzerine düşünce* adlı makalesinde insan eylemlerini doğal düzenle belirlenmiş eylemler olarak görür ve şöyle der: "Tüm insan eylemleri tam tamına tüm doğal olaylar gibi doğanın evrensel yasalarına göre belirlenmiştir." İnsana özgürlüğünü veren doğanın yasalarıdır. Kant sözkonusu yazının *birinci önerme*'sinde şöyle der: "Bir yaratığın tüm doğal nitelikleri bir gün tümüyle bir ereğe uygun olarak gelişecek biçimde belirlenmiştir. Bu ilke hayvanlarda hem dış hem iç gözlemle hem de kesip görmeyle doğrulanır. Varoluş nedeni olmayan bir organ, amacını yerine getirmeyen bir örgü doğanın ereksel dizgesinde çelişkilidir." *İkinci önerme*'de Kant insanın ussallığını doğal yapısının bir gereği olarak belirler: "İnsanda (yeryüzü-

nün tek ussal varlığında) usunun kullanılışını öngören doğal [illegible] bütünsel gelişimlerini bireyde değil yalnızca türde gerçekleştirir. Üs bir yaratıkta tüm doğal içgüdülerin dışında, tüm güçlerinin kullanımında egemen olan kuralları ve tasarıları yayma gücüdür, onun öngörüleri sınır tanımazlar. Ancak bu güç de içgüdüsel olarak etkin değildir: bir kavrayışlılık düzeyinden bir başka kavrayışlılık düzeyine sürekli bir biçimde yükselebilmek için onun kendini sınaması, alıştırmalar yapması, öğrenmeye yönelmesi gerekir." Ne var ki her birey tüm doğal niteliklerini nasıl kullanması gerektiğini öğrenebilmek için sınırsız bir yaşam sürme gereksinimi gösterir. Bu da olacak şey değildir. Çünkü doğa insana kısa bir yaşam süresi ayırmıştır, bu da doğanın bitmez tükenmez bir kuşaklar zincirine gereksinim duymasındandır. Bu akış içinde her kişi türünün doğal tohumlarını tasarılarına uygun olarak en yüksek noktasına kadar geliştirmeye çalışır.

Usun doğal düzeyde belirlenmişliğini Kant *üçüncü önerme*'de şöyle dile getirir: "Doğa insanın hayvansal varlığından gelen mekanik yatkınlığı aşacak her şeyi tümüyle kendinden almasını, içgüdülerinden tümüyle bağımsız olarak kendi usuyla yarattığı şeyden başka hiçbir mutluluğa ya da yetkinliğe katılmamasını istedi." Kant'a göre doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz. Bu ereklilik içinde doğa insanı usla donatmıştır, sonra insana bu usun üzerine temellenmiş olan bir isteme özgürlüğü vermiştir. İçgüdülerinin yönetiminden böylece çıkmış olan insan her şeyi kendinden bekleyecek duruma gelmiştir. Kant'ın deyişiyle bu işte garip olan şey, yeni bir evre'nin yaratılması yolunda eski kuşakların tüm çabalarını, varlarını yoklarını gelecek kuşaklar için harcamak durumunda olmalarıdır. Ne olursa olsun bir zorunluluktur bu, kaçılamayacak olan, kaçılmaması gereken bir durumdur. Kısacası insana tarihselliğini veren bu zorunluluk insanı çok geniş bir çerçevede toplumsal kılar, tarihsel bağlarla birbirine bağlar. Bu zorunluluk içinde insan kendini toplumsal bir varlık olarak duyar. İnsanın toplumsallığı, insanın çelişkili diyebileceğimiz toplumsallığı bu çerçevede oluşur. Çelişkililik birey olmanın koşullarıyla ilgilidir. Kant *dördüncü önerme*'de şöyle der: "Onun tüm yatkınlıklarının gelişimini iyiye yöneltmek için doğanın kullandığı araç bu yatkınlıkların toplumdaki karşıtlığıdır, bu karşıtlık toplumun genel düzenini sağladığı ölçüde." Kant bu karşıtlıktan insanların "toplumdışı toplumsallık"ını anladığını söyler. Şöyle der: "İnsanın toplumsallaşmaya bir eğilimi vardır, böyle bir durumda insan doğal niteliklerinin gelişimiyle kendini daha da insan duyar. Ancak o aynı zamanda büyük bir kopma (kendini yalıtma) eğilimi duyar, çünkü o aynı zamanda kendinde toplumdışılık özelliğini bulur,

bu özellik onu her şeyi kendi yönüne çekmek istemeye yöneltir. Buna göre o dört bir yanından direnişlerle karşılaşmayı bekler, aynı zamanda başkalarına direnmeye yatkın olduğunu bilir. İşte bu direniş insanda tüm güçleri uyandırır, onu tembelliğe yatkınlığı aşmaya götürür ve tutkunun itkisiyle, egemen olma ya da durmadan kendine alma içgüdüsünün itkisiyle yoldaşlarının, zor kullandığı ama vazgeçemediği yoldaşlarının arasında kendine bir yer açmaya yöneltir."

Doğal Toplumdan Uygar Topluma

Böylece insan doğal durumdan ya da Kant'ın deyişiyle tam anlamında kabasabalıktan kültüre ilk adımı atmıştır. Kültürün temelinde "insanın toplumsal değeri" yatar. İnsan böylece yavaş yavaş insanlığını kazanmıştır. Bu gelişimde toplumdışılığın büyük payı vardır. "Kendinde pek sevimli olmayan" toplumdışılık nitelikleri her kişinin bencilliğinden kaynaklanan bir direnişi, bu direniş de gelişme olanaklarını sağlamıştır. Böyle olmasaydı insanın yetenekleri tohum halinde kalacaktı, o zaman insan başkalarıyla tam bir uyum içinde yaşayacaktı. O zaman insan tam anlamında edilgin olacaktı, koyun sürüsüne benzeyecekti. "Bu pek az uzlaştırıcı özellik için, arzu içinde yarışan bu kendini beğenmişlik için, bu doymak bilmez elde etme ve hatta egemen olma isteği için doğaya teşekkür edelim. O olmasaydı insanlığın tüm eşsiz doğal nitelikleri sonu gelmez bir uykuda boğulup kalmış olacaktı. İnsan uzlaşmayı ister ama insan türü için neyin iyi olduğunu doğa insandan daha iyi bilir: doğa uzlaşmazlığı ister. İnsan rahat ve keyfince yaşamayı diler ama doğa buna karşılık onun bundan sağ salim kurtulabilme araçlarını bulabilmesi için durgunluğundan ve edilgin doygunluğundan çıkmak, işe atılmak, güçlüğe düşmek zorunda kalmasını ister."

Beşinci önerme şöyledir: "İnsan türü için temel sorun, doğanın insanı çözmek zorunda bıraktığı sorun, hukukun evrensel bir biçimde egemen olduğu sivil bir toplum kurma sorunudur." Kant'a göre her toplumda ama özellikle özgürlüğün en çok olduğu toplumlarda, o toplumu oluşturan bireyler arasında bir çatışkılı durum ortaya çıkar. Bununla birlikte onlarda "başkalarının özgürlüğüyle uyarlı olsun diye" bu özgürlüğün belirlenimi ve güvencesi en üst noktadadır. Kant özgürlük içinde olan toplumları doğanın en yüce tasarısını gerçekleştirebildiği toplumlar olarak görür. Kant'ın *altıncı önerme*'de belirttiğine göre "insan kendi türünün öbür bireyleriyle yaşamaya girdiği anda bir efendiye gereksinimi olan hayvandır". Bu efendi özel istemleri evrensel olarak geçerli bir isteme

başeğdirecek, böylece herkesi özgürlük içinde yaşatacaktır. "İyi ama bu efendiyi nerede bulmalı?" diye sorar filozof. Yanıtlar: "İnsan türünün dışında bir yerlerde değil." Çünkü bu efendi de bir efendiye gereksinimi olan bir hayvan olacaktır. Öyleyse? "Yüce önder *kendi içinde* dürüst olmalı, bununla birlikte bir insan olmalıdır." Bu iş her işten zordur ve onda yetkin bir çözüm olası değildir. "İnsanın yapıldığı tahta öylesine budaklıdır ki ondan çok düzgün kalaslar kesmek olası değildir."

Sorun evrensel konuma götürülmeden çözülebilecek gibi değildir. *Yedinci önerme*'de şu fikri işler Kant: "Yetkin bir uygar düzen sorunu devletler arasında düzenli ilişkiler kurma sorununa bağlıdır ve bu sorundan bağımsız olarak çözülemez." Bu ne demektir? Tek tek bireyler arasında ortaya çıkan karşıtlık toplumlar arasında da görülecektir. Bu da ülkeler arasında bitmez tükenmez savaşların çıkmasına yol açmakta, toplumları bitmez tükenmez felaketlere sürüklemektedir. Bunun için insanlığın "yırtıcılığının kargaşık durumundan" çıkıp bir "uluslar topluluğu"nda bir araya gelmesi gerekmektedir. Bu toplulukta her devlet, en küçük devlet bile güvenliğinin ve haklarının güvencesini kendi gücünden değil birleşmiş bir güçten, evrensel bir güçten alacaktır. Bu gücü sağlayan da "istemlerin uyuşması üzerine kurulmuş yasalar" olacaktır. Kant çok kişiye örneğin Jean-Jacques Rousseau'ya ters düşebilecek böylesi bir önermenin hiç de temelsiz olmadığına, insanları sefaletten kurtaracak çözümler getireceğine inanır. Sekizinci ve dokuzuncu önermeler bütün bu söylenilenlerin özeti gibidir. *Sekizinci önerme* şöyledir: "İnsan türünün tarihini büyük ölçüde doğanın gizli bir tasarısının gerçekleşmesi olarak anlamak gerekir, bu tasarı iç düzeyde yetkin ve aynı zamanda bu amaca varabilmek için dış düzeyde yetkin bir siyasal kurum oluşturma tasarısıdır, doğanın insanlığa verdiği tüm yatkınlıkların eksiksiz gelişebilmesi için gereken tek durum budur." *Dokuzuncu önerme* de şöyledir: "Doğanın tasarısına uygun evrensel bir tarih ortaya koyabilmek için felsefi bir girişim, insan türünde bütünsel siyasal birliği amaçlıyor olmakla, olası olarak ve doğanın bu tasarısı açısından yararlı olarak düşünülmelidir."

Aydın İnsan

İnsanın yetkinleşmesi sorunu böylece evrensel boyutta ele alınır. Bununla birlikte kurtuluşun ya da ilerlemenin kökeninde güçlü birey olma, bunun için de insanlığı geliştirmeye katkı sağlayabilecek aydınca yatkınlığı kazanmış olma zorunluluğu yatar. Kant'ın tasarladığı toplum bir aydınlar toplumudur. *Aydınlanma nedir sorusuna yanıt* adlı

çalışmasında Kant bize aydın olmanın koşullarını ve gereklerini anlatır. "Aydınlanma nedir? İnsanın sorumlusu olduğu küçüklüğünün dışına çıkmasıdır. Küçüklük başkasının yolgöstericiliği olmadan anlığını kullanamama yetersizliğidir, bu küçüklüğün sorumlusu insanın kendisidir çünkü bunda yatan neden anlığın bir eksikliğinden gelmez, başkasının yolgöstericiliği olmadan anlığını kullanabilme kararlılığının ve yürekliliğinin olmamasından gelir. *Sapere aude*! Kendi anlığını kullanma yürekliliğini göster. İşte aydınlanmanın formülü budur." Kant'a göre birçok insan kendi isteğiyle küçük kalıyor. Başkalarının kafasıyla iş görmek, başkalarının buyruğuyla yatıp kalkmak dünyanın en kolay işidir. Küçük insan olmak kolaydır. Küçüklüğü tembellikle korkaklık besler. Bir kitabımızı anlığımızın yerine, yöneticimizi bilincimizin yerine koyduğumuz zaman iş kolaydır. Böylece küçüklük doğamız olur. Bireylerin kendi doğaları durumuna gelmiş olan küçüklüklerinden sıyrılmaları zordur. Bu yüzden aydınlanma toplumca gerçekleştirilebilecek bir iştir, bu da bir çırpıda olmaz. "Bir halk aydınlanmaya yavaş yavaş ulaşır. Bir devrim kişisel zorbalığın, çıkarcı ve tutkulu baskının düşüşünü sağlayabilir, ama düşünce yönteminde hiçbir zaman bir yenilik sağlayamaz, tersine onunla yeni önyargılar çıkar ortaya, bu önyargılar tıpkı eski önyargılar gibi düşünceden yoksun koskoca kitleye yeni sınırlar getirecektir."

Kant'a göre aydınlanma için özgürlük kaçınılmaz olur. Öylem bir özgürlük ortamı olabilmeli ki orada insan kendi usunu toplum için tüm alanlarda kullanabilsin. Ancak böyle bir özgürlük kolay bulunur bir şey değildir. Şöyle der Kant: "Her yandan bağırdıklarını duyuyorum şimdi: 'düşünmeyin!' Resmi görevli 'düşünme yap' diyor. Sermayeci 'düşünme öde' diyor. Papaz 'düşünme inan' diyor." Bu durumda bilge kişiye büyük iş düşüyor: usumuzu toplumsal düzeyde kullanarak halkı aydınlatmaya çalışmaktır bu. Böylece Kant felsefesi eleştiriyi temel alan bir felsefe olur. Kant böylece eleştiriyi öne çıkaran bir dönemin dileklerini dile getirir. Onun uzun bir arayıştan sonra geç zamanda temellendirdiği felsefesi *eleştirili felsefe* diye anılır ve üç büyük eleştiri kitabında içerilmiştir: *Kritik der reinen Vernunft* (Salt usun eleştirisi) [1781], *Kritik der praktischen Vernunft* (Uygulamalı usun eleştirisi) [1788], *Kritik der Urteilskraft* (Yargıgücünün eleştirisi) [1790].

SALT USUN ELEŞTİRİSİ'NE DOĞRU

Bu üç eleştiri kitabına temel olan eleştiricilik düşüncesini Kant *Salt usun eleştirisi*'ne yazdığı önsözün dipnotlarından birinde şöyle belirler:

"Çağımızda düşüncenin yoksullaştığı, her sallantısız bilimin çöküşe uğradığı konusunda yakınmalar işitiyoruz şurada burada. Matematik gibi fizik gibi temeli iyi belirlenmiş bilimlerin bu yakınmayla uzaktan yakından ilgisi olmayacağını sanıyorum. Tersine bana öyle geliyor ki bunlar bu gibi durumları şu son zamanlarda iyiden iyiye aşmışlardır. Her şeyden önce ilkelere çekidüzen vermek yolu seçilseydi aynı düşünsellik öbür bilgi alanlarında da kendini gösterecekti. Bu yapılmadıkça ilgisizlik, kuşku, sonunda da ciddi anlamda bir eleştiri düşüncede derinliğin kanıtları olacaklar daha çok. Çağımız tam anlamında bir eleştiri çağıdır, hiçbir şey kaçamaz eleştiriden. Din boş yere papa hazretleri adına, yasama da boş yere kral hazretleri adına kaçmaya çalışıyor eleştiriden."

Leibniz ve Newton Etkisi

Kant'ın felsefe yaşamında iki dönem ayırıyoruz: eleştiri öncesi dönem ve eleştiri dönemi. Eleştirel yönelimle belirgin eleştiri öncesi dönem 1770'den önceki yirmi yıllık dönemdir. Kant bu dönemde felsefenin sorunları yanında özellikle fiziğin sorunlarıyla ilgilendi. Bu dönemde filozof Leibniz-Wolff felsefesine bağlıdır. Bir yandan da Newton fiziğiyle uğraşır. Wolff, Leibniz felsefesini basitleştirerek yorumlamıştı. Kant monadlar öğretisinin kurucusu Leibniz'den ve yeni evren anlayışının kurucusu Newton'dan büyük ölçüde yararlandı. Kant Leibniz-Wolff felsefesini eleştirir. Leibniz'in ussal doğrular yanında olumsal doğruların varlığı üzerinde durmuştu: kendimizden gelen doğrular yanında deney alanında ortaya çıkan ve zorunlu olmayan olumsal doğrular da vardır. Yaşadığımız dünyada bir olayın gerçekleşmesi olumsaldır: olmuş olan bir şey olabilirdi de olmayabilirdi de. Böylece Leibniz öz ve varoluş, düşünülür dünya ve duyulur dünya ayrımına benzer bir ayrım getiriyordu. Olumsalla zorunlu ayrımı önce tanrısal düzeyde kendini gösterir. Leibniz'e göre tanrısal anlık yaratma olayından önce sonsuz sayıda dünya olasılığı içeriyordu. Tanrısal istem bunlardan en çok olası yetkinlik barındıranını seçti. Bu yüzden dünyamız olası dünyaların en güzelidir. Buna göre bu dünya ancak bu kadar yetkin olabilirdi diye düşünebiliriz. Kant bu ayrımı eleştirecek, iki ayrı belirlenim düzeni fikrini saçına bulacaktır. Kant'a göre Leibniz'in özgürlüğü belirlenmeden getirmesi de saçmadır.

Kant eleştiri öncesinde Wolff'un yeter neden ilkesini özdeşlik ilkesine indirgeme çabalarını da eleştirir. Özdeşlik ilkesi çok önceden vardı, bu ilkenin yanına Leibniz yeter neden ilkesini koymuştu. Leibniz bu ilkeyle her varolanın bir varoluş nedeni vardır, her şey ussaldır, açıkla-

nabilir niteliktedir demek istiyordu. Şöyle diyordu: "Yeter neden ilkesi olmadan hiçbir şey olmaz yani nesneleri yeterince tanımak isteyene neden falanca şeyin şöyle olmayıp da böyle olduğunu belirlemek için yeterli neden göstermek olasılığı olmadan hiçbir şey gerçekleşmez." Wolff yeter nedeni özdeşliğe indirgerken Leibniz'i sözde basitleştiriyor gerçekte bozuyordu. Kant'a göre Wolff'un yaptığı yanlıştır. Bu mantıksal karşıtlıkla gerçek karşıtlığı bir tutmak olur. Kant'a göre Wolff bu tutumuyla kavram kargaşası yaratmıştır. Kant bu dönemde Wolff ve arkadaşlarının felsefede matematik yöntemi kullanma çabalarına da karşı çıkar. Kant'a göre her felsefi düşünce deneyin verilerinden yola çıkmalıdır, salt usla temellendirilen bilgilerin felsefede yeri yoktur. Eleştiri öncesinde tam deneycidir Kant: bir felsefe dizgesi ortaya koymaktan kaçınır.

Duyulur Dünya ve Düşünülür Dünya

Kant 1770'de latince yayımladığı *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Duyulur ve düşünülür dünyanın biçimi ve ilkeleri üzerine) adlı çalışmada eleştirili felsefeye bir geçiş yapar, eleştirili felsefenin temellerini atar. Bu çalışmada Kant düşünsel bir kavramın duyulura indirgenemeyeceğini söyleyerek deneycilere, duyumun da bir kavrama götürülemeyeceğini söyleyerek Leibniz'e ve Wolff'a eleştiriler yöneltir. Temelde eleştiri monadlar öğretisine yöneltilmiştir. Buna göre basit olan monadlar bileşerek nesneler dünyasını oluşturuyorlar, bir başka deyişle karmaşık nesneler dünyası basit şeylerin bileşiminden oluşmuştur. Ancak Kant bu savın duyulur dünyada karşılığı olmayan boş bir sav olduğunu, sonsuza doğru bölmeyle basite ulaşamayacağımızı bildirir. Buna karşılık zamanda sonsuza ulaşmaya çalışmak da bize bileşimi vermeyecektir. Kant'a göre Leibniz'in yanlışı duyuluru düşünülür gibi almış olmasından gelir. Çünkü bizdeki bir takım kavramlar, örneğin basit kavramı, bileşik kavramı, töz kavramı, zorunluluk kavramı... duyulur dünyaya katılmadıkları gibi ondan gelmezler de. Burada Kant'ın yeni bakışı belirir: biz duyumla nesnelerden etkileniriz, anlık bu nesnelerin sezgisiyle bilgiye ulaşır, yoksa eskilerin sandığı gibi duyulurdan düşünülüre ve düşünülürden duyulura geçmek olası değildir. Kant burada koyduğu ayrımı, duyumla anlığın ayrı şeyler olduğu görüşünü eleştirili felsefede geliştirecektir.

Böylece Kant duyulura tekili ya da olumsalı bırakan, usa evrenseli ya da zorunluyu uygun gören eski anlayışa karşı çıkar. Ona göre duyum edilgin de olsa evrensel ve zorunlu bir şeyleri barındırıyor olmalıdır.

Bizim etkilenme gücümüz de kendi yapısı içinde kendi yasasını sürdürür, evrensel ve zorunlu bir şeyleri barındırır. Leibniz'de yanyana gelen şeylerin ortak düzeni olan uzay ve zaman Kant'da duyarlılığın *a priori* biçimidir, deneyi önceleyen biçimidir. Böylece Kant eleştirili felsefenin ilk basamağı olan *aşkınsal estetik*'e doğru ilk adımı atmış olur. Burada bir sorun kendini gösterir: bir nesne zihindeki bir kavrama nasıl karşılık olur? Duyulur sunumun anlıkla uyuşması ya da ussalın deneyseli karşılaması sorunu eleştirili felsefenin başlıca sorunudur. Böylece Kant bilgide zihnin öncesel yapısını belirleyici sayar. Matematik metafizik ahlak estetik gibi bilimlerin *a priori* özelliği olması bunların deneyle ilgili olmamasından, çelişmezlik ilkesine göre kavramların ayrıştırılmasıyla elde edilmiş olmasından gelir. Ben örneğin "ağaç" kavramını ancak biliyorsam ayrıştırabilirim, bu ayrıştırmayla yeni bir şey yapmış olmam. Böyle bir ayrıştırma bilineni yinelemekten başka bir şey değildir. Kavram ayrıştırması bize yeni bilgi sağlamaz. Bir kavramın içeriğini ortaya koymak yeni bir şey söylemek değildir.

A Priori ve A Posteriori

Her *a priori* önerme ayrıştırmalıdır, nesnesi öznesinde içkindir. Her *a posteriori* önerme bileştirmelidir, deneye dayanır, nesnesi öznesine yabancıdır. Kant bu iki önermeyle de ilgilenmez. Kant'ın eleştirili felsefeye geçişi "bileştirmeli *a priori* önerme" arayışıyla olacaktır. Deneye dayanmamakla birlikte bize yeni bilgiler getirecek böyle bir önerme sağlıklı ve verimli bilginin özünü oluşturacaktır. Kant bileşimsel *a priori* araştırmasına eleştirili felsefenin ilk ve en önemli kitabı olan *Salt usun eleştirisi*'nde yönelir. Şöyle der: "Bir özneyle bir yüklem ilişkisinin düşünüldüğü tüm yargılarda bu yargı iki biçimde olasıdır. Ya B yüklemi A kavramında daha önce içerilmiş bir şey gibi A öznesine bağlıdır ya da B, A kavramına bağlı olmakla birlikte tümüyle onun dışındadır. Birinci durumu ayrıştırmalı yargı diye adlandırıyorum, ikinciyi bileştirmeli yargı diye adlandırıyorum.(..) Örneğin tüm cisimler uzamlıdır dediğimde bir ayrıştırmalı yargı sözkonusudur.(..) Tersine, bütün cisimler ağırdır dediğimde yüklem genel olarak bir cismin basit kavramında düşündüğüm şeyden tümüyle ayrı herhangi bir şeydir." Özel bir durumu ortaya koyan örneğin "başım ağrıyor" ya da "taş düşüyor" gibilerden bileştirmeli bir yargı da, bir kavramın içeriğini göstermekten başka bir iş yapamayan ve çelişmezlik ilkesinin herhangi bir kavrama ulanmasından başka bir şey olmayan ayrıştırmalı bir yargı da bilimsel bilgi için önemli değildir.

Kant düşüncemizi geniş alanlara açacağına inandığı hem *a priori* yani deneyden önce olan hem de bileştirmeli yani deneyde karşılığı olan yargıyı öngörür. Örneğin "her olumsal varlığın bir nedeni vardır" dediğimde böyle bir yargı ortaya koymuş olurum.

SALT USUN ELEŞTİRİSİ

Böylece Kant belki Newton fiziğinin de etkisiyle usla deney arasındaki sıkı bağlantıyı düşüncesinin temeline yerleştirmek ister. Emile Bréhier'nin belirttiği gibi Kant'a göre "Bir yanda bir dağınık deneyler dizisi vardır, bu deneyler birbirlerinden bağımsız olarak elde edilmişlerdir. Öte yanda zihnin ortaya koyduğu ve bu deneyler arasındaki ilişkiyi ya da birliği yaratan bir kavram ya da yasa vardır, bir yanda edilgin biçimde yığılmış gereçler vardır, öte yanda bu deneyleri düşünmek için aralarında bağlantı kuran etkin bir düşünselik vardır". Kant'ın *a priori*'ye verdiği bu önem matematiğin gücüne ve yaygınlığına inancından kaynaklanır. *Salt usun eleştirisi*'nin başlarında bu güvenini şöyle belirler Kant: "Eşsiz matematik örneği *a priori* bilgide deneye varmadan nereye kadar gidebileceğimizi bize gösteriyor." Ne var ki Kant temele usçuluğu koymuş da olsa baştan beri benimsediği deneyci tutumunu da hiçbir zaman elden bırakmaz. Bu yüzden Kant'ın çabası özünde içselle dışsalı ussalla deneyseli bağdaştırma çabasıdır. Baskın öge ussallık da olsa çıkış noktası deneydir. Deney bilgiye yönelişi başlatan güçtür, bir çıkış noktasıdır. Duyularımızı uyaran dış dünya olmasa kendimizde ya da kendiliğimizden bilgiye ulaşmamız olası değildir.

Kant *Salt usun eleştirisi'* nin başlarında tüm bilgilerimizin deneyle başladığını söyler: "Tüm bilgilerimizin deneyle başladığı kuşku götürmez. Çünkü tanıma yetimiz duyularımızı etkileyen ve böylece bir yandan kendilerince sunumlar oluşturan öte yandan düşünce etkinliğimizi bu sunumları karşılaştırmaya, birleştirmeye ya da ayırmaya, böylelikle duyu izlenimlerinin hammaddesini kendilerinden bu nesnelerin bilgilerini elde etmek üzere işlemeye yönelten nesnelerle uyarılmıyorsa neyle uyarılıyor? Buna göre zaman'da hiçbir bilgi deneyi öncelemez ve tüm bilgiler deneyle başlar. Tüm bilgilerimizin deneyle başlaması onun tümüyle deneyden gelmesi demek değildir. Gerçekten deneysel bilgimiz izlenimlerden aldığımız şeyle tanıma yetimizin (duyu izlenimleriyle uyarılmış olan tanıma yetimizin) kendisinden elde ettiği şeyin bir bileşimi olmalıdır, her ne kadar uzun bir araştırma dikkatimizi ona yöneltmeyi ve onları birbirinden ayırmayı bize öğretene kadar bu toplamı hammadde-

den ayıramıyor olsak da." Tüm bilgilerimizin deneyle başlaması onların deneyden gelmesi değildir. Deney olmasaydı düşünce yetimiz uyarılmış devindirilmiş olmayacaktı. Düşünce yetimizi devindiren nesnelerdir. Nesneler duyumlarda sunumlar yaratırlar, böylece düşünce yetimizi devindirirler. Düşünce yetimiz bu sunumları karşılaştırır birleştirir ayırır, tüm duyu izlenimlerini nesnelerin bilgisine dönüştürür. Böylece ilk etkinliği sağlayan deneyin bilginin kendisinde öncelikli olmadığı kesindir. Bilgimiz izlenimlerden elde ettiğimiz şeyle tanıma yetimizin kendisinden elde ettiği şeyin bir karışımı olmalıdır.

Kuramsal Bilimler Bileşimsel Yargılar İçerir

Kant bilgide içsellikle dışsallığın tam uyuşumunu öngörür. *Salt usun eleştirisi*'nin *Giriş*'inde *Usun tüm kuramsal bilimleri kendilerine ilkeler sağlayan bileşimsel yargılar içerirler* adlı 5. bölümde şunları söyler: "*1. Matematiğin yargıları tümüyle bileşimseldir*. Bu önerme insan usunu ayrıştıranların dikkatinden bugüne kadar kaçmış gibidir ve aynı zamanda kendisiyle ilgili tüm sanılarla karşıtlık içinde görünmektedir, bununla birlikte o yadsınamaz bir biçimde kesindir ve sonuçları açısından çok önemlidir. Gerçekten matematikçilerin usavurmalarının tümüyle çelişmezlik ilkesine göre ortaya çıktığı düşünülürken (tüm kesin yargıların doğasında olduğu gibi) matematiğin ilkelerinin de çelişmezlik ilkesine dayanılarak bilinebileceğine inanılıyordu.(..) Her şeyden önce gerçek anlamda matematiksel önermelerin her zaman deneysel değil *a priori* olduğunu unutmamak gerekir çünkü onlar deneyden çıkarılamayacak bir gerçeklik içermektedir. (..) Önce 7+5=12 önermesinin tümüyle ayrıştırmalı bir önerme olduğuna, çelişmezlik ilkesine göre 7 ile 5'in toplamı kavramından geldiğine inanmak istediler. Ancak yakından bakıldığında 7 ile 5'in toplamı kavramının iki sayının tek bir sayıda birleşmesinden başka bir olmadığı, bu toplamın öbür iki sayıyı içeren o tek sayının ne olduğunu hiçbir biçimde kavratmadığı görülür. On iki kavramı ancak ve ancak ben beş ve yedinin toplamını düşündüğümde ortaya çıkmaktadır. Buna göre ben böylesi bir kavramı ayrıştırmaya boşuna kalkarım ve onu yapmakla on ikiye ulaşamam. (..) 7 ile 5'in toplamı kavramında 7'nin 5'e eklenmesi gerektiğini bilirim ama bu toplamın on ikiye eşit olduğunu bilemem. (..) Arı geometrinin ilkeleri de ayrıştırmalı değildir. İki nokta arasında en kısa yol bir doğru parçasıdır önermesi de bileşimsel bir önermedir. Çünkü bendeki doğru parçası kavramı nicelikle ilgili bir şey değildir, o yalnızca bir niteliği açıklar. En kısa kavramı da tümüyle

eklenti bir kavramdır ve onu doğru parçası kavramından getirebilecek herhangi bir ayrıştırma da sözkonusu değildir. Burada sezgiye başvurmak gerekir, bileşimi olası kılacak tek şey odur.(..) 2. *Doğa bilimi (physica) ilke olarak bileşimsel a priori yargılar içerir.* Bunun için yalnızca iki önermeyi ele alacağım: dünyadaki tüm cisimsel değişmelerde maddenin niceliği değişmeden kalır, devinimin iletiminde etki ve tepki birbirine eşittir. Bu iki önermenin zorunlu olduğu, sonuç olarak *a priori* kökenli olduğu apaçık olduğu gibi onların bileşimsel olduğu da apaçıktır.(..) 3. *Metafizik de* (..) *bileşimsel a priori bilgiler içermektedir* (..) dünyanın bir başlangıcı olmalıdır önermesinde olduğu gibi. Böylece metafizik en azından amacı içinde ele alındığında tam anlamında bileşimsel önermelerden oluşur."

AŞKINSAL ESTETİK

Salt usun eleştirisi ikiye ayrılır. Birinci bölümde, *Aşkınsal estetik*'de bize deneysel verinin çeşitliliğini sağlayan duyarlılığın *a priori* ve evrensel nitelikleri araştırılır. İkinci bölümde, *Aşkınsal mantık*'da *Aşkınsal ayrıştırma* başlığı altında, bu duyarlılığın sağladığı *a priori* ve evrensel nitelikli çeşitliliği bilgiye dönüştüren anlığın edimleri araştırılır. *Aşkınsal diyalektik* başlığı altında da usun araştırılmasına girilir. *Aşkınsal estetik* araştırması duyarlılığın incelenmesine dayanır. Kant duyarlılığı şöyle belirler: "Nesnelerin bizi etkileyişiyle onlardan sunumlar alma yeteneği duyarlılık diye adlandırılır. Nesneler bize duyarlılık aracılığıyla verilmiştir, duyarlılık tek başına bize izlenimler sağlar, ama izlenimler anlıkla düşünülmüştür, kavramlar da yalnız anlıktan çıkar.(..) Nesneye duyum aracılığıyla bağlı olan her sezgi deneysel diye adlandırılır. Deneysel bir sezginin belirlenmemiş nesnesi olgu diye adlandırılır." Kant buna bağlı olarak şu açıklamayı yapar: "Olguda bir duyuma karşılık olan şeyi bu olgunun *gereç*'i diye adlandırıyorum, ama ondaki çeşitliliği bazı ilişkilere göre düzenlenmiş kılan şeyi olgunun *biçim*'i diye adlandırıyorum. Kendinde yalnızca duyumların düzenlediği şeyin ya da yalnızca duyumları belli bir biçime götürmeye olanak veren şeyin kendisi duyum olamayacağına göre tüm olgunun gereci bize ancak *a posteriori* olarak verilmişse onun biçimi zihinde *a priori* bulunmalıdır, her şeye uyarlanmaya tam olarak hazır bulunmalıdır. Buna göre sonuçta onu tüm duyumdan bağımsız olarak belirleyebiliriz." Böylece Kant'çı anlamda estetik yararcı ve ereksel bir anlam ortaya koymayan bir araştırma alanı

olarak belirir. O yalnızca ve yalnızca duyarlılığın *a priori* biçimleriyle yani bizde öncesel olarak bulunan biçimleriyle ilgilidir. Buna göre Kant aşkınsal estetiği şöyle tanımlayacaktır: "Duyarlılığın tüm *a priori* ilkelerinin bilimine aşkınsal estetik diyorum."

Böylece bizim bilgi edinme yetimiz iki ayrı aygıttan kurulmuş gibidir. Bir yanda dış duyumu bize getiren, böylece bizi dışa açan, dış dünyaya bağlayan duyu alma ve duyuları izlenimlere dönüştürme yetimiz vardır, bir yandan da duyu izlenimlerini, duyu alma yetimizin biçimlediği veriyi bilgiye dönüştüren anlık vardır. Şimdi duyarlılığı kavramaya çalışalım. Duyarlılığı tüm verilerinden arındırdığımız zaman, yani ondaki tüm duyusal içeriği ve ona anlığın verdiği birliği ortadan kaldırdığımız zaman geriye yalnızca dış duyumun biçimi olan uzayla iç duyumun biçimi olan zaman kalacaktır. Duyarlılık, verilerinden soyutlandığında, iki parçalı bir aygıttır. Parçalardan biri iç öbürü dış duyum almaktadır. Kant *Aşkınsal estetik* bölümünün en başında, bir bilginin nesnelere bağlanma biçiminin ve her düşüncenin nesnelere ulaşmak için araç olarak seçtiği biçimin sezgi olduğunu söyleyerek şöyle der: "Ancak bu sezgi nesne bize verildiği sürece vardır, öte yandan nesne bize (..) zihni belli bir biçimde etkileme koşuluyla verilmiştir. Bizi etkileme biçimlerine göre nesnelerden sunumlar alma yeteneği (alırlık) duyarlılık diye adlandırılır. Öyleyse nesneler bize duyarlılık aracılığıyla verilmiştir, bize sezgiler sağlayan tek şey odur, ancak onlar anlıkla düşünülmüşlerdir, kavramlar da anlıktan çıkarlar. Her düşünce sonunda ister doğrudan (dolaysız) olsun ister dolambaçlı (dolaylı, bazı özellikler aracılığıyla) olsun sezgilere bağlıdır çünkü hiçbir nesne bize başka türlü verilmemiştir. Bu sunum yeteneği üzerinde bir nesnenin izlenimi biz ondan etkilendiğimiz ölçüde duyumdur. Duyum aracılığıyla nesneye bağlanan her sezgi deneysel diye adlandırılır. Deneysel bir sezginin belirsiz nesnesi olgu diye adlandırılır. Olguda duyuma karşılık olan şeyi bu olgunun *madde*'si diye adlandırıyorum; buna karşılık onda bazı ilişkilere göre düzenlenmiş çeşitliliği kuran şeyi de olgunun *biçim*'i diye adlandırıyorum. (..)Duyuma bağlı hiçbir şeyin bulunmadığı tüm sunumları arı diye adlandırıyorum (aşkınsal anlamında). Olgular çeşitliliğinin bazı ilişkiler altında sezgiyle algılandığı genel duyulur sezgilerin arı biçimi zihinde *a priori*'dir. Duyarlılığın bu arı biçimi arı sezgi adıyla belirlenir. Böylece bir cismin sunumunda anlıkla düşünülmüş olan töz güç bölünebilirlik gibi şeyleri ve duyumdan gelen yer kaplama sertlik renk gibi şeyleri ayrı tuttuğum zaman bu deneysel sezgiden yana uzam ve biçim gibi şeyler kalır. İşte

arı sezgiyle ilgili olan şey budur, bu şey zihinde *a priori* olarak bulunur, duyarlılığın basit bir biçimi olarak, tüm duyuların gerçek nesnesinden ya da tüm duyarlılıktan bağımsız olarak bulunur."

Uzay ve Zaman

Kant şöyle der: "Zihnimizin dış duyuma karşılık olan özelliği aracılığıyla nesneleri bizim dışımızda olarak ve tümünü uzaya yerleşmiş olarak görüyoruz. Böylece onların biçimleri, büyüklükleri ve karşılıklı ilişkileri belirlenmiş ya da belirlenebilir oluyor. Ruhun kendisini sezgisel olarak algılamasını ya da kendi iç durumunu algılamasını sağlayan iç duyum elbette ruhun kendisinden bize nesne olarak herhangi bir sezgi sunmaz. Ancak burada kendi iç durumundan sezgi almayı olası kılan ve onun iç belirlenimlerine bağlı her şeyin zaman ilişkilerine göre kavranılmasını sağlayan belli bir biçimin varlığını benimsemek gerekir. Zaman dışsal olarak algılanamaz, uzay da bizdeki herhangi bir şey gibi algılanamaz. "Uzay dediğimiz şey çeşitliliklerin yanyana geldiği, zaman dediğimiz şey de çeşitliliklerin ardarda geldiği şeydir. Böylece "duyarlılığın tüm *a priori* ilkelerinin bilimi" olan aşkınsal estetiğin konusu uzay ve zamandır, uzay ve zaman araştırmasıdır. Elbette uzay Kant için dış deneylerden gelen bir kavram değildir, o yalnızca zorunlu bir sunumdur. Böyle olmakla tüm sezgilere temel olur. Şöyle der Kant: "Uzay bir kendinde şeyler topluluğu oluşturmaz." Ayrıca şu belirlemede bulunur: "Uzay tüm dış sezgilere temel hazırlayan zorunlu bir sunumdur." Buna göre "Uzayın kökel sunumu bir kavram değil *a priori* bir sezgidir". Kendinde şeyler topluluğu oluşturmayan, kendi kendilerine alınan şeyler topluluğu da oluşturmayan uzay kavram değildir. "Zaman iç sezginin yani kendi kendimizin sezgisinin ve iç durumumuzun sezgisinin biçiminden başka bir şey değildir. Buna göre zaman dış olguların bir belirlenimi olamaz, o ne bir görünümle ne bir konumla ilgilidir, kendi iç durumumuzda sunumların ilişkisini belirler." Buna göre zaman bizde sürekli değişen bir şey değil tersine şeylerin kendisinde değiştiği şeydir. İç sezgileri olası kılan zaman dış sezgileri olası kılan uzay üzerinde belirleyicidir. "Zaman tüm genel olguların *a priori* koşuludur, iç olguların (ruhumuzun olgularının) doğrudan doğruya koşuludur, buna göre dış olguların dolaylı koşuludur. Eğer *a priori* olarak tüm olgular uzaydadır diyebiliyorsam iç duyum ilkesine göre tam tamına genel bir biçimde tüm genel olgular yani tüm duyulur nesneler zamandadır ve onlar zamanın ilişkilerine zorunlu olarak uymuşlardır diyebilirim."

Buna göre uzay ve zaman bizi deney alanına açan evrensel nitelikli iki kaynaktır. Uzayla zamanı birbirinden ayıran "zamanın dışsal olarak, uzayın içsel olarak algılanamaz oluşu"dur. Zaten tüm sezgilerimiz olguların sunumundan başka bir şey değildir. Demek ki algılama sezgiyle algılamadır. Bu algılama bize şeyleri olduğu gibi vermeyecektir. Kendinde şeyler yani nesneler bizim için kendinde şeyler olarak belirlenmiş olmakla kendileri olarak bilinemez. Biz onları kendimize göre tanırız. Öyleyse dış dünyanın bilgisi bize göredir. Daha genel anlamda bilgi her zaman bize göre olan şeydir. Kant bu konuda şöyle der: "Her şeyden önce bu alandaki tüm yanlış anlamalardan kaçınmak için genel olarak duyulur bilginin yapısı üzerine görüşlerimizi alabildiğine açık bir biçimde açıklamamız gerekir. Söylemek istediğimiz, tüm sezgimizin olguların sunumundan başka bir şey olmadığıdır. Öyle ki sezgiyle algıladığımız şeyler algıladığımız biçimiyle kendinde şeyler değillerdir, onların ilişkileri de bize göründükleri biçimiyle kendinde şeyler değillerdir. (..) Duyarlılığımızın tüm alırlığından bağımsız bir biçimde kendilerinde olarak ele alınan şeylerin doğasına gelince, bu doğa bize tümüyle kapalı kalır. Biz de nesnelerde yalnızca kendi algılayış biçimimizle ilgili olanı tanırız, bize özgü olan bu biçim tüm insanlar için zorunlu olmakla birlikte büyük bir olasılıkla tüm öbür varlıklar için zorunlu değildir. Bizim işimiz yalnızca bu biçimlerledir. Uzay ve zaman bu biçimin biçimleridir, duyum da onun genel gerecidir. Biz bu biçimleri ancak *a priori* tanıyabiliriz, yani tüm gerçek algıdan önce tanıyabiliriz ve bu yüzden bunlar arı sezgiler diye adlandırılırlar. Duyum buna karşılık bilgimizin *a posteriori* bilgi adını almasını sağlayan ögedir yani deneysel sezgidir. Bu biçimler duyularımızın doğası ne olursa olsun mutlak olarak ve zorunlu olarak duyarlılığımıza bağlıdırlar. (..) Yani her durumda biz tam anlamında kendi seziş biçimimizi yani kendi duyarlılığımızı bileceğiz, kökel olarak özneye bağlı uzay ve zaman koşullarına her zaman uymuş olan kendi duyarlılığımızı bileceğiz. Kendinde şeylerin ne olduğunu bilmeye gelince bu bizim hiçbir zaman bilemeyeceğimiz şeydir, onların olgularıyla ilgili en aydınlık bilgiye, bizim için verilmiş tek şey olan böylesi bir bilgiye sahip olsak da."

AŞKINSAL AYRIŞTIRMA

Şimdi duyu izlenimlerini bilgiye dönüştüren anlığı ele alalım. Kant bunu *Salt usun eleştirisi*'nin ikinci bölümünde *Aşkınsal ayrıştırma*'da araştırır ve bu araştırmasını "anlığın bileştirici gücüyle oluşan bilgi nes-

nesinin ne olduğuyla ilgili ayrıştırma" olarak belirler. Sözkonusu ayrıştırmayı Kant şöyle tanımlar: "Bu ayrıştırma tüm *a priori* bilgimizin, anlığın arı bilgisinin ögelerine ayrılmasıdır." Bu ayrıştırmada dikkat edilecek noktalar şöyle sıralanır: "1. Kavramlar deneysel değil arı olmalıdır. 2. Kavramlar sezgiye ve duyarlılığa değil düşünceye ve anlığa bağlı olmalıdır. 3. Kavramlar türemiş kavramlardan ya da ilksel kavramların bileşiği olan kavramlardan ayrı ilksel kavramlar olmalıdır. 4. Çizelge eksiksiz olmalıdır ve arı anlığın alanını tümüyle kaplamalıdır." Pekiyi bu arı anlık nedir? Arı anlık her şeyden önce kendisi olarak ele alınabilen bir şeydir: "Arı anlık tüm deneysel ögeden ayrılmakla kalmaz tüm duyarlılıktan da ayrılır. Arı anlık kendisiyle varolan, kendi kendisine yeten, herhangi bir yabancı ögenin katılmasıyla çoğalmayan bir birlik oluşturur."

Anlığa birleştirici gücünü kazandıran kavramlara gelince bunları sezgileri birleştirme işinin evrensel ve zorunlu koşulu diye belirlemek gerekir. *Aşkınsal ayrıştırma*'da Kant *a priori* kavramların nesnelere nasıl bağlandıklarını açıklarken bu ayrıştırmayı "kategorilerin tümdengelimi" diye adlandırır. Kant felsefesinde "kavram" ve "kategori" başka başka şeyleri anlatmaz. Kategori demek arı anlığın *a priori* temel kavramları demektir. Kant bu kavramları Aristoteles'in anısına ya da ona duyduğu yakınlıkla kategori olarak adlandırmıştır. Kant *Aşkınsal ayrıştırma*'da neyi öngördüğünü şöyle anlatır: "Kavramların ayrıştırılmasından kavramları ayrıştırmayı anlamıyorum, felsefi araştırmada çok gerilerde kalmış olan bir yöntemi, kendilerini ortaya koyan kavramların içerdiği ögeleri ayrıştırmayı ve böylece bu kavramları aydınlatmayı da anlamıyorum. Ayrıştırma'dan şimdiye kadar pek denenmemiş bir şeyi, anlık denilen yetiyi ayrıştırmayı anlıyorum, bu ayrıştırmada öngörülen şey *a priori* kavramları kendi gerçek anayurtları olarak yalnızca anlıkta araştırmak olasılığını, genel olarak bu yetinin kullanımını ayrıştırarak ortaya koymaktadır."

Sezgi ve kavram

Aşkınsal ayrıştırmaya geçerken Kant şu ayrımı bir daha belirler: "Bir nesnenin bilgisini olası kılan iki koşul vardır: birincisi sezgidir, nesne sezgide bir olgu olarak verilmiştir; ikincisi kavramdır, bununla bir sezgiye karşılık olan bir kavram düşünülür." Kant her iki aygıtın işlevlerini de şöyle belirler: "Bilgilerimizin zihnimizde iki kaynağı vardır, birincisi sunumları alma yetisidir, ikincisi bu sunumlar aracılığıyla bir nesneyi tanıma yetisidir. Birinciyle bize bir nesne verilmiştir, ikinciyle

bu sunumla ilişkisi içinde bir nesne düşünülmüştür. Sezgi ve kavram tüm bilgilerimizin ögelerdir, ne kendilerini herhangi bir biçimde karşılayan sezgiler olmadan kavramlar ne de kavramsız sezgiler herhangi bir şey sağlayabilirler." Buna göre Kant felsefesinde zihin eski felsefelerde olduğu gibi tek tek şeyleri birleştiren bir yapı göstermez, dış dünyayla iç dünyanın evrensel düzeyde birbirine kavuştuğu bir bütünselliği gösterir, bu anlık kadar duyumların da evrensel nitelikli olmasından gelir. Böylece Kant'çı bilgi kuramı dışla içi dengeler, içi dış karşısında öncelikli kılarken her ikisi arasına bir uyum koymaya çalışır ve böylece klasik ülkücülüğü aşan, gerçekçiliğe yakın duran bir bakış getirir. Bu bakış Kant'ın şu sözünde en belirgin anlatımını kazanır: "İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler kördür." Öyleyse buna göre zihnin ya da nesnelerin kesin belirleyiciliğini düşünmek yanlış olacaktır. Dış dünyayla bağları kopmuş bir zihin kendinde doğuştan kavramlar ya da fikirler taşırken herhangi bir bilgi ortaya koyamayacaktır.

Anlık: Yargılama Yetisi

Kant kavramları belirlemeden önce anlığın işlevleri olan yargıları belirler. Kavramlarla donatılmış olan anlık gerçekte bir yargılama yetisidir: "Düşünmek kavramlarla tanımaktır." Kant yargılar sınıflamasına yönelirken şöyle diyecektir: "Duyarlılığın dışında herhangi bir sezgiye sahip olamayız. Ancak sezgi bir yana bırakılırsa kavramlardan başka tanıma aracı yoktur. Tüm anlığın bilgisi, en azından insan anlığının bilgisi kavramlarla elde edilen bir bilgidir sezgisel değildir gidimlidir. Tüm sezgiler duyulur olmakla duygulanımlar üzerine kurulurlar ama kavramlar işlevleri gerektirirler. İşlevden çeşitli sunumları tek bir ortak sunum altında birleştirmeye dayanan edinimin birliğini anlıyorum. Kavramlar düşüncenin kendiliğindenliğine dayanırlar. Anlık bu kavramları yalnızca onlar aracılığıyla yargıda bulunmak yolunda kullanabilir. Oysa sezgi bir yana hiçbir sunum doğrudan doğruya nesneye bağlanmadığı gibi bir kavram da hiçbir zaman bir nesneye doğrudan doğruya bağlanmaz, bu nesnenin başka herhangi bir sunumuna bağlanır (bu sunum ya sezgi ya da kavram olabilir). Öyleyse yargı bir nesnenin dolaylı bilgisidir, buna göre bir nesnenin bir sunumunun sunumudur. Her yargıda bir başka kavramlar çokluğunu içeren bir kavram vardır, bu kavram öbürleri arasında belli bir sunumu da içerir, bu sunum sonunda doğrudan doğruya nesneye bağlanmaktadır. Böylece *bütün cisimler bölünebilirler* yargısında bölünebilir kavramı başka kavramlara da bağlıdır, ama onlar arasında o kavram özel

olarak cisim kavramına bağlıdır, bu kavram da bizde kendini gösteren bazı olgulara bağlıdır. Böylece bu nesneler dolaylı olarak bölünebilirlik kavramında sunulmuşlardır. Öyleyse tüm yargılar sunumlarımızı birliğe götürmeye dayanan işlevlerdir, bunlar dolaysız bir sunumun yerine daha yüksek bir sunumu geçirirler, bu daha yüksek sunum başka birçok sunumla birlikte ilk sunumu içerir ve nesnenin bilgisine yarar, öyle ki birçok olası bilgi tek bir bilgide bir araya gelmiş bulunur. Anlığın tüm edimlerini yargılara götürebildiğimiz gibi, genel olarak anlık da bir yargı yetisi olarak düşünülebilir. Gerçekten az önce söylediklerimize göre, bir düşünce yetisi vardır. Düşünmek kavramlarla tanımaktır, kavramlar da olası yargının yüklemleri olarak henüz belirlenmemiş bir nesnenin bazı sunumlarıyla ilgilidirler. Böylece cisim kavramı herhangi bir şeyi belirler, örneğin bir madeni belirler, o da bu kavramla tanınabilir bir şeydir. Buna göre, bir kavram varsa başka sunumları içermek koşuluyla vardır, bu sunumlar aracılığıyla o nesnelere bağlanabilir. Öyleyse o olası bir yargının yüklemidir, *her maden bir cisimdir*'de olduğu gibi. Buna göre anlığın tüm işlevleri bulunabilir, birliğin işlevleri yargılarda bütünsel bir biçimde belirlenebilirse."

Yargı Sınıflaması

Yargıları biçimsel olarak ele aldığımızda onları üç ögeden oluşan dört ayrı topluluğa ayırabiliriz. Kant bize yargılarla ilgili ayrıntılı bir tablo çizer.

1
Nicelik yargıları
Evrensel
Özel
Tekil

2
Nitelik yargıları
Olumlu
Olumsuz
Belgisiz

3
Bağıntı yargıları
Belirleyici
Varsayımsal
Bağlaçlı

4
Kiplik yargıları
Sorunlu
Savlı
Zorunlu

Önce nicelik yargılarını gözden geçirelim. "Bütün güller açtı" dediğim zaman evrensel bir yargı ortaya koymuş olurum. "Bu adamlar yüzme bilmiyorlar" ya da "Bazı kuşlar uçamaz" dediğim zaman özel bir yargı vermiş olurum. "Napoléon Elbe adasında öldü" yargısı tekil bir yargıdır. Yargıları nicelik açısından ele aldığımda ancak üç durumla karşılaşıyorum. Nicelik yargıları öznenin sayısallığıyla ilgili olurken nitelik yargıları öznenin gerçeklikle ilişkisini belirler. "Babam gitti" derken olumlu, "Kuş ötmedi" derken olumsuz, "İnsan ölümlü değildir" derken belgisiz bir yargı vermiş olurum. Basit dilbilgisi kurallarını bilen bir kişi ilk ikisini kolayca kavrayacaktır, üçüncüsü bizi yeni bir durumla karşı karşıya bırakır gibidir. Her şeyden önce belgisiz yargıda aynı şeyi söylemiş olmuyor muyum? Hayır. "İnsan ölümsüzdür" dediğim zaman insanı başka ölümsüz varlıklar arasına yerleştirmiş oluyorum, onunla öbür varlıklar arasına hiçbir ayrım koymadan. O durumda insanın ölümsüzlüğünü özel olarak göstermiş olmuyorum. Oysa "İnsan ölümlü değildir" dediğimde insanı ölümlü varlıklar arasına değil de ölümsüz varlıklar arasına özel olarak yerleştirmiş oluyorum.

Bağıntı yargıları yargıların yalınlık ya da bileşiklik durumlarıyla ilgilidir. "Babam geliyor" yargısı belirleyici bir yargıdır. "Yetkin bir adalet olsaydı kötüler cezasız kalmayacaktı" yargısı varsayımsal bir yargıdır, gerçekte biri doğru olduğu zaman öbürü zorunlu olarak yanlış olan iki yargının karşılıklı konumundan oluşmuştur. Burada iki önermenin de doğru olduğu düşünülebilir mi? Düşünülemez. Bağlaçlı yargıya gelince, bu yargı birkaç önerme arasında mantıksal karşıtlık ilkesiyle ilgilidir. Kant bağlaçlı yargılar için şunları söyler: "Bağlaçlı yargı iki ya da daha çok önerme arasındaki ilişkiyi içerir. Bu bir sonuç çıkarma ilişkisi değildir, öyle ki bunlardan birinin varlığı öbürünün varlığını ortadan kaldırır, gene de bu ilişki bir ortaklık ilişkisidir, öyle ki bir araya gelmiş çeşitli önermeler sözkonusu bilginin alanını doldururlar. Bağlaçlı yargı düzeninde birçok yargı bulunur, bu yargıların elbette yalnız biri doğrudur, bunlardan birinin doğru olması öbürlerin önemini azaltmaz, çünkü onlar doğru olmasalar da sözkonusu sorunla ilgili olarak ortaya konulmuşlardır, herbiri doğal bir seçenek gibidir, onlar olmazsa bağlaçlı yargı da olmaz." Bağlaçlı yargıya şu örneği verebiliriz: "Sezar'ı öldürenler ya canidir ya özgürlük savunucusudur, onlar özgürlük savunucusu olmadıklarına göre canidir."

Kiplikle ilgili olarak Kant şunları söyler: "Yargıların kipliği tümüyle özel bir işlevdir, onun ayırıcı özelliği yargıların içeriğine hiç katılmamaktır (çünkü nicelik, nitelik ve bağıntı dışında yargının içeriğini oluş-

turacak herhangi bir şey yoktur) ancak genel anlamda düşünceye bağlı olarak koşacın değerini ilgilendirecektir." Olumlama ya da olumsuzlama basit bir biçimde olası diye alındığında yargı sorunludur, olumlama ya da olumsuzlama gerçek diye alındığında yargı savlıdır, olumlama ya da olumsuzlama kesin diye alındığında yargı zorunludur. Sorunlu yargı yalnızca bir mantıksal olasılık ortaya koyan yargıdır. Karşılıklı ilişkileri varsayımsallık ortaya koyan iki ayrı yargı ve karşılıklı ilişkileriyle bağlaçlılık oluşturan yargılar sorunludur. ("Dünya kör bir nedenin ürünüdür ya da bir dış etkenin ürünüdür ya da bir iç zorunluluğun ürünüdür.") Böyle bir yargı herhangi bir kişinin benimsediği bir yargı olabilir. Böyle bir yargı bize yanlış gibi görünebilir, ancak o en azından doğruya giden yolu açacaktır. Savlı bir yargı bir gerçekliği ya da bir doğruyu ortaya koyarken, zorunlu bir yargı anlığın yasalarıyla belirlenmiş savlı bir yargı olmakla mantıksal bir zorunluluğu ortaya koyar. Demek ki bir şey önce sorunlu olarak ortaya konulur, sonra savlı olarak doğru diye belirlenir, sonra da anlığın belirleyiciliğinde zorunlu diye gösterilir.

Kant'ın bu bakışımlı yargılar tablosunda bize bulanık gelen pek-çok nokta vardır. Gerçekte bu yargılar sınıflamasını yaparken Kant'ın Aristoteles mantığını pek de olumlu olmayan bir anlamda değişikliğe uğrattığını görüyoruz. Kant bu sınıflamasında Aristoteles mantığını aşarak bir özel ve tekil ayrımı koyar, bu ayrım bize pek inandırıcı gelmez: amaç özelden evrensele giden yolda çeşitli belirlemelerde bulunmaksa özelle tekil ayrımı hiç de gerekli olmayacaktır. Öte yandan olumsuz yargıyla belgisiz yargı arasında da gerçek bir ayrım belirleyebilmek güçtür. "İnsan ölümsüzdür"ün "insan ölümlü değildir"le yalnızca biçimsel bir ayrım ortaya koyduğu, özde hiçbir değişiklik göstermediği söylenilebilir. Bağıntı yargılarında belirleyici yargının herhangi bir bağıntıyı ortaya koymadığı, ayrıca varsayımsal ve bağlaçlı yargıların bir yargıdan çok bir yargılar topluluğu oluşturduğu açıktır. Kiplik yargılarına gelince bunlar arasında belirlenmesi çok güç değer ayrılıkları olabilir çünkü bunlar yargının değeriyle ilgili olarak sınıflandırılmışlardır ve bize Aristoteles'in kesin olanla olası olan arasına koyduğu ayrımı düşündürürler. Olasılıkla gerçeklik ya da doğruluk arasındaki ayrım ve olasılıkla zorunluluk arasındaki ayrım kolay anlaşılır, ancak gerçek ya da doğru olanla zorunlu olan arasındaki ayrımı anlamak zordur.

Kavramlar

Böylece düşüncenin yapıtaşları olan kavramlara ulaşmış olduk.

Kant yargıları olası kılan kavramlar için yargılar şemasını çok andıran hem onunla bakışımlı hem kendi içinde bakışımlı bir şema çizer. Filozof kavramlar bölümlemesini yaparken Aristoteles'çi temel kavramlar ya da kategoriler düzenini dayanak olarak benimsemiştir. Aristoteles'de kategoriler ya da temel kavramlar varlığın en genel cinsleridir, bunlar düşünce etkinliğinin temel belirleyeni olarak iş görürler. Bunlar Aristoteles'de düşünceyi evrensel kılan temel ögelerdir. Aristoteles'in kategorileri şunlardı: nitelik nicelik bağıntı zaman yer durum edim edilim iyelik töz. Gerçekçi Aristoteles'e büyük önem veren ülkücü Kant için usun arı kavramlarını kategori diye adlandırmak mantığın kurucusuna bir saygıdır. Kant Aristoteles'e duyduğu bu saygıyla kavramlar çizelgesini sunarken şu belirlemede bulunur: "Aristoteles'in deyişine uyarak biz de bu kavramlara kategoriler adını veriyoruz, çünkü bizim tasarımız temelde onunkiyle özdeştir, uygulamada bunlar birbirlerinden çokça uzaklaşsalar da." Böylece Kant kategorileri düşüncenin temel belirleyenleri olarak ortaya koyar: "Bileşimin kökel olarak arı olan tüm kavramlarının çizelgesi budur, bu kavramlar anlıkta *a priori* olarak içerilmiştir, anlığa arı anlık adı verilmesini onlar sağlarlar. Yalnızca onlara dayanılarak sezginin çeşitli ögelerinde herhangi bir şey anlaşılabilir yani nesne olarak düşünülebilir. Bu bölümleme dizgeci bir biçimde ortak bir ilkeden, yargılama yetisinden türemiştir."

Kant kavramlar tablosunu şöyle çizer:

1
Nicelik kavramları
Birlik
Çokluk
Bütünsellik

2
Nitelik kavramları
Gerçeklik
Olumsuzlama
Sınırlama

3
Bağıntı kavramları
Töz ve raslantı
Nedensellik ve bağımlılık
(neden sonuç)
Ortaklık
(etkenle edilgenin karşılıklı edimi)

4
Kiplik kavramları
Olasılık-Olmazlık
Varoluş-Varolmayış
Zorunluluk-Olumsallık

Bu bakışımlı tablonun ölçülü biçili yapısı bizi tedirgin edebilir. Kant bu tablonun gelişigüzel çizilmiş bir tablo olmadığını belirtir, bu arada şu belirlemede bulunur: "İnsan anlığının gerçek ilkesel kavramları olarak kategoriler bir o kadar arı olan türemiş kavramların kökünü oluştururlar." Kant'a göre "bir defa kökel ve ilkesel kavramlara sahip olunca buna türemiş ve ikincil kavramları eklemek ve arı anlığın oluşum ağacını çizmek kolaydır." Böylece filozof kavramı "mutlak olamayan genel fikir" diye değerlendirirken onu Descartes'ın "doğuştan fikir" dediği şey gibi doğrudan doğruya tanınabilir olarak düşünmez. Kant'ın kavramları ancak eleştirili düşünceyle tanınabilir. Kant kavramı şöyle tanımlar: "Kavram bir nesnenin nesne olarak kurulmasını olası kılmak için gerekli olan koşuldur." Kant'a göre türemiş kavramlar da kendilerine temel olan ilksel kavramlar kadar arıdırlar. Kategorilerin bir çizelgesi çıkarılabildiğine göre, bu çizelgeye göre türemiş kavramların da bir çizelgesi çıkarılabilir, diye düşünür Kant. Böyle bir çalışma örneğin nedensellik kategorisine güç, eylem, edilim, kavramlarının, kiplik kategorisine doğum, sonuç, değişim kavramlarının ulanmasıyla yapılabilir. Kant şöyle der: "Kökel ve ilksel kavramları elde edince, türemiş ve ikincil kavramları elde etmek ve arı anlığın soyağacını tümüyle çıkarmak kolaydır. Ben burada dizgenin tam olarak belirlenmesiyle ilgilenmediğim için bu tümleyici etkinliği bir başka çalışmaya bırakıyorum."

Altakoyma ve şema

Anlığın arı kavramları genel olarak olgulara nasıl uyarlanır? Bu konu Kant'çı bilgi kuramının ana çizgilerinden birini ve belki de en duyarlı ve en sorunlu yerini oluşturur. Bu uyarlanmaya Kant "kategorilerin aşkınsal tümdengelimi" der. "*A priori* kavramların nesnelere nasıl bağlandığını göstermeyi ben kategorilerin aşkınsal tümdengelimi diye adlandırıyorum." Anlığın arı kavramları düşüncenin basit biçimleridir, bunlar bize herhangi bir nesneyi vermezler. Buna göre Kant bir nesneyi tanımakla bir nesneyi düşünmeyi birbirinden ayırır: "Bir nesneyi düşünmek ve bir nesneyi tanımak aynı şey değildir. Bilgi iki ögeyi gerektirir: önce bir kavramı gerektirir, onunla genel olarak bir nesne düşünülür (kategori), sonra sezgi gerekir, onunla nesne verilmiştir. Kavrama karşılık olan verilmiş bir sezgi söz konusu değilse, bu kavram biçim olarak ve hiçbir nesne bulunmadan bir düşünce olacaktır ve nesne olmadan herhangi bir şeyin herhangi bir bilgisi sözkonusu olmayacaktır." Kant anlığın arı kavramlarının nesneye bağlanması sorununu ***altakoyma***'yla açıklar. Bir

bilginin oluşması bir nesneyi bir kavramın altına yerleştirmeye dayanır. Bu altakoyma işleminde nesnenin sunumuyla kavramın sunumu arasında biryapılılık olmalıdır. Altakoyma işlemini gerçekleştirmeyi sağlayan şey de *aşkınsal şema*'dır. Kant bu konuda şunları söyler: "Bir nesnenin bir kavramın altına konuluşunda nesnenin sunumu kavramın sunumuyla biryapılı olmalıdır yani kavram nesnede alta koyulmak üzere sunulmuş olan şeyi kapsamalıdır. Bir nesne bir kavramın altına yerleştirilmiş sözüyle açıklanmak istenilen budur. Böylece bir *tabak*'ın deneysel kavramı bir *daire*'nin tam anlamında geometrik kavramıyla biryapılı bir şeylere sahiptir, çünkü birincide düşünülmüş olan yuvarlak biçim ikincide sezgiyle kendini kavratır.(..) Bu durumda gerçekten hem kategoriyle hem olguyla biryapılı olan ve kategorinin olguya uyarlanmasını olası kılan bir üçüncü terim varolmalıdır. Bu ara sunum arı olmalıdır (hiçbir deneysel öge barındırmamalıdır), bununla birlikte hem düşünsel hem duyumsal olmalıdır. Bu da *aşkınsal şema*'dır.

Kant bu konuda ayrıca şunları söyler: "Anlık kavramı genel olarak çeşitliliğin arı bileşimsel birliğini içerir. Zaman iç duyumun çeşitli sunumlarının biçimsel koşulu olmakla arı sezgide *a priori* bir çeşitlilik içerir. Zamanın aşkınsal bir belirlenimi *kategori*'yle biryapılıdır (onda birliği kurar), çünkü o evrensel'dir ve *a priori* bir kural üzerine temellenir. Öte yandan bu belirlenim *olgu*'yla bir yapılıdır, bu anlamda zaman çeşitliliğin deneysel sunumlarının herbirinde içerilmiştir. Kategorinin olguya uyarlanışı öyleyse zamanın aşkınsal belirlenimi aracılığıyla olacaktır, anlığın kavramlarının şeması olarak bu belirlenim olgunun kategori altına konması işlemini gerçekleştirir." Bu noktada Kant'ın başlıca çabası anlıkla duyumsama arasındaki açıklığı kapatabilmektir ve bunun için bize biraz yapay görünen şemalar kavrayışını getirir. Sözkonusu iki ayrı aygıtın birleşerek bir bilgiyi olası kılması ancak şemalar aracılığıyla olabilmektedir. Şema gördüğümüz gibi bir ara sunumdur anlıkla duyumsama arasında yer alır, bir yandan arı kavrama bağlanır bir yandan duyarlılığa bağlanır. Zaman duyarlılığın *a priori* biçimi olmakla şemaların gerecini sağlar. Şema gerçekte bir kuraldır, bu kurala dayanarak bir kavrama karşılık olan imgeler oluştururuz. Her şema anlığın çeşitli olguları birleştirmesini sağlayan bir araçtar. Şemayla imge ayrı şeylerdir. Kant şöyle der: "Tüm söylemek istediğimiz şudur: *imge* üretici imgelemin deneysel yetisinin bir ürünüdür, oysa duyulur kavramların *şema*'sı (uzaydaki biçimler gibi) arı *a priori* imgelemin bir ürünüdür, ya da bir anlamda markasıdır, onun aracılığıyla ve ona dayanarak imgeler olası duruma girerler. Bu imgeler kavrama yalnızca belirledikleri şemalar aracılığıyla bağlanıyor olsalar

da ona tam tamına uyarlı değillerdir. Tersine, anlığın arı bir kavramının şeması herhangi bir imgeye götürülemeyen şeydir." Kant'çı bilgi kuramı bu noktada tam anlamında bir bulanıklığa girer, hatta batağa saplanır. Kant'ın bu belirlemelerinin açık ve aydınlık olmadığı kesindir.

Kant dış'la iç'i birbirine bağlayan ya da bağlar diye düşündüğü şemaları somut örneklerle kavratmaya yöneldiğinde de bulanıklık dağılmaz hatta koyulaşır. Somuta başvurarak açıklama işini Kant'ın örneklerine göre ortaya koymaya çalışalım. Nicelik kategorisinin şeması sayıdır. Duyumla doldurulmuş zaman gerçekliğin şemasıdır. Zamanı duyumlardan arındırdığımızda olumsuzlamanın şemasını elde etmiş oluruz. Gerçekliğin sürerliği tözün şemasını verir. Sürekli ardarda geliş nedenselliğin şemasını sağlar. Zorunluluğun şeması bir nesnenin tüm zamanda varoluşudur. Bütün bu açıklamalar bize bir takım benzetmelerden yola çıkılarak yapılmış gibi görünür. Şemalar konusu Kant felsefesinde önemli ve aşılması güç bir sorunlar yumağı oluşturur, ayrıca dış'la iç'i birbirine bağlayan etken sıfatıyla şema son derece belirleyicidir. Bununla birlikte felsefe tarihçileri şema sorunu üzerinde pek durmazlar, hatta ona değinmeden geçerler. Bu ilgisizlik şema sorununun bulanıklık oluşundan geliyor olmalıdır. Kant şemanın ne olduğunu bize daha açık bir biçimde göstermiş olsaydı bilgi kuramında iç'le dış'ın kopukluğu gidermiş olacaktı. Şemalar alanı belki de Kant'çı bilgi kuramının açmaza saplandığı yerdir.

Aşkınsal ayrıştırma'ya başlarken bileşimsel *a priori* yargıların olası olup olmadığını konu edinen Kant gördüğümüz gibi sözkonusu bölümde bu olasılığın koşullarını göstermeye çalışır. Konuyu şöyle bağlar: "Tüm bileşimsel yargıların ilkesi de her nesnenin olası bir deneyde sezgisinin çeşitli ögelerinin bileşimsel birliğinin zorunlu koşullarına uymuş olmasıdır. Bunun gibi, bileşimsel *a priori* yargılar da *a priori* sezginin biçimsel koşullarını olası bir deneysel bilgiye bağladığımızda olasıdır, imgelemin ve onun zorunlu birliğinin aşkın bir üstalgıda bileşimiyle olasıdır, genel olarak *deneyin olasılığının* koşulları aynı zamanda *deneyin nesnelerinin olasılığının* koşulları olduğu zaman olasıdır. Bu yüzden bu koşulların bileşimsel *a priori* bir yargıda nesnel bir değeri vardır."

AŞKINSAL DİYALEKTİK

Böylece iç dünyayla dış dünya arasında bir kavuşma noktası belirleyen Kant bu birliktelikte gerçek anlamda bilimselliğin koşullarını bulur. Bilimselliği deneye zorunlu kılan bu bakış açısı deneyin alanını

aşan kendinde şeylerin alanını ayrı tutar. Kant bu alanı *Noumenon*'un alanı diye adlandırır. Kant'da deneydışı bilgi diye belirleyebileceğimiz metafizik bilgi olasıdır. Bunun gibi Kant anlık'la us'u birbirinden ayırır. *Aşkınsal diyalektik* usun incelenmesine ayrılmıştır. Bu bölümde ele alınan konuları ulaşılmaz bilgilerin alanı olarak görmemek gerekir. Kant deneyin alanıyla deneydışının alanını önce birbirinden ayırır, sonra onları bir bütünde bir araya getirir. Kant'ın bu ikinci alanı ele alması felsefesi açısından bir zorunluluktu, yoksa ortaya koyduğu bilgiler eksik kalacaktı: bilimsel bilgiye yer veren felsefesi genel bilgiye yer vermemiş olacaktı. Ayrıca görüntü niteliğindeki olguları ortaya koyunca onların arasındaki mutlak'ı aramak gerekiyordu. Kant felsefesinde kendinde şey araştırması usun kendi içinde giriştiği araştırmaya karşılıktır ancak anlığın etkinliğine de sıkıca bağlıdır.

Kant'da kendinde şey gerçek gerçekliği olan şeydir, bizim ben'imizden ayrı olarak tözsel gerçekliği olan şeydir. Kendinde şeyin varlığı Kant'a göre apaçıktır. Olgular alanı değişken şeylerin alanıdır, oysa *Noumenon*'un alanı durağanlığıyla belirgindir. Olguda değişken görünüm, *Noumenon*'da değişmezlik ya da süreğenlik öne çıkar. *Noumenon* düşünülür olandır. Kant *Noumenon* kavramını Platon'un *Timaios*'unda İdea'lar için kullanılan *noumena* teriminden getirir. *Noumenon* alanının ayrıntılı bilgisi kendinde olası da olsa benim için olası değildir, bu yüzden metafizik düşünce zorunlu olarak varsayımsaldır, gösterilebilir değildir. Buna göre filozofların tözle ilgili açıklamaları bir yanılsamadan başka bir şey olamaz. Böylece Kant felsefesinde insan zihni anlıktan *(Verstand)* ve ustan *(Vernunft)* oluşan ikili bir yapıdır. Us fikirler aracılığıyla *Noumenon*'u araştıran bir güç olur. Buna göre Kant deneyselin alanında tümevarımı, ussalın alanında tümdengelimi belirleyici sayar gibidir. Kant ussal düşüncenin nesnelerine, Platon'a anıştırma yaparak, *Fikir* ya da *İdea* (alın. *İdee*) der. Fikirler duyulurüstünün ya da düşünülür dünyanın nesneleridir. Kant'da fikir duyularda karşılığı bulunmayan salt ussal kavramdır, buna göre deney dünyasında onu karşılayabilecek bir nesne bulunmaz. Fikir koşullanmamış olan şeydir oysa duyulurun alanı koşullanmışın alanıdır. Kant yalnızca üç temel fikri, Tanrı'yı Ruh'u Evren'i ele alır.

Görüntü / Arı Us

Kant genel anlamında diyalektiği görüntüler mantığı olarak belirlemiştir. Buradaki görüntü'yü olgu'yla karıştırmamak gerekir, görüntüler

mantığını da doğru olabilirlikler'le ilgili görmemek gerekir. Güvercin "Havayla karşılaşmasam daha iyi uçardım" diye düşünebilir. Oysa havayla karşılaşmasa hiç uçamayacaktır. Kuramsal us deneyden kurtulduğunda daha iyi düşünebileceğini sanır. Bu bir aldanıştır. Bu yüzden örneğin bir Platon mantığı bir görüntüler mantığıdır. Salt usu eleştirmekten amaç onun yargılarını ya da nasıl yanıldığını ortaya çıkarmaktır. Gerçekte doğruluk ve yanlışlık nesneyle anlık ilişkisinde ortaya çıkan bir durumdur. Anlığın yasalarına tam anlamında uyarlı olan bir bilgide yanlışlık yoktur. Bunun gibi duyumların sunumlarında da herhangi bir yanlışlık sözkonusu olamaz: "Ne anlık kendisiyle (bir başka nedenle etkilenmedikçe) ne duyular kendileriyle yanılgıya düşerler. Anlık yanılgıya düşmez, çünkü kendi yasalarına göre istediği anda, sonuç (yargı) zorunlu olarak bu yasalarla uyarlı olmak durumundadır." Bizim iki bilgi kaynağımız bunlar olduğuna göre yanılgı nereden gelebilir? Yanılgı yalnızca "duyuların anlık üzerindeki görünmez etkisi"nden gelebilir. Kant'ın bu bölümde üzerinde durduğu görüntü deneysel görüntü değildir, aşkınsal görüntüdür, uygulanımı deneyle ilgili olmayan ilkeleri etkilemekte olan şeydir. Kant uygulanımı olası deneyin sınırlarında kalan ilkeleri içkin, bu sınırları aşan ilkeleri aşkın diye adlandırır. Arı anlığın ilkeleri deneysel uygulanımı olan ilkelerdir, aşkınsal değillerdir. Aşkınsal diyalektik, aşkın yargıların görünümünü ortaya çıkarmakla ve onların bizi yanlışa düşürmesini engellemekle sınırlıdır.

Aşkınsal görüntünün ortaya çıktığı yer arı ustur. Us dediğimiz şey Kant'a göre en üst düşünme yetisidir: "Tüm bilgimiz duyularla başlar, oradan anlığa geçer, usta son bulur. Sezginin gerecini geliştirmek ve onu düşüncenin en yüce birliğine götürmek için usun üstünde başka bir yeti yoktur." Anlığı kurallar aracılığıyla olguları birliğe götüren yeti olarak anlayan Kant usu anlığın kurallarını ilkeler altında birliğe götüren yeti olarak alır. Buna göre us hiçbir zaman doğrudan doğruya deneyle ya da bir nesneyle ilişkili olamaz, ancak anlıkla ilişkili olabilir. Us "bazı kavramlar aracılığıyla *a priori* bir birlik kazandırmak" istediği çeşitli bilgilere yönelir. Bu birlik ussal bir birlik, anlığın birliğinden ayrı bir birlik olacaktır. Bu birliği bilginin bütünlüğü olarak düşünebiliriz. Bu bölümün ağırlığını oluşturan temel sorun *a priori* ilkeler ve kurallar içerip içermediğini araştırmaktır. Kant us ve anlık ayrımını belirlemek için koşullanmış ve koşullanmamış terimlerini kullanır. Anlığın koşullanmışlığı deney alanına bağımlılığından gelir, usun koşullanmamışlığı böyle bir bağımlılık içinde olmayışındandır. Her ikisi de kavramları içermekte olan bu iki aygıt ayrı işlevleri yerine getirirken bir bütünlük ortaya koyarlar.

Usun kavramları anlamaya, anlığın kavramları kavramaya yararlar. Kant koşullanmamışın alanındaki kavramların, deneyin üstünde kalan, daha doğrusu tüm deneysel olanın bağlandığı bir şeyleri içerdiğini bildirir ve şöyle der: "Anlığın arı kavramlarını kategoriler diye adlandırdığımız gibi arı usun kavramlarını da yeni bir adla adlandıracağız, onlara aşkınsal fikirler adını vereceğiz." Kant usun kavramlarına fikir dediği gibi ussal kavram da der. Şimdi ussal kavramların ne olduğunu görmeye çalışalım.

Önce şunu belirtelim, usun kavramları olan fikirler tüm deneyde anlığın kullanımını belirleyen şeylerdir. Bu belirleme bilginin evrenselliğe kavuşturulması için zorunludur. "Aşkınsal ussal kavram, belli bir koşullanmışın koşullarının bütünlüğünün kavramıdır. Koşulların bütünlüğünü yalnızca koşullanmamış olası kıldığından, buna karşılık koşulların bütünlüğü de her zaman koşullanmamış olduğundan, arı bir ussal kavram genel olarak koşullanmışın bileşimine ilke sağlamakla koşullanmamışın kavramı diye tanımlanır." Usun arı kavramları "koşulların bileşiminin mutlak birliği" için zorunludur. Böylece us doğrudan doğruya anlığın kullanımıyla ilgili olur, onun kendini belli bir birlik içinde görebilmesi için belirleyici olur. "Arı kavramların nesnel kullanımı her zaman *aşkın*'dır, oysa anlığın arı kavramlarının kullanımı, anlık yalnızca olası deneyde sınırlandığından, doğası gereği her zaman *içkin*'dir." Buna göre tüm olguların mutlak bütünlüğünün bir fikir olduğunu söyleyebiliriz. Usun fikirleri böylece anlığın kullanımını yaygınlaştıran ve onu birlikli kılan şeylerdir.

Us ve anlık

Usla anlığın ilişkisinde us mu anlık mı belirleyicidir? Kant şöyle der: "İlkin şunu göstereceğiz: arı ve aşkınsal kavramlar yalnızca anlıktan türemiştir, us özel olarak herhangi bir kavramı üretmez, o yalnızca anlığın kavramını olası bir deneyin kaçınılmaz kısıtlılığından kurtarır, böylece onu deneysel şeylerin sınırlarından öteye yaymaya çalışır, onu bu şeylerle ilişkisi içinde ele alarak. Böylece o, koşullar açısından mutlak bir bütünlüğü zorunlu kılar (bu koşullara anlık bileşimsel birliğin tüm olgularını bağlamıştır), buna göre deneysel bileşimi koşullanmamışa kadar izleyerek (koşullanmamış hiçbir zaman deneyde bulunmaz her zaman fikirde bulunur) kategoriden bir aşkın fikir oluşturur. Us bunu şu ilkeye göre zorunlu kılar: koşullanmış verilmişse koşulların bütünsel birliği de verilmiştir, dolayısıyla mutlak koşullanmış da verilmiştir, koşullanmışı olası kılan da bu mutlak koşullanmamıştır. Böylece her

şeyden önce aşkınsal fikirler koşullanmamışa yayılmış kategorilerden başka bir şey değildir."

Aşkınsal diyalektik'de Kant düşünen töz olarak belirlenebilen öznenin araştırmasına, olgular bütününün bileşimi olan dünyanın araştırmasına ve genel olarak tüm nesnelerin koşulu olan Tanrı'nın araştırmasına girer. Böylece kendinde şeylerle ilgili olarak ruhbilim evrenbilim dinbilim olmak üzere üç araştırma alanı gösterir. Ruhbilim Kant'da klasik anlamındadır, en genel biçimde insan araştırmasına ya da insan düşüncesinin araştırmasına dayanır. Buna ben'in kendini tanıma çabası da diyebiliriz. Ruh araştırması deneysel veriye dayalı araştırmadır, çünkü ben'in algılanması deneysel sezgiye bağımlıdır. Evrenbilim araştırması koşulsuzun ya da koşullanmışın kendisini bir dizi olarak ortaya koyduğu araştırmadır. Bu araştırmada biz çatışkılarla karşılaşırız. Tüm evrenbilim dünyanın ya da evrenin sonlu mu sonsuz mu olduğu sorununa indirgenebilir. Evren uzayda nesnelerin birliğiyle, zamanda da olguların ardarda gelişiyle belirgindir. Öyleyse şu sorulabilir: evren uzay açısından sınırlı bir şey midir, zaman açısından da başlangıcı olan bir şey midir?

Kant insan usu için evrenbilim düzeyinde dört tür çatışkı belirler. Birinci çatışkı: *sav*: dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır ve dünya uzamda sınırlıdır; *karşısav*: dünyanın ne zamanda bir başlangıcı vardır ne uzamda sınırları vardır, o uzamda olduğu gibi zamanda da sınırsızdır. İkinci çatışkı: *sav*: dünyadaki her bileşik töz basit parçalardan bileşiktir, basitten ya da basitin bileşiğinden başka bir şey yoktur; *karşısav*: dünyada basit parçalardan bileşik olan hiçbir şey yoktur, dünyada basit olan hiçbir şey yoktur. Üçüncü çatışkı: *sav*: dünyanın yasalarıyla belirli nedensellik dünyanın tüm olgularının türeyebildiği tek nedensellik değildir, bu olguları açıklayabilmek için özgür bir nedenselliğin varlığını benimsemek gerekir; *karşısav*: özgürlük diye bir şey yoktur, dünyada her şey doğanın yasalarına göre gerçekleşir. Dördüncü çatışkı: *sav*: dünya mutlak olarak zorunlu herhangi bir şeyi kendi parçası olarak ya da kendi nedeni olarak içerir; *karşısav*: ne dünyada ne dünyanın dışında bir yerlerde onun nedeni olabilecek mutlak zorunlu herhangi bir şey vardır.

Görüldüğü gibi *Ayrıştırma*'da hiçbir çatışkıyla karşılaşmazken *Diyalektik*'de çatışkıyla yüzyüze geliriz. Sınırlı olan anlığımız dünyanın sınırlarını, maddenin temel yapısını, evrende egemen olan temel nedenleri sökemeyecek durumdadır. Sonsuza kadar ulaşmak, evrenin sınırları konusunu en son açıklamalarına ulaştırmak olanaksızdır. Bu yüzden, Emile Brehier'nin de belirttiği gibi "Çatışkı, *Ayrıştırma*'nın dolaylı doğrulanımı olmalıdır: *Ayrıştırma* olgular kendinde şeyler olarak alındığında hangi

koşullarla yüzyüze gelinebileceğini gösterir. Bununla birlikte onun olumlu bir değeri de vardır: yasal kullanımının ortaya konulması koşuluyla hiçbir insani yetinin yararsız olamayacağı Kant'çılığın gizli bir belirtisi gibidir. (..) Çatışkının bir başka olumlu sonucu daha vardır: bize o eski özgürlük ve belirlenimcilik karşıtlığının olası bir çözümünü belirlemesi. (..) Buna göre çatışkının savı da karşısavı da ayrı ayrı doğrudur, özgür nedenlerin varolduğunu bildiren sav *Noumenon*'un doğrusudur, her şeyin belirlenmiş olduğunu bildiren sav da olguların doğrusudur." Böylece Kant felsefesinde belirlenimciliğin önemli bir yer tuttuğunu görürüz. Belirlenimcilik bilginin temelindeki yasadır, varlığın temelindeki yasa değildir. Tanrı kavramı da ruh ve dünya kavramı gibi insan usunun bir yaratısıdır. Tanrı kavramını oluşturan güç insan usunun kendisidir.

Kısacası insan için bu aşılmaz çatışkılar alanı her zaman olacaktır ve onunla ilgili araştırma da her zaman zorunludur. Bu araştırma *Aşkın ayrıştırma*'nın konusu olan bilimsel araştırmayı tümler, ona temel anlamını kazandırır. Bu da elbette bir bakıma metafizik bilginin bilimsel bilgi üzerinde belli bir toparlayıcı gücü olması demektir. "Fikirlerin birleştirme rollerini oynamaya tam tamına yatkın olduğunu görüyoruz: çünkü onlar bir başka düzenle ilgilidirler, bilimsel deneyleri hiç mi hiç ayak bağı olmadan düzenlerler ve yönetirler: bilimlerin her zaman eksikli ilerleyişine saygılı kalarak bu bilimlerin ülküsel ve kesin tavanı olurlar ve bilimlerle metafiziğin kökel ayrımına karşın birlik kurtarılmıştır. Çünkü metafizik bilimlerin olağan uzantısıdır, çünkü usun birleştirici varsayımlarını düşünmeye iten bilimdirler, bu varsayımlar da bilimlerin zorunlu bir tümleyenidir" (F.-J. Thonnard). Kant bunu şöyle formüle götürüyordu: "Arı fikirler bilimleri birleştirmede zorunlu ve yasal varsayımlardır."

UYGULAMALI US VE YARGIGÜCÜ

Salt usun etkinliğinden uygulamalı usun olasılığına geçelim. Kant bunu belirlemek için *Uygulamalı usun eleştirisi*'nde ahlak yargılarını ele alır, ahlak anlayışının temeline iyi niyet fikrini yerleştirir. Kant'a göre en iyi şeyler iyi niyetle kullanılmadığı zaman en kötü sonuçları verebilirler. Kant burada bu bakış açısıyla genel olarak ahlakçıların ahlakla ilgili davranışları sonuçları açısından değerlendirme anlayışına karşı çıkar. Kant'a göre herhangi bir edim ahlak açısından çıkış noktasında yani insanın onu gerçekleştirmekteki amacında değer kazanır. Başkalarının acısını kendimi rahatlatmak için dindiriyorsam ahlaklı bir edimi gerçekleştirmekte olduğumu söyleyemem. Buna göre Kant'çı ahlakın temeli yürek

temizliğine dayanır dersek yanlış bir şey söylemiş olmayız. Elbette bu ahlakın kökeninde bilincin buyruklarını dinlemek gibi bir kesinlik vardır, yoksa salt iyi niyete göre bir ahlak anlayışı temellendirmek ya da ahlaki edimler ortaya koymak olası değildir. İyi niyet ödevleri yerine getirme isteminde anlatımını bulur. Edim göreve uygunsa ahlakidir. Elbet ödevin ne olduğu da ussallıkla belirlenecektir. Us bize bu yolda tek aydınlatıcı güç olur. Ahlakın temelinde tutkular da olsa onu koşullayacak olan ustur. Us burada evrensel bir yeti olarak buyurucu olacaktır. İşte bizim istemimizi zorlayan ya da belirleyen bu uygulamalı ustur, uygulamaya yönelik ustur. Bu us bizi ahlak formülüne göre davranmaya zorlar. Kant her zaman bizim böylesi bir formüle ya da kurala göre davranmamızı önerir. Öyle Bu formül ya da kural evrensel bir yasa durumuna gelebilecek genişliktedir. Böylece ahlak alanında ahlak yasaları ya da *kategorik buyurucu* geçerli olur. Tüm ahlak kurallarının temelinde tek bir kural var gibidir: *ancak aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir kurala göre davran.* Elbet kategorik buyurucu bir değil birçok olmalıdır. Bu buyurucuların bazıları koşullu bazıları koşulsuzdur. Koşulluda buyurma edimi ulaşılması gereken sona ya da sonuca göre, koşulsuzda böyle bir ereksel bağlantı sözkonusu olmaksızın düşünülmüştür. "Sağlığını korumak istiyorsan içki içme" kuralı koşullu bir kuraldır.

Usun Belirlediği Evrensel

Kant'm ahlak felsefesinde ödev kavrayışı önemli bir yer tutar. Buna göre Kant ahlakına *ödev ahlakı* diyebiliriz. Kant ahlak anlayışını iki temel kavram üzerine, "ödev" ve "iyi niyet" üzerine kurar. Bu alanda uygulamalı usun belirleyici etkinliği geçerlidir. Kuramsal bir ustan sözedebildiğimiz gibi uygulamalı ustan da sözedebiliriz. Kant'da daha önce de gördüğümüz gibi doğrudan doğruya bilgiye arı bilgiye deneysel bilgiye yönelen us kuramsal ustur, ahlaki edime yönelen us uygulamalı ustur. Arı kuramsal us düşüncenin *a priori* dayanağıdır. Arı uygulamalı us her zaman ahlak yasasına ya da koşulsuz ya da kategorik buyurucuya yönelir. Fikirleri düşünen *Vernunft* aynı zamanda ödevi belirler. Kant'a göre ahlak olgusu bilim kadar kesin bilim kadar evrenseldir. Kant'ın amacı ahlakın temeline öznel ve göreli bir değeri değil evrensel ve zorunlu bir değeri koymaktır. Böylece evrensel ve zorunlu yasalarıyla ya da ödevleriyle ahlak yeralır.

Ahlakın yasaları ya da ödevler hiçbir ayrıcalı durum sözkonusu olmadan kendilerini tüm bireylere benimsetirler. Eski ahlaklar bu arada

deneyci ahlaklar da hazcı ahlaklar da yararcı ahlaklar da evrensellikten yani zorunluluktan uzaktırlar. Kant'a göre ahlak yasalarının belirleyici biçimi arı ödevdir, buna göre gerçek ahlaka ulaşmak için amaca yani madde'ye değil biçim'e, çıkış noktasına yönelmek gerekir. "Uygulamalı ilkeler birçok uygulamalı kuralın bağlandığı istemin genel bir belirlenimini içeren önermelerdir. Bu ilkeler durum özne tarafından yalnızca kendi istemi için geçerli diye ele alındığı zaman özneldirler ve özdeyişlidirler, ancak onlar bu durum nesnel diye yani tüm ussal varlıkların istemi geçerli diye ele alındıklarında nesneldirler ya da uygulamalı yasalardırlar." Buna göre her gerçek ahlaki eylem amaçlarına ilgisizdir, bir başka deyişle ödev ödev içindir. En iyi şeyler bile iyi niyetle yönlendirilmedikleri zaman kötü sonuçlar verirler. Öyleyse usun belirlediği evrensel buyurucu ahlakın zorunlu dayanağıdır. Us tek yetkili buyurucudur.

Ahlakın Üç Formülü

Koşulsuz buyurucu tüm ahlak yasalarının *a priori* biçimidir, bu yasalara mutlak zorunluluk değeri kazandırır. Nasıl kavramlar olgulara bilimsel değerlerini kazandırıyorlarsa koşulsuz buyurucu da ahlak yasalarına evrensellik değerini kazandırır. Koşulsuz buyurucu mutlak bir dille konuşacak, örneğin "iki yüzlü davranma" diyecektir. Oysa koşullu buyurucu bu önermenin başına "dost kazanmak istiyorsan"ı ekleyecektir. Koşullu buyurucuda ahlaki edim gerçekleşmez, çünkü o bir kişisel amaca göre düzenlenmiştir. Koşulsuz buyurucudan giderek şu üç formülü belirleyebiliriz; her üçü de "ödev ödev içindir" formülünün açılımı gibidirler. 1. "Öyle davran ki isteminin formülü her zaman evrensel bir yasanın ilkesi olarak değer kazansın." Ya da başta belirlediğimiz gibi: "Ancak aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir kurala göre davran." Kısaca şöyle de diyebiliriz: "Öyle davran ki eylemin evrensel bir kural oluştursun." 2. "Her zaman kendi kişiliğinde de başkalarının kişiliğinde de insanlığı basit bir araç gibi değil de bir amaç gibi ele alacak biçimde davran." 3. "İstemin formülleriyle evrensel yasaları belirleyen bir şey olarak kendini ortaya koyacak biçimde davran."

Bu üç formül tek bir düşüncenin üç ayrı anlatımından başka bir şey değildir. Bu formüller uygulamalı usun *a priori* yapısından gelir. Uygulamalı usun *a priori* özelliği bizi böylece tüm insanlığa bağlar ve bireyselliğin dar çemberlerinden kurtarır. Bu evrensele ulaşma işi tam anlamında özgürlük içinde gerçekleşir. Özgürlük hiçbir dış engele uğramadan kendini gerçekleştiren bir edimin niteliğidir. Her ahlaki edim ödev

kavrayışı çerçevesinde tam bağımsızlıkta gerçekleşir. Özgürlük hiçbir dış engele uğramadan kendini gerçekleştiren bir edimin niteliğidir. Kant'da "özgürlük" ve "ödev" eşanlamlı terimlerdir. Böylece koşulsuz buyurucunun belirlediği biçim ahlakı aynı zamanda bir özgürlük ahlakıdır. İnsan ödevlere bile bile seve seve yönelecektir. Olgular dünyasında hiç yeri olmayan özgürlük uygulamalı usun alanında başlı başına etkindir. Özgürlük yalnızca *Noumenon*'un alanında geçerlidir. Doğa olguları fiziğin yasalarına göre gerçekleşir, oysa ahlak yasası ruhsallığımızın zorunlu yasalarına değil de özgür kişiliğimize bağlı olarak kendini ortaya koyar.

Ahlaki Yetkinlikten Tanrı'nın Varlığına

Kant ödev ahlakından ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'nın varlığını çıkarır. Ahlak yasasının amacı en yüce iyi'ye ulaşmaktır. Bu yolda erdem'le ya da ahlaki yetkinlik'le yetkin mutluluk ya da en yüce mutluluk zorunlu bir birlik içindedir. Bu birliğe ulaşan kişi kutsalın sınırlarından girmiş, bir tür azizlik kazanmıştır. Böylesi bir yetkin erdeme, bir tür azizliğe ulaşmak ahlakın en yüce amacıdır. Bu düzeye ulaşan kişi mutluluğu ödevlerinde bulacaktır, ödevlerini yerine getirdikçe mutlu olacaktır. Tam yetkin bir erdeme ulaşmak şu bencillikler dünyasında ya da şu bencil insan türü için olası mıdır? Pagan ahlaklarında olduğu gibi bir tür "insanın tanrılaşması" fikri kendini gösterir burada. Hıristiyan ahlakı elbette böylesi bir yetkinleşme düşüncesine sonuna kadar karşıdır. Ancak Kant da bu görüşünü hıristiyan inancına uygun düşecek biçimde dengeler: önemli olan en üst noktaya varmak değil ahlaki yetkinliğe ulaşma yolunda olmaktır. Hatta bu yetkinlik hiç gerçekleşmeyebilir, önemli olan onu istemektir.

Böylesi bir ilerleme ya da yetkinleşme düşüncesi bu dünyanın sınırlarını aşar ve bize sonunda ruhun ölümsüzlüğünü duyurur. Us yetkinleşme yolunda ruhun ölümsüzlüğü fikrine varır böylece. Ahlak yasası hep mutluluk'la ahlaki yetkinlik'in uyumunu gerektirdiğine göre, bundan bu uyumun gerçekelşmesini sağlayan bir Yüce Varlık'ın yani Tanrı'nın varolması gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu Yüce Varlık maddi düzenin de kurucusudur. Böylece ahlak olgusuna yönelen uygulamalı us üç *Noumenon* gerçekliğinin varlığını ortaya koyar: Özgürlük, Ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı. Öte yandan kurgusal us bilimler arasında birliği oluşturmaya yönelirken *Noumenon*'un üç varsayımsal fikriyle karşılaşır: Tanrı, İnsan, Dünya. Bu çerçevede ahlak alanının Tanrı'sıyla metafizik düşüncenin Tanrı'sı ortaktır ya da özdeştir. Ben'e gelince onda da bilinç-

li ben'le özgürlük ve ölümsüzlük konusu olan ben aynıdır. Dünya fikri de dolaylı olarak özgürlük fikrine karşılık olur. Bu uyum tüm metafizik düşünceyi bütünleştirir.

Yargıgücü / Güzel'in Kavranılması

Kant üçüncü eleştiride, *Yargıgücünün eleştirisi*'nde daha önce birbirinden kesin olarak ayırdığı iki alan arasında bağlantı kurmaya yönelerek güzel'in koşullarını araştırır. Olgular alanı nedenselliğin alanıdır, *Noumenon*'un alanıysa özgürlüğün, ahlak yasasının alanıdır. Kant'a göre özgürlük en genel en evrensel yasadır. Böylece Kant'çı felsefede ahlak alanı büyük önem kazanırken uygulamalı us da hemen hemen salt usun üstünde yer alır. *Yargıgücünün eleştirisi* birbirleriyle pek de bağlantılı görünmeyen iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde güzel ve yüce kavramları, ikinci bölümde sonluluk ya da ereklilik ele alınır. Burada anlıkla yargıgücü arasında bir ayrım yapmak gerekir. Anlık kavramlara dayanarak kavrama yetisidir. Anlığın bir edimi olan yargıgücü bir şeyin bir kurala uyup uymadığını belirleme yetisidir, bir şeyi kuralların altına koyma yetisidir. *Yargıgücünün eleştirisi*'nde Kant iki çeşit yargı ayırır: belirleyici yargı ve yansıtıcı yargı. Belirleyici yargıda bir nesneyi bir kuralın altına yerleştiririz, yansıtıcı yargıda bir nesneden bir kurala yükseliriz. Beğeni yargısı ya da estetik yargı yansıtıcıdır, bunun için özeli genelin altına koymak, sezgisel olanı kavrama bağlamak gerekir. Bir özel verilmiş bir evrensel verilmemiş olsa da, daha doğrusu bir özelin bağlandığı bir evrensel biliniyor olmasa da o özelle o evrensel arasında bir bağ bulunduğu kesindir. Öyleyse yargıgücü evrensel ilkeyi araştırmakla yükümlüdür. Burada ulaşacağımız yargı belirleyici değildir, bir bilgi nesnesiyle ilgili değildir, yalnızca bize herhangi bir veriyi düşünmek için zorunlu kuralı sağlar.

Böylece yargıgücü anlıkla us arasında yer alan bir başka yeti olur. Bu yeti geneli bulmaya yöneliktir. Bu da doğada bir ereklilik görmeye dayanır. Doğa karmakarışık değildir, düzensiz de değildir. Biz doğadaki düzenliliği olgular arasında doğrudan göremesek de şu ya da bu biçimde sezebiliriz. Doğal düzen apaçık görülür olmasa bile sezilir bir şeydir. Doğayla bilme yetisi arasında bir uyumluluk vardır, buna göre doğanın düzeni bize haz verir, bu haz estetik beğeninin temelidir. Doğadaki biçimler bize bazı temel yasaları duyurur, bu yasaları bilmesek de onlardan haz alırız. Estetiğin temeline Kant bu hazzı yerleştirir. Kant'a göre güzel her türlü zorunluluktan uzaktır. O yarargözetmez bir hazzın nesnesidir,

ne duyulur yararla ne ahlaki yararla ilişkilidir, onun "hoş"la da "iyi"yle de bir ilgisi yoktur. Filozof her güzelin haz verdiğini söyler ama haz yarargözetmez bir hazdır. Böylece Kant estetik yargıyı yarargözetmez bir yargı olarak düşünür. İnsan bir sanat yapıtı karşısında herhangi bir yarar duygusu duymaz. Hiçbir zaman bir tablo bize duyumsal bir haz vermeyecektir, örneğin bir karpuz resmi bizde hiçbir zaman karpuz yeme isteğini uyandırmayacaktır. Estetik yargıda iki yetimiz, anlığımız ve imgelemimiz uyum içindedir. Hazzı uyandıran da bu uyumdur. Bu uyumun verdiği haz estetik hazdır. Bu yüzden onun yararla bir ilgisi olamaz. İmgelemle anlığın uyumu bir ereklilikten sözedebilmemizi sağlar. Ancak bu ereklilik katı bir ereklilik değildir. Demek ki estetik hazda duyumsal olanla düşünsel olan yanyana bulunur. Buna göre güzel doğrudan doğruya kavranılır bir şey değil hoşa giden bir şeydir. Estetik düzeyde kavramsal bilgi yoktur. Gene de estetikte ya da genel olarak hoşlanmada bir genelgeçerlik vardır. Genel olarak hoşa gidiş beğenide gelişigüzellik olamayacağını, ortak bir şeyin, bir *a priori* belirleyicinin sözkonusu olduğunu duyurur. Beğeni yargısının temelinde *a priori* bir şeyler varolduğuna göre beğeni yargıları rahatça tartışılabilir şeylerdir. Buna göre sanatta yaratı konusuna deha kavramını katar Kant. "Doğa dehadan giderek sanata yasalarını verir" der. Büyükevren dehanın düşüncesine yansır. Evrenin ruhuyla insanın ruhu benzeşir. Evrenin ruhu sanatçının ruhunda bütünüyle ya da bütüne yakın olarak yansır. Kısacası sanat yapıtlarıyla organik varlıklar benzeşirler.

Böylece Kant felsefesi bir yandan deneysel bilgiye ya da bilimsel bilgiye, özellikle matematiğe ve fiziğe verdiği ağırlıkla, bir yandan bilimsel düşüncenin sorunlarını aşan metafiziğe verdiği önemle, metafiziği bilimsel bilginin tümleyeni olarak görüşüyle son derece yeni ve ilginç bir felsefedir. Kant felsefesinin kolay girilir bir felsefe olmadığı ve pekçok sorunu askıda bıraktığı kesindir. Bu felsefe usçu ya da ülkücü özelliklerine karşın deneysel düşünceye büyük bir yer verir, her iki bakış açısını bir bütüne götürmeye çalışır. Kant ayrıca aydınlanmacı yanıyla ilgimizi çeker. İnsan usuna güveniyle, insanı sorumluluklarıyla ele almasıyla çağdaş demokratik yaşamın bir savuncusu olan Kant devletler topluluğu düşüncesiyle de barışçı bir tutum içindedir ve tam anlamında bir insancıdır. Kant bu yanıyla tüm XIX. yüzyıl felsefelerini şu ya da bu açıdan etkilemiş, onların oluşumuna katkıda bulunmuştur.

SONUÇ

Çok uzun zamanlardan geliyoruz, insan olmanın ancak bir taş yontmak kadar önemli olduğu zamanlardan geliyoruz. İlk el emeği ürününün ortaya çıkışı beş yüz bin yıllık bir olaydır. İnsanın ortaya çıkışıyla ilk el emeği ürününün ortaya çıkışı arasında yüz bin yıl bulunduğunu düşünürsek insan olma serüveninin nasıl uzun ve nasıl çetin bir çabaya karşılık olduğunu anlarız. O ilk insandan, henüz tüm doğallığıyla evrende yeni bir yer tutmaya çalışan insandan, evreni bir bütün olarak kavrayabilen, bir bütünde parçaları görebilen, bir parçadan giderek bir bütünü tasarlayabilen azçok gelişmiş insana ulaşmak nasıl git git bitmez bir serüven oldu bizim için.

Biz şimdi geleceğin büyük insanına, tam olgun tam adaletli insanına göre biraz sallantılı bir yer tutuyor olsak da geçmişin onca çabasını gözönüne alınca nasıl güçlü bir yerde olduğumuzu görüyoruz. Bu güçlülüğü yaratan, o koskoca insanlık kalıtı üzerine kurduğumuz, kurmaya çalıştığımız çabalardır elbette. En güzel şeylere hem bu kadar yakın hem bu kadar uzak olduğumuz bu yerde ya da bu bir bakıma orta yerde dünü bir takım perdeleri aralayarak da olsa görebilmenin kolaylığı yarını görememenin, göremeyecek olmanın sıkıntısını biraz olsun dindiriyor.

Yüzbinlerce yıllık gelişmeler bir yana şu birkaç yüzyıllık gelişim bile bizim için çok büyük bir ilerlemenin anlatınıdır. İnsanoğlunun koskoca bir akış içinde geliştiğini bilebilmesi için ya da gelişim diye bir şey olduğunu sezebilmesi için XVII. yüzyıla kadar beklemiş olması ne garip. Oysa bu gelişimi hiç değilse bir duygu olarak yaşamamız bizim için önemliydi. Bu gelişimi duymadığımız zaman, bu gelişimi doğru dürüst göremediğimiz zaman dünümüz bir yük, yarınımız korkulu bir düş, toplumsallığımız bir kalabalıkta kalmışlık olacaktı. La Bruyère her şeyin söylenilip bittiğine, kendisine ya da o zamanki bizlere sözü edilmeye değecek bir şeylerin kalmamış olduğuna inanıyordu. Her şeyiyle konuşulmuş bir dünya düpedüz tüketilmiş bir dünyadır. Böyle bir inanç elbette gelişim bilincinin dışında gerçekleşebilir. La Bruyère kendisin-

den sonra nice nice yeni şeyler yazıldığını görseydi kalemini yeniden ve daha ciddi bir biçimde ele almak isterdi.

Burada kabataslak görmeye çalıştığımız iki yüzyıl insanlık tarihinin belki de en verimli en tutarlı hatta en hızlandırılmış bir dönemini yansıtıyor. Tüm çocukluklarıyla tüm çelişkileriyle dopdolu yaşanmış bir dönem bu. Descartes'ın havada dolaşan tozları hava atomları sanması ya da Kepler'in gezegenleri meleklerin çektiğine inanması ya da Voltaire'in insanlık bütününü zamanda ve uzamda birbirinden etkileşmez parçaların katışımı sanması bugün bize garip gelebilir. Önemli olan anlamayı göze almak, anlamaya çalışmaktır. İnsanın çabasında çocukluklar ve çelişkiler ileriye geçişlerin itici gücüdür. Yanlış yapmamış olan kişi yanlışa daha çok eğilimlidir. Yerleşik tembeller yanılgıya düşme şansına da şanssızlığına da uğramazlar. Düşle gelen yanılsamaları saymazsak, uykudaki insanlar yanılmayan insanlardır. Yalanın değil ama yanlışın doğruyu bulmakta bize ne ölçüde yardımcı olduğunu görmek zorundayız. Eskilerin yanlışını çıkarmaya çalışmamız kendimizi ayrıcalı bir yere yerleştirme çabası diye görülebilir.

Bize düşen tarihimizi tüm canlı oluşumları ve bağlantıları içinde korkmadan ve yılmadan dönüp dönüp yeniden araştırmaktır. Bu araştırma bize geçmişle ilgili o koca hazineden, o uçsuz bucaksız kalıtımdan neyin ayıklanabileceğim ya da neyin zaten ayıklanmış olduğunu gösterecektir. Tarihe apayrı bakışlar ondan değişik değerler derleme sonucunu getirebilir. Tarihin tutsağı olmadan tarihi sevmek, boş bilimselliklerin darlıklarına sıkışmadan geçmişi öğrenmeye çıkmak insan olmanın baş koşulu gibi görünüyor. İnsan olmak şu gün şu dünyada yaşayan bizler için insanlıkla olmaktır. Tarihe tutsak olmaksa, o her kişinin kolayca bir çırpıda başarabileceği biraz da eğlenceli bir iştir. Eğlenmek için tarihi seçmek bir külfetli iş bile olsa olmayacak iş değildir. Tarih bizden yalnızca anlaşılmayı bekliyor.

A
Alberti 74, **75-76**
Aleksey 234
Alembert 38, 280, 285
Angelloz 51
Anne d'Autrich 71, 225
Aristoteles 10, 25, 26, 58, 76, 102, 103, 120, 121, 123, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 144, 145, 147, 155, 160, 164, 166, 167, 168, 170, 183, 190, 208, 209, 218, 248, 268, 338, 342, 343
Arkwright 238, 241
Augustinus 118, 184, 189, 191, 251, 252

B
Bacon 103, **125-134**, 135, 192, 208, 209, 282
Bailly 316
Basson 122
Baudelaire 30, 39, 40, 297
Beatrice 59
Beaumarchais **303-304**
Beauregard 122
Beeckmann 122
Beethoven 37
Belaval 207, 209, 217, 224
Bénichou 273
Berkeley 192, **250-253**
Bernard 289
Blake 313
Boccacio **59-61**
Bodin 15, **99-100**
Boileau 36, 109, 110, **114**
Bosch **80-81**
Boticelli **62-63**
Boutroux 207, 208, 210, 215, 220, 221
Boyancé 34, 35

Boyle 135
Bracciolini **61**
Bray 36
Bréhier 125, 126, 127, 131, 132, 169, 170, 190, 191, 198, 213, 249, 254, 255, 256, 261, 278, 286
Bruegel **78-80,** 81, 85
Bruni 61
Bruno **103-104**, 216
Bulton 241
Bukhovski 123

C
Cabanis 283, **286**
Calonne 306
Campanella 15, **101-102**
Carlyle 238
Catherine de Médicis 15, 96
Cato 90
Celini **75**
Cervantes 82, **95**
Challaye 253, 282
Chambon 317
Champion 32
Chaninov 232, 233
Charles I 228
Charles VII 66
Charles VIII 66
Charlotte 228
Cicero 89
Clarke 257, 258
Claves 122
Cobbett 245
Comte 6
Concini 227
Condillac 192, 197, 248, **280-282,** 287
Condorcet 38, 285, **286**
Copernicus 30, **103-104**, 119, 124, 144

Corday 320
Corneile 71, **107-108**, 109
Cranage 240
Cromton 238
Cusanus **102-103**

D
Dante 37, **58-59**, 62, 63
Danton 316, 317, 318, 319, 320
Darby 240
Darius 210
Debricon 145
De Brienne 306
Demokritos 121, 122, 168, 214, 215
Desmoulins 309, 312, 316
Denis 267
Descartes 8, 26, 29, 32, 87, 91, 104, 106, 107, 109, 115, 119, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 141, **143-181**, 183, 184, 189, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 201, 202, 206, 207, 208, 209, 215, 225, 247, 248, 249, 254, 255, 259, 271, 321, 322, 346, 360
Diderot 15, **280-285**, 286, 289, 291
Domouriez 318
Donatello **62-63**
Dostoyevski 37
Dudley 240
Dürer **81-82**

E
Edward VI 65
Elisabeth I 66, 125
Elisabeth Stuart 172
Empedokles 121
Epikuros 8, 61, 62, 88, 106, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 176, 214, 271
Erasmus 49, **50**, 51, 79

F
Faure 12
Felipe II 170
Ferdinand 154
Fischart 51
Flaubert 40, 389
Fleming 51
Fontenelle 114
Fox 313
France 317
François I 64, 166
Franz I 305, 314
Friedrich II 230, 232, 286, 296
Friedrich-Wilhelm 229, 230
Friedrich-Wilhelm II 278
Fyodor III 234

G
Galenos 105
Galilei 30, 77, **104**, 119, 124, 132, 133, 134, 135, 136, 145, 249
Gassendi 119, **120-125,** 132, 141, 214
Georg III 227
Gılgamış 7
Gide 34, 36, 37
Giotto **62**
Goethe 52, 92
Goezmen 304
Goldman 52
Goorl 122
Grimberg 230, 238, 242, 309, 319
Grotius **100**
Gryphius 51
Guitton 189
Guth 39

H
Halbwachs 207, 210, 211, 218

Hamilton 313
Hargreaves 237
Harvey 171
Hegel 247
Helvetius 285, **286**
Henri III 69
Henri IV 70, 96, 106, 109, 118, 308
Henriot 36
Herodotos 25
Highs 237
Hobbes 119, 125, **134-141**, 193, 196, 204, 268, 269
Holbach **278-280**, 285, 286
Hugo 39
Hume 138, 192, 250, **253-260**, 261
Huntsman 240
Hutcheson **260**, 261
Hutten **50-51**

İ
Ingres 40
İbni Sina 105

J
James I 125, 228
James II 229
Jeanne d'Arc 66
Jefferson 313

K
Kant 192, 226, 247, 248, 259, **321-356**
Karl V 15, 64, 96, 222
Karl VI 224
Karl XII 224
Kay 237
Kepler **104**, 130, 144, 145
Ket 65, 66
Kristina 172

L
La Bruyère **114-115**, 357
La Fayette 309, 310, 311, 314, 315, 316, 317, 318
La Fontaine 295
Lamarck 285
Lamartine 39
La Mettrie 285, **286**
La Rochefoucauld 38, **112-114**, 115
Lavater 278
Law 228, 275, 276
Leibniz 6, 26, 27, 28, 29, 137, 176, 183, 190, 193, **206-226**, 247
329, 330, 331
Leopold II 314
Licinius 18
Lisle 318
Locke 134, 138, 141, **192-198**, 206, 220, 248, 250, 253, 254, 258
259, 260, 269, 274, 281, 282, 286, 287
Louis XI 66
Louis XII 66
Louis XIII 70, 71, 106, 227
Louis XIV 71, 107, 118, 224, 227, 228, 229, 275, 308, 311
Louis XV 228, 276
Louis XVI 228, 276, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 314, 315, 31
Luther 51, **54-55**, 56, 105

M
Machiavelli 15, **96-99**, 100
Madelaine 308, 315
Maeterlinck 40
Malebranche **189-192**, 208, 215, 268
Malesherbes 277
Malherbe 51, 105, **106**
Manfred 312
Marat 312, 316, 319, 320
Maria Theresia 305, 314
Marie-Antoinette 228, 276, 303, 304, 305, 310, 314, 319
Marie de Mèdicis 70, 106, 227

Marlowe **92**
Mary I 65
Mazarin 71, 112, 225
Médicis 70, 106, 225
Melanchton 51
Merleau-Ponty 97
Mersenne 135
Meryem 54
Mesmer 277
Michelangelo 37, 74, 75, **78**, 79
Mill 138
Mirabeau 308, 370
Molière 30, 32, 33, 82, **110-111**
Montaigne 28, 30, 31, 82, **85-91**, 111, 284
Montesquieu 274, **285-286**, 312
Morus 15, 96, **100-101**
Mounin 99
Muller 40
Musset 39
Mussolini 15, 96
Mustafa III 15, 96

N
Naert 224
Napoléon 15, 96, 341
Necker 276, 302, 306, 307, 308, 311, 329, 332
Neuman **79**
Newton 6, 121, 246, 247, 248, 251, 255, 279, 329, 332
Nietzsche 26
Nikolai **274**, 278

O
Opitz 51
Orléans dükü 228
Owen 243

P
Paracelsus **105**
Paris 93
Pascal 8, **104**, 105, 107, 109, **183-189**, 192, 247
Paul 235
Perrault **114**
Pétion 316, 317
Petrarca **59-60**
Petro I 224, 234, 235
Picon 39
Pitt 313
Platon 15, 27, 50, 58, 76, 79, 101, 161, 183, 192, 201, 203, 206, 214, 220, 225, 251, 252, 259, 268, 348
Plattard 30
Plutarkhos 295
Poe 30, 31
Pompadour 268
Pope 37
Porchnev 43
Ptolemaios 30, 103, 104
Pyrrhon 35, 87, 90

Q
Quesnay **267-269**
Quintus 96

R
Rabelais 32, 36, 79, **82-85**, 86, 90, 91, 111
Racine **108-110**
Raffaello 74, 75, **78**
Ravillac 70
Razi 105
Reid **260**
Rembrandt 37
Renaudet 35
Reuchlin **50**

Richelieu 15, 70, 71, 96, 108, 112, 227
Rimbaud 39, 40
Rivière 40
Robert 31, 32, 33
Robespierre 317, 319, 320
Rohan 305
Ronsard 51
Rousseau 15, 90, 141, 154, 192, 193, 196, 197, 277, 279, 286, 287, **290-300,** 302, 312, 317, 327
Russell 133

S
Sachs 51
Saint-Amant **106**
Salutati **61**
Sartre 186
Schopenhauer 25
Seignobos 231, 232, 234, 320
Seneca 88
Sennert 122
Shaftesbury 259, 260
Shakespeare 37, 82, **92-95,** 274
Smith 250, **261-267**
Sokrates 35, 83, 180
Solon 18
Sophie Charlotte 230
Sozzini 276
Spartacus 10
Spinoza 15, 138, 141, 183, 193, **198-206**, 208, 209, 211, 225, 226, 247, 283
Svanström 230, 238, 242, 309, 319

T
Tacitus 96
Talleyrand 311
Telesius **102-103**
Thales 89

Théophile 71
Theophrastos 115
Thonnard 131, 132, 251, 252, 254, 255
Titus Livius 98
Tommaso 26, 118, 160, 184, 206
Toricelli **104**
Truchess 55, 56
Tullius 266
Turgot 276, 302, 306
Tycho-Brahe 104, 144

V
Valla **61-62**
Vasari **75**
Venturi 81
Vergilius 59
Verlaine 40
Vesalius 105, 170
Viau 70, **106**
Viète 144
Vinci 74, **76-77**
Voltaire 15, 133, 231, 274, 282, **286-290,** 299, 309

W
Wahl 281
Wallis 135
Washington 314
Watt 241
Wilberforce 245
Wilkinson 239
William Oragen'li 227
Wolff 226, 329, 330
Wordsworth 313
Wyatt 237

Z
Zola 244

BAŞLICA KİŞİLER

ALBERTİ (Leon Battista), italyan mimarı (1401-1472). Cenova'da doğdu. Padova'da hukuk okudu. 1435'de bir resim incelemesi yayımladı. Bu yapıt resim estetiğiyle ilgili ilk önemlü çalışmadır, hem latince hem italyanca yayımlanmıştır. En önemli kitabı 1485'de basılan *De Reaedificatoria*'dır (Yapı konusunda). Alberti, Roma'da öldü.

BACON (Francis), ingiliz filozofu, Verulam baronu ve Saint-Albans vikontu (1561-1626). Londra'da doğdu. Hukuk okudu. 1593'de Parlamento'ya girdi. Essex kontunca korundu, kont 1601'de gözden düşünce Bacon onu saray avukatı sıfatıyla mahkum ettirdi. 1621'de Avam kamarasınca rüşvet almakla suçlandırıldı ve resmi görevlerinden uzaklaştırıldı. Yoğun siyaset çalışmaları yüzünden ancak ömrünün son yıllarında felsefeyle yakından ilgilenebildi. En önemli yapıtı *Novum Organum* (Yeni Organon) 1620'de çıktı. Başlıca yapıtları: *Essays or Counsels Civil and Moral* (Siyaset ve ahlak üzerine denemeler ya da görüşler) [1597], *Cogitata et visa de interpretatione naturae* (Doğanın yorumlanması üzerine düşünce ve görüşler) [1607], *Instauratio magna* (Büyük yenileme) [1623]. Bacon, Londra'da öldü.

BERKELEY (George), irlandalı filozof (1685-1753). Kilkrin'de doğdu. Dublin'de öğrenim gördü. Rahip oldu. Yunanca, dinbilim, ibranice okuttu. Fransa'da, Japonya'da ve İtalya'da bulundu. Derry papaz okulu yöneticiliğine getirildi. 1732'de Cloyne piskoposu oldu. Başlıca yapıtları: *The Theory of Vision* (Görme kuramı) [1708], *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (İnsan bilgisinin ilkeleri üzerine inceleme) [1710], *Alciphron* (1732), *The Analyst* (Ayrıştırıcı) [1734]. Berkeley, Oxford'da öldü.

BOCCACIO (Giovanni), italyan yazarı (1313-1375). Paris'de doğdu. Napoli'de hukuk okudu. 1350'ye doğru Floransa'ya yerleşti, orada *Decameron*'u yazdı. Bir süre sonra utanç duyduğu kitabını yakmaktan Petrarca'nın zoruyla vazgeçti. Certaldo'da öldü.

BODİN (Jean), fransız hukukçusu (1530-1596). Angers'de doğdu. Carme tarikatına girdi. Genellikle siyaset kuramı alanında çalıştı. Ünlü yapıtı *La République*'i (Cumhuriyet) 1576'da yazdı. Öbür yapıtları: *Methodus ad facilem historierum cognitionem* (Tarih bilgisini kolay yoldan öğrenme

yöntemi) [1566], *Réponse aux paradoxes de M. De Malestroit* (M. De Malestroit'nın çelişkilerine yanıt) [1566]. Bodin, Laon'da öldü.

BOSCH (Hieronymus van Aeken), hollandalı ressam (1450-1516). Hertogenbosch'da doğdu. Yaşamıyla ilgili geniş bilgi yoktur. Otuz kadar yapıtı günümüze ulaşmıştır. Bosch, doğduğu kentte öldü.

BRAHE (Tycho), danimarkalı gökbilimci (1546-1601). Knudstrup'da doğdu. Leipzig'de hukuk okurken gökbilimle ilgilendi. Stelborg'da bir gözlemevi kurdu. Ay kuramı üzerinde önemli düzeltmeler yaptı. 777 yıldızlık bir katalog düzenledi. Prag'da öldü.

BRUEGEL (Pieter), flaman ressamı. Hollanda'da 1525-1530 arasında tam olarak saptanamayan bir köyde doğdu. Bosch'un yapıtlarından etkilendiği sanılır. Anvers'de Coecke'nin çırağı ve damadı oldu. 1563'de Brüksel'e yerleşti, 1569'da orada öldü.

BRUNO (Giordano), italyan düşünürü (1548-1600). Napoli'de doğdu, orada on yedi yaşında manastıra girdi ve Tommaso'nun yapıtlarını inceledi. Manastırdan ayrıldıktan sonra tam anlamında bir serseri yaşamı sürdürdü. Görüşleri yüzünden sık sık yer değiştirdi. Venedik'de Galilei'yle görüştü. Henri III'e adadığı *De umbris idearum* (1582) ilk yapıtıdır. Bruno Roma'da yakıldı.

CABANIS (George), fransız düşünürü (1757-1808). Şiire yöneldi, sonra fizyoloji okudu. Mirabeau ve Condorcet'nin dostuydu. Condorcet'ye intihar etmesi için zehiri o verdi. Yaşamını hekimlikle sürdürdü. Rueil'de öldü. *Sur les causes premières* (İlk nedenler üzerine) adlı kitabı ölümünden sonra yayımlandı (1844).

CAMPANELLA (Tommaso), italyan düşünürü (1568-1639). Calabria'da doğdu. Küçük yaşta dominiken manastırına girdi. Skolastik düşünceye karşıydı, görüşleri nedeniyle zaman zaman güç durumlarda kaldı, dinden saptığı gerekçesiyle yargılandı, yapıtlarına el koyuldu. 1598'de Calabria manastırına çekildi. Toprakların bölünmesini önerdi. Hapse atıldı, *Civitas Solis*'i (Güneş Ülkesi) [1602] hapiste yazdı. Paris'de öldü.

CELLİNİ (Bonvenuto), italyan yontucusu ve kuyumcusu (1500-1571). Floransa'da doğdu. Aykırı düşüncelerinden ötürü göze battı. Papa Paulus

III tarafından saygısızlıkla ve doğrulara karşı çıkmakla suçlandı. 1540'da François I'in çağrısı üzerine Fransa'ya gitti. Orada beş yıl kaldı. Başından geçenleri *La vita* (Yaşam) adlı yapıtında anlattı. Floransa'da öldü.

CERVANTES (Miguel de), ispanyol yazarı (1547-1616). Alcala de Henares'de doğdu. Bir hekimin oğluydu. Düzenli eğitim görmedi. Klasikleri ve italyan yazarlarını okudu. Askerlik mesleğini seçti. Birçok savaşa katıldı. Yaşamı serüvenlerle dolu geçti. 1585'de bir kır romanı olan *La Galatea*'yı, 1605'de *Don Quijote*'yi yayımladı. Madrid'de öldü.

CONDİLLAC (Etienne Bannot de), fransız filozofu (1715-1780). Grenoble'de doğdu. Lyon ve Paris'de okudu. 1753-1767 arasında Parma'da Louis XV'in ikinci çocuğu Ferdinand'a eğitmenlik yaptı, sonra Beaugency'ye çekildi. İktisadi görüşleriyle daha çok fizyokratlara bağlıydı. 1768'de Fransız Akademisi'ne seçildi. Flux manastırında öldü. Başlıca yapıtları: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (İnsan bilgilerinin kökeni üzerine deneme) [1746], *Traité de systèmes* (Dizgeler incelemesi) [1749], *Traité de sensations* (Duyumlar incelemesi) [1754], *La logique* (Mantık) [1780].

CONDORCET (Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de), fransız düşünürü (1743-1794). Ribemont'da doğdu. Bilimsel incelemeler yazdı ve Bilimler Akademisi'nin sürekli yazmanı oldu. İktisat araştırmaları yaptı. 1792'de Yasama meclisine başkanlık etti. "Girondins" partisine yakın olmakla suçlanınca kaçtı, yakalanıp Bourgla-Reine hapisanesine atıldı, hapisanede zehir içerek intihar etti. 1766'da yayımlanan *Reflexions sur l'esclavage des nègres* (Zencilerin köleliği üzerine düşünceler) ve 1794'de yayımlanan *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (İnsan zihninin ilerleyişinin tarihsel bir tablo taslağı) başlıca yapıtlarıdır.

COPERNICUS (Mikolaj), polonyah gökbilimci (1473-1543). Torun'da doğdu. Zengin bir tüccarın oğluydu. Krakov ve Bologna üniversitelerinde gökbilim okudu. Çalışmalarını İtalya'da sürdürdü. Padova üniversitesinde hukuk ve tıp öğrenimi gördü. 1503'de Ferrara üniversitesinde kilise hukuku doktoru oldu. 1504'den sonra çalışmalarını Warmie'de yaptı. Yer'in evrenin merkezinde olmadığını, öbür gezegenlerle birlikte Güneş'in çevresinde döndüğünü gösterdi. Bu görüşüyle ilgi uyandırırken ağır eleş-

tirilere de uğradı. Galileo Galilei'nin 1610'da dürbünü icat etmesinden sonra bu eleştiriler azalmaya başladı. Copernicus Frauenburg'da öldü.

CORNEILLE (Pierre), fransız oyun yazarı (1606-1684). Rouen'da doğdu. Cizvit okulunda okudu. 1624'de avukatlığa başladı, bu arada şiirle ilgilendi. *Mélite* adlı ilk güldürüsünü 1630'da Paris'de oynattı. Daha çok trajedileriyle ünlü oldu. *Horace* (1640), *Cinna* (1641), *Polyeucte* (1642) başlıca trajedileridir. 1637'de oynanan *Le Cid*'i en ünlü oyunudur. Corneille, bütün yapıtlarını ölümünden az önce bir arada yayımlayabildi (1682). Paris'de öldü.

CUSANUS (Nicolaus) ya da **NİKOLAUS VON KUES**, alman düşünürü ve dinbilimcisi (1400-1464). Kues'de doğdu, Heidelberg'de hukuk okudu, bu arada matematik, arapça ve ibranice öğrendi. 1424'de Padova'da doktor oldu. Papazlık mesleğini seçti. 1448'de kardinal oldu, yunan ve roma kiliselerini birleştirmek için çaba harcadı. Platon'un görüşlerini kutsal metinlerle bağdaştırmaya çalıştı. Todi'de öldü.

DALEMBERT ya da **ALAMBERT** (Jean Le Rond d') fransız düşünürü (1717-1783). Paris'de doğdu. Madame de Tencin adlı birinin piçiydi, bir kilise avlusuna bırakılmış, yoksul bir camcının karısı tarafından yetiştirilmişti. Matematikle, sonra felsefeyle ilgilendi. Ansiklopedi çalışmasında Diderot'yu erkenden yalnız bıraktı. Başlıca yapıtı: *Mélanges de littérature et de philosophie*'dir (Edebiyat ve felsefe yazıları). Dalembert, Paris'de öldü.

DANTE ALIGHIERI, italyan şairi (1265-1321). Floransa'da doğdu. Düzensiz bir yaşam sürdü. On sekizinde Beatrice'ye aşık oldu. Beatrice ölünce sarsıldı ve onu yüceltmeye çalıştı. 1295'den sonra siyasete atıldı. 1302'de sürgüne gönderildi. *De Monarchia*'da (Mutlakyönetim üzerine) papa-imparator ilişkilerini ele aldı. En ünlü yapıtı *Divina commedia*'dır (Tanrısal güldürü). Dante, Ravenna'da öldü.

DESCARTES (René), fransız filozofu (1596-1650). La Haye'de (Maine-et-Loire) doğdu. Cizvitlerin La Flèche okulunda okudu. Soyluların ordularına katılarak birçok yer dolaştı, Almanya'ya, İsviçre'ye, İtalya'ya, Hollanda'ya, Macaristan'a, Polonya'ya yolculuklar yaptı. 1628'den sonra Hollanda'ya yerleşti, ülkenin çeşitli kentlerinde kaldı. 1649'da kraliçe

Kristina'nın çağrısı üzerine İsveç'e gitti, az sonra Stockholm'de öldü. Başlıca yapıtları: *Regulae ad directionem ingenii* (Usun yönetimi için kurallar) [1631], *Discours de la méthode* (Yönetim üzerine konuşma) [1637], *Méditations touchant la première philosophie* (İlk felsefeyle ilgili düşünceler) [1644], *Les passions de l'âme* (Ruhun tutkuları) [1649].

DIDEROT (Denis), fransız düşünürü (1713-1784). Langres'da doğdu. Zengin bir bıçakçının oğluydu. D'Alembert ve D'Holbach'ın dostu oldu. Çevirileriyle ve yazılarıyla geçimini sağlamaya çalıştı. Hemen her konuya ilgi duyan bir araştırmacı, iyi bir konuşmacıydı. *Ansiklopedi*'nin yayımını üstlendi. *Pensées philosophiques* (Felsefi düşünceler) [1746], *Lettre sur les aveugles* (Körler üzerine mektup) [1749], *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Doğanın yorumlanması üzerine düşünceler) [1754] başlıca yapıtlarıdır. Diderot, Paris'de öldü.

DÜRER (Albrecht), alman ressamı ve gravürcüsü (1471-1528). Nürnberg'de doğdu. Macar kökenli bir kuyumcunun çocuğuydu. Ressam ve gravürcü Wolgemut'un yanına çırak girdi. Birçok yolculuk yaptı. 1494'den sonra usta işi yapıtlar vermeye başladı, doğduğu kentte öldü.

ERASMUS, hollandalı düşünür (1467-1536).Rotterdam'da evlilik dışı bir ilişkiden doğdu. Paris'de ve İngiltere'de okudu. Bologna üniversitesinde edebiyat doktoru oldu. İtalya'da, İngiltere'de ve Hollanda'da kaldı. Basel'e yerleşti ve orada öldü. Başlıca yapıtı *Encomium moriae* (Deliliğe övgü) [1501] insancı devinimin temel metinlerindendir.

GALİLEO GALİLEİ, italyan gökbilimcisi (1564-1642). Pisa'da doğdu. Padova üniversitesinde matematik okuttu. Termometreyi buldu, sarkacı zaman ölçümüne uyguladı. Copernicus dizgesini benimseyince sapkın sayıldı (1610). 1633'de Engizisyon'a çıkarıldı, ölüme mahkum edileceğini anlayınca dünyanın dönmediğini yani Copernicus dizgesinden vazgeçtiğini bildirdi. Mahkemeden çıkınca *"Epur, si muove!"* (Gene de dönüyor) dediği söylenir. Galileo Galilei birçok bilimsel yapıt verdi, 1634'de Arcetri'de öldü.

GASSENDİ (Pierre), fransız filozofu (1592-1655). Degne'de doğdu. Aynı kentte 1608'de belagat öğretmeni oldu. 1614'de doktorasını verdi, 1617'de Aix üniversitesinde görev aldı, aynı yıl ruhban sınıfına katıldı.

1645-1648 arasında Collège de France'da matematik okuttu. Paris'de öldü. 1624'de yayımladığı *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelem* (Aristoteles'çilere karşı sav denemeleri) başlıca yapıtıdır.

GROTIUS (Hugo), hollandalı düşünür ve siyaset adamı (1583-1645). Delft'de doğdu. Hu kuk, dinbilim, tarih alanlarında çalışmalar yaptı. 1603'de Hollanda'nın resmi tarih yazıcısı, 1613'de Rotterdam'da danışman oldu. 1619'da ömür boyu hapse mahkum edilince Fransa'ya sığındı. Louis XIII tarafından maaşa bağlandı. 1634-1645 arasında Fransa'nın İsveç elçisi oldu. *De jure belli ac pacis* (Savaş ve barış hukuku) [1625] adlı kitabı önemlidir. Rostock'da öldü.

HELVETIUS (Claude-Adrien), fransız düşünürü (1715-1771). Paris'de doğdu. Locke'un *İnsan anlığı üzerine deneme*'sinden etkilendi. Yirmi üç yaşında devlet kapısında önemli bir görev aldı, bu görevin rahatlığı içinde felsefeye yöneldi. 1758'de yayımlanan *De l'esprit* (Ruh üzerine) ve 1772'de yayımlanan *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (İnsan üzerine, insanın zihinsel yetileri ve eğitimi üzerine) başlıca yapıtlarıdır. Helvetius, Paris'de öldü.

HOBBES (Thomas), ingiliz filozofu (1588-1679). Malmesbury'de doğdu. Oxford'da okudu. Genç Devonshire kontunun eğitmeni oldu, yirmi yıl sonra kontun oğluna da eğitmenlik yaptı. 1640-1651 arasında Paris'de kaldı, orada Père Mersenne'le dostluk kurdu. Bir ara kitap yayımlaması yasaklandı. Son yıllarında matematikle ilgilendi. Başlıca yapıtları: *De cive* (Yurttaşlık üzerine) [1642], *Leviathan* (1651), *De corpore* (Cisimler üzerine) [1655], *De homine* (İnsan üzerine) [1658]. Hobbes, Hardwick Hall'de öldü.

HOLBACH (Paul-Henri Dietrich, baron d'), fransız düşünürü (1723-1789). Heidelsheim'de doğdu. Ömrünü Paris'de filozoflarla yiyip içerek geçirdi. Tüm din öğretilerini zorbalığın kaynağı saydı. Ünlü yapıtı *Système de la nature*'ü (Doğa üzerine) 1770'de yayımlandı. Baron d'Holbach Paris'de öldü.

HUME (David), ingiliz filozofu (1711-1776). Bristol'de tüccardı. Fransa, Avusturya ve İtalya'da yolculuklar yaptı, sonra Edinburgh'da Avukatlar Fakültesi'nde kütüphanecilik görevi aldı. 1763'de ingiliz elçisiyle Paris'e gitti, dönüşünde Rousseau'yu da yanına aldı, ama az sonra ondan

koptu. Bir süre danışmanlık yaptı. 1769'da Edinburgh'a çekildi ve orada öldü. Başlıca yapıtları: *Treatise of Human Nature* (İnsan doğası üzerine inceleme) [1739], *An Enquiry Concerning Human Understanding* (İnsan anlığı üzerine bir araştırma) [1748], *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Ahlak ilkeleri konusunda araştırma) [1751], *History of England* (İngiltere tarihi) [1754-1761].

HUTTEN (Ulrich von), alman düşünürü ve şairi (1488-1523). Skien-'de doğdu. Şövalyeydi. Serüvenle dolu bir yaşam sürmek adına Fulda manastırından ayrıldı, çeşitli kentlerde Erasmus yandaşlarıyla dostluklar kurdu. İmparator Maximilian I'den şiir ödülü aldı (1517). Luther'e şövalyelerin desteğini sağladı. Yoksulluk içinde Ufenau adasında (Zürih) öldü. *Epistolae obscurorum vivorum* (Bilinmeyen adamların mektupları) [1515-1517] başlıca yapıtıdır.

KANT (Immanuel), alman filozofu (1724-1804). Königsberg'de doğdu. İskoç kökenli bir saracın oğluydu, Königsberg üniversitesini bitirdi. 1770'de profesör oldu. Königsberg'den hiç ayrılmadı. Düzenli çalışmasıyla tanındı. Çalışmasını bir kere Fransız Devrimi'ni haber aldığı gün aksattığı bilinir. Üç eleştirisi felsefenin temel kitapları arasında yer alır: *Kritik der reinen Vernunft* (Salt usun eleştirisi) [1781], *Kritik der praktischen Vernunft* (Uygulamalı usun eleştirisi) [1788], *Kritik der Urteilskraft* (Yargıgücünün eleştirisi) [1790]. Öbür önemli kitapları: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Töreler metafiziğinin temeli) [1785], *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe giriş) [1783], *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Pragmacı açıdan insanbilim) [1798].

KEPLER (Johannes), alman gökbilimcisi (1571-1630). Würtemberg'de doğdu. Yoksuldu, papaz okulunda parasız yatılı okudu. Prag'da Tycho Brahe'nin yanında çalıştı. *Astronomia nova* (Yeni gökbilim) [1609] adlı yapıtında, adıyla anılan yasaların ilk kısmını belirledi. Üçüncü yasasını 1619'da *Harmonie mundi*'de (Dünyanın uyumu) açıkladı. Bu yasalarıyla Newton'a evrensel çekim yasalarını bulmada yol gösterici oldu.

LA BRUYERE (Jean de), fransız düşünürü (1645-1696). Paris'de doğdu. Orléans üniversitesinde hukuk okudu, hukukla ilgilenmeyerek değişik görevler aldı. 1673-1686 arasında Caen'de defterdarlık yaptı. Uzun süre

Condé'lerin sarayında yaşadı. Başarısız bir iki girişimden sonra 1693'de Fransız Akademisi'ne girebildi. *Les caractères* (Karakterler) [1688] adlı yapıtıyla tanındı. Versailles'da öldü.

LAMARCK (Jean Baptiste), fransız bilgini (1744-1829). Bazentin'de doğdu. Din adamlığından askerliğe yöneldi, sonra doğa tarihi konusunda çalışmalar yaptı. 1778'de *Flore française*'i (Fransa florası) yayımladı. Bir arkadaşıyla bir botanik ansiklopedisi yazdı (1783-1817). 1793'de Muséum'da omurgasız hayvanlar kürsüsünün başına geçti. 1802'de *Recherches sur l'organisation des êtres vivants*'ı (Canlı varlıkların yapısı üzerine araştırmalar) ve *Hydrologia*'yı (Subilimi), 1809'da *Philosophie zoologique*'i (Zooloji felsefesi), 1820'de *Système analytique des connaissances de l'homme*'u (İnsan bilgilerinin ayrıştırmalı dizgesi), 1815-1822 arasında en büyük çalışması *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*'i (Omurgasız hayvanların doğal tarihi) yazdı. Paris'de öldü.

LA METTRIE (Julien Offroy de), fransız düşünürü (1709-1851). Saint-Malo'da doğdu. Caen'de cizvitlere katıldı. Reims'de hakimlik yaptı. Fransız koruma güçlerinin hekimi oldu, Fontennoy ve Detingen savaşlarına katıldı. Friedrich II'nın yanına sağındı. Başlıca yapıtları: *Histoire naturelle de l'ame* (Ruhun doğal tarihi) [1745], *L'homme machine* (Makine insan) [1748], *L'art de jouir* (Sevinme sanatı) [1751].

LA ROCHEFOUCAULD, fransız düşünürü (1613-1680). Paris'de doğdu. Dük unvanıyla Richelieu'nün güçlü muhaliflerinden biri oldu. Bir süre Bastille'e kapatıldı, bir süre de sürgün yaşadı. 1646 ve 1648 Fronde olaylarında tuğgeneral rütbesiyle ayaklanmacılar safında yer aldı. 1652'de bir çarpışmada ağır yaralandı. Daha sonra salonlarda rahat bir yaşam sürdü. Paris'de öldü. *Reflexions ou sentences et maximes morales* (Düşünceler ya da hikmetler ve ahlaki özdeyişler) [1644] adlı yapıtıyla ünlü oldu.

LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), alman filozofu (1646-1716). Leipzig'de doğdu. Jena'da matematik, Altdorf'da hukuk, Nürnberg'de kimya okudu. Nürnberg'de Rosenkreutz tarikatına girdi. 1672'de Paris'e gitti ve Louis XIV'ün Türkler üzerine bir haçlı ordusu göndermesi için çaba gösterdi. Hannover'de öldü. Başlıca yapıtları: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (İnsan anlığı üzerine yeni deneme) [1704], *Essais*

de Theodicée (Tanrı araştırması üzerine deneme) [1710], *Monadologie* (Monadcılık) [1714].

LOCKE (John), ingiliz filozofu (1632-1704). Wrington'da doğdu. Londra'da, sonra Oxford'da okudu. Eski diller, hekimlik, kimya, siyaset alanlarında araştırmalar yaptı. Resmi görevler aldı. 1675-1679 arasında Stuart'ların baskısıyla Montpellier'ye çekildi, sonra Hollanda'ya gitti. 1688'den sonra İngiltere'ye döndü, ticaret ve sömürgeler komiseri oldu. Essex'de öldü. 1690'da yayımlanan *An Essay Concerning Human Understanding* (İnsan anlığı üzerine bir deneme) temel yapıtıdır. Öbür yapıtları: *Epistola de tolerantia* (Hoşgörü üzerine mektup) [1689], *Two Treatises of Government* (Yönetim üzerine iki inceleme) [1690], *The Thoughts on Education* (Eğitim üzerine düşünceler) [1693], *On the Reasonableness of Christianity* (Hıristiyanlığın usa uygunluğu üzerine) [1695].

LUTHER (Martin), alman dinbilimcisi (1483-1546). Eisleben'de doğdu. Erfurt üniversitesinde okudu, felsefe öğretmeni oldu, Augustinus'çulara katıldı. 1507'de papaz, 1511'de dinbilim doktoru oldu. Öğretmenlik yaptı. Kutsal metinleri yalnızca din adamlarının yorumlayabileceği görüşüne karşı çıktı. Papalığın yeniden düzenlenmesini, papazlara evlilik hakkı verilmesini, bireyle Tanrı arasına girilmemesini istedi. *Von der Freiheit eines Christienmenschen*'de (Bir hıristiyanın özgürlüğü üzerine) yeni bir kilise öğretisi geliştirdi, bunda Roma kilisesine karşı gözle görülmez kiliseyi savundu. Tepki görünce Wartburg şatosunda on yıl saklandı. Sonra bir yandan köylü ayaklanmalarına karşı çıkarken bir yandan protestanlık mezhebini yaydı. *Ermahnung zum Frieden* (Barışa yöneltme) başlıca yapıtları arasında yer alır.

MACHİAVELLİ (Niccolo), italyan düşünürü ve siyaset kuramcısı (1469-1527). Floransa'da doğdu. Yüksek görevlerde bulundu. Medici'ler iktidara geçince hapse atıldı (1512). Floransa devleti tarih yazıcısı oldu, sonra gene gözden düştü. Onun siyasette başlıca amacı Floransa'nın bağımsızlığını sağlamak ve korumaktı. Bunun için 1505'de ulusal bir birlik kurulması için çaba göstermişti ve bu birlik Pisa'nın alınmasında (1509) belli bir rol oynamıştı. Machiavelli 1512'de en ünlü yapıtı *Il principe*'yi (Prens) yazdı. Floransa'da öldü.

MALEBRANCHE (Nicolas de), fransız filozofu (1638-1715). Sorbonne'da dinbilim okudu. Oratoire tarikatına girdi (1660). 1664'de rahip

oldu. Fizik ve geometriyle de ilgilendi. Yaşamı bazı din tartışmaları dışında dingin geçti. Din konusunda tartışmaya girdiği cizvitler onu tanrıtanımazlıkla suçladılar. Başlıca yapıtları: *De la recherche de la vérité* (Doğrunun aranılması üzerine) [1675], *Traité de la nature et de la grâce* (Doğa ve kayra incelemesi) [1680], *Méditations chrétiennes* (Hıristiyanca düşünceler) [1683], *Traité de morale* (Ahlak incelemesi) [1683], *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (Metafizik ve din üzerine söyleşiler) [1688]. Malebranche, Paris'de öldü.

MALHERBE (François de), fransız şairi ve dilcisi (1555-1628). Caen'de doğdu. Babası Caen mahkemesinde danışmandı. Malherbe Provence valisi Henri d'Angoulême'in yazmanı oldu. 1605'de saray şairliğine getirildi. Çevresinde bir şairler topluluğu oluşturdu. Çoğu ısmarlama yazılmış olan derinliksiz şiirlerinde vezin kaygısı ağır basar. Malherbe, Paris'de öldü.

MOLIÈRE (Jean-Baptiste), fransız oyun yazarı (1622-1673). Bir döşemecinin oğluydu. Clermont kolejinde Cizvitlerin yanında klasik öğrenim gördü, latince ve yunanca öğrendi, sonra hukuk okudu. Hukuk öğrenimini yarıda bırakıp 1643'den sonra tiyatroya yöneldi. Çoğu bugün de sahneye konmakta olan pekçok yapıt verdi. Başlıca oyunları: *L'étourdi* (Şaşkın) [1655], *Précieuses ridicules* (Gülünç kibarlar) [1659], *L'école des maris* (Kocalar okulu) [1661], *L'école des femmes* (Kadınlar okulu) [1662], *Tartuffe* (1664), *Le misanthrope* (Adamcıl) [1666], *Le médecin malgré lui* (Zoraki hekim) [1666], *L'avare* (Cimri) [1668], *Bourgeois gentilhomme* (Kibarlık budalası) [1670]. Molière, Paris'de öldü.

MONTAIGNE (Michel Eyquem de), fransız düşünürü (1533-1592). Perigord'da Montaigne şatosunda doğdu. Bordeaux'da Guyene kolejinde okudu, sonra Bordeaux ve Toulouse'da hukuk öğrenimi gördü. Bordeaux parlamentosuna girdi. 1588'de Bastille'e atıldı, ana kraliçenin yardımıyla oradan kısa zamanda kurtuldu. Montaigne şatosuna çekildi, orada düşünceleriyle başbaşa yaşadı ve orada (bugün Saint-Michel-de-Montaigne) öldü. *Essais* (Denemeler) [1517-1592] başlıca yapıtıdır.

MONTESQUIEU (Charles-Louis de Secondat, baron de), fransız düşünürü (1689-1755). Bordeaux yakınlarında La Brède şatosunda doğdu. Bordeaux parlamentosuna girdi, çeşitli resmi görevlerde bulundu, sonra kendini yapıtlarına adayarak köşesine çekildi. Son günlerinde gözleri hemen hiç görmüyordu. Bordeaux'da öldü. *Les lettres persanes* (İran

mektupları) [1721] ve *Esprit des lois* (Yasaların ruhu) [1748] başlıca yapıtlarıdır.

THOMAS MORUS, ingiliz düşünürü ve devlet adamı (1478-1535). Londra'da doğdu. Soylu bir ailedendi. Oxford'da, sonra Londra'da okudu, hukukçu oldu. Erasmus'la dostluk kurarak insancı devinime katıldı. Henri VIII'in boşanma işinde kralla tersleşince Londra'da başı kesilerek öldürüldü. *Utopia* (1516) en ünlü yapıtıdır.

NEWTON (Isaac), ingiliz bilim adamı (1642-1727). Woolsthorpe'de doğdu. Grantham ve Cambridge'de okudu. 1669'da matematik profesörü oldu. 1672'de Royal Society'e üye seçildi. 1703'de bu kurumun başkanı oldu. *Philosophiae naturalis principia mathematica*'da (Doğa felsefesinin matematik ilkeleri) evrensel çekim yasasını açıkladı.Londra'da öldü.

NIKOLAI (Friedrich), alman yazarı (1733-1811). Berlin'de doğdu. Kitaplık yöneticisi oldu. Birkaç önemli dergiyi kurdu ve yönetti, romanlar da yazdı. Aydınlanma düşüncesinin Almanya'daki en büyük temsilcisidir. Berlin'de öldü.

PARACELSUS (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim), alman hekimi (1493-1541). Einsiedeln'de doğdu. Tritheim'ın ve Sigismond Fugger'in çömezi oldu. Tam bir serseri yaşamı sürdürdü. 1526'da Basel üniversitesinde tıp profesörü oldu. Sonra gene serseri yaşamının çekiciliğinden kurtulamayarak kent kent dolaştı, gittiği yerlerde dersler verdi. Galien'in öğretisine karşı çıktı. Salzburg'da öldü.

PASCAL (Blaise), fransız düşünürü (1623-1662). Clermont-Ferrand'da doğdu. Erken gelişti. On bir yaşında bir sesler incelemesi yazdı. On altı yaşında *Essai sur les coniques* (Koniler üzerine deneme) adlı yapıtını verdi. On dokuz yaşında maliyeci babasına yardımcı olmak için ilk hesap makinasını icat etti. Bugüne kalan en önemli yapıtı *Pensées*'si (Düşünceler) 1670'de yakınlarınca yayımlandı. Pascal, Paris'de öldü.

PETRARCA (Francesco), italyan şairi (1304-1374). Arezzo'da doğdu. Bologna'da hukuk okudu. Öğrenimini yarıda bırakıp şiire yöneldi. Dante'nin dostuydu. Pekçok yapıt verdi. Arquanta'da öldü.

QUESNAY (François), fransız hekimi ve düşünürü (1694-1774). Monfort-l'Amaury yakınlarında doğdu. Kralın cerrahı oldu. İktisadi konulara ilgisi giderek arttı ve bu alandaki çalışmalarıyla fizyokratlar topluluğunun önderi oldu. Ona göre doğa yasaları iktisadi yasalara yön veriyordu ve toprak tek zenginlikti. Quesnay *Ansiklopedi* için "çiftçi" ve "tahıl" maddelerini yazdı. Başlıca yapıtı *Le tableau économique*'i (İktisadi tablo) 1758'de yayımladı. Paris'de öldü.

RABELAIS (François), fransız yazarı (1494-1553). La Devinière'de doğdu. Fontenay-le-Comte'da fransisken rahibiyken yunanca öğrendi. 1524'de Benedikten tarikatına girdi. 1527'de papazlıktan ayrıldı, Montpellier Tıp Fakültesi'ne yazıldı, hekim oldu. 1532'de ünlü yapıtı *Horribles et épouvantables faits et prouesses du trés renommé Pantagruel*'i (Çok ünlü Pantagruel'in korkunç ve ürkünç işleri ve kahramanlıkları) yayımladı. 1534'de *Vie inestimable du grand Gargantua, Père de Pantagruel* (Pantagruel'in babası koca Gargantua'nın çok değerli yaşamı) yayımladı. 1597'den sonra saray çevresine girdi. Paris'de öldü.

RACİNE (Jean), fransız tiyatro yazarı (1639-1699). La Fete-Milon'da doğdu. Annesini ve babasını küçük yaşta yitirdi. Port-Royal rahiplerince yetiştirildi. Harcourt kolejinde felsefe okudu. Birçok trajedi yazdı. Paris'de öldü. Başlıca yapıtları: *Thébaide* (1664), *Alexandre le Grand* (Büyük İskender) [1665], *Andromaque* (1667), *Britannicus* (1669), *Bérénice* (1670), *Bajazet* (1672), *Mithridate* (1673), *Phèdre* (1677), *Esther* (1689), *Athalie* (1691).

RAFFAELLO (Santi), italyan mimarı ve ressamı (1483-1520). Urbino'da doğdu. Ressam Giovanni Santi'nin oğluydu. İlk resim derslerini babasından aldı. Birçok yapıt verdi. 1514'de Bramante'nin ölümü üzerine onun yerine San Pietro'nun mimarı oldu. Roma'da öldü.

REUCHLIN (Johannes), alman düşünürü (1455-1522). Pforzheim'de doğdu. Stuttgart, Paris, Orléans ve Poitiers'de okudu. 1501'de Schwaben'de yargıç oldu. Tehlikeli görüşleri var gerekçesiyle Engizisyon'a çıkarıldı. Tübingen'de profesör oldu, bu görevini ölümüne kadar sürdürdü. Bad Leibenzell'de öldü. *De rudimentis hebraiki* (İbranice denemeler) adlı yapıtı en ünlü yapıtıdır.

ROUSSEAU (Jean-Jacques), fransız filozofu (1712-1778). Cenevre'de doğdu. Protestan bir ailenin çocuğuydu. Annesi onu doğururken ölmüştü. Babası saatçiydi. Oğluyla hiç ilgilenmedi. Jean-Jacques bir akşam gezintisinden sonra kentin kapılarını kapalı bulunca başka yöne gitti. Bundan sonraki yaşamı tam anlamında bir serüvendir. Rousseau Ermenoville'de öldü. Başlıca yapıtları: *Discours sur les scienees et les arts* (Bilimler ve sanatlar üzerine konuşma) [1750], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni ve temelleri üzerine konuşma) [1755], *Du contrat social* (Toplumsal sözleşme üzerine) [1762], *Emile* [1762], *Les confessions* (İçdöküşler) [1782].

SHAKESPEARE (William), ingiliz oyun yazarı ve şairi (1564-1616). Stratford'da doğdu. Annesi toprak sahibi bir ailenin kızıydı.Babası kürkçüler ve eldivenciler loncasındandı. Baba Shakespeare önce Stratford belediye başkanı oldu, sonra iflas etti. Shakespeare 1588'de Londra'da tiyatroya yöneldi. 1613'den sonra Stratford'da yaşadı ve orada öldü. Pekçok yapıt verdi. Başlıca yapıtları: *Romeo and Juliet* (Romeo ve Juliet) [1594], *The Two Gentilmen of Verona* (Verona'lı iki centilmen) [1594], *As You Like İt* (İstediğiniz gibi) [1599], *Hamlet* (1601), *Macbeth* (1605), *King Lear* (Kral Lear) [1606], *Anthony and Cleopatra* (Antonius ile Cleopatra) [1606], *Coriolanus* (1607), *Timon of Athens* (Atina'lı Timon) [1607], *The Winters Tale* (Kış masalı) [1610], *The Tempest* (Fırtına) [1611], *Henry VIII* (1612).

SMITH (Adam), iskoçyalı filozof ve iktisatçı (1723-1790). 1723'de Kirkcaldy'de doğdu. 1751'de Glasgow'da mantık profesörü oldu. Fransa'ya yaptığı yolculukta fizyokratlarla karşılaştı. 1778'de Edinburgh'da gümrük komiseri, 1787'de Glasgow üniversitesinde rektör oldu. Toplumsal iktisadın ilk temellendiricisi sayılır. Başlıca yapıtları: *Theory of Moral Sentiments* (Ahlaki duygular kuramı) [1759], *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Uluslararası zenginlerin doğası ve nedenleri üzerine araştırmalar) [1776]. Adam Smith, Edinburgh'da öldü.

SPINOZA (Baruch), hollandalı filozof (1632-1677). Amsterdam'da doğdu. Yahudi bir tacirin oğluydu. Yahudi ve latin okullarında ibranice, latince ve fransızca öğrendi. "Bağışlanamaz sapkınlık"la suçlandı, canını zor kurtardı ve Amsterdam sinagogunca aforoz edildi (1656). Geçimini

sağlayabilmek için gözlük camı yontmayı öğrendi, teleskoplar sattı, bu arada Descartes felsefesini inceledi. Leyden'de bir felsefe çevresi oluşturdu (1663-1670). 1670'de La Haye'e yerleşti; gözlük camı yontmaktan ve teleskop satmaktan geri kalan zamanını felsefeye adadı. 1676'da birkaç defa Leibniz'le görüştü. Dinginlik içinde sürdürdüğü yaşamını dinginlik içinde bitirdi ve La Haye'de bir ortak mezara gömüldü. Başlıca yapıtları: *Tractacus theologico-politicus* (Din-siyaset incelemesi) [1670], *Ethica* (Ahlak) [1660-1675].

TELESIUS (Bernardius), italyan düşünürü (1509-1588). Cosenza'da doğdu. Roma'da ve Padova'da okudu. Napoli'de felsefe okuttu. *De natura rerum* (Doğa olayları üzerine) adlı yapıtını 1586'da tamamladı. Cosenza'da öldü.

VESALIUS, flaman anatomicisi (1514-1564). Brüksel'de doğdu. 1540'da Padova'da anatomi kürsüsüne atandı. Karl V'in hekimi oldu. Canlı insan üzerinde kesmeler yapmak suçlamasıyla Engizisyon'a verildi, ölüme mahkûm edildi. Cezasına karşılık Kudüs'e hacca gönderildi. Yolculuğu sırasında öldü.

VIGNY (Alfred de), fransız şairi (1797-1863). Loches'de doğdu. Subay oldu. 1827'de askerlikten ayrıldı. 1822'de *Poèmes*'i (Şiirler), 1824'de *Eloa ou la soeur des anges*'ı (Eloa ya da meleklerin kızkardeşi), 1826'da *Poèmes antiques et modernes*'i eski ve yeni şiirler) yayımladı. Oyunlar da yazdı. Son şiirleri 1864'de *Les destinées* (Yazgılar) adlı kitapta bir araya getirildi. Vigny, Paris'de öldü.

VINCI (Leonardo da), italyan ressamı, yontucusu ve mimarı (1452-1519). Vinci'de doğdu. 1482'den sonra Milano'ya gitti, orada pekçok değerli yapıt ortaya koydu. Amboise yakınlarında Cloux şatosunda öldü.

VOLTAIRE (François-Marie Arouet), fransız düşünürü (1694-1778). Paris'de doğdu. Annesini küçük yaşta yitirdi. Clermont cizvit kolejinde okudu. Rohan-Chabot şövalyeleriyle kavga edince Bastille'e kapatıldı. Kısa süren bir hapislikten (1717-1718) sonra ticarete atıldı, bol para kazandı. 1746'da Fransız Akademisi'ne alındı, 1794'den sonra Friedrich II'nin yanına gitti. 1778'de Paris'de öldü. 1764'de yayımlanan *Dictionnaire philosophique*'i (Felsefe sözlüğü) en tanınmış yapıtıdır.

Afşar Timuçin'in Özgeçmişi

Afşar Timuçin 1939'da Akhisar'da (Manisa) doğdu. Fevzipaşa bucağı (Gaziantep) ilkokulunu, Adana Tepebağ Ortaokulunu bitirdi. Adana Erkek Lisesi'nde başladığı lise öğrenimini İstanbul Erkek Lisesi'nde tamamladı. 1959-1960 ders yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Fransız Dili ve Edebiyatı bölümünde ve Felsefe bölümünde başladığı yüksek öğrenimini 1967'de Kanada'nın Québec eyaleti Montréal kentinde Montréal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirerek tamamladı. 1968-1970 arasında Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde Fransızca okutmanlığı yaparken 18.11.1968 tarihinde İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde Prof. Macit Gökberk'in danışmanlığında başladığı "Descartes'çı bilgi kuramının temellendirilişi" adlı doktora çalışmasını 1970 ilkyazında sona erdirdi ve Profesörler Kurulu'nun 22 mayıs 1970 tarihli toplantısında kendisine "pekiyi" dereceyle doktorluk peyesi verildi.

O yıl Erzurum'dan İstanbul'a dönen Afşar Timuçin 1975'e kadar çeşitli yayınevlerinde çalıştı, redaktörlük ve çevirmenlik yaptı. 3.3.1975'den başlayarak İstanbul Devlet Konservatuarı'nda ücretli olarak felsefe, estetik, psikoloji, ahlak gibi dersler okuttu. Bu geçici işinden 1976'da kendi isteğiyle ayrılarak bir arkadaşıyla Kavram Yayınları'nı kurdu. İki yıl sonra İstanbul Devlet Konservatuarı felsefe öğretmenliğine kadrolu olarak atandı. Doktorası gibi doçentliğini de "dışarıdan" elde etti, "Descartes felsefesine giriş" adlı yayımlanmış çalışmasıyla 29.4.1981 tarihinde üniversite doçenti (batı felsefesi tarihi doçenti) unvanını aldı. İstanbul Devlet Konservatuarı'nın Devlet Konservatuarı adıyla Mimar Sinan Üniversitesi'ne bağlamasından sonra bu kurumda düşünce tarihi, eğitimbilim, estetik gibi dersler okutan Afşar Timuçin 1992'de profesörlüğe yükseltildi. Afşar Timuçin 2001'de Kocaeli Üniversitesi'ne geçti ve 2006 yılında emekli oldu.

Felsefe ve edebiyat konularını içeren "Felsefe Dergisi"ni aralıklı olarak on altı sayı çıkarmış olan Afşar Timuçin bu üç aylık dergide özel olarak felsefenin temel metinlerini yayımlamıştır. Afşar Timuçin "Böyle söylenmeli bizim türkümüz" adlı şiir kitabının birinci bölümünü oluşturan "Ayrılıkta söylenmiş bir yaz türküsü"nde yer alan şiirleriyle Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu 1970 Sanat Ödülleri yarışmasında başarı ödülünü kazanmış, Nazım Hikmet'in şiir sanatıyla ilgili ayrıntılı bir inceleme kitabı olan "Nazım Hikmet'in şiiri"yle de Türk Dil Kurumu eleştiri ödülünü almıştır. Afşar Timuçin'in birçok şiiri Fransızca, İspanyolca, Rusça, Bulgarca, Japonca gibi dillerde yayımlanmıştır.

Düşünce Tarihi

İkinci Cilt

AFŞAR TİMUÇİN

ISBN: 975-8295-42-x
© **0107-34-006815** Bulut Yayınları, 2011

Dizgi: Bulut Yayınları
Kapak ve sayfa düzeni: Bulut Yayınları
Yedinci Baskı: 2012 Bulut Yayınları

Baskı: Barış Matbaacılık Güven Sanayi Sitesi C Blok NO: 291
Topkapı / İstanbul - Tel: 0212 674 85 28 Faks: 0212 674 85 29
Sertifika No:12037

Bulut Yayın Dağıtım Tic. ve San. Ltd. Şti.
Osmanağa Mah. Yoğurtçu Parkı Caddesi Yonca Apartmanı
No: 64/2 Kadıköy-İstanbul
Tel: (0 216) 330 59 24 - 414 21 75 Faks: 0216 330 30 59
E-Mail: bulutyayinlari@bulutyayin.com
bulutyayinlari@gmail.com
www.bulutyayin.com



Yeniçağ bizim için insanın daha da insanlaşma yolunda çok büyük adımlar atmaya başladığı zamanların adıdır. Bu gelişimi elbette insanlığın uzun sürmüş çabalarının bir sonucu diye değerlendirmek doğru olur. Bir çağ temel yaşam koşullarının kökten değişimiyle yerini yeni bir çağa bırakırken insanı yeni sorunlarla yüzyüze getiriyor, bu yeni sorunların çözümü yeni atılımların ya da aşamaların çıkış noktasını oluşturuyor. Bu ikinci kitapta Yenlçağ'ın, yani çağımızın başlangıç ve gelişim koşullarını bulacağız, özellikle Eskiçağ'ın üç yüzyılında doğup gelişen ve sonra çeşitli toplumsal nedenlerle durgunluk içine giren felsefenin yeniden doğuşunu izleyeceğiz. Bu kitap bize yeni zamanların kültür açısından hangi değerleri getirdiğini, ne gibi dönüşümlerle kendini ortaya koyduğunu araştırıyor.

ISBN 978-975-8295-42-X

www.bulutyayin.com