Afşar Timuçin

DÜŞÜNCE TARİHİ 3

felsefe dizisi

5. BASKI

GERÇEKÇİ DÜŞÜNCENİN ÇAĞDAŞ GÖRÜNÜMÜ



Bulut

Düşünce Tarihi

Üçüncü Cilt

AFŞAR TİMUÇİN

ISBN: 975-8295-36-5
© Bulut Yayınları, 2004

Kapak ofset hazırlık: Bulut Yayınları
Birinci Baskı: 1994 BDS Yayınları
İkinci Baskı: 1998 İnsancıl Yayınları
Üçüncü Baskı: 2001 Bulut Yayınları
Dördüncü Baskı: 2002 Bulut Yayınları
Beşinci Baskı: 2005 Bulut Yayınları
Baskı: Mart Matbaacılık
Mart Plaza Merkez Mahallesi Ceylan Sokak No: 24
Nurtepe-Kağıthane/İstanbul Tel: 0212 321 23 00

Bulut Yayın Dağıtım Tic. ve San. Ltd. Şti.
Caferağa Mah. Dr. Safa Sokak No: 8
Moda-Kadıköy-İstanbul
Tel: (0 216) 330 59 24 - 414 21 75
Faks: 0216 330 30 59
E-Mail:
bulutyayinlari@bulutyayin.com&bulutyayin@kablonet.com.tr
www.bulutyayin.com

DÜŞÜNCE TARİHİ

Üçüncü Cilt

Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü

(XIX. ve XX. Yüzyıllar)

Bulut

İçindekiler

Giriş 7
XIX. Yüzyılda Ve XX. Yüzyılda Toplumsal Ve Siyasal Oluşumlar
XIX. Yüzyıl Başlarında Fransa / Napoleéon Bonaparte • 53
İtalyan Birliğinin Kurulması • 62
Alman Birliğinin Kurulması • 62
Amerika Birleşik Devletleri'nin Kurulması • 67
Birinci Dünya Savaşı • 71
Ekim Devrimi • 74
İspanya İç Savaşı • 81
İkinci Dünya Savaşı 84
Çağdaş Fransız Edebiyatında Klasiklikten Duyguculuğa ve Gerçekçiliğe Yöneliş
Duyguculuğa İlk Adımlar • 89
Duyguculuğun Yükselişi: Madame De Stael • 96
Benjamin Constant'ın Adolphe'ü • 99
Şiirde Gelişim: Chenier • 100
Alphonse De Lamartine • 101
Alfred De Vigny • 104
Alfred De Musset • 105
Theophile Gautier • 106
Gerard De Nerval • 107
Victor Hugo • 108
Chateaubriiand 110
Senancour Ve George Sand • 112
Honore De Balzac • 113
Stendhal • 118
Gustave Flaubert • 121
Emile Zola • 126
Büyük Roman Geleneğinin Ardından • 130
Şiirde Yeni Atılımlar Ve Baudelaiire • 131
Paul Verlaiine Ve Stephane Mallarme • 137
Arthur Rimbaud • 139
Yeni Şiir Ve Apollinaire • 140
Gerçeküstücülük • 141
Eluard Ve Aragon • 143
Edebiyatın Büyük Düşünürü: Proust • 144
Yaşamın Büyük Tutkunu: Andre Gide • 145
Şair-Düşünür: Paul Valery • 146
Tiyatroda Dünden Bugüne • 147
Yeni Adlar Ve Son Görünüm • 149
Öbür Edebiyatlarda İnsan Araştırması
Alman Edebiyatının Gelişimi • 151
Gotthold Ephraım Lessıng Ve Öbür Estetikçiler • 152

Piyetizm Ve Sturm Und Drang • 154
Sturm Und Drang'ın İlk Büyüğü: Herder • 156
Goethe • 158
Schiller • 161
Klasik Eğilimin Gelişmesi • 163
Duyguculuğa Dönüş • 164
Duyguculuğun Doruğu: Novalis • 165
Duyguculuğun Başlıca Kişileri • 167
Kleist: Gerçekçiliğe Doğru • 168
Genç Almanya'cılar • 169
Heinrıch Heine: Gerçekçiliğin Yetkinleşmesi • 170
Tiyatroda Gerçekçiler • 171
Fredrıch Nietzsche • 172
Yakın Zamanların Ustaları • 176
İngiltere'de Edebiyatın Gelişimi • 177
Alexandre Pope • 178
Klasiklikten Duyguculuğa • 177
Robert Burns • 179
Wıllıam Blake • 180
Romanın Gelişimi Ve Daniel Defoe • 181
Jonathan Swift • 184
Fielding • 187
Duyguculuğun Gelişimi Ve Wordsworth • 188
Coleridge • 189
Lord Byron • 190
Shelley • 191
Keats • 191
Ruskın'in Estetiği • 192
Romanda Yenilikler Ve Scott • 195
Jane Austen'in Romanları • 195
Romanda Toplumcu Eğilim Ve Charles Dıckens • 196
Makepeace Thackeray • 197
Dönemin Öbür Romancıları • 198
Dönemin Önde Gelen Şairleri • 199
George Bernard Shaw Ve Öbürleri • 200
İskandinav Edebiyatı Ve Ibsen • 199
August Strindberg • 202
Almanca Yazan Çek: Kafka • 203
Rus Edebiyatı • 203
İlk Büyükler • 204
Lev Nikolayeviç Tolstoy • 205
Fiodor Mihayloviç Dostoyevski • 207
İvan Sergeyeviç Turgenyev • 208
Anton Pavloviç Çehov Ve Maksim Gorki • 209

Yeni Oluşumlar • 209
Amerika Birleşik Devletleri'nin Genç Edebiyatı • 211
Gelenekçilikten Olumculuğa Düşüncenin Gelişimi
Değişik Görüşler • 213
Gelenekçi Düşünce Ve Önderi Joseph De Maistre • 215
Bir Başka Gelenekçi: Louis De Bonald • 216
Lamennais'nin Dinci Gelenekçiliği • 217
Maine De Biran'ın Seçmeci Bakışı • 218
Gelenekçilikten Ruhçu Seçmeciliğe • 220
Dönüşümcü Düşünce: Lamarck • 221
İngiliz Yararcılığı Ve Bentham • 223
Malthus: Toplumsal İktisadın Önderi • 222
Toplumsal İktisadın Güçlü Adı: Ricardo • 224
James Mill'in Yararcılığı • 233
Yararcılıktan Olumculuğa Ve Ruhbilime: John-Stuart Mill • 234
Ruhbilimci Eğilimin Gelişmesi: Bain, Lewes, Herbart • 240
Öbür Ruhbilimciler / Ruhbilimin Olumlu Bilimlere Katılması • 241
Evrimci Düşüncenin Gelişmesi: Charles-Robert Darwin • 243
Evrimcilik Ve Herbert Spencer • 248
Auguste Comte Ve Olumculuk
Bilimci Bakış Açısı • 257
İlk Yazıları • 260
Olumlu Felsefenin Temelleri • 263
Olumlu Felsefenin Kuruluşu • 265
Toplumbilim Ve Toplumsal Yükümlülük • 274
Yeni-Kant'çılık Ve Alman Ülkücülüğü
Kant'ın İzinden Gidenler • 285
Fichte: Özgürlük Filozofu • 287
Schelling: Doğa Filozofu • 289
Alman Ülkücülüğünün Doruğu: Hegel • 295
Krause: Hegel'ciliğin Yumuşatılması • 320
Schopenhauer: İstem Filozofu • 320
E. Hartmann: Mutlak Hiççilik • 323
Toplumcu Düşüncenin Gelişimi
Yeni Yaşam Koşulları Ve Yeni Düşünceler • 325
Saint-Simon'un Bütüncü Ve Barışçı Yönelimi • 326
Fourier'nin Düşü: Falansterler • 328
Bir Hegel Eleştiricisi: Feuerbach • 329
Proudhon: Sefaletin Felsefesi • 334
Karl Marx • 337
Lenin'in Katkısı • 354
Marx'ın Alman Ardılları • 355
Marx'ı Fransa'da Ve İtalya'da Yorumlayanlar • 355
Rosa Luxemburg, György Lukacs, Antonio Gramsci • 358

XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Düşünce Devinimleri
Freud'un Yaygın Etkisi • 361
Adler Ve Jung • 363
Henri Bergson • 365
Edmund Husserl • 368
Toplumbilimci Bakış: Emile Durkheim • 371
Yeni Olumcular • 373
Bertrand Russell • 375
Emerson'un Aşkıncılık'ından Pragmacılığa • 377
Pragmacılık Ve William James • 377
Irkçı Görüşler Ve Dilthey'in Tarihçiliği • 378
Maurice Blondel Ve Öbür Dinciler • 382
Bilime Dayalı Yeni Görüşler • 383
Varoluşçuluk Ve Yapısalcılık
Moda Olmuş Düşünceler • 385
Varoluşçuların Öncüsü: Kierkegaard • 400
Martin Heidegger • 402
Jean-Paul Sartre • 405
Maurice Merleau-Ponty • 409
Karl Jaspers • 412
Gabriel Marcel • 413
Albert Camus • 414
Yapısalcılık: Bir Eleştiri Yöntemi • 415
Ruhbilimde Yapısalcı Araştırma • 418
Dilbilimde Yapısalcı Araştırma Ve Saussure • 419
Budunbilimde Yapısalcılık Ve Levi-Strauss • 423
Yapısalcılığın Savunusu Ve Eleştirisi • 427
Sonuç • 431
Kişi Adları Dizini • 435
Başlıca Kişiler • 455
Kaynaklar • 477

GİRİŞ

I.

Çağdaş düşüncenin alanına girmek uçsuz bucaksız çeşitliliklerin ortasına dalmaktır. Tarihte en gerilere yürümek bulanıklıklarla, yakınlara gelmek karmaşayla yüzyüze getirir bizi. Çağdaş düşünce her kesiminde insanı şaşkına çeviren bakış açılarıyla, değişik görüşlerle yüklüdür. Gerçekte bunlar zaman içinde ayıklanacak şeylerdir, ayıklanmak için yeni yaşam biçimlerinin ve yeni düşüncelerin yargılarını bekleyen şeylerdir. Çağdaşlığın yasası bu: sürecek olanla eriyip gidecek olan hemen aynı ağırlıkta yanyanadır, hatta bazen eriyip gidecek olan sürecek olanı aşıp geçmiş gibidir. Çeşitlilikler arasında köklü açıklamalara ulaşmak, tüm oluşumlara tümleyici bir bakışla bakmak oldukça güç.

Her şey o kadar yakın ki, ne yapsak bakış açımız olanların tümünü bir çırpıda alamıyor. Yarının insanları bizi bizden iyi anlayacaklar. Ama o insanlar yok henüz, bir gün bizden kalan anılara doğacaklar. Doğacaklar ve bizimle kendilerini kurup kendilerinde bizi değiştirecekler. Tarihin ayıklayıcı gücü içten içe işlemekte, birincilin yanında ikincilin, bütünselin yanında ayrıntının saptanması, önemlinin korunup önemsizin dışlanması değişik süreçler boyunca gerçekleşmektedir. Gene de bize düşen nesnel tutumumuzu koruyarak doğru yargılar vermeye çalışmak olmalı. Görüşlerimizde duygusallıklarımızın payı ne kadar az olsa o kadar iyidir. İnsan kendinin bildiği şeyler karşısında, yakınları karşısında, kendisi karşısında, yakın geçmişi karşısında duygusallıktan sıyrılamaz. Ancak bizler duygusallık payını en küçük ölçülerde tutmakla yükümlüyüz. Nesnel olmak yantutmaz olmakla aynı anlama gelmeyeceğine göre, bizim işimiz

düşünce devinimlerini kendi bakış açımıza göre en genel özellikleriyle, bize en kalıcı gelen yanlarıyla ele almaktır. Her şeyin her an değiştiği, gelişimlerin sayısız iniş çıkışlarla örüldüğü bir dünyada belki de en önemli şey değişimi belirleyen ve değişkene göre kalıcı özellikler taşıyan ögeleri saptayabilmektir.

Henüz bizim için tam olarak nesnelleşmemiş olan ya da ne olursa olsun karşısında tam olarak nesnel kalamadığımız yakın zamanlara baktığımızda ne görüyoruz? Yakın dönemin bir bilim ve teknoloji dönemi olduğunu kimse yadsıyamaz. Yoğun bilimsellik yoğun teknoloji atılımlarım getirdi ve XIX. yüzyıl güçlü bilimsel gelişimler yüzyılı, XX. yüzyıl büyük teknolojik atılımlar yüzyılı oldu. Sanayi Devrimi'nin başladığı dönemlerden bu yana araç ya da makina yapımında, yeni araçlar ve yeni makinalar üreten araçların ve makinaların yapımında öylesine yollar alındı ki, insan bu gelişimi kanıksamasaydı her gün yeni şaşkınlıklara düşebilirdi. Böylece zaman içinde bilimsel düşüncenin belirleyiciliğinde tekniklerin ilerlemesi, teknolojinin yani sanayi dallarında kullanılan çeşitli araçlarla, makinalarla ve yöntemlerle ilgili önemli bir araştırma alanının doğmasına yol açtı. Böylece bilimle sanayi arasında bir orta yer, bir kavuşma yeri, bir geçiş alanı, bir tampon bölge oluştu. Bütün bu hızlı gelişimler içinde insanlar yarattıkları mucizelere şaşmamayı öğrendiler. Demir yığınlarının gemi diye suda yüzdürülebileceğini aklının ucundan bile geçirmeyen insandan, ilk lokomotifin kendi kendine gittiğini görünce ne yapacağını şaşıran insandan uzayın keşfiyle ilgili haberleri bir bilgiç rahatlığıyla dinleyen insana kadarki ilerleme iki yüzyıllık bir atılıma karşılıktır.

Bu başarı elbette doğanın kendi başarısıdır, çünkü insan doğaya apayrı bir yerlerden, doğaüstünden gelip takılmış değildir. Bu başarı sonuncu tür olan insanın başarısıdır. Dünyanın en yeni ve en gelişmiş türü, kendinden önceki türlerde görülenlerden çok daha gelişmiş olan iki organıyla, eliyle ve beyniyle kazandı bu başarıyı. Onun her başarısında her zaman bu iki organın ortaklaşması sözkonusu oldu. İnsanoğlu ne yapıp yapıp başarmak zorundaydı, çünkü yaşamını ancak gereçler yaparak sürdürebilecekti. Önceki türlerden çok daha kırılgan olan ve çok daha bakım isteyen, bu yüzden toplumsallığa bağımlı bulunan bu sonuncu tür bir süre kabasaba bir yaşam sürdürmeyi denedi. O süre içinde o daha çok hayvandı ve çok az insandı. O insana tam olarak benzemiyordu da: "Gerçekte tam anlamında ilk insandan bazılarının dışa çıkık köpek dişleri vardı, bunlar çok güçlü çeneye yapışıktılar, bunlar çok tehlikeli silahlardı, ama modern insan onları korumadı, artık dişleriyle öldürmeyecekti" (G.

Childe). Bu serüven, bu gerçek anlamda insan olma serüveni, bu doğanın bağrında kendini yeniden yaratma serüveni doğaya ayrıştırıcı ve dönüştürücü araçlarla yönelme tutumuyla hızlandı ve çeşitlilendi.

İnsan hayvansal özelliklerini, buna bağlı olarak hayvansal edimlerini biraz daha geride bıraktıkça biraz daha kırılganlaştı. Türün varlığını sürdürebilmesi, buna göre, insan yavrusunun çok iyi korunabilmesine bağlıydı. Bu çok yeni ve çok kırılgan türün yavrusu elbette çok daha kırılgandı. Yavrunun anababa ya da toplum tarafından korunması öbür türlerde çok daha kısa sürer ve daha az yoğun etkinlikleri gerektirir. Oysa insan yavrusu anababası, yakın çevresi ve bütün bir toplum tarafından uzun yıllar korunmak zorundadır. Denilebilir ki insan bireyinin yarı ömrü korunmakla geçer. Böylesine korunma gereksinimi gösteren bu yeni tür bir o kadar da değiştirici, dönüştürücü, bir anlamda yaratıcı bir güç taşımaktadır. Dünyaya gelişinin ilk şaşkınlıkları geçtikten sonra araç ve gereç yapmaya başlamış, böylece kendi için bir takım donanımlar elde etmiş, donanımlarıyla dış dünyayı etkilemiş, kısacası kendi için kendisine uygun bir çevre, bir ortam oluşturmayı becermiştir. O artık yalnızca ortama uyan değil, kendine uyan ortamı da yaratabilen bir varlıktır.

İnsanoğlu bu ilk kuruculuğunu ya da ilk yapımcılığını birden kazanmış değildir. Onun en küçük kazanımları bile, hele en başlarda, çok büyük çabaların ürünü olmuştur. Onun araç yapmak adına bir dalı yontması ya da bir ağacı biçimlemesi ardarda gelen nice yanılmaların ya da nice deneylerin sonucudur. İnsan türü bütün bu güçlükleri toplumsal bir çerçevede çözümlemeyi seçmiş, yaşamın yükünü bireyin sırtına yükleyip çıkmamıştır. Böylece onu erkenden "toplumsal hayvan" diye niteleyenler elbette yerden göğe haklıdırlar. İnsan, toplumsallığın dışında varlığını sürdürme olanağı olmayan hayvandır, bir anlamda bir sürü hayvanıdır. İnsan bireyini toplumun dışına çıkardığınız zaman bir şey yapamaz duruma gelir, giderek yaşamını gözden çıkarmak zorunda kalır.

Bu insan yüzyıllar boyu toplumsal yaşamını geliştirmek, böylece dünyaya biraz daha egemen olmak savaşımını verdi. Kendi için en uygun ortamı ya da en uygun koşulları yaratmak yarışında kendi varlığının tüm olanaklarını kullandı, daha doğrusu tüm olanaklarını zorladı. Bu koşu içinde kendi kendini ezen, hatta kendi kendini yiyen ilk tür olarak göründü o. Uygarlaşmaya başladığı anda, o daha yeni oluşturmakta olduğu toplumsal yapı içinde ayrımlar geliştirmeye başladı. İnsanın insanı ezmeye yönelmesiydi bu, Hobbes'a "insan insanın kurdudur" dedirten şeydi. İnsan Hobbes'un belirlediği gibi doğal durumda mı kendi kendinin

kurdu oldu yalnızca, yoksa uygarlıkların gelişimi içinde de bu yıkıcı özelliğini sürdürdü mü? Bunun tartışması ayrıca yapılabilir. Ancak, bilinen, tartışılması gerekmeyen bir şey de, insanın kendi türünü kitlesel biçimde zedeleyebilen, kitlesel ölümlere atabilen bir tür olduğudur. Ancak bu olumsuz görünüm, iki dünya savaşının getirdiği olumsuzluklara karşın, insanın tarih içinde kendini eleştirerek daha da insanlaşma dileklerini geliştirmesiyle azçok iyiye doğru değişmiş görünüyor. Gelecekteki insanın kendi türünü tüketmeyen insan olacağına bugünden inanabiliriz.

XX. yüzyılla birlikte insanoğlu büyük bir sıçrama yapmış, bu sıçramada eski kavramlardan pekçoğu içeriklerini değiştirmiştir. Bu sıçrama birkaç yüzyıldır etkisini çoğaltarak sürdüren Sanayi Devrimi'nin teknolojik devrime dönüşmesiyle olmuştur. Bu dönüşüm tüm olumlu ve olumsuz yanlarıyla yeni bir bilim kavrayışını, düşüncede ve sanatta yeni bakış açılarını getirmiştir. İnsanoğlunun tüm geçmişiyle bağlarını koparırcasına gerçekleştirdiği bu devrim her şeyden önce insan ve doğa ilişkisine yeni boyutlar kazandırmıştır. XVII. yüzyılda Bacon ve Descartes'da anlatımını bulan doğaya egemen olma eğilimi XX. yüzyılda insanın hem nesnel doğaya hem kendi doğasına bütün bilinirlikleriyle ve bütün bilinmezlikleriyle tam anlamında sahip çıkması olgusuna dönüşmüştür. Bu dönüşüm kendini, az önce de belirlemeye çalıştığımız gibi, yepyeni bilimsel kavrayışlar çerçevesinde ortaya koymaktadır. Artık doğaya yönelmenin yolu ve yordamı kökten değişmiştir. Gaston Bachelard'ın (1884-1962) verdiği bir örnek değişimin anlamını pek güzel belirlemektedir: eski insan bir şeyi yakarak aydınlanıyordu, şimdi biz ampulün içindeki tel yandığı zaman karanlıkta kalıyoruz.

Bu dönüşüm insanın dünyadaki yeri ve insan olmanın anlamı konusunda da yeni bakış açıları getirdi. Giderek doğayla arasındaki uzaklığı iyiden iyiye kapatan ve bir anlamda doğayla içli dışlı olan insan, insan olmanın anlamını doğayla olan bu güçlü ilişkisine bağladı. Ortaçağ'ın insanı doğal olandan doğaüstü olana doğru yükseldikçe, ayakları yerden kesildikçe insandı, çağımızın insanı ayağını yere bastığı ölçüde, buna göre doğayı kendi için yararlı kılabildiği ölçüde insan sayıyor kendini. Bu yeni anlayışın onu tam anlamında bir yarışçı durumuna getirdiği de doğrudur. Siyasal ayrımlaşmaların yarattığı teknolojik yarış bir yana, insanoğlu doğayı yararlı kılmakta tam bir yarışa girmiş bulunuyor ve bu yarış daha çok kendiyle yarış anlamı taşıyor. İnsan yaşamını belirleyen ve ileriye doğru açan iki etken var: hız ve verim. Hız ve verim elde etmek yolunda insan doğanın sağladığı en küçük olanağı bile kaçırmak istemiyor. Böylece zaman ve güç kavramları insan yaşamının özünü belirler

gibidir. Zamana uyma uygar olmanın temel ölçülerinden biridir artık. Zamanı ne kadar uygun kullanabilirsek ve böylece ne ölçüde güç kazanabilirsek o kadar insan olacağız. Zamanı iyi kullandığımız ölçüde gücümüz artacak, gücümüz arttığı ölçüde zamanı iyi kullanacağız.

Demek ki bugünün insanı için insan olmak daha da güç kazanmak adına daha çok üretmek anlamı taşımaktadır. Her ölçüsüz üretimin aşırı tüketimleri kışkırtması olağandır. Bugün tüketebileceğinden çoğunu üreten bir dünyada kendimizle ve başkalarıyla yarışmanın bedeli son derece yoğun bir sıkıntıdır. Ortaçağ'ın bitimiyle başlayan sömürgecilik girişimleri, Eskiçağ'ın sömürgecilik anlayışını her bakımdan çok gerilerde bırakan bir toprak, ürün ve insan gücü elde etmek tutkusuyla gelişirken, uzak toprakların insanlarını uygarlık merkezlerinin insanlarına her bakımdan bağımlı kıldı. Bunun yanında uygarlık merkezlerinin insanları artan zenginliklerle birlikte kendi içlerinde tam tamına adaletsiz bir bağımlılanma durumuna girdiler. Gelişmiş ülkeler üretici ve satıcı olurken azgelişmiş ülkeler pazar oldular. Çağımızda toplumcu görüşler bu kötü koşullanma olgusuna tepki olarak ortaya çıkmış ve hızla gelişmeye başlamıştır.

Çağımızın iktisadi ve toplumsal gelişim tablosu elbette ilgi çekici bir tablodur, ilgi çekici olduğu kadar da baş döndürücü ve hatta korkutucu bir tablodur. Tüm yaşamını buluşa, üretime ve tüketime, bu arada silah yapımına armağan etmiş görünen çağdaş insanın bu oluşumlar içinde ne kadar yalnız ve ne kadar mutsuz olduğu ortadadır. İnsan olmanın anlamı nicedir sanki insan olma dışında bir şeylere kaymış durumdadır. Üretim araçlarını üreten ve onları dünyayı dönüştürmek için başdöndürücü bir hızla verimli kılmaya çalışan insan hemen hemen kendini bir amaç durumundan çıkarıp bir araç durumuna getirmiştir, üretim araçlarını geliştirirken ya da güçlendirirken neredeyse bir üretim aracı durumuna düşmüştür. Böylece tarihi boyunca elde ettiği kazanımlara sırt çevirmeye, giderek onları unutmaya, tarihinden yani kendinden kopmaya doğru mu gitmektedir? Üretimde ortaya çıkan otomatikleşme her şeyden önce insanı otomatik bir varlık durumuna mı sokmaktadır? İnsan yaşamın hızı içinde ahlak değerleriyle ilgilenmemek, giderek ahlak değerlerini yitirmek sorunuyla başbaşa değil midir? İkinci işler, ek görevler, çalışma saatlerinin baskıyla ya da ücretle artırılması insanları ailelerinden ve giderek tüm yaşamsal bağlarından koparmakta değil midir? İnsan neredeyse kendi için değil, kendi dışında kurduğu yapay bir evren için gecesini gündüzüne katmış gibidir. Gecesini gündüzüne katmayanlarınsa bu akış içinde sağlıklı bir yaşam sürdürmeleri olasılığı yoktur.

Teknolojinin bunca ağırlık kazanması bilimi teknolojinin buyruğuna verdikçe bilim yolgösterici özelliğini yitirmektedir, teknolojinin içinde yalnızca bir öngörüler hatta kısa görüşler alanı olarak kalmaktadır. Daha önce teknik gelişmelere öncülük eden, onlara bildiği gibi yön veren bilim şimdi bu gelişmelerin altında kalmış görünüyor. Daha önce büyük buluşların gerçekleşmesine, büyük makinaların yapımına öncülük etmiş olan bilim adamları, şimdi teknolojinin buyruğunda, silahları da içine alan çok geniş bir üretim ağının örgütlenmesine katkıda bulunmaktadırlar. Böylece bilim adamlığı bir anlamda yaratıcı teknisyenliğe indirgenmiş olmaktadır. Basım, yayım ve iletişim olanaklarının hızla gelişmesi üzerine dünyada daha çok insanın etkin bir biçimde yaşama katılmak istemesi, buna göre daha bilgilenmek ve uzmanlaşmak istemesi yeni üniversitelerin açılması sonucunu getirirken, bilim adamını herhangi bir öğretici durumuna indirgemiştir. Bu yüzden bilim adamlığında niceliksel artışa koşut olarak belli bir niteliksel artış sözkonusu olmamıştır. Bütün bu gelişimlerin olumsuz sonuçları özellikle düşünce alanında, özellikle de felsefede kendini göstermiş, köklü ve dizgeci araştırma anlayışı yerini genel yaklaşımlarla yetinen düşünce anlayışına bırakmıştır.

Ne olursa olsun yüzyılımızın eleştirilmesi ve daha iyiye doğru geliştirilmesi gereken bir özelliği bu. Bu özelliği görmemeye ya da yadsımaya kalkmak bizi yanlışlara düşürür, en azından yalnız bırakır. Ayrıca insanoğlunun özlediği daha güzel düzenler, kendileri de eleştiriye açık düzenler olarak bu düzenden doğacaklar. İnsanlık bir takım dileklerini inanılmaz bir biçimde gerçekleştirebildiyse, bir güzelden daha yetkin bir güzele geçerek gerçekleştirdi. Çağdaşımız Paul Valéry'nin (1871-1945) hakkı var, insan denilen bu apayrı hayvan, tüm öbür varlıklarla tersleşen bu garip canlı varlık düşlerini akıl almaz biçimde gerçekleştiriyor. Çağdaşımız Jules Verne'in (1828-1905) düşleri gerçekte bütün bir insanlığın ortak düşleriydi. O düşleri kurabilen Jules Verne, düşlerinin gerçekleştiğini görebilseydi şaşırmayacaktı. Çünkü yaptığı gerçekte geleceğin ilk belirtilerini saptamaktan başka bir şey değildi.

II.

Önceki çağlarda düşünmek, hem gözle görülür olan ya da duyulur olan hem de gözle görünmez olan ya da düşünülür olan üzerine ussal çıkarımlar ortaya koymaktı. Varlığın görünmez bir yanı, bize bilgisini kolay kolay açmayan bir yüzü vardı. Bilinmezliklerle dolu bir dünyada düşünülür dünya kavrayışı belki de bir zorunluluk olarak ortaya çıktı. O çağlar-

da bilmek demek, duyulurun ve düşünülürün alanını ussal düşünce çerçevesinde temel özellikleriyle belirleyerek bir takım temel önermelerden bir takım daha alt düzeyde önermelere ulaşmak demekti. Bilmek bir anlamda olanın ya da olduğu sanılanın alanını son açıklamalara kadar anlaşılır kılmak oluyordu. Bilim zorunlu olarak bir kurguydu o zamanlar, insan usu bilgiler ortaya koyarken kendini denetlemeyi pek düşünmüyordu, zaten böylesi bir denetim için gerekli sağlam bilgiler yoktu.

Salt ussal çözümlerin yetmeyeceği, buna göre mantığın bir yöntem olamayacağı, onun ancak ve ancak zihnimizin ortak işleyiş biçimlerini ortaya koyduğu, yöntemin temelini oluştursa da her kapıyı açan bir anahtar olamayacağı modern zamanların başlarında anlaşıldı. Aristoteles'in *Organon*'u uzun yüzyıllardan sonra Bacon'ın *Novum organum*'unu karşısında bulduysa, bu durum bir filozofun bir filozofa herhangi bir eleştiri yöneltmesinden çok ötede, yeni bir çağın, buna bağlı olarak yeni bir bilgi anlayışının doğmasıyla ilgilidir. Bundan böyle en genel bilgilerden değil tek tek olgulardan yola çıkılacaktı, insan usu bilimde yaratıcı olmak istiyorsa genelden özele yürümeyi bırakmalı, tek tek olguların genel bilgisine yönelmeliydi. Bacon ve Descartes bize yöntemin temel özelliklerini ve temel kurallarını duyururken yöntemi mantıktan kesinlikle ayırdılar, bilimin ussallıktan öte dayanakları bulunması gerektiğini bildirdiler ve böylece tüm düşünce alanında yüzyıllardır sarsılmaz bir biçimde egemenliğini sürdürmüş olan Aristoteles'çi mantığı bilimsel araştırmalar çerçevesinde yetersiz ilan ettiler.

Giderek yöntem fikri kökten değişti. Çünkü modern zamanlar bize bilginin olanlar arasından olmaktan çok olası olanlar arasından derlenmesi gerektiğini öğretti. Eski bilimsel düşünce yalnızca varolan ya da varolduğu sanılan şeylerin alanında düz bir saptayıcılık görevi yükleniyordu. Bu bakış açısı Leibniz'le sarsıldı. Leibniz için her olan şeyin bir mantıksal temeli olmalıydı. Olasının zengin kaynağına bizi ilk olarak yönelten Leibniz'e göre, tanrısal anlık, her şeyden önce, tüm yaratma ediminden önce bir olası dünyalar sonsuzluğunu içeriyordu. Tanrısal istem bu olası dünyalar arasından en yetkinini seçip gerçekleştirdi. Leibniz şöyle diyordu: "Bir şeyin olasılığı, bizim tarafımızdan, kavramı ögelerine ayırdığımız zaman ve bu ögelerden hiçbiri uyarsız olmadığı zaman *a priori* tanınmaktadır." Bu durumda olasılık, olmazlığın karşıtı olarak, aralarında çelişki bulunmayan ögeler toplamını bize duyuruyordu. Leibniz'de işin mantığına yükselmek olarak beliren olasılık araştırması giderek evrenin bütünsel yapısı içinde görünürün arasından görünmezi, varolanın arasın-

dan varolacak olanı, somut olarak belirenin arasından en genel olanı görüp göstermek anlamı kazandı.

Olanla yetindiğimiz zaman ilerlemenin çok sınırlı bir anlamı olacaktır. Çünkü olan bizim görebildiğimizle sınırlıdır. İlerlemenin tüm gizi varolmakla ya da varolacak olmakla birlikte gözlerimize kendini açmayan şeyi ne yapıp yapıp ortaya çıkarmaktadır. Olup da görünenle olup da görünmeyen ya da olacak olup da görünmeyen arasındaki o görülmez geçiş yeri gerçekte bilimde de sanatta da yaratıcılığa geçiş yeridir. Bilim adamı da sanat adamı da herkesin göremediği pekçok şeyi görebilmesiyle ayrılır. Bilimde olasıya yönelmek bilinmedik yolları denemek ve bu yolları izlediğimizde nereye kadar gidebileceğimizi araştırmak demektir. Bilimsel düşüncenin verimliliği kendine sayısız olasılıklar arasından yol aça aça umulmadık yerlere açılmasından gelir. Aristoteles'çi düşüncede ikincil bir yere yerleştirilmiş olan olası düşünce, düşünce tarihinde birincil yeri aldıktan sonra eşsiz verimlilikte yaratıcı bir güç kaynağı durumuna gelmiştir.

Böylece bilimsel düşünce gelişigüzel ussal arayıştan ölçmeci ya da deneyci ussal anlayışa doğru bir geçiş yapmakla tam tamına gerçekliklerin alanına yerleşmiştir. Artık evrenin bizim için en önemli yanı göreli ilişkileriyle ölçülebilir yanıdır. Bu gelişme tam anlamında "niçin" sorusunu soran eski düşünceden "nasıl" sorusunu soran yeni düşünceye doğru bir geçişi duyurur. Çünkü niçin sorusunu sorduğunuz zaman, bir nedenden bir nedene geçerek, nedenler zincirinde ilerleyerek bir ilk nedene gelir takılırsınız. *Yağmur niçin yağar* sorusuna verilecek en sonuncu yanıt *Tanrı öyle istediği için*'dir. Oysa yağmurun nasıl yağdığı sorusu doğa olayları arasındaki ilişkilerin niceliksel olarak saptanmasıyla yanıtlanabilir. Böylece insanoğlu modern düşünce içinde olasının yaratıcı gücünü ortaya koyduktan sonra görelinin sağlam zeminini bulmuştur. Artık mutlak düşünce bize hiçbir gerçek bilgiyi, hiçbir doğruyu sözvermeyecek ve yaşamla ilgili hiçbir kolaylığı sağlamayacak yalıtık düşüncedir. Bu düşüncenin son saltanatı ancak inanç alanında sürebilir.

Buna göre yasaları koymak da, yasaları çürütmek de, kuramları öne sürmek de, kuramları çürütmek de ancak göreli belirlemeler içinde olasıdır. Bundan böyle bilimsel düşüncede her şey ölçmeye indirgenmiş gibidir. Artık öngörüler bile ölçmeyle ya da bir takım ilişkilerin arasındaki niceliksel bağı yakalamakla ilgilidir. Ölçemeyen düşünce felsefi düşüncedir, o da bir takım ölçümlerin uzağına düştüğü zaman, ölçmelerle doğrulanan bilimsel verilerin dışına düştüğü zaman felsefe olmaktan çıkacaktır. Bu yüzden çağdaş bilimsel düşüncelerin ya da çalışmaların te-

melinde istatistik araştırmalar yer almaktadır. Çağımızda tüm bilimler için zorunlu bir bilgi alanı durumuna gelmiş olan istatistik, ölçmeyle ilgili usullerin tümünü kapsar. Bununla birlikte istatistiğin yalnızca çağdaşlarımızca ortaya konulmuş bir buluş olduğunu söylemek güçtür. Çinlilerin bundan dört bin yıl kadar önce tarımla ilgili istatistik tablolar oluşturduklarını düşünürsek, konunun insanlık için ne ölçüde köklü bir önem taşıdığını kavrarız. Ancak Yeniçağ'a kadar istatistik çalışmalarının son derece kaba bir sayma ediminden öteye geçmediğini söyleyebiliriz. Çağımızda iktisatçılar, toplumbilimciler, fizikçiler, sanayiciler, tarımcılar, ruhbilimciler tüm bilimsel araştırmalarını, tüm olasılık hesaplarını istatistik verilere dayandırırlar. Özellikle uygulamalı ruhbilim alanında tüm verimli sonuçlar istatistik verilere dayandırılmıştır. Demek ki ölçme yalnızca matematik bilimlerde ve doğa bilimlerinde değil, insan bilimlerinde de vazgeçilmez bir tutumdur.

Böylece bilimsellik doğayla insanın dokunuştuğu noktada ya da insanla doğanın oluşturduğu ortak alanda olasılıklardan giderek yeni gerçeklikler yaratmak anlamı taşıyor. Sürekli olarak dünyayı aramak ya da dünyada deneyler yapmak hiç durmadan dünya için öngörüler ortaya koymakla bütünleşiyor. Bilimsellik insanın yepyeni tasarılara ulaştığı noktada verimlilik kazanmakta. Bunu bir anlamda deneyle usun ya da hatta deneyci bakışla usçu bakışın ortaklaşmasıyla ortaya çıkan yetkin bir atılım olarak anlamak doğru olur. Dünyanın karmaşıklaşmasıyla ortaya çıkan güç ve çetrefil yaşam biçimleri bazı düşünenleri bugün de bir takım doğal yaşam düşlerine itiyor olsa da, bu düşlerin bittiği yerde, bu düşlerden sıyrılıp gözlerimizi gerçekliklere açtığımız yerde bilimin dünyayı biraz daha ele geçirme konusunda yeni zaferleriyle karşı karşıya kalıyoruz. Gaston Bachelard bu us ve deney bütünleşmesini şöyle belirliyor: "Bilimsel eylem düşünüldüğünde, gerçekçilikle usçuluğun durmadan görüş alışverişinde bulunduğu görülür. Tek başına ne biri ne öbürü yeter bilimsel kanıtı ortaya koymaya. Fizik bilimlerin alanında bir çırpıda gerçekliğin temellerini belirleyecek bir olgunun sezgisine yer yoktur, deneysel araştırmalarla ilgili yöntemlerimize temel kategorileri sunacak ussal -mutlak ve belirleyici- bir inanca da yer yoktur. (..) Kuram ve deney arasındaki ilişkiler öylesine sıkı ilişkilerdir ki, deneysel olsun ussal olsun, hiçbir yöntem değerini sonuna kadar koruyabilecek durumda değildir. Daha da ileriye gidilebilir: bir yöntem, konusunu yenileyemediğimiz zaman sonunda verimliliğini yitirecektir" (*Yeni bilimsel düşünce*).

Öyleyse her tasarım bir önceki tasarıma yöneltilmiş bir eleştiridir, her yeni düşünce bir önceki düşünceyi ya da önceki düşünceleri zorda

bırakabilecek, hatta yürürlükten kaldırabilecek bir düşüncedir. Hiçbir bilginin, hiçbir yöntemin kendini sonuna kadar koruyabileceğini düşünemeyiz. Jet uçağı fikri pervaneli uçak fikrini çelmiştir, elektrikli lokomotif fikri buharlı lokomotif fikrini çürütmüştür. Öyleyse bilimin alanında olmak sonsuz bir tartışma ya da çekişme alanında olmaktır. Gaston Bachelard aynı yapıtında şöyle der: "Bilimsel gözlem her zaman tartışmacı bir gözlemdir. Bu gözlem önceki bir savı, öncesel bir şemayı, bir gözlem tasarısını doğrular ya da sakatlar. Bu gözlem doğrulayarak gösterir, görünümleri bir sıradüzenine sokar, dolaysızı aşar, şemaları kurduktan sonra gerçeği yeniden kurar. Doğal olarak gözlemden deneye geçildiğinde bilginin tartışmalı özyapısı daha da belirginleşir."

İnsanlık bundan böyle uygulamada karşılığı olmayan sorunlarla ilgilenmeyi kesinlikle bıraktı. Bir anlamda fiziğin metafiziğe egemen olması ya da fiziğin metafiziği etkisiz bırakmasıydı bu. Bu bir anlamda da kuramın uygulamaya bağımlı olmasıydı. Bu, kuramla uygulamanın içiçe geçmesi, birbirinden ayrı düşünülemez olması, ayrılmaz bir biçimde bütünleşerek birbirini koşullamasıdır. Deneyin usa, usun deneye sıkı sıkıya bağımlılanması insanla dünyanın ilişkisini sıkılaştırdı. Araştırmacı bundan böyle laboratuvar insanı durumuna geldi, gözlem ve deney bilimsel düşüncenin baş koşulu oldu. İnsan dünyayı daha iyi kavrayabilmek, onun gizlerini en ince ayrıntılarına kadar sökebilmek için dünyayla kendisi arasına kendi eliyle yaptığı güçlü araçları yerleştirdi. İnsanla dünya arasında güçlü köprüler kuruldu böylece. Örneğin araştırmacı çıplak gözle göremeyeceği pekçok şeyi elektronik mikroskopla gözlemleyerek yeni buluşlara doğru yöneldi. Hücre biyolojisinin gelişmesi bize elektronik mikroskobun bir armağanı oldu.

Laboratuvarlar gittikçe karmaşıklaştı. Şimdi artık laboratuvar dediğimiz yer bilgin'in özel çalışma odasından daha çok bir şeydir. Orada gözlem araçları vardır, bir doğa olayını yapay olarak gerçekleştirmeye yarayan çeşitli araçlar vardır, orada bilim adamından, bilim adamları topluluğundan ayrı olarak çeşitli çalışanlar vardır, uzmanlar ve yardımcıları vardır. Laboratuvar artık bir tasarlama ortamıdır, olasılıklardan yola çıkarak yeni koşullara ulaşma ortamıdır, özel olarak bir kurma ve yaratma ortamıdır. Artık makina, araç ve gereç insanın her an eli altında bulundurduğu, eli kadar önemli şeylerdir. Laboratuvar denilen ortam, olayların yapay olarak gerçekleştirildiği ortam, doğanın üzerine kurulan ikinci bir doğanın, bir anlamda yapay bir doğanın tasarlandığı ve üretildiği yerdir.

Bu akış içinde tüm bilimlerin tek bir bilim oluştururcasına geliştiğini

görürüz. En eski zamanlarda tek bir bilim ya da tek bir bilgi alanı vardı, o zamanlar gerçek anlamda ussal düşünceye yönelmek bilim yapmak demekti. Bilimle felsefenin aynı anlama geldiği o dönemlerden sonra bilimler teker teker o genel bilimden ya da felsefeden koparak özerkleşmeye başlamışlardı. Yeniçağ başlarından bugüne doğru yürüdükçe tek tek bilimlerin özerk olarak ayrı bilgi alanları oluşturuşunun renkli serüveni izlenir. Başlangıçta birbirinden apayrı duracak gibi görünen bilimler zamanla sıkı işbirliğine girdiler. Galileo Galilei bize matematikle fiziğin bir matematik-fizik bilimi oluşturmak üzere bütünleşmesi zorunluluğunu duyurmuştu. Özerkliğini yakın geçmişte kazanmış olan ruhbilimin ve toplumbilimin de katıldığı bilimler topluluğu içinde sürekli bir etkileşim sözkonusudur, birinin elde ettiği bir doğru bir başkasına bilgi olarak katılırken, birinin ortaya koyduğu bir veri bir başkasının gelişimine katkıda bulunmaktadır, birinde geliştirilen bir kuram bir başkasındaki gelişimleri etkilemektedir. Buna göre bilimlerin çeşitlilenmesi onları birbirine daha zorunlu duruma getirmiştir.

Uzmanlıkların birbirine karıştığı anlamına gelmez elbette bu. Bir başka bilimin bulgularından yararlanmaya çalışan bir bilim adamı elbette o bilimin konularını ve yöntemlerini tüm incelikleriyle bilebilecek durumda değildir. Tarihin toplumbilimden, toplumbilimin ruhbilimden, ruhbilimin fizyolojiden yararlanmak zorunda olması bilimler arasındaki belirgin sınırları kaldırırken, bilim adamları elbette böylesine gelişmiş bir bilim dünyasında birer genel bilgin olma şansına sahip olmayacaklardı. Bu durum bilim adamlarının sıkı işbirliğini zorunlu kıldı. Bu gereklilik bilim adamını genel bilgin durumuna getiremese de ona her şeyi bütünsel açıdan görebilme zorunluluğunu getirdi. Günümüzün bilim adamı kendi alanında derinleştikçe, öbür alanlara bağlanan bir takım yollardan geçerek genel bilgiye belli bir ölçüde ulaşmakla yükümlü duyuyor kendini.

Çağımızın belirgin özelliklerinden birini oluşturan bu uzmanlaşma atılımı bilimsellik yolunda şansı daha az olan bir takım bilgi alanlarında da bilimselleşme istemini yarattı. Estetik gibi, mantık gibi alanlar, felsefenin yöntemleriyle çalışma geleneğini modern zamanlarda bile sürdürmüş olan bu alanlar da bugün bu eğilimi gösteriyor. Bir estetiğin, bir mantığın bilim olup olamayacağı, olabilecekse hangi koşullarda olabileceği başka bir bağlamda ele alınması gereken bir sorundur. Ancak bilimselleşme olanağı bulamayan bilgi alanlarının giderek etkilerini yitirecekleri de bir gerçektir. Mantıksal olumculuğu savunan Viyana okulunun başlıca kişisi R. Carnap bu eğilimi felsefeyi de yoksayarak şöyle ortaya koyuyor: "Doğa bilimleri ve matematik bilimler bağımsız bilim özelliği kazanmak üzere

felsefenin bağrından koptular. Bugün elbette hiç kimse fiziği felsefenin bir parçası olarak düşünemez, fiziğin kökeni felsefe olsa da. Aynı durum toplumbilim için de, en azından metafiziğin sözde savlarına bulaşmaksızın toplumsal olayların ve onların karşılıklı ilişkilerinin araştırmasına deneysel yöntemlerle yönelinen toplumbilim için de sözkonusudur. Sonunda ruhbilimciler de metafizik katkıların dışında deneyler geliştirdikleri ölçüde kendi inceleme alanlarını felsefeyle ilgili olmayan gerçek olguların bilimiyle ilgili bir alan olarak görüyorlar. Buna koşut olarak mantık, bilimin mantığı, felsefeden kurtulacak olgunluğa varmıştır, 'daha derin' ya da 'daha yüksek' bilgilerden sözetmeye yönelinmeksizin tam anlamında bilimsel yöntemleri izleyerek çalışmalar yapılan tam tamına bilimsel bir alan kuracak olgunluğa varmıştır. Bana öyle geliyor ki, gövdeden kopacak son daldır bu. Öyleyse felsefeye ne kalıyor? Yalnızca metafizikçiye özgü sorular kalıyor. Evrenin ilk nedeni nedir? Hiçliğin özü nedir? Ancak bunlar sözde sorunlardır, hiçbir bilimsel içeriği olmayan sorunlardır."

Bilimlerin olumlu bilgiye yönelerek felsefeden ayrılması bilimselleşme inancını pekiştirirken felsefeye olan bağlılığı yer yer sarsar gibi oldu. Bilimler gerçek alanlarını kurdukça felsefeye yer kalmayacak düşüncesi giderek ağır basmaya başladı. Özellikle bilgiyi bilimsel bilgi ve metafizik bilgi olmak üzere ikiye ayıranlar artık felsefeye yer kalmadığını ya da ona yalnızca metafizik araştırmaların kaldığını söylemeye kadar gittiler. Carnap'ın felsefeye ayırdığı "evrenin ilk nedeni nedir" gibi, "hiçliğin özü nedir" gibi sorular gerçekte sözde sorulardır ve belki de artık sorulmaması gereken sorulardır. Buna karşılık felsefe, bilimleri gerçek alanlarına göndermiş ve onların yükünü atmış olarak, şimdi daha büyük bir yetkiyle insan sorunlarına yönelecektir. İnsanın deneysel bilgiye götürülemeyecek, ancak genel düzeyde tartışılması gereken nice sorunu vardır. Filozof bundan böyle en genel düzeyde doğrunun araştırıcısıdır. B. Russell şöyle der: "Doğrunun araştırılmasında bilerek bilmeyerek bazı sınırlar konulduğunda felsefe korkuyla sakatlanır."

III.

Çağımızın en önemli bilimsel olaylarından biri ruhbilimin bir bilim olarak kurulması oldu. Bu büyük olayın önemini görmezden gelenler elbette toplumsallığın yanında bireyselliğe, nesnelliğin yanında öznelliğe yaşam hakkı tanımak istemeyenler ve buna göre insanlık yolunda insan gerçeği-

ni sakatlamak gibi bir yanlışa düşmekten sakınmayanlardır. Oysa çağdaş toplumsallık bilinci bize, ruhbilimin de büyük katkısıyla, bireyin bulunmadığı yerde toplumun, öznelin bulunmadığı yerde nesnelin olamayacağını öğretiyor. Toplumsallıkta erimiş birey ortaçağ hıristiyan toplum düzeninin bir özelliğiydi, bugün de ancak buna benzer bir düzen anlayışını sürdürenlerin düşü olabilir. Yarısı koparılınış ya da içi çıkarılmış gerçeklik gerçeklikten başka bir şey olacaktır.

XIX. yüzyılda ruhbilimin özerk bir bilim olarak kurulması düşünce ve sanat alanına büyük yenilikler getirdi. Eski zamanlarda azçok bir gizler alanı olarak belirlenen insan ruhsallığı bundan böyle tüm gizlerinden arınınaya ve deneyle doğrulanmış bilgilerin ışığında nesnel olarak tanınmaya başladı. Bu gelişim daha sağlıklı bir ruhsal yaşam için olanaklar sağlanmasına, bir de insanın bir kurucu ve yaratıcı olarak kendini daha iyi tanımasına kapı açtı. Ruhbilim daha önceleri felsefenin bir dalı olarak zihinsel edinılerin metafizik ayrıştırmasına ayrılmıştı. Ancak modern zamanların başlarında filozoflar, öncelikle ingiliz filozofları bu gidişi değiştirmek istediler ve ruhbilime bilimsellik yolunda ilk itkileri kazandırdılar.

Ruhbilim terimini ilk olarak alman reformcusu Melanchton (1497-1560) kullandı. Ancak ruhbilim gerçek atılımını XVIII. yüzyılla birlikte gerçekleştirdi. Onun XIX. yüzyılda başlayan hızlı gelişimi birçok ruhbilim okulunun doğmasına yol açtı. Bu durum başlangıçta bu yeni bilimin bilimsellik yolunda bazı güçlüklere uğradığını ve onda bir takım bilgilerin kuram niteliğini aşmadığını gösterir. Ancak bu geçiş ya da kuruluş dönemi çok uzun sürmedi ve ruhbilim zamanla davranış araştırması özelliğini kazanarak bilimsellik yolunda ciddi adımlar attı. Bundan böyle yalnızca davranışlarımızı yani yapıp ettiklerimizi, yazıp söylediklerimizi konu edinen bu genç bilim insan ruhsallığını öğrenmek adına insan davranışları kadar hayvan davranışlarını, normal davranışlar kadar anormal davranışları da ele aldı, bireysel davranışlar yanında toplumsal davranışları da gözlemledi. Bu yolda o biyoloji gibi, tıp gibi, toplumbilim gibi bilimlerin buluşlarından da yararlandı, ayrıca bu bilimlere çeşitli veriler sağladı.

Ruh sorunu en eski zamanlardan beri insanı ilgilendirmişti. Platon bize maddi dünyadan ayrı bir ruhsallıklar dünyasının varlığını göstermeye çalışmıştı. Aristoteles, Platon'unkine göre büyük ölçüde gerçekçi özellikler taşıyan bakış açısıyla, çağdaş ruhbilimin ortaya koyduğu bilgilere ters düşmeyecek belirlemelerde bulunmuştu. Ona göre ruh denilen şey bedenin bir işlevinden başka bir şey değildi. Filozof, "göz bir hayvan olsaydı görü onun ruhu olacaktı" diyordu. Bundan rahatlıkla şunu anlayabilirdik: görmek nasıl gözün işleviyse, ruhsallık da bedenin işlevidir.

Buna göre bizim yaşam deneylerimiz ve davranışlarımız Platon'da olduğu gibi başka dünyalara gidip gelen bir ruhun edimleriyle ilgili değildir, fizyolojik süreçlerin ürünleridir. Öte yandan Aristoteles ruh araştırmasını birinci planda önemsiyor, *De anima*'nın en başında şunları söylüyordu: "Her bilgi bizim gözümüzde güzel ve eşsiz bir şeydir: bununla birlikte biz bir bilgiyi öbürüne ya tamuyar olması nedeniyle ya da üst değerde ve daha ilgi çekici nesneleri ortaya koyuşuyla yeğ tutuyoruz. Bu iki açıdan ruh araştırmasını birinci sıraya yerleştirmek doğru olur. Ruhun bilgisi elbette tüm doğruların araştırılmasına, özellikle doğanın bilimine büyük bir katkı sağlıyor, çünkü ruh en sonunda hayvanların ilkesidir." *De anima*'da Aristoteles ruhun bedenden ayrılmaz olduğunu da söyleyecektir.

Ruhbilimin gelişmesinde en büyük katkılardan biri modern zamanların başlarında kilise baskısının azalmasıyla gelişen fizyoloji biliminin katkısıdır. Eski zamanlarda filozoflar fizyoloji araştırmalarıyla pek ilgilenmediler, çünkü fizyoloji insan ruhunu değil, pek de önemli olmayan insan bedenini inceliyordu. Bununla birlikte fizyoloji araştırmalarına yönelenlerin bulguları zamanla filozofların dikkatini çekti. Kandolaşımı, beynin işlevleri, renkleri ve sesleri algılayışımız gibi konulara getirilen açıklıklar ruhbilimin bir bilim olarak kurulmasına yardımcı oldu. 1879'da ruhbilim alman fizyoloji bilgini ve filozofu Wundt'un Leipzig'de bir ruhbilim enstitüsü açmasıyla resmen kurulmuş oldu. Bundan sonra ruhbilimde deneysel araştırmalar birbirini izledi.

Ruhbilim en büyük atılımını, elde ettiği bilgileri *öğrenme* sorununa götürerek yaptı. Temel soru şuydu: öğrenmeye yatkınlık evrimin hangi derecesinde kendini gösterir? Hayvanlara uygulanan aç bırakma deneyleri bu yolda yeni bilgiler elde edilmesini sağladı. Aç bırakılan hayvana yiyecek bulma olanağı veriliyor, hayvanın doğrudan doğruya yiyeceğe yönelmesi için epeyce deney yapması gerekiyordu. Hayvan ardarda yanılmalardan sonra yiyeceğe giden yolu bulabiliyordu. Böylece çeşitli hayvan türleri arasında öğrenme zamanları ve yanılma biçimleri birbiriyle karşılaştırıldı, bu deneyler sırasında görme, işitme, kavrama üzerine ve daha başka ruhsal süreçler üzerine değişik bilgiler elde edildi. Ruhbilimin eğitim alanına ya da "çocuk yetiştirme" alanına girişi böyle oldu. Ruhbilimle ilgili yeni buluşlar eğitimde yeni etkili yöntemler uygulama olanağı sağlayacaktı, ayrıca erişkin kişinin davranışlarına açıklık getirecekti. Bu alandaki çalışmalar çeşitli tartışmalarla kesildi. Çocuğun duyarlılığı ve öğrenmeye yatkınlığı üzerine önemli buluşlar ancak bu yüzyılın başlarında ortaya konulabildi. Buna göre çocuk ruhbilimi yüzyılımızın başarısı oldu. Gerçekte çocuk ruhsallığını ortaya çıkarmak pek zordu, çocuklar

yaşam deneylerini açıklayabilecek olgunlukta değillerdi.

Ruhbilimde çok önemli buluşların bazıları anormal davranışların incelenmesiyle elde edildi. Akıl hastaları, sinirliler ve geri zekalılar bu yeni bilimin araştırma alanına girdiler. Ruhbilim bir bilim olmadan önce akıl hastaları birer suçlu gibi alınıyorlar, hırsızlarla ve katillerle bir tutuluyorlardı. Şeytan uğramış kişiler olarak değerlendirilen akıl hastaları kapatıldıkları izbelerde sürekli dayak yerlerdi. Akıl hastalarının hasta sayılması fransız hekimi Pinel'le (1745-1826) başlamıştır. 1793'de Paris'de Bicêtre hastanesi başhekimliğine getirilen Pinel hastaları zincirden kurtarmaya, iyileştirmeye çalıştı. Pinel ve arkadaşları davranış bozukluklarının nedenlerini araştırıyorlar, bu bozuklukları sınıflamaya çalışıyorlardı. Onlar bazı delilik biçimlerinin altında beyin dokularının frengiyle bozulması, beyin damarlarının sertleşmesi, uyuşturucu yüzünden sinir sisteminin yıkıma uğraması gibi organik nedenleri buldular. Bazı hastalıklar görünürde organik bir bozukluğa dayanmıyordu, bu tür hastalıklar *işlevsel hastalıklar* olarak belirlendi. Ruhhekimliği işte böylece doğdu ve iki yeni bilim, ruhhekimliği ve ruhbilim sıkı bir işbirliğine girdiler. Bu iki alanı birleştiren başlıca etkinlik zihin testlerinin uygulanmasıydı. Bu iki bilimden birine daha çok anormal olan, öbürüne daha çok normal olan bırakılmış gibiydi. Ancak, ruhbilimci normal davranışları ele alırken anormal davranışları da konu ediniyor, ruhhekimi bu arada anormali daha iyi kavrayabilmek için normalin araştırmasına yöneliyordu.

Bu arada ruhbilim ve ruhhekimliği alanında çok çarpıcı, çok parıltılı bir takım buluşlar gerçekleştirildi. Bu da bu alanlara ilginin artmasını, buna koşut olarak bazı bilimdışı etkinliklere yönelinmesini getirdi. Bu hızlı gelişim içinde hipnoz konusunun tazelenmesi bu ilgi çekici oluşumlara örnektir. Konunun başlangıcı 1776'ya dayanır. O yıl Viyana'lı hekim Mesmer (1734-1815) bazı sinirlilik belirtilerini mıknatısla giderdiğini açıklamıştı. Mesmer'e göre mıknatıstan çıkan bir güç hastanın bedenine girip sinirliliği yokediyordu. Gerçekte bunun için mıknatısa gerek yoktu. Hipnoz yapay yollarla oluşturulmuş uykudur ve hasta üzerinde belli bir etki uyandırmaya dayanır. Nitekim Mesmer de bir süre sonra hipnoz için mıknatısın zorunlu olmadığını gördü, elleriyle de aynı sonucu alabiliyordu. Bilginler Mesmer'i şarlatan ilan ettiler. Bu suçlama Mesmer'in ününü artırdı. Mesmer'den sonra hipnoz unutulur gibi oldu. Daha sonra ingiliz hekimleri hipnozu hipnotizma adıyla geliştirdiler. Bu gelişim içinde konunun gizemli anlamı ortadan kalktı. O artık zihnin yorulmasıyla açıklanıyor, ağır ameliyatlarda "uyuşturucu" olarak kullanılıyordu. Kloroform bulunduktan sonra bu sanatın geçerliliği kalmadı.

Mesmer elbette ruhbilimi kötüye kullanan biri değildi, ancak ruhbilimi kötüye kullananlar da çok oldu. Ruhbilimin gelişmeleri o kadar ilgi çekti ki hemen herkes en kolayından ruhbilimsel açıklamalar yapma alışkanlığını edindi. Bu arada bu işten para kazanmak isteyenler tezgahlarını bir güzel kurdular. Frenologlar kafatasının tümseklerini inceleyerek kişinin ruhsal özelliklerini ortaya koymaya çalışıyorlar, fizyonomistler yüz çizgilerine bakarak kişilik araştırması yapıyorlar, grafologlar elyazısını inceleyerek yetenek araştırmasına kalkıyorlardı. Bu arada insanlara başarının yolunu göstermek üzere çalışmalara dalanlar da az değildi. Bu tür çalışmalar elbette gerçek ruhbilim çalışmalarını şu ya da bu yönde etkileyebilecek çalışmalar olmadı ve geniş bir ilgi yaratarak ruhbilimin kıyısında ya da dışında insanları oyaladı.

Ruhbilim çalışmaları zeka geriliği sorununu da aydınlattı. Eskiden zeka geriliğinin doğaüstü güçlere bağlı olduğuna inanılırdı. Geri zekalılar genellikle bol bol dayak yerlerdi, bundan amaç içlerindeki şeytanı kaçırabilmekti. Konunun aydınlatılmasında en büyük katkı fransız eğitimcisi ve hekimi Itard'ın (1775-1838) katkısıdır. Itard sağır-dilsiz okulunun hekimiydi, 1798'de ormanda bulunan "vahşi" bir çocukla ilgilendi ve bunun sonucunda zeka geriliği diye bir sorunun sözkonusu olduğunu ortaya koydu. Beş yıl boyunca yaptığı sabırlı çalışmayla Itard zeka geliştirme işinin belli bir yere kadar götürülebileceğini göstermiş oldu. 1798'de, Güney Fransa'daki ormanlarda, dört ayak üstünde yürüyen, anlaşılmaz sesler çıkaran bir çocuk bulundu. Çocuk "vahşi" denilebilecek bir yapıdaydı, hayvanlar gibi yiyor, yanına yaklaşanı ısırıyordu. Pinel bu çocuğu "geri" diye niteledi. Itard çocuğun durumunu tümüyle aydınlatmak istiyordu. Beş yıl boyunca sürdürülen eğitim çabalarına büyük bir dirençle karşı koyan çocuğun bu süre içinde çok az bir gelişme gösterdiği görüldü. Beş yılın sonunda Itard tam bir umutsuzluğa düşmüştü. Bununla birlikte onun çabaları tümüyle boşa gitmemişti: çocuk nesneleri tanımayı becermiş, birçok sözcük öğrenmiş, azçok yazabilmeyi ve okuyabilmeyi başarmıştı. Çocuğu ortama uydurma çabaları onun zihinsel yetersizliği karşısında bir ölçüde etkisiz kalmıştı. Bu çalışmalarından aldığı sonuçlarla Itard klinik ruhbilimin gelişmesine büyük katkılarda bulunmuş oldu.

Böylece geliştirilen klinik yöntemler, özellikle hastanın hekime başvurmasına yol açan bozuklukların tanınmasında ve iyileştirilmesinde kullanılır oldu. Böylece klinikçi ruhbilim uzmanı hastalığın tanınmasına yardımcı olacak testler kullanmaya yöneldi. Ruhbilimcinin kullandığı testler hastanın ruhsal durumunu aydınlatıcı düzenli soruşturma yöntemlerinden oluşmaktadır. Ruhbilimci her şeyden önce ruhsal bozukluğu yaratan

nedenleri bulup çıkarmaya bakar. Testler özellikle zeka geriliğine ve organik bozukluklara dayanan uyum eksikliklerini belirlemekte büyük kolaylık sağlamaktadır. Testlerin gelişmesine koşut olarak ruhbilimde istatistik yöntemler de büyük bir kullanım alanı buldu. Matematiğin ruhbilime uygulanmasıyla elde edilen bu yöntemler bugün yaygın olarak kullanılmaktadır. İstatistik yöntemler zeka testlerinin, kişilik testlerinin, daha başka testlerin birörnekleştirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

İnsan ruhsallığının önemli bir özelliğini, koşullanma özelliğini rus fizyoloji bilgini İvan Pavlov (1849-1936) gösterdi ve böylece ruhbilimin gelişim çizgisine önemli bir aşama eklemiş oldu. İnsanoğlu koşullu reflekslerin oluşmasını çeşitli örnekleriyle yüzyıllar boyu gözlemledi, ancak Pavlov'a kadar bu alanda kuramsal ve uygulamalı köklü çalışmalar sözkonusu olmadı. Doğduğumuz andan başlayarak, hatta doğmadan önce birçok koşullu refleks edinmekte olduğumuz gerçeğini bilimsel temelleriyle gösterme yolunda açılan bu yeni çığır insan ruhsallığının maddi yaşamın gereklerine nasıl sıkı sıkıya bağlı olduğu konusunda geniş bilgiler edinmemize yol açtı. İvan Pavlov koşullu refleksler konusunda düzenli bir araştırmaya girmiş, bu araştırmasını özellikle sindirim aygıtı üzerinde yaptığı deneylerle geliştirmişti. Bir dış uyarıyla ortaya çıkan ve devinim gibi, salgılama gibi tepkilere yol açan istemdışı sinir etkinliği olarak koşullu refleks ruhsal yaşamımızın önemli bir yüzünü oluşturuyordu.

Koşullu refleksler, organizmanın belli bir uyarıya verdiği yanıtlar olarak belirleyebileceğimiz doğuştan refleksler ya da koşulsuz refleksler üzerine kurulmaktaydı. Öyleyse bu tür refleksler canlıların sinir sisteminde bulunmayan, ancak doğuştan olan bir reflekse (ışıkta gözbebeğinin daralması gibi) dayanarak ortaya çıkan reflekslerdi. Bireyin ömür boyu elde ettiği bu refleksler sık sık yinelenmezlerse yokolup giderlerdi. Koşullu refleksleri açıkça ortaya koyan apaçık belirtiler vardı, örneğin deniz tutması olan kişi gemiye girer girmez hatta gemiyi görür görmez kusma duygusuna kapılıyordu. Pavlov koşullu refleksi ilk olarak 1903'de Madrid'de yapılan uluslararası bir kongrede ortaya koydu. Köpekler üzerine yaptığı araştırmadan şu sonucu almıştı: besin köpeğin ağız mukozasına değer değmez normal tükürük salgısı oluşturuyordu. Daha sonra köpek besini gördüğü zaman da aynı salgı ortaya çıkıyordu. O zamanlar bu salgı "ruhsal salgı" diye adlandırıldı. Pavlov deneylerini geliştirdikçe şunu gördü: köpeğe yiyeceğin verilmesiyle aynı anda oluşturulan başka yapay uyaranlar da tükürük bezi salgılamasını sağlamaktaydı. Bir odacığa kapatılan bir köpeğin davranışları küçük bir pencereden gözlemleniyordu. Köpeğe önce ses gibi, ışık gibi duyumsal uyaranlar gönderiliyor-

du, bunlar köpekte tükürük salgısı oluşturmuyorlardı, duyumsal uyaranla birlikte yiyecek ortaya konulduğunda köpek tükürük salgılıyordu, yiyeceği kaldırıp yalnızca duyumsal uyarı verdiğimizde köpek gene tükürük salgılıyordu.

Koşullu refleksin ortaya konulması insanda koşullanmanın hangi yaşta başladığı sorusunu getirdi. Bazı uzmanlar koşullanmanın ana karnında beşinci aydan sonra başladığı konusunda birleştiler. Yedinci ve sekizinci aylarda ceninin rahim içi seslere koşullandığı düşünüldü, bu arada yeni doğmuş bebekler üzerinde birçok koşullu refleks deneyi yapıldı. Bu arada bir başka rus bilgini Vladimir Bekterev (1857-1927) "savunma" ve "korunma" reflekslerini inceledi. Bekterev deneylerini insanlar ve köpekler üzerinde geliştirdi. Tek ayağına elektrik akımı verilen köpek, titreyişin etkisinden kurtulabilmek için ayağını kendine doğru çekiyor, sonra aynı ayağa daha başka uyaranlar verildiğinde ayağını kendine doğru çekme devinimini yineliyordu. Bütün bunlar şunu gösterdi: insan için alışkanlık kazanma koşullanmanın ta kendisidir, alışkanlık ve onun gelişmiş bir biçimi olan ustalaşma koşullanmayla sağlanmaktadır. Ustalık kazanma herhangi bir uyum yetersizliğine karşı gerçekleştirilir. Koşullu refleksle ilgili araştırmalar, ustalaşmanın inceliklerini gösteren araştırmalar olarak, özellikle eğitim alanında büyük kazanımlar sağlamıştır, eğitimin eğitimbilim durumuna girmesinde büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Bellek üzerine yapılan araştırmaların da katkısıyla etkin bir öğrenmenin ya da ustalaşmanın etkin bir bellekte tutmayla gerçekleştirilebileceği görülmüştür.

Sağlıklı bir öğrenmeyi sağlıklı bir bellek sağlarken sağlıklı bir bellek de sağlıklı bir öğrenmeyle olasıdır. Bu iki kavramın birbirine sıkı sıkıya bağlı oluşu, elbet ruhbilimle eğitimbilimin birbiriyle ilişkisini ortaya koymak açısından önemlidir. Eğitimbilimciler insan ruhsallığının inceliklerini, özellikle belleğin özelliklerini öğrendikçe eğitimle ilgili sağlıklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bugün pedagoji de en yeni bilimlerden eğitimbilim de ruhbilimin bağımlısı olarak görünüyor. Bu arada elbette bu iki bilimi, pedagojiyle eğitimbilimi aynı şey gibi düşünmemek gerekiyor. Pedagoji eğitimbilimden çok eskidir. Yunancada *paidagogos* çocukları okula götürmekle görevli köleydi, giderek çocukları eğitmekle yükümlü oldu. Pedagoji çok eski zamanlardan beri çocuk yetiştirme bilimidir, çocukla ilgili bilimsel bilgileri gerektirir, özel olarak da *pedoloji*'ye yani *çocukbilim*'e dayanmak zorundadır. Çocukbilim çocuğun gelişimini biyolojik ve ruhbilimsel koşullar içinde, hatta toplumsal koşullar çerçevesinde ele alır. Bu bilim, çocuk dünyasının yetişkin insanın dünyasından ayrı koşullarda

olduğu görüşünü ortaya koyar. Çocukbilim çocuğun düşünsel, ahlaki ve hatta fiziksel niteliklerini geliştirmeyi amaçlarken bir yandan fizyolojiye öte yandan ruhbilime dayanır. Çocuğu özgün bir varlık olarak ele alan bu bilim eğitimbilimin gelişmesinde ve eğitim yöntemlerinin geliştirilmesinde büyük rol oynamıştır.

Çağdaş pedagoji de çocukbilimin yardımıyla büyük gelişmeler göstermiştir. Buna göre çağdaş pedagoji bilgi verme yöntemleriyle ilgili tüm sorunları eğitimbilime bırakmış olarak yalnızca genç insanların sağlıklı yetişmesine öncülük eden bir bilim durumuna gelmiştir. Bu bilim artık genç insanların kendilerini insan olarak gerçekleştirmeleriyle, kişiliklerini geliştirmeleriyle ilgilidir. Pekçok eğitimcinin birbirine karıştırdığı pedagoji ve eğitimbilim şu noktada birbirlerinden ayrılırlar: pedagoji daha çok eğitimin kuramıyla, eğitimbilim daha çok eğitimin uygulamasıyla ilgilidir, birincide kişilik sorunları, ikincide yöntem sorunları öne geçer. Ancak bu iki bilimi birbirinden koparmamak, ikisi arasındaki bağıntıyı görebilmek gerekir. Eğitimbilim bilginin en iyi ve en etkili biçimde aktarılmasını sağlayan usulleri tartışır, bir bilimde ya da bilgi alanında en etkili yöntemleri bulmayı amaçlar. Bu yüzden eğitimle ilgili bir yöntem araştırmaları alanı olarak tek bir eğitimbilimden sözedebileceğimiz gibi çeşitli alanlarla ilgili eğitimbilimlerden de sözedebiliriz. Bu arada eğitimbilimi yöntembilimle karıştırmamak gerekir. Yöntembilim bilimsel yöntemlerin deneysel uzanımları içinde tartışılmasını ve geliştirilmesini öngörür. Buna göre her alanda yöntembilimden sözedebileceğimiz gibi eğitimbilimle ilgili olarak da yöntembilimden sözedebiliriz. Kısacası, eğitimbilim yöntembilim değildir.

Eğitimbilim eğitim yöntemlerini konu edinirken, pedagoji gibi, biyolojik, ruhsal ve toplumsal etkeni her zaman göz önünde tutmak zorundadır. Pedagoji öğrenme süreçleri içinde daha çok kişilik geliştirmeyle, eğitimbilim daha çok bilgi geliştirmeyle ilgili olduğuna göre insanın yaşamında küçük yaşlarda pedagoji ağırlıklıyken giderek eğitimbilim ağırlık kazanmaya başlar. Eğitimbilim her zaman şu temel soruyu sormak zorundadır: eğitim nedir? Yöntem geliştirmek bu soruya göre olasıdır. Eğitimbilimin ışığında çağdaş eğitimciler eğitmenin öğretmek olmadığını, öğrenmeyi sağlamak olduğunu, öğrenmeye yardım etmek olduğunu ortaya koydular. Bu da eğitilenin edilgin durumdan çıkarılması ve etkin duruma getirilmesi demektir. Eğitim bir yönlendirmedir, bir buldurmadır, her şeyden önce kişiye bilgiyi sevdirmeye, kendini yetiştirme ya da eğitme arzusu vermeye dayanır. Bu arzu olmadan eğitim gerçekleşmeyecektir. Buna göre bilgili olmak bir eğitimci için gerekli koşuldur ama

yeterli koşul değildir. Bilgili olmak yanında bilgiyi sevdirebilecek yatkınlıkta olmak gerekir. Bilgiyi sevdirebilmenin bir koşulu da elbet bilgili olmadır. Bilgisiz kişinin bilgiyi sevdirebilmesi elbette olası değildir. Sokrates'i anarak söylersek, eğitimci elbette doğurtmayı bilen insan olacaktır. Bu da bilgi sorunuyla birlikte, onun kadar önemli bir başka sorunu, kişilik sorununu akla getirir.

Önce de belirlediğimiz gibi, bu gelişmeler elbette ruhbilim alanındaki gelişmelerle sağlanmıştır. Ruhbilim insana yeni kavrayış olanakları getirmiştir. Bugün onun bulgularından tekniğin ve kültürün tüm alanlarında yararlanılmaktadır. Ruhbilimin bir bilim olarak kurulması insanın keşfini tamamlamakta önemli bir aşama olmuştur. Gene de ruhbilimin en geniş kazanımlar sağladığı alanlar elbette eğitim, sanat, hekimlik gibi alanlardır. İnsanın yetiştirilmesi, tanınması, iyileştirilmesi ruhbilimin sağladığı bilgilerle daha kolay ve daha etkin duruma girmiştir. İvan Pavlov, ruhbilim alanındaki çalışmalarla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Ruhbilim yaptığı araştırmalarla bana elindeki küçücük bir fenerle karanlıkta yürüyen bir adamı anımsatır, bu fener ancak belli alanları aydınlatmaktadır. Böylesi bir fenerle bütün bir bölgeyi keşfetmenin zor olduğunu anlıyorsunuz. Aramızda bu durumla karşı karşıya kalanlar şunu anımsarlar: böylesi bir fenerle bilinmedik bir bölge üzerine elde edilen bilgi bize güneş ışığının verebileceği görünüm yanında hiçtir." Ne olursa olsun, fenerle yapılan o araştırmalar bugüne kadar bize insan ruhsallığının nice gizini açık etmiştir.

IV.

Yakın zamanların en büyük atılımlarından biri de toplumbilimin bir bilim olarak kurulması olmuştur. Toplumbilimin bir bilim olarak kurulması elbette zamanımızın toplumsal gereksinimleriyle ilgili bir olgudur. Bu olgunun kökeninde elbette Fransız Devrimi'yle gelen insan sorunlarının büyük payı vardır. Sözkonusu devrim büyük ölçüde toplum sorunlarına dikkati çekmiş, bu devrimi hazırlayan aydınlanmacı düşünce insanoğlunu her şeyden önce toplumsal bir varlık olarak incelemişti. Toplumsal yapıları ele alan, bu yapıların temel özelliklerini belirleyen bu bilimin kurulması demek ki her şeyden önce toplumsal yaşamın en genel bilgisine yönelme isteğinden doğmuştur. Toplumsal bir varlık olan insanın toplumsallığı içinde daha mutlu olabilmesi her şeyden önce toplumsallık koşullarının araştırılması ve aydınlatılmasıyla ilgili olacaktı.

Toplumbilim düzeyinde ortaya konulan sorular toplumsal yaşamın canlı. değişken, bununla birlikte belli yasaları olan bir deney alanı olarak algılanmasıyla başladı. Toplumbilimciler felsefenin en eski sorununu andıran bir sorunla karşı karşıyaydılar: sürekli değişen, sürekli akıp giden bu karmaşık yapının içinde ya da temelinde daha kalıcı ya da daha belirleyici bir şeylerin varolması gerekirdi. Böylece toplumbilimsel düşünce bir değişen ve değişmeyen karşıtlığını içinde taşıyarak gelişti. Değişiklik ya da değişken olan, kendisini doğrudan doğruya kavrayabilsek de kavrayamasak da her zaman karşımızdaydı ama bu değişmez olan ya da daha az değişken olan neydi? G. Bouthoul bize bu konuda şunları söyler: "Toplumsal olgular üzerine düşünmede elde edilen en belirgin ilerleme bunalım dönemlerinde ya da bir bunalım nedeniyle, olaylar alışılmış çerçeveleri ve geleneksel çözümleri aştığında ortaya çıkmıştır. Çünkü biz ancak değişikliği doğrudan algılarız. Birbiçim ve oturmuş bir devlette dikkatimiz çekilmez. Öngörülmemiş durumlar bir düşünme, tasarlama, uyum çabası gerektirir. Doğduğu andan başlayarak toplumbilim sürekli dönüşüm içinde bulunan bir konunun araştırmasına ayrılmış tek bilimdir."

Toplumbilim bir bilim olmadan önce bir ussal araştırma alanı olarak felsefede varlığını sürdürdü. Demek ki eski zamanlar toplumbilim yerine toplumsal felsefenin egemen olduğu zamanlardır. Bu zamanlarda filozoflar gözlerini bugünden çok yarına dikmişlerdi, bugünün yerini alacak ya da alabilecek bir yarının koşullarını araştırmaya yönelmişlerdi. Demek ki toplumbilimin atası olan toplumsal felsefe gerçek olandan çok ülküsel olanla ilgiliydi. Platon, Aristoteles, Machiavelli, Bodin, Hobbes, Locke ve daha başkaları, daha sonra Montesquieu, Rousseau. Diderot ve benzerleri felsefi düzeyde birer toplum araştırmacısıydılar. Onlar olandan çok olmasını istediklerini ele aldıkları ve görüşlerini deneye dayandırmadıkları için gerçek anlamda toplumbilimci olamadılar. Toplumdaki birçok değişimi gözlemliyorlar, bu değişimlerin kazandırdığı öngörüyle yeni toplum düzenleri tasarlıyorlar, bununla birlikte toplumda varolan yasaları bulup çıkarmayı düşünmüyorlardı.

İlk toplumbilimci tutumu Saint-Simon'un tutumudur diyebiliriz. İlk toplumbilimsel sorunlar Saint-Simon'un toplum karşısında sorduğu sorularla oluştu. Bu yüzden Durkheim ilk toplumbilimci olarak Auguste Comte'u değil de Saint-Simon'u görür. Ama gerçek anlamda ilk toplumbilimsel yönelimin Auguste Comte'dan geldiğini söylemek yanlış olmaz, "Sınıf çatışması" deyimini ilk olarak Saint-Simon kullanmış, toplum yaşamında iktisadi etkenlerin önemine ilk olarak Saint-Simon parmak bas-

mıştır, toplumbilimin konusuyla ve yöntemleriyle ilgili ilk belirlemeler de Auguste Comte'dan gelmiştir. Marx'ın Hegel kadar, hatta ondan çok Saint-Simon'dan etkilenmiş olduğu görüşü boş bir görüş değildir.

Gerçek etki elbette daha başta da belirtmeye çalıştığımız gibi toplumsal yaşamın düşünce üzerindeki etkisiydi. 1789, 1830, 1848 devrimleri Comte'u, Proudhon'u, Marx'ı, daha başkalarını derinden etkilemişti. Toplumbilimin kurulmasını sağlayan gerçek etki Sanayi Devrimi'yle gelen olumlu ve olumsuz yaşam koşullarının, özellikle de dengesiz gelir dağılımı gibi, teknik gelişimlerin değerler düzeninde oluşturduğu köklü değişimler gibi, hızlı ve düzensiz kentleşme gibi, nüfus artışı gibi sorunların yarattığı etkidir. Yeni toplum düzeninde hızlı bir akışla belirgin köklü değişimler insanları sık sık iktisadi, siyasal, giderek ruhsal bunalımlarla karşı karşıya bırakıyordu. Bu bunalımların giderilmesi ya da hiç değilse dizginlenmesi yeni toplum düzeninin ya da değerlerinin köklü ve bilimsel kavramlışına bağlı olmak gerekirdi. İnsan ilişkilerinin ileri ölçülerde kurumlaştığı, bireyden bireye ilişkilerin yerini daha çok birey-kurum ilişkilerinin aldığı, kısacası insanın ileri ölçülerde toplumsallaştığı, başta dil olmak üzere tüm insan davranışlarının buna göre karmaşıklaştığı bir dünyada, bundan böyle ileri ölçüde etkileşimler dünyası durumuna gelmiş bir dünyada toplum sorunları elbette birinci planda önem taşıyacaktı ve bu sorunların köklü bir biçimde ele alındığı bir toplumsal bilim sözkonusu olacaktı.

Bu bilimin başlıca özelliği tüm öbür bilimler gibi kapsayıcı oluşudur. Buna göre toplumbilimi tek tek toplumların bilimi gibi düşünmek doğru olmaz. Öyle olsaydı, toplumbilimden değil toplumbilimlerden sözetmek gerekirdi, bu da bilimin genelgeçer olma özelliğiyle tersleşirdi. Toplumlar elbette yere ve zamana göre değişik özellikler gösterirler, herbirinin bireysel bir görünümü yani kendine özgü davranış ve kavrayış biçimleri vardır. Her toplum belli bir yerde ve belli bir zamanda kendi özgül özellikleriyle ilgimizi çekse de, toplumlar etkileşimlerinin de kolaylaştırdığı bir bütünsellik içinde pekçok ortak özellik ortaya koyarlar. Toplumbilim işte bu ortak özellikleri birer yasa olarak saptamaya yönelecektir.

Bu bilimin bir başka özelliği de her toplumu kendi bütünü içinde ele almasıdır. Her toplum, toplumbilimsel veriler açısından, bütün olarak ele alınması gereken eksiksiz bir yapı ortaya koyar: onda düşünce değerleriyle yaşam değerleri bir bütün oluşturmaktadır. Toplumlar nasıl birbirlerini etkilerlerse, düşünce değerleriyle yaşam değerleri de tam bir etkileşim içinde bulunurlar. Bir toplumu bir başka toplumdan kesin çizgilerle ayıramadığımız gibi, düşünce değerlerinin nerede bitip yaşam değerleri-

nin nerede başladığını da kolay kolay kestiremeyiz. Daha doğrusu bu iki öge her toplumda tek bir gerçekliğin yansısı gibidir. Buna göre toplumbilim yaşam değerlerinde sınırlanmamak, düşünce değerlerini de onlarla birlikte ele almak zorundadır.

Toplumbilimin bir özelliği de toplumu bütünsel bir çerçevede ele alırken ondaki sınıfsal ayrımlaşmaları gözden kaçırmamaya özen gösterme yükümlülüğüdür. Bu yükümlülük elbette her şeyden önce toplumbilimcinin araştırmalarında ve değerlendirmelerinde duygusallığa düşmeme yükümlülüğüyle ilgilidir. Toplumbilimci olmak toplumu ve tüm toplumları bir bütün olarak ele almak kadar toplumlardaki sınıfsal özellikleri görebilmekle olasıdır. Toplumbilim bir anlamda sınıfsal ayrımlaşmanın ve bu ayrımlaşmayla gelen özelliklerin bilimidir. Toplumbilimci şu ya da bu nedenle -çok zaman ideolojik kaygılarla- toplumsal verilere sınıflarüstü bir anlayışla yönelmeye çalıştığında toplumbilimin bilimsellik özelliğini sakatlayacaktır. Gerçeklerin üstünde herhangi bir bilimsellik sözkonusu olamayacağına göre toplumbilimin her bilim gibi gerçekliği doğru olarak gözlemlemesi ve buna göre sınıfsal ayrılıkları neden-sonuç ilişkisi içinde saptaması gerekmektedir.

Toplumbilimin bir başka özelliği de genelleyici olma adına özel durumların ya da özgül özelliklerin gözlemlemesini elden bırakmama zorunluluğudur. Her toplumsal olgu, her toplumsal çatışma, hatta her olay bütünsel bir kavrayış içinde ele alınabilir, genel bir açıklamaya götürülebilir. Hatta son derece bireysel durumlar bile belli ölçüde toplumsallıkla koşullandıklarından, en azından geleneksel özellikler taşıdıklarından başka durumlarla karşılaştırıldıklarında bize genelin bilgisine yükselmekte yardımcı olabilirler. Bir erkeğin bir kadına davranışı, bir kadının bir erkeğe duygulanışı en azından toplumbilimsel araştırma için örnek oluşturacaktır. Bilimsel araştırmada örneklemenin yararı elbette çok büyüktür.

Bir toplumsal çatışma her şeyden önce bir çatışmadır, ancak yakından baktığımız zaman onda bir toplumun kuruluş özelliklerini, hatta bir uygarlığın ya da bir çağın belirgin özelliklerini bulabiliriz. Etkenlerin karmaşıklığı bize bu yönelişimizde engeller çıkarsa da, tutarlı ve yöntemli bir gözlem bu engelleri aşmamızı ve değişken olanın, tek olanın temelinde belirleyici olanı görmemizi sağlayacaktır. Toplumbilim bir bakıma işte bu belirleyici etkenin görülmesiyle ve saptanmasıyla başlar, bu belirleyici etkenin ayrıştırılmasıyla, bir yandan ruhsal düzeyde, bir yandan iktisadi ve tarihsel düzeyde kavranılmasıyla gelişir. Buna göre toplumbilim toplumsal olguların temeliyle ilgili bilinçlenmenin genel adıdır.

Toplumbilim her şeyden önce toplumsallık bilincine dayalı bir bi-

limdir. İnsanı toplumsal bir varlık olarak belirlemeden, bireyin toplumsallıkla sıkı sıkıya koşullanmış oluşunun bilgisine ulaşmadan toplumbilime ulaşamayız. Bu bilinç her şeyden önce eski toplumlarda sanıldığının tersine, bireyin toplumda apayrı özellikler gösterebilen bir varlık olamayacağı düşüncesine yaslanır. Bugün biz bu çağda en yetkin bireyselliğin en yetkin toplumsallıkla olası olduğunu bilmekte, görmekteyiz. Özgürlüklerimiz de, yükümlülüklerimiz de bugün ancak bu bağlamda bir anlam taşımaktadır. Buna göre özgür olmak demek toplumda belli bir yer tutmak demektir, bu yerin gereklerini yerine getirmede doğru seçimler yapmak demektir.

Sözkonusu bağımlılığı toplumbilimin kurucusu Auguste Comte bize şu sözlerle açıklar: "Aramızda her kişi kendini matematiksel-gökbilimsel düzenle, fiziksel-kimyasal düzenle ve yaşamsal düzenle belirlenmiş duyar. Ancak çok derin bir ayrıştırma ona son bir boyunduruğun varolduğunu gösterecektir. Azçok değiştirilebilir olsa da daha az yenilmez olmayan, toplumsal düzene bağlı dural ve etkin yasaların bütününden çıkmış olan bir boyunduruktur bu. Tüm öbürleri gibi bu tümleyici kaçınılmazlık da her şeyden önce kendini bize fiziksel sonuçlarıyla, sonra düşünsel etkisiyle, en sonunda da ahlaki üstünlüğüyle duyurur. Uygarlığın gerçek anlamda ortaya çıktığı zamandan beri her kişi kendi yazgısının maddi olarak tüm çağdaşlarının yazgısına, hatta kendinden öncekilerin yazgısına bağlı olduğunu gördü. İnsani üretimin kullanılan ürünlerine yöneltilen sıradan bir bakış bile bu konuda düşsel bir bağımlılığın yaratabileceği sofistlikleri bir çırpıda yıkacaktır. Daha sonra, eşzamanlı ya da ardzamanlı çeşitli toplumsal durumların istemdışı karşılaştırması bile her insanın tüm öbür insanlar karşısındaki bağımlılığını ortaya serecektir. Bugün kendine en çok güvenen bir düşçü de zamanların ve ortamların bireysel görüşler üzerindeki büyük etkisini görmezden gelemez. Sonunda, en doğal olgularımıza yönelik bir araştırma, kişisel duygularımızın ortak düzene bağlı olduğunu sugötürmez bir biçimde ortaya koyacaktır."

Yukarıda toplumbilimi toplumsal olguların temeliyle ilgili bilinçlenmenin genel adı olarak tanımladık. Bu durum bize toplumbilimin insan bilimlerince elde edilmiş tüm verilerden yararlanmak zorunda olduğunu duyurur. Elbette toplumbilime veriler sağlayacak olan toplum gözlemlemesi çıplak gözle yapılan bir gözlemleme olmayacaktır. Toplumbilim gözlemlemesinde en önemli şey şu ya da bu açıdan tüm insan bilgisinin özüne ulaşmış olma yetkinliğidir, bir başka deyişle toplumbilim gözlemlemesi insan bilimlerinin sağladığı bilgilerle donanmış bir kafanın işidir.

Öyleyse toplumbilim birçok bilimle ve bilgi alanıyla sıkı ilişkiler içinde olmak zorundadır. Bu bilimlerin başında ruhbilim, iktisat ve tarih gelir. Şimdi toplumbilimin bu üç ayrı bilimle ilişkisini kısaca gözden geçirelim.

Toplumbilimin toplumsal yapılarla olduğu kadar düşünce değerleriyle ilgili olduğunu gördük. Toplumbilim çerçevesinde düşünce değerlerinin araştırılması bizi belli düşünce biçimlerinin saptanmasına götürür. Sözkonusu araştırma bize bir çağa, bir uygarlığa, bir topluma ya da bir ulusa, bir sınıfa ya da bir topluluğa özgü değişik ama gene de nesnel düşünce biçimlerinin varolduğunu gösterecektir. Bu düşünce biçimleri yaşamın maddi koşulları içinde oluşmuş, istediğimiz gibi değiştiremeyeceğimiz ya da gönlümüze göre yönlendiremeyeceğimiz yapılardır. Böylece düşünce değerlerinin araştırılması önünde sonunda bir ruhbilim araştırması özelliği kazanacaktır.

Bireylerin nasıl belli ruhsal özellikleri varsa toplumların da belli - ama elbette değişime açık- ruhsal özellikleri vardır. Bu özellikler sıkı sıkıya düşünce özelliklerine bağlı özelliklerdir. Düşüncenin ya da daha genel olarak anlayışların yaşamsal koşullara göre değişmesiyle bu ruhsal özellikler değişikliğe uğrarlar. Gelişen bir toplumda genel ruhsal yapı gelişime uygun özelliklere bürünür, çöken bir toplumda da çöküş koşullarına göre ruhsal yapıda değişiklikler başgösterir. Bugün Afrika toplumlarının ruhsal özellikleri elbette bir yüzyıl öncesine göre çok değişiktir. Çin'de eski yaşam biçimlerinin yerini yeni yaşam biçimlerinin alması, sıradüzenli ve çokeşli aileden modern küçük aile düzenine geçilmesi, batı yaşam ve düşünce biçimlerinden etkilenilmesi, eski çin felsefesinin yerini ussal-deneysel düşünceye bırakması çin toplumunu bambaşka bir ruhsal yapıya ulaştırmıştır. Bu tür örnekler bize toplumsal ruhbilim diye bir alandan sözedilebileceğini gösterir. Toplumlarda çeşitli dönüşümlerle ortaya çıkan ruhsal değişiklikler bu araştırma alanının konusudur.

Toplumbilimin en çok ilişkide olduğu iki bilimden biri iktisat, öbürü tarihtir. Toplumsal olayların kökeninde iktisadi etkenlerin bulunması toplumbilimciyi ikide bir iktisat bilimine başvurmak zorunda bırakacaktır. Toplumsal olaylar kadar düşünceler ve değerler de iktisadi nedenlerle koşullanmıştır, yani tüm insan davranışları iktisadi nedenlerle koşullanmıştır. Öyleyse, değişken bir yapı ortaya koyan toplumsal yaşamda tüm yapıların doğru araştırması ancak iktisadi nedenlere başvurmakla olasıdır. Gerçekte toplumbilim, tarih ve iktisat sürekli bir alışveriş içindedirler. Bir toplumun belli bir dönemde yaşamını sürdürmek yani ürün elde etmek üzere hangi kaynakları kullandığı, elde ettiği ürünü nasıl dağıttığı ve nasıl tükettiği, en genel anlamda nasıl değerlendirdiği, buna temel

olmak üzere işbölümünü nasıl gerçekleştirdiği, bu etkinliklerin toplum yaşamında ve özel olarak sınıfların yaşamında, daha özel olarak toplulukların ve bireylerin yaşamında ne gibi etkiler yarattığı gibi sorunlar toplumbilim için birinci planda önemlidir.

Öte yandan toplumsal yapıların sürekli bir değişim içinde olması toplumbilimciyi tarih biliminin verilerinden yararlanmaya götürür. Tarih toplumbilime insan yaşamının geçmişteki en genel koşullarıyla birlikte yaşanmış belli başlı siyasal olguların en genel açıklamalarını veri olarak ulaştırır. Bu yüzden genel tarih de siyasal tarih de toplumbilimcinin yardımcı çalışma alanlarını oluştururlar. Hatta bu iki tarih alanını toplumbilime bağlayan bir toplumsal tarihten sözetmek olasıdır. Toplumsal tarih insan yaşamını belli dönemleriyle ve gelişim koşullarını öne çıkararak ele alır, geçmişin tüm insani olgularına genelleyici ve karşılaştırmalı bir yöntemle başvurarak bu olguların deyim yerindeyse mantığını ortaya koyar, bu mantığı örneklerle doğrulamaya çalışır. Böylece toplumsal tarih tarihsel olguların en genel özelliklerini sergilerken bir anlamda toplumbilimin başlıca ilgi alanını oluşturur.

Bu arada toplumbilimin içinde küçüktoplumbilim diye anılan ve küçük topluluklar arasındaki belirgin ilişkileri toplumsal-ruhsal çerçevede ele alan bir bilgi alanı oluştu. Şimdi buna kısaca bir göz atalım. Gerçekte küçüktoplumbilim araştırması toplumun dar bir kesitinden kalkarak toplumsal oluşumları kavramaya dayanır, daha önce gördüğümüz özele yönelme gerekliliğinin özel olarak geliştirilmiş bir anlatımıdır; başta roman olmak üzere başlıca yazı sanatlarının yüzyıllardan beri ortaya koyduğu çabanın daha bilimselleştirilmiş ve estetiğin kurallarına zorunlu olmayan bir biçimidir. Henüz toplumbilim bir bilim değilken sanatçılar yapıtlarında bir tür dar çevre araştırmasına giriyorlar, kurgusal kişiliklerin ve kurgusal olayların yansıtıcılığında toplumun bir kesitini toplumsal-ruhsal çerçevede ayrıştırıyorlar ve gösteriyorlardı. Küçüktoplumbilim araştırması yüzyıllar boyu yapılan bu araştırmanın toplumsal yöntemlere götürülmüş biçimidir. Ayrıca, cinayet, intihar, gangsterlik gibi olaylarla ilgili toplumsal-ruhsal araştırmalar da doğrudan doğruya küçüktoplumbilimle ilgilidir.

Küçüktoplumbilim alanında ortaya konulan çabaların en ilgi çekicisi rumen kökenli amerikan toplumbilimcisi J.L. Moreno'nun (1892-1974) çabalarıdır. Toplumbilime ruhhekimliğinden gelmiş olan Moreno ruhayrıştırmasını toplum araştırmasına uyguladı ve bu yolda bir çığır açtı. Amacı sahneyi bir ayrıştırma ortamı olarak kullanmak ve kişilere sahnede iç çatışkılarını, toplumsal ilişkilerinden gelen sıkıntıları oynatmak ve açık-

latmaktı. Moreno böylece sahneyi bir arındırma ve iyileştirme ortamı durumuna getirdi. Kişilerin sorunlarını ortaya dökmesi onlara iyileşme yolunda kolaylıklar sağlayacaktı. Onun yöntemi bir tür ruhayrıştırması yöntemiydi. Sahnede doğaçlama yoluyla kurulan diyaloglarda hem sorunlar dışlaştırılıyor, hem tartışma yoluyla onlar üzerine bilinçleniliyordu. Ruhsal dram ya da toplumsal dram diye adlandırılan bu yöntem toplumbilimin ruhbilimle ve ruhhekimliğiyle birleştiği yerde etkinlik kazanıyordu. Her şey sahne koşullarına göre düzenlenmişti: bir sahne vardı, bir yönetici, bir ya da birkaç yönetici yardımcısı vardı, oyuncular vardı. Kişiler -hastalar da diyebiliriz- önce oynayacakları oyunu tartışıyorlar, sonra onu sahneye getiriyorlardı.

Moreno bu yöntemle ilgili olarak bize şunları söylüyor: "Toplumsal dram bir topluluktaki toplumsal sakatlıkların gerçek imgesini ortaya çıkarmaya yarayan bir tekniktir. Bu ortaya çıkarılan şey gerçek toplumsal yapı üzerinde etkin olan ve genellikle örtülü durumda bulunan doğrudur. Sözkonusu teknik, istenilen dönüşümlerin yönünü dramatik yöntemler aracılığıyla belirlemeye yarar. Toplumsal dram bir kentte yapılan bir toplu gösteri gibi iş görür, ancak arada şu ayrım vardır: ona yalnızca tartışmalı toplumsal sorunun ilgilendirdiği bireyler katılır ve dramatik eylem topluluk için büyük önem taşıyan sorunlarla ilgilidir. Bir toplumsal dramda sorunlar ve eylemler topluluğun kendisinden yansır. Sorunun seçimi ve çözümü, tüm içerikleriyle, deneyin herhangi bir yöneticisinden değil, topluluktan gelir."

V.

Çağdaş kültür dünyasının en önemli özelliklerinden biri, sanatçının üstün ya da ayrıcalı bir varlık olmaktan çıkarak, bir sıradan insan kimliği kazanmış olmasıdır. Sanatçının herkes gibi biri olması, sanatın herkesi ilgilendiren bir etkinlik durumuna gelmesiyle gerçekleşmiştir. Gerçek sanat her gün biraz daha tabana yayılma eğilimi gösteriyor, daha düz bir deyişle her gün biraz daha çok kişiyi ilgilendiriyor. Son birkaç yüzyıl içinde düşünce nasıl her gün biraz daha herkesin konusu olmaya doğru gittiyse, sanat da buna koşut olarak yavaş yavaş hemen herkese iyi kötü bir şeyler söyleyen bir etkinlik olma özelliği kazandı. Sanata sahip olma, sanatla ilgilenme ayrıcalılığını seçkinler çoktan elden kaçırdılar ya da zaten artık seçkin diye bir şey kalmadı. Birileri paraları yetip tabloları satın alabiliyorsa, bir başkaları o tabloları sergilerde izleme olanağı buluyor.

"Artık halk sanatı yok, çünkü artık halk yok" diyen Malraux bize sanatçı ve izleyici bütünleşmesini duyurmakta.

Sanatçının halka ve halkın sanatçıya yaklaşması, buna göre ikisi arasındaki uzaklığın çok aza inmiş olması sanatçıyla sanat izleyicisinin çok yerde birbirine karışması sanatçıyı tüm varlığıyla dışa açık bir dünya insanı kılarken sanat izleyicisini sanat uzmanı durumuna getiriyor. Sanatçı iyi bir izleyiciyse izleyici de neredeyse sanatçıdır artık; o belki de üretmeyen ya da evinde kendi kendine bir şeyler üreten sanatçıdır, en azından sanatçı ruhludur, bazen sanatçının sorunlarına sanatçı kadar, hatta ondan daha çok, hatta bazen bir eleştirmeci ya da estetikçi kadar yakındır. Buna göre çağımız bir yandan sanatsal ürünlerin bolluğuyla, erişilmez çokluğuyla, bir yandan da bu ürünlere ulaşmaya çalışan izleyici kalabalığıyla dikkati çekiyor. Olumlu anlamda iyiden iyiye sanatın ayağa düşmesidir bu.

Gene de sanatçıyla izleyici bütünleşmesi konusunda aşırı iyimserlik bizi aldanışlara sürükler. Malraux ne derse desin, halk sanatı diye bir şey var. İktisadi ve toplumsal düzeyde gelişmiş insan ve gelişmemiş insan ayrımı sürdükçe, kültür düzeyinde seçkin olan ve seçkin olmayan ayrımı varlığını koruyacaktır. Tabandaki insanın biçim ve içerik açısından büyük bir yetkinlik gösteren sanat ürünlerine ulaşması elbette olası değildir. Tabandaki insan, bu yüzden, genellikle gerçek sanat ürünlerinin uzağında kalıyor, onlara ancak özel ilgileri çerçevesinde ulaşabiliyor. Bu insan, bir yandan yer yer ve zaman zaman kendi sanatını, bozulmuş biçimleri piyasa sanatının bir bölümünü oluşturan kendi folklorunu üretirken, bir yandan da tüm boş vakitlerinde kendisine yaygın iletişim araçlarıyla sunulan piyasa sanatını tüketiyor. Paranın en büyük değer sayıldığı bir dünyada safkitleleri duygu sömürüsü yoluyla kötünün alıcısı durumuna getirmiş bulunan yaygın bir sanat üretim düzeni var. Dünyanın hızla küçülmesi, gerçek sanattan çok piyasa sanatının kolay iletilmesini sağlıyor. Piyasa sanatının alıcıları hazır, gerçek sanatın alıcıları nazlı. Piyasa sanatının çok alıcısı var, gerçek sanatın alıcısı sınırlı. Piyasa sanatı çok para ediyor, gerçek sanat pek bir şey getirmiyor.

Bir romanın, bir tablonun, bir yontunun bir günde dünyanın öbür ucuna taşınabilmesi özellikle piyasa sanatını hızla yaygınlaştırıyor ve yasallaştırıyor. Buna göre, gerçek sanatın yanında sanatla hiç ilgisi olmayan bir sanat, ulusal, yerel, sınıfsal, kişisel özellikleri hiçe sayarak her kişinin ilgi alanına girmeye çalışıyor ve bütün insanı kavramaya yöneliyor. Böylece sanat gerçek anlamından uzaklaşıyor, düşündürücü ve dolayısıyla dönüştürücü olma özelliğini yitiriyor, eğlendiricilikte sınırlanıyor, oyala-

yıcılıkta belirleniyor, bu arada zaman zaman yanlış bilinç oluşturma gibi bir işlevi de yükleniyor. Gerçekte, gerçeklik üzerine doğru ve ayrıştırıcı bir biçimde yönelmeyen her sanat önünde sonunda yanlış bilinç oluşturur. Ama özel olarak yanlış bilinç oluşturmak üzere yapılmış, çoğu mekanik olarak ya da basit bir teknikle üretilmiş bozucu sanat bu işlevi özellikle yerine getiriyor.

Güçlü iletişimin getirdiği başdöndürücü etkileşim zayıf kültürlerin güçlü kültürler karşısında silinmesi ya da kendi özel özellikleri dışında bambaşka özelliklerle donanması sonucunu getirdi. Ancak buradaki zayıf ve güçlü ayrımının yüzde yüz değer ayrımı olmadığını söylemeliyiz. Güçlülük çok zaman etkililikle ya da yayılabilme gücüyle ilgilidir. İktisadi ve toplumsal dayanakları son derece zayıf olan azgelişmiş ülkelerin kültürleri geniş çaplı kültür yayılmaları karşısında özyapılarını büyük ölçüde yitirdiler. Kültür yayılması uluslararası siyasal baskı güçlerinin bir ögesi oldu, buna göre kültür alışverişi zorunlu olarak siyasal bir anlam kazandı. André Malraux'nun "Her kültür ancak kendi zayıflığından ölür" sözü son derece belirleyici olmakla birlikte tartışmaya açık niteliktedir. Öte yandan, iyimser bir bakışla baktığımızda, kültür etkileşimlerinin her şeye karşın bir yenilenme anlamı taşıdığını, hele katışıksız kültür kavramının bir gerçeklikten çok bir yanılsamayı karşıladığını düşündüğümüzde her etkilenmede bir yeniden yaratılma olgusunun sözkonusu olduğunu söyleyebiliriz.

Kültürün ya da özel olarak sanatın siyasallaşması yakın zamanlarda sanatçıya zorunlu olarak siyaset adamı kimliği kazandırdı. Buna göre sanatçı bir kültür adamı olarak toplumsal yaşamda aldığı tutumlarla olduğu kadar almadığı tutumlarla da siyasal bir rol oynamak durumunda kaldı. Sanatçının ortaya koyduğu şeylerden de, ortaya koymak zorunda olduğu şeylerden de sorumlu olmasıydı bu. Düşüncenin ve sanatın dönüştürücü özelliği daha XVIII. yüzyılda hatta daha da önce açık bir biçimde belirlenmiş, eskinin düşünen ve yaratan seçkinleri yerlerini seçkin olmayan kimselere bırakmaya başlamışlardı. Sanatın dönüştürücü gücü sanatçının dünyaya her gün biraz daha yerleşmesiyle, toprağa her gün biraz daha sıkı basmasıyla arttı, buna göre sanatçı her gün biraz daha siyasete bulaştı. Bu durum siyaset adamlarıyla sanatçıları çok yerde karşı karşıya getirdi.

Her şeye karşın sanatta seçkinci tutum tam olarak ortadan silinmedi, belli bir dar çerçeveli ortak beğeni düzeyinde yaratıcı-izleyici toplulukları oluştu, yeni özel atılımlar yeni özel izleyicileri getirdi, bu özel atılımlar geniş açılımlı eğilimleri yadsırcasına sanata ağırlık koymaya çalış-

tılar. Sözkonusu atılımlar gerçekliği yansıtma ya da yorumlama yolunda çok belirgin yöntemlere ya da ölçütlere sahip olmak istediler. Onlara göre yaratmak eylemi çok belirgin bazı ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilmeliydi. Sanatın bugün yer yer özelleştiğini, çok zaman öznele ulaşmak adına, derin olmak adına iyiden iyiye soyutlaştığını, hatta bazen bilmece özelliği kazandığını, artık yalnızca sezgilere açık duruma geldiğini, bazen aşırı biçimciliğe tutulduğunu, böylece kalabalıkların dışına düştüğünü, etki alanını iyiden iyiye daralttığını görüyoruz. O zaman sanat gerçek alıcılarını ya da izleyicilerini dar bir çevrede, belki de bir seçkin izleyiciler çevresinde buluyor, böylece yöneldiği bir avuç insanla kapalı bir ortam oluşturuyor.

Modern sanatın belirgin özelliklerinden biri, biraz da az önce andığımız özel ilkelere sahip olma tutkusu içinde, hızlı bir gelişim ya da değişim düzeninde başdöndürücü bir çeşitlilik kazanmış olmasıdır. İzlenimci resimden soyut resme, simgeci şiirden gerçeküstücü şiire geçiş bir yarım yüzyılın içinde gerçekleşti, bir yarım yüzyılda roman, öykü, müzik büyük değişikliklere uğradı. Her şey alışılagelmiş sanat anlayışının hızla aşılmasına bağlı olarak gelişiyordu. Eskiler görünür gerçekliği yaratıda tek dayanak olarak alırlardı, yeniler varolanda görünmez gibi duranı, özelliklyi, özgülü yakalamaya özen gösterdiler. Varolan ışık, renk, olay düzeninin dışına çıkmaktı bu, bir başka anlamda da estetik nesnenin geniş ölçüde yoruma tutulmasıydı. Artık yapıt basit bir yansıtıcı değildi, özel bir yaratıydı, kendinde gerçekliğin anlamını ya da çeşitli anlamlarını barındıran apayrı bir bütünlüktü. İmgelem ya da tasarlama gücü bundan böyle sanata bazen insan usunu zorlayacak biçimlerde ya da ölçülerde belirleyici bir güç olarak katılıyordu. Kurgunun sanatta daha da ağırlık kazanmasıydı bu. Bundan böyle doğanın verilerini kendine göre değerlendirmeye ya da yorumlamaya yöneldi sanatçı. İnsanın doğaya olabildiğince geniş ölçülerde katılması sözkonusuydu.

Çağımızda sanatların arasına, biri öbürünün gelişmiş bir biçimi olan iki sanat daha katıldı: fotoğraf ve sinema. Fotoğraf, yüzyılımızın başlarında, daha doğrusu yüzyılın ikinci çeyreğine doğru sanat olma özelliği kazandı, nesnel görünümlerin ya da anların saptanmasından çok ötede, doğaya ya da dünyaya insan yorumu getirme çabasına girdi. Fotoğraf sanatçısı konuların seçiminde ve ayrıntıların yakalanmasında öbür sanat alanlarının yaratıcıları kadar başarılı oldu. Sanatın temel anlamı varolanı özel bir bakışla, insan gözüyle görmek olduğuna göre, onun görme biçimi bizi özel bir yoldan kendimize ulaştırdığına göre, fotoğraf çeken kişi de makinasını kendi bakışına uygun olarak yönlendirdiğine göre, fotoğ-

rafta nesnelin içinden geçerek insani olana ulaşılabilirdi.

Bununla birlikte kimileri fotoğrafın sanat olma yolunda güçlükleri olabileceği görüşünü korudular: fotoğrafçı her durumda makinasına bağımlıydı, insani olanı ancak nesnelliğin belirgin yapısı ve şaşmaz ölçüleri içinde yakalayabilirdi, onun doğaya ya da dünyaya insan yorumu getirebilmek için kurgulama olasılığı, nesneyi bozma, nesneyi eğip bükme olasılığı bulunmalıydı, bu da fotoğrafta sözkonusu olamazdı. Ancak bu savın karşıtı da tutarlıdır: fotoğraf çekenin bakış özellikleri çok gelişmiş fotoğraf çekme teknikleriyle birleştiğinde nesnele insani olanı katmak ve böylece sanatsala ulaşmak zor olmayacaktır; her sanat gibi fotoğraf sanatı da kendi teknik olanaklarıyla sınırlıdır ve fotoğraf sanatçısı bu sınırlılığı zorlayabildiği ölçüde sanatçı olma koşullarını yaratacaktır.

Fotoğrafın sanat olup olmadığı tartışılırken, fotoğrafa dayalı yeni bir sanat, sinema sanatı, sanat olup olmayacağı konusunda çok büyük tartışmalara yer bırakmadan sanatlar arasında yerini, hatta baş köşeyi aldı, kısa zamanda en yaygın sanat oldu, bununla da kalmadı, sağladığı anlatım olanaklarıyla, bakış ve kavrayış biçimleriyle, uzama ve zamana getirdiği yorumlarla öbür sanatları, özellikle de romanı etkiledi, sanatlara, özellikle de romana kendi tekniklerini benimsetti. Çağdaş romanda tanıtlamanın giderek önemini yitirmesi ve görüntünün her durumda öne çıkması elbette bu etkinin bir sonucudur. Ayrıca çağdaş şiirde çarpıcı görüntülerin yanyana getirilmesiyle kurulan canlı imge örgüsünün de sinema kaynağından beslendiği kesindir.

Bunun yanında, sinemanın öbür sanatlardan olabildiğince etkilenmesi doğaldı. Buna göre sinema baleden şiire, mimarlıktan yontuya kadar pekçok sanattan, daha doğrusu yerine göre tüm sanatlardan etkilendi, böylece belki de sanatların en kapsayıcısı, en anlatımcısı, bu özelliğinden ötürü de en yaygını oldu. Sinemanın aydınlarca ciddiye alınmadığı ilk günlerden bugüne çok şey değişti, aralarında André Malraux, Jacques Prévert, Jean Cocteau gibi adların da bulunduğu birçok ünlü yazar ilgi çekici filmler yaptılar. Ne olursa olsun sinema sanatsal özelliklerine elbette bir çırpıda kavuşmadı. Sinemanın sanat olabilmesi için gerçek anlamda savaşıma girmiş birçok aydın sinema tarihine imzasını atmıştır. Sinemaseverler bu alanda Laffite kardeşlerin çabasını her zaman anacaklardır. Sinemayı düzeysizlikten kurtarmak için Laffite kardeşler 1908'de ünlü yazar ve oyuncuların kapılarını çaldılar, sonunda Henri Levedan'ın bir senaryosuna göre *Guise dükünün katli*'ni çektiler. Filmin gördüğü büyük ilgi gerçek sinema sanatının zaferini ortaya koyuyordu. Bununla birlikte sinema denilince her zaman sanat düşünülmü-

yor. Bazı kalemler sinemayla edebiyat etkileşiminin yeterli olmadığı, hatta sinemanın tam anlamında sanat olmadığı görüşündeler. Raymond Queneau bu konuda bize şunları söylüyor: "*Guise dükünün katli*'nden bu yana sinema bir sanat olmaya çalışıyor. Kuşku yok, sinema sanat olamadı. Edebiyatla da çok az ilişkisi var (ya da hiç yok), yontu müzikle ne kadar ilişkiliyse. Sinema 'aydın' çevrelerin dışında doğdu, Lewis Jacobs'un kitabı pek güzel açıklar bunu. Sinemanın edebiyata yaptığı çağrılar sazını geliştirmek için mimardan yardım isteyen flütçüyü düşündürür. Unutmayalım, bu sanat panayırlarda doğdu, varoşlarda yaşadı, kültürlü kişilerin yardımı olmadan serpildi."

Sinema ortaklaşa yaratılan sanatların en ortaklaşa yaratılanıdır, onun yaratıcıları tam anlamında geniş bir topluluk oluşturmaktadır. Buna göre bir filmin sanatsal gücü o filmi yapanların tek tek ve toplu olarak ortaya koyduğu yaratma gücüne bağlıdır. Demek ki sinema sanatının ayrı bir estetiği vardır ve güzeli gerçekleştirmede sinema sanatı tek tek kişilerin yaratıcılığını gerektiren roman, şiir, resim gibi sanatların da, toplu yaratıcılığı gerektiren müzik, tiyatro, opera gibi sanatların da gerçekleştirilme koşullarına benzemeyen koşullara uymak zorundadır. Bu koşulların başında aşırı masraflı yapım gereği çok sayıda izleyiciye ulaşma zorunluluğu yatar. Bu yüzden sinema üretimi çok yerde bir sanayi özelliği kazanmıştır. Masraflı üretim büyük pazarı gerektirdiği için sinemacı kendi beğenisinden çok izleyicinin beğenisini birinci planda önemsemek zorundadır. Ünlü sinema ustası René Clair (1898-1981) bu konuda şunları söylüyor: "Sinemayı çok erkenden sanat diye belirlemek bir yanılgı olmuştur. Sinema bir sanayi diye alınsaydı, bu arada sanat da elde edilmiş olacaktı. Otomobil yapımcıları otomobilleri hızlı yürütmek yerine eski araba süsleriyle donatmayı düşünselerdi modern otomobiller ince güzel biçimlerini kazanabilirler miydi?"

Bugün bir sinema estetiğinden sözettiğimizde, her şeyden önce fotoğraf estetiğiyle anlatı ya da roman estetiğinin bir bütünde bir araya gelmiş biçimlerini düşünüyoruz. Sinema estetiği her şeyden önce bir devinim estetiği olarak görünüyor ve doğal devinimle insani devinimin anlatımcı bir bileşimine dayanıyor. "Bir sinema estetiği varsa," diyor René Clair, "bu estetik Fransa'da görüntü saptama aygıtıyla ve filmle aynı zamanda, Lumière kardeşlerce bulunmuştur. Bu estetik tek bir sözcükle özetlenir: 'Devinim'. Gözle algılanan nesnelerin dış devinimine bugün biz eylemin iç devinimini katıyoruz." Buna göre sinema sanatı da, her sanat gibi, her sanattan daha çok yaşamın iç ve dış ritmleriyle ilgilidir. Bir anlık görüntünün ritmi, film gösterme makinası dönmeye başladığında,

bir görüntüler karmaşığının ortaya dökülmesiyle çeşitli ritmlere bağlanıyor. Bir başka deyişle, bir anlık imgenin azçok yalın ritmi, ardarda gelen imgelerin birbirini izleyen ritmlerinde eriyor ya da o ritmlere bir bütün oluşturmak üzere kavuşuyor. Sinemanın tüm anlatım gücü ardarda gelen ritmik imgelerin oluşturduğu büyük ritmik yapıda belirmektedir.

VI.

Yaşam koşullarının değişmesi, buna göre düşüncede ve sanatta büyük dönüşümlerin ortaya çıkması güzel'le ilgili araştırmanın da bambaşka bir anlam kazanmasına yol açtı. Güzel araştırması ya da estetik, yüzyıllar boyu felsefenin ya da daha doğrusu metafiziğin kurallarına bağlı kalırken, birdenbire denilebilecek bir hızla bilimselleşme eğilimi gösterdi, hatta bir bilim olmanın yollarını aradı. Estetiğin sorunlarını metafizik düzeyde çözmeye çalışanlar zorunlu olarak soyut güzel araştırmasına yöneldiler, buna göre *güzel nedir ve ne değildir* sorusu estetiğin temel sorunu oldu. Platon'un ortaya attığı kendinde şey olarak güzel nedir sorununu düşünürler geçen yüzyıla kadar tartıştılarsa da pek bir yere varamadılar. Tüm güzel şeyleri güzel kılan bir aşkın güzel, bir kendinde güzel var mıdır? Tek sorun buydu; gözler önündeki güzelle, sanatsal güzelle ilgilenen pek yoktu.

Gerçek güzelin alanına yani sanat yapıtlarına yönelmeden güzel sorununu çözmek olası değildi. Ne var ki estetikçi rolünü de yüklenmiş olan filozof, sanatçıdan herhangi bir şey öğrenebileceğini, güzel sorununu yaratıdan giderek çözebileceğini düşünmüyordu. Filozof güzelin koşullarını başkalarından öğrenecek değildi, tersine yaratıcıya güzelin koşullarını belletecekti. Bu yüksekten bakış modern zamanlarda olumlu düşüncenin gelişmesiyle dağılmaya başlayınca, estetiğin peşindeki kişiler tümdengelim kadar tümevarımı da önemsemeye, genel bilgilerden sanat yapıtlarına ulaşabilmek için sanat yapıtlarından giderek genel bilgilere ulaşmanın yollarını aramaya başladılar. Estetiğin ayaklarını yere basmasıydı bu. Bu yükseklerden iniş estetikçiyi laboratuvar gereksinimiyle başbaşa bıraktı. Bilim olmak artık laboratuvarda olmakla olasıydı ve tüm sanat yapıtları bizim için koskoca bir laboratuvar oluşturmaktaydılar. Bu laboratuvarın uçsuz bucaksızlığı konunun ölçüsüz genişliğini ve bu geniş konuya uyacak yöntemler bulmanın büyük zorluğunu duyuruyordu. Zorluk çaresizliği getirmedi, ancak estetiği parçalanma tehlikesiyle, her sanat alanı için ayrı özellikler kazanma tehlikesiyle başbaşa bıraktı.

Bu durum estetiğin amaçlarına aykırıydı. Varoluş nedenleri ve özel-

likleri bambaşka güzellikler varsa estetik yoktur, estetikler vardır. Estetik araştırma tüm güzelliklerin temel kurallarını ve temel özelliklerini ortaya koymayı amaçlayan araştırmadır. Güzel araştırması bir bütündür, sanatlarüstü bir araştırmadır, tüm sanatları bir bütünde bir araya getiren bir araştırmadır. Sözünü ettiğimiz dağılma gerçekleştiği zaman estetik diye bir alan kalmayacaktır. Buna karşılık her sanatın güzel sorununu kendi başına çözme olasılığı yoktur. Bugün estetiğin büyük sıkıntılarından biri estetikçilerin araştırmalarında genellikle tek bir sanata ağırlık vermek istemeleridir. Ünlü estetikçi Lalo bize bu sıkıntıyı şöyle duyurur: "Pekçok estetikçi tek bir sanatı incelemekle sınırlanır. Taine'in *Sanat felsefesi* kitabı yalnızca plastik sanatları konu edinmektedir. 'Sanat eleştirmecisi' sözü yalnızca plastik sanatlarla ilgilenen yazarlar için kullanılır. Bu abartı bir önyargı durumuna gelmiştir. 'Güzel sanatlar'ın müziği de edebiyatı da belirlememesi çok zaman olağan sayılır. Sanat tarihi adlı birçok ansiklopedi, başlığın güzelliğine karşın, sanatın tarihiyle ilgili değildir. 'Güzel sanatlar' okulunda da güzel sanatlar öğretilmez."

Eskinin estetikçisi metafizikçiydi, şimdinin estetikçisi sanat kuramcısı ve eleştirmecidir. Estetiğin bilimselleşmesi estetikçiyle eleştirmeci arasındaki uzaklığı hızla kapattı. Lalo bu konuda da şu belirlemede bulunmaktadır: "Eleştirmeci de estetikçi de, biri doğrudan doğruya öbürü biraz daha dolaylı olarak belli bir sanat yapıtını ele alırlar, her ikisi de bu yapıt üzerinde aynı görüş açısına sahiptirler, onu önce açıklar sonra yargılarlar. Yalnız biri daha çok genel bilgilere bağlanır; öbürü daha çok özgül olanlara bağlanır. İki bakış biçimi arasında soyutlama açısından bir derece ayrımı vardır, düşünce yapısıyla ilgili bir tür ayrımı yoktur." Eskinin estetikçisi böylece tarihe karışırken eskinin eleştirmecisi de hızla geçerliliğini yitiriyor, aranılmaz oluyor. Eskiden eleştirmeci olmak için kendinde eleştirici bir güç bulmak büyük ölçüde yeterliydi.

Eleştirmeci olmanın bugün bazı koşulları vardır. Bu koşullardan biri, en azından tek bir sanat dalında, olabilirse birkaç sanat dalında, tüm sanat dallarının temel sorunlarını tartışabilecek ölçüde bilgi sahibi olmaktır. Bir sanat dalının, giderek tüm sanat dallarının temel sorunlarını yetkin bir biçimde kavrayabilmek de her şeyden önce sanatçılara vergidir. Gerçek müzikçi, müziğin başlangıcından bugüne tüm serüvenlerini ince ayrıntılarıyla bilen, bu ayrıntıların ışığında kendi sanatına aydınlıklar getiren insandır. Bu yüzden bazı çağdaşlarımız, biraz aşırı bir tutumla, en iyi estetikçilerin sanatçılar, gerçek sanatçılar arasından çıkabileceğine inanırlar. Fransız şairi ve eleştirmecisi Théophile Gautier biraz öfkeli bir tutumla şunları söylüyor: "Hiçbir ürün vermemiş bir eleştirmeci alçak

biridir: bir laik kişinin karısını kandıran bir papazdır o; laik kişi onun kendisine yaptığını ona yapamaz ve onunla dövüşemez." İster sanatçı olsun ister olmasın, bizim eleştirmeciden beklediğimiz, her şeyden önce ilgilendiği sanat dalıyla ilgili, giderek tüm sanat dallarıyla ilgili köklü bir bakışa sahip olmasıdır.

Henüz bir bilim olmayı başarmış olmasa da bilimsellik yolunda büyük adımlar atmış olan estetik eski çözümsüz sorunlarını tümüyle bir yana bırakarak yepyeni somut sorunlara yöneldi. Bilgide olduğu gibi sanatta da ya da felsefede olduğu gibi estetikte de tüm sorunların özne-nesne ilişkisi ya da diyalektiği içinde ele alınması doğaldır. Bu çerçevede ortaya çıkan sorunların başında estetik nesnenin ne olup ne olmadığı sorunu vardır. Sanatsal yaratıyla yani yapıtla olan ilişkimiz, tüm sanat türleriyle ve çeşitleriyle olan ilişkimiz bizi sonunda estetik nesnenin belirlenmesi sorunuyla başbaşa bırakır. Estetik ilişkide özne, yapıtı ya da dünyayı gözlemleyen kimsedir; nesne de gözlemlenen şeyin ta kendisidir. Özne bir sanatçı da, bir sanat izleyicisi de, bir sanat heveslisi de, bir sanat kuramcısı da olabilir. Sanatsal gözlem her şeyden önce bir dış dünya gözlemidir. Yapıt bu gözlemde aydınlığa kavuşur, bu gözlemde kendini ele verir, gizlerini açar, güzelliklerini ve çirkinliklerini gösterir. Bir nesne de, doğanın ya da dünyanın herhangi bir şeyi de -bir olay, bir duygu, bir vazo, bir vazonun herhangi bir kıvrımı, bir çocuğun yürüyüşü- bu gözlemde estetik nesne değeri kazanır, bir yapıtı oluşturmak ya da bir yapıtın oluşumuna katılmak için hazırlanır.

Estetik nesneyi belirleme ya da nesneyi estetikleştirme işi önkoşulsuz bir ilişkidir. Bir tarihçi tarihte, bir kimyacı kimyada ne aradığını bilir, bir sanatçı nesnede ne aradığını tam olarak bilemez. Bu yüzden estetik nesnenin bir görünüp bir yittiği, sanatçının estetik nesne araştırmasından eli boş döndüğü çok olur. Deneyli ya da bilgili olmak estetik nesnenin belirlenmesinde elbette bir kolaylık sağlar, ancak sanatçının yatkınlığı estetik nesnenin saptanmasında kesin sonuç vermez her zaman. Nesneyi estetikleştiren bakışımızdır ve o anki durumumuzdur. Bakışımızla doğa biryapılı görünümünü yitirir, çokyapılılaşır. Estetik nesne güzel bulduğumuz, güzel diye belirlediğimiz şeydir. Estetik duyuya sahip bir bireye estetik haz verebilen her şeye estetik nesne diyebiliriz. Estetik nesne sözünden önce yapıtı anlarız, sonra da güzel diye belirleyebildiğimiz herhangi bir şeyi anlarız. Estetik nesne ister bir sanat yapıtı olsun ister henüz yapıta götürülmemiş bir nesne olsun, bizden bir araştırmayla aydınlatılmayı bekler. Bu araştırma bizi ona, onu bize yaklaştırır, bazen onunla aramızda çatışmalar yaratır, bazen biz onda bir şeyleri benimserken bir

şeyleri yadsırız, ondan bir şeyleri çıkarırken ona bir şeyler ekleriz. Estetik nesneye her yaklaşışımız onu bizde bizi onda biraz daha aydınlatacaktır.

Estetik nesnenin doğada ya da dünyada belirlenmesi, insanla doğanın ya da dünyanın kavuşması olarak düşünülebilir. Sanatçının doğaya katılmış insan olması her şeyden önce estetik nesnedeki buluşmayla olası olur. Algımız bir nesneyi o nesnede hiçbir şeyi değiştirmeksizin bir estetik haz konusu olarak belirlediği zaman estetik nesne parıldamaya başlar. Estetik nesneyi genel olarak nesneden ayıran, birincinin duyumsal-duygusal-düşünsel çerçevede bir haz konusu olması, ikincinin bir duyum, bir duygu, bir düşünce konusu olabilse de bu üç ögeyi bir bütünde bir araya getiremez olmasıdır. Bir karpuz resmi benim için bir duyumsal haz konusu değildir, olamaz, hiçbir gerçek karpuz resmi bizde karpuz yeme isteği uyandırmayacaktır. Bir karpuz bir duyumsal haz nesnesidir, onu yer ve haz duyarız, ayrıca onu gördüğüm zaman eski günleri anımsayıp duygulanabilirim, hatta karpuz üzerinde ayrıntılı bir kimyasal, iktisadi, tarımsal araştırmaya girebilirim. Ama hiçbir zaman onu bu çalışmalarda bir duyum-duygu-düşünce bütünü olarak belirleyemem. Onun bu anlamda belirlenişi ancak sanatta olasıdır.

Estetikçi bir duyum-duygu-düşünce karmaşığını yapısal ve toplumsal özellikleri içinde ele alırken ne kadar özgünle sınırlanmış olsa da onu evrensel anlamından koparmayı düşünmeyecektir. Bu evrensele bağlanma tutkusu, sanatı bilime yaklaştıran bir kesinliği öngörüyor. Bu yüzden estetikçi neredeyse bir bilim adamı niteliği kazanmaktadır. Gene de yaratıcı, estetikçinin bu etkin rolünü benimsemeyi her zaman düşünmüyor. Hatta bazıları yaratıda sonuna kadar ilkesizliği, ilkesizliğe benzer bir özgürlüğü savunuyorlar. O zaman estetik sanatsal yaratmaya pek de katkısı olmayacak bir araştırma alanı olarak anlaşılıyor. Her yaratıcının ayrı bir estetiği olduğu doğrudur. Ancak bu estetik genel estetik bilgisinden tümüyle bağımsız mıdır? Rémy de Gourmont (1858-1915) şunları söylüyor: "Artık ilkemiz yok, model de yok. Bir yazar yapıtını yaratırken estetiğini de yaratıyor." Her yaratıcı kendi estetiğini yaratsa da, estetiğin bu özel estetiğe dayanarak ortaya koyacağı genel estetik bilgiler olacaktır. Zaten estetik dediğimiz bilgi alanı özel estetikler üzerine kurulmuyor mu? Özel estetikler sanatsal arayışın ürünüyken, estetik bir genel arayıştır, hatta eski anlamında değil ama çağdaş anlamında bir metafiziktir, bir geniş araştırma ortamıdır.

VII.

Metafizik sözü biz çağdaşları ürkütüyor, metafizik bilgi biz çağdaşlara olmayanın bilgisi gibi görünüyor. Ayağı yere basmayan her bilgiyi, gerçekliğe uymayan her bilgiyi, bilgi değeri taşımayan her bilgiyi "metafizik" diye nitelendiriyoruz. Fizikle büyük bir ilgisi olmayanlar bile, gerçekliğe iyiden iyiye sırtını dönmüş olanlar bile, gerçekliği kavrayabilme yolunda belli bir bilgi donanımına sahip olmayanlar bile, hatta en çok onlar, ikide bir bir şeyleri metafizik diye damgalayıp çıkıyorlar. Bugün elbet metafiziğin klasik anlamına sahip çıkamayız, ona Aristoteles gibi bakamayız, bugün yeniden varlık olarak varlığı araştıramayız. Ama onun yeni bir anlamı olamaz mı, onunla bütün işimiz bitti mi? Belki de Kant'ın yaptığı gibi yapmak, yüzyıllar boyu egemen olmuş, sonra birden geçersiz sayılmış bir bakış biçimine yeni bir anlam yüklemek doğru olur. Kant "kraliçe" diye nitelendirdiği eski metafiziğin yıkıldığını görüyor, ona yeni bir anlam veriyordu. Onu deneyden tümüyle bağımsız ussal bilgi alanı diye anlıyor, onu kurguyla özdeşleştiriyordu. Kant'a göre insan usu aşamayacağı bazı sorularla karşı karşıya kalmak yazgısından kurtulamayacaktı. Kant şöyle diyordu: "Bu sorular gerçekte ona doğasının yüklediği sorulardır, ama o bu sorulara bir yanıt veremez, çünkü onlar onun gücünü tümüyle aşarlar."

Gerçekte aşılamayacak sorularımız olsa da olmasa da, usla anlığı, ussal bilgiyle deneysel bilgiyi, kurguyla bilimsel bilgiyi birbirinden ayıramayız. İki ya da üç yüzyıldır deneyin bizim için ne kadar önemli olduğunu biliyoruz. Ama bu önem kurgunun, öngörünün, hatta düşün önemini, olasılıkları gören yaratıcı bakışın önemini yokedemiyor. Her alanda olduğu gibi estetikte de böyle bu. Bugün şunu açıkça görüyoruz: kendine kapalı, dünyadan kopuk, sanatsal yaratıya sırtını dönmüş bir güzel araştırması lükstür ve her lüks gibi yararsızdır. Kant'ın çağdaşı Baumgarten estetik bir bilimdir dediği zaman bu lüksü yadsıyordu, sanatın yararlı bilgisini, sanat için yararlı bilgiyi öngörüyordu. Böylesi bir bilgi de ancak deneyle ilgili olabilirdi. Estetikte yüzyılların tek metafizik kalıtı karşılıksız bir güzel araştırması oldu, bu çok uzun süre içinde estetikçilerle sanatçılar birbirlerini pek anlamadılar. Güzel araştırmacısı elinin altında yaratılardan kurulu bir laboratuvar bulunduğunu görmedi. Filozoftaşım bulmaya çalışan simyacının çabasına benziyordu estetikçinin çabası. Güzel'in ne olduğunu bir kere güzelce saptadık mı güzeli bulmak ve hatta çizmek çok kolay olacaktı.

Estetik bir bilim olma yoluna gireli beri onda her zaman iki kutup

varolmuştur: metafizikçi bakışla fizikçi bakış estetiği her zaman iki ayrı uca çekmiştir. Düşünce alanında uçlar her zaman rahattır ve güvenlidir, ama her zaman doğruyu sözvermez. Uçların çatışkısı yalnızca ayrı ayrı estetikçiler, ayrı ayrı estetik görüşler için değil, tek bir estetikçi için de, tek bir estetik görüş için de sözkonusudur. Estetik öyle bir alandır ki, uygulamaya çokça yöneldiğimizde kuram sıkıntıya düşer, kurama çokça yöneldiğimizde uygulama boynunu büküverir. Estetikten başka hiçbir bilimde ya da bilgi alanında bu durum yoktur, bir uçla öbür uç arasında, yukarıyla aşağı arasında bu kadar uzun ve karmaşık bir yol yoktur. Estetikten başka hiçbir bilimde ya da bilgi alanında aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya gidiş geliş bu kadar tehlikeli değildir. O zaman estetikçi bu iki kutup arasında sesli ya da sessiz bir seçim mi yapmalı, bunlardan birini benimserken öbürünü biraz gözden mi çıkarmalı? Sonunda başsız gövdeye ya da gövdesiz başa razı olmak olur bu. Uygulamadan uzak kuram salt metafizik olur, böyle bir kuramcılığı benimsemek yüzyılların metafizikçi çabasına geri dönmek olur. Kuramdan uzak uygulama da, ilkesiz, temelsiz, tutarsız bir bilimsellik adına yola çıkıp güzeli, yaratılmış güzellikler dünyasını boş gözlerle izlemeye yönelmekten başka bir anlam taşımaz.

Estetikte aşağı ve yukarı ayrımı yapıldı. Fechner'in koyduğu, çoğumuzun kurtuluş gibi gördüğümüz aşağı estetiği ve yukarı estetiği ayrımı estetiğin alanını ikiye bölmüyor mu, daha önemlisi başla ayağın ayrılığını onaylamıyor mu? Bize göre Fehner'in ayrımı Platon'un düşünülür dünya ve duyulur dünya ayrımını andırıyor, bütünlüğü kurma adına parçalılığı yasallaştırıyor. Bu parçalılık estetiğe bilimsellik yolunda engel çıkaracak bir parçalılıktır, çünkü kuramı uygulamasından ayrılmış bir bilgi alanı bilim olamaz. Bilimde önemli olan bütüncü bakıştır, kuramda uygulamayı, uygulamada kuramı görebilmektir. Kaldı ki Fechner aşağı estetiğine yani uygulamalı estetiğe birinci yeri verir, estetik araştırmada uygulamanın yani laboratuvarın önemini belirlerken yukarılara pek çıkılmamasını önerir. Yukarılarda bizi kötü hava beklemektedir, sisli ve boğucu bir metafizik beklemektedir. İlk bakışta çok çekici görünür bu. Bu ilk bakışta gerçekçiliğin zaferidir. Oysa gerçekçi bakış çekici olanın dinginliğinde değil kuşkunun tedirginliğinde gerçekleşir ve sezgisel doğrularla iş gören pekçok gerçekci bir düşçüden başka bir şey değildir. Kimilerine göre aşağı estetiğinde sınırlanıldığında metafizikten uzaklaşılacak, gerçek kaynağa, yaşama, sanat yapıtlarının alanına, yaratıcının dünyasına bağlanılacaktır. Buna göre artık metafiziğin kısır döngüsünden kurtulunmuştur, artık yüzyılların büyük yanılgısı bitmiştir.

Oysa bu noktada büyük bir yanılgı başlamaktadır. Gözden uzak tutulmaması gereken nokta, insanın metafizikten kaçıyorum derken en genel bakış biçiminden, tasarlayıcı araştırmadan, hatta varsayımdan ve öngörüden uzak düşme tehlikesidir, deneyin alanında iş görüyorum derken yalnızca bir takım biçimlerin karşılaştırmasında sınırlanarak bazı ortak yapı özelliklerini saptamaktan öteye geçememe tehlikesidir. Metafizikten kaçıp deneye gitmek çok zaman işten kaçıp eğlenmeye gitmek gibidir. O noktada büyük bir açmaza düşülebilir, bu açmaz doğa bilimlerinde bilimsel çalışmayı teknolojinin buyruğuna, insan bilimlerinde de bilimsel çalışmayı siyasetin kullanımına verip çıkmak kolaylığıdır. Gerçekte bilimsel sonuçlar zorunlu olarak teknolojik ve siyasal uzanımlıdır, ancak bilimler zorunlu olarak teknolojik ya da siyasal değildir. Buluşları uçağın geliştirilmesine yarayan bilim adamıyla uçak fabrikasında yeni bir model geliştirmeye çalışan bilim adamı aynı kişi olmamalıdır. Bilim adamının günlük siyasetin sıcak kanatları altına sığınırken gösterdiği gözyaşartıcı deneyci atılganlığı, gerçekten bilimsel bir ağırlık sözkonusuysa, bir harcanmışlığın anlatımıdır ve arı suyla hamur yoğurmak gibi bir savurganlıktır.

Dünyayla ilişkimizi sınırlamadan, dört duvarın kimileri için çok sıkıcı havasında mutlu olmayı öğrenmeden bilim yapmak olası değildir. Metafizik bu dört duvar yalnızlığının verimi olacaktır. Eski metafizik bizim dünyaya tam olarak yerleşemediğimiz, dünyada çok kötü yabancılık çektiğimiz, dünyayı belli bir korkuyla gözlemlediğimiz zamanların bilgisidir, yeni metafizikse bir dünyalı olarak, dünya bilgisiyle donanmış olarak dünyaya kuşbakışı bakabildiğimiz bu zamanların en genel bilgisi olacaktır. Bizim metafizikten kopuşumuz estetikte ve her alanda hem bir mutluluk hem bir mutsuzluk oldu: doğruluğu kanıtlanamayandan ya da doğru olmayandan kurtulalım derken en genel araştırmanın uzağına düştük. Varsayımsal düşünceye, doğrulanmayı bekleyen düşünceye, belli ilkelere göre ortaya konulmuş olan ve uygulamada karşılığını arayan düşünceye yüz çevirdik. Bu tür düşünce bir yanıyla iğretidir, belki doğru bilgiye dönüşüp işini bitirecektir, belki yokolup gidecektir. Ama o bilimsel düşüncenin özünü oluşturur. Claude Bernard'ın bilim yüzyılında "öğreti" deyip geçtiği şeyi de, kuram diye önemsediği şeyi de hor göremeyiz ve onları bir bütün saymak zorundayız. Claude Bernard şöyle diyordu: "Kuram usun ve deneysel eleştirinin denetiminden geçerek doğrulanmış düşüncedir. Bir kuram, iyi bir kuram olarak kalmak için, bilimin ilerlemeleriyle değişmek, doğrulamaya ve ortaya çıkan yeni olguların eleştirisine sıkı sıkıya uymak zorundadır. Bir kuram yetkin diye belirleni-

yorsa, onu bilimsel deneyle doğrulamak gerekmiyorsa, o zaman o kuram öğreti olur." Claude Bernard şu noktada haksızdır: bir düşüncenin deneyle doğrulanıp doğrulanmayacağını kesin olarak nereden bilelim, onu önceden nasıl kestirelim, buna göre kuramı öğretiden nasıl ayrıralım? Deneyin çeldiği hiçbir şeye sahip çıkamayız, bu tamam, ama deneyi öngörmemizi sağlayacak her düşünce ileride çürütülecek de olsa bugün önemlidir. Kaldı ki bugünün doğruları zorunlu olarak yarının doğruları değildir. Katı belirlenimci bakış bilimsel düşünceye, özellikle insan bilimlerine artık ters düşmektedir.

Her bilimde ya da her bilgi alanında kişisel ögeyi de içinde taşıyan yaratıcı bakış çok önemlidir. Yaratıcılık sözkonusu olduğunda bazen düşler gerçeklerden çok daha önemli, çok daha kurucu, buna göre çok daha gerçek ya da gerçekçi olur. Gerçekliği dölleyen, onu geliştiren, onda yeniyi bulup çıkaran, onda yeni gerçeklikler yaratan düştür. Bilimlerde ya da bilgi alanlarında toplu bakış yaratıcı düşüncenin ya da yaratıcı düşün kaynağıdır. İyi bir düş gerçek bir öngörüdür. Metafizik dediğimiz tartışmalı toplu bakış da sağlam veriler üzerine kurulduğu zaman bir öngörüler bütünü olur. Deney her zaman sınırlı bir genişlikle, dar açılarla ilgilidir. Tasarım deneye sığmaz, deney tasarımı tamamlar. İnsan deney düzeyindeki dar bakış açılarını ancak bütünsel düşüncede evrensel konumuna yerleştirebilir. Ancak yanlış yapmaktan korkmayan düşünce doğrulara ulaşabilir ve yaşamı üretici ya da doğurgan kılabilir.

Öyleyse estetik için kesin uşçu ya da kesin deneyci bir tutum sözkonusu değildir, buna göre estetiği yukarı estetiği ve aşağı estetiği diye ikiye ayırmak ve onu sürekli olarak aşağıya çekmeye çalışmak da doğru değildir. Bugün aşağı estetiğinden ayrılmayan, onun verileriyle kurulmuş bir yukarı estetiğinden sözedebiliriz. En doğrusu estetiği bu tür bölmelerin dışında tutmaktır. Estetikte deneyin ikinci plana atılması değildir bu, tersine deneyin en büyük genişlikte geçerli kılınmasıdır. Estetik bir bilim de olsa bir bilgi alanı olarak da kalsa, onun her zaman güçlü bir metafiziği olacaktır, olmalıdır. Gerçekte her bilimin ya da bilgi alanının bir metafiziği vardır ve olmalıdır. Metafiziksiz bilim, bilim adamlarını değil, ancak teknisyenleri ilgilendiren bir düşünce alanı olabilir, böylesi bir bilimin ne ölçüde bilim olabileceğini de iyi düşünmek gerekir. İnsanın dünyadan aldığını dünyaya daha yetkin bir biçimde katmak için işleyebileceği bir alan her zaman olacaktır, bu da metafiziğin alanıdır. Sanatın toplumbilime, toplumbilimin budunbilime, budunbilimin budunbilgisine, halkbilimin tarihe, hepsinin birbirine karıştığı alan bu özel metafiziklerin alanıdır.

Her bilimin öncü yanı, arayan yanı, öngören yanı, özellikle yöntem

sorunlarını, konuyla yöntem ilişkilerini, buna bağlı olarak yeni amaçlarını ortaya koymaya çalışan yanı metafiziğidir. Aranılmış, bulunmuş, ortaya konulmuş, son bir doğrulanmayı ya da binde bir olasılıkla bir yoksanmayı bekleyen şeyler bilim için çok önemlidir ama bilimin yeni aşamaları için yeterli değildir. Metafizik canlı arayıştır, bazen kağıtlara bile geçirilmemiş arayıştır. Metafizik etkin düşüncedir, saçmalamaktan korkmayan düşüncedir, sürekli değişen tasarılar dizisidir. Metafizik kuramı da öğretiyi de içerir, kuram ve öğreti metafiziği ancak duyurabilir. Metafiziğin topraktan uzaklaşmak olduğu, ayakları yerden kesmek olduğu doğrudur, ancak bu uzaklaşma gerçekliği iyi gözlemleyebilmek için zorunludur. Dünün estetikçisi güzel nedir sorusuna takılıp kalmıştı, bugünün estetikçisi bu soruyu yasaklamakla bir yere varamaz. Önemli olan, yanıtların temelini oluşturacak sağlam verilerin bulunmasıdır. Bu da deneysel çabayla ussal çabanın ortaklığında, ortaklığında da değil, bütünlüğünde elde edilebilir. Sorulardan kaçmak olmaz, soruları doğru koymak gerekir. Belki günümüzün estetikçisi güzel nedir sorusunu güzelin temel nitelikleri nedir ve güzel hangi koşullarda gerçekleşir sorusuna indirgeyecektir. Belki günümüzün estetikçisi güzeli araştırırken onu güzelin ruhbilimi nedir sorusu çerçevesinde araştıracaktır. Ne olursa olsun, tüm verilerin en üst düzeyde tartışıldığı, ya yanlışa düşersek kuşkusuna önem vermeden tartışıldığı bir bakış açısına her zaman gereksinim vardır.

VIII.

Estetiği her zaman sağlam bir bilgi anlayışına dayandırmak zorunluluğu vardır. Bu zorunluluk ne yazık ki çok zaman gözden uzak tutuluyor, estetikçiler felsefeden kopma ve yepyeni bir bilim kurma heyecanıyla bu zorunluluğu unutmuş görünüyorlar. Oysa bir estetik kuramı her şeyden önce bilgi sorununa getirdiği açıklıkla estetik kuramı olacaktır. Descartes ruhun tutkuları'ndan sözedeli beri bilinç yalnızca nesnelliğin bilinci değil, aynı zamanda öznelliğin bilincidir. Descartes bu tutkular araştırmasını ileriye götürmedi, ruhun nasıl bir duygu-düşünce bütünü olduğunu tam olarak göstermedi. Descartes'dan sonra bilincin duygusallığı üzerinde duran olmadı. Bilinçle ilgili tartışma daha çok şu çerçevede belirdi: bilinç kendi kendinin bilinci midir yoksa herhangi bir şeyin bilinci midir? Husserl "Bilinç herhangi bir şeyin bilincidir" derken Aristoteles'in söylediklerinden daha yeni bir şey söylemiyordu. Hegel'in doğru olanı gerçek ve gerçek olanı doğru sayması da Platon'cu bir ilkenin yinelenme-

sinden başka bir şey değildi. Bilgide ve estetikte sağlam çözümlere ulaşabilmek için ruhun tutkularına dönmek, düşünselliği duygusallığıyla ele almak gerekecek. Zihni edinilmiş ya da doğuştan şemaların yanyana ve altalta dizildiği bir salt nesnellikler alanı olarak görme kolaylığını bırakmamız gerekiyor.

Soruna Descartes gibi bakmak, tüm duyu izlenimlerini, duyguları ve kavramları etkin zihin karşısında edilgin bir gereç saymak olası değil. Ruhun edilginliğini ve etkinliğini birbirini tümleyen iki yönlü bir süreç olarak görmeliyiz. Bilinçte zorunlu olarak etkin ögeler ve zorunlu olarak edilgin ögeler yoktur. Bir öge her an bir etkinlik durumundan bir edilginlik durumuna, bir edilginlik durumundan bir etkinlik durumuna geçer ve geçmesiyle dönüşüme uğrar. Bilinç bu dönüşümle gelişir. Her bilinç edimi duygusallıktan kopuk olmayan bir düşünselliği ortaya koyar. Gerçekte duygu ve düşünce ayrımı yapay bir ayrımdır, bu iki öge her zaman bir bütünlükte kendini gösterir ve birbiriyle anlam kazanır. Düşünce edimi duygusallıktan ayrı olmadığı gibi duyumsaldan da kopuk değildir.Düşünce edimleri duyum ve duygu süreçlerinden soyutlama yoluyla ayrılabilse de duyumlarla duygular arasına bir ayrım çizgisi koymak olası değildir. Her belirgin duyum bir duygusallıkta açınlanır, her duygusallıkta kurucu bir duyum etkeni vardır. Estetik hazda da duyum başlatıcı etken olur, duygudan giderek düşünceyi esinler.

Bilinç bir bütünselliğin bilincidir. Onda dışla iç, duyguyla düşünce, gerçekle düş, geçmişle gelecek bir bütün oluşturur, onda her duygusallık bir düşünselliğe açılır, her düşünsellik bir duygusallıkla koşullanır. Bir gül kokusunu bir sevinçten, bir sevinci bir gitme fikrinden kesin ayıramayız. Bilinç hem kendi kendinin bilinci hem herhangi bir şeyin bilincidir, hem bir uyarlılığın hem bir karşıtlığın bilincidir. Bilinç belirlerken de yadsırken de düşünsel olduğu kadar duygusal bir etkinlik içindedir. Bu etkinlikte o başka bilinçlerle ortak noktalarını ve ayrı noktalarını koyar. Bilincin gücü hem ayrı bilinç olmasından hem ortak bilinç olmasından gelir. Bilinç ayrılığıyla kendi'liğine, öznelliğine, ortaklığıyla evrenselliğine kavuşur. Yetkin bilinç ayrılık ve ortaklık özellikleri yüksek bilinçtir. Bilincin birbirini tümleyen bu iki niteliği bilinçlerarası iletişimi olanaklı kılar. Bilinç hem bir duygu-duyum alanıdır hem bir düşünce alanıdır, hem nesnelliğin hem öznelliğin oluştuğu yerdir.

Bunu somut olarak bir elma örneğiyle açıklayabiliriz. Bendeki elma kavramı elmanın basit bilgisiyle sınırlı değildir, yaşadığım çeşitli deneylerden giderek elma kavramı karşısında belli bir duygu yükü edinmişimdir. Bu duygu yükü sevgiden nefrete kadar uzanan çizgi üzerinde her-

hangi bir noktada yer alır ve benim yaşam deneylerim boyunca dönüşmeye hazır bir yapı ortaya koyar. Elmayı sevmiyor oluşum güvenceli bir kesinlik göstermez: sevgilimin bana sunacağı bir elma benim elma karşısındaki duygusallığını değiştirebilir. Böylece ben her kavram karşısında, hatta en soyut kavramlar karşısında, hatta düşüncenin temel ilkeleri karşısında, örneğin "iki nokta arasında en kısa yol bir doğru parçasıdır" doğrusu karşısında her an değişmeye hazır ama gene de azçok süreğen bir duygusallık içinde olurum. Özetle, her kavram, her fikir, hatta her ilke bende belli bir duygu yükü taşıyacak biçimde hazırdır. Düşünselin duygusallığında benim anlık duygusal durumum belirleyici olduğu gibi bendeki kavramların oluşumları boyunca edindikleri o hem süreğen hem değişken duygu yükü de belirleyicidir.

Bilimsel etkinlik bu duygu yükünü uzaklaştırmaya, etkisiz kılmaya çalışır. Bir botanik uzmanı elmayla ilgili araştırmalarında yansızdır, elmayla ilgili araştırmalarına elma karşısındaki duygusallığını katmamaya çalışır. Sanatçıya gelince, o her zaman yandaştır, bir duygu yandaşıdır, hem duygu yakınlıkları hem duygu karşıtlıkları içindedir; o her kavramı ve kavramlardan oluşan her fikri duygu yükleriyle işleme koyar, hatta kavramların duygu yüklerine göre fikirler oluşturur, bu fikirleri açınlayacak sanatsal biçimler oluşturur. Örneğin biz "Acı ve çirkin elmalarla dolu akşamın pembesi" diyen bir şairle de, "Elmalar birden güne durdu duydu da gelişini" diyen bir şairle de karşılaşabiliriz. İşte sanatta iletilen, iletilmesi gereken bu duygulu düşünselliktir ki bilincimizin kendi tarihi boyunca elde ettiği özel duygu yükleriyle gerçeklik kazanır. Ayrı bilinç yalnızca kavramların somut içerikleriyle oluşmaz, aynı zamanda her kavramın az ya da çok ölçülerde edindiği ve edinmekte olduğu duygu yükleriyle oluşur. İçi boş ya da içeriği bulanık kavramların duygu yükleri cılızdır. "Sibernetik"in ne olduğunu bilmiyorsam onunla ilgili duygusallığım en küçük ölçülerdedir.

Sanat yapıtının iletimi ortak bilinç zemininde gerçekleşir. Sanatta ayrı bilinç ortak bilinci aydınlatır ve açıklar. Sanatta iletilen salt ayrı bilincin özellikleri olamaz. Zaten ayrı bilinç ortak bilincin özel bir görünümüdür, ortak bilinç düzeyinde varlık ve anlam kazanır. Ortak bilince dayanmayan ayrı bilinç ancak hasta bilinç olabilir. Yapıtta ayrı bilincin özellikeri ortak bilinç temeli üzerinde özel olarak oluşturulmuş olan ve ayrı bilincin özelliklerini taşıyan simgelerle dışlaşır. Bilimde kavramların duygu yükleri dışlandığı gibi ayrı bilinç etkeni de dışa atılacaktır. Bilim özel özelliklerin yoksanmasıyla başlar. Bilim bana göre olan şey değil, hepimiz için olan şeydir. Estetikte her türlü yaratım ve her türlü yargı duygu-

düşünce bütününde ya da ikileminde gerçekleşir. Sanat yapıtını oluşturan şey düşünülmüş duygusallıktır. Sanatta düşünce duygulaşır, duygu düşünceleşir. Yaratmanın da özünde duygusallık vardır, heyecan vardır. Heyecan duygusallığın özgül bir biçimidir. Heyecan, esin denilen azçok büyülü andan başlayarak tüm yaratma süreçleri boyunca kendini gösterir. Her sanatçı bu süreçleri duygusal iniş çıkışlarla geçer, hatta heyecanın koyulmasıyla yaratıcıda zaman zaman bir duygusal sıkışma görülür. Alfred de Vigny bu duygusal sıkışmayı yanmaya benzer bir şey olarak belirler ve yaratmada bir gereklilik olarak görür. Şöyle der: "Arı heyecan kendi ateşini ve kendi ağırlığını taşıyamayan ruhların korkusudur. Ne diye kaçmalı ondan? Yaşam ancak alevler içinde bütünlük kazanır." Baudelaire için heyecan bizi yerden yukarıya çıkaran şeydir. Şöyle der Baudelaire:"Soyutlamanın dışında herhangi bir şeye yönelen heyecan bir zayıflık ve hastalık belirtisidir."

Heyecan yapıtın oluşumuna katılır, yaratıcıdan yaratıya geçer, iletilecek bir öge olur. Yaratıyı önceleyen, estetik nesnenin estetik nesne olarak saptanmasını sağlayan ve yaratma eylemi boyunca süren duygusallık çok zaman yaratıcının kendinde izleyemediği şeydir. Duygu bir nesne olarak ele alındığında söner. Bununla birlikte onun azçok gözlenebildiği olur. Wagner bir gözlemini bize şöyle anlatır: "Yalnızca bir tür uykuya kapıldım, o uykuda birden hızlı bir suyun akışına daldığımı sandım. Bu suyun uğultusu az sonra müziksel bir özellik kazandı, bu mi bemol majör akoruydu, kesintisiz arpejlerle çınlıyor ve dalgalanıyordu, sonra bu arpejler hep çok hızlı süren bir devinimin ezgisel biçimlerine dönüştüler, ama arı si bemol majör akoru bozulmadı ve onun sürerliği benim içine daldığım akıcı ögeye derin bir anlam kazandırır gibiydi. Birden dalgaların çavlanlar gibi üstüme kapandığı duygusuna kapıldım ve korkuyla sıçrayarak uyandım. Birden *Rhin altını*'nın prelüdündeki motifin doğduğunu gördüm, öyle ki onu kendimde ona belli bir biçim vermeden taşıyordum".

Wagner'in bu uykusu tam bir uyku değildir, bir tür uyanıklıktır, yoğunlaşmayla gelen bir kopuş ve bir bağlanıştır, bir duygu taşkınlığıyla doğal ortamdan geçici bir ayrılıştır, dünyaya daha iyi yerleşebilmek için dünyadan geçici bir uzaklaşmadır, kısa süreli bir yalıtılmadır, bir özgünleşme anıdır, tutsaklığı andıran bir bağlanış içinde bir özgürlük deneyidir. İlk oluşum uykuyla da başlamış olsa yaratımda uyanıklık esastır. Dostoyevski haklıdır, "anlık görüm olan ilk yaratı" yla yapıtın uzun oluşum süreçlerini birbirine karıştırmamak gerekir. Her yaratma edimi duygusal-düşünsel düzeyde aydınlık bir bilinci gerektirir. Bu arada duygusallığın

gizlerini düşüncenin etkin ayrıştırmacı gücüyle çözebilmek gerekir. Sanatsal yaratımda bilinç kendi ayrı bilinç olma koşullarına göre sürekli kurgulayan bilinçtir. Özel seçişleri vardır, özel bileşimler kurar, gerektiğinde bir özel mantık, bir karşı-mantık düzeni yaratır. Böylece gerçek anlamda bilinçli bir düşsellik ortamı kurulmuş olur. "Bir büyük şair, örneğin Shakespeare, bizim düşte yaptığımızı uyanıkken yapabilen kimsedir" der Schopenhauer. Sanatsal üretim süreçleri düş görmeyi andırır. Sözkonusu düş bir düşlem değildir, uyanıklığın düşünülmüş düşüdür. Düşlem yaratıya çıkış noktası sağlar, belki esine katılır, hiçbir zaman bir yaratma sorumluluğunu sırtında taşıyamaz.

Bu düşte ayrı bilinç ortak bilinçle tam bir bütünlük içinde bir insan bilgisini özgün biçimlere kavuşturmaya çalışır. Sanatsal düş gerçekliğin en genel bir tasarımı olarak vardır. Sanatçı düşün içinden gerçeği süzer, düşte gerçekliği gösterir. Düş sanatta gerçekliğin özel bir anlatımıdır, gerçekliği sarar, onu açıklayıcı örtülerle örter, onu simgeleştirir, ona en yetkin anlatımını kazandırır. Gerçeklik düşün önünde ya da yanında değil içindedir, düş gerçekliğin taşıyıcısı, koruyucusu, açıklayıcısıdır. Düşte gerçekleşen şey bir soyutlamadır, yetkin anlatım adına yeni bir biçim oluşturmadır. Düş gerçeği sararken onu en anlatımcı ölçülerde soyutlar, hatta onu benzersiz bir varlık durumuna getirir. Bu aynı zamanda bir somutlanmadır, gerçekliğin özgül bir biçimde yoğun anlatım kazanmasıdır. Bu yüzden Picasso "Kim bilir belki de en soyut şey gerçekliğin doruğudur, son aşamasıdır" der. Picasso'ya göre soyutlamaya varabilmek için her zaman somut bir gerçeklikten yola çıkmalıdır. Sanatçının bize sunduğu kuş belki de hiçbir kuş çeşidine uymayan bir kuştur. Picasso'nun deyişiyle "Bu belki de ne bir güvercindir ne bir kırlangıçtır, yalnızca kuştur, kuş fikrinin ta kendisidir." Bu kuşa yakından baktığımızda onun çelişkili bir bütün oluşturduğunu görürüz. Bu örtülü ya da açık çelişkililik en yüksek düzeyde estetik nesne olan sanat yapıtının gülünçlü yazgısıdır, sanatla pek ilişkisi olmayan kişiyi güldürebilir. Güvercindir, güvercinle çelişir; kırlangıçtır, kırlangıçla çelişir; kuştur, kuşla çelişir. Sartre'a "Güzel örtülü bir çelişkidir" dedirten budur.

Buna göre sanatçı simge oluşturmak adına özgün ve özgül bileşimler kurar. Bu bileşimler özgüldür yani ayrıdır, apayrı bir varlık oluşturur, bu apayrı varlık kendi özel özyapısı olan, kendi yasaları olan bir varlıktır; bu bileşimler aynı zamanda özgündür, yeni ve benzersizdir, eşsiz ve ilktir, hiçbir şeyin kopyası değildir, görülmüş ve alışılmış değildir. Bir ayrı bilincin bir başka ayrı bilinci ortak bir bilinçte ele geçirmesi, bir ayrı bilincin bir başka ayrı bilince ortak bilinçte görünür kılınması anlamına

gelen sanatsal iletişim bu bileşimlerle gerçekleşir. Herbiri simge değeri taşıyan bu bileşimlerin anlaşılırlığı ve açıklayıcılığı sanat yapıtına iletilme olanağı sağlayacaktır. Buna göre örneğin Baudelaire bir "adorable sorcière"den (tapılası büyücü) sözeder. Rimbaud "les chers corbeaux délicieux"den (tadına doyum olmaz sevgili kargalar) sözeder. Rimbaud böylece bize "karga"ya özel bir duygusallıkla yöneldiğini de gösterir. Bilemeyiz, belki de karganın onda özel bir yeri vardır. Nitekim *Karga* ya da *Kuzgun* şiirinin yazarı Poe, bu hayvanın kendisinde özel bir yeri olduğunu bildirerek şöyle der: "Bu şeytani kuş beni izlemekten yılmadı; ondan kurtulamıyorum; şuraya otursam gaklamalarını duyuyorum; Stoke Newington'da duymuş olduğum gibi; kulaklarımda onun kanat sesleri var."

Böylece sanatçı kurduğu bileşimlere yaşantısının özel görünümlerini, benzersiz duygularını katmaktadır. Bu bileşimlerle iletilen şey ortak yaşamın özel açılardan görülmüş gerçeklikleridir, ortak bilincin ayrı bilinçte açıklanmış genelgeçer bilgisidir. Böylece her özgün ve özgül, ortak bir zeminde anlatımını bulur. Böylece bir anlam bir bireyden, yaratıcı bireyden, başka bireylere, dünyaya iletilir. Önce uzamda gerçekleşen bu yayılma giderek zamana açılır, yeni yaratılara olanak sağlayacak biçimde güçlü bir kalıt, güçlü bir insanlık kalıtı oluşturur. Bugünün yaratıcı gücünde dünün bileşimleri etkindir. Auguste Comte bu yüzden dünyayı ölülerin yönettiğine inanır. Bugünün ürünlerinde dünden kalan şeyi elbette elimizle koymuş gibi bulamayız. Burada tam bir özümlenme sözkonusudur. Bugünün müziğinde *gallicanus* şarkısının, *mozarab* şarkısının, *ambrosius* şarkısının, *gregorius* şarkısının büyük payı vardır, ama bugünün müziğinde bu kalıtın bileşenleri açık açık belli değildir. Bugünün yaratılarında yaşayan kalıt öylesine sessiz bir kalıttır ki, kendine hem çok benzeyen hem hiç benzemeyen yepyeni yapıların oluşumuna katılırken sanki hiçliğin derinlerine ya da görünmez bir yerlere inmiştir.

XIX. YÜZYILDA VE XX. YÜZYILDA TOPLUMSAL VE SİYASAL OLUŞUMLAR

XIX. YÜZYIL BAŞLARINDA FRANSA / NAPOLEON BONAPARTE

Fransız Devrimi gerçekleştiğinde Avrupa'da beş güçlü ülke vardı: Fransa, İngiltere, Avusturya, Prusya, Rusya. Bu ülkeler başka topraklarda gözü olan ülkelerdi, bu yüzden birbirleriyle çatışkılı durumdaydılar XVIII. yüzyıl boyunca süren savaşlar bu ülkelerin çıkar çatışmalarından kaynaklandı. Bu ülkeler zaman zaman aralarında anlaşarak Avrupa'yı kana buladılar. Koşulları en elverişli ülke Fransa'ydı, öbür devletlerle büyük bir sorunu yoktu: toprakları genişti, sınırları tampon bölge özelliği gösteren küçük devletlerle çevrilmişti. 12 mayıs 1790'da meclis şu anlamda bir bildiri yayımlamıştı: fransız ulusu fetih amacıyla herhangi bir savaşa girmeyi düşünmüyordu, bu ulus güçlerini herhangi bir halkın özgürlüğüne karşı kullanmayacaktı...

1791 anayasasında yer alan bu barışçı görüşe karşın Fransa savaş açmaktan geri durmadı. Onun ilk bakışta çok haklı, çok insani görünen bir gerekçesi vardı: insan hakları bilincini dünyaya yaymak. Öyle ya insanlığın hakları Fransızların haklarından çok daha önemli bir şeyi, evrensel kurtuluşu anlatıyordu. Devrimciler dışarıda yuvalanmış olan devrim düşmanı Fransızlara ders vermek amacındaydılar. Karşı devrimci Fransızlar Avusturya imparatorunu Fransa'yla savaşa girmesi için zorluyorlardı. İmparator Leopold II, Marie-Antoinette'in kardeşi olmakla birlikte, savaştan yana değildi. Ancak devrimci Fransızlar imparatordan az-

çok çekiniyorlardı, onlar tüm dünyada despotluğa son vermek fikrini durmadan işliyorlardı. Buna karşılık Avrupa'daki mutlakyöneticiler ve yandaşları bu fikri öldürmek için çaba gösteriyorlardı. Demokrasi bilinci her geçen gün yayılıyor, mutlakyönetimlerin geleceğini ciddi bir biçimde tehlikeye koyuyordu.

Savaşı Fransa başlattı. 7 şubat 1792'de İmparator ve Prusya Kralı bir dostluk ve savunma antlaşması imzaladılar. Savaş başlar başlamaz Fransızlar zorda kaldılar, prusya ordusu Champagne'a kadar ilerledi. Daha sonra Fransızlar Belçika'ya girdiler. Louis XVI'nın idamı gerilimi artırdı, savaş ateşini güçlendirdi. Az sonra Fransızlar İsviçre, Danimarka ve Venedik dışında tüm Avrupa'yı karşılarında buldular. O zaman Fransa yıkımın eşiğine kadar geldi, fransız orduları bir bozgun havası içinde sürekli geri çekiliyorlardı. Fransızlar bir zaman sonra toparlandılar ve karşı saldırıya geçtiler. 1795'de Prusya'yla, 1797'de Avusturya'yla anlaşma imzalandı. 1802'de Napoléon Bonaparte yaşam boyu konsül ilan edildi, böylece Fransa'da cumhuriyetçi gelişimlere son veren yeni bir mutlakyönetim dönemi başlamış oldu. Fransa'nın bundan böyle Avrupa'da ve Avrupa dışında kazanacağı zaferler elbette özgürlük ve demokrasi adına olmayacaktı. Bonaparte tüm maddi ve manevi özellikleriyle eski rejimi canlandırmaya koyuldu, bununla birlikte kendisi demokrasinin yılmaz bir savunucusu gibi görünmeye özen gösteriyordu. O biraz da epeyce uzun sürmüş bir devrimci dönüşümler döneminin sıkıntılarından bıkmış olan ve artık ne pahasına olursa olsun düzen isteyen bir toplumun tedirginliklerinden yararlanmıştı. İnsanlara düzenli bir yaşam sözveriyor, kararlı davranışlarıyla göz dolduruyordu. İyi öğrenim görmüş sert bir Korsika'lıydı, belki biraz da dengesizdi, yalnızca askerliği değil XVIII. yüzyıl felsefesini de iyi biliyordu. İktidara geçer geçmez şu sözleri söylemişti: "Devrim kendisini başlatan ilkelerde belirlenmiş ve bitmiştir." Daha sonraları şöyle dedi: "Devrimin romanını bitirdik, şimdi devrimin tarihine başlamak ve ilkelerin uygulanmasında gerçek ve olası olanı görmek gerekir."

Savaş Koşulları ve Genel Durum

Napoléon Bonaparte maliyeyi düzeltmek için bir dizi önlem alırken eski rejimin polisini ve sansürünü geri getirdi, soylu sınıfını canlandırmaya çalıştı, kiliseyi ve eğitimi denetlemeye yöneldi. Ancak girişimlerinden tam tamına istediği sonucu elde edemiyordu. Çünkü Fransa birçok bakım-

dan sıkıntılı bir ülkeydi, düze çıkılabilmesi için önce bu sıkıntıların giderilmesi gerekirdi. O zamanın Fransa'sı tam anlamında bir köylü ülkesiydi, nüfusun yüzde seksen beşi kırsal kesimde yaşıyordu. Toplumsal yaşam son derece durgundu, insanlar gündelik yaşam koşulları içinde kendi dar olanaklarına kapanıp kalmışlardı. Devrim rüzgarları yukarılarda esmiş, aşağılara pek bir şey getirmemişti. Yedi yüz elli bin kilometre karelik bu koca ülkede yaşayan kırk dört milyon insanın büyük bir bölümü yoksullukla boğuşmaktaydı. Bu kırk dört milyonun içinde İtalyanlar, İsviçreliler, Almanlar, Belçikalılar, Hollandalılar da vardı. Toplumda nicelik açısından büyükçe bir yer tutan küçük toprak sahipleri ürün iyi olmadı mı açlıkla yüzyüze gelirlerdi. Onları koruyacak herhangi bir güç, herhangi bir örgüt yoktu.

Fransa'yla Avrupa'nın mutlakyönetimleri arasında savaş 1801'e kadar sürdü. 1798'de bir antlaşma imzalamış olan Avusturya, İngiltere, Rusya ve italyan prenslikleri İtalya'yı Fransızlardan aldıktan sonra Fransa'yı ele geçirmek istediler. Ancak Napoléon Bonaparte'ın kararlı tutumu bu tehlikeyi önledi, buna göre Fransa mutlakyönetimlerle bir anlaşma imzaladı. Böylece Fransa'nın açtığı savaşları gene Fransa bitirmiş oldu. Ne var ki barış ancak iki yıl sürebildi. Çünkü asıl çekişme denizlere ve sömürgelere egemen olma çekişmesiydi, yani savaşın görünür nedenleri gerçek nedenlerine pek benzemiyordu. Bu egemen olma çabasında Fransa kendi donanmasıyla birlikte Hollanda ve İspanya donanmalarını da kullanıyordu. Napoléon Bonaparte'ın amacı Fransa'yı büyük bir sömürge imparatorluğu durumuna getirmekti. İngilizler savaşta Fransa'nın ve bağlaşıklarının sömürgelerini ele geçirmişlerdi. Deniz gücü büyük yıkımlara uğramış olan Fransa'nın ticareti büyük ölçüde gerilemişti. Savaş 1803'de yeniden başladı.

İngiltere'nin ordusu, Avusturya'nın ve Rusya'nın maliyesi çok zayıftı. Bu ülkeler ortak bir tutum almadan Fransa'yla başedemezlerdi. İngilizler denizde savaşıyorlar, kara savaşını yürütmesi için Avusturya'ya ve Rusya'ya destek sağlıyorlardı. Ancak savaş daha çok Fransızlarla İngilizler arasında geçiyordu. Fransa'nın gözü kara savaşındaydı. Fransa bağlaşıklarıyla birlikte de olsa ingiliz donanmasıyla başedemeyecekti. Amiral Nelson komutasındaki ingiliz deniz güçleri 21 ekim 1805'de Trafalgar'da Fransızların ve bağlaşıklarının deniz güçlerini büyük bir yenilgiye uğratınca Bonaparte savaşları denizden karaya kaydırmaya karar verdi. Fransızlar Avusturya ve Rusya'nın güçlü birliklerini Austerlitz'de darmadağın ettiler (2 aralık 1805). İmparator barış istemek zorunda kaldı. Bonaparte ingiliz ticaretini geriletebilmek için zaman kazanmak isti-

yordu, bunun için kıtadaki ağırlığının daha da artmasını beklemeliydi, zaten elinde donanma denilebilecek hiçbir şeyi yoktu, o durumda İngiltere'ye yüklenebilmesi olası değildi.

Abluka ve Napoléon'un Rusya Seferi

İngiltere 16 mayıs 1806'da Fransa'ya deniz ablukası uyguladı: Brest'den Hamburg'a tüm kıyılar denetlenecek, yabancı gemilerin yükleri incelenecek, Fransa'ya giden mallara elkonulabilecekti. Bonaparte da 21 kasım 1806'da Berlin Buyrultusu'yla İngiltere'ye abluka uyguladı: İngiltere'yle yapılacak her çeşit ticaret ve iletişim yasaklanıyordu ve ingiliz mallarına elkonulacağı, ingiliz limanlarına uğrayan bir geminin Fransa ve bağlaşığı ülkelerdeki limanlara yanaşamayacağı bildiriliyordu. Kısacası, buyrultu İngiltere'yle her türlü alışverişi yasaklıyordu. Avrupalılar uzun süredir İngiltere'den kumaş, demir, kahve, çay, şeker gibi malları alıyorlardı, bu mallar olmadan yapamazlardı. Abluka bu yüzden öbür Avrupalılar kadar Fransızları da zorda bıraktı. İngiliz tüccarları denetimle görevli kişileri parayla satın alarak gizlice ticaretlerini sürdürdüler. Ancak bu iş çok güç ve çok tehlikeliydi. Bonaparte, uğranılan güçlükler karşısında fransız tüccarlarına ve yabancı tüccarlara bu malları getirebilmeleri için özel izin belgeleri dağıtmaya başladı. Ancak tüccarlar aldıkları malın değerine karşılık olan bir malı İngilizlere satmak zorundaydılar. Fransız tüccarları bu zorunluluğu aşmanın yolunu da çabucak buldu: İngiltere'ye giderken yanlarına değerli gibi gösterdikleri döküntü mallar alıyorlar, onları ingiliz limanlarına yaklaşırken denize atıyorlar, onların yerine mal yüklüyorlardı. Fransa'da bu iş için özel olarak tapon mal üreten yapımevleri kurulmuştu. Her şeye karşın abluka Avrupa'yı derinden etkiliyordu. Mallarını elden çıkaramayan ingiliz sanayicileri işçilere yol vermeye başlamışlardı. Yoksulluk artmış, işsiz işçiler bir yandan soygun yapmaya, bir yandan kötü durumlarının nedeni diye gördükleri makinaları kırmaya başlamışlardı. Kıta Avrupa'sı ingiliz mallarından büyük ölçüde yoksun kalmanın sıkıntısı içindeydi. Kahve ve çay satın alınamaycak kadar pahalıydı. Fransızlar ingiliz mallarının yerine kendi mallarını sürmeye bakıyorlardı. Şeker kamışı şekerinin yerine pancardan şeker elde etme yoluna gidildi. Abluka elbette en çok Fransızlara yaramıştı. İktisadi koşulların Fransa yararına gelişmesi Napoléon Bonaparte'ı daha da güçlendirdi. Fransa Avrupa'nın tek patronu olma yolundaydı.

Fransız orduları Avrupa'da çeşitli cephelerde savaşırken Bonaparte altı yüz bin kişilik bir orduyla Rusya'ya yürüdü, Moskova'ya girdi (eylül

1812). Petersburg'da görev yapan hükümet Napoléon'un barış isteğine olumsuz yanıt verdi: düşman rus topraklarından çekilmedikçe barış sözkonusu olamazdı. Bonaparte'ın çeşitli uluslardan derlenmiş disiplinsiz ordusu eridikçe eridi, dörtte bire indi. Bu ordu kışı orada geçiremezdi: 18 ekimde dönüş kararı alındı. Rusya'da kış erken bastırmış, ısı sıfırın altında otuzu bulmuştu. Soğuğa açlık da katılınca büyük bozgun kaçınılmaz olmuştu. Bonaparte'la gelen prusya birlikleri Ruslarla anlaşıp etkisiz kalma kararı almışlardı. Bonaparte, İngiltere dışında kalan tüm Avrupa ülkeleriyle barış imzalamaya hazırdı, ancak bağlaşık devletler barış çerçevesine İngilizlerin de alınmasını istiyorlardı. Anlaşma olmaması üzerine Saksonya, Silezya ve Brandenburg'da yapılan savaşlarda Fransızlar başarı kazanamadılar.

Paris'in Düşüşü ve Napoléon'un Sonu

Bağlaşıkların üç ordusu fransız genel karargahının bulunduğu Leipzig'i ele geçirmek isteyince Napoléon Bonaparte orada bulunan yüz bin askerini geri çekti. Frankfurt'a ulaşan bağlaşıklar Fransızlara 1800'deki sınırlara çekilmeyi önerdiler. Ancak anlaşma olmadan savaşa son vermek istemiyorlardı. Bağlaşıklar Rhin'i geçerek Paris'e doğru yürüdüler. Bonaparte barış önerisini yeniden geri çevirince Paris'i yarım günde ele geçirdiler. Ülke savaşmaktan yorgun düşmüş, yüksek rütbeli subaylar bile barış ister duruma gelmişlerdi. Paris düştükten az sonra Bonaparte tahtından indirildi (6 nisan 1814). 1804'de kendini imparator ilan etmiş ve papa Pius'un elinden taç giymiş olan güçlü komutan artık bir sürgünden başka bir şey değildi. Artık onun yerine bir mutlakyönetici bulmak gerekiyordu. Avusturyalı ünlü siyaset adamı Metternich, Bourbons hanedanının işbaşına getirilmesini öneriyordu.

O sırada beş üyeli bir geçici hükümet kuruldu, Louis XVIII senato kararıyla tahta geçirildi. Yeni hükümet önce ateşkes, sonra barış imzaladı. Bağlaşıklar Fransa'nın 1792'deki sınırına çekilmesini istediler. Louis XVIII yeni anayasayı ilan eder etmez tüm yabancı güçler Fransa'dan ayrıldılar. Bu arada Akdeniz'de Korsika'nın doğusundaki Elbe adasında yaşamak zorunda kalan Napoléon Bonaparte İngilizlerin elinden kurtulup Paris'e gidince (mart 1815) işler yeniden karıştı. Parisliler imparatorlarını coşkuyla karşıladılar. Her şeye karşın ondan çok şey bekliyorlardı: o her zaman güçlü ve kararlıydı. Ne var ki Parislilerin coşkusu kısa zamanda düş kırıklığına dönüştü. O eski kararlı imparator gitmiş, yerine pısırık, tutuk, durgun bir adam gelmişti. Napoléon Bonaparte 18 haziran

1815'de Waterloo'da yenilince tüm şansını yitirdi. Napoléon Bonaparte'ın dönüşü Fransa'ya büyük bir tazminata ve iki yıllık bir işgale patladı. Eski imparator Atlas okyanusunun güneyindeki Saint-Hélène adasına gönderildi.

Restorasyon, Charles X Dönemi, Temmuz Mutlakyönetimi

Bourbons hanedanının bu yeni saltanatı devrimci gelişmeler içinde kazanılmış olan yaygın demokrasi inancını yoketmeye yetmedi. Fransızlar yasa önünde eşittiler ve eski ayrıcalıklar geri gelmemek üzere tarihe gömülmüştü. Gelişen toplum düzeni daha önce Napoléon Bonaparte'a da eskiye dönüş olanağı vermemişti. Eski hanedan bu yeni saltanat döneminde ne Devrim'in getirdiklerini ne de hatta "İmparator"un koyduğu düzenlemeleri ortadan silmeye kalktı. Yeni anayasa kazanılmış hakları güvence altına alırken İngiltere'deki yönetim düzenine benzer bir yönetim düzeni öngördü. Buna göre devlet aygıtını üç ayrı güç oluşturuyordu: kral ve iki meclis. Kral yürütme işini üstleniyor, bakanları atama ve görevden alma, gerektiğinde meclisleri dağıtma hakkına sahip oluyordu. 1815-1830 arasında on beş yıl kadar sürmüş olan ve Restorasyon diye adlandırılan bu dönem ingiliz demokrasisini Fransa'ya yerleştirme çabalarıyla belirgindir. Bu maya tutsaydı demokratik yaşam düzenini savunan ilerici güçlerle eskinin özlemini çeken ve geçmişi geri getirmeye çalışan tutucu güçler bir arada gül gibi geçineceklerdi. İngiliz demokrasisini ayakta tutan geleneksel özelliklere benzer özelliklerin Fransa'da bulunmaması mayanın tutmasını geciktiriyordu.

O sırada Fransa'da siyasal yaşam sayısız değişik eğilimleri içeren iki partinin belirleyici etkisinde gelişiyordu. Kralcılar eski düzeni tüm soyluluk haklarıyla birlikte geri getirmeyi kuruyorlardı, cumhuriyetçiler de insan haklarına dayalı demokratik bir düzenin kurulmasından yanaydılar. Louis XV'in torunu, Louis XVI'yla LouisXVIII'in kardeşi olan Charles X (1757-1836) 1824'de tahta çıktı. Yeni kral tam anlamında kralcıydı ve parlamento düzenine kesin karşıydı, "İngiltere kralının koşullarında kral olacağıma gider odunculuk yaparım" diyordu. Kralın işi zordu, çünkü bu sırada Paris'de çok güçlü bir cumhuriyetçi muhalefet oluşmuştu, bu silahlı muhalefetin öncüleri aydınlardı, özellikle de işçiler ve öğrencilerdi. Onlar silaha sarılarak ve barikatlar kurarak 1830 devrimini başlattılar. Ayaklanmacılar Paris'i üç günde ele geçirdi. Charles X Fransa'dan ayrıldı. Orléans dükü Louis-Philippe naip olarak başa geçti. 1830-1848 arasında Temmuz Mutlakyönetimi diye bilinen ve baskıyla

bedirgin olan bir bunalımlar dönemi yaşandı.

Bu arada cumhuriyetçi eğilimler arasında ilk toplumcu etkinlikler çiçeklenmeye başladı. Paris'de Louis Blanc'ın öncülüğünde kurulan bir işçi partisi yeni bir toplumsal düzen önerisi getirdi. İlk toplumcular devletin emeği örgütlemesini istiyorlar, tümüyle işçilerin sorumluluğunda işleyen atelyeler kurmaya çalışıyorlardı. Louis Blanc'ın *Emeğin örgütlenmesi* adlı yapıtında önerdiği "toplumsal atelyeler" her işkolu için bir işçi üretim topluluğunun kurulmasıyla gerçekleşecekti, bu kuruluşlarda ilk sermaye devlet yardımıyla ve ödünç alınan paralarla sağlanacaktı. Toplumsal atelyeler 1848'den sonra kurulmaya başladı. Tasarı işsiz işçilere iş bulmayı öngörüyordu. Louis Blanc'ın da üyesi bulunduğu 1848 geçici hükümetinin kurulmasından kısa bir süre sonra Louis Blanc'ın başkanlık ettiği bir kurul yirmi yedi toplumsal atelye kurma kararı aldı.

1848 Devrimi

1848 öncesinde Fransa'da halk sefalet içindeydi. Balık derileri, balık kafaları, balık iç organları çarşıda pazarlıkla satılıyordu. Bir gün köpek eti kilosu on kuruştan satıldı. Ekmek fiyatları sürekli artıyordu.Halkın alım gücü sıfıra yaklaşmış, açlık başgöstermişti. Bir süre verimli ölçülerde üretim yapan sanayi durma noktasına gelmişti, üretilen mallar alıcı bulamıyordu.Bunalımlar bunalımları yaratıyor, yaşam her gün biraz daha güçleşiyordu. Bankalar para ödeyemez duruma gelmişti. Fabrikalar kapılarına kilit vururken işsizlik büyük boyutlarda yaygınlaşmıştı. Fransa'nın dört bir yanında açların yürüyüşleri dinmek bilmiyordu.

1848 devrimi toplumcuların ve cumhuriyetçilerin silaha sarılmasıyla iki gün içinde gerçekleşti. Bir gece gösterisi sırasında kalabalıklara ateş açılıp birçok kişinini öldürülmesi bardağı taşıran damla oldu. Cumhuriyetçiler ve toplumcular ölülerini Paris sokaklarında dolaştırdılar. Halk Tuileries'yi ele geçirdi ve Bourbons hanedanını düşürerek (24 şubat) geçici hükümet kurulmasına önayak oldu, aynı gün Louis-Philippe, İngiltere'ye kaçtı. Geçici hükümet ılımlı yedi cumhuriyetçiden oluşuyordu, hükümetin başında şair Lamartine bulunuyordu. Toplumcu cumhuriyetçiler Louis Blanc'ın başkanlığında bir başka hükümet kurdular. Sonra bu iki hükümet birleşti. Lamartine tüm yurttaşlara oy hakkı tanındığını, sömürgelerde köleliğin kaldırıldığını, işçi sorununun toplumsal atelyelerle çözüleceğini bildirdi. Ancak ılımlı cumhuriyetçiler toplumcu cumhuriyetçilerle sürekli çatışma içindeydiler, bu çatışma hükümet içinde de vardı ve büyük sıkıntılar yaratıyordu.

Toplumcular toplumsal ve demokratik bir düzen istiyorlar, emeği devletin örgütlemesi konusunda direniyorlardı. Ilımlılar mülkiyete saygılı demokratik bir düzeni savunmaktaydılar. Toplumcuların dilekleri yönünde oluşturulan ve "ulusal atelyeler" adı altında amacından uzaklaştırılan toplumsal atelyeler Paris'i dolduran işsiz kitlesine çare olabilecek gibi değildi. Devlet işsizleri günde iki frank karşılığında çalıştırıyordu, kadınlara çok daha az ödenmekteydi. Bu yeni işçiler onarım ve düzenleme işlerinde çalıştırılıyorlardı. Bu iş paralı angaryadan başka bir şey olmadığı için işçileri sıkıyordu. Angarya büyük bir yavaşlıkla ve tam bir karmaşa içinde sürdürülüyordu. İşçi sayısı her gün artmaktaydı. Onları işe yerleştirmek ve maaşa bağlamak her gün biraz daha zorlaşıyordu. Mart ayı sonlarında kırk bin olan işçi-işsiz sayısı nisan ortalarında altmış bine çıktı, artış karşısında bir gün durup bir gün çalışma yöntemi getirildi, çalışılmayan günlerde yarım yevmiye alınıyordu. Bu arada terzi, arabacı, kunduracı atelyeleri açma girişimleri başarısızlığa uğradı. Toplumsal atelyeler tasarısı amacından iyiden iyiye saptırılmış olarak kısa sürede eriyip gitti. Bu uygulamaya son verilmesi ve işçilerin taşraya gönderilmesi ya da orduda görevlendirilmesi kararı ayaklanmalara yol açtı. Ayaklanmaları general Cavaignac bastırdı. Toplumsal atelyeler yanlış uygulama sonucunda toplumcuların gücünü kırmıştı.

Yeni Anayasa ve Napoléon III

Toplumcuların gücü kırılır kırılmaz Kurucu Meclis bir anayasa onayladı. Yeni anayasa soyluluğa olduğu gibi toplumcu görüşlere de kapalıydı. Bununla birlikte toplanma ve yayın yapma hakları korunuyordu. Sansür ve kölelik kaldırılıyordu. Yeni anayasaya göre cumhurbaşkanını ulus seçecekti. Aralık 1848'de Napoléon Bonaparte'ın yeğeni Louis Bonaparte cumhurbaşkanı seçildi. Böylece 1851'e kadar sürecek İkinci Cumhuriyet başlamış oldu. Louis Bonaparte 2 aralık 1851'de bir hükümet darbesi yaptı, daha sonra Napoléon III adıyla imparator ilan edildi. Böylece de İkinci İmparatorluk başlamış oldu. Napoléon III'ün rejimi demokratik haklara saygı gösteriyormuş gibi görünmeye özen gösteren katı mutlakyönetimci bir rejimdi, belki de garip bir rejimdi. Seçimle gelmiş bir meclis vardı ama bu meclis bütçe yapma konusunda bile sınırlı yetkileri olan eli kolu bağlı bir meclisti. O dönemde basın tam anlamında baskı altına alındı. Yeni bir dergi çıkarmak için bile devlet izni gerekiyordu. Tüm yayın organları valilerin denetimi altındaydı. Valiler gazete ve dergilerin yayınını birinci ihtardan sonra askıya alabiliyordu. Onların yayın organ-

larını kapatma hakları da vardı. Polis hoşlanmadığı kişileri izliyor, en küçük bir kuşkuda onları tutuklayabiliyordu. Ülkeyi bakanlar ve valiler hiçbir denetleme kaygısı taşımadan bildikleri gibi yönetiyorlardı. Meclis onların denetiminde seçiliyor, gazete ve dergiler onların denetiminde çıkıyordu. Napoléon III'ü sarsan uyguladığı rejimin ta kendisiydi, onu yıkan Prusya'ya açtığı savaş oldu. Kötü düzenlenmiş ordusuyla savaşa altı hafta dayanabildi. İmparatorluk 4 eylül 1870'de yıkıldı. Böylece Üçüncü Cumhuriyet başlamış oldu.

Devrim Kavrayışı ve Michelet

Bu dönemin önemli adlarından biri tarihçi düşünür Jules Michelet'dir (1798-1874). 1789'u 1848'e bağlayan uzun serüvenin bilinci "Sıkıntıya düşmemenin gizi, en azından benim için, fikirlere sahip olmaktır" diyen Michelet'nin yapıtlarında ortaya çıkar. Michelet belgeye önem veren ciddi bir tarihçidir, özellikle Birinci Devrim üzerine, o dönemin acılı olayları üzerine belge toplar ve görüş bildirir. İkinci Devrim'den Birinci Devrim'e bakan dikkatli bir gözlemcidir o. Yaşamını iki devrime adadığını söyler. Biri yapıtlarında incelediği devrim öbürü içinde yaşadığı devrimdir. 1831'de Ulusal Arşiv'in başına getirilen, daha sonra Sorbonne ve ardından Collège de France'da profesör olan Michelet ülkesinin tarihini en ince noktalarına, en küçük ayrıntılarına kadar inceleyen bir tarihçi olduğu kadar sanatçı ruhu taşıyan gerçek bir aydındır. *Fransa Tarihi* adlı on yedi cildlik yapıtı 1833-1867 arasında yayımlandı. Bu kitaplarda Michelet toplumsal gelişmeleri halkın yazdığı bir destan gibi değerlendirir. Michelet devrim düşüncesine ne kadar yakın duyarsa kendini devrimin sonuçlarını da o kadar tedirgin karşılar. En yüce amaçları içinde devrim Fransızları mutlu edememiştir, çünkü özgürlüğü istenilen ölçülerde getirememiştir. Halk ağır vergiler altında inlemekte, işçiler makinaların tutsağı olmaktan çıkamamaktadır. Krallığa ve din çevrelerine karşı olan düşünür iktisadi ve toplumsal değişimleri getireceği düşünülen İkinci Devrim'de de düş kırıklığına uğramıştır. Bu yüzden o her zaman siyasal olayların dışında kalmış, geçici hükümete girmesi için yapılan öneriyi geri çevirmiştir. Her iki devrim onu şuna inandırmıştır: insanlık henüz gerçek eşitliği, gerçek özgürlüğü, gerçek kardeşliği gerçekleştirecek duruma gelmedi.

Paris Komünü

Üçüncü cumhuriyetin kuruluşunu Paris komünü olayı izledi. Paris ko-

münü adıyla bilinen devrim hükümetinin kurulması işçi sınıfına Paris belediye sınırları içinde kamu işlerini devlete başvurmadan yürütme hakkı veriyordu. Paris komünü bir günün içinde gerçekleşti: 18 mart 1871 sabahı hükümet güçleri Montmartre tepesine doğru saldırıya geçtiler: tepeyi, daha doğrusu tepedeki topları ele geçireceklerdi. Toplar halkın ve ulusal koruma güçlerinin elindeydi. Paris'lilerden toplanan paralarla alınmış olan iki yüz yetmiş yedi topun hükümet güçlerine teslim edilmesi ulusal koruma güçlerinin etkisini hiçe indirebilirdi. Topları ele geçirecek olan güçler halkla kaynaşınca general Lecomte'un halka ateş açılması buyruğunu dinleyen olmadı. İki general, Lecomte ve Thomas ayaklanmacıların eline geçti ve kurşuna dizildi. Akşama doğru Paris belediye binası işgal edildi. Ulusal koruma güçleri akşam vakti Paris'de iktidarı ele geçirmişti.

Devrimi kolaylaştıran etkenlerin başında halkın Thiers hükümetine ve çoktandır Versailles'a taşınmış olan ve orada ulusal koruma güçlerinin etkisini kırmak için çaba gösteren Ulusal Meclis'e güvenini yitirmiş olması geliyordu. Az zaman içinde, ulusal koruma birlikleri bir Merkez Komitesi kurdular, daha sonra seçimle bir Paris Komünü Genel Konseyi oluşturdular. Her şeyin çok iyi gider göründüğü yerde devrimciler kendi içlerinde iki büyük güçlükle karşı karşıyaydılar: doksan kişilik konseyde on dokuz ılımlı dışında tüm üyeler devrimciydiler ama dört ayrı topluluğa bölünmüşlerdi; ayrıca bu insanlar sivil kimselerdi, askerlikte ve devlet yönetiminde deneyimli değillerdi, daha kötüsü kendilerine güvenleri eksikti, bu yüzden yönetime ağırlık koymakta eksik ya da çekinik kalıyorlardı. Bununla birlikte komün devinimi tüm Fransa'da yayılma eğilimi gösterdi, ancak taşra girişimleri pek etkili olmadı ve başladığı yerde bastırıldı. Paris komünü de ayakta olmakla birlikte içten ve dıştan kemirilmekteydi. Komüne bağlı güçler hükümet güçleri karşısında yıpranmaktaydı, üstelik onlar amaçlarına ters düşen bir dağınıklık ve disiplinsizlik içindeydiler. Her şey bir fırtınayı duyuruyordu. Gerilim kısa zamanda çatışmaya dönüşünce Versailles hükümetinin yandaşları Paris'e girdiler. Rehineler kurşuna diziliyor, kan gövdeyi götürüyordu. Thiers hükümeti duruma hakim olunca otuz sekiz bin kişi tutuklandı, otuz iki kişi ölüme mahkum edildi.

İTALYAN BİRLİĞİNİN KURULMASI

XIX. yüzyıl Avrupa'sının en önemli olaylarından biri de İtalyan birliğinin kurulmasıdır. 1815'de İtalya yedi ayrı parçadan oluşan bir ülkeydi ve

İtalya adı siyasal bir bütünlüğü değil coğrafi bir bütünlüğü anlatıyordu. Kuzeyde Lombardia-Venedik krallığı ve Sardinya krallığı; ortada Parma, Modena, Toscana düklükleri ve Papalık; güneyde Napoli krallığı bir arada tam bir mozaik görünümü ortaya koyuyordu. Tüm küçük italyan devletleri mutlakyönetim düzenine sahipti ve tümü zorbaca yönetiliyordu. Papalık Engizisyon'un koruyuculuğuna sığınmış, yabancı kitapların okunmasını yasaklamıştı. Sardinya kralı çok sıkı bir sansür uyguluyordu ve üniversiteleri denetim altıda tutuyordu. Napoli kralı Avusturya'yla tam bir anlaşma içinde yenilikçilere kan kusturuyordu. Buna karşın tüm İtalya'da haydutluk en geçerli mesleklerden biri olmuştu, yalnızca Napoli'de otuz bin kadar haydut vardı. Milano ve Venedik topraklarında kurulmuş olan Lombardia-Venedik krallığı Avusturya'ya bağımlıydı.

1820'de askerlerin öncülük ettiği bir ayaklanmacı topluluğu Napoli ve Sardinya krallarını bir anayasa düzeni benimsemeye zorladı. 1831'de özgürlükçüler papayı ve Toscana, Parma, Modena düklerini özgürlükçü bir düzen kurmaya zorladılar. Ancak bütün bu girişimler Avusturyalıların kanatları altına sığınmış yönetici güçlerce giderildi. Fransa'ya sığınmış olan italyan aydını Mazzini (1805-1872) mutlakyönetimlere karşı özgürlükçü düzeni savunan gizli bir örgüt kurdu, onun Genç Avrupa örgütünde birçok ülkeden temsilciler vardı. Genç Polonya gibi, Genç Almanya gibi ayrı bölümler Genç Avrupa örgütünde ülkelerinin geleceğini kurtarmaya çalışıyorlardı. Genç İtalya özellikle Cenova'da ve Roma'da örgütlendi, İtalya'yı bütünleştirmek için eylemlere girişti. 1843'de italyan aydınları Risorgimento'yu (Diriliş) kurdular. Amaçları İtalya'yı özgürlüğüne kavuşturmak, kargaşadan ve yoksulluktan kurtarmaktı. Onların kavgası prenslerle değildi, tersine prensleri birleşmeye ve bir anayasa düzeni getirmeye zorluyorlardı: prensler kendi aralarında anayasal mutlakyönetimler birliği kurmalıydılar.

Avusturya'yla Savaş / Garibaldi ve Cavour

1848'de tüm italyan devletleri anayasa düzenine kavuştular, bu arada prensler yabancıları ülkeden kovmak üzere birleştiler. Avusturya'ya karşı ulusal kurtuluş savaşı başlatıldı. İtalyan orduları avusturya güçleriyle bir çırpıda başa çıkabilecek gibi değildi. Kuzeyde ve ortada Avusturyalılar ulusçu-özgürlükçü güçleri ezmeye çalıştılar. Avusturyalılar ve onların mutlakyönetimci yandaşları tüm İtalya'da eski rejimi geri getirdiler. Özgürlükçüler için umutsuzluklar dönemi başlamıştı. Ancak az sonra Sardinya krallığı çevresinde yeni bir bütünleşme devinimi oluşturuldu. Öz-

gürlükçü italyan yurttaşları Sardinya'da bir araya geldiler. Mazzini'nin partisi zayıflıyor, bağımsızlık isteyenler Sardinya kralına bel bağlamaya başlıyorlardı. Özgürlükçü ve bağımsızlıktan yana girişimlerin başında Sardinya'lı bakan kont Cavour vardı, onun çabalarıyla Fransızlar Avusturyalılara karşı İtayanlarla omuz omuza çarpışmaya razı oldular. 1859'da Napoléon III Avusturya'ya savaş açtı ve işgalci orduları Lombardiya'dan çıkardı. Ancak ordusuna güvenemeyen imparator Avusturyalıları sonuna kadar izlemeye yanaşmadı. Avusturya'nın baskısı karşısında İtalyanlar barış istemek durumunda kaldılar.

Bütün bu oluşumlar siyaset sahnesine çok önemli bir siyaset adamı getirdi. Bu siyaset adamı Genç İtalya derneği üyelerinden Garibaldi'ydi (1807-1882). Bu derneğe üye olduğu için 1834'de sürgün edilmiş, Brezilya'da bir ayaklanmaya katılmış, sonra Arjantin diktatörü Rosas'a karşı ayaklanan birliklere komuta etmişti. 1847'de İtalya'ya dönen Garibaldi bir gönüllü birliği kurarak Avusturyalılarla savaşmış, 1848 ağustosunda İsviçre'ye sığınmak zorunda kalmıştı. Az sonra yeniden ülkesine dönen Garibaldi işlerin ters gitmesiyle Amerika'nın yolunu tutmuş, New York'da bir fabrika işletmiş, 1854'de yurduna dönüp bir adada yaşamaya başlamıştı. Ağustos 1859'da Garibaldi İtalyan Birliği orduları komutanı Fanti'nin yardımcılığına atandı, daha sonra Cenova'da Cavour'un desteğiyle Kızıl Gömlekliler devinimini düzenledi, 7 eylülde Napoli'yi ele geçirdi. Yıldızı hızla parlayan Garibaldi Avusturyalılara karşı Prusya'nın desteğini sağlamış olan Cavour'un gözünü korkuttu. Kont Cavour etkisini hızla yitiriyordu. Sicilya'da gönüllü güçlerinin komutasını ele alan Garibaldi 1862'de Calabria'ya çıkarma yaptı, yaralanarak tutsak düştü, az sonra bağışlandı. 1867'de yeni bir girişimi başarısızlıkla sonuçlandı. Ancak onun önderlik ettiği Cumhuriyetçiler tüm İtalya'da büyük bir ağırlık kazanmışlardı. Halkın ulusal birliği büyük bir çoğunlukla benimsediğini gösteren bir halkoylamasından sonra 1861'de Torino'da ilk İtalyan Parlamentosu toplandı ve Sardinya krallığı İtalya krallığı, Roma da bu yeni krallığın başkenti oldu. Papa Vatican'da bağımsızlığını korudu.

ALMAN BİRLİĞİNİN KURULMASI

O dönemin önemli siyasal olaylarından biri de alman birliğinin kurulmasıdır. İtalyan birliğinin kurulmasını da, alman birliğinin kurulmasını da basit yerel siyasal olaylar olarak değerlendirmek doğru olmaz, bunları daha çok merkezi Fransa olan yeni toplumsal dönüşümlerin bir uzantısı saymak gerekir. Fransa'da yaşanılan 1848 olayları tüm gelişmiş Avrupa

ülkeleri aydınlarına olduğu gibi alman aydınlarına da yeni bir dönemin, hatta yeni bir çağın başlamakta olduğu inancını getirmişti. O yıllarda Marx "alman başkaldırısı galya horozunun ötüşüyle başlayacak" gibilerden bir söz de etmişti. Gerçekten 1848 devrimi Almanlara kurtuluş ve birleşme fikrini aşıladı. Kralların en özgürlükçüsü gibi görünen Louis-Philippe'in düşüşü tüm Avrupa'da, en çok da Almanya'da büyük yankılar uyandırdı. Bundan böyle tarihte yepyeni bir sayfa açılıyordu.

Ancak Almanya kurtuluş ve özgürlük fikirlerine zaten yabancı değildi. Bu oluşumların iktisadi temelleri çoktan atılmış, 1820'den sonra Krupp firması ilk büyük sanayi girişimlerini başlatmıştı. Ruhr'daki kömür ve maden zenginliklerinin güçlü bir sanayi için kullanılması Almanya'nın toplumsal koşullarını hızla değiştirmeye başlamıştı. Buna koşut olarak dokuma fabrikaları da büyük bir gelişime tanıklık ediyordu. Bu sırada demiryolu kurma çalışmaları başlatıldı. Bununla birlikte Almanya henüz bir tarım ülkesiydi, halkın üçte ikisi kırsal kesimde yaşıyordu. Büyük bir işçi kitlesi oluşmamıştı daha. Varolan işçi kitlesi toplumsal bilinçten uzaktı. O günlerin işçileri henüz zanaatçılık anılarından sıyrılamamış kimselerdi. Saray çevresinde toprak soyluları egemendi. Bu soylular tutuculuklarıyla tanınan kimselerdi.

Zollverein ve Birlik Düşüncesi

İtalyan birliğinin kurulması gibi alman birliğinin kurulması da oldukça uzun sürdü ve sancılı evrelerden geçerek gelişti. Avrupa'nın bütünlüğünü kuramamış iki ülkesinden en parçalanmışı Almanya'ydı. Zollverein denilen gümrük birliği bu birleşme atılımlarında ilk adımı oluşturur. 1806'da kurulmuş olan Germen konfederasyonunda iç gümrük ilişkileri ticaretin gelişimini engelliyor, ingiliz ürünlerinin alman pazarlarına kolayca girmesine olanak veriyordu. 1819'da iktisatçı Friedrich List'in öncülüğüyle başlatılan gümrük birliği oluşturma fikri 1828'de ilk meyvasını verdi. Ancak Zollverein 1 ocak 1834'de gerçekleşebildi. Zollverein dışında kalan devletler de daha sonra bu birliğe katıldılar. 1842'den sonra sözkonusu birlik kapsamında yirmi beş devlet yer aldı, böylece alman birliği için ilk önemli adım atılmış oldu. 1848 dolaylarında Almanya'da bir konfederasyonda bir araya gelmiş otuz altı devlet bulunmaktaydı. Diyette kararlar ancak oybirliğiyle alınabiliyordu. Egemenliklerini korumak isteyen küçük krallıklar diyetin çalışmalarını sürekli baltalıyorlardı. Germen konfederasyonu alman ulusunun bütünlüğünü sağlayabilecek güçte değildi. Çünkü konfederasyon halkların değil, yalnızca ve yalnızca

mutlakyöneticilerin öngörüsüyle kurulmuştu. Üyeler arasında Danimarka kralı gibi, Hollanda kralı gibi yabancılar vardı.

Napoléon Bonaparte'la savaşlar alman aydınlarına alman dilini konuşan toplumları bir çatı altında toplama ülküsünü aşıladı. Yazarlarla öğrencilerin oluşturduğu bir topluluk 1840'a doğru ulusal birlik ve özgürlükçü düzen için ağırlık koymaya başladı. Alman birliği fikri 1848'e doğru özellikle üniversite çevrelerinde büyük ilgi gördü. 1848 devriminin yankıları bu topraklara bir çırpıda gelip özellikle Berlin ve Viyana ayaklanmalarla sarsılınca mutlakyöneticiler özgürlükçü gelişmelerden korkmaya başladılar. Yazarların, üniversite öğretmen ve öğrencilerinin çabaları sonucu 1848 mayısında toplanan Frankfurt Parlamentosu Almanya'yı özgür bir devlet durumuna getirmek için tasarılar geliştirdi. Ancak bu parlamento yaptırım gücü olmayan, manevi ağırlığı dışında ağırlık taşımayan bir parlamentoydu. Parlamentonun öngörüsüyle toplanan bir kongre anayasa görüşmelerine başladı. Bu arada parlamento geçici olarak bir "İmparatorluk yöneticisi" seçti, ayrıca insan haklarıyla ilgili temel ilkeleri belirledi, federal bir devlet kurma konusunda görüş birliğine vardı.

Prusya Krallığı/Wilhelm I ve Bismarck

Alman imparatorluğuna hangi devletlerin alınacağı konusu önemli bir konuydu. Bu işte alman dilinin ölçüt alınmasını savunanlar vardı, ancak o zaman birlik içindeki bazı toplumları dışlamak gerekiyordu: Prusya'nın bir eyaleti olan Poznan'da Polonyalılar, Avusturya'nın büyük bir bölümünde Slavlar, Romenler, Macarlar yaşıyordu. Bu konu büyük tartışmalara yol açtı. Bir de imparatorluğu kimin yöneteceği sorunu vardı. Bir konfederasyonda yanyana olmak başka şeydi, bir imparatorlukta bir araya gelmek başka şeydi. İki büyük rakip vardı: Prusya ve Avustuya. Avusturya dışta tutulabilirse Prusya kralı imparatorluğun yöneticisi olabilirdi. Parlamento ikiye ayrıldı. Büyük Almanya'cılar sekiz milyon Almanın yaşadığı Avusturya'nın imparatoruğa alınmasını istiyorlardı. Küçük Almanya'cılar Avusturya'daki Almanları gözden çıkararak daha küçük ama daha güçlü bir Almanya kurmayı öngörüyordu.

Bu arada parlamento imparatorluğun babadan oğula geçmesine karar verdi, Prusya kralını imparator seçti. Ancak özgürlükçü anayasaya karşı olan kral bu öneriyi reddetti. Cumhuriyetçiler ayaklandılar. Prensler parlamentodan üyelerini çekince kargaşa başladı. Prusya askerleri birçok yerde Cumhuriyetçileri ezmeye giriştiler. Prusya kralı dağılan

konfederasyonu toparlamaya yöneldi. 1850'de Erfurt'ta parlamento toplandı. Berlin'de Prusya kralının yönetiminde bir hükümet kuruldu. Avusturya kralı Prusya'ya başeğmek istemeyen küçük krallıkları yanına alarak 1848 konfederasyonunu canlandırmaya girişti. Savaştan korkan Prusya kralı da bu konfederasyona katıldı. Ancak Prusya'yla Avusturya'nın rekabeti son bulmadı. Bu çekişmede toprakları çok daha geniş, nüfusu çok daha kalabalık olan Avusturya şanslı görünüyordu. Ancak Prusya'yı daha şanslı görenler de vardı: tek bir eyalet dışında tüm eyaletlerinde Almanların yaşadığı Prusya daha düzenli bir devlet yapısına sahipti.

Wilhelm I 1861'de Prusya tahtına oturmuş, hükümeti de her türlü özgürlükçü anlayışın karşısında olduğu bilinen Bismarck'a emanet etmişti. Bismarck konfederasyonu dağıtmak, Prusya krallığının yönetiminde daha dar bir konfederasyon oluşturmak istiyordu. Avusturya hükümetine Almanya'dan ayrı durmalarını önerdi. Avustuya'nın direnişi karşısında savaşı göze almak gerekiyordu. Bunun için prusya ordusu düzene sokuldu. Bismarck, Avustuya'yı yalnız bırakmak için Rusya'yla ve Fransa'yla, daha sonra İtalya ve Ingiltere'yle iyi ilişkiler kurdu. 1864'de ve 1866'da Prusyalılarla Avusturyalılar savaştılar. 1866 savaşından sonra Avusturya konfederasyondan ayrıldı ve Prusya savaşta topraklarına girdiği birçok alman devletini kendine bağladı, bir Alman-Prusya Konfederasyonu kurdu. Kofederasyonda yürütme gücü Prusya kralına verildi. Yasama erkini hükümet temsilcilerinin oluşturduğu Federal Konsey ile seçilmiş milletvekilerinin oluşturduğu Reichstag yerine getirecekti. Federal hükümetle yerel hükümetlerin yetkileri belirlendi. Adalet, polis, halk hizmetleri, maliye, eğitim yerel hükümetlerin sorumluluğuna verildi. Kara ve deniz gücü, uluslararası ilişkiler, ticaret ve iletişim, sağlık hizmetleri federal hükümetin sorumluluğunda olacaktı. Tam bütünleşme Prusya kralının ocak 1871'de Almanya imparatoru ilan edilmesiyle gerçekleşti. Alman birliği sekiz milyon Avusturyalı Almanın dışta bırakılmasıyla kurulabilmişti.

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NİN KURULMASI

Bütün bu önemli olaylar gerçekleşirken, Yeni Dünya'da yeni bir güç, Amerika Birleşik Devletleri tarih sahnesine çıkıyordu. Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluş tarihi 1787'dir. Bu kuruluş siyasal eğilimleri birbirinden oldukça ayrı iki gücün, Federasyoncularla Cumhuriyetçilerin uzlaşmasıyla ortaya çıktı. Federasyoncular tüm eyalet devletlerinin üzerinde tam tamına egemen bir federal devlet öngörüyorlardı. Cumhuriyetçi-

ler her eyalet devletinin ayrı ayrı egemen olmasını istiyorlardı. Amerika Birleşik Devletleri anayasası bu iki eğilimi dengeleyen bir anayasa oldu. Anayasa ayrıca kuzey devletleriyle güney devletlerini belli bir denge düzeninde bir araya getirebildi. İki ayrı bölgenin birbirine benzemez birçok ayırıcı özelliği vardı. Temel ayrılık şuradan geliyordu: kuzey devletlerinde kendi toprağını ekip biçen beyazlar ağırlıktayken, güney devletlerinde çok büyük çiftlikleri olan, topraklarını tam bir efendi ve köle ilişkisi içinde zencilere ektirip biçtiren para babaları egemendi. Anayasa böylece bir denge ya da ödünler anayasası olurken federal devlete oldukça önemli yetkiler verdi. Savaş açmak, barış imzalamak, antlaşma yapmak, parayı ve ticareti düzenlemek federal devletin yetkileri arasındaydı. Federal hükümetin örgütlenmesi Washington döneminde (1789-1796) gerçekleştirildi.

Amerika Birleşik Devletleri başlangıçta Allegheny dağlarıyla Okyanus arasında kalan on üç devletten oluşuyordu. Sonra sonra ülke toprakları genişletildi, yeni topraklara yönetici olarak valiler gönderildi. Vali önce sorumlu bulunduğu bölgeyi tek başına yönetiyordu. Bölgenin nüfusu beş bine ulaşınca orada seçilmiş bir meclisle birlikte bir yasama kurulu oluşturmak, ayrıca Kongre'ye delege yollamak gerekiyordu. Nüfus elli bini bulunca yerleşme alanı devlete dönüştürülüyor ve birliğe alınıyordu. Yeni devlet kısa zamanda kendi anayasasını oluşturuyordu. 1800'de iktidara geçen Cumhuriyetçiler birliğin topraklarını genişletmek eğiliminde değillerdi, toprakları çok geniş bir devleti yönetmek güçtü. Ancak ülkenin sınırlarında Fransızların Luisiana'sı başlıyordu, Napoleon'un birliklerince korunan topraklara komşu olmak güzel değildi. Fransızlar Amerikalılara Luisiana'yı satmak istediler, Amerikalılar bu öneriyi hemen kabul ettiler (1803). Bu durumda ülkenin sınırları Kayalık Dağları'na kadar uzandı. Meksikalılarla yapılan savaşlardan sonra Kayalık Dağları'yla Büyük Okyanus arasında kalan topraklar da birlik topraklarına katıldı. Böylece Amerika Birleşik Devletleri bir okyanustan öbürüne uzanan bir ülke oldu.

Ticaretin ve Sanayiin Gelişmesi ve İç Savaş

Amerika Birleşik Devletleri kısa zamanda büyüdü ve zenginleşti. Zenginliğin başlıca kaynağı dışarıdan alınan mallara federal hükümetin uyguladığı gümrük resmiydi. Bu uygulama hem federal hükümetin kasasını dolduruyor hem de yeni gelişmekte olan amerikan sanayiine rekabet olanağı sağlıyordu. Üretim ve ticaret geliştikçe gümrük kazancı büyüdü,

bir zaman sonra federal hükümet elindeki parayı kullanacak yer aramaya başladı. O zaman karayolu yapımına girişildi ve Erie gölünü Okyanus'a bağlayan Erie kanalı açıldı. 1860-1865 arasında iç savaş patlak verdi. O zaman federal hükümetin kasası boşaldı, yeni vergiler koymak, gümrük resmini artırmak, kağıt para basmak zorunda kalındı, bu arada dış borçlar büyük boyutlara ulaştı. Ancak savaşın sona ermesiyle iktisadi durum yeniden düzelmeye başladı.

Şimdi, nice romana ve filme konu olmuş olan amerikan iç savaşından sözetmemiz gerekiyor. Çünkü bu savaşın doğru olarak anlaşılması o zamanki amerikan yaşam düzeninin kavranılması açısından çok önemlidir. İç savaş ülke hızla büyürken ve gelişirken patlak verdi. Bir yandan topraklar Batı'ya doğru hızla genişliyor, bir yandan zenginlikler hızla artıyor, bir yandan avrupalı göçmenlerin de katılmasıyla nüfus grafiği hızla yükseliyordu. Topraklar demiryolu ağıyla örtülürken, fabrikalar hızla çoğalırken başlangıçtan beri varolan kuzey-güney çelişkisi keskinleşmeye başladı. Yüzyıl ortalarında kuzey devletleri sanayide büyük bir atılım yaşıyorlardı. C. Grimberg ve R. Svanström şunları yazıyor: "Kuzey, doları tanrı sayan, işi ibadet sayan, zengin olmayı erdem ve yurtseverlik bilen bir kuşağın eline geçiyodu. Varlığını ortaya koymuş olan *businessman* toplumun en saygıdeğer üyesiydi. Kuzey, demokratça ülkülerine karşın, zenginlerle fakirler arasında bir uçurumun açıldığını da görüyordu: işverenlerince acımasız biçimde sömürülen fabrika işçileri koca bir gün çok az paraya çalışıyorlardı" (*Yüzyıl başlarından Birinci Dünya Savaşı'na*).

Güney'de durum bambaşkaydı. Güney'in tüm zenginliği pamuk üretimine dayanıyordu. Amerikan pamuk dışsatımının üçte ikisi güney topraklarından elde ediliyordu. Avrupa dokuma sanayii, özellikle ingiliz dokuma sanayii bu pamuğa bağımlı duruma gelmişti. Pamuğun gelirini sayıları çok az olan güneyli toprak sahipleri cebe indiriyordu, toprağı ekip biçenler kuzeydeki benzerleri gibi, hatta onlardan çok yoksulluk içindeydiler, hatta hatta kamçı altında tam bir köle yaşamı sürdürüyorlardı. Güneyliler ülke için pamuk, pamuk için de köle gerektiğini söylüyorlardı. Kuzeyliler köleliğin suç olduğunu bildiriyorlardı: anayasanın yoksamış olduğu, daha doğrusu eşitliği savunmakla yadsıdığı kölelik iktisadi ve toplumsal yaşamın gelişimi için engeldi. Kuzeylilerle Güneylileri birbirine düşüren gerçek neden şuydu: Kuzey'de paralar geniş sayılabilecek ölçülerde halk hizmetlerine, okul, kilise, fabrika yapımına harcanırken, Güney'de hemen tümüyle toprak sahiplerinin cebine akıyordu, bu da onların daha çok sayıda köleye sahip olmalarını sağlıyordu.

Kölelik ve Lincoln/Güney'in Yenilişi ve Lincoln'ün Öldürülmesi

Kentleşmiş ve demokrat Kuzey'le doğru dürüst kentleşmemiş olan ve soyluluk düzenini ayakta tutmaya çalışan Güney arasındaki çelişkiler gün geçtikçe keskinleşiyordu. Çatışma kaçınılmaz olmaktaydı. Bununla birlikte her iki kesimin insanları da savaşı bilmeyen kimselerdi. Bu arada bir kölelik düşmanı, John Brown, çatışkının daha da güçlenmesine yol açan eylemlere girişti. Onun 1858'de idam edilmesi işleri biraz daha sarpa sardırdı. O yıl Cumhuriyetçilerin başkan adayı Springfield'li avukat Abraham Lincoln İlinois'de kuzey-güney ayrımını kesin bir biçimde ortaya koyan bir konuşma yaptı: "Kendi içinde bölünmüş bir yuva varlığını sürdüremez. Bu ulusun uzun süre özgür devletler ve köleci devletler diye ikiye bölünmüş olarak yaşayabileceğini sanmıyorum. Birliğin dağılmasını beklemiyorum, yuvanın yıkılmasını beklemiyorum. Ulusun bölünmüşlükten kurtulmasını bekliyorum. İki olasılık var: ya köleliğe karşı olanlar onun gelecekteki yayılımına engel olacaklar ya da köleliğin yandaşları yasal olarak tüm devletlerde, Güney'de olduğu gibi Kuzey'de de onun tanınmasını sağlayacaklar." Abraham Lincoln bu kararlı tutumunu aldıktan iki yıl sonra başkan seçildi. Onun başkan seçilmesi iki bölgenin birbirinden kopuşunu kesinleştirdi. Güney eyaletleri yeni başkanı tanımadılar, teker teker birlikten ayrıldılar, Amerika konfedere devletleri olarak ayrı bir birlik oluşturdular ve Jefferson David'i başkan seçtiler.

1809'da Kentucky'de yoksul bir çiftçinin oğlu olarak dünyaya gelen, halka yakınlığıyla tanınan, hem heyecanlı hem düşünceli bir kişi olarak belirlenen Lincoln savaştan yana değildi. 4 mart 1861'de yaptığı göreve başlama konuşmasında şunları söyledi: "Bizler düşman değiliz, dostuz. Düşman olmak istemiyoruz. Bizi birbirimize bağlayan duygusal bağlar, tutkulu davranışlar yüzünden son derece gergindir, ancak bu bağlar kopmamalıdır." Başkanın yumuşaklığı savaşı önleyemedi. İlk ateş 12 nisan 1861'de, Güney Carolina'da, Charleston yakınlarında açıldı. Abraham Lincoln Kongre'den yetmiş beş bin gönüllü isteyince Güneyliler bunu savaş ilanı olarak değerlendirdiler. Virginia, Kuzey Carolina, Tennessee ve Arkansas bu istek üzerine Güneylilerin yanında yer aldılar. Başta çok cabuk biteceği düşünülen savaş tam dört yıl sürdü. Kuzeyliler askerlerine, öbürleri paralarına güveniyorlardı. Sayıca üstün olan kuzey askerleri 1863'den sonra ağırlıklarını duyurmaya başladılar. 9 nisan 1865'de Güney'in komutanı Lee anlaşma istedi. Kuzey'i iyice hırpalamış, Güney'i yıkıntıya çevirmiş olan savaş böylece sona erdi. 1864 son-

baharında Abraham Lincoln yeniden başkan seçildi. Onun amacı savaşın yaralarını erkenden sarmak, bu arada Güneylilerin gönlünü kazanmaktı. Ancak savaşta onun büyükçe bir payı olduğunu bilen Güneyliler ona diş biliyorlardı. Savaşın son kurşunu 14 nisan 1865'de Abraham Lincoln'e sıkıldı. Başkan o akşam bir tiyatroda eşiyle oyun izliyordu. John Wilkes Booth adlı Güneyli, başkanın locasına ulaşma olanağı buldu ve kafasına bir kurşun sıktı. Abraham Lincoln, sanayi ve ticaret dünyasının köleci tarım dünyasıyla yıkışmasını canını vererek sona erdirmiş oldu.

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI

Çağımızın en büyük olaylarından biri de tüm Avrupa'yı hatta tüm dünyayı acılar ve sıkıntılar içine atan Birinci Dünya Savaşı'dır. Bu savaş yaygınlığı açısından tarihte eşi görülmemiş bir savaştır, dört büyük avrupa ülkesiyle değişik kıtalarda bulunan irili ufaklı yirmi beş ülkenin savaşıdır. Yarattığı yıkımlar açısından da bu savaş savaşlar tarihinde bir devrim özelliği gösterir: gelişen tekniklerle birlikte ağır sanayi bu savaşta tüm yetkinliğini ortaya koymuş, kanlı çatışmaları yeryüzünden gökyüzüne taşırmıştır. Ulusal bütünlüklerin tam anlamında gerçekleşmiş olduğu bir dönemde bu savaş devletlerin tüm güçlerini ortaya koyduğu bir savaş olmuştur. Bu savaşta barış yanlıları pek etkili olamamışlar, hatta seslerini duyuramamışlardır. Bu savaşın başlıca nedeni Avrupa'da iktisadi ve toplumsal güç dengelerinin büyük ölçüde bozulmuş olmasıdır. Ayrıca savaşın çıkmasında ve çabuk yayılmasında eski ulusal düşmanlıklar da önemli bir rol oynamıştır: Almanların Fransızlara, Fransızların Almanlara, Almanların Slavlara, İtalyanların Avusturyalılara duyduğu yüzyıllık kinler savaşı kolaylaştırmıştır.

Ulusçuluk ve Savaşçılık

XX. yüzyılın olaylarını anlamak adlı kitapta Birinci Dünya Savaşı bölümünü kaleme alan Marc Ferro şöyle diyor: "Tüm ülkelerde öğretmenler yurtseverlik bilincini besleyen doğruları öğrettiler. Ayrıca erginlik çağına giren gençler ülkelerinin düşmanlarla çevrilmiş olduğunu, bu düşmanların onun mutluluğuna, güvenliğine, hatta varlığına göz dikmiş olduğunu öğrendiler. Böylece tarih öğretimi, basının tutumu, hatta spor gösterileri kısa zamanda ulusçuluğa dönüşecek olan bu yurtseverliği körüklüyordu. Bu savaşçı duygular barışçı olan ve yöneticilerinin siyasetini savaşı körükleyici siyaset olarak gören kişilerde de ortaya çıkıyordu."

Kısacası, savaş bir kaçınılmazlık, bir yazgı olup çıkmıştı, hemen herkes ölmeye ve öldürmeye hazır gibiydi. Ne olursa olsun bu savaş her şeyden önce büyük sömürgeci sanayi güçlerinin kapışması olarak düşünülmelidir. Sanayi Devrimi İngiltere'de ortaya çıkmış, sonra öbür avrupa ülkelerine yayılmıştı, bu arada İngiltere aşırı ölçülerde güçlenmişti. İngiltere sanayide ve ticarette egemenliğini uzun süre korudu. Sonra yavaş yavaş başka ülkeler güç kazanmaya başladılar. Artık İngiltere yalnız değildi, sahnede Fransa da, Belçika da, Almanya da, Japonya da, Amerika Birleşik Devletleri de vardı. Özellikle Almanya 1880-1914 arasında İngitere'nin gücüyle rahatça yarışacak bir güç ortaya koymuştu: bundan böyle Fransa ve İngiltere gibi onun da pazara ve ham maddeye gereksinimi vardı, o da denizlerin ötesinde kendine kaynaklar aramaktaydı. Gelgelelim Almanya her zaman olduğu gibi geç kalmıştı, dünyayı öbürleri çoktan paylaşmışlardı. Başdöndürücü üretimle sağlanan o korkunç güç daracık topraklar üzerinde kendine kapanıp kalamazdı. Tüm Almanya'da güçlenmenin verdiği gurur ve kendine güven, olanaksızlıkların kıskaçları arasında eziliyordu.

Almanya dünyanın her yerinde, özellikle deniz gücü olarak, İngiltere'nin karşısına çıkmaya başladı. Her iki ülkede basının sürekli kışkırtmaları iki ulusu birbirine düşman duruma getirdi. Almanların büyük heyecanına karşılık İngilizler çözümü her zaman olduğu gibi zamana bırakmış görünüyorlar, kıtada bir çatışmaya girmeyi düşünmüyorlardı. Almanya'yla Fransa arasındaki karşıtlık da büyük boyutlara ulaşmıştı. Fransa 1870'de Almanya'ya kaptırdığı Alsace—Lorrain'in acısını unutamıyordu. Yüzyıl başlarında Fransa'nın Almanya karşısında, hatta öbür güçlü ülkeler karşısında soluğu kesik durumda olduğu belliydi. Hızla gelişmekte olan rus sanayii de karşısında büyük bir engel olarak alman sanayiini buluyordu. İtilaf devletleri diye anılan Fransa, İngiltere, Rusya ortaklığıyla (1908), İttifak devletleri diye anılan Almanya, Avusturya-Macaristan ve İtalya ortaklığı (1882) bu koşullarda doğdu. Avusturya'yla Rusya arasında Sırplar ve Bulgarlarla ilgili gerginlik bu sırada doruk noktasına ulaşmıştı. 28 haziran 1914'de iki sırp ulusçusu Princip ve Gavriloviç, Viyana tahtının varisi arşidük veliaht Franz Ferdinand ile karısı Hohenberg düşesine suikast düzenlediklerinde ne büyüklükte bir barut fıçısına ateş attıklarını belki de bilmiyorlardı. Onlara göre Franz Ferdinand'ın ölümü Büyük Sırbistan ülküsünün gerçekleşmesi yolunda Avusturya'nın Belgrad hükümetine ağırlık koymasını sağlayacaktı, ayrıca herhangi bir çatışma çıktığında Rusya'daki slav ülkücüleri var güçleriyle ortaya atılacaklardı.

Savaşın İlk Alevleri

Avusturya 28 temmuzda Sırbistan'a savaş açtı. 30 temmuzda Rusya Avusturya'ya karşı seferberlik ilan etti. 1 ağustosta Almanya Rusya'ya savaş açtı. 3 ağustosta Almanlar Belçika'ya girdiler, Fransa'ya savaş açtılar. O gün İtalya yansız kalacağını bildirdi. iki gün sonra İngiltere itilaf devletleriyle bağlantısını sürdürdüğünü açıkladı. Wilhelm II İngilizlere gözdağı vermek ve onların savaş dışı kalmasını sağlamak için Belçika'yı ele geçirmiş, bu yanlış hesap çıkarlarının gürültüye gitmekte olduğunu gören İngilizlere acele savaş kararı aldırmıştı. Japonya 23 ağustosta itilaf devletleri yanında yer alırken Türkiye 8 aralıkta ittifak devletlerine katıldı, böylece savaş alanı Doğu'ya, hatta Uzakdoğu'ya kadar genişlemiş oldu. 1915 başlarında Almanlar savaşta ağırlıklarını duyurdular, buna karşılık Ruslar iki milyon kadar insan yitirerek büyük zorluğa uğradılar, ancak 1916'da kendilerini toplamaya başladılar.

İtilaf devletleri en büyük darbeyi 1915'in şubat ve kasım ayları arasında Boğazlar'ı ele geçirmeye çalışırken yedi. Yüz kırk beş bin itilaf askerinin ölümüyle sonuçlanan bu başarısız girişimin ardından ingiliz güçleri Mezopotamya bölgesinde türk askerlerine yenildiler (29 nisan 1916). Bu arada Verdun'de çok kanlı çatışmalar oldu. Fransız ordularına kesin bir darbe indirmek isteyen Almanlar 21 şubattan sonra Verdun'e saldırdılar. Verdun alman baskısına dayanamayıp düştü. Ancak Somme'da yeni bir cephenin açılması Almanlar açısından zor günlerin başlamasına neden oldu. Kısa bir süre sonra Fransızlar Verdun'ü yeniden ele geçirdiler. 6 nisan 1917'de Amerika Birleşik Devletleri, Almanya'ya savaş açtı. İtilaf devletleri bundan sonra amerikan ordu ve donanmasının büyük desteğini gördü. Bu sıralarda Almanya İngiltere'ye giden tüm gemileri vurmak için bir denizaltı savaşı uygulamaya başlamıştı. Amerikalıların savaşa girmesi Almanların bu girişimini büyük ölçüde aksattı, ayrıca savaşa tam anlamında bir dünya savaşı özelliği kazandırdı. O yıl rus orduları tüm dikkatleri üzerlerine topladılar; büyük bir sanayi ülkesi durumuna gelmiş olan Rusya savaşta son sözü söylecek gibiydi. O sırada Amerika Birleşik Devletleri Japonya'nın girişimlerini kaygıyla izlerken Çin'i savaşa soktu. Çin-Japonya ilişkileri iyice gerginleşmiş, Japonya 18 ocak 1915'de Çin'den on iki istekte bulunmuştu. Bu istekler Çin'in egemenliğini kökten sarsan isteklerdi. Amerika'nın ikili tutumu Çin'in büyük tepkisini çekti.

1917'de dünyanın her yeri ateşle sarılmış, dolaylı ya da dolaysız olarak savaşla ilgisi bulunmayan tek ülke kalmamıştı. Bu arada savaşın uzamasıyla yeni yeni istekler başgöstermişti. Buna göre İngilizler alman sömürgelerini ele geçirmeyi; Fransızlar, İngilizler, İtalyanlar Türkiye'yi paylaşmayı; türk ve alman ülkücüleri koca koca imparatorluklar kurmayı düşlemeye başlamışlardı. Bu yüzden bağlaşık devletler arasında gizli ya da açık çekişmeler oluyordu. Bir yandan savaşla gelen büyük yıkımlar bir yandan toplumsal dönüşümlerle ortaya çıkan savaş karşıtı düşünceler barışı duyurmaya başladı. 2 aralık 1917-3 mart 1918 arasında Brest-Litovsk'da (Polonya) barış görüşmeleri yapıldı. 3 mart 1918 günü Rusya, Almanya, Avusturya-Macaristan, Türkiye, Bulgaristan bir barış anlaşması imzaladılar. 28 haziran 1919'da Versailles antlaşması Almanların yenilgisini karara bağladı. Bu antlaşmayla savaş sona erdirildi ve Avrupa'nın haritası yeniden çizildi. Buna göre Fransa Alsace-Lorraine'i geri aldı, Belçika ve Polonya'ya bazı topraklar bırakıldı, bazı topraklar yeni kurulan Uluslar Topluluğu'nun denetimine girdi. Almanya tüm sömürgelerini Uluslar Topluluğu'nun gözetiminde muzaffer devletlere aktaracaktı. Alman ordusu sayıca azatlılıyor, işgal ettiği tüm topraklardan çekiliyordu. Ayrıca Almanya savaş tazminatı ödeyecekti. Almanlar böylece yeni sömürgeler elde etmek isterken ellerindeki sömürgeleri de yitirmişler, tam anlamında pirince giderken bulgurdan olmuşlardı.

EKİM DEVRİMİ

Şimdi çağın bir başka önemli olayına, Ekim Devrimi'ne kısaca göz atalım. Ekim Devrimi'ni nedenleriyle kavrayabilmek için biraz gerilere gitmemiz gerekiyor. Ekim Devrimi, kökü modern Rusya'nın kuruluş yıllarına kadar inen bir yenileşme olgusudur. Modern Rusya denildiğinde akla elbette Büyük Petro gelmektedir. Büyük Petro kendi kendisini yetiştirmiş güçlü bir yöneticiydi, 1682'de Petro I adıyla tahta çıkmış, ancak bir süre yönetimden uzak kalmış, bir köyde yoksulluk içinde yaşamış, iktidarı alır almaz askeri, yönetimsel, toplumsal, iktisadi düzenlemelere girişmişti. Ölümünden sonra yönetim aygıtı çekişmelerle sarsıldı. Saray soyluları 1725'de Yekaterina I'i imparatoriçe ilan ettiler. 1727'den sonra Pyotr II, Büyük Petro'nun açtığı yoldan yürüdü. Anna İvanova'nın on yıllık yönetiminde (1730-1740) yabancılardan büyük ölçüde yararlanıldı,

hatta onlara büyük yetkiler verildi. Anna İvanova toprak soyluluğundan güç alan baskıcı bir mutlakyönetim düzeni kurdu. Ocak-haziran 1762'de saltanat süren Pyotr III bir alman prensiydi, sınırlı bir kafası vardı, ayrıca rus geleneklerini küçümsüyordu. Yekaterina II kocası Pyotr III'ü öldürttü. Taht üzerinde hiçbir hakkı bulunmayan bu alınan prensesi ülkeyi otuz dört yıl yönetti. Kraliçe tahta çıkar çıkmaz kilisenin mallarına el koydu, soylu ayrıcalıklarını yasalaştırdı, soyluların vergi ve hizmet muafiyetleri kesinleşmiş oldu. Çarlık toprakları soylulara dağıtıldı, toprak köleliği yaygınlaştırıldı. O dönemde Rusya kapalı iktisattan ticaret iktisadına yöneldi, dışarıya keten, kenevir, demir, kereste, zift, buğday sattı.

XVIII. yüzyıl Rusya için kültür düzeyinde de dışa açılma dönemi oldu. Bu dönem aynı zamanda mutlakyönetimin ve ona bağlı olarak toprak soyluluğuyla köleliğin kökleştirilmesi dönemidir. Bu dönemin bir özelliği de, daha çok büyük kentlere yerleşen Fransızların ve İtalyanların öncülüğünde batı etkisinin yayılması, bu arada Fransız Devrimi'nin en ilgi çeken ve en çok tartışılan konulardan biri durumuna gelmesidir. Batı kaynaklı özgürlük düşüncesi aydınları heyecana sürüklerken yöneticileri ikircikli bir durumda bırakıyordu. Louis XVI'mn idamı çariçeye ve yakınlarına özgürlüğün ne anlama geldiğini iyice anlatmış oldu. 1796'da tahta geçen Pavel I annesi kadar etkili olamadı, onun oğlu Aleksandr I 1801-1825 arasında saltanat sürdü, saltanatının en önemli olayı Napoléon'un ordularıyla yapılan savaştır. Pavel I'in üçüncü oğlu Nikolay I saltanat dönemini (1825-1855) özgürlükçü düşünceleri yoketmeye çalışmakla geçirdi. Zamanında hafiyelik ve sansür büyük boyutlara ulaştı. Nikolay I tahta geçtiğinde Dostoyevski yedi yaşındaydı. Tolstoy onun tahta geçişinden üç yıl sonra doğdu. O günler toplumsal gelişimin büyük boyutlara ulaştığı günlerdi.

Aleksandr II Dönemi / Reformlar

Modern Rusya'nın en önemli ve en karışık günleri Aleksandr II'nin saltanat döneminde (1855-1881) yaşanmıştır. Aleksandr II rus çarlarının en yumuşağı, en bilgilisi, en özgürlükçüsüydü. Babası Nikalay I'in kurduğu zorbalık rejimini yıkmayı, halkın acılarını biraz olsun dindirecek yenilikler getirmeyi düşünüyordu. Başlıca amacı büyük sıkıntılar içinde ölüm kalım savaşı veren köylüleri feraha çıkarmaktı. Bunun için köleliğin kaldırılması gerekiyordu. Aleksandr II çarlık topraklarında çalışan köylülere özgürlük verdi, işledikleri toprakları onlara bağışladı, daha sonra köleliği tümüyle kaldırdı. Köylüleri yargılama yetkisi toprak sahibinden

köy mahkemelerine geçti. Dostoyevski'ye "Bin yıllık rus tarihinde bu hükümdarın eylemi kadar yüksek ve kutsal hiçbir şey yoktur" dedirten bu kararlar Rusya'nın görünümünü kökten değiştirdi. Elli milyon köylü özgürlüğünü kazanmış, çara ve soylulara ait yüz milyon hektar toprak köylülere dağıtılmıştı. Çar, topraklarına el koyduğu soyluların zararını son kuruşuna kadar ödedi. Köylüler toprak borçlarını yıllık taksitlerle kırk dokuz yılda ödeyeceklerdi.

Aleksandr II, 1864'de adalet aygıtını tümüyle değiştirdi: yargıçlara güvence verildi, halka açık mahkemeler oluşturuldu, jüri uygulaması getirildi. Ayrıca basından sansür kaldırıldı, üniversitelere özerklik verildi, sanayi desteklendi ve geniş bir demiryolu ağı kuruldu. Bu eylemleriyle çar büyük bir saygınlık kazandı. "Ruslar çocuktur, çar onların babasıdır" diyordu Dostoyevski. Ünlü romancı, Nikolay I zamanında tutuklanmış, sekiz ay hücrede kalmış, 22 aralık 1849'da ölüm cezasına çarptırılmış, infaza birkaç saniye kala bağışlanıp Sibirya'ya sürgüne gönderilmişti. Dostoyevski bu olayı bir mektubunda şöyle anlatır: "Bugün 22 aralık. Bizi Semionovski alanına götürdüler. Orada hepimize ölüm kararını okudular, haçı öptürdüler, başımızın üstünde kılıç kırdılar, bizi bir güzel süslediler (beyaz gömlek giydirdiler). Sonra içimizden üç kişiyi darağacına götürdüler. Ben altıncıydım, üçer üçer çağırıyorlardı, yani ikinci partideydim, yaşayacak birkaç dakikam kalmıştı. Seni düşündüm kardeşim, seninkileri düşündüm; son anımda düşündüğüm tek sendin; o zaman anladım seni ne çok sevdiğimi, benim sevgili kardeşim! Yanımda bulunan Plestçev'i, Durov'u kucaklayacak, onlara hoşça kalın diyecek vaktim oldu. Sonra işaret verildi, direğe bağlananlar çözüldü, bize İmparator Majesteleri'nin yaşamımızı bağışladığı bildirildi."

Artan Bunalımlar ve Aleksandr II'nin Öldürülmesi

Aleksandr II'nin özgürlükçü girişimleri her zaman devlet çarkının engellerine takılıyordu. Özellikle polis gücü tam anlamında özerk bir baskı gücü oluşturuyordu. Hapisaneler siyasal eylemlerinden ötürü tutuklananlarla doluydu. Yeni düzenlemeler topluma ferahlık getirmemiş, köylünün durumunu da değiştirmemişti. Öğrenciler, memurlar, işçiler, hatta soylular yeni bir düzeni özlüyorlardı. Moskova'da ve Petersburg'da aydınlar, özellikle öğrenciler Rusya'nın geleceğini tartışıyorlardı. Onların çoğu nihilist olduğunu söylüyordu. Turgenyev'in *Babalar ve oğullar* romanından, romanın başkişisi Bazarof'dan çok etkilenmişlerdi. Aydınların bir bölümü anarşist'ti, Bakunin (1814-1876), Kropotkin (1842-1921)

gibi yazarların etkisi altında kalan bu kesim, bireyin özgürlüğü adına her türlü düzen fikrine ve her türlü yetkeye karşıydı. Bakunin'in 1868'de kurduğu Sosyal Demokrasi İttifakı tanrıtanımazlığı, toplum sınıflarının kaldırılmasını, üretilen malların ortak olmasını, kadın ve erkek eşitliğinin benimsenmesini, her türlü yetkeye karşı çıkılmasını öneriyordu. Bir de Narodniki'ler vardı. Bunlar "halkın adamları"ydılar, kurulu düzene karşı etkin bir savaşıma girmişlerdi, Rusya'yı bir baştan bir başa dolaşarak toplumcu öğretiyi yaymaya çalışıyorlar, yönetime karşı kanlı bir gerilla savaşı sürdürüyorlardı. 1866'da çara suikast mutlakyönetimi aydınlardan iyice uzaklaştırdı. 13 mart 1881'de çara bir suikast daha düzenlendi: bir askeri toplantıdan dönen çarın arabası önünde bir bomba patladı, çar yaralanan bir erle ilgilenmek için arabadan inince ikinci bir patlama oldu. İkinci patlamada bacakları parçalanan çar bir saat içinde öldü. Suikastçılardan biri, bir soylu kızı mahkemede şunları söylüyordu: "Bizi tutuklayabilirsiniz baylar. Polis gücü elinizde. Bizimse manevi gücümüz var, tarihsel ilerlemenin gücü, fikirlerin gücü. Ağızları kapamakla fikirleri susturamazsınız."

Aleksandr III'ün Baskıcı Yönetimi

Çarın ölümünden sonra büyük bir baskı dönemi başladı: ölen çarın oğlu Aleksandr III on üç yıllık yönetiminde (1881-1894) tam bir despot olduğunu gösterdi. Katı, gururlu ve bilgisizdi, her türlü yeniliğe karşıydı, babasının yaptığı yenilikleri kökten kazımaya girişti. Ülkeyi Tanrı'nın buyruğuna göre tek başına yöneteceğini bildiriyordu. Öldürülme korkuları içinde, Petersburg yakınlarında bir şatoya çekildi, orada eski öğretmeni ve yeni danışmanı Pobiedonostev'in öngörüleriyle ülkeyi yönetmeye koyuldu. Aleksandr III tahta çıktığı günlerde Tolstoy'dan bir mektup aldı. Mektupta özetle şunlar yazılıydı: "Yirmi yıldır devrimci örgütler kurulu düzeni çeşitli yollardan yıkmaya çalışıyorlar. Şiddet eylemleriyle savaşımda hükümet iki yöntem kullandı: siyasal gerilimi azaltmak için özgürlükçü düzenlemeler yapmak, öte yandan en katı baskıyı uygulamak. Her iki yöntemin de etkisiz olduğu görüldü, buna karşılık muhalefet gücünden hiçbir şey yitirmedi. Neden bundan böyle üçüncü bir yöntem denemiyorsunuz? Kutsal Kitap'ın buyrultularına uymamak ve düşmanlarınızı sevmemek neden?" Mektup şöyle son buluyordu: "Saraydan gelecek tek bir bağışlama ve sevgi sözü bugün Rusya'yı kemirmekte olan kötülüğü iyileştirebilir. İsa'nın yasasını gerçekleştirecek bir çar karşısında her devrimci ateşe değen kar gibi eriyecektir."

Rus halkının peygamber yerine koyduğu Tolstoy siyasetten özenle uzak durmuş bir toprak sahibiydi, dinine ve geleneklerine bağlı bir konttu, onun bu tepkisi çarın kolay kolay görmezden gelebileceği bir iş değildi. Çar ve danışmanı tepkiyi yanıtlamakla yetindiler ve daha ileriye gitmeyi göze alamadılar. Pobiedonostev, Tolstoy'a yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Mektubunuzu okuduğumdan beri dininizin kilise diniyle ve benim dinimle aynı olmadığını görüyorum. Şunu da görüyorum, sizin İsa'nız bizim İsa'mız değildir. Benim İsa'm bir doğruluk ve güçlülük tanrısıdır. İsa'nızda zayıf ve iyileştirilmesi gereken bir tanrı buluyorum." Pobiedonostev, Tolstoy karşısında aldığı pervasız tutumunu çok daha büyük ölçülerde tüm aydın kesim karşısında sürdürüyordu: tüm aydın çevreleri, özellikle üniversiteyi baskı altında tutuyor, katı bir sansür uyguluyordu. Parlamenter düzeni "çağın en büyük yalanı" diye nitelendiren bu adam mutlakyönetimin en ateşli savunucusu rolündeydi. Muhalifler Sibirya'daki kamplara sürülüyorlardı. Sınırı geçebilenler kurtuluyordu: Cenevre, Lozan, Münih, Brüksel, Londra gibi merkezlerde muhalefet odakları oluşmuştu.

Kıtlık Yılları

1891-1892 arası Rusya'da, özellikle orta ve güney kesimlerde milyonlarca insanın açlıktan öldüğü, salgın hastalıkların ortalığı kasıp kavurduğu kıtlık dönemidir. Resmi makamlar kıtlığı önemsiz bir olay gibi gösteriyorlar, vahim bir durum olmadığını, bazı bölgelerde verimin düşük olması nedeniyle bazı sıkıntıların başgösterdiğini bildiriyorlardı. Tolstoy kendi olanaklarıyla kıtlığa karşı önlem almaya kalktı, çiftliği Yasyana Polyana'da her gün kazanlarla yemek pişirtiyor, açları doyurmaya çalışıyordu. Ancak açlık onun başedebileceği kadar küçük değildi. Bu arada Tolstoy, *Korkunç bir sorun* adlı bir makale yayımlayarak, hükümete dışarıdan buğday alınmasını önerdi. Gizlice dışarıya yolladığı ve *Daily Telegrafh*'da yayımlanan bir başka makalesinde şöyle diyordu: "Kalabalıklar aç, bizim yüzümüzden. Tüm saraylarımızı, tüm tiyatrolarımızı, tüm müzelerimizi bugün aç olan bu halka borçluyuz. Ona yardım etmek gerekir." Çar ve çevresi Tolstoy'un bu tepkisini de ölçülü bir öfkeyle karşıladı. Ancak ona karşı yıkıcı bir kampanyaya girişti. Yöneticilere göre Tolstoy aşırı bir toplumcuydu. İçişleri bakanı onun davranışları karşısında önlem alınacağını bildirdiyse de arkasını getiremedi. Kıtlıkta her gün on bin kişiye sofra kurmuş olan birine dokunmak kolay değildi. Tols-

toy'un bu girişimi devletin kıtlığın varlığını kabul etmesi sonucunu getirdi.

Nikolay II / Ayaklanmalar ve Grevler

Aleksandr III'den sonra oğlu Nikolay II saltanat sürdü (1894-1917). Nikolay II kararsızlığıyla ve başta karısına olmak üzere tüm ailesine bağlılığıyla tanınıyordu. Onun yerine kararları karısı Alix von Hessen ya da Aleksandra veriyordu. İyi öğrenim görmüş olmakla birlikte zayıf kişilikli olan çarın yönetimde herhangi bir ağırlığı yoktu. Yönetimin güçlü kişisi hollandalı maliye bakanı Witte yenileştirme çabalarına girişiyor, bürokrasiyi düzenlemeye çalışıyor, belli bir sonuç alamıyordu. Aldığı önlemler sıkıntıyı gidermeye yarayacak önlemler değildi. Toplumsal yaşam karmakarışıktı, siyasal yaşam son derece gerilimliydi. Nikolay II umut bildirileriyle insanları oyalamaya çalışırken üniversite öğrencilerinin büyük bir bölümü Narodniki'lere katılmıştı; Narodniki'ler büyük boyutlu eylemlere girişmişlerdi, durmadan suikast düzenliyorlardı. O sırada Petersburg olayları başladı.

22 ocak 1905 günü göstericiler sokaklara döküldüler. Öğrencilerden ve işçilerden oluşan kırk elli bin kişilik topluluk saraya yürüdü. Ayaklanmacılar işçi haklarının korunmasını, dinle devet işlerinin ayrılmasını, bir yasama meclisi kurulmasını istiyorlardı. Sarayın önünde ayaklanmacıları çar değil askerler karşıladı, çar malikanelerinden birine gitmişti. Askerler sarayın önüne gelen büyük kalabalığa ateş açtılar. Bu kadar kötü karşılanacağını düşünmeyen insanlar sağa sola kaçışırken vuruldular. Askerler gece yarısına kadar insan avladı. Ertesi gün Petersburg tanınmaz durumdaydı, bütün hizmetler durmuştu, ölüler sokaklarda uzanmış yatıyor, köşe başlarında askerler nöbet tutuyordu. Ekim ayında grevler her yanı sardı. 30 ekimde devlet anayasa düzenini benimseyeceğini bildirdi. Ancak olaylar dinmek bilmiyordu. Aralık ayında büyük bir katliam oldu. Hükümet genel greve sert bir yanıt vermişti. Moskova'da bir hafta boyunca sokak çatışmaları oldu. Moskova işgale uğramış gibiydi. 30 aralıkta olaylar çarın istediği biçimde sona erdirilmişti. 10 mayıs 1906'da Duma denilen meclis ilk toplantısını yaptı. Duma temsilcileri demokratik isteklerle ortaya çıkınca çar buna sert tepki verdi. Duma'nın kapatılması yeni tepkilere yol açtı. Hükümet yeni baskılar uygulamaya girişti. Böylece çar da rahatladı ve kendi sorunlarına döndü.

Çarın en büyük derdi oğlu Aleksi'nin hastalığıydı. Bir kan hastalığına yakalanmış olan Aleksi babasının bütün vaktini alıyordu. Çar oğluyla

ilgilenmekten dünyayı görmüyordu. Bu çelimsiz çocuğu iyileştirmek niyetine saraya sokulmuş olan keşiş Rasputin devlet yönetimine ortak olmuştu. Adını bile yazamayacak kadar cahil olan bu Sibirya'lı keşiş, köylü kurnazlığıyla çarı ve çariçeyi avucunun içine almıştı. Beğenmediği adamları saraydan kovduruyor, beğendiği adamları saraya aldırıyordu. Sarayın görünümü böylece tepeden tırnağa değişmiş, zaten insanlarla pek ilgilenmeyen çarla toplum arasına kalın duvarlar örülmüştü. Rasputin'in öldürülmesinde çoğu muhaliflerden oluşan Duma'nın büyük payı oldu. Rasputin'in aralık 1816'da öldürülmesi halk arasında tepkilere yol açtı. O dönemler Duma'nın giderek ağırlık kazandığı, muhalefetin merkezi durumuna geldiği dönemlerdi. Doğal olarak Duma çarı en çok tedirgin eden kuruluştu. Bakanların atanması konusunda çarla Duma'nın arası açılınca siyasal hava birdenbire elektriklendi, gerginlik özellikle aydınların ve işçilerin yoğun olduğu, Duma'nın ve sivil hükümetin çalışmalarını sürdürdüğü Petrograd (eski Petersburg) kentinde duyuldu. 1917 martında büyük grevler patlak verdi. 11 aralık günü iki yüz bin işçi iş bıraktı. Halk silaha sarıldı ve resmi binaları ele geçirmeye kalktı. Hükümet halkın üstüne atlı polisleri saldı, olmayınca piyade birlikleri getirildi. Ancak devleti koruma görevi yapan insanlar köy kökenliydi ve ayaklanan insanlara yakınlık duyuyorlardı. Askerler kısa zamanda ayaklanmacılara katıldılar. Petrograd garnizonu tümüyle devrimci güçlere katıldı. Çarın bakanları kaçtılar. Çar Duma'yı dağıtınca milletvekillerinin çoğu bunu kabul etmediler. Ayaklanmacı askerler Duma'yı güvence altına aldı. Prens Lvov'un başkanlığında bir geçici hükümet kuruldu.

Sovyet'in Oluşturulması / Kerenski Hükümeti

12 martta bir Sovyet (Kurul) oluşturuldu. İşçilerden ve askerlerden kurulu Sovyet, geçici hükümeti denetleyecek bir yürütme kurulunu iş başına getirdi. Devrim tüm ülkeye dalga dalga yayılmaya başladı, Petrograd'ı Moskova ve Kiev izledi, her yerde sovyetler kuruluyordu. Bu sırada Duma'nın önemli kişilerinden Aleksandr Kerenski geçici hükümette adalet bakanlığı görevini yürütmekle birlikte tek yönetici ağırlığı kazandı. Çar Petrograd'dan ayrıldı, kentin üstüne birlikler gönderdi, ancak bu birlikler yolda durduruldular: demiryollarının denetimi devrimcilerin elindeydi. Çarın tüm umudu generallerdeydi, ama onlar da çarlarını canla başla destekleyecek gibi görünmüyorlardı. Geçici hükümet, çarın tahtı oğlu Aleksi'ye bırakma kararını generallere de onaylattı. Çar tahttan uzaklaşmaya razı oldu, ancak çok sevdiği oğlunu da siyaset ortamının ateşine

atmak istemiyordu. Bu yüzden yerine ağabeyi Mihail'in geçmesini istedi. Mihail bu isteği benimsemedi.

Kerenski gücünü yitiriyor, onun sovyetleri ortadan kaldırma girişimi büyük engellere takılıyordu. Bu sırada Bolşevikler büyük güç kazanmaktaydı, gazeteleri Pravda en etkili yayın organı durumundaydı. Sürgündeki rus devrimcileri Almanya ve İsveç üzerinden Rusya'ya döndükçe Bolşeviklerin gücü arttı. Bunlardan biri de 1917 nisanında ülkesine dönmüş olan Lenin'di. Lenin döndüğünde Bolşevikler yetmiş bin kadardılar, üç ay içinde bu partinin üye sayısı iki yüz kırk bine çıktı. Bolşevikler giderek sovyetlerde çoğunluğu elde ettiler. Lenin'in en önemli yardımcıları devrimci savaşımın iki büyük adı Stalin ve Troçki'ydi. 1917 güzünde Ulusal Yasama Meclisi'nin seçiminde Kerenski yeniden güç kazanacağı inancındaydı. Bolşeviklerse onu ve rejimini ortadan silmeye kararlı görünüyorlardı.

Petrograd sovyeti merkez kurulu başkanı Troçki kuruldan bir askeri devrim kurulu oluşturulması kararını çıkarınca Kerenski'nin işi iyice zorlaştı. Askeri devrim kurulunun başkanlığını Troçki yapacaktı. Geçici hükümetin sonu gelmişti. Moskova ve Kiev'de de askeri devrim kurulları oluşturuldu. Böylece sovyetler ülkenin yönetimine egemen oldu. Kerenski ülkeden kaçmak zorunda kaldı. Rus sovyetleri ikinci genel kurul toplantısında Lenin yönetimi ele aldı ve genel kurulun onayıyla programını yürürlüğe koydu. Programın amaçları arasında özel mülkiyetin kaldırılması, toprağın köylülere dağıtılması, Almanya'yla savaşa son verilmesi gibi maddeler vardı. Ekim Devrimi böylece gerçekleşmiş oldu. Bolşevikler bir yandan eski rejimin temsilcileriyle, bir yandan da parti içinde burjuvaziyle işbirliğinden yana olan Menşeviklerle savaşıma girerek sovyet yönetimini egemen kılmayı başardılar.

İSPANYA İÇ SAVAŞI

Çağımızı derinden etkileyen önemli olaylardan biri de İspanya iç savaşıdır. Bu savaşın nedenleri feodal kalıntılarla yeni sermaye gelişimlerinin yarattığı sermaye güçlerinin çıkar hesaplarında yatmaktadır. O dönemde üç milyon işçisiyle İspanya her şeye karşın geri kalmış bir ülke görünümündeydi ve buna bağlı olarak gelişen toplumsal ve siyasal sorunlarını çözebilecek gibi görünmüyordu: pekçok köylünün yeterli toprağı yoktu, ayrıca toprağı işleyecek olanakları da yoktu, kırsal kesimde insanlar neredeyse ölüm kalım savaşı veriyorlardı. Toprak sahipleriyle burjuvaların çıkarları ortaktı, iki kesim arasında sıkı bir alışveriş, güçlü bir işbirliği

vardı, onların çok yerde bütünleştikleri görülüyordu: pekçok burjuva parasını tarıma yatırabiliyordu, buna karşılık büyük toprak sahipleri ve kilise sanayi alanındaki yatırımlara katılmamaktaydılar.

1914-1918 savaşı İspanya'da tarımın ve sanayiin ekmeklerine kalın birer tabaka yağ sürdü: İspanyollar savaşanlara bol bol tarım ve sanayi ürünleri sattılar. Savaş bitince bu kaynak kuruyuverdi, hele gümrük duvarları yükseliverince dışsatım iyice zorlaştı, hatta olanaksızlaştı. İspanyolların dışsatımda öbür ülkelerle yarışması iyiden iyiye olanaksızdı, onlar şurada burada pazar bulmaya çalışırken öbürleri büyük çapta ürettikleri malları hazır pazarlara yolluyorlardı. Savaşana mal satma kaynağı kuruyunca iktisadi yaşam ciddi bunalımlar içine düştü: 1931'de bir milyon olan işsiz sayısı 1933'de bir buçuk milyona çıktı. Bunalımın faturasını işçiler ödeyecekti: her sıkıntıda ücretler biraz daha düşürüldü, emeğe ödenen paralar kıtın kıtın yaşayanların gündelik gereksinimlerini bile karşılayamaz duruma geldi.

İşçilerin ve Köylülerin Savaşımı

Bu oluşum siyasal açıdan gittikçe güçlenmekte olan işçi ve köylüleri etkin savaşıma yöneltti. 1933'de hapisanelerde dokuz bin işçi ve köylü militanı yatıyordu. İktidardaki Cumhuriyetçiler iktisadi bunalıma çare bulacak gibi görünmüyorlardı, devletin ve öğretimin laikleştirilmesi gibi, tarım reformu gibi girişimlerden hiçbir sonuç alınamamıştı. 1934'de sağcılar iktidara geldi ve bu değişim var olan bunalımı kat kat artırdı, her şeyden önce ücretlerin daha da düşürülmesine kolaylık sağladı: iktidarın desteğinde patronlar işçiyi neredeyse hiç para vermeden çalıştırmak istiyorlardı. O yıl grevler kurulu düzeni temelden sarsarken ordu acımasızca şiddet uygulamalarına girişti. Bu uygulamaların kağıt üzerindeki karşılığı üç bin ölü, yedi bin yaralı, kırk bin mahkumdu.

Baskı tepkiyi artırmaktan başka bir işe yaramadı. Ok yaydan çıkmıştı, işçi ve köylüler kiliseyi, orduyu ve kralcıları karşılarına almışlardı. 1936 seçimleri solun yararına sonuç verince işler daha da karıştı. Yeni hükümet güzel şeyler sözveriyordu ama işçi ve köylüler yolun kıyısına ekilen çalının pamuk sağlamasını bekleyebilecek durumda değillerdi. Her yerde ücret artırımı için grevler yapılıyordu. İspanya kesin biçimde iki düşman kesime bölünmüştü. Hükümet düzeni sağlamaya çalışıyor, hiçbir şey yapamıyordu. İç savaşın ucu görünmüştü. 17 temmuz 1936'da Franco, Mola, Goded, Queipa, Llano gibi generaller bir askeri ayaklanma düzenlediler, Fas'da güç kazandıktan sonra İspanya'daki tüm birlik-

leri kendilerine katılmaya çağırdılar. Ancak Franco'cu faşist güçler sağlam bir sivil direnişle karşılaştılar ve pekçok kentte sokak savaşlarında silahı bırakıp kaçmak zorunda kaldılar.

İşçi ve köylü güçleri kısa zamanda ülkenin denetimini ele geçirdiler, ordu ve polis görevi yapmaya başladılar, Franco'cu güçleri yokedebilmek için büyük bir hazırlığa girdiler. Birçok eyalette sanayi, ticaret ve tarımda toplumsallaşma girişimleri başlatıldı. Toprak sahipleri ve sanayiciler mallarını ve işlerini yüzüstü bırakıp kaçıyorlar, toplumsallaştırma girişimlerine böylece istemeden kolaylık sağlamış hatta öncülük etmiş oluyorlardı. Bazı yerlerde tüm hizmetler işçilerin eline geçmekteydi. Ancak işçi ve köylü kesimi büyük iyimserlikle yerel ya da bölgesel düzeyde yönetime el koyarken devleti ele geçirmeyi düşünmüyordu. Bu durum burjuva kesiminin kısa zamanda toparlanmasını ve yitirdiklerini geriye alabilmek için örgütlenmesini sağladı. O zaman iç çatışma tam anlamında iç savaş özelliği kazandı.

Franco'nun İktidarı Ele Geçirmesi

Franco'cu güçler her yerde işçi ve köylü militanlarını yakalıyor ya da öldürüyorlardı. Böylece faşist kesim sol karşısında büyük bir ağırlık kazanmaya başladı. Üstelik faşist güçleri, işçi devrimine kapı açacak gibi görünmeyen avrupa ülkelerince destekleniyorlardı. İspanyol işçi ve köylüleri eli kolu bağlı durumdaydılar. Eli kolu bağlı kalmışlık "karışmazlık" siyasetinin etkinliği yüzündendi. Bu siyaset sözde İspanya'nın iç işlerine karışmamayı öngörüyordu. "Karışmazlık"ı tezgahlayan İngiltere'ydi. Oysa İtalya ve Almanya ispanyol faşistlerine her türlü yardımı yapmaktaydılar. Amerika Birleşik Devletleri faşistlerin petrol gereksinimini karşılıyordu. Cumhuriyetçilere en büyük yardım komşu Fransa'dan gelebilirdi, ancak sosyalist Léon Blum hükümeti ülkedeki ve dünyadaki sağ baskılara dayanamayarak "karışmazlık" siyasetini benimsemişti. Bu sözde yansızlık İspanya'yı faşizmin pençesine bırakırken Fransa'yı birçok yönden zayıflattı. Dünyanın her yerinden Cumhuriyetçilerle omuz omuza savaşmaya giden pekçok aydın, iç savaşın kaderini değiştirebilecek güçte değildi. Avrupa işçileri faşizme candan yürekten karşıydılar, ancak ispanyol kardeşlerinin yardımına koşacak gibi de görünmüyorlardı. Kısacası, İspanyol Devrimi dünya sermayecilerinin desteklediği faşist güçler karşısında yalnız bırakılmıştı.

Faşizme karşı komünist güçler büyük bir ağırlık kazanarak 4 eylül 1931'de Madrid'de bir hükümet kurdular, hükümetin başına "İspanyol-

ların Lenin'i" diye bilinen Largo Caballero geçti. Ancak birleşmiş sol kesim büyük ödünler veriyordu: önce faşistlerle savaşımı kazanmak gerekiyordu, devrim sonraki işti. Bu dönem İspanya'da hiçbir tutumun belirgin olmadığı, hiçbir görüşün kesinlik kazanmadığı tam anlamında bir kargaşa dönemi oldu. Bu arada grevler ve gösteriler birbirini izliyordu. Caballero 1937'de hükümet başkanlığını bıraktı. Az sonra Franco iktidarı ele geçirdi. Dünya sermayeciliğinin İspanya karşısında aldığı tutum meyvalarını vermiş, Franco iktidara gitmemecesine yerleşmişti. İspanya iç savaşı bir milyon ölü bırakarak son buldu. Pekçok yerde taş taş üstünde kalmamış gibiydi.

İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI

Şimdi yakın tarihimizin en acı olayına, İkinci Dünya Savaşı'na bir göz atalım. Resmi olarak 1 eylül 1939'da başlamış ve altı yıl kadar sürüp 19 ağustos 1945'de sona ermiş olan bu savaş ya da bu facia birincisinin devamı gibidir ya da daha doğrusu Dünya Savaşı diye anılabilecek uzun sürmüş bir savaşın ikinci bölümü gibidir. İkinci Dünya Savaşı Japonların teslim olmasıyla ve Nazi imparatorluğu düşlerinin suya düşmesiyle son buldu, bu son Almanya'nın ikiye bölünmesiyle birlikte Avrupa haritasının yeniden çizilmesini getirdi: temmuz-ağustos 1945'de toplanan Potsdam konferansında üç büyük devletin temsilcileri (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nden Stalin ve Molotov, Amerika Birleşik Devletleri'nden Truman ve Byrnes, İngiltere'den önce Churchill ve Eden, sonra Attlee ve Bevin) savaşı sona erdirdiler ve Avrupa'ya yeni görünümünü verdiler.

Gerçekte İkinci Dünya Savaşı birincisinden daha korkunç bir savaş olarak belleklerde yer etmiştir. Onun birincisinden daha korkunç olması elbette hızlı bilimsel ve teknik ilerlemelerle ilgilidir, buna bağlı olarak yeni silahların yapılması ve yeni savaş yöntemleri geliştirilmesiyle ilgilidir. Bu yeniliklerin de katkısıyla bu savaşlarda milyonlarca insan öldü, yalnızca Almanların Auschwitz kampında yok edilen insan sayısı beş milyonun üzerindeydi. Onun korkunçluğunun bir nedeni de inançlı ya da yöneticilerce doldurulmuş, bir anlamda hipnotize edilmiş kitlelerce sürdürülmesiydi. Almanlar ari ırkının büyüklüğüne daha Birinci Dünya Savaşı öncesinde inandırılmışlardı. Bu inancın temeli Almanya'nın yüzyıllar öncesine dayanan geri kalmışlığındaydı, özellikle kültürel eksikliklerindeydi.

Savaşın Görünür ve Görünmez Nedenleri

Ari ırkının büyüklüğü masalı İkinci Dünya Savaşı'nın büyük mimarı Adolf Hitler'in *Mein Kampf*'ında (Kavgam) açıklamasını bulur. Hitler 1924 ocağında beş yıl kalebentlik cezasına çarptırılınca Rudolf Hess'e yaşamını ve görüşlerini içeren bu kitabı kaleme aldırdı. Düşünce açısından son derece bulanık, anlatım açısından son derece karışık olan bu kitap alman sağ ideolojisinin temel kitabı durumuna geldi. Ari ırkının Hindistan'a dayanan son derece kuşkugötürür bilgilerle dolu kökeni Hitler'i pek ilgilendirmiyor, o "ari" sözcüğünü ırkçılık temalarını işlemekte dayanak olarak kullanıyordu. Bu bir çılgınlık dönemiydi, toplumsal ve iktisadi güçlü nedenlere dayanan bir çılgınlık sözkonusuydu, ancak bu çılgınlığın karşısında olan insanlar da vardı hatta pekçoktu, ne var ki ussallık çılgınlığı altedebilecek gibi değildi.

Almanya'yı bu savaşı çıkarmaya götüren koşulların görünür nedeni ve Almanya açısından haklı gibi görünen nedeni Versailles antlaşmasının uygulanamayacak kadar ağır ve onur kırıcı maddeleriydi. Almanya bu antlaşmayla yenik çıktığı birinci savaştan sonra tam tamına eli kolu bağlı duruma girmişti. Gerçekte Almanlar savaştan sonra bildiklerini okumuşlar, bu maddelere pek uymamışlar, birinci deneyin başarısızlığını örtecek ikinci deneye hazırlanmaya koyulmuşlardı. İktisadi atılımların gerektirdiği pazar gereksinimi, buna bağlı olarak yeni topraklar elde etme düşleri Almanları savaşa itiyordu. Almanlar bu dışa taşma isteklerinde yalnız değildiler: Almanların nasıl Avrupa'da gözü varsa Japonların Çin'de, İtalyanların Etiyopya'da gözü vardı.

Savaşın İlk Evreleri

Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na (962-1806) karşılık olan Birinci Reich'dan ("Reich" almancada "devlet" demektir) ve Bismarck'ın 1871'de kurduğu İkinci Reich'dan sonra Hitler'in ya da öbür adıyla Führer'in (Führer almancada "önder" demektir) 1933'de kurmuş olduğu Üçüncü Reich tam tamına bütüncü bir yönetim düzeni içinde dışa taşmanın maddi ve manevi koşullarını sağlar sağlamaz Çekoslovakya'nın işgaline girişti. 16 mart 1939'da Çekoslovakya devlet başkanı "çekoslovak halkının geleceğini alman Reich'ının Führer'ine güvenle teslim etmekte olduğunu" bildiriyordu. Çekoslovakya'nın işgalini başka toprakların işgali izledi. O sırada Moskova'ya giden fransız ve ingiliz askeri temsilcileri Sovyetlerle bir anlaşmaya varamadan ülkelerine döndüler;

onlar hem Sovyetlerle işbirliği yapmak hem sovyet birliklerini avrupa toprakları dışında tutmak istiyorlardı. 23 ağustos 1939'da on yıllık bir alman-sovyet saldırmazlık anlaşmasının imzalandığı haberi bütün dünyayı şaşırtırken Sovyetler her şeye karşın tam bir savunma hazırlığı içinde görünüyorlardı. 1 eylülde alman birlikleri savaş ilanına gerek görmeden Polonya sınırlarını geçtiler. Bunun üzerine 3 eylülde Fransa ve İngiltere Almanya'ya savaş ilan etti. Bundan sonra ateş büyüdü, cepheler genişledi. Fransızlar savaşa çok dayanamadılar, temmuz 1940'da mareşal Pétain komutasındaki tüm birlikleriyle teslim oldular. O sırada general de Gaulle Londra'dan fransız halkına şu bildiriyi yolluyordu: "Fransa bir muharebe kaybetti, savaşı kaybetmedi."

Almanlara direnen tek güç ingiliz ordusuydu. Başbakan Winston Churchill beş kişilik bir savaş kabinesi kurdu. Hitler hemen tüm güçlerini İngiltere'yi yıpratmak için Batı'da toplamıştı, ancak bu ülkeyi işgal etmeyi düşünmüyordu ya da daha doğrusu bu ülkeyi işgal etme düşüncesini kısa zamanda bıraktı: İngiltere'nin arkasındaki büyük maddi güç onu kaygılandırıyordu. İngiltere demek biraz da Kanada, Yeni-Zelanda, Hindistan, Avustralya demekti. 17 eylülde İtalya ve Japonya'yla üçlü antlaşmayı imzalayan Hitler, Norveç, Hollanda, Belçika, Çekoslovakya, Polonya topraklarını özümlemiş olarak, yeni topraklar elde etme tasarıları geliştiriyordu. Bu arada Avrupa'nın doğusu alman baskısı karşısında ufalanmaya başladı. Ateş daha sonra Akdeniz'in tümünü içine alacak biçimde genişledi. 1941'in 12 nisanında Belgrad, 27 nisanında Atina düştü. Bu arada Almanlar İtalyanların Afrika'daki fetihlerine yardıma koştular.

Rusya Harekatı

Hitler'in en büyük düşü Rusya'yı ele geçirmekti. Böylece bir taşla iki kuş vurmuş olacaktı: hem komünizmi yok edecek, hem o topraklardaki zengin kaynaklara sahip olacaktı. Üçüncü kuş, ari ırkının slav ırkı karşısındaki üstünlüğünün kanıtlanmasıyla vurulmuş olacaktı. Sovyet birlikleri alman birliklerinden sayıca üstündü ancak onlar kadar eğitilmiş değildi. Ayrıca Sovyetler kara gücü açısından Almanlarla boy ölçüşebilecek durumda değillerdi. 22 haziran 1941'de başlayan Rusya harekatı Almanların öngördüğü kadar kolay olmadı, Leningrad ve Moskova tüm çabalara karşın ele geçirilemedi. Harekatın üstünden koca bir kış geçince Almanlar dokuz yüz bin asker yitirmiş olarak büyük sıkıntıya düştüler. O sıra Hitler o olmadı öbürü olsun gibilerden, Kafkaslar'daki petrolü ele geçirme tasarılarını geliştirdi ve birliklerini başka kesimlere kaydırdı: Si-

vastopol iki yüz elli günlük bir kuşatmadan sonra düştü. Amaç Bakû'daki petrol kuyularının özümlenmesiydi. Ancak çok soğuk bir kış daha vardı kapıda, bu ikinci kışı atlatmak zor olacaktı.

O sırada amerikan-japon gerginliği dikkatleri başka alanlara çekti. Honolulu'nun kuzeybatısındaki amerikan Pearl Harbor üssü Japonların saldırısına uğramış ve iki saat içinde büyük zarar görmüştü. Bu olay Amerikalıların savaşa girmesini kolaylaştırdı ve Amerikalılarla Almanları karşı karşıya getirdi. Almanlar 1942 güzünde Stalingrad'ı kuşattılar. Bu çok kanlı kuşatma alman yayılmasının dönüm noktası oldu. Her ulustan, her yaştan milyonlarca insanın yok edildiği, milyonlarca Yahudinin gaz odalarında öldürüldüğü bu korkunçluklar döneminde bu sonuç vermeyen kuşatma Hitler'in sonunu duyuruyor gibiydi. Onun İtalya'daki yöndeşi Mussolini'nin de sonu gelmişti: 25 temmuz 1943'de italyan toplumu bu acımasız faşist yöneticiyi kralın da büyük çabasıyla dışlayıverdi. Kralın tutuklattığı Mussolini 12 eylül 1943'de alman paraşütçülerince kurtarılacak, bir süre daha İtalya üzerindeki oyunlarını sürdürecek, 27 nisan 1945'de kaçarken ele geçirilecek ve idam edilecektir.

Savaşın Sonu

Sovyet savunması askeri bir baskı gücü oluşturacak duruma geldikçe, Amerika Birleşik Devletleri etkin askeri müdahalelerini artırdıkça, İngiltere siyaset ve askerlik düzeyinde direnişini sürdürdükçe, işgal edilen ülkelerde yeraltı kurtuluş güçleri oluştukça Alman imparatorluğu düşlerine kapılmış ya da kanmış olanlar gerçeklerle burun buruna gelmeye başladılar. 6 haziran 1944'de Amerikalıların İngilizlerle gerçekleştirdikleri Normandiya çıkarması Almanları şaşkına çevirdi. Almanlar bir çıkarma bekliyorlardı ama çıkarmanın daha kuzeyde ve daha sonra yapılacağını düşünüyorlardı. Normandiya'ya iki yüz bin asker çıkarıldı, bunlardan on bini öldü ya da yaralandı. Ay sonuna kadar süren Normandiya muharebesi yavaş yavaş Fransız kurtuluş savaşma dönüştü. Artık Almanya ölüm kalım savaşı veriyordu. 30 nisan 1945'de Hitler öldü. Almanya 8 mayıs 1945'de teslim oldu. Potsdam'da toplananlar Almanya'nın ve Japonya'nın geleceğini görüşeceklerdi. Bu arada Churchill seçimlerden yenik çıkmış, başbakanlık görevi Attlee'ye verilmişti. Polonya yeniden kuruluyor, Almanya nazilikten arındırılıyor ve ikiye bölünüyor, savaş suçluları için Nürnberg'de bir mahkeme kuruluyordu, ayrıca Japonlara bir ültimatom veriliyordu. Ancak Amerikalılar ültimatomun sonucunu beklemeden Japonya'da iki kente atom bombası attılar. 6 ağustosta Hiroşi-

ma'da yetmiş bin ölü, 9 ağustosta Nagazaki'de seksen bin ölü vardı. Böylece atom bombaları denenmiş. dünyada büyük savaşlar dönemi kapanmış, atom dönemi başlamış oldu.

ÇAĞDAŞ FRANSIZ EDEBİYATINDA KLASİKLİKTEN DUYGUCULUĞA ve GERÇEKÇİLİĞE YÖNELİŞ

DUYGUCULUĞA İLK ADIMLAR

XVII. yüzyıl sanatta klasik değerler yüzyılı oldu. Bir sanat akımı olmaktan çok bir bakış biçimi olan klasiklik yüzyılın sonlarında dağılmaya başladı. XVIII. yüzyıl klasikliğin ortadan kalkmasıyla birlikte bir ara dönem, bir geçiş dönemi özelliği gösterdi. Dağılan değerlerin yerine birden yeni değerler geçmedi. Ama yeni bakış biçimlerine göre yeni değerlerin, yeni renklerle, yeni biçimlerle ortaya çıkmaya hazırlanan yeni anlayışların doğmakta olduğu kesindi. Bu yüzden bir ara dönem, hatta bir sarsıntı dönemi gibi görünen XVIII. yüzyıl aynı zamanda bir olgunluk dönemi olmuştur. XIX. yüzyılın verimli düşünce ve sanat dünyası elbette XVIII. yüzyılın güçlü arayışları üzerine kurulmuştur. Gerçekten XIX. yüzyıl düşüncenin ve sanatın gelişimi açısından tam bir verimlilikler, tam bir çeşitlilikler yüzyılı oldu, bir yüzyıl önce başlayan gelişimler bu yüzyılda doruğa tırmandı. XIX. yüzyıl böylece büyük bilimsel atılımlarla birlikte sanatta duyguculuktan geçerek gerçekçiliğin verimli arayışlarına ulaştı.

XVIII. yüzyıl Avrupa için bir siyaset yüzyılıdır, bir siyasalleşme yüzyılıdır. Klasik değerler yüzyılının ardından gelen zamanlar, henüz dünyanın merkezi olma özelliğini sürdüren Avrupa'ya düşünce alanında da sanat alanında da tam tamına bir siyaset tutkusu getirmişti. XVIII. yüzyılın fransız kültür yaşamı felsefeyle edebiyatın birbirine yaklaştığı bir ortam oldu. İngiltere ve Almanya'da da değişik biçimlerde benzer durumlar

yaşandı. Bu ortamda gerçek anlamda fesefeden de gerçek anlamda edebiyattan da uzaklaşıldı, orta bir yerde buluşuldu. Bir bakıma felsefe edebiyatlaştı, edebiyat da her zaman olumlu olmayan bir anlamda felsefeleşti. Voltaire de, Jean-Jacques Rousseau da, öbürleri de hem filozof hem edebiyatçıydılar, daha doğrusu filozof-edebiyatçıydılar. Yaşamın iyice karmaşıklaştığı bir dönemde toplumsal sorunlara köklü çözümler getirmeye çalışan, yeni dönüşümler karşısında yeni anlayışlar geliştirmeye yönelen bu insanların güçlü sanatsal biçimler yaratmaktan çok toplumsal dönüşümlere katkıda bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden XVII. yüzyılın sonlarında klasik değerlerin dağılması üzerine edebiyat alanında görünmeye başlamış kişilikler şu ya da bu biçimde kendi bakış açılarıyla toplumsal yaşam biçimleri arasında varolan dengelerin ve uyuşmazlıkların irdeleyicileri oldular. Lesage'ın (1668-1747), Marivaux'nun (1688-1763), Prévost'nun (1697-1763) romanları, Voltaire'in (1694-1778) *Candide*'i, Diderot'nun (1713-1784) *Le neveu de Rameau*'su (Rameau'nun yeğeni), Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-1778) *La nouvelle Héoise*'ı (Yeni Héoise) bugün edebiyat izleyicisinden çok düşünce ve edebiyat tarihçilerini ilgilendirse de bir dönemin aynası olmak bakımından son derece önemlidir.

Lesage, Marivaux, Prévost

Evet, bu yazarlar edebiyat açısından klasikleşecek güçte yapıtlar ortaya koymuş olsalar da olmasalar da bir dönemin düşünce ve sanat değerlerinin sorumluluğunu taşırken birer insan araştırmacısı oldular. XVIII. yüzyılda komedi trajediye baskın çıkmaya başladığında Lesage'ın *Turcaret*'si birbirini kovalayan savaşlar ve gittikçe bozulan iktisadi yaşam düzeni yüzünden gülemez olmuş insanları zorla da olsa güldürmeye çalıştı. Lesage'ın tiyatrosu ne olursa olsun klasikliğin inceliğinden sonra pek sevimli görünmeyen kabasaba bir gerçekçiliği getiriyordu. Lesage'ın ve benzerlerinin gerçekçiliği gerçek anlamda gerçekçilik olmaktan çok klasikliğin güzel ögesini elden kaçırmasıyla ortaya çıkmış bir tür doğalcılıktı. Alain René Lesage, ömrünü Paris'de geçirmiş bu taşralı, kültür çevrelerinin dışında basit ama dalgalı bir yaşam sürdü, bir filozof ve bir edebiyatçı olmaktan çok bir ahlak önericisi oldu. Lesage, *Turcaret*'de para babalarına yükleniyordu. Konuyu anımsayalım: bildiği gibi yaşamayı ilke edinmiş olan barones, zengin Turcaret'nin gönlünü çeler ve paralarını çeker, paralar genç bir şövalyenin cebine akar. Lesage bu ahlakçı tutumu içinde bir toplum eleştiricisi olarak görünür. Lesage kimseden

yardım almaksızın yazılarıyla geçinmeye çalışırken para kazanmak adına sanatından nice ödün verdi, yazdıkça yazdı. Onca yazdıkları içinde yalnızca ikisi, belirgin bir biçimde La Bruyère'in etkilerini taşıyan *Le diable boiteux*'yle (Topal şeytan) [1707] tam anlamında bir serüven romanı olan *Gil Blas* (1715-1735) azçok önemli sayılır. Lesage'ın romanları içiçe geçmiş şaşırtıcı olaylarla örülmüştür. Yazar bu olayların arasından insani bir derinliğe ulaşmaz, ruhsal yapıları enine boyuna ayrıştırmaya yönelmez, insanları dış görünüşleriyle ele alır.

Buna karşılık Marivaux'nun romanları ruhsal derinlikten yoksun değildir. Yaşamıyla ilgili çok şey bilinmemekle birlikte duygulu, sinirli, kendini beğenmiş bir kişi olarak bilinen Marivaux romanlarından çok komedileriye tanınmış, verimli bir düş gücüyle ortaya koyduğu oyunlarında daha çok aşk ilişkilerini, aşkın fiziksel ve ruhsal özelliklerini yansıtmıştır. "Marivaux'nun komedilerinde aşk temelde ne gizemlidir ne düşseldir, yalnızca doğaldır" (G. Lanson, P. Tuffrau). Marivaux'nun bitmemiş iki romanı vardır, bunlardan biri *La vie de Marianne* (Marianne'ın yaşamı) [1731-1741], öbürü *Le paysan parvenu*'dür (Zıpçıktı köylü) [1735-1736]. Bu iki roman da içdöküş özellikleri taşıyan, buna göre belli bir duygusal derinliği olan romanlardır. Prévost'nun romanlarına gelince, onlar gerçek bir serüvencinin ürünleridir. Keşiş, asker, gazeteci, gezgin Prévost'nun romanları pek derinlikli değildi, bununla birlikte Marivaux'nun yapıtları gibi onunkiler de klasiklikten duyguculuğa geçişte belli bir aşamayı ortaya koyar. Prévost ölçüsüz yaşayan, özensiz yazan bir romancıdır. En ünlü yapıtı *Manon Lescaut* uzun bir öyküdür. Asıl adı *Histoire de Chevalier des Grieux et de Manon Lescaut* (Şövalye des Grieux ile Manon Lescaut'nun öyküsü) olan bu yapıt ateşli bir aşkın iki insanda açtığı yaraları anlatır.

Siyaset Romanları ve Duyguculuğa Geçiş

Voltaire'in ve Diderot'nun romanları tam anlamında felsefi romanlardır, sanat kaygısıyla olmaktan çok siyaset kaygısıyla yazılmışlardır. Geleneklerin tartışılması, göreneklerin irdelenmesi, yeni değerlerin tasarlanması bu yapıtlarda başlıca kaygıdır. Bu tür romanların başında elbette Montesquieu'nün *Lettres persannes*'ı (İran mektupları) gelir. Voltaire'in *Candide*'i, Diderot'nun *Le neveu de Rameau*'su da felsefi roman geleneğinin belirleyici örnekleridir. Bu romanların arasından geçilerek klasiklikten duyguculuğa ulaşılmıştır. Böylece evrensel gerçekçilikten bir tür bireysel gerçekçilik diyebileceğimiz duyguculuğa doğru bir geçiş yapıl-

mıştır. XVIII. yüzyıl düşünürlerinin toplumsal ve siyasal sorunlara yakınlığı onların ayırıcı özelliğidir. Ancak bir çeşitlilikler ve atılımlar yüzyılı olan, sanatta da duyguculuğu ve ardından gerçekçiliği yaratmış olan XIX. yüzyılda da edebiyat adamları toplumsal ve siyasal sorunların dışında kalmadılar. Bunlar arasında siyasal yaşamda etkin görevler alanlar vardı. Lamartine ve Hugo milletvekili oldular, Lamartine ayrıca 1848'de geçici hükümetin başına getirildi. Zola, Dreyfus olayında belirleyici rol oynadı. Chateaubriand bakan oldu. Ayrıca onlar yapıtlarına açık ya da örtülü biçimlerde toplumsal sorunları taşıdılar. XIX. yüzyılın bir özelliği düşünürlerinin siyasete yakın olmasıysa, bir özelliği de bilim alanında büyük atılımları gerçekleştiren büyük yıldızların parlamasıdır. Leverrier'nin (1811-1877) 23 eylül 1866'da Neptün gezegenini saptaması, Louis Pasteur'ün (1822-1895) mikrobiyoloji bilimini kurması ve kuduz aşısını bulması, Marie Curie (1867-1934) ve Pierre Curie'nin (1859-1906) radyum üzerinde çalışmaları bu dönemin büyük bilimsel olaylarından birkaçıdır. Bilimci bakış açısı o zaman sanatı da genel olarak düşünceyi de, bu arada felsefeyi de etkilemiştir. Auguste Comte felsefi düşünceyi hemen tümüyle bilimsel bakış açısına oturturken, birçok şair bilimsel kazanımlara ilgisiz kalmayarak şiire tarihin ve kazıbilimin verilerini katmaya yönelmiştir, ayrıca roman sanatı Balzac'la, Flaubert'le, özellikle Zola'yla tam tamına bilimsel bir temele oturtulmuş ya da oturtulmak istenmiştir.

Bütün bu gelişmeler önce duygucu eğilimleri, sonra gerçekçi tutumu sanata armağan etmiştir. Duyguculuk, bu arada edebiyatta duyguculuk XIX. yüzyılın ürünüdür, bununla birlikte kökleri bir önceki yüzyıla dayanır. İnsan-dünya ilişkisini ussal ve evrensel çerçevede ele alan klasikliğe karşıt olarak doğadaki insanı, bireysel insanı konu edinen, duyarlılığa, duygusallığa, imgegücüne birinci planda ağırlık veren duyguculuğa geçişte birinin adını daha önce andığımız üç roman büyük ölçüde belirleyici olmuştur, öncülük etmiştir. Bunlardan biri Jean-Jacques Rousseau'nun *La nouvelle Héloise*'ı (1761), öbürü Bernardin de Saint-Pierre'in *Paul et Virginie*'si (Paul ve Virginie) [1787], üçüncüsü Choderlos de Laclos'nun *Les liaison dangereuse*'üdür (Tehlikeli ilişkiler) [1782]. Bu üç roman arasında duygucu gelişimler açısından elbette en belirleyici olanı *Paul ve Virginie*, bugün en çok ilgi göreni *Tehlikeli ilişkiler*'dir.

Yeni Hèloise

Yeni Héloise, "eski" Héleoise'a bir "nazire"dir. Héloise, fransız filozofu

Abelardus'un ya da Abélard'ın (1079-1142) sevgilisiydi. Abelardus, Piskoposluk kurulu üyesi Fulbert'in yeğeni Héloise'a tutuldu, onunla gizlice evlendi. Fulbert, Abélard'ı Héloise'a eğitmen seçmiş, ancak öğretmeöğrenme ilişkisi kısa zamanda aşk ilişkisine dönüşmüştü. Fulbert'in intikamı korkunç oldu: Fulbert tuttuğu serserilere Abelardus'u hadım ettirdi. Ancak bu olay aşkı sona erdirmedi, Héloise rahibe oldu ve Abelardus'la mektuplaştı. *Yeni Héloise* Saint-Preux'yle öğrencisi Julie d'Etange'ın aşkını anlatır. Julie'nin babası Etange baronu kızının varlıksız hatta yoksul bir burjuvayla sevişmesini hoş karşılamaz, bunun üzerine Julie sevmediği biriyle evlenmek zorunda kalır. Sevgilisinin isteği üzerine ortalıktan uzaklaşan Saint-Preux, dönüşünde onu iki çocuk annesi mutlu bir ev kadını olarak bulur. Karısının eski ilişkisini öğrenen koca, akıl almaz bir gönül genişliğiye Saint-Preux'yü kardeşçe duygular içinde yanlarında kalmaya çağırır. Saint-Preux çiftin mutluluğuyla mutlu olur, ancak bu arada eski aşkı depreşir. Julie, Saint-Preux'yü bir dostlarıyla evlendirmeyi düşünür. Araya daha başka olaylar da girer. Bir gün Julie çocuğunu boğulmaktan kurtarırken zatürrieye yakalanır ve üç gün içinde ölür. Julie'nin kocası Saint-Preux'ye bir mektup yollar, mektubun içinde bir mektup daha vardır: Julie ölüm döşeğinde sevgilisine şunları yazmıştır: "Hayır, seni bırakmıyorum, seni bekleyeceğim. Yeryüzünde bizi birbirimizden ayıran erdem, ölümsüzlük katında ikimizi birleştirecek. Bu tatlı bekleyiş içinde, seni hiç suç işlemeden her zaman sevmek ve bunu sana bir kere daha söylemek hakkını yaşamım pahasına elde etmiş olmanın mutluluğu içinde ölüyorum."

Jean-Jacques Rousseau'nun son dönem ürünlerinden olan ve onun bunalımlı günlerinde kaleme alınış olduğu *Yeni Héloise*, aşkı yücelttiği kadar evlilik kurumunu da yücelten, içtenliği, özveriyi, sevginin acılarına katlanmayı birinci planda önemseyen özellikleriyle gününde büyük ilgi uyandırmakla birlikte kısa sürede unutuldu, bir yüzyıl sonrasının insanlarına ağdalı ve tumturaklı yanlarıyla itici geldi. Ancak Julie'yle Saint-Preux'nün aşkları belleklerde hep canlı kaldı, önemsendi ve yüceltildi. Ayrıca bu yapıt yansıttığı doğa görünümleriyle, duyurduğu doğa ve insan sevgisiyle gününde büyük ilgi toplarken bile olağanüstülüklerle dolu oluşuyla inandırıcı olamamıştı. Gerçeklere uymaz yanıyla *Yeni Héloise*'ı bir iyi dilekler romanı, hatta bir kaçış romanı olarak belirleyebiliriz. Bu roman, birçok duygucu yapıtta olduğu gibi, gerçekliklerin üstüne tülden örtüler örterken ayaklarımızı yerden keser, bizi düşlere daldırır. Aynı kaçış duygusu hemen tüm duygucu yapıtlarda bizi düşlere çağırırken, bize olağanüstünün renkli dünyasını açarken, gerçeklikten uzaklaşmışlı-

ğın tedirginliğini de duyurur.

Paul ve Virginie

Aynı tedirginlik *Paul ve Virginie*'de de yakamıza yapışır. Bugün de zaman zaman kitapçı vitrinlerinde ağlamaklı bir gülümseyişle yüzümüze bakan, bizi yanma çağıran *Paul ve Virginie* gerçek bir serüvencinin ya da gerçek bir duygucunun romanıdır. Bernardin de Saint-Pierre neredeyse doğuştan serüvenciydi. İlk gençliğinde Daniel Defoe'nun kısaca *Robinson Crusoe* diye bilinen *The life and strange surprizing adventures of Robinson Crusoe of York mariner*'ını (York'lu denizci Robinson Crusoe'nun yaşamı ve garip şaşırtıcı serüvenleri) elinden düşürmedi. Robinson Crusoe'nun bir ıssız adada yirmi sekiz yıl süren yalnızlığı o dönemde pekçok kişi gibi Bernardin de Saint-Pierre'i de derinden etkiledi, ona gençlik heyecanları içinde "dünyadaki ilk günlerin saflığını" yaşayan bir adayı düşündürdü ve arattı.

Büyülü adasını Okyanus'da bulamayacağını anlayan tutkulu genç umudunu Aral gölü kıyılarına bağladı, örnek cumhuriyetini orada kuracaktı, bunun için beş parasız Rusya yolculuğuna çıktı, Moskova'da düşlerine yanıt bulamayınca Paris'in yolunu tuttu. İlgililer ondan ve düşlerinden kurtulmak için onu Madagaskar'da yapılacak bir keşif seferine kattılar. 1768'de "kralın mühendis kaptanı" unvanıyla yola çıktı, ancak işin ucunda zenci ticaretinin bulunduğunu anlayınca, şimdiki adı Maurice adası olan Ile-de-France'da (Madagaskar'ın doğusu) gemiden indi, 1771'de Fransa'ya döndü. Bundan sonra yazmaya karar verdi. Ancak ikide bir sanrılarla allak bullak olan hastalıklı ruhu ona özünde iyi olan insanlığı iyiliğe kavuşturma yolunda engeller çıkarıyordu. Rousseau'yla tanıştı, onunla doğa sevgisi, uygarlığın kötülüğü, insanın iyiliği konularında görüşmeler yaptı. 1784'de yayımladığı *Etudes de la nature*'de (Doğa incelemeleri) doğayı yüceltti, bu arada Tanrı'nın varlığını göstermeye çalıştı.

Paul ve Virginie, işte bu *Doğa incelemeleri*'nin dördüncü bölümüdür, "*Doğa incelemeleri*'ndeki yasaların iki mutsuz ailenin mutluluğuna uygulanması"dır, ayrıca "birçok önemli doğruyu, bu arada mutluluğun doğaya ve erdeme uygun yaşamaya dayandığı doğrusunu gün ışığına çıkarmak" amacındadır. *Paul ve Virginie* birbirine geçmiş yoğun olay dizileriyle örülü bir roman değildir; doğayla, doğanın bağrındaki insanla ilgili bir anlatıdır; tumturaklı sözlerden, enine boyuna tanıtlamalardan uzaktır; gözlemlerden çok ince sezgilerin, hatta düşlerin ürünüdür. Duygula-

nın en saflarıyla, en temizleriyle örülmüştür, insana tümüyle kalıplanmış uygar kent yaşamının dışında, doğanın bağrında yaşanılabilecek yüce sevinçleri duyurur, yerel bir takım bitki ve hayvan adlarıyla dolu olmakla birlikte duyguculuğun gelecekteki zengin sözlüğünden yoksundur. Bununla birlikte tam tamına bir renk cümbüşü içindedir. "Onda renklerin dili çok zengindir, önceki yazarlardan çoğunun yaptığı gibi kırmızı deyip çıkmaz, bu kırmızının tam özelliğini kiraz, gelincik, lal, erguvan, narçiçeği, mercan diye belirler" (G. Lanson, P. Tuffrau).

Bize duyguculuğun kapısını açan *Paul ve Virginie*'nin konusu duyguculuğun özelliklerini ortaya koymak açısından oldukça ilginçtir. Bir soylu kadını, Madame de la Tour, kölesi olan zenci kadınla birlikte 1726'da Ile-de-France'da Port-Louis kayalıklarına yerleşir. Dünyalığı doğrultmak üzere oralara gitmiş olan kocasını yitirince ülkesine dönmek istememiş, doğanın bağrında, elden ayaktan uzakta yaşamayı yeğlemiştir. Madam de la Tour orada Marguerite adlı Bretagne'lı bir kadınla karşılaşır. Madame de la Tour, Marguerite'i can yoldaşı olarak bağrına basar. Marguerite bir gönül serüveninden kurtulmuş, kendini bu kayalıklarda yalnızlığa bırakmıştır. Madame de la Tour az sonra bir kız doğurur. İki kadın bu arada kölelerini birbiriyle evlendirirler. Madam de la Tour'un kızı Virginie'yle Marguerite'in oğlu Paul bir arada, kardeş gibi büyürler. Anneleri onları birbiriyle evlendirmek için tasarılar geliştiriken Madame de la Tour'un halası Virginie'yi Avrupa'ya çağırır: onu yetiştirecek, mirasını ona bırakacaktır. Virginie istemeyerek ve sevgili Paul'üne döneceği konusunda yeminler ederek adadan ayrılır. Ondan hiçbir haber alamayan Paul tam bir umutsuzluk içindeyken dönüş haberi gelir. Virginie'yi getiren gemi adanın açıklarında fırtınaya tutularak parçalanır, gemidekiler yüzerek karaya çıkarlar, Virginie giysilerini çıkarıp denize atlamaya utanır ve boğulur. Cesedi aynı gün karaya vurur, sıkılmış avucunda Paul'ün resmi vardır. Sevgilisini yitirmenin acısına dayanamayan Paul ölür, ardından anneler ve hizmetçiler ölürler.

Tehlikeli İlişkiler

Tehlikeli ilişkiler'e gelince, o bu üç roman arasında enaz duygusal olanıdır. Askerlik yaşamında edebiyata da yer ayırabilmiş başarılı bir subayın, Choderlos de Laclos'nun ürünüdür. *Tehlikeli ilişkiler*'in kazandığı başarı yazarını edebiyat çalışmalarıyla sınırlanmaya yöneltmemiş, bu belki de edebiyat açısından bir yitim olmuştur. *Tehlikeli ilişkiler* karşılıklı mektuplar biçiminde yazılmış bir romandır, romanın başlıca kişileri aşk tut-

kunu Marteuil markiziyle kadın düşkünü Valmont kontudur. Bu roman kibar çevrelerin ahlakdışı ilişkilerini, hatta sapık aşklarını büyük bir ustalıkla sergiler. Tehlikeli ilişkiler gerek ayrıştırdığı duygularla ve değerlerle gerek edebi ağırlığıyla pekçok romancıyı etkilemiş, özellikle rezalet çıkarmaktan hapis yatan ve hapisanede ilk yapıtlarını vermeye hazırlanan Marquis de Sade (1740-1814) üzerinde kıskançlık yaratacak düzeyde etkili olmuştur. Romanın başlıca özelliği ahlakı bozuk insanlar düzeyinde sürekli aşk ilişkilerinden sözederken hiçbir biçimde cinsel açıdan uyarıcı olmamasıdır, buna karşılık ahlaki açıdan son derece belirleyici olmasıdır. Oysa "şehvete düşkün ve sapık" diye nitelendirilen Sade'ın romanları cinselliğe tutkun bir ruhun ürünleri olmakla ahlakdışı özellikler gösterir, bununla birlikte onlar insanın doğal özelliklerini içtenlikle dışlaştıran yapıtlardır, bu yanlarıyla XVIII. ve XIX. yüzyılın insanlarından çok yüzyılımızın insanlarını ilgilendirmişlerdir.

DUYGUCULUĞUN YÜKSELİŞİ: MADAME DE STAEL

Duyguculuğa geçişte en belirleyici atılımı Madame de Staël gerçekleştirmiştir. Asıl adı Germain Necker olan Madame de Staël ünlü isviçreli banker ve maliyeci, devlet adamı, Louis XVI'nın başbakanı Jacques Necker'in kızıdır, yüksek çevrenin büyülü ortamında yetişmiş, edebiyata gönlü istedikçe, biraz da oyalanmak ya da avunmak için yönelmiştir. Annesinin Paris'deki salonu nice düşünce ve sanat adamının, Diderot'ların, d'Alembert'lerin, Bernardin ve Saint-Pierre'lerin uğrağı olmuş, nice önemli ve özellikli insan burada onu derinden etkilemiştir. Madame de Staël yaşlı eşi İsveç elçisi Staël-Holstein'a üç çocuk verdikten sonra da bu yaşamdan uzaklaşmamış, açtığı salonda önemli kişiler devrimci düşünceleri tartışmışlardır. Krallık sona erdikten sonra ülkesinden ayrılmak zorunda kalan Madame de Staël birçok ülkeyi dolaşmıştır. Fransız yazarı Benjamin Constant'la aşkları (1794-1808) dillere destan olmuştur. 1798'de boşandığı kocası 1802'de ölünce ve Benjamin Constant kendisini yüzüstü bırakınca, Madame de Staël daha dalgalı bir yaşam sürmeye başlamış, bu arada Napoléon'un yanına sokulmuş, ona gönül yoldaşı ve akıl hocası olmak istemiş, ancak bu garip adamı elde edemediği gibi, onun buyruğuyla ve muhalefete geçen Benjamin Constant'a yakın olduğu gerekçesiyle Paris'den sürülmüştür. Her istediği kişiyi rahatça avucunun içine alabilen bu çirkin ve çekici kadın İsviçre'de kendinden yirmi yaş küçük genç bir subayla evlenmiş, az sonra Paris'e dönmüş, salonunu yeniden açmış, ancak çok yaşamamıştır.

Madame de Staël yaşamı yazdıklarıyla bütünleşen çok az yazardan biridir: yalnız yapıtlarıyla değil, yaşamıyla da genç kuşaklara duyguculuğun yolunu açmıştır. Onda XVIII. yüzyılın ileri bilinciyle XIX. yüzyılın duyarlılığı kaynaşır; ilerici bir duygucudur o, bireyselliğin dar çemberlerine sıkışıp kalmış değildir. İnandığı gibi yaşamış, yaşadığına uygun yazmıştır. Yaşamı tam anlamında bir fırtına olmuştur, yapıtlarında da bu fırtına duyulur. Tutkunun çılgınlığa kadar aşıldığı bu yaşam biçiminde yalnızca ölçüsüzlük değil, aynı zamanda yüreklilik de vardır. Atılganlık, özgürlük istemi, yeninin peşine gidiş, bilinmedik ve alışılmadık olana yöneliş, ayrıca ödünsüz kadıncılık savları onun duygucu dünyasının değişik açılımlarıdır. Bize bıraktığı iki incelemesi ve bir romanı duyguculuğun temel bilgisini içerir. *De la litterature considerée dans ses rapports avec les institutions sociales*'de (Toplumsal kurumlarla ilişkisi içinde edebiyat) [1800] insanlığın sürekli bir gelişim içinde olduğu inancıyla kültürel ve toplumsal değişimlerin koşullarını ele alır, dinin, yasaların, göreneklerin edebiyat üzerindeki etkisini inceler, ayrıca edebiyatın toplum üzerindeki etkisine değinir. Onun görüşleri tam tamına Fransız Devrimi'nin öngörüleriyle koşullanmıştır: ona göre felsefe yaşama giderek daha çok egemen olacaktır ve edebiyat giderek güdümlü edebiyat olacaktır.

De l'Allemagne'da (Almanya üzerine) [1810] Madame de Staël "edebiyatımızı tehdit eden kuruluğu iyileştirebilmek için" yeni bir yön arar, bu yolda alman yazarlarının incelenmesini önerir. Ona göre alman yazarları "Avrupa'nın en iyi yetişmiş ve en iyi düşünen" insanlarıdır. Alman duyguculuğunu fransız edebiyatına aşılamayı öngören bu kitapta Madame de Staël sanatta duygunun önemiyle birlikte sanatın toplumsal işlevine parmak basar. Ona göre sanat bize falanca kahramanın ölümünden, filanca kahramanın evlenmesinden daha değişik şeyler göstermelidir. Gerçek edebiyat ürünü herhangi bir anlatı olmaktan ötede esinin ve dehanın ürünü, coşkunun ve inancın ürünü olacaktır. Özellikle şiir, şiir olabilmek için, liriklikle dolu olmalıdır. Şöyle der o: "Şiir tüm inanışlarda doğal dildir. Kutsal Kitap şiirle doludur. Homeros dinle doludur. Esin çeşitli duyguları tek bir ocakta toplar. Esin yeryüzünün göklere yükselen buhurudur. O bütün bu duyguları birbirine bağlar." *Almanya üzerine* duyguculuğun elkitabı gibidir. Duygucu şair Lamartine bu kitap için şöyle demiştir: "Hıristiyan dehası katoliklik için neyse bu kitap edebiyat için odur."

İlk Kadıncı Roman: Corinne

Corinne (1807) adlı romanı belki de en önemli kitabıdır. Romanın konusu kısaca şöyledir: genç iskoçyalı Oswald (Nelvil lordu) İtalya'da yolculuk yapmaktadır. Soğuk, gururlu, melankolik bir insandır. Kaygısız, güleç yüzlü, kendine güvenen, kısaca tam bir fransız olan Erfeuil kontuyla arkadaş olur. Roma'da inceliği, zekası ve güzelliğiyle tanınan Corinne'le karşılaşırlar. Corinne son derece kültürlüdür, şiirler yazmaktadır. Oswald, Corinne'e tutulur, ancak Corinne aynı duygular içinde değildir. Oswald'a Roma'yı gezdirir. Oswald kızın düşünceleri ve duyguları karşısında neredeyse korkuya kapılır. Ayrıca kızın özgür davranışları onun gelenekçi kafasına ters düşer. Corinne ona ingiliz olduğunu, Edgermond lordunun kızı olduğunu, bir Roma'lı anneden dünyaya geldiğini bildirir. Vaktiyle Edgermond lorduyla Nelvil lordu çocuklarımızı büyüyünce evlendirelim diye düşünmüşlerdir. Ancak Corinne'in canlılığı ihtiyar Nelvil lordunun gözünü korkutmuştur ve lord oğlunun bir başkasıyla, Lucile'le, dostunun bir başka kadından olan kızıyla evlenmesini istemiştir. Oswald babasının bu dileğini anımsar, İngiltere'ye dönmeye ve aile ortamını Corinne'le evliliği için hazırlamaya karar verir. Ancak İngiltere gelenekçi görüşlerini canlandırınca Lucile'le evlenir. Corinne de acı içinde ölür.

Corinne'in birinci özelliği onun bir kadının kaleminden çıkmış ilk duygucu roman olmasıdır, ikinci özelliği ilk kadıncı roman olmasıdır. Üçüncü özelliği fransız edebiyatının ilk kozmopolit romanı olmasıdır. Corinne özgür yaşamıyla, rahat davranışlarıyla, zekası ve güzelliğiyle güçlü bir kadın örneği çizer, neredeyse bir kadıncılık savı olur: kişiliğinin çizdiği yollardan sevinçle ve inançla geçmektedir, yaşamaktan korkmaz, lord Nelvil ve benzerleri gibi toplumsal yaşamın gereklerini her şeyin üstünde görmeye yatkın değildir. Üstünlüğünün kurbanı oluşu elbette kadınlığın bir takım güç koşulları kolay kolay aşamayacağını duyurmaktadır. *Corinne*'in uluslararası nitelikte bir roman oluşu da elbette devrimci bakış açısının öngörüleriyle ilgilidir. Kozmopolitlik devrimci düşüncenin evrensellik savında içerilmiştir. Bununla birlikte bu eğilim yazarların gelenekçi alışkanlıklarından ötürü edebiyata yansımamıştı. Onu edebiyata ilk getiren kişinin Madame de Staël olması çok anlamlıdır: Madame de Staël isviçrelidir. Avrupa'nın öbür ülkelerini de Fransa kadar tanımakta, Avrupa'nın öbür kültürlerini de fransız kültürü kadar sevmektedir. Ne olursa olsun, Madame de Staël tam anlamında bir düşünür ve sanatçı olmaktan uzaktır, bunun bir nedeni de sanatı yaşam sanatının yanında ikinci bir iş

gibi alınış olmasıdır. İncelemeleri felsefi tutarlılıktan yoksundur, üslubu her zaman dağınıktır, sanatı enine boyuna tartışılmış kurucu ögelerden yoksundur.

BENJAMİN CONSTANT'IN ADOLPHE'Ü

Madame de Staël'in sevgilisi isviçre kökenli fransız romancısı Benjamin Constant sanattan çok siyasetle ilgilenmiş, özgürlükçü görüşlerin ateşli bir savunucusu olarak İmparatorluk'la savaşmış, Ününü *Adolphe* (1816) adlı romanıyla yapmıştır. *Adolphe* bir aşk romanıdır, aşkın tüm sarsıntılarını, gerilimlerini, sıkıntılarını duyurur. *Adolphe*, aynı adı taşıyan pısırık ve alaycı birinin içdöküşleridir. Bu garip adam kendinden on yaş büyük bir kadına tutulmuştur. Ellénore her şeyini Adolphe'e adar. Ancak Ellénore'un aşkı büyüdükçe Adolphe, Ellénore'dan uzaklaşır, sonunda Adolphe, Ellénore'u hiç sevmemiş olduğunu anlar. Ancak güçsüzlüğü ondan kopmasını engeller, ama duygularını gizleyebilecek durumda da değildir. Sonunda kopuş gerçekleşir: Adolphe'den ayrı kalma fikri Ellénore'u ölüme sürükler; Adolphe yalnızlık ve pişmanlık içinde yaşamını sürdürür. Edebiyat tarihçileri, sönmeye yüz tutmuş bir aşkı dile getiren bu kitapta Adolphe'ü yazarın kendisine, Ellénore'u da Madame de Staël'e benzetirler. Ancak Ellénore'da başka kadınlardan da izler vardır. *Adolphe* eşsiz iç yaşam ayrıştırmalarıyla ruhbilimsel romanın en güzel örneklerinden biri olarak değerlendirilir. Roman son derece arı ve etkili bir üslupla yazılmıştır. Bu yanlarıyla *Adolphe* her zaman okunabilecek niteliktedir.

Edilgin ve Kırılgan Ruhsallık

Benjamin Constant, *Adolphe*'de anlattığı öykünün "kendi öyküsü" olduğunu yazar, romanı on beş günde bitirdiğini bildirir. Kitap hem bir bağlanışın, hatta ölçüsüz bağlanışın, hem de bu bağlanışla gelen güçsüzlüğün, kopmuşluğun, hiçbir ciddi işe yönelememenin kitabıdır. "Bilinmedik birinin kağıtları arasında bulunmuş öykü" altbaşlığını taşıyan romanda en önlemli yan ruh ayrıştırmalarına ustaca yöneliştir. *Adolphe* ilk gerçek ruhbilimsel romandır demek yanlış olmaz. Constant tam tamına duyguculuğun geliştiği bir dönemde ilk yazarlık deneyimlerini yapmıştır. O, Chateaubriand'dan bir yıl önce doğmuştur, *Tehlikeli ilişkiler* gün ışığına çıktığında on beş yaşındadır. Romandaki kişilik, Adolphe, kırılgan ve uyumsuz ruhsallığıyla, ruhsal yaşamındaki edilginlikle ilgimizi çekme-

yecektir. Bu duygu onda zamanla azalacağına giderek koyulur. "Kimseye kin duymuyordum, ama çok az insan beni ilgilendiriyordu" der. "Bazen sıkıntımı yenmeye çalışıyordum; derin bir suskunluğa sığınıyordum: bu suskunluğu küçümseme olarak görenler vardı. Bazen kendi sessizliğimden kendim sıkılarak işi şakaya vurduruyordum, o zaman harekete geçen zihnim beni her türlü ölçünün dışına sürüklüyordu."

Bu durum Adolphe'ü bir bakıma toplumdışı kılar: "Böyle davrandığım için adım büyük ölçüde hafife, alaycıya, iblise çıktı. Acı sözlerim kin dolu bir yüreğin yansıları gibi düşünüldü, şakalarım tüm saygıdeğer şeylere saldırı gibi alındı." Adolphe, biraz Madame de Staël'e, biraz Anna Lindsay'e benzeyen Ellénore'a bu ruh durumu içinde raslar. Onun bir başka gereksinimi vardır.: "Bulanık bir heyecan içinde, sevilmek istiyorum diyordum kendi kendime, ve çevreme bakıyordum, bana aşk esinleyecek kimseyi göremiyordum, kimse bana bu işe girmek için uygun görünmüyordu; gönlümü ve beğenilerimi yokluyordum, hiçbir seçim kımıltısı duymuyordum." Sonunda seçim gerçekleşir. Adolphe'e göre bu kişi sıradan bir kafası olan, bununla birlikte doğru görüşler öne süren, kendinden on yaş büyük, çocuklarıyla bir kontun yanında metres yaşamı sürdürmeyi benimsemiş olan Ellénore'dur. Ellénore mutsuz bir kadındır. Önyargılıdır: kendisi kurallara uygun davranmasa da davranışlarda düzenliliğe önem verir, yaşamı dine uymadığı için olacak son derece de dindardır. Çok zaman düşçü ve suskundur, bazen konuşurken coşar...

ŞİİRDE GELİŞİM: CHENİER

Fransız şiirinde XIX. yüzyıl bir verimlilik yüzyılı oldu, nicedir süregiden şiirsel kısırlık bu yüzyılda duygucu şairlerin çabalarıyla aşıldı. Duygucu şairler, öbür duygucu yazı sanatçıları gibi bir yandan insanın ayaklarını yerden keser, onu olmadık düşlere daldırırken, bir yandan olağanın ötesinde de olsa insanı aradılar, özellikle onun duygu dünyasını ele geçirmeye, aydınlatmaya çalıştılar. Bu yüzden duygucu sanatçıları, bu arada duygucu şairleri, gerçekdışının araştırıcıları, boş şeylerin peşinde koşanlar, parlak yalanların yaratıcıları gibi görmemek, tersine onları tüm uyarsız yanlarına karşın gerçekliğin bir başka araştırıcıları saymak doğru olur. Onlar ta klasiklik döneminden o yana unutulmuş olan insan ruhsallığını önemsediler, duyguların önemine parmak bastılar, insanı bir bütün olarak almayı önerdiler.

Duyguculuk öncesinde dişe dokunur şiirler vermiş tek şair André

Chénier'dir. Dönemin tüm ileri aydınları gibi kazıbilime tutkun olan, ayrıca bir Rönesans insancısı kadar yunan-latin geleneğine bağlı bulunan şair, devrimin şiddete dönüştüğü günlerde otuz iki yaşında boynunu giyotine verirken insanlığa önemli bir şiir birikimi bırakmış, bu birikimle şiirde duyguculuğa ilk adımı atmıştır. Yaşarken yalnızca iki şiiri yayımlanmış olan Chénier'nin şiirleri ölümünden sonra kağıtları arasında bulunmuş ve gün ışığına çıkarılmıştır. "Ölene kadar durmadan umutlanırız" diyen Chénier'nin şiirinde XVIII. yüzyılın değişik dilekleri bir eskiçağ duyarlılığıyla birleşir. Uzun şiirleri yunan-latin mitolojisinden adlarla doludur. Onda hem eskinin hem yeninin, hem Batı'nın hem Doğu'nun etkileri vardır. Chénier İstanbul'ludur, bir rum anayla konsoloslukta görevli bir fransız babanın oğludur. O bunu bir şiirinde şöyle anlatır: "Çünkü orada güzel bir yunan kadını taze baharında/Fransa'dan sütçocuğu bir kocanın yatağında/Beni fransız olarak doğurdu Bizans'ın kucağında."

Onun şiirinde usçu yönelim bazen kaçınılmaz bir öğreticilik içinde kuruluğu getirir, ancak gene de güçlü imge örgüsüne dayalı çırpıntılı bir duygusallığa büyük engel çıkarmaz. Onunla yeniden uyumlu ses düzenine geçilmiş, şiir yeniden müziğe yaklaşmıştır. Şiirlerinde doğa tüm çekiciliğiyle büyülü bir görünüm alır, gizlerle, tanrısallıklarla dolar: her şey doğada ve doğallığı içinde belirir. Şiirleri belli bir toplumsal ve siyasal eğilimi de yansıtır. Chénier, bir şiirinde şöyle der: "Kaba, cimri ve saygısız zenginlerin/Yetenekleri sezecek açık bir ruhları yoktur". Şiirinin bir başka yerinde de şöyle der: "Unutma delikanlı bazen gökler/Ezilenlerin intikamını kralların başı üstünde alır". O kendisini yoketmeye çalışan "Jacobins" partisinin yandaşlarına da şöyle sesleniyordu: "Önderimiz anayasa, birliğimiz millet meclisidir." Chénier'nin açtığı yoldan fransız duygucu şiirinin üç ince sanatçısı, Lamartine, Musset ve Vigny geçmişlerdir. Onların şiiri aşırı duyguculuğun açmazlarından uzaktır, insan olmanın sorunlarından soyutlanmış değildir. Bu yüzden bu şairler duyguculuğun daha sonrakilerce enaz tartışılan ve enaz eleştirilen kişileri olmuşlardır. Sırasıyla bu üç şaire bir göz atalım.

ALPHONSE DE LAMARTINE

Alphonse de Lamartine sınırlı olanaklarla yaşamını sürdüren bir toprak soylusunun oğludur. Baba siyasete karışmış, hapis yatmış, sonra kendini toprağına adayıp dünyadan el çekmiş kendi halinde bir insandır. Milly'de (Mâcon) baba ocağında beş kız kardeşi, dindar ve sevecen annesiyle yaşadığı bu mutlu çocukluk ona doğa sevgisini aşılamıştır. O ilk gençlik

döneminde eskiçağ düşüncesini ve sanatını incelemeye yönelmiş, ayrıca klasik dönem sanatçılarını incelemiştir, bir yandan da Kutsal Kitap'daki ve *Paul ve Virginie*'deki gizemci duyarlılığa bağlanmıştır. Bir süre işsiz ve düşçü bir genç soylu yaşamı sürdürmüş, bir dostuyla İtalya'yı dolaşmış, bu gezisi onu doğaya biraz daha bağlamıştır, bu gezi sırasında tanıdığı bir kız ona *Graziella*'yı yazdırmıştır.

1814'de Lamartine, Louis XVIII'in birliklerine katılmış, Waterloo yenilgisinden sonra köyüne çekilmiştir, ancak bu arada sık sık Paris'e gitmiştir. 1816'da Aix-les-Bains'de sinirlerini yatıştırmaya çalışırken göğüs hastalığı çeken Julie Charles adlı bir kadınla karşılaşmış, ünlü bir fizikçinin eşi olan bu kadınla büyük bir aşk yaşamıştır, Bourget gölü kıyılarında iki sevgili birbirlerine ölümsüz bir sevgiyle bağlanmışlardır. 1817 kışında Paris'de buluşan sevgililer bir sonraki yaz Aix'de buluşmak için sözleşmişler, ancak Lamartine günü geldiğinde sevgilisiyle buluşamayınca onun hasta olduğunu anlamıştır. Julie Charles hasta yatağından kalkamamış, 1818 aralığında bu dünyadan ayrılmıştır ve Lamartine sevgilisini şiirlerinde Elvire adıyla ölümsüzleştirmiştir.

Lamartine bundan sonra dışişlerinde görev alarak Napoli'ye gider, orada ingiliz asıllı Mary-Ann Birch'le evlenir. Paris'e döndüğünde ardarda kitap yayımlar. Floransa'da konsolosluk yazmanı göreviyle üç yıl kalır (1825-1828), sonra Doğu'ya uzun bir yolculuğa çıkar. 1833'de milletvekili seçildiğini öğrendiğinde yolculuğu sürdürmektedir. 1851'e kadar milletvekili kalır. Bu sırada herhangi bir partiye girmekten kaçınır ve hep "tavanda" yer almak istediğini söyler. Bir süre bakanlık görevinde bulunur, sonra yavaş yavaş sola kayarak muhalefete geçer. Bu sırada yeni yapıtları yayımlanır. 1848'de geçici hükümetin başına geçirilir, bir süre sonra siyasetten çekilir, ömrünün son yirmi yılı para sıkıntısı içinde geçer. Babadan kalma toprağı satmak istemez, devletin yardım önerisini geri çevirir ve onca sıkıntı arasında şöyle der: "Yüreğimi sünger gibi sıksalar, yaşayan kimselerden hiçbirinin üstüne tek damla kin ya da hınç düşüremezler."

Yüzyılın En İyi Şairi mi?

Lamartine duyguculuğun ilk gerçek temsilcisidir. Onun 13 mart 1820'de yayımlanan *Premiéres méditations*'u (İlk düşünceler) büyük ilgi görmüş, büyük alkış toplamış, neredeyse sonraki tüm çalışmalarını gölgelemiştir; bu kitap Elvire için yazılmış şiirlerle doludur. Zamanın Hugo gibi, Sainte-Beuve gibi ünlüleri bu kitap üzerine övgü dolu sözler etmişlerdir. Lamartine

buna göre uzun süre yüzyılın en iyi şairi olarak nitelendirilmiştir. Ancak onun bu saltanatı zamanla sarsılmıştır, çünkü onun zaman zaman ayakları yerden kesik, zaman zaman çetrefil ve bulanık, zaman zaman da -özellikle toplumsal ya da siyasal şiirleri düşünüldüğünde- son derece yalınkat ürünleri dönüşümlerin tüm sallantılarına karşı koyabilecek güçte değildir; bir çağdaşımızın, Gaëton Picon'un onunla ilgili olarak söylediği gibi "uçarı kalem uçarı okuyucu ister" (*Histoire des littératures 3*).

Lamartine'in şiiri genellikle biryapılı bir görünüm ortaya koymaz. Onun sözsel akışa, söz uyumuna, müzikselliğe çokça ağırlık veren şiiri zaman zaman kolayca akıp geçen anlamsız sözler yığını izlenimi verir, bakarsınız anlamlı bir anlatı az sonra anlamsız bir gürültüye dönüşür, o zaman söz dizileri yaşamdan kopmuş bir söylemin, bir sayıklamanın taşıyıcıları olurlar. Onda duygular nesnel gerçekliği zorlar, o her şeye, değişik nesnelere, doğanın çeşitli parçalarına kendini yansıtır, onlarda kendini görür, hatta geleceğini görür ya da arar. Dünya onu yansıtmak zorunda olan bir ayna gibidir. Yansıtılabilen şey salt öznel oluşumlardan başka bir şey değildir ve bu yüzden son derece bulanıktır, her öznel doğa gibi sallantılarla ve çelişkilerle belirgindir. "İnsan, düşüncesiyle Tanrı'dır" diyebilen Lamartine bir başka yerde şu sözleri söylemekten geri durmaz: "Suçumuz insan olmak ve tanımak istemek/Varlığımızın yasası bilmeden hizmet etmek". Bir başka yerde insan için şu tanıtlamayı getirir: "Doğası sınırlı istekleri sonsuz/ Gökleri anımsayan düşmüş bir Tanrı'dır insan".

Acı, Kırıklık, Umutsuzluk, Gözyaşı, Ölüm

Ondan bize kalmış pekçok şiirden ancak birkaçı okunabilir niteliktedir. Hasta sevgiliyle buluşamamanın acılı yolunmalarıyla dolu olan *Göl* bunların başlıcasıdır. Bu şiirlerin okunmazlığı ya da zor okunurluğu uzunlukları ve yapısal özellikleri kadar içeriklerinden kaynaklanmaktadır. Pekçok duygucu şair gibi Lamartine de daha çok acıların, kırıklıkların, umutsuzlukların, gözyaşlarının, ölümlerin şairidir. O kendini çok zaman yitik bir varlık gibi duyar: "Kötü bir yoldan yürüyorum gecede/ Ne geldiğim yer belli ne gittiğim yer kesin!" Bu karamsarlığı ya da kötümserliği içinde o yaşamı anlamsız bulacak kadar ileri gider ve "Doğmayı hak etmek için ne suç işledik" der, "Her şeyin değiştiği her şeyin geçtiği bir dünyayı istemem" diye haykırır. Ara sıra dünyaya iyimser bir gözle baktığı da olur: "Her iyinin varolması bir kötüyle değil mi/ Kışlardan yazlar çıkar gecelerden gündüzler!" Bununla birlikte onun gözü bu dünyada değil ötelerdedir, o bulunduğu yerden rahatsızdır, hep uzaklara gitmek ister:

"Kanatlan ey ruhum kır zincirlerini/İnsani yoksunlukların yükünü bırakmak ölmek demek mi?" Bu kaçışta çocukluğuna dönmek istediği olur: "Evet sana geliyorum çocukluğumun beşiği". Lamartine tam anlamında bir ülkü insanıdır, gerçeklerden çok ilkelerine ve öngörülerine bağlıdır: bu bakış açısı tüm sanatına yansır. Ülkücü tutumuyla o iyimserlikle kötümserliği bir bütünün parçaları kılmıştır. Demokrasiye, kardeşliğe, kozmopolitliğe olan büyük inancıyla sanatta ve siyasette kolay kolay erişilemez bir yere yükselmiştir. Öte yandan sanatı meslek edinmeyi düşünmemiş, hep hevesli heyecanlarını sürdürmüştür. Yaratmak onun için tapınma gibi, sığınma gibi bir şey olmuştur. Onun sanatında çok şey eksik olsa da, insan için temiz duygular vardır.

ALFRED DE VIGNY

Duygucu şiir zincirinde Lamartine'i tiyatro alanında da kalem oynatmış olan Alfred de Vigny izledi. Vigny, büyük düşlerle girdiği askerlik mesleğinden on üç yıl direndikten sonra istifa ederken üne kavuşmuş bir şairdi. Askerlikte umduğu ama bulamadığı serüvenci yaşamını sivil yaşamda, özellikle hasta bir kadın oyuncunun sıkıntılı dünyasında aradı: yaşamı yalnızlığın ve düş kırıklıklarının bunalımlarıyla son buldu. Vigny duyguculuğu ılımlı ölçülerde tutmaya, liriklik çizgisini aşmamaya özen gösterdi. Bununla birlikte şiirine dengeyi duyguculuktan yana bozan gizemli ögeler, destansı anlatılar katıldı. Öte yandan Vigny ardılı olan simgecilerin şiir anlayışını duyuran özellikler de gösterdi. Bu ılımlı duyguculuk ve ölçülü simgecilik, tek kişinin dünyasını dışlaştırmak adına, yalnızca koyu bir yalnızlığın anlatımı için düşünülmüş gibidir. Ancak Vigny yalnızlığı gelişigüzel bir duygusallıkla almaz, onu enine boyuna düşünür, tartar, tartışır, filozofça değerlendirir. Yalnızlığı övmez ya da yermez ama onu bir nesne gibi karşısına koyar, anlamaya ve anlatmaya çalışır. O şiirinde yalnızlığın düşünürüdür.

Yalnızlığı ona dünyayı çekilmez, insanları düşman gösterir. Her şey tepeden tırnağa kötüdür sanki. Hıristiyanlığın İyi Tanrı'sı onda Kötü Tanrı olup çıkmıştır. Tanrı en azından ilgisizdir, yarattığı insanların çığlıklarını duymaz: "Tanrı'm siz tam tamına intikam tanrısısınız/Cinayet karşılığında saflık istersiniz." Özetle, Vigny'nin yaşamında her şey acıdan yapılmış gibidir. Yalnız sıradan insanlar değil, bilge kişiler de kendilerini acıdan kurtaramazlar. Her şey kökten acılıdır, yükseliş acıyı artırır, deha acıya mahkumdur. Bu acılar içinde *spleen*'den sözeder Vigny: "Bu öyle bir *spleen* ki her gördüğüm beni tiksindiriyor. Güneşim kinden, yağmurum

korkudan." Vigny ne ölçüde yalnızlığın düşünürü olursa olsun, onun dünya ve tanrısallık eleştirisi gelişigüzel bir eleştiri olmaktan öteye geçmez, çünkü bu eleştiride filozofluktan çok duygusallık baskındır. Gene de filozofça diyebileceğimiz bir bakışı vardır onun, hem gökyüzünü hem yeryüzünü kavramaya çalışan bir felsefedir felsefesi. Çelişkilerle dolu olan bu felsefe hiç de gerçekçi bir felsefe değildir. "Görünmez olan gerçektir. Ruhların kendi dünyaları vardır" der Vigny bir yandan. Bir yandan da şöyle der: "Toprak güzel ayaklarına halıdır." Gökyüzünde ya da yeryüzünde, bir serüvenci ruhunun yeniyi arayışı vardır onda. "İki kere görülmeyecek olanı sevin" der bize. Ancak bir serüvenciye uymayacak kaçışları da vardır: "Yalnızca sessizlik büyüktür, kalanı güçsüzlüktür." Bu acılar, sıkıntılar ve ikilemler içinde belki de en belirleyici olan umutsuzluktur: "Umutsuzluk çılgınlıklarımızın en büyüğüdür."

ALFRED DE MUSSET

Duygucu şiir zincirinin bir başka güçlü halkası da Alfred de Musset'dir. Tiyatro yapıtlarıyla da bilinen Musset bir duygucuya yaraşır ölçülerde duygulu hatta sinirli kişiliğiyle dikkati çekmiştir. Romancı George Sand'la dalgalı aşkı, alkol tutkusu, kalp hastalığı ona acı veren etkenler olmuştur, genç denilebilecek yaştaki ölümüne zemin hazırlamıştır. Sıkıntılarını en iyi dile getiren yapıtı *Hüzün* adlı şu çok ünlü şiiridir: "Gücümü ve yaşamımı yitirdim,/Yitirdim dostlarımı, sevincimi,/Beni dahi olduğuma inandıran/ Gururuma kadar her şeyimi.//Doğru'yu tanıdığım zaman/Onda dost bulacağımı sandım./Onun ne olduğunu anladığımda/Çoktan nefrete bulanmıştım.//Gene de Doğru ölümsüzdür/Onun ne olduğunu bilmeyenler/ Bu dünyada hiçbir şey bilmemiştir.//Tanrı soruyor onu yanıtlamalı./-Şu dünyada elbet tek kalan bana /Ağlamış olmam ara sıra."

Musset'de duyguculuğun yavanlığı ve yapaylığı sık sık zekice buluşlarla dağılır. Onun şiiri insan ruhunun gizlerini ve inceliklerini güçlü bir imge örgüsüyle veren derinlikli bir şiirdir, ancak bireyselliğin çemberlerine takılıp kalmıştır. Musset XIX. yüzyıl duygucularının en bireycisidir diyebiliriz. O hiçbir zaman şiirinde örneğin bir Lamartine gibi siyasal tutum almayı düşünmemiş, ayrıca "siyaset yapmamak gerek" diye kesin bir belirlemede bulunmuştur. Şiirinin inceliği geleceğin incelikli şiirine bir başlangıçtır. "Bengal gülleri gibisiniz Marianne, dikensiz ve kokulu" diyebilen bir şair duyguculuğun dar çemberlerini çoktan aşmış olmalıdır. Duyguculuktan daha yeni, bir anlamda da daha eski bir duyarlılığı yansıtan bazı şiirleri şaşırtıcı buluşlarla doludur. Örneğin *Ay'a*

balad'ın en başında şu dizelerle karşılaşırız: "Kestane rengi gecede,/ Sararmış çan kulesinde,/Ay/İ'nin üstündeki nokta gibidir." Musset duygululuğu zekice buluşlarla zenginleştirmiş, dar alanlara sığışmayı düşünmeden tüm insanın duygu dünyasına araştırıcı bir tutumla eğilmiştir. O bu sonsuza açılışını şu sözleriyle doğrular gibidir: "Büyük sanatçıların yurdu yoktur."

THEOPHILE GAUTIER

Lamartine'le gelişen, Vigny ve Musset'yle incelen duyguculuk, Théophile Gautier'yle gerçekçiliğe doğru bir sıçrama yaptı. Resimle de ilgilenmiş olan Gautier şiirlerinde sözcükleri renkler gibi kullandı, onlarla bir tablonun verebileceği izlenimleri yaratmaya çalıştı. Şiirinde bir yandan duygucu resimden izlenimci resme geçişi duyururken daha çok görüntüyle ilgilendi, şiiri toplumsallıktan da, hatta genel olarak düşünceden de uzak tuttu, sanat için sanat ilkesine bağlandı. Çıktığı İspanya yolculuğu şiirinin gelişmesine büyük ölçüde katkıda bulundu. 1845'de yayımladığı *Espana*'sı başyapıt olarak değerlendirildi. Ancak onun 1852'de yayımlanan *Emaux et camées*'si (Mineler ve akikler) tam anlamında sanatının doruğunu belirler. Gautier'yi Baudelaire şiirinin öncüsü olarak belirleyebiliriz. Onun görüntüye dayalı ılımlı duyguluculuğu ya da duygucu gerçekçiliği Baudelaire'in simgeci doğalcılığına uzanan sağlam bir köprüdür.

Hugo'nun *Hernani*'sinin ilk gösteriminde tiyatroya resim atelyelerinden topladığı bir yığın gönüllü alkışçının eşliğinde kırmızı hırkayla ve yeşil pantalonla giren, böylece duygucu devinimi çarpıcı renklerle somutlaştırırken duyguculuğu eylem durumuna getiren Gautier kalemini hiç bekletmeden çalıştırmış, sayılamayacak kadar çok yapıt vermiş, bu arada yaşamaya da çokça vakit ayırıp İspanya'yı, İtalya'yı, Türkiye'yi, Rusya'yı dolaşmıştır. Resimden zamanla uzaklaşması onun ressam ruhundaki renk ve biçim tutkusunu gidermemiş, resmi şiire taşımasına yol açmıştır. Denilebilir ki onun her şiirinde bir doğa parçası, tıpkı tuvalde olduğu gibi, tam anlamında canlılık kazanır ve somutlaşır, onun her şiirinde anlamın dışlaşmasını sağlayan ögeler renk-biçim etkeniyle desteklenir. Kısacası sözün ortaya koyduğu anlam güzelliği her zaman plastik güzellikle bütünlenir, buna göre şiirin havasını ya da özünü sezmekle kalmayız, onu hemen gözümüzde canlandırırız. Şiirle resmin kesiştiği ya da birbirine kavuştuğu bu noktada şair bize insanlık durumlarını biraz da gülünçlü yanlarıyla verirken basit görünümler altında insan gerçeklerini bütün

ağırlığıyla duyurmaya çalışır. Örneğin onun *Bulut* şiiri bize insan ruhsallığının temel özelliklerini sezdirirken anlamı bir olay düzeni içinde, ama bütünüyle görüntülü bir biçimde dışlaştırır: "Bahçesinde sultan yıkanıyor,/Üstünde son kalanı da attı;/ Tarağın pençelerinden kurtulmuş ya/ O güzel sırtını öpüyor saçları.// Padişah bakıyor ona penceresinden/ Eliyle sıvazlayıp sıvazlayıp sakalını/Diyor ki: haremağası ortalığı bir güzel kolluyor, /Görmüyor onu benden başkası!//-Ben görüyorum ya canım baksana! diyor/Abanmış bir bulut öyle gökkuşağına;/Portakal sarısı göğsünü görüyorum,/İncilerle ıslanmış güzel bedenini.//Ahmet ay gibi sararıp taş kesiliyor,/Kapıyor oyma saplı hançerini./Öldürüyor esmer sevgilisini./Buluta gelince, koydunsa bul yerinde." Gautier'nin şiirinde niteleme sıfatlarını oluşturan sözcüklerin başında renklerle ilgili olanlar gelir. *Ölüm* şiirinden aldığımız şu dizelerde olduğu gibi: "Öncümüz solgun tenli bir bakireydi,/Hiçbir zaman altın öpücükler almadı samyelinden/ Dudaklarından güneşin./Yanakları renksizdir, ağzı mavilere çalar,/ Boynundaki beni beyazdır kaymak gibi/Kırmızı olacak yerde.//(..)O acı ve tatlıdır, kötüdür ve iyidir;/Her üstün başa tacını yerleştirir/Korkusuz ve tutkusuz./Mutlulara acıdır sefillere tatlı/Bir türlü avunamayanları/ Avutan yalnız odur."

GERARD DE NERVAL

XIX. yüzyılın duygucu şairlerini anarken Gérard de Nerval'i (asıl adı Gérard Labrunie) de anmalıyız. O, Madame de Staël gibi, alman edebiyatına bağlıydı. Hoffmann'ın masallarına hayrandı. Goethe'nin *Faust*'unu fransızcaya çevirmişti. Nerval'in en büyük sıkıntısı, sevgilisi Jenny'nin (yapıtlarında Aurélie ya da Aurélia diye geçer) başkasıyla evlenmiş olmasıydı, bu dert şairin ruhsal dengesini iyiden iyiye bozmuştu. Uzun süre hastanede yatıp tedavi gören Nerval, Jenny'nin ölümü (1842) üzerine yeniden sarsıldı. 1843'de Doğu'ya yaptığı yolculuk da acısını dindirmedi. 1851'de Nerval deliliğin eşiğine geldi. Neyle suçladığını da pek bilmeden kendisini suçluyordu. 1853'de yeniden hastaneye yattı. 1855'de ocak ayında bir sabah Vieille-Lanterne sokağında asılı bulundu.

Onun şiiri tümüyle ruhunun derin acılarını yansıtır. Bu acı onu sık sık düşler dünyasına götürür: Nerval'de hemen her zaman gerçekliği örten ya da bulandıran hatta unutturan son derece çekici bir düşler ortamıyla yüz yüze geliriz. Onun renkli ve müzikli şiiri bir anlamda bir yakınma şiiridir. Nerval zaman zaman ölümü çağırır, "Ey ölüm, nerede senin zaferin?"diye seslenir. Çok zaman üst bir dünyanın kurgularıyla

yetinir: "Düş ikinci bir yaşamdır. Onun bizi görünmez dünyadan ayıran fildişi ve boynuzdan kapılarını titremeden kıramadım." Ama her şey sonunda dönüp dolaşıp yitik sevgiliye bağlanır. *Düşlem* şiirinde olduğu gibi: "Bir hava var ki karşılığında / Tüm Rossini'yi, Mozart'ı, Weber'i veririm. / Eski, ağır, ölümsüz bir hava bu, / Gizli güzellikleri var benim için. //Ne zaman dinlesem o havayı / Ruhum iki yüzyıl gençleşiverir./ On üçüncü Louis zamanıdır... batan güneşle / Sarıya kesmiş yemyeşil bir bayır uzanır. // Çeşitli kırmızılarla yanar camları. /Tuğladan bir şato, köşeleri taştan. / Çevresinde parklar vardır, çiçekler arasından / Akan bir ırmağa sanki uzatır ayaklarını. //Sonra bir kadın, yüksek penceresinde, / Kara gözlü, sarışın, üstünde eski giysileri, / Kim bilir onu bir başka yaşamda gördüm, /Şimdi de anımsıyorum belki."

VİCTOR HUGO

Duyguculuktan gerçekçiliğe, bireycilikten toplumculuğa geçişte Victor Hugo'nun büyük katkısı olmuştur. Hugo'da her iki bakış açısı birbirini tümleyecek biçimde yanyanadır, gene de onda duyguculuk gerçekçiliği önceler gibidir. Hugo'yla Lamartine duyguculuğunun aşırılıkları aşılmış, birey azçok dünyanın merkezi olmaktan uzaklaşmıştır. Romanda Madame de Staël'le ve Chateaubriand'la, şiirde Lamartine'le başlayan duyguculuk serüveni Hugo'nun şiirinde, romanında, oyununda en yetkin biçimlerine kavuşmuştur. Onu duyguculuğun doruk noktası ya da tartışılmaz önderi saymak doğru olur. Ne var ki duyguculuk kendi içinde bir yetkinlik sözvermekten önce bir geçiş yeri gibi duyulur. Hugo da önemini yapıtının duygucu atılımlarından çok gerçekçi arayışlarıyla kazanmıştır. Çocukluğu general olan babasının görevi gereği İspanya ve İtalya'nın güzellikleri içinde geçmiş olan Hugo çok erkenden yazarlık düşleri kurmaya başlamış, "ya Chateaubriand olurum ya hiç" kesinliğiyle duyguculuğa gönül vermiştir. 1848'den sonra görüşlerini değiştirerek demokrat olan ve milletvekili seçilen yazar bu değişimi içinde daha gerçekçi bir yol tutmuştur. Siyasal yaşamın getirdiği sürgün yaşamı sanatının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

Çocukların ve Ezilmişlerin Şairi

Onun şiirini 1850 öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırmak gerekir. Artık duyguculuğun yaşamdan silinmeye yüztuttuğu bir dönemde Hugo da gelişmekte olan doğalcı eğilimlere kapılacak, en güzel şiirlerini de

bundan sonra verecektir. Hugo şiirinin bir özelliği, aile ortamına, bu ortamın en değerli varlığı olan çocuklara ayrı bir yer vermiş olmasıdır. O özellikle ilk şiirlerinde, özellikle *Feuilles d'automne*'da (Sonbahar yaprakları) bu duyarlılığı çokça öne çıkarmıştır. Bu aile duygusallığı onda 1843'de kızını ve damadını bir kazada yitirdikten sonra daha da belirginleşmiştir. Ancak Hugo şiirinde ilgisini daha geniş alanlara yaymış, özellikle ezilmiş insanları, acılı kimseleri, yoksulları çokça konu edinmiştir, hatta onların sorunlarına insanlığın en genel sorunları çerçevesinde filozofça yöneldiği olmuştur; Tanrı'yı, insanın Tanrı karşısındaki durumunu da bu arada tartışmıştır. Ancak onun şiirinde düzenli bir düşünür özelliği gösterdiğini söylemek yanlış olur. O bütün bu sorunlara daha çok sezgileriyle yönelmiş, bunu yaparken özellikle imgegücünün verilerine yaslanmış, en soyut sorunları bile somut imgelerle açıklama rahatlığına ulaşmıştır. Bu ilkel düşünsellik şiirine nice yavanlık ve bulanıklık katarken yer yer bir çocuk duygusallığı da getirmiştir. İyilikler, acımalar, öfkelenmeler, savunmalar onun şiirinde sık karşılaştığımız temalardır. Bu temalar her zaman abartılı bir anlatıma götürülmüştür ve en ilkel ölçülerde benzetmelerle güçlendirilmiştir. Niteleme sıfatları bol bol kullanılmış, müzikselliğe büyük bir ağırlık verilmiştir.

Hernani ve Sefiller

Ortalama bir oyun yazarı sayılan Hugo'nun oyunlarında da şiirinin genel özellikleri görülür. İnandırıcı olmayan ögelerin yer yer aşırı melodram ögeleriyle karıştığı bu oyunlarda insanlar daha çok yüce duygularla gerçekdışına çekilmiş gibidirler. Bu oyunlarda belki en çok ilgimizi çeken, usta bir şairin bazı güçlü dizeleri olacaktır. Hatta bu oyunların bazı bölümlerini yalnızca şiir açısından ya da şiirsellik açısından değerlendirmek uygun olabilir. Şiiri araladığımız zaman geriye kalan da klasik değerlere taban tabana karşıt bir melodram tutkusundan başka bir şey olmayacaktır. İlk gösterimi 21 şubat 1830'da yapılan en ünlü oyunu *Hernani* de inandırıcı olmayan dokusuyla ve şiir gücüyle ilgi çekmiştir. Duyguculuğun bir gösterisi olarak gerçekleştirilen bu ilk gösterimde klasiklerle duygucular sille tokat birbirlerine girmişlerdir. Bu dövüşte şair Théophile Gautier kırmızı yeleği ve yeşil pantalonuyla *Hernani*'cilerin önderliğini yapmıştır. Yücenin peşine giderken inandırıcılıktan uzaklaşma tüm duygucu tiyatronun temel sıkıntısıdır. Tüm duygucu tiyatro yazarlarında, örneğin Baba Alexandre Dumas'da (1802-1870), Vigny ve Musset'de de bu böyledir. Tüm duygucular melodrama ağırlık verirken ilkecilikten

uzaklaşmışlar, şiirle oyunu bütünleştirirken trajediyle komediyi, komediyle dramı rahatça birbirine karıştırmışlardır.

Romancı Hugo'ya gelince, o da oyun yazarı Hugo gibi melodramatik olanı öne çıkarmakta, duyguculuğu aşırı ölçülerde geçerli kılarak gerçekliği duyguların kalın merceklerinden geçirmekte, bir bakıma gerçekliği zedelemektedir. İnandırıcı olmayan önemsiz ilişkiler, en basit bir olayın bile tumturaklı bir dille anlatılması, yüce kavramların ikide bir öne çıkarılması, buna göre sürekli ahlak sorunlarına yönelinmesi, acıma duygularının kışkırtılması, kişiliklerin cansız ya da ruhsuz varlıklar olarak kurulması Hugo'nun romanları için alışılmış durumlardır. Bir tarihsel roman olan *Notre Dame de Paris*'de de, *Les miserables*'de (Sefiller) de aynı sıkıntılı durumlar çıkar karşımıza. Gerçeklik ikide bir dağıtılmakta, abartılı görünümler altında ve anlaşılmaz bir mantık içinde yeniden kurulmaktadır.

CHATEAUBRIAND

Böylece duygucu roman XIX. yüzyılın güçlü gerçekçi roman anlayışını hazırlayan verimli bir kaynak oldu. Bunda elbet Hugo'nun da verimli bir katkısı vardır. Ancak gerçekçi roman geleneğini hazırlayan duygucu romancılar arasında adı anılması gereken biri daha vardır: François-Rene Chateaubriand. O bir bröton ailesinin onuncu çocuğuydu, Saint-Malo'da doğup büyüdü, Combourg'da babasının ormanlar arasında yitip gitmiş olan şatosunda dengesiz bir kızkardeşle yapayalnız bir yaşam sürdü. Bu yalnızlık içinde karamsar oldu, dine bağlandı, sonra askerlik mesleğine girdi. Louis XVI öldürüldüğünde Amerika'daydı, haberi alır almaz ülkesine döndü. Bir ara Fransa'dan uzaklaşmak zorunda kaldı. Doğu'ya bir yolculuk yaptı. Kuzeni Armand de Chateaubriand'ın öldürülmesi üzerine Napoléon'la arası açıldı. Akademi'ye seçilmesi üzerine hazırladığı konuşmayı değiştirmesi konusunda yapılan baskılara karşı koydu. "Bonaparte'dan ayrılma yürekliliğini göstererek onun düzeyine yükseldim" diye yazmıştır sonradan. Ve şunları eklemiştir: "Bonaparte Fransızların çamaşırlarını kanda yıkamaya alıştı." Bu olaylar içinde edebiyattan uzaklaşan Chateaubriand yalnızca siyasetle ilgilenir oldu, elçilik ve bakanlık görevlerinde bulundu.

İnançlı ve Yalnız

Chateaubriand'ın yaşamı, yapıtları için açıklayıcı bir kaynaktır. Bu yaşam her şeyden önce inançlı bir yalnızın yaşamıdır. İnançlıydı, filozofların

olumcu düşünceyi başlattıkları bir dönemde o, "Bence hıristiyanlığın siyasal dönemi bitiyor, felsefi dönemi başlıyor" diye yazıyordu. Krallığa, ayrıca Bourbons hanedanına bağlılığı onu gerici güçlerle işbirliği yapmaya götürdü. Ayrıca devrimci değildi, toplumsal düzeyde özgürlüğe inanmıyor, böylesi bir özgürlüğü bir düş olarak belirliyordu. Kişiliğinin baskın özelliği aşırı gururluluktu. "Bende bir başeğme olanaksızlığı var" diyordu. Bu yüzden yapıtlarında hemen hemen hep kendisi varoldu, öznellik yapıtlarının şaşmaz temeli oldu. Her yazdığı yalnızlıktan ve yalnızlığın getirdiği karamsarlıktan bir şeyler taşır. Gururu onu isteyen ya da tuttuğunu koparan biri olmaktan alıkoydu, o yalnızca kendine aşırı güvenen ve bekleyen biriydi. O yüceydi ve her şey onun ayağına gelmeliydi. Bu tutumu içinde usun belirleyiciliğinden çok imgelemin çekiciliğinde ya da aldatıcılığında yaşadı. Düşlere daldı, nasıl eylemden kaçıp edilginliğe sığındıysa gerçekliklere de öylece uzak kaldı. G. Lanson ve P. Tuffrau onunla ilgili olarak şunları yazarlar: "Hiç kimse onun kadar imgegücüyle yaşamamıştır. Gururu ve hantallığı da imgegücünde karşılığını buluyordu. (..) O kendine fikirlerden bir dünya kurdu ve kendini o dünyanın efendisi olarak gördü. Kimseye gereksinim duymadan tüm sevinçleri, tüm büyüklükleri kendisine verdi ve insanlığın üstünde olduğuna inandı. Gururu ve imgegücü onu sonsuza kadar izledi. Bütün bunlardan ne çıkabilirdi? Bir avuç boşluk duygusu ve ölçüsüz bir sıkıntı. Chateaubriand sevinci duyumdan ve düşten bekliyordu: eylemi ve gerçekliği aşağılıyordu." Onu avutan şey belki yalnızca doğaydı, bu arada uygarlığın yarattığı yüceliklerdi ya da insan eliyle güzelleşmiş doğaydı. "Arı doğanın dünyanın en güzel şeyi olduğuna inanmıyorum" diyordu. Bu avunma da elbet geçici bir avunmaydı ve hep o onmaz sıkıntıyla son buluyordu. Şu kısacık cümlesi belki de onu en iyi anlatan cümledir: "Ağladım ve inandım."

Atala ve René

Chateaubriand'ın en önemli iki yapıtı birbirine bağlı iki roman olan *Atala* ve *René*'dir. Her ikisi de *Le génie de christianisme* (Hıristiyanlığın özü) adlı büyük çalışmanın birer parçasıdırlar. *René* ikinci bölümün dördüncü kitabıdır, *Atala* üçüncü bölümün altıncı kitabıdır. *Atala*'nın gördüğü ilgi yazarı bu bölümü ayrı bir kitap olarak yayımlamaya itmiştir (1801). *Atala*, Amerika yolculuğunun izlerini taşıyan bir roman ya da bir anlatıdır, konusu XVIII. yüzyılda Luisiana'da geçer. Natchez yerlilerinden Chactas düşman kabileye tutsak olur ve kabile başkanının hıristiyan kızı Atala'nın yardımıyla

kurtulur. İki genç çöle kaçarlar. Atala sevdiği erkekle evlenmeyeceği konusunda annesine söz verdiği için kendini zehirler. *René* roman özellikleri açısından *Atala*'dan daha yetkin değildir, yazarın Combourg'da geçirdiği ilk gençlik günlerini duyurur. 1805'de ayrı bir kitap olarak basılan *René*'de bıkkın ve yıkık bir delikanlının, René'nin Amerika'ya gidişi anlatılır. *René*, *Atala*'ya bir yanıt gibidir. *Atala*'da Chactas René'ye gençliğini anlatırken, *René*'de René Chactas'a gençliğini anlatmaktadır. Chateaubriand'ın en önemli yapıtlarından biri de *Mémories d'outre-tombe*'dur (Mezar ötesi anıları). Yazar 1811'de kaleme almaya başladığı anılarını 1841'de bitirmiş, böylece başyapıtını ortaya çıkarmıştır.

Tüm aşırı duygucu yanına karşın Chateaubriand seçkin bir edebiyat adamı, usta bir yazardır. Yenilerle eskiler çekişmesinde yenilerden yana çıkmış, sanatı eski katkılarından, bu arada mitolojik ögelerden arındırma yolunda kesin bir tutum almış, Madame de Staël'le birlikte yeni nesrin kurucusu olmuştur. Üslubu her zaman özenli, yer yer özentilidir, tekdüzelikten uzaktır, müzikseldir. Bu üslup en azından yeni kuşaklara yeni yazım arayışları esinlemiş bir üsluptur. Bu özelliğiyle Chateaubriand gençleri birçok bakımdan etkilerken onlara "hüzün"ün ne olduğunu da öğretmiştir, Théophile Gautier'nin deyişiyle "modern melankoliyi kurmuştur". Ne tam anlamında şair, ne tam anlamında oyun yazarıdır, o bir yazardır, bir anlatıcıdır, nesirle nazmı bir bütünde eritmiştir. *Atala*'sı ve *René*'si bir yüzyıl önce gördüğü ilgiyi bugün görmüyor olabilir, ancak Mezar ötesi anıları'nı "modern edebiyatın ilk romanı" diye nitelendirenler vardır.

SENANCOUR VE GEORGE SAND

Senancour gerçekçiliğe geçişte adı anılması gerekenlerden biridir. Sarayda önemli bir görevi olan babasının baskılarına dayanamayıp İsviçre'ye kaçan, orada evlenen, Devrim'in gerçekleşmesiyle yıkıntıya uğrayan ve bu yüzden İsviçre'de göçmen olarak kalan Senancour yeni nesrin kurucuları arasında yer alır. 1804'de yayımladığı *Obermann* adlı romanı başlangıçta hiçbir ilgi uyandırmamış, ancak sonra sonra alınır, okunur, üzerinde durulur olmuştur. *Obermann* mektup biçiminde yazılmıştır, ne olay örgüsü ne de belli bir konusu vardır. Obermann, bir dostuna yazdığı mektuplarda kendini anlatmakta, içini dökmekte, varlığını gerçekleştirebilmek için kendini iyi anlamak istediğini bildirmektedir. Ancak onun ruhunda korkunç rüzgarlar esmektedir: tam tamına inançsızdır, dünyayı anlamsız bulmaktadır. İnançsız ruhu doğruyu bulmakta eksik

kaldıkça kendini tüketmekte, bunalımlara düşmektedir. Bir romandan çok bir günlük olan *Obermann*, bir yalnızın, bir toplum kaçağının kendine dönük ruh araştırmasıdır.

Aynı ruhçu tutumunu, düşçülükle renklendirilmiş biçimlerde George Sand'da buluruz. George Sand romana biraz da raslantıyla yönelmiş olan kendi halinde bir fransız kadınıdır. Asıl adı Aurore Dupin'dir ve kendine takma ad olarak bir erkek adı seçmiştir. Bir subayın erkenden evlendirilmiş bir kızıdır. Kocasından ayrılınca iki çocuğuyla Paris'e yerleşmiş, orada iş ararken öneri üzerine gazeteciliğe ve romancılığa başlamış, ilk romanı *Indiana* (1832) büyük ilgi görünce romancılıkta karar kılmıştır. Musset'yle yaşadığı aşk bir ara dillere destan olmuş, bu aşkın dalgalı günlerini çocuklar ve torunlar arasında geçen sessiz günler izlemiştir. İyi yürekli, alçakgönüllü, sessiz, tüm gösteriden ve yapmacıklı davranışlardan uzak, duygucu ve düşçü olmakla birlikte son derece dengeli biri olarak bilinen George Sand'ın romanı gerçekçiliğe yatkın olmakla birlikte duygucu ve ülkücü ögelerle doludur. Romancılığı biraz da çalakalem bir romancılıktır, ön bilgilerle, ön tasarımlarla gerçekleştirilmiş değildir. O romanını belli bir düzen düşüncesinin dışında, gündelik yazımlarla, sezgilerine dayanarak, biraz da doğaçlamayla oluşturmuştur. İyimser bakışı, bu gelişigüzellik içinde, onu ya da kişilerini kolayca ülkücülüğün dar çemberlerine sıkıştırmıştır.

HONORE DE BALZAC

Boşa harcanmış ticari çabalardan sonra borç listeleri arasında kendini çaresiz duyup son çare olarak edebiyata yönelmeye karar vermiş olan Honoré de Balzac gerçekçi romanın en büyük adı, ölümsüz kişisidir: "1828'de yaşamak için ve yüz yirmi beş bin frank borç ödemek için yalnızca kalemim vardı." 1842'den sonra *La comédie humaine* (İnsanlık güldürüsü) adını verdiği romanlarını yazabilmek için günde on dört saat çalışma onu sık sık zihin yorgunluklarına sürüklemiş, bir anlamda içiçe yaşadığı ve her zaman çok iyi gözlemlediği dünyadan koparmıştır. O bir çalışkanlık simgesidir, akşam altıda yatağa girer, gece yarısı kalkar, kahvenin desteğiyle çalışmağa koyulur, bu çabasıyla çağının en büyük yapıtlarını yaratırken kendini de yavaş yavaş bitirir, 1850'de ölür. Yanında yaşam yoldaşı, on sekiz yıl mektuplaştıktan sonra evlendiği polonyalı kontes Hanaka vardır.

Balzac yalnızlığın adamıdır. Seçkindir ve toplumsal gerekçeleriyle seçkinin yalnızlığını savunur: "Kim fikir dünyasına bir taş koysa, kim bir yanlışa parmak bassa, kim kendisini korumak için kötüye işaret etse adı ahlaksıza çıkar. Yürekli yazara hiç mi hiç dokunmayan bu ahlaksızlık suçlaması bir şaire söyenilebilecek sözlerin sonuncusudur. Resminizi yaparken doğru bir yerdeyseniz, geceyi gündüze katarak dünyanın en güç dilinde yazmayı başarıyorsanız yüzünüze hemen ahlaksız sözünü kusacaklardır. Sokrates ahlaksızdı, İsa ahlaksızdı; onlar yıkmakta ya da düzenlemekte oldukları toplum adına izlendiler. Biri birini öldürmek istedi mi onu ahlaksızlıkla suçlar." Bir başka yerde de şöyle diyecektir: "Bu cüce ruhların en pis alışkanlığı kendi küçüklüklerini başkalarında da varsaymalarıdır." Yalnızlık onun kendine ve benzerlerine uygun gördüğü bir yaşama biçimidir: "Büyük adamlar kendilerini yapıtlarına adamış kimselerdir. Her şeyden kopmuş olmaları, kendilerini işlerine vermiş olmaları onları budalaların gözünde bencil kılar; çünkü onların *dandy*'ler gibi giyinmeleri istenir, dünya görevleri diye adlandırılan toplumsal ilişkilere dalmaları istenir. Atlas'ın arslanları boyanıp sürünüp markizin köpeğine dönsün istenir. Benzerlerini pek önemsemeyen ve onlarla pek az karşılaşan bu insanlar yalnızlığın eline düşerler; aptallardan, kıskançlardan, cahillerden, yalınkat kimselerden kurulu çoğunluk için anlaşılmaz kimselerdir."

Görüldüğü gibi biraz da kırgınlıktan kaynaklanan bu seçkinci tutumuyla Balzac dünyadan ne kadar uzak kalırsa kalsın, dinmek bilmez çabasıyla o ölçüde dünyanın içine girer, durmadan tasarılar geliştirir, örneğin ilkokullar için bir ansiklopedi yazmayı düşünür, hatta yeni ticari bağlantılar kurar, yeniden başarısızlığa uğrayıp yeniden borçlanır. Yalnız olsun olmasın, ticareti becersin becermesin, onun işi gözlemciliktir, sanki bu dünyaya gözlem için gönderilmiştir. Gözlemci gözleriyle dünyaya ya da Fransa'ya, Fransa'ya ya da Paris'e baktığında ne olursa olsun insanları ikiye ayırmadan edemez, üsttekileri tabandakilerden inatla ayırır. Der ki: "Kırsal alandan gelmişlerin kafasında her zaman ekmek parasını tepmeme fikri vardır, onlar bu yanlarıyla Yahudilere benzerler." Kısacası ona göre her zaman bir üst yaşam, bir seçkinler yaşamı, bir soylu insan yaşamı olmalıdır. Ancak bu iş o kadar kolay bir iş değildir artık. Eski soyluluklar dünyası yıkılmıştır. Halk diye bir şey vardır. Halk karşısında son derece tedirgindir Balzac: "Hizmetçilerin halkla olan kopmaz ilişkilerini koparmak olası değildir; uşak sınıfı halktan çıkar ve halka bağlı kalır." Yani dünya pekaz seçkinin yanında bir yığın boş insanı da barındırırken seçkini zorda

bırakır. Bereket, Balzac'a göre, bu boş insanlar baskı karşısında gerileyen insanlardır: "Birçok boş insan yalınkatlığını kabalığının altına gizler. Onlara kaba davrandınız mı balona iğne batırmış gibi olursunuz."

İlkelere Mutlak Bağlılık

Bu seçkinci bakış onun siyasal eğilimlerini de koşullayacaktır. Seçkin kişi ilkelerine bağlı kişi olmakla seçilir: "Yazarın yasası, yazarı yazar yapan şey, açık açık söylemekten çekinmiyorum, yazarı devlet adamına eşit ve belki de ondan üstün kılan şey insani şeylerle ilgili herhangi bir karardır, ilkelere mutlak bir bağlılıktır." Bu yanıyla Balzac yeni değerlerden çok eski değerlere bağlanacak, yeni düzenden çok eski düzeni özleyecek, gelişmekte olan demokratik düzenin yerine muklakyönetimi egemen görmeyi kuracaktır: "İki ölümsüz Doğru'nun, çağdaş olguların ortaya koyduğu iki zorunluluğun, Din'in ve Mutlakyönetim'in ışığında yazıyorum; bu öyle iki zorunluluktur ki her sağduyulu yazar ülkeyi onlara kavuşturmaya çalışmalıdır." Böylece Balzac tam anlamında bir karşı devrimci tutumu alır, geriye, geriliğe arka çıkar: "Deniz fırtınalarında olduğu gibi devrimlerde de sağlam değerler dibe çöker, dalga hafif şeyleri suyun üstünde tutar." Ona göre mutlakyönetimde tek kişinin dehası belirleyici olurken, demokraside -toplu davranış kişisel yetenekleri ya da yetkinlikleri de öldüreceğinden- yalnızca bilinçsizlik belirleyici olacaktır. Bir yerde şöyle der Balzac: "Yasa her zaman büyük bir kafadan, bir dahi insanın kafasından çıkacaktır, ne kadar büyük olursa olsun bir kalabalık oluşturmakla küçülen dokuz yüz insanın kafasından değil."

Gerçekliğin Dirençli Gözlemcisi

Balzac bu geriliklerini unutturacak kadar büyük bir gözlemcidir. Toplumu gözlemler, insanları tüm iyi ve kötü özellikleriyle gözlemler, dış dünyayı olduğu kadar iç dünyayı da gözlemler ve bu gözlemlerinden çok değerli verilerle döner. İnsan için oldukça yeni bir yorum getirir. Ona göre insan ne Rousseau'nun sandığı gibi doğuştan iyidir, ne de inançlıların varsaydığı gibi doğuştan kötüdür. İnsan içgüdüleriyle ve yatkınlıklarıyla doğar, toplum onu yetkinleştirir. Pekiyi, ondaki kötülük eğilimlerini geliştiren nedir? Elbette çıkarlardır. Bir Paris gözlemcisi olarak Balzac, Paris'i kolay kolay anlaşılmaz, kolay kolay başedilmez kaygan bir varlık gibi görür. "Güzel Paris, ruh ve beden acılarıyla solmuş olan bu yüzleri tanıyamaz. Paris gerçek bir okyanustur. İskandilinizi salın, dibini bulamazsınız" der. Bu

okyanus, kargaşıklığı içinde, her çeşit insanın barındığı bir okyanustur. O yüzden o Güzel Paris'i elbette her şeyiyle sevebilmek olası değildir. Paris insanının merakını bize şöyle anlatır Balzac: "Paris'de her şey görümlüktür, en gerçek acı bile. Şu oğlan annesinin tabutunu izlerken nasıl gözyaşı döküyor görelim diye pencerelere üşüşen insanlar vardır, bir kellenin nasıl koptuğunu görebilmek için iyi bir yer tutmak isteyenler olduğu gibi. Dünyanın hiçbir halkı böylesine açgözlü değildir." Kısacası, yazarın Güzel Paris'e bakışı hiç de iyimser bir duygusallıkla sarılmış değildir. "Paris'de dolanıp duran, bir işsiz güçsüzden çok bir mutsuzdur."

Balzac gerçekliği gözlemler, gözleminde gerçekliğin sınırlarını aşmak istemez, duygucular gibi gerçekliğin alanından bir çırpıda düşlerin alanına sıçramaz. Amacı bir bakıma yaşamın en gerçekçi felsefesine ulaşmaktır. Sanata bakışı da bu çerçevede tam tamına gerçekçidir. "Sanatın görevi doğayı kopya etmek değil, onu açıklamaktır" diyerek gerçekçilikle doğalcılığı kesin bir çizgiyle birbirinden ayırır. Gerçekçiliği gerçekleştirmek için, son derece sağlam bir tutumla, gerçekliği olumsalın arasından göstermeye yönelir, gerçekliği açıklamak için olumsalı kullanır, gerçekliği olumsalın sırtına yükler. Olumsalı raslantı diye alarak şöyle der: "Raslantı dünyanın en büyük romancısıdır: verimli olmak için onu incelemek yeter." Ancak bununla yetinmez, olumsalı donatır, deyim yerindeyse giydirir, ona duyguyu ve düşünceyi katar, önce de tutkuyu katar. Bir yerde "doğuştan sağır ve dilsiz" saydığı tutku için bir başka yerde şunları söyler: "Tutku tüm insanlıktır. Onsuz din, tarih, roman, sanat yararsız olacaktır." Ancak sanatı sanat yapan her şeyden önce çabadır ya da sabırdır: "Sanatçılar gibi görevliler de doğum yapmaktan çok düşük yaparlar, bu da bize Buffon'un deha sabırdır sözünü anımsatır."

İnsan Araştırmasında Köktenci Tutum

Onun gözlemciliğinden çok şey öğreniriz. Yoksulluğun bittiği yerde cimriliğin başladığını; dostlukları çözülmez kılan ve onların çekiciliğini artıran şeyin aşkta eksik olan apaçıklık duygusu olduğunu; tutumlu davranan aşkın gerçek aşk olamayacağını; aşkın yalnızca bir duygu değil aynı zamanda bir sanat olduğunu; büyük ruhların kıskanç da korkak da olmadığını, kıskançlığın bir kuşku, korkunun da bir küçüklük olduğunu; kötülük gibi yüceliğin de bulaşıcı olduğunu; yasaların bir tür örümcek ağı olduğunu, büyük sinekleri geçirdiğini, küçük sinekleri tuttuğunu; ancak kendine saygılı olana saygı duyulduğunu Balzac'dan öğreniriz. O yalnız dünyayı göstermez, insanla ilgili her şeyi bilgece yorumlar. Bir La

Rochefoucauld gibi, bir Montaigne gibi, bir La Bruyére gibi insan sarrafıdır, hep insanla içli dışlıdır, onunla yaşar, onu düşünür, onunla duyar.

Balzac halkın içinde yetişmişti, babası Tours'da bir güçsüzler yurdunun yöneticisiydi. Onun gözlem gücünün gelişmesinde elbet kişiliği kadar halkın içinde yetişmiş olması da rol oynamıştır. Gerçekte o Honoré de Balzac değil, yurttaş Honoré Balzac'dır, yurttaş Bernard-François Balzac'la yurttaş Anne-Charlotte-Laure Sallambier'nin oğludur. Onu ticaret batağından kurtulmak için edebiyattan yardım ummuş kurnaz bir kişi diye düşünmek de doğru olmaz. Gerçekte ticarete olan eğilimi edebiyata olan ilgisinden sonra başlamıştır. Bir roman denemesi, sonra bir trajedi çalışması, takma adla yayımlanan serüven romanları ona başarı yerine umut kırıklığı getirince ticaretin yolu bir bakıma kendiliğinden açılmıştır. Olasılıklar ya da raslantılar gerçek romancıdır, yaşamın kendisi gerçek romancıdır, Honoré de Balzac da, *Albay Chabert* de bu gerçekten kaçamaz. Paul Morand'ın *Albay Chabert*'e yazdığı önsözde belirttiği gibi, Chabert adı tarihe de geçebilirdi, Zafer Takı'na da yazılabilirdi, ölseydi böyle olacaktı, ölmeyince adı bir başka ölümsüzlüğe, *İnsanlık güldürüsü*'ne geçti. Konuyu anımsayalım: savaşta öldüğü sanılan Chabert bir gün Fransa'ya döner, karısı bir başkasıyla evlenmiştir ve onu tanımazdan gelir. Chabert bir kimsesizler yurdunda ölür.

Sanatta Bilim Tutarlılığı

Bir halk adamı olarak o uzun sürmüş yaşam kavgası içinde Balzac insanları yakından tanımış, onları romanında yeniden kurarken elleri ayakları olan, yiyip içen varlıklar olarak, canlı varlıklar olarak kurmuştur. Bir doğruyu göstermek için onları bezden dikilmiş varlıklar olarak değil, her şeyden önce yaşamak üzere varolmuş ya da varedilmiş varlıklar olarak kurmuştur İnsan yaşamda neyse sanatta da o olacaktır. Balzac'ın insanları bize her zaman canlı bir toplumsal ortam içinde, kendi ortamları içinde, yaşam biçimleriyle, duyuş ve düşünüş biçimleriyle, zayıflıkları ve güçlülükleriyle, günahları ve sevaplarıyla tanıtılmış ve yansıtılmışlardır. Belirgin özellikleri olan bir insan yaratmak, bir tip yaratmak Balzac'ın başlıca eğilimidir.

Balzac ne ölçüde inanca bağlanmış olursa olsun, ne ölçüde ülküsel eğilimler içinde olursa olsun, her şeyden önce bir bilim tutkunudur; bilimlerin akıl almaz bir hızla geliştiği bir çağda tüm bilimsel gelişmelere gözlerini açmıştır. Ruhbilimden iktisat bilimine, siyasetten ahlaka kadar her alana ilgisini yaymıştır. Buna göre onun gözlemi hemen hemen bir

bilim adamına yaraşır bir gözlem olmuştur, hiçbir zaman gelişigüzel bir gözlem olmamıştır, önbilgisiz bir gözlem olmamıştır. Zola'nın *sanat bilimdir* görüşü Balzac'da daha anlamlı bir biçimde etkin gibidir. Böylece o neredeyse toplumu bir toplumbilimci gibi yasalarıyla kavramaya yönelmiştir. Bireyleri toplumsal varlıklar olarak ele almış, toplumla ilişkileri içinde incelemiştir. Ancak bu yöneliminde tutucu bakış açısını da her zaman inatla korumuştur. O, bu çabası içinde insanı anlatmak adına zaman zaman sıkıcı olmuş, yakalayıp yansıttığı nice canlı ögeyi bitmez tükenmez tanıtlamalarla boğmuştur. Bu arada öğretici olmaya çalışmış, bazen öğretici olayım derken gariplikler etmiş, tutarsız şeyler söylemiştir. Gide'in de belirlediği gibi onun romanı birbirine uymaz ve romana gelmez ögelerle doludur.

Ancak bunu sayısız öyküsünün ve yirmi dört romanının ayrılmaz niteliği olarak görmek gerekir. Bütün olumsuz yanlarına karşın onun yazdıkları bizi İmparatorluk döneminin sonlarındaki ve Restorasyon dönemindeki fransız yaşamıyla eksiksiz bir biçimde yüzyüze getirir. Boş söylevler ya da söylenmeler, çokbilmişlikler, özenli özensiz süslemeler ve tumturaklı bezemeler arasından, bir ayrıntıyı abartmalar, bir ayrıntıya takılıp gitmeler arasından, ahlaki ve felsefi konuşmalar arasından süzülüp gelen şey insandır. İnsan öylesine vardır ki, insan onu öylesine ilgilendirmektedir ki, neredeyse gözü doğayı hiç görmez, doğa neredeyse hiç yoktur, insan doğasız bir dünyada yaşamaktadır, doğa görünümleri varsa da kurudur ve inandırıcı değildir. Onun konusu tüm ruhsal derinliğiyle ve tüm toplumsal genişliğiyle insandır. Onun romanında tüm çıkarcılığı, oyunculuğu, açgözlülüğü, çalışkanlığı, acımasızlığıyla bir zamanın fransız burjuvazisi vardır, çıkıştan inişe yön değiştirmiş yükselen sınıf insanları vardır.

STENDHAL

Gerçekçi romanın bir başka kişisi, asıl adı Henri Beyle olan Stendhal'dir. Grenoble'daki baskıcı aile ortamından Paris'e kaçıp tam tamına serüven dolu bir yaşama dalmış, bu arada Napoléon Bonaparte'ın peşinden Prusya'ya ve Rusya'ya kadar gitmiş, o ünlü bozgundan sonraki o geriye çekilişte efendisinin yanından hiç ayrılmamış olan Stendhal, İmparatorluk efsanesi son bulunca özgürlüğüne kavuşmuş, Milano'ya yerleşmiş, orada güçlüklerle dolu olmakla birlikte bağımsız bir yaşam sürmüştür. 1821'de avusturya polisinin kuşkusu üzerine Milano'dan uzaklaşmak zorunda kalmış, böylece çok sevdiği Méthilde Dembowska'dan da ayrılmıştır.

Milano'yu o kadar çok sevmiştir ki, mezar taşına "Milano'lu Henri Bayle" yazılmasını istemiştir. Daha sonra İtalya'ya kendi isteğiyle görevli gönderilmiş, ölümüne kadar (1842) Civita-Vecchia'da bu görevini sürdürmüştür.

Benci, Sakınık, Alaycı

Bu serüvenci yaşamı içinde Stendhal bize iki büyük roman bırakmıştır, bu arada romanları kadar ya da romanlarından çok kişiliğiyle ilgi çekmiş ve konu edilmiştir. Romanlarından biri 1831'de yayımlanan *Le rouge et le noire*'dır (Kırmızı ve kara), öbürü 1839'da yayımlanan *La chartreuse de Parme*'dır (Parma manastırı). Ölümünden elli yıl sonra yayımlanan *Vie d'Henri Brulard* bir otobiyografidir. Onun romanları tam anlamında bir bireyseliği yansıtırken insanı ruhsal derinliği içinde ele alırlar. Stendhal bir bireycidir ya da hatta kendi deyişiyle bir benci'dir. O mutluluğu her şeyden önde görür, hazlara büyük bir değer verir. Onun penceresi her zaman tek kişilik bir penceredir, o bu pencereden en büyük felaketleri bile kendi dışında ilginç olgular olarak gözlemler. Örneğin Moskova'nın çatır çatır yanışını hazla izlemiş, bu arada şunları söylemiştir: "Dünyanın en güzel yangını. Heyecanlı bir görünüm. Ama ya yalnız olmalı insan burada ya da çevresi bundan zevk alacak akıllı insanlarla dolu olmalı."

Yaşamı ne kadar dalgalıysa kişiliği o kadar bilinmezlikle doludur. Yaşamı bu yüzden her zaman bir merak ve araştırma konusu olmuştur. Valéry onunla ilgili olarak şöyle der: "Beyle'in bilinci bir tiyatrodur, bu yazarda birçok oyuncu vardır." Bazen ezik bazen alabildiğine serbest davranır; kat kat örtülerin altında çok canlı, çok tutkulu, belki biraz da kadınsı bir duyarlılık gizlidir. Çocukluğunda büyüklerinin ona uyguladığı baskıyı o daha sonra kendine uygulamıştır: her zaman iç dünyasını gösterme korkusu içindedir, gülünç olma kaygısıyla kendine gem vurmuştur. Bayağı, sıradan, çıkarcı, boş adamların alaylarından sakınmıştır her zaman. Ancak kendi de alayı bir anlatım biçimi olarak sık sık kullanmıştır. Dışla bu kopukluk biraz da başarısızlıkların sonucudur. *Racine ve Shakespeare* pek ilgi uyandımaz. Kırk iki yaşında yazdığı ilk romanı *Armance* hiç ilgi uyandırmaz. *Kırmızı ve kara*'nın varlığıyla yokluğu birdir. *Parma manastırı*'yla tek Balzac ilgilenmiştir. Hugo, Stendhal'in üslup fikrine sahip olmadığını söylemiştir. Bu durum onun dünyayla, en azından yazı çevresiyle bağlarını koparmasını getirmiştir.

Güçlülüğü Öneren Bir Tür Epikuros'çuluk

Onun yapıtları güçlü bir yaşam felsefesini ya da yaşama sanatını içerir, bir tür Epikuros'çuluk olan bu sanata Beyle'cilik denmiştir. Yaşamın bir amacı olmalıdır. Bu amaç, "mutluluğun ele geçirilmesi" olacaktır. Bu mutluluğa yöneliş "benci"liğin gereğidir. Souvenirs d'égotisme (Bencilik anıları) kendi ruhsallığının ayrıştırmasını içerir. Bencilik bir kendine adanmadır, elbette bencillikten ayrıdır, bireyin özgün ve tutkulu olana yönelmesidir. O bir ruh ayrıştırmacısıdır, 1822'de yayımladığı *De l'amour*'da (Aşk üzerine) "aşk denilen tutkuyu oluşturan tüm duyguların ayrıntılı tanıtlaması"nı yapmıştır. Tutkulardır önemli olan. Tutkular bizi yüceltir, zenginleştirir, bize eşsiz duyumlar verir. Buna göre bireyselliğin özü güçlü atılım olacaktır. Stendhal, Napoléon'u da bu yanıyla, büyük bir atılım gücü ortaya koyuşuyla sever, beğenir. Bitmez tükenmez bir güçlülüktür o, bir kişinin toplayabileceği en büyük gücü toplamıştır kendinde. Stendhal şöyle der: "Napoléon sevgisi bana kalan son tutkudur."

Stendhal de Balzac gibi doğaya yan çizmiş bir yazardır. O da Balzac gibi insanla, özellikle insanın içiyle, deriniyle ilgilenmiş, dışına pek bakmamıştır. Balzac'dan şu noktada ayrılır: somut ortam ya da fizik dünya onda iyiden iyiye geri çekilmiştir, yalnız ben ortaya konulmuştur, yalnız ruhsallık, öznellik öne çıkarılmıştır. "Bir roman bir ayna olmalıdır" derken bunu söylemek istiyordu elbette. G. Picon şöyle der: "Balzac'da olduğu gibi bir dünya bulmayız Stendhal'de, ancak bir varoluş buluruz." Stendhal romanının tümüyle toplumdan soyutlanmış olduğu anlamına gelmez bu. Nitekim *Armance* "süregiden görenekleri yansıtan" bir roman olarak düşünülmüştür ve ikinci adı *1827'de bir Paris salonundan sahneler*'dir. Kısacası, Stendhal Balzac kadar dışadönük değildir.

Seçkinci ve Bireyci Bakış

Stendhal, Balzac'ın seçkinciliğini geride bırakacak bir seçkinci tutumu içindedir. Kendi deyişiyle, seçkinler için, bir mutlu azınlık için yazmaktadır. Bir yerde şöyle söyler: "Ancak yüz okur için yazıyorum. Mutsuz, sevimli, güzel insanların, ikiyüzlü olmayan, ahlak sorunu yaratmayan insanların hoşuna gitmeyi isterdim. Böyle insanlardan bir ya da iki tane tanıyorum." Seçkin kişiler azdır, çok azdır, bunun için seçkincilik diye bir şey vardır. Her yer sıradan insanla, daha da kötüsü ayak takımıyla doludur. O da Balzac gibi yapar, topluma nice eleştiri yöneltir ve pekçok eleştirisinde de haklıdır. "Özellikle Fransa'da insanların çoğu, güzel bir ata sahip olur

gibi, parıltılı bir kadına sahip olmak ister ve olur" der. "Bir Fransızın sevgilisinden daha çok saygı gösterdiği tek şey boş gururudur."

Stendhal kapalı bir kişidir, belki de ona ikiyüzlü demek hiç de yanlış olmaz. İkiyüzlüdür, çünkü oyuncudur, Valery'nin deyişiyle doğuştan güldürü oyuncusudur. Çekinik bir burjuva duygusallığı içinde her zaman içtenlikli insan rolü oynar ve bunu çok iyi oynar. Lalo şöyle der: "Eylem karşısında pısırıktır, bireyler ve toplum karşısında pısırıktır, bu heyecanlı adam tam tamına kendi olma yürekliliğini ve doyumunu yalnızca yazarken bulur." Gene Lalo'nun belirlediği gibi o çirkin bir Narkissos'dur, çirkin olduğunu bilir, ama her şeye karşın kendini çok sever. Bu yüzden edebiyatı bir alkol ya da morfin gibi kullanmıştır. Sanat onun için üst düzeyde bir zehirlenmedir. "Tutkularından kurtulamaz ve tutkularıyla kendini olabildiğince hasta etmek ister. Ülküsü gerçek bir yazma çılgınlığıyla tutkularını yerleşik kılmaktır." Ancak bu tutkululuk içinde o yazının bütün sorumluluklarını yüklenmiştir. 1840'da Balzac'a yazdığı mektupta şöyle der: "Bir sıfatı ismin önüne mi arkasına mı koysam diye bir çeyrek saat düşündüğüm oluyor."

Bireyciliğiyle, seçkinciliğiyle, tutkuya ve güce bağlılığıyla o bir gerçekçiden çok bir duygucudur, ancak onu bir Lamartine, bir Chateaubriand gibi baştan sona duygucu saymak yanlış olur. Bir sıfatı bir ismin önüne mi arkasına mı koyacağını bilebilmek için bir çeyrek saat düşünse de, düşünme hızıyla yazıyor gibidir. Katı anlatımı ve özensiz denilebilecek üslubuyla gerçekliğin peşine düşerken tüm duygusallıklardan ve güzel söz söyleme telaşından sıyrılmıştır, öyle ki şiirsel anlatımdan bucak bucak kaçar ve şiir katılmış nesri şarlatanlık sayar. "Şiirsel deha öldü, kuşku'nun dehası dünyaya geldi" der. Onun amacı "doğruca nesnenin üstüne gitmek"dir, bunu yaparken yasaların kuru diliyle yazmaktır. "Bütün çabamı kuru olmaya harcıyorum" der. Duyguculuğun ıslaklığından kaçıştır bu, gerçekçiliğe hatta doğalcılığa yöneliştir. Bireyi yüceltirken ve öne çıkarırken duygucu olan Stendhal, genel insan araştırmasına giriştiğinde gerçekliğin tutkunudur, o zaman olumcu bir bakışla yönelir nesneye, duyguculardaolmayan bir şeyi, eleştiri'yi en etkin biçimde kullanır.

GUSTAVE FLAUBERT

Gerçekçi romanın öbür güçlü adı, "Sanat her şeyden önce güzeli amaçlar" diyen Gustave Flaubert'dir. Rouen'da doğmuş, on sekiz yaşında Paris'e gitmiş, orada yaşamın çekiciliğine kapılarak öğrenimini aksatmış, ünlü

bir hekim olan babasının ölümü üzerine Rouen'a, annesinin yanına dönmüş, bundan böyle yolculuklar dışında hep orada yaşamış ve orada başyapıtlarını vermiş olan Flaubert sıradan özellikleriyle, tatlı ve şakacı kişiliğiyle, burjuva sınıfına yönelttiği eleştirileriyle tanınan bir kişidir. O, burjuva denilince, kafası sınırlı, düşünmeyi pek sevmeyen, arzuları sonsuz, her zaman aptal ve kaba, çıkarlarının dışında amaç bilmeyen, hiçbir değere inanmayan, en sevdiklerini bile kendi yararına gözden çıkarabilen insanları anlar, "Aşağı düzeyde düşünen herkese burjuva diyorum" der. Kendi yararından başka bir şeyi gözetmeyen maddeci bir dünyanın son derece hırslı insanları arasında her zaman kendini yalnız ve tedirgin duymuş olan Flaubert, eleştirdiği bu insanların tersine, yalnızca ve yalnızca bilgiyi ve sanatı amaçlamış, bilgiyi ve sanatı kazanabilmek ve kurabilmek adına büyük bir çaba göstermiştir.

Madame Bovary'de Toplum Eleştirisi

En önemli yapıtı *Madam Bovary*'nin bir yerinde şunları okuruz: "Her burjuva, gençlik heyecanları içinde, hiç değilse bir gün, bir dakika, uçsuz bucaksız tutkulara, büyük girişimlere yatkın olduğuna inanır. En sıradan hovarda bile sultanları düşler; her noter kendinde bir şairin kalıntılarını bulur." Mektuplarından birinde de şunları yazar: "Herbirimizin yüreğimizde bir kral odası vardır. Ben onu kapadım ama yıkılmadı." Flaubert, Sanayi Devrimi'yle gelen sermayeci düzenin yıkıcı atılganlığını bir tehlike olarak sezmeye başlamış olan ve bu gidişin dizginlenmesini öngören yeni burjuva düşüncesinin bir öncüsüdür. Gerçekte duyguculuk bu atılganlığın bir görünümüdür, yaşamdaki ve sanattaki yansısıdır. Gerçekçiliğe geçiş, düşüncede olumculuklagelişen, hiç değilse daha az sarsıntılı, daha ölçülü, daha insani bir düzene yönelme istemiyle olmuştur.

Gençliğinde Chateaubriand sevgisiyle, Rene'nin düşleriyle yaşamış, bununla birlikte klasik beğeniden hiç uzaklaşmamış olan Flaubert, zamanla bir duyguculuk-klasiklik bileşimine ulaşmıştır. Onda klasikliğin yeniden doğuşunu değil, yeni bir bileşim içinde yeni bir sanatın oluşumuna katılışını görürüz. Yeni bir bakış açısı gerekmektedir, o bu bakış açısının peşindedir, bir zaman sonra duyguculuk ona burjuva hırslarının bir anlatımı hatta bir savunusu olarak, bir insanlık hastalığı olarak görünmüştür. O, bundan böyle kendindeki duyguları değil ama kendindeki duyguculuğu yenmeye çalışmıştır. Başyapıtı *Madam Bovary* bu iç hesaplaşmanın, bu kendiyle yıkışmanın bir ürünüdür; ölçüsüz bir kadının kişiliğinde dışlaşan taşkınlıklarla tartışırken bir açmazı açık açık göstermeye çalışmanın

ürünüdür. Flaubert'in "Madam Bovary ben'im" deyişi bu anlamda her şeyi dupduru ortaya koyar. Madam Bovary, Flaubert'dir ve daha başkalarıdır yani bir tane değildir, bu yüzden Flaubert "Benim zavallı Bovary'm Fransa'nın yirmi köyünde gözyaşı döküyor" demiştir.

Sanat: Kalıcı İnsan Araştırması

Kısacası Flaubert çok keskin çelişkiler yaşayan bir çağda bu çelişkililiği kendi varlığında yoketmeye çıkmıştır. Kimse bu çelişkililiğin uzağında duramazdı, ancak onu kendinde yenmeye çalışmak gerekirdi. 1852'de yani olgunluk çağının eşiğinde, otuz yaşını geride bırakırken, kendinde iki ayrı kişinin varolduğunu, bunlardan birinin bağırganlığa, duygululuğa, yüksekten atmalara, öbürünün olabildiğince gerçeklik düzeyinde kalmaya, gerçeği araştırmaya eğilimli olduğunu yazmıştır. O, belli ki, kendindeki iki kişiden birinin dostu, öbürünün düşmanıydı. Flaubert bu kendine dost yanıyla gerçekliğin yılmaz bir araştırmacısı olur, sanatı bir bilim gibi, en azından bir bilgi alanı gibi alır: inançlar değişir, felsefi öğretiler yerlerini yeni öğretilere bırakır, yalnız sanat kalıcıdır diye düşünür. Sanat insanı bulur çıkarır, insanı insana gösterir. Estetiğin ayrıştırıcı, deşici, belirtici gücüyle sanat evrenin derinlerine iner, insanın kılcallarına işler, sanat yapmak evrende yeni bir evren yaratmaktır. Bir sanat yapıtı başlıbaşına bir evrendir, insan ancak sanatta mutlaka erişebilir. Sanat her şeyden değerlidir, sanatçı da her kişiden üstündür. "Tanrı fikri bir gizemci için neyse, sanat fikri de Flaubert için odur" (G. Lanson, P. Tuffrau).

Bunun için sanatçının kendini değil insanı, kendi ben'ini ve içindeki geldigeçti duyguları değil dünyayı anlatması gerekir. Bir ayda yirmi sayfa yazdığını, günde yedi saat çalıştığını söyleyen Flaubert bize nicelik açısından verimsiz bir sanatçı gibi görünür. Günde bir sayfa bile yazamayan bir sanatçı verimsiz değil midir? Değildir, çünkü yazmak araştırmaktır, düşünmektir, irdelemektir, yoksamaktır, savunmaktır, tasarılarının gerçekliğe uymasına özen göstermektir, kısacası enine boyuna tartışmaktır. Amaç nesneli bulup çıkarmaktır ya da kurguda nesneli gerçekleştirmektir, birimizde bulunmakla birlikte hepimizde ortak olanı göstermektir, hem de en etkili biçimde göstermektir. Roman yazmak bilim yapmak gibidir: sanat dünyanın aynası olacaktır, insan ruhunun yansıdığı parlak bir yüzey olacaktır.

Bu yanıyla Flaubert tam bir klasiktir: en doğru ölçülerde ve en kapsayıcı biçimde evrensele ulaşmak ister. Her klasik gibi yaşama alıcı gözle bakar ve yaşamı tuvaline olduğu gibi taşımayı düşünmez. Çabası

bellidir: yaşamı hem en doğru biçimde, hem en olması gereken biçimde sanata götürecektir. En olması gereken biçimde demek en etkin özel özellikler altında demektir. Onun her kişisi düşünülmüş kişidir ya da ince kimyasal hesaplarla kurulmuş, oluşturulmuş kişidir. Yarattığı en sıradan bir kişide bile insani derinlik bir zorunluluk gibi öne çıkar. Her kişisi Emma Bovary kadar çekici olmayabilir, ama her kişisi onun kadar gerçektir. Çekici olup olmama yaşamın kendi özellikleriyle ilgilidir. Ayrıca en çekiciyi yakalamak birinci koşul değildir. Kişileri bize her zaman o büyük tehlikeyi, duyguculuğun yıkıcılığını uzaktan yakından duyurur. *Salammbô*'nun kişileri de mi? Onlar bile. *Salammbô* "çirkin şeylerden, berbat ortamlardan" bir kaçıştır, duyguculuğun kaçışına benzer bir kaçıştır, "modern dünyanın dışında" yer alan bir şeylere, güneşli yerlere bir kaçıştır. Bunun için Flaubert ta Afrika'ya ve Kartaca'ya kadar gider. Zamandaki ve uzamdaki bu yolculukta da *Madam Bovary*'deki tutarlılık, insan ruhsallığını gerçekçi bir gözle ayrıştırma tutarlılığı sürdürülür. Kısacası, herkes Emma gibi olmayabilir, herkes yokolmayabilir, ama duyguculuğun getirdiği her düşüşte belli bir yitiş, belli bir yokoluş vardır. Flaubert'in sanatı bu tehlikeden kurtulma yolunda evrensel bir çağrıdır.

Bilimci Bakışı ya da Bilimsel Tutum

Flaubert'de gördüğümüz bu bilimsellik tutkusu bir bakıma çağın bir özelliğidir, bir bakıma da onun yetiştiği aile ortamının bir özelliğidir. Claude Bernard'ın ve Auguste Comte'un çağında bilimsel bakış ya da bilimci bakış tek doğru bakış gibidir. Bir yandan da Flaubert ilk gençliğinde babasının hekimler çevresinde fizyolojik olguların belirlenimci düzenini şaşkınlıkla gözlemlemiş, ruhbilime biyolojinin yöntemlerini getirmeyi düşünmüştür. Bu yüzden araştırma ve deney onun için son derece önemli dayanaklardır: Madam Bovary'nin zehirlenmesini iyi tanıtlayabilmek için nice araştırma ve soruşturma yaptığı bilinir. Madam Bovary'nin intiharından önce kendi ağzında arsenik tadı olsun istemiştir. Bilenlerin kapısını çalmış, tıp kitapları okumuştur, bir anlamda belgelerle ya da kanıtlarla çalışmayı bir zorunluluk saymıştır. *Salammbô* için Kuzey Afrika'ya gitmesi gibi. Neredeyse doğalcılığa çok yaklaşan bir tutumla yaşanılmamış olanın yazılmasına kesinlikle karşı olacaktır. Öylesine inatçı bir tutumla yönelir ki dış dünyaya, neredeyse dış dünyanın çeşitli nesneleriyle özdeşleşir. Madam Bovary'yi yazarken şunları yazmıştır: "Kadınıyla erkeğiyle, sevgilisiyle aşığıyla bugün bir güz öğleden sonrasında at üstünde bir ormanda sarı yapraklar altında gezindim; ben o atlardım,

yapraklardım, rüzgardım, söylenilen sözlerdim." Amacı gerçeklikten yola çıkıp güzeli yaratmaktır. Sanatçının görevi her şeyden önce güzeli yaratmak olacaktır.

Bovary ve Bovary'cilik

Madam Bovary sürekli olarak daha çok şey isteyen duygucu kişiliğin simgesidir. O hep bir üst basamağa sıçramanın yollarını arar. Köy hekimi Charles Bovary'yle evliliği birinci basamaktır. Bu sınırlı ve donuk adam pek çabuk sıkar onu. Emma Bovary, aşktan aşka, tutkudan tutkuya ya da daha doğrusu karşılıksız isteklerin getirdiği düş kırıklığından düş kırıklığına geçerek ölümün kucağına atılır. Çağının hırslı atılımlarına simge oluşturacak bu kadını Flaubert zihninde mi geliştirmiştir? Madam Bovary'nin Flaubert'in gözleriyle çok iyi gözlemlenmiş bir Madam Delamare olduğu sanılır. Madam Delamare özenle büyütüp geliştirdiği düşlerinin kurbanı olurken Flaubert'e Madam Bovary'yi esinlemiş, Madam Bovary'nin ilginç ve belirleyici kişiliği de ruhbilime ve edebiyata *Bovary'cilik* terimini katmıştır. Bu terim, kendini olduğundan başka türlü göstermeye, gerçek kişiliğinden sıyrılıp düşsel bir kişiliğe bürünmeye eğilimli kişilerin ruhsal yapısını belirlemekte kullanılmıştır.

Madam Bovary, Flaubert'in ilk ve en ünlü romanıdır. En iyi romanı mıdır? Bu konuda edebiyat adamları değişik görüşler öne sürerler. *Madam Bovary*'ye önsöz yazmış olan Maurice Bardéche bu romanın belli bir yetkinlik ortaya koyduğunu, ancak Flaubert'in zenginliğini ve özgünlüğünü tam olarak göstermediğini, böyle olmakla Flaubert romanlarının belki de en az özelliklisi olduğunu söyler. Neden olmasın. Biz şimdi gerilere gidelim. Daha Flaubert yirmi beşindedir, ciddi bir yazarlık deneyimi yoktur, daha doğrusu henüz hiçbir şey yayımlamamıştır. Ancak yazarlıktan habersiz biri de değildir, "çekmeceleri on yıldır biriktirdiği elyazmalarıyla doludur". Bu elyazmaları duygusal karalamalardır. Bu duygusal karalamalardan on yıl içinde gerçekçi bir başyapıta geçiş elbette azımsanacak bir başarı değildir. Bir noktada haklıdırlar, *Madam Bovary* daha çok Madam Bovary'nin ilginç kişiliğiyle dikkati çekmiştir. Bu öyle bir dikkattir ki, Flaubert'i "halkın ahlakına ve dine ters düşmek" suçuyla mahkemeye sürüklemiştir.

Her ne olursa olsun, başarısı ister az ister çok olsun, gerçekçi ya da doğalcı tutumun ilk gerçek ürünlerinden olan bu roman, roman sanatının da ilk belirleyici ürünlerindendir. Onunla roman iyiden iyiye ayrı bir tür olarak belirmiş, roman sanatı herhangi bir anlatı olmaktan çıkmış, roman sanatıyla şiir sanatının yolları onunla tam olarak ayrılmıştır. Ya da Gaëtan

Picon'un dediği gibi, "*Madam Bovary* gözlemleme isteminin ve gerçekliği olduğu gibi, hiç değiştirmeden verme isteminin belirlediği yüksek düzeyde sanatsal ilk örnektir. Roman gündelik yaşamın basit bir gerçeği olmak adına şiirden, mitolojiden, tiyatrodan ayrılmıştır." Flaubert'in dünyası tüm yapaylıkların dışında bir dünyadır, Balzac'ın dünyası gibi özel olarak kurulmuş bir dünya da değildir: *Madam Bovary*'nin duyurduğu ilk belirgin özellik belki de budur. Onunla romanda romancı anlatıcı olmaktan çıkmış, bir merceğe dönüşmüştür. Buna göre Flaubert'in romanında yaşam kendiliğinden vardır ve kendiliğindenliğiyle vardır, yaratıcısının görünür bir katılımı olmadan vardır. Buna göre Flaubert modern romanın kurucusu, Kafka ve Proust'un öncüsü sayılmıştır.

EMİLE ZOLA

Flaubert'in hafif duygulu gerçekçiliğini Zola'nın doğalcılığı izler. Emile Zola, halkı, halk yaşamını tüm girdisi çıktısıyla romana getiren ilk romancıdır. Bu yüzden yapıtları tarihsel belge niteliği taşır. Balzac'ın romanları gibi onun romanları da toplumsal ve iktisadi yaşamla ilgili doğruların araştırılması için değerli bir kaynaktır. Halk insanı sorunlarıyla, açmazlarıyla, gülünçlü ve acıklı yanlarıyla, her şeyiyle yerleşmiştir onun romanlarına. Bir halk insanı olan Zola, çalışma alanı olarak, gözlem ve deney alanı olarak, yoksul insanlar kesimini, gelişen sanayi düzeniyle bunalmış insanlar kesimini seçmiştir. Zola sanayi devriminin getirdiği tüm bunalımları görebilmiştir, bu bunalımları en alt kesimde, acılı görünümler altında doğrudan doğruya yaşamış ya da paylaşmıştır. Balzac'da yıkılan soyluluğun gariplikleri yanında burjuva sınıfının açmazları, Flaubert'de yeni yaşam düzeninde değişim istekleri, Zola'da yalnızca ezilen halk insanının acıları vardır.

Dreyfus Olayı

Zola basit bir gözlemci değildi, doğruları arayan ve savunan gerçek bir aydındı. Dreyfus olayındaki tutumu da bunu açıkça ortaya koyar. Bu olaydaki tutumu ona belki biraz pahalıya geldi, bir yıl hapse, üç bin franga, bir süre İngiltere'de sürgünde kalmaya (1898-1899) patladı, ancak insanlara bir aydının ne olması, nasıl olması gerektiğini de duyurdu. Bu olayı şöyle bir anımsayalım. Fransız resmi haber alma kaynakları alman askeri ataşesinin kağıt sepetinde bulunan bir belgeyle ilgili olarak yahudi subayı Dreyfus'ü suçladı. Dreyfus hukuk adına rezalet sayılabilecek bir

biçimde yargılandı ve mahkum oldu. Bu arada elde edilen kanıtlar binbaşı Esterhazy'nin gerçek suçlu olduğunu ortaya koyacak nitelikteydi, bununla birlikte bu kanıtları elde eden haber alma bürosunun yeni şefi binbaşı Picquart yarbay rütbesiyle Tunus'a atandı. Yeni kanıtlar davanın yeniden görülmesi için yeterli bulunmadı. Macar asıllı Esterhazy kendi isteğiyle mahkemeye çıktı ve beraat etti. O sırada Zola, bir gazetede bu konuyla ilgili olarak orduyu ağır bir dille suçlayan bir mektup yayımladı. Cumhurbaşkanına yazılmış olan bu mektup Zola'nın mahkumiyetine yol açarken konunun topluma duyurulmasını sağladı. Az sonra Dreyfus'ü mahkum ettiren belgenin uydurma olduğu ortaya çıktı. Bu uydurma mektubu düzenleyen albay suçunu kabul ettikten sonra intihar etti. Bunun üzerine konu Fransızları tam tamına ikiye böldü, gösteriler yapıldı, çatışmalar çıktı. 1899'da yeniden yargılanan Dreyfus hafifletici nedenler göz önünde tutularak yeniden mahkum edildi, ardından affa uğradı, ne var ki hakları elinden alınmıştı. 1906'da Dreyfus tam olarak temize çıktı, yeniden orduya alındı. Olay birçok soruyu ortada bırakarak kapanmış oldu.

Yaşam Kavgasından Sanatsal Arayışa

O dönemler Fransa'nın en sıkıntılı dönemleriydi: İkinci İmparatorluk kurulduğunda Zola on iki yaşındaydı, bittiğinde de yazarlığının ilk kalfalık dönemlerindeydi. Onu o zaman yaşamın çetin koşullarıyla savaşır görüyoruz: ayda elli frank için doklarda günde on saat ağır işçilik. Doklardan kitapçı çıraklığına yükselişi gerçek anlamda bir yükseliş olmasa da bilim saydığı sanata doğru atılmış bir adımdı. Yirmi beş yaşına kadar sürdürdüğü ezikliğini, kapanıklığını, çekinikliğini atarken insan ruhunun inceliklerini öğrenme yolunda büyük bir çabaya girmiş bulunuyordu. Yirmi ciltlik *Rougon-Macquart*'ları bu bilimsellik tutkusuyla yazdı. Bu çevrimsel romanda çok büyük bir işe kalkıyor, "İkinci İmparatorluk döneminde bir ailenin doğal ve toplumsal tarihi"ni anlatıyordu. Böylesine bilimsel bir işin içinden çıkabilmek için gündelik gözlem ve deneyler yetmeyecektir ona: bir tarihçi gibi belgeye yönelmesi, belgeye dayanması gerekiyordu. Ön hazırlığı üç yılda bitirebildi.

Çevrim 1869'da gün ışığına çıktığında ya da çıkmaya başladığında bilimsel bir savın da ucu görünmeye başlamıştı. Bu sav Zola'yı biraz da gereksiz bir biçimde oyalamış olan kalıtım yasalarıyla ilgiliydi. Zola, insan yaşamını doğru olarak yansıtabilmek için, kalıtım yasalarına dayanarak, apayrı özellikler gösteren aile kişilerinin gerçekte birbirine kökten bağlı

olduğunu, temel ortak özelliklere sahip olduğunu göstermek istiyordu. Gerçekte bu çıkış bilimsel bir araştırma olmaktan çok bilimsel bir inancın gösterilmesiydi ve belki de Zola'nın sıkı sıkıya bağlı bulunduğu dünya görüşüne pek uyarlı değildi. Zola bu bilimci çabası içinde romanı bir toplumsal araştırma alanı olarak değerlendiriyordu, onu bir belge bilimi olarak tarih bilimine yaklaştırıyordu. Romanın bir yanı tarih, bir yanı toplumbilim olacaktı.

Sanatta Bilim Tutkusu

Zola insanı fizyolojik yanıyla yani ruhsal bir varlık olarak önemsiyordu ve onu toplumsallığı içinde bir anlamı olabilen dönüştürücü bir güç olarak görüyordu. Fizyolojik bir varlık olan insan bireyi, öbür bireyler arasında, toplumsal-iktisadi ortam içinde tam anlamında bir etkilenme ve etkileme gücüydü. Dış dünya her şeyiyle, renkleriyle, kokularıyla, biçimleriyle insanı etkiler ve bilinçli kılarken ona toplumsallığını da kazandırırdı. Zola da her gerçekçi gibi duyu deneylerinin önemini çokça benimsemiş, beş duyuyu tüm bilginin temeline yerleştirmiştir. Bu bilimci bakışta ya da felsefi anlayışta yalıtık birey fikrine, kendi kendine kalmış toplumdışı birey fikrine yer yoktur. Tek birey boş bir tasarım olabilir, yaşamda karşılığı olacak bir şey değildir. İşte Zola bu toplumsal bireyi anlatmaya girişmiştir, onu ortamında, tüm bağlarıyla, bağlantılarıyla ele almak istemiştir. Zola'da toplumsallığın bir zorunluluk olarak duyulmadığı hiçbir yer yoktur. Bunun için romancıyı en çok ilgilendiren şey insanın yaşam koşullarıdır. İnsan, koşulların yarattığı bir varlıktır, ayrıca koşulları yaratan bir varlıktır, koşullar karşısında kendini yaratan bir varlıktır, genel anlamda her an koşulları içinde yeniden yaratılan bir varlıktır. Bu fizyolojik varlığın yaşam gereksinimleri birinci planda önemlidir. Beslenmeyen insan ölür. Yaşadığımız dünyada açlığın sınırlarında dolaşanlar vardır. İnsan doymak zorundadır ve bu sorun toplumsal-siyasal bir sorundur.

Zola'nın bu çok yönlü bilimciliği Taine (1828-1893) ve Claude Bernard kaynağından beslenmiştir. Taine ruhbilimi bir bilim olarak ele alanlardandı. Tüm olguları sıkı bir belirlenim düzeninde birbirini yaratan etkenler olarak görüyordu. Claude Bernard'sa, yöntem sorunlarını yeni baştan ele alırken "deney" ve "gözlem"i birbirinden ayırmış, her ikisini birbirine yakın ama gene de ayrı yöntemler olarak tanıtlamıştı. Romancı da bir bilim adamı olduğuna göre neden gözlemler ve deneyler yapmasın? Romancı gözlem ve deneyle varsayımlar ortaya koyabilecek, yasalara yükselebilecekti. Zola bu konuda şunları yazar: "Romancı bir gözlemciden

ve bir deneyciden yapılmıştır. Gözlemci ona kendi alanında gözlemlediği biçimiyle olguları verir, çıkış noktasını ortaya koyar, kişilerin üstünde yürüyecekleri ve olayların üstünde gelişeceği sağlam toprağı kurar. Sonra deneyci ortaya çıkar ve deneyi oluşturur, yani, demek istediğim, özel bir tarih içinde kişileri devindirir, böylece olayların ardarda gelişinin incelenen olguların belirlenim düzeninin gerektirdiği biçimde olacağını gösterir." Zola bir deneysel roman anlayışı getirir. Der ki: "Deneysel roman çağın bilimsel evriminin bir sonucudur; o fizyolojiyi sürdürür ve bütünler, fizyoloji de kimyaya ve fiziğe dayanır; deneysel roman soyut insan araştırmasının, metafizik insan araştırmasının yerine doğal insan araştırmasını koyar, bu insan fiziksel-kimyasal yasalara uyan, çevrenin etkileriyle belirlenmiş olan insandır; deneysel roman kısacası bizim bilim çağımızın edebiyatıdır, klasik ve duygucu edebiyat nasıl skolastik ve dinbilimsel bir çağa karşılıksa."

Dışadönük Araştırma

Zola'nın deneye ve gözleme dayalı bilim adamlığı basit insanların, alt kesim insanlarının içler acısı dünyalarını incelemeye yönelmişti. Zola tüm bilimsellik savlarına karşın bu insanların ruhsal yapılarını yazık ki pek yüzeyden ele aldı. Bu da her şeyden önce onun kültür dünyasıyla ilgili bir sorundur. Onda dış içe her zaman baskın çıkıyor, dış içi her zaman zorda bırakıyordu. Anlattığı insanlar küçük dünyaların insanlarıydı, bu insanların istekleri sınırlıydı, gereksinimleri enaza indirgenmişti. Zola'nın yapıtlarında bilimsel sonuçlardan çok toplumsal görünümler ortaya çıktı, yasaların yerine tablolar belirdi. Bu tablolarda olağan kişiliklerden çok hastalıklı kişilikler yer buldu, yaşam kavgası veren insanlardan çok yaşamın güçlükleri altında ezilenler öneçıktı. Bilim adına böylece açmazlar anlatıldı, çaresizlikler görüntülendi, umuttan çok dehşet duyuruldu ama bu arada gerçekler de yansıtıldı. Onun gerçekçiden çok gerçekçi olmaya tutkulu doğalcılığı böylece zaman zaman gerçekliğin bir yüzünü kaparken öbür yüzünü açık etti.

Zola gerçekçilikle duyguculuk arasında ortalarda bir yer tutar. Gerçekçiliğin tutarlılığı ve duyguculuğun tehlikeleri Flaubert'de olduğu gibi açık açık görünmez onda. Zaten sanat alanı bilimin yöntemlerini sonuna kadar kaldırabilecek, sonunda bilimle özdeşleşebilecek bir alan değildi. Bu yüzden Zola hem sanatsal hem bilimsel yanı eksik bir sanatçı olarak kaldı. Yüreğindeki o güçlü insan sevgisiyle romanı azçok şiire yaklaştırırken, kafasındaki o bulanık toplumculukla insanı gene de başarılı

bir biçimde tanıtladı. Gerçekliği eğdi büktü, zaman zaman gerçekleri değiştirdi ya da çok zaman onları gönül gözüyle gördü. Bir kere mayasında bilim adamlığı yoktu, o tam tamına bir heyecan adamıydı. Nesneleri dilediği gibi parlatıyor ya da donuklaştırıyordu. Çağının yaşamına tanıklık etti. Bu arada kahraman olmayı da başardı. 29 eylül 1902 günü anlaşılmaz bir biçimde dumanda boğulup ölürken kahramanlığını ya da dürüstlüğünü ödüyordu belki de. Yapıtlarına duyulan ilgi çabuk söndü. Bunun başlıca nedeni yazdıklarının insan sabrını aşacak genişliğidir. Topu otuz bir cilt tutan yirmi büyük roman, ayrıntılar içinde insanın direnme gücünü sınamak için yazılmış gibidir.

BÜYÜK ROMAN GELENEĞİNİN ARDINDAN

Balzac, Stendhal, Flaubert, Zola'yla başlayan geleneği doğalcılık yolunda Goncourt kardeşler, Alphonse Daudet ve Maupassant sürdürdü. Edmond Goncourt (1822-1896) ve Jules Goncourt (1830-1870) tarihsel kaynakları değerlendirerek, izlenimci özellikler taşıyan, daha çok iç dünya araştırmalarına yönelik romanlar yazdılar. Onların özenli üslubu Zola'nın kabasaba üslubuna bir tepki gibiydi. Alphonse Daudet (1840-1897) de öbür doğalcılar gibi gerçekliğin verilerini romanlarına taşıdı. Dış dünyaya şairce yöneldi, işçi ve küçük burjuva ortamlarındaki gözlemlerini lirik anlatımıyla sanata dönüştürdü. Ruhayrıştırmalarına özellikle ağırlık verdi. *Lettres de mon moulin*'iyle (Değirmenimden mektuplar) büyük bir ün kazandı. Goncourt kardeşlerin ince üslubunu hiçbir zaman tutturamadı. Bir başka doğalcı Guy de Maupassant (1850-1893) bir ayrıştırmacıdan çok bir tanıtlamacı oldu, Normandiya'nın küçük burjuvalarını ve köylülerini anlatırken inceliksiz bir gözlemciliği ve düz bir anlatımı benimsedi. Giderek kabalaşan doğalcılık böylece etkisini yitirmeye başladı. Genç doğalcılar bu çıkmazdan kurtulmak istediler, bir bildiriyle Zola'nın anlayışına karşı çıktılar. Bundan sonra romanda, hatta tüm edebiyatta bir içedönüş dönemi başladı. Ruhayrıştırması en öne çıktı. Duygusallığın kapıları ardına kadar açıldı. Bunda dış etkilerin de büyük payı vardı. İngiltere'den G. Eliot ve R. Kipling'in, Rusya'dan Dostoyevski ve Tolstoy'un, İskandinavya'dan İbsen'in, Almanya'dan Nietzsche'nin estirdiği rüzgarlar Fransa'yı büyük ölçüde etkiliyordu. Ayrı dünyaları ve ayrı sanat anlayışları olan yazarlar fransız doğalcılığını unutuşun derinine atıyor gibiydiler. Onlar insan ruhundan yola çıkıyor, gene insan ruhuna varıyorlardı. Yaşamın tüm olgularını, tüm değerlerini ruhsallık çerçevesinde ya da ruhsallığın merceklerinden geçirerek yansıtıyorlardı. Bütün bunlar hem romanı hem

giderek başlıbaşına bir ağırlık kazanmakta olan şiiri etkiledi.

Pierre Loti'nin (1850-1923) duygucu romanı bu koşullarda oluştu. Yolculuklarıyla, bir de *Aziyade* ve *Pécheur d'Islande* (İzlanda balıkçısı) adlı serüven dolu duygucu romanlarıyla bilinen deniz subayı Loti kaçış düşleriyle, doğaya bağlılığıyla, sık sık düştüğü yurtsama duygusuyla, bitmez tükenmez özlemleriyle tam bir duygucudur, Chateaubriand duygusuluğunun ılımlı bir sürdürücüsüdür. *Le disciple* (Çömez) romanıyla ün yapan Paul Bourget (1852-1935) bir ruhbilim tutkunudur, insanı içebakış yöntemiyle araştırmaya ağırlık verir, ben'in oluşumlarını özenle gözlemler, bu gözleminde hep kuşkucu ve sıkıntılıdır. Dış görünüşleri siler ya da enaza indirger, böylece bir bireysel özgürlük savına ve deneyine ulaşır. Duygucu Loti "Domuz insanla ilişkisi içinde kirlendi, o vahşi durumda çok temiz bir hayvandı" derken duygucu Bourget bize Jean-Jacques Rousseau'yu anımsatan şu soruyu sorar: "İnsan uygarlaşarak barbarlığını karmaşıklaştırmaktan ve sefaletini inceltmekten başka bir şey mi yaptı?" Bu yeni romancıların en ilgi çekici olanı asıl adı François Thibault olan Anatole France'dır (1844-1924). Onun devrimci denilebilecek son derece iyimser bir bakış açısı vardır. "Sanatçı yaşamı sevmeli, onun güzel olduğunu göstermeli" diye düşünür. *Les dieux ont soif* (Tanrılar susadılar) adlı romanıyla bilinen Anatole France savlı olmaktan çok düşünce yükü büyük olan romanlar yazdı. Açık, aydınlık, şiirli bir üslubu vardır.

ŞİİRDE YENİ ATILIMLAR VE BAUDELAIRE

Romanda ortaya çıkan doğalcı eğilimin bir benzeri şiirde yaşandı. Şiir bir düşünce ağırlığı, bir bilimsellik yoğunluğu kazandı. Daha az kişisel bir şiir, bireyin öznelliğiyle olmaktan çok evrensel boyutlarıyla göründüğü bir şiir, düşünce yoluyla varlığın özünü kavramaya, insanın temel sorunlarını tartışmaya hazır bir şiir çıktı ortaya. Bu akımın ya da anlayışın en önemli adı Charles Baudelaire'dir. Ancak, Baudelaire "doğalcı" nitelemesinin altına hapsedemeyeceğimiz çok yönlü bir şairdir. Denilebilir ki sanatta ne kadar özellik varsa Baudelarie'de o kadar özellik vardır. Bir yanından doğalcı, bir yanından gerçekçi, bir yanından duygucu, bir yanından ülkücü, bir yanından simgeci... bir Baudelaire vardır karşımızda. Onun sanatı eski sanattan yeni sanata geçiş yeri olarak değerlendirilir. Yeni simgeci anlatımın kurucusudur o. Ardılı Rimbaud "Baudelaire ilk gören'dir, şairlerin kralıdır"der. Gaëtan Picon da onunla 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 1857 yılı bir çağı başlatır: bizim çağımızı."

Zor Bir Çocukluktan Kötülük Çiçekleri'ne

Baudelaire küçük yaşta babasını yitirmiş, çocukluğunu annesinin ve babalığı albay Aupick'in (daha sonra general, elçi ve senatör) yanında geçirmiştir. 'Onun gibi biri'nin üstüne bir başkasını sevmiş olan bir anne artık bir takıntıdır onun için. Onun başkaldıran insan yanı bu güç çocukluğun, ona en sevdiğini bir başkasıyla paylaşmak koşulunu getirmiş olan bir çocukluğun ürünü olmalıdır. Başına buyruk Baudelaire, *dandy* Baudelaire, yeryüzünün bir yabancısı, bir iğretisi, ülküsel bir evrenin iyileşmez yolcusu Baudelaire, tüm karşı koymalarına karşın gerçekleşen veAupick'i resmi babalığı durumuna getiren o evliliğin sarsıntılarını ömür boyu atamayacaktır. Babalığıyla uyuşamadığı için Lyon'da bir pansiyona, daha sonra Louis-le-Grand lisesine yerleştirilen delikanlı, bırakılmışlık duygusunu hep ikinci bir kişilik gibi varlığında taşımış, okumayı boşlayıp bohem yaşamının çekiciliğinde kendini oyalamaya çalışırken birçok şairle tanışmış, şiirle yüzyüze gelmiştir. Hep yolculuk düşleri gören genci ailesi Hindistan'a göndermeyi denemiş, ancak o yurtsama duygusuna kapılıp yarı yoldan dönmüştür. Dönüşünde yeniden bohem yaşayışına girmiş, baba mirasını bu yolda savurmuş, zorda kalmıştır. En önemli yapıtı ya da tek şiir kitabı *Les fleurs du mal* (Kötülük çiçekleri) bu dağınıklık içinde oluşmuştur. Afyon alışkanlığının getirdiği hastalıklar ve hesapsız yaşayışın getirdiği borçlar yaşamını cehenneme çevirirken. Baudelaire 1867 ağustosunda, kırk sekiz yaşında Paris'de ölmüştür.

Kötülük çiçekleri dünya şiir tarihinin temel taşlarındandır. İlk baskısı 1857'de, düzeltilmiş yeni baskısı 1861'de yapılmış olan bu kitap Baudelaire'in tüm dalgalı ve sıkıntılı dünyasını yansıtır, bununla birlikte bir yakınma kitabı değildir. Baudelaire bu kitaba "tüm düşüncesini, tüm yüreğini, tüm dinini, tüm kinini" kattığını söylemiştir. Onda bunalımlı bir ruhun içdöküşlerini, evrenle ve insanla ilgili metafizik arayışlarını buluruz. *Kötülük çiçekleri* her şeyden önce çok sorunlu bir duygucunun kitabıdır, buna göre bir kaçış, bir özleyiş kitabıdır, biraz da bir düşler kitabıdır. "Ben nerede değilsem orada iyi olacakmışım gibi gelir" diyen şair, hem bir yolculuk tutkunu hem bir yolculuk kaçkını olmakla, bize Platon'un varlık kavrayışını anımsatan ikili bir dünyanın ikilemli insanı gibidir. O hep öteleri özleyen bir ruhtur, ancak bu dünyaya çakılmıştır ve öteler belki de düşten başka bir şey değildir. Bedeniyle burada ruhuyla başka

yerdedir. Onda her gerçeklik bir ülküseli düşündürür, her eylem bir ülkesel kaçışa açılır. Bu madde dünyasında, iyiyle kötünün yanyana bulunduğu bu dünyada, dinin de bildirdiği gibi insanın belli bir kötülüğü içinde taşımak zorunda olduğu bu dünyada insan iğreti bir varlıktan başka bir şey değildir. En iyisi "İyi'nin ve Kötü'nün ötesine" gitmek olurdu. Baudelaire de işte bu gidişin peşindedir.

Çocuksu bakış ve Felsefi Derinlik

Baudelaire deha'yı "isteyerek bulunmuş çocukluk" diye tanımlar. Şöyle der Sartre: "Ona göre çocuk her şeyi yenilik içinde görür, çocuk her zaman sarhoştur." Çocukluk yaratıcıdır, yaratıcı bir tür çocuktur. Çocuk her zaman düşlerde yaşar, düşleriyle yaşar. Görevi "İnsanı bayağı ilgiler düzeyinden yukarılara çıkarmak" olan sanat bunu ancak çocukluğun saflığıyla gerçekleştirebilir. Bu çocuksu bakış dizgelerin ve yöntemlerin dışında kendini koyar: "Bütün dostlarım gibi ben de birçok defa bildiğim gibi önerebileceğim bir dizgeye bağlanmak istedim. Ancak bir dizge bizi sürekli bir sapmaya yönelten bir tür tutsaklıktır. Ancak Baudelaire filozofça bir bakışın sanat için bir zorunluluk olduğunu da bilir. "Bana doğru olanı gösteren felsefi bir zihnim var" diyen şair bir mektubunda "Benim gibi siz de felsefenin her şey olduğuna inanın " diye yazar. Daha da ileriye giderek şöyle dediği olur: "Kendimde felsefi düşüncemin doğruluğuna hayran oluyorum."

Yaşamın Gizlerine Acılı Yöneliş

Platon'da olduğu gibi ruh bu dünyada bir çamura batmıştır. Bu dünya buna göre bir pişmanlıklar dünyasıdır. Platon'da olduğu gibi gizemci ve çileci olmak kurtuluş için yetecek midir? Yetmeyecektir. Her şey gizemlidir, çile neredeyse zorunludur, ama kurtuluş yoktur. Bu yüzden insan kendi cehennemini kendinde taşıyacaktır. Acı hiçbir şeyi ödeyemez, ancak varoluşun zorunlu koşuludur. *Kötülük çiçekleri*'nde, en başta, "ikiyüzlü okuyucu"suna seslenirken şöyle der şair: "Her gün cehenneme doğru bir adım atıyoruz / Korkusuz. Pis kokan karanlıklar arasında." Hep bir ikilem vardır, iyi-kötü ikilemi, cennet-cehennem ikilemi, tanrı-şeytan ikilemi hep vardır. Bu ikilemde, ikilemsiz "öteler"e gitme tutkusu ağır basar. Baudelaire, Platon'cu bir yönelimle, bir iç diyaletikle arı şeylerin, "esîr"in ya da İdea'ların dünyasına yükselmek istemekte, ancak sürekli olarak aşağıya çekilmektedir. Zamanın yaşamı yediği bir ölümlülükler

dünyasından ölümsüz mutluluğa yükselmenin yollarını arar durmadan: "Çok uzaklara yüksel bu kokmuş bataklıktan; / Yüce havada git arındır kendini, / Arı ve kutsal bir içki gibi iç / Saydam uzayı dolduran aydınlık ateşi."

Bu kaçış her duygucu için olduğu gibi onun için de bir özgürlük deneyidir. Görünürde üst dünya yoktur, ama pırıltılı bir doğa vardır, doğanın eşsiz görünümleri vardır. Bu özgürlük deneyi onu bir üst dünya arayışı içinde hep doğanın pırıltılı alanlarına çıkarır. Deniz, gökler, uzaklar ve her şey onun büyülü alanını oluşturur. "Özgür adam denizi seveceksin her zaman /Deniz aynandır senin..." der. İnsan denizde ruhunu bulacaktır. Doğanın karşısına insanı koyar şair, doğayla insanı karşılaştırır: "Her ikiniz de kapkaranlık ve ağırbaşlısınız: / Ey insan, kimse bulamadı sende uçurumların dibini, / Ey deniz, kimse bilmez senin gizli zenginliklerini, / Gizlerinizi korurken nasıl da kıskançsınız." Böylece onda doğa da, doğadaki insan da aramakla bulunamayacak ve bulmakla bitirilemeyecek bir gizler alanı olur. O durmadan bu gizlere, varolan ya da varsaydığı bu gizlere dört elle sarılır.

Ölüm Korkusu / Aşka Benzeyen Ölüm

Öteleri özler ama öteler görkemi ve ölümsüzlüğü içinde ürküntü verir ona. İnsanı birdenbire o ötelere ya da o ölümsüzlüğe geçirecek bir güç olabilseydi. Bu öteler özleminin altında durmadan bir ölüm ürküntüsü kımıldanır. Bu dünya bir çamur dünyadır ama gene de ölüm korkusu diye bir şey vardır. Ara sıra ölüm korkusunu derininde duyar, "Tapılası ilkyaz yitirdi kokusunu" der, gidişleri, ölümleri sezdirir: "Ve zaman dakika dakika yutuyor beni." Ünlü *Güz şarkısı*'nda bu acıyı daha keskin duyurur: "Hoşça kal kısa yazlarımızın gür ışığı /Soğuk karanlıklara dalacağız yakında. / Nicedir duyuyorum düşen odunların / Ölümsü yankısını avluların taşında." Ölüm duygusu boğuntuyu artırır, insanı açmazında dönüp durmaya iter. Bu arada ölüme alışma denemeleri yapılır. Sevinçli bir ölü düşlenir biraz zorla: "Vıcık vıcık ve salyangozlarla dolu toprakta / Derin bir çukur kazmak istiyorum kendime. / Rahat rahat serip ihtiyar kemiklerimi, / Dalgada bir köpekbalığı gibi sessiz uyuyayım içinde. / (...) Ey kurtlar! kulaksız ve gözsüz kara yoldaşlar / Gelin gözünüzle görün özgür ve sevinçli ölüyü / Sefalı filozoflar, kokmuşluğun çocukları, // Yıkıntının arasından geçin hiç sıkılmadan / Ve söyleyin bana hala işkence yapılacak mı / Bu ruhsuz köhne bedene, bu ölüler ölüsüne!"

Aşkla ölümü birbirine karıştırır, birbiriyle özdeş kılmak ister, aşk

gibi bir ölüm düşünür: "Yataklarımız olacak hafif kokularla dolu, / Mezar gibi derin sedirlerimiz olacak, / Konsolun üstünde garip çiçekler / Güzel kokular altında bizim için açacak." Ölümün süslenilmesi, allaya pullaya ölümü güzel gösterme, ölümde bir sevda tadı arama... Kaçışın bir yüzüdür bu da. Belki de en kolayı ve en doğrusu ölümü yüreklilikle onaylamaktır. Ünlü *Yolculuk* şiirinin sonlarını anımsayalım: "Ey Ölüm, eski kaptan, vakit tamam, demir al! / Bu ülke sıktı artık, ey Ölüm! kalk gidelim. / Gökle deniz mürekkep gibi karaysa karadır, / Tanıdığın yüreklerimiz ışıkla dolu bizim." Ölümün tanıdığı yüreklerimizin ışıkla dolu olması da bir başka kaçışın, bir başka çaresizliğin belirtisi gibidir. Bütün o yükselişler, bütün o uzaklara gitmek isteyişler sonunda bir ölümle son bulacaktır. Bu yazgıdır, bu yazgıya karşı sığınabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Tanrı'ya yakarmak boştur. Belki şeytana yakarmak daha etkili olabilir: "Ey şeytan acı benim bu bitmez sefilliğime."

Şair, dağınık, karmaşık, altüst olmuş bir dünyada bir takım ince şeylerin peşindedir. Sanayi çağında esenliğini yitirmiş bir dünyalı diyebiliriz ona. Yukarılara çevrili gözleri biraz da gerilerde, geçmişlerde bir şeyleri arar gibidir. Gününden tedirgin, yarınından korkulu gibidir. Şeytanın ya da şeytanlığın egemen olmaya başladığı bir dünyada arı yerler ve arı zamanlar özlemek doğaldır. Onun o çağdaş tedirginliği en çok şu sözlerinde anlatımını bulur: "Tanrı'yı sevmek Tanrı'ya inanmaktan daha zor. Tersine, bu yüzyılın insanlarına, şeytana inanmak şeytanı sevmekten daha zor." Bu durumda Pascal'i anımsaması olağandır: "Pascal'in kendi uçurumu vardı, kendiyle devinen / -Yazık! her şey uçurum,- eylem, arzu, düş, / Söz!..." Pascal gibi o da sonsuzla sarılmış duyar kendini: "Tüm pencerelerden yalnızca sonsuzu görüyorum."

Kötülüğün Baskın Olduğu Dünya

Duygucu yanını doğalcı yanı dengeler. Duygucudur: şiirinde kendisi vardır. Duygucu değildir, çünkü şiirinde o herkes adına vardır, evrensel düzeyde vardır. Doğalcılığı insan dünyasını bir bilimci titizliğiyle didik didik etmesinden gelir. Özeli genelde anlaşılır kılmaya, geneli özelde açıklamaya çalışır. Öte yandan, hep ülküsel bir dünyanın düşleriyle yaşamış da olsa, bu düşleri bir dünyalı olarak yaşamıştır, gündelik yaşamın değişik görüntüleri arasından görüp göstererek yaşamıştır. İnsanı bozmamış, değiştirmemiş, çarpıtmamış, yalnızca her şeye biraz şeytanca bir bakışla bakmış, her şeyi sanki kötülüğün, kendi dışındaki kötülüğün gözleriyle görmüştür. Kısa ömrünün sonlarına doğru aldığı notlarda bu bakış daha

da belirir. Bu notların bir yerinde şöyle der: "Bir adam yatağa düşse, hemen bütün dostları öldüğünü görmek için bir heyecan duyarlar; bazıları onun kendilerininkine göre daha kötü bir sağlığı olduğunu belirlemek için, bazıları bir cançekişmeyi görebilmenin yarargözetmez umuduyla." Şair aynı notlarda aşkı bir doğal yıkım ortamı olarak tanıtlamaktadır: "Dedim ki aşkın tek yüce şehveti kötülük yapma kesinliğindedir. Doğuştan bilir kadın ve erkek bütün şehvetin kötülükte olduğunu." Buna göre aşk "Oyunculardan birinin kendi yönetimini elinden kaçırmak zorunda olduğu korkunç oyun"dan başka bir şey değildir: "Aşık kendinden çıkmak ister, kurbanıyla karışmak ister, yenen yendiğiyle nasıl karışırsa, ve gene de muzafferin ayrıcalıklarını sürdürmek ister." Buna göre aşk bir sevinç, bir mutluluk alanı değil, tam tamına bir kötülükler alanıdır: "Sanırım daha önce yazdım notlarımda aşkın işkenceye ya da ameliyata daha çok benzediğini. Her iki sevgili karşılıklı duygularla çok vurgun ve çok dolu da olsalar, ikisinden biri öbürüne göre her zaman daha dingin ve daha az tutulmuş olacak. Kadın ya da erkek, operatör ya da cellat."

Çelişkili Ama Çok Zaman Kötümser

Her şeyi kötülüğün içinden gören bu gerçekçi bakış tutarsız bir bakış mıdır? Çelişkili olabilir, ancak kendi içinde de, gerçeğe uygunluk açısından da tutarsız değildir. Baudelaire bir yerde şunu söyler: "Nedir sanat? Fahişelik." Bir başka yerde şöyle buyurur: "Müzik göğü deler." Burada bir çelişki sözkonusu olabilir de olmayabilir de. Ama tutarsızlık yoktur, çünkü her ikisi de doğrudur ya da doğru olabilir. Gerçekçi olmak her şeyi kendi gözlerimizle görmekse ama mutlaka görmekse, baktığımız şeyde bizim bulunmamız zorunluysa, Baudelaire bir gerçekçidir, gerçeği kötünün gözüyle gören bir gerçekçidir. Kötünün gözüyle görmek kötüden yana olmanın ya da kötülüğe eğilimli olmanın bir sonucu değildir elbette. O, kötülüğü görmüş, onunla içli dışlı olmuş, o zaman daha güzel, daha arı bir şeyleri özlemiştir. Bu özlem gerçektir, insanın her zamanki özlemidir, bize yaşamı unutturan ya da yanlış gösteren bir özlem değildir. Çünkü bu özlem kötülüğün getirdiği bunaltıyı dizginleyen, dengeleyen, uslandıran bir özlemdir. Kötülük bunaltının kaynağı olarak vardır; bunaltıdan kaçış, kötülükten kaçamadığımıza göre, bir özlemde anlatımını bulacaktır. Ya da sonu pek de çıkarlı olmayan bir karşı-baskı uygulamada: "Uslu ol, kederim, dingin ol biraz artık. / Akşam olsun istiyordun, al işte, iniyor akşam. / Karanlık bir hava sarıyor kenti. / Kimine huzur getiriyor kimine kaygı." Gene de onun gerçekçiliği bir maddecinin gerçekçiliğine benzemez.

Onun gerçekçiliği her zaman giz dolu bir gerçekçiliktir. Bu yüzden maddeci bakış açısına karşı olduğu gibi maddeci düşünürler karşısında da öfkelidir. Voltaire'in "tüm tembeller gibi gizden tiksindiğini" söyler, onu şu ağır sözlerle yerer: "Fransa'da sıkılıyorum, özellikle orada herkes Voltaire'e benzediğinden. Emerson *İnsanlığın temsilcileri*'nde Voltaire'i unuttu. Şu başlık altında güzel bir bölüm olabilirdi onda: Voltaire ya da karşı-şair, ağzı ayrıkların kralı, düzeysizlerin prensi, karşı-sanatçı, çenesi düşmüşlerin vaizi..."

Baudelaire yetki'nin peşindeki sanatçıdır, yalnız şiirlerinde değil, her yazdığında yetkini arayan sanatçıdır. Yetkin olma adına şiirinin kumaşını ince ince dokur, bu çabasında ya en pırıltılı, en şiirsel olanı yakalar ya da düpedüz yavanlığa düşer, düzyazıyı andıran dizeler yazar, bilmişleşir. Yoğun ve özgün şiirselliğe ulaştığı, bu şiirselliği evrensel insanı anlatmada kullanma başarısını gösterebildiği yerde yetkin simgeler oluşturur, bu yanıyla hızla gelmekte olan simgeci atılıma ilk itkilerini kazandırmıştır. Baudelaire, Parnasse okulunun genç şairlerine de yaratılarıyla ışık tutmuştur. Şiirde kişisel beğeniyi yadsıyan ve bilgiyi öne çıkaran, böylece klasiklikle doğalcılık arasında bir yer tutmaya çalışan Parnasse şairleri, başta Théodore de Banville (1823-1891), José-Maria de Hérédia (1842-1905), Sully Prudhomme (1839-1907), François Coppée (1842-1908) Baudelaire'den çok şeyler almışlardır. Denilebilir ki, Parnasse'çılar önderleri Leconte de Lisle'in (1818-1849) kuramından ve sanatından çok Baudelaire'in şiirinden etkilenmişlerdir. Baudelaire etkisi elbette Parnasse okuluyla sınırlanmamış, hemen her ülkede ve her dönemde duyulmuştur. Onu çağımızın en büyük ustalarından biri sayarken, düşünce tarihinin en önemli insan araştırmacılarından biri de saymalıyız. Denilebilir ki onun dışında hiçbir şair dünyadaki insanın sorunlarını böylesine ayrıntılı bir biçimde tartışmamıştır.

PAUL VERLAINE VE STEPHANE MALLARME

O dönemde bir başka şiir ustası Paul Verlaine yumuşak, müzik dolu şiirleriyle ilgi toplar ve Mallarmé'yle birlikte simgeci şiirin öncüsü olur. Verlaine yaşamın rüzgarlarıyla bir o yana bir bu yana eğilen aşırı duygulu bir kişidir. İlk şiirlerinde Parnasse'ın ve Baudelaire'in derin izleri vardır. Alkole ve şair Rimbaud'ya tutkusuyla tanınan bu dalgalı kişilik, bu yolda karısını, evini ve her şeyini gözden çıkarır, Rimbaud'nun ardından İngiltere'ye ve Belçika'ya gider, Brüksel'de Rimbaud'yu hafifçe yaralar, tutuklanır. Hapisane ortamında büyük pişmanlıklar yaşar, kendini gözden

geçirme olanağı bulur. Kararlıdır, kendini yenileyecektir. Paris'e dönünce daha dingin bir yaşama yönelir, dine bağlanır, ancak bu uzun sürmez, yeniden bohem yaşamına dalar, içer, hiçbir zaman kopamadığı annesini döver. Hastanede olmadığı zamanlar kahve köşelerindedir. Ünü büyüktür, konferanslar verir, tartışmalara girer, saygı görür, ama toparlanamaz. 1896 ocağında tam bir yoksunluk içinde ölür.

Verlaine şiirlerinde en uçucu duyguları, iyiyle kötünün çarpışmasını yansıtan giz dolu duyarlıkları dile getirir. Gerçekliğin üzerine kurduğu dalgalı, çelişkili, korkulu düşler dünyasında yaşar. Öylesine düşçüdür ki kendini Satürn'lü sayar. Tutkuyla tiksinti, sevinçle bunalım onda her zaman içiçedir. Hep yitirilmiş bir şeyleri özler, özellikle yitik bir çocukluğun, elden gitmiş bir arılığın peşindedir. Ancak o bütün bu yaşadıklarını bize açık açık söylemez, büyük bir ustalıkla kurduğu simgelerle duyurur. Bir ruh dinginliği onda bir gök mavisiyle açıklanır. Ve şair "her şeyden önce müzik" diyerek müziği şiirin vazgeçilmez ögesi durumuna getirir. Buna göre sözün pırıltılı etkisi çok zaman düşüncenin ağırlığını örter ya da geride bırakır. O zaten şiirinde derinden derine düşünmeye eğilimli değildir: yalnızca yaşar ve yaşadığını duyurur. O bir duygu insanıdır. Her şiiri bestelenmiş bir şarkı gibi sarar bizi, uçucu yanlarıyla gönlümüzü derinden yakalar.

Verlaine zaman zaman ağır eleştirilere uğradı. Jules Lemaître şöyle der: "O bir barbardır, bir vahşidir, bir çocuktur... Yalnız bu çocuğun ruhunda müzik var ve bazı günler o kendinden önce kimsenin duymadığı sesleri duyuyor." Gaëtan Picon onunla ilgili olarak şunları yazıyor: "Lamartine Hugo karşısında, Monet Cézanne karşısında neyse o da Rimbaud ve Mallarmé karşısında odur: gelenekçileri benimseyen bir yenilikçidir. Bu çabucak onun zararına döndüyse buna şaşmayalım. Van Bever ve Léautaud'nun *Bugünün şairlari antolojisi* onu 'çoktandır ilk defa sahip olduğumuz eşsiz şair' diye selamlarken birkaç yıl sonra 1828'de Kra yayınevince yayımlanan ve Baudelaire'le başlatılan *Yeni şiir antolojisi*'nde onun adı geçmez. Ayrıca André Breton da şöyle diyecektir: 'Verlaine'e aşırı değer verilmesi simgeci dönemin büyük yanlışıdır.' (..) *Bütün şiirleri*'nin sekiz yüz elli sayfa üzerinden en az beş yüz sayfası kesinlikle okunur gibi değildir. (..) Öte yandan Verlaine bir şiir dehasıdır: tüm fransız şiirinin en arı, en kişisel, en sürerli söyleşilerinin birine onda raslanır."

Verlaine'den iki yaş büyük olan 1842 doğumlu Stéphane Mallarmé, şair arkadaşınınkiyle taban tabana karşıt bir kişilik yapısı gösterir: düzenlidir, tutarlıdır, hesaplıdır. Buna göre onun yaşamında nesnel açıdan

önemli sayılabilecek hiçbir şey yoktur. Küçük yaşlarında annesini yitirmiş, iyi bir öğrenim görmüş, İngiltere'ye gitmiş, orada evlenmiş, Fransa'ya dönünce önce Avignon'da sonra Paris'de öğretmenlik yapmış, pek tanınmazken Verlaine'in çabalarıyla üne kavuşmuş, ünü artınca da yaşam biçimini değiştirmemiştir. İlk şiirlerinde Baudelaire'den çokça etkilenmiş, kendi şiirini kurdukça simgeciliğin yetkin örneklerini vermeye yönelmiş olan Mallarmé de Verlaine gibi bir müzik şairidir, sözcük seçiminde en dikkat ettiği şey söz-kulak ilişkisidir. Onun şiiri, Verlaine'inkinin tersine, arı güzeleyönelik bir düşünce şiiridir. Görünür dünyanın ardında varsayılan ülküsel dünyayı araştırır. Şairin *Brise marine* (Deniz rüzgarı) adlı şiiri dünyanın en ünlü birkaç şiiri arasında yer alır.

Şiirlerinde düşünce derinliği olarak yansıyan şey çok zaman insanla ilgili özel bir yorum ama çok zaman da yoğun bir bulanıklıktır. Bu yüzden onun şiirlerinde sözcüklerin gerisinde serili duran anlamlar biz canlandırmasak canlanmayacak gibidir. Bazen arkası görünmez gibi duran bu şiirler katı bir kötümserlikten beslenirler. Herbiri dikkatli ve sabırlı bir işçiliğin ürünüdür. İntiharı takıntı durumuna getirmiş bir şairden beklenemeyecek kadar insana yakın şiirlerdir bunlar. Bir yandan yaşamı yadsıyış öte yandan yaşama dört elle sarılış çelişkiden çok insan gerçeğinin yapısını düşündürür bize. Bu duygu ve düşünce yoğunluğu içinde Mallarmé arı şiir oluşturmak için çaba gösterir, sözcük işçiliğinin öne çıktığı bir şiir anlayışı geliştirir. Dilin olanaklarıyla kurulan bir derinlikler felsefesidir bu, bir başka açıdan da umutsuzluklar metafiziğidir. Bu biraz da dünyaya karşı bir dünya kurmaktır, sözcüklerden bir karşı-dünya oluşturmaktır.

ARTHUR RİMBAUD

Arthur Rimbaud'ya gelince, o bir serüven ve yolculuk şairi olarak bilinir. Annesinin sıkı gözetimi altında kolej öğrenimi gören Rimbaud küçük yaşta şiire yönelir. Charleville'li bu genç serüvenci Paris'e gidince siyasal olaylarla ilgilenir, Napoléon III'e ve dincilere karşı tutum alır. Verlaine'le yaşadığı olaylı günlerden sonra ünlü *Bateau ivre* (Sarhoş gemi) şiirini yazar, "sarhoş gemi" özgürlüğün ya da başıboşluğun, tüm kuralların dışında kendisini yaşama alabildiğine bırakmanın simgesidir. Rimbaud 1872'den sonra bir mensur şiirler derlemesi olan *Illuminations*'da yer alacak metinleri oluşturmaya başlar, 1873'de bir başka mensur şiirler derlemesi olan *Une saison en enfer*'i (Cehennemde bir mevsim) kaleme alır. Bundan sonra şiiri bırakır ve yolculuklar içinde başıboş bir yaşam

sürmeye başlar. Bir ur nedeniyle Marsilya'da bacağı kesilen şair eylül 1891'de orada ölür.

Rimbaud siyasal görüşlerinde olduğu gibi şiirinde de bir devrimcidir. Baudelaire şiirinden bol bol beslenmiş olan şiiri simgeciliğin en yetkin örnekleri arasında yer alır. Claudel gibi, Breton gibi çağdaş şairler onun izlerini taşırlar. Baudelaire gibi Rimbaud da görünmezi görmeye, bilinmezi bulup çıkarmaya çalışır. İnsan ruhunun ya da özel olarak kendi ben'inin derinlerinde olup geçenleri yetkin ve zaman zaman şaşırtıcı simgelerle dışlaştırır. Taşkın ruhu onu şiirde olduğu gibi yaşamda da yılmaz bir arayıcı kılar. Bu arayış dünyaya yerleşememiş, dünyalı olmak istediği ölçüde yapayalnız kalmış bir uyumsuzun, iyileşmez bir mutsuzun arayışıdır. Şöyle der: "Mutsuzluk benim tanrım oldu. Çamurlara uzandım. Suçun havasında kurundum." Yaşam onun için bir acılar ortamıdır: "Hiçbir zaman bu halktan olmadım, ben işkence altında şarkı söyleyen ırktanım." O bir cehennem şairidir: "Cehenneme inanıyorum, öyleyse cehennemdeyim." Canlı ve çarpıcı imgelerle yazılmış olan güçlü şiiri gerçeküstücülüğe doğru atılmış ilk adımdır.

YENİ ŞİİR VE APOLLINAIRE

O dönemde ortaya çıkan izlenimci ressamlar gibi simgeci şairler de doğaya derin bir insan yorumu, özellikle bir insani bakış getirmeye yöneldiler, buna göre nesnenin alışılmış konumunu, ayrıca biçimini ve görünümünü dağıttılar, nesneye yumuşak geçişlerle birbirine bağlanan pırıltılı bir çarpıcı ögeler bütünlüğü kazandırdılar. Böylece sanatlarında, yaşadığımız dünyadan çok ayrı, gene de ondan bir şeyler taşıyan, azçok kaygan, oldukça uçucu, son derece devingen bir doğa ya da dünya kurdular. Ritmi her şeyden öne çıkardılar, özel görünümlerin ya da bileşimlerin arkasına, simge olan yepyeni biçimlerin arkasına yoğun anlamlar gizlediler ya da bu biçimlerle yoğun anlamları yansıttılar. Yepyeni bileşimlerden oluşan kaygan biçimlerin içini böylece en yoğun sezgilerle doldurarak insan ruhunun derinlerine inmeyi başardılar. Onlarda en küçük ayrıntı bile büyük bir dışlaştırma edimini ortaya koyabiliyordu. Buna göre neredeyse yeni bir dünya kurulmuş oldu, bizi bize anlatan özel bir dünyaydı bu. Bu yeni anlatım resimde de şiirde de geleneksel anlatımın kurallarını çok aşıyordu. Sanatın özel dili böylece daha da özelleşti. Dilin özelleştirilmesi öznelin dışlaştırılması için zorunluydu. Böylece şiirde ölçülü anlatımın yerini özgür anlatım almaya başladı, ölçü ve uyak ya unutuldu ya geriye itildi ya da gereğine göre kullanılır oldu. Şiir yazmak artık bir

bakıma şiir bestelemekti. Böylece şiir hızla müziğe yaklaştı.

Baudelaire'in izinde Verlaine, Mallarmé ve Rimbaud'nun açtığı simgecilik yolundan Jean Moréas (1856-1910), Henri de Régnier (1864-1936), Emile Verhaeren (1855-1916) gibi şairler geçtiler. Onlara azçok değişik bir anlayış içinde Guillaume Appollinaire (1880-1918) eşlik etti ve gerçeküstücülüğe doğru ilk adımları attı. *Le pont Mirabeau* (Mirabeau köprüsü) adlı şiiriyle ünlü olan *Alcools* şairi geleneksel beğeniyi çok aşan şiirler yazdı, bununla birlikte duygusallıktan çokça uzaklaşmadı: aşkı, doğayı, kenti anlattı, insanın dünyadaki yerini tartıştı. Şiire yeni bir anlatım getirdi, bu anlatım "bilincin derinlikleri"ni ortaya çıkarmaya yönelikti. "Şarkılarım tohumlar gibi düşüyor yere" diyordu. Apollinaire, şiirine her şeyi sokabiliyordu, şiire uygun olan ya da olmayan diye bir ayrım yaptığı yoktu. Onun şiirinde aşkın acıları da vardı, tutku da vardı, unutuş da vardı, çocuklar da. Apollinaire çok zaman sanıldığı gibi geleneğe tümüyle sırtını dönüp yepyeni bir şiir başlatmış değildi, tersine onda çok değişik geleneklerin çeşitli bilişimleri vardı. Şöyle diyordu: "Hem biçimde hem özde yepyeni bir şair olmak istiyorum, ama sanatlarını iyi kuramamış bazı yenilerin tersine bende büyük çağların derin beğenisi var."

GERÇEKÜSTÜCÜLÜK

Apollinaire rüzgarından sonra gerçeküstücülük rüzgarı esti. Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarında ortaya çıkan gerçeküstücülük biraz da Apollinaire'in açtığı yoldan geldi. Ancak tüm sanatları etkileyen bu büyük akım bir ya da birkaç kişinin öngörülerinden çok çağın gereksinimlerinin ürünü oldu. Şiirde, müzikte, dansta, resimde kendini gösteren ortak bir devinimdi bu. Fransız bestecisi Erik Satie (1866-1925) "Altılar" topluluğunun öncüsü olarak Debussy'nin incelikli sanatına karşı çıkarken esinini daha çok yeni ressamların çalışmalarından alıyordu. Savaştan önce Debussy'nin yakın dostu olan, gösterişçi ve kendini beğenmiş bir kişi olarak tanınan Satie, savaş sırasında arı, yalın, basit bir müziğin savunucusu oldu. Onun yıldızı savaşla birlikte parlamaya başladı. Savaşla ortaya çıkan yeni sezgiler, yeni bakış açıları Satie'nin müziğini öne çıkardı; Jean Cocteau, Satie'ye bir bale müziği yazmasını önerdi. Balenin dekorlarını Picasso yapacaktı, sahne düzenini rus bale ustası Diaghilev gerçekleştirecekti. *Parade* (1916) hem büyük ölçüde eleştirildi hem büyük ilgi topladı. Bu devinim sinemada da yankısını gösterdi: müziğini Satie'nin yazdığı *Entre'acte* (1924) yönetici René Clair'e büyük ün sağlarken sinemaya yeni bir bakış açısı

getirdi. Louis Brunel'in gerçeküstücü filmleri bundan sonra ortaya çıktı. Bu sırada Max Ernst'in (1891-1978) gerçeküstücü resimleri büyük ilgi uyandırdı.

Gerçeküstücü Yazarlar

Gerçeküstücülüğü André Breton (1896-1966) kurdu. Louis Aragon ve Paul Eluard gibi şairler de bu akıma katıldılar. Antonin Artaud (1896-1948), Robert Desnos (1900-1945) da bu akımın önde gelen şairleriydi. Saint-John Perse (1887-1975), Jules Supervielle (1884-1960), Blaise Cendrars (1887-1961), Jean Cocteau (1889-1963), Max Jacob (1876-1944) gerçeküstücülüğe yakın oldular. Akımın ilkelerine sonuna kadar bağlı kalan André Breton oldu. Ancak şiiri pek ilgi uyandırmadı: sözcüklerle oynuyor, sözcüklerin yaratacağı etkiyi temel alarak anlamı belirsiz sezgisel bileşimler kurmaya yöneliyor, tüm estetik kaygıyı ve mantık düzenini hiçe sayarak ilginçlikten başka bir özelliği olmayan şiirler yazıyordu. Raslantısal olana, çarpıcıya, her türlü yeniliğe bel bağlayan bu şiir beğeniden çok şaşkınlık yaratabilecek nitelikler taşıyordu.

Gerçeküstücü tutum, kökü Baudelaire'e dayanan bilinmezin ortaya çıkarılması eğilimini ortaya koyar. Dünyadaki insanın görünür ilişkileri arasında görünmez olan'ı bulup çıkarmak, hem iç dünyada, hem de iç dünyanın belirleyiciliğinden giderek dış dünyada kurtarıcı yeni'yi ya da özgürlüğe götüren özgünü yakalamak fikri gerçeküstücülüğün kurulup gelişmesinde belirleyici oldu. Baudelaire'in tutkuyla öne sürdüğü *Yolculuk*'un en geniş anlamına ulaşmaktı bu. Bazen Antonin Artaud'da açıkça görüldüğü gibi sinirli bir ruhun bunalımlarını dışlaştırmak, bazen de pekçok şairde olduğu gibi bilinçaltının kendiliğinden boşalımını gerçekleştirmek biçiminde ortaya çıkan bu yeni sanat anlayışı bir özgürlük deneyine, bir kurtuluş atılımına yaslanmakla sıkıntılı bir çağın sorunlarına çözüm arıyor gibiydi. Bu yolda ilerleyerek gerçeküstücülük bir akım olmaktan çok şu ya da bu ölçülerde uygulanan bir teknik ya da daha basit bir biçimde genel bir sanat anlayışı durumuna geldi, Freud'cu boşalımı temel alan bir bakış biçimi oldu. Buna göre gerçeküstücülük sanatları, sanatçıları şu ya da bu ölçüde etkiledi.

İki Bildiri

Gerçeküstücülükten önce "dada" akımı ortaya çıktı. Alışılmış dil ve düşünce düzenini tümüyle dağıtmayı öngören bir akımdı bu. 1919

martında André Breton, Louis Aragon ve Philippe Soupault'nun (1897-1990) kurduğu *Littérature* (Edebiyat) dergisi dada'cı akımın organı oldu. Akımın kurucusu Tristan Tzara (1896-1963) "dada hiçbir anlama gelmez" sözüyle temel ilkeyi ortaya koydu. Tzara şöyle diyordu: "Özgürlük: DADA, DADA, DADA, kısılmış renklerin uluması, karşıtların, tüm çelişkilerin, gülünç şeylerin, tutarsızlıkların birbirine geçişi: YAŞAM." Tzara'nın 1918'de yayımladığı bildiri usdışını sanatın temeline yerleştirmeyi öngörüyordu. 1919'da Breton ve Soupault birlikte *Les champs magnétiques*'i (Manyetik alanlar) yazdılar. İlk gerçeküstücü yapıt olarak bilinen bu kitapla gerçeküstücülüğe geçilmiş oldu.

Tzara'nın bildirisini Breton'un 1924'de yayımlanan bildirisi izledi. Freud'un çalışmalarıyla yakından ilgilenen Breton bu bildirisinde akımı şöyle tanımlıyordu: "Düşüncenin gerçek işleyişini sözle, yazıyla ya da bir başka yolla açıklama olanağı veren arı ruhsal boşalım. Usun uyguladığı tüm denetimin ötesinde, tüm estetik ve ahlaki uğraşın dışında düşüncenin kendini yazdırması." Gerçeküstücü devinime Arp, Chirico, Masson, Tanguy gibi ressamlar da katıldılar. Akım en ateşli dönemini 1924-1928 arasında yaşadı. Breton'un 1930'da yayımladığı ikinci bildiriden sonra gerçeküstücülüğün hızı kesildi. Siyasal olaylar akımı bölmüştü, Eluard ve Aragon toplumcu çizgiyi seçmişlerdi.

ELUARD VE ARAGON

Akımın iki toplumcu şairi, daha doğrusu akımdan ayrılarak toplumculuğu seçen iki şair, Eluard ve Aragon, akıma bulaşmış kişiler arasında en çok ilgi çekenler oldular. Eluard basit bir dille ve öğretici denilebilecek bir anlatımla gerçekçi ve kavgacı bir şiir kurmaya yöneldi, ülkesinin kurtuluşunda olduğu kadar İspanya iç savaşında da etkin rol oynadı. Eluard insanın toplumsal-siyasal kurtuluşunu konu ediniyor, insanlığın bugününü ve geleceğini hafif duygulu bir anlayış içinde ve ezilen kitlelerin mutluluğu açısından tartışıyordu. Onun şiiri insanlara doğruyu, gerçeği göstermeye adanmıştı. Sanki bazen estetik kaygının geriye itildiği bile oluyordu. Bununla birlikte bu şiir bireyin iç sorunlarını da dile getirmekteydi, doğalcı düzeyde kabasaba bir şiir değildi. Romanlar da yazan Aragon estetik düzeyde gerçeküstücülüğün tüm özelliklerinden uzaklaşmamakla, anlatımda belli bir kapalılığı ya da en azından belli bir dolaylılığı korumakla birlikte, toplumcu bir anlayış içinde insanlığın ilerleme bilincini dile getirdi, bu arada ezilen insanların türküsünü söyledi, ayrıca

ülkesinin kurtuluşunu eylemiyle ve sanatıyla destekledi. Şiirlerinde özellikle karısı romancı Elsa Triolet'ye aşkını dile getiren Aragon, çarpıcı ögelerle, ince buluşlarla örülmüş bir şiir kurdu. Onun şiirinde Elsa aşkıyla Fransa aşkı bir bütün oluşturur.

EDEBİYATIN BÜYÜK DÜŞÜNÜRÜ: PROUST

Sanatta bu oluşumların sürdüğü dönemde üç büyük ad, Marcel Proust, André Gide, Paul Valéry adı tüm edebiyata, fransız edebiyatına olduğu kadar öbür ülkeler edebiyatlarına da ağırlığını koydu. Simgeci özellikleri duyursa bile simgeciliği çok aşan ve insanın iç ve dış gerçekliğini ince bir eleştiri süzgecinden geçiren bu üç yazar her zaman bireyciliğin sınırları içinde kalarak özgün yapıtlar verdi. Onların yapıtları eski beğeniyle ya da klasik beğeniyle yenilikçi arayışlar arasında oluşmuş son derece atılgan yapıtlardı. Her üçü de insanı en canlı özellikleriyle, bireyselliğinin en etkin ve hatta en şaşırtıcı yanlarıyla yansıtmaya yöneldi. Bu yüzden yapıtları belli bir felsefi ağırlığı korurken son derece çarpıcı özellikler ortaya koyar. Onlar savaşla ortaya çıkan ve özellikle genç insanların hırpalanmış, zedelenmiş dünyalarında beliren yeni duyuşların irdeleyicileriydiler.

Yitik Zamanın Peşinde

Proust zengin bir ailenin hastalıklı, aşırı duygulu, tedirgin çocuğuydu, yüksek çevrelerde boy gösteriyor, para gücüne dilediğince yaşıyordu. *A la recherce du temps perdu* (Yitik zamanın peşinde) genel başlığı altında toplanan yapıtlarının en ünlüsü ilk yapıt *Du côté de chez Swann*'dır (Swann'ların oradan); bu yapıt yazarın parasıyla yayımlanmıştır. Yazarın bazı romanları da ölümünden sonra yayımlanabilmiştir. Bunlar tamamlanmamış romanlardır. Proust'un romanları klasik anlamda birer roman olmaktan çok insanı birçok bakımdan ele alan anlatılardır. Bu anlatılarda pekçok insanlık durumu, eşçinsellik, mazohizm, sadizm gibi pekçok hastalıklı durum ele alınır. Buna göre Proust romanın anlamını değiştirmiş, ona bambaşka, yepyeni bir anlam yüklemiştir. İster roman alanında bir devrimci sayalım ister romandan uzaklaşmış bulalım, Proust güçlü bir edebiyat ustasıdır, edebiyatı ruhbilimsel açıklamaya götürmüş güçlü bir sanat adamıdır, insanı tüm iç derinliğiyle yansıtmayı bilen bir ruhayrıştırmacısıdır: ruhun derinlerine dalar, bilinçaltını kurcalar, bu uçsuz bucaksızlıkta bize insanla ilgili bilgiler taşır. Örneğin aşk ruhsallığının

kıskançlık ruhsallığı olduğunu ondan öğreniriz. Aşkta mutluluğun olağandışı olduğunu da ondan öğreniriz. İnsanın mutsuz olduğu zaman ahlakçı olduğunu da bize o öğretir. Bazen açıklamalarını felsefi bir düzeye götürür: "Aşk, yüreğe duyulur kılınmış uzay ve zamandır." Bazen basit yaşam gerçeklerini kendince yasaya indirger: "Aldatılmış kocalar hiçbir şey bilmezler, gene de her şeyi bilirler." Bazen yaşam gerçeklerinden giderek kural koyar: "Güzel kadınları imgelemsiz erkeklere bırakalım." Belirlemelerinde ince ayrıntılar üzerinde durur, insan ilişkilerini gösterirken zaman zaman alaycı davrandığı olur: "Kadınları sevme komedisini oynamasalardı eşcinseller dünyanın en iyi kocaları olurlardı."

Proust insan gerçeğini ortaya çıkarma yolunda dinmek bilmez bir çabanın insanıdır. Şöyle der: "Bir saat çalışmayı bir dostla bir saat konuşma uğruna gözden çıkaran sanatçı bir gerçekliği olmayan bir şey için gürültüye götürdüğünü bilir." Hastalıklı Proust çok da uzun sürmemiş olan yaşamının sonlarında insan araştırması adına tümüyle dünyadan kopmuş, iyiden iyiye kendine kapanmıştı. Öyle ki her şeyi, sanatın dışlaştırma özelliklerini bile bu ayrıştırmanın koşulları içinde değerlendiriyordu. "Yazar için de ressam için de üslup bir teknik sorunu değil bir görüş sorunudur" diyordu. Gerçekten, Proust büyük bir insan araştırmacısıydı. Bazıları Proust'un bu yanını belki biraz abartmışlardır. Örneğin Jacques Riviére ondan şöyle sözeder: "Onun insan kafasında ve insan ruhunda ortaya koyduğu buluşlar Kepler'in gökbilimde, Claude Bernard'ın fizyolojide, Auguste Comte'un bilimler açıklamasında ortaya koyduğu buluşlarla aynı önemde ve değerde sayılacak." Araştırma Proust için bir yaşama biçimidir, yaşamın zorunlu bir eylem biçimidir. O tüm çabasını şu görüş üzerine kurmuştur: yaşam yitirilmiş bir zamandır, onu bulmamız ona sonsuzluğunu vermekle olabilir, bu sonsuzluğu sağlayacak olan da sanatın kendisidir.

YAŞAMIN BÜYÜK TUTKUNU: ANDRE GIDE

André Gide paralı bir protestan ailesinin çocuğuydu. Paul Valéry'nin arkadaşı oldu. Mallarmé'nin izinde simgeciliğe bağlandı, sonra yavaş yavaş kendi yolunu buldu. Yolculuklara çıktı, dağınık ve atılgan bir yaşam sürdü. 1897'de yayımlanan ve Nietzsche'ci bir anlayışla kaleme alınmış olan *Les nourritures terrestres*'le (Dünya nimetleri) dikkati çekti. Gide bu anlatısında tam anlamında bireyci bir anlayışla kişiye tüm bağlarından kurtulmayı öneriyordu: "Kitabım sana çıkmak arzusu versin isterdim. Çıkmak, neden olursa olsun, kentinden, ailenden, odandan, düşüncenden." Bu tutumuyla Gide insanları dışarıya, tüm engellerin

dışında yaşamını sürdürmeye çağırıyordu: "Senin için hiçbir şey ailenden, odandan, geçmişinden daha tehlikeli değil." Bu biraz da hıristiyan dogmalarına karşı tutum almaktı: "Eylem iyi mi kötü mü diye düşünmeden sevmek." O bu tutumunu "toprağa doğrudan çıplak ayakla basmak" diye tanımlar ve yaşamı çeşitlilikleriyle, her şeyiyle benimser, "Yaşamın çeşitli biçimleri, hepiniz bana güzel göründünüz" der. Böylece inançla tüm bağlarını koparır: "Nathanael, kendinde tüm kitapları yakmalısın." Tam bir dinsel yadsıma içindedir: "Nathanael, artık günaha inanmıyorum."

Gide bize içtenliği önerir, mutluluğun içtenlikle kurulabileceğine inanır ve içtenliğini şöyle anlatır: "Ruhum dört yol ağzında bir handı, girmek isteyen giriyordu." İçtenlikli olmayanları eleştirir: "Bazıları gerçek anlamda içtenlikli bir duygu duyamadan yaşamlarını tüketirler. Bunlar neyin ne olduğunu bilmeyen kimselerdir. Sevmeyi, nefret etmeyi, acı çekmeyi düşleyip dururlar. Ölümleri bile bir öykünmedir." İçtenlikli olma yolunda insanın savaşımını gözler: "Beni gerçekten ilgilendiren tek dram, her varlığın kendini özden olmaktan alıkoyan şeyle savaşımıdır." İnsanlar sakınıktırlar, değişim onları ürkütür: "Çok az insan yaşamı gerçekten sever, bunun böyle olduğunun kanıtı da değişim korkusudur."

Yaşama yönelişte doğru bakışı önerir: "Önem bakışında olsun, baktığın şeyde değil." Bilgeleşmenin kaynağı yeniye yönelištedir: "Her gün yeni olsun gördüğün, bilge kişi her şeye şaşan kişidir." Böylece Gide özgürlükçülüğe dayanan bağımsız ahlakı savunur. Ahlaksızcılık diye belirleyebileceğimiz bu tutum yeni bir ahlak önerisi getirir. Ahlaksızcılık ahlaktır, güçlü bireyin ahlakıdır. Bu yeni ahlak kendi kendine bağlı olmayı, kendi kurallarına göre davranmayı gerektirir. Ahlaksızcılık ahlakçılık adına ahlaksızlığın yadsınmasıdır: "Kendi yamacını izlemek iyidir, yeter ki çıkış olsun." Gide'in içdöküşlerle örülmüş yapıtlar toplamı bilinçaltının ayrıştırmasıyla yaşamın savunusunu getirir. Montaigne'den ve Stendhal'den büyük ölçüde etkilenmiş olan sanatı içtenlikli olmak çabası içinde, içtenlikli olmanın güçlükleriyle savaşım içinde örülmüştür: "En zor şey yazmaya başladığında içtenlikli olmaktır." Yapıtları, *Dünya nimetleri* de, onun devamı olan *Les nouvelles nourritures* (Yeni nimetler) de, romanları da bugün bile ilgiyle okunuyor.

ŞAİR-DÜŞÜNÜR: PAUL VALERY

Valéry'ye gelince o yirmi bir yaşında Paris'in yolunu tutmuş bir taşralıdır, Korsika'lı bir babayla italyan bir annenin oğludur. Savaş bakanlığında görev almış, daha sonra özel sekreterlik yapmıştır. Valéry şiirde ilk

deneylerini ortaya koyduktan sonra matematikle ilgilenmek üzere yirmi yıl edebiyattan uzak kalmıştır. Dostlarının zorlamalarıyla edebiyata dönünce dostu, büyüğü ve ustası Mallarmé'nin yolunda şiirler yazmış, bu arada piyesler kaleme almıştır. Yazıları şiirleri kadar ilgi çekmiştir, bunlar üslup ve anlatım gücü açısından yetkin örneklerdir, yalınlıklarıyla ve yoğunluklarıyla dikkati çekerler. Onun söyledikleri her zaman bir çırpıda girilebilen şeyler değildir, yalınlığa kapılmak yanıltıcı olabilir, onlarda çok zaman görünmez anlam görünür anlamla tersleşir. Valéry her zaman bir iç deneyle derlediği bilgileri üstünde durdukça değişik anlamlar alabilecek cümlelerle dışlaştırır. O ne zaman yazmışsa iç deneylerinden giderek yazmıştır diyebiliriz. "Yaptığım ya da düşündüğüm her şey doğrudan doğruya kendi varoluşuma bağlıdır" der. Bunu bilincin gerçeklikle çatışması diye düşünebiliriz. "Şair dilde bir dil tanımlamak ve kurmak için kendini adar ve kendini tüketir" der Valéry.

Yazılarının tümü yetkin ürünler değildir. Bu yazıların büyük bir bölümü ısmarlanmış yazılardır, önsözler ya da denemelerdir. Yazarın çeşitli avrupa kentlerinde verdiği konferanslar çok daha yetkin örneklerdir, bunların pekçoğu *Variété I ve Variété II*'de toplanmıştır. Valéry şiirle ilgili yazılarında ve konuşmalarında arı şiiri savunmuştur. Bir yazısında, tıpkı fizikçinin arı sudan sözetmesi gibi arı şiirden sözettiğini yazmıştır. Bu, elbette şiirin "şiirsel olmayan ögeler"inden arındırılması demektir. Şöyle der Valéry: "Şiir her zaman bu tam olarak ülküsel duruma yaklaşmak için bir çabadır.(..) Çok iyi bir dize şiirin çok arı bir ögesidir." Valéry "arı şiir" yerine "mutlak şiir" demenin daha doğru olacağını da düşünür. Onun şiiri Verlaine'inki ve Mallarmé'ninki gibi ölçülü, uyaklı, özenli bir şiirdir, o da bu öncüleri gibi özgür yazımın basitliklerinden kaçar. 1920'de yazdığı *Cimetiére marin* (Deniz mezarlığı) adlı şiiri dünyanın en ünlü şiirleri arasında yer alır.

TİYATRODA DÜNDEN BUGÜNE

Böylece XVII. yüzyılla başlayan güçlü atılım sürmüş, böylece tüm fransız edebiyatı üç yüzyıl boyunca tiyatro dışındaki tüm dallarında dünya düşünce tarihini hem yaratma teknikleriyle hem yöneldiği insan araştırmasıyla derinden etkilemiştir. Tiyatroda belli bir geri kalış gözlemlenmiş, Moliére'in açtığı yoldan ilerleyenler onun kadar güçlü olmayı başaramamıştır. XVII. yüzyılda büyük bir atılım gösteren trajedi zamanla tam anlamında donarken komedi iyiden iyiye dağılmıştır. Racine'i izleyen trajedi yazarları trajediyi yapay ve tatsız, insanın hiçbir yanını

doğru dürüst ortaya koymayan bir gösteri durumuna getirmişlerdir. Voltaire'in *Zaire* ve *Merope*'u trajediye hiçbir şey katmazken, Lesage'ın *Turcaret*'si (1709), Marivaux'nun *Le jeu de l'amour et du hasard*'ı (Aşk ve kısmet oyunu) [1730] gününde büyük ilgi görmüş olmakla birlikte soluğunu gelecek zamanlara ulaştıramamıştır.

Tiyatro alanının en büyük adlarından biri, bugün oyunları dünyanın büyük merkezlerinde sık sık sahneye konan Jean Giraudoux'dur (1882-1944). Giraudoux, Ecole Normale Supérieur'de alman kültürü alanında uzmanlaşmış, resmi görevleriyle yazarlık mesleğini bir arada yürüterek önemli yapıtlar vermiş bir kültür adamıdır. Yapıtlarında Almanya'yla ilgili belirlemelere raslanması onun bu kültüre bağlılığından gelir. Ona göre Fransa ve Almanya terimleri coğrafi terimler olmaktan çok ahlaki terimlerdir. "Almanya toplumsal ve insani bir girişim değil, şiirsel ve şeytani bir büyüdür" der Giraudoux. O hem yeni yaşam biçimlerini yansıtmış, hem *Amphitryon* gibi, *La guerre de Troie n'aura pas lieu* (Truva savaşı olmayacak) gibi, *Electre* (Elektra) gibi oyunlarında eski konuları işlemiştir, ayrıca Kutsal Kitap'tan konulara da yer vermiştir. Bu arada komediler de kaleme almıştır. O her şeyden önce trajediyi yenileştirmiş bir edebiyat ustasıdır. Racine trajedisiyle ilgili incelemeler de yazmıştır. Trajedilerinde yenilikçi bir tutum alırken bu sanatı eski takıntılarından ya da katı kurallarından kurtarmıştır. Giraudoux oyunlarında olduğu gibi romanlarında da tam anlamında bir insancı olarak görünür: onda her şey insan içindir, insanla büyük ve önemlidir. Giraudoux bu insancılığını her zaman yumuşak, ılık, hafif duygulu bir anlatımla dışlaştırır. Onda hiçbir tutum, hiçbir görüş sert çizgilerle konmaz.

Tiyatroda başka büyük adlar da yetişti. Simgeci bir anlayış içinde ilgi çekici yapıtlar veren, oyunlarıyla olduğu kadar şiirleriyle de tanınan Paul Claudel (1868-1955); aşırı duygucu bir simgeciliği şiirlerinde de oyunlarında da etkin kılan Maurice Maeterlinck (1862-1949); duygucu manzum dramı *Cyrano de Bergerac*'la (1897) dünya çapında ün yapan Edmond Rostand (1868-1918); romanlarıyla da oldukça ilgi çekmiş olan Jules Romains (1885-1972); dünyayı ve insanı kötümser bir bakışla ele alan, bu arada çağdaş para ilişkilerine insanı küçültücü, insan onurunu zorlayıcı, dünyayı zengin ve yoksul diye ikiye bölücü özellikleri yüzünden yoğun eleştiriler getiren Jean Anouilh (doğ. 1910); oyunlarında bazen dindışı bazen dinci tutumlar alan, kişilerinin yaşarlıklı olmasına özen gösteren, romanlarıyla da tanınan Henry De Montherlant (1896-1972); eski tiyatro geleneğine karşı çıkarak kendine özgü bir mantık düzeni içinde ya da saçmanın desteğinde insanın temel sorunlarını ele alan, bir

ruhayrıştırmacısı gibi bilinmezin gizlerine yönelen Eugène Ionesco (doğ. 1912); kötümser bir anlayışla bunalımlı insanın, dünyada iğreti gibi duran insanın sorunlarını dile getiren Samuel Beckett (1906-1989); daha yenilerden Jean Genêt (1910-1986); Arthur Adamov (1908-1970); Boris Vian (1921-1960) yeni fransz tiyatrosunun önde gelen adlarıdır. Bu yazarların oyunları dünya tiyatrolarında sık sık sergilenmekte ve tüm halkın olmasa da aydın diyebileceğimiz belli bir kesimin ilgisini çekmektedir.

YENİ ADLAR VE SON GÖRÜNÜM

Bu yeni dönemde roman alanında Raymond Radiguet (1903-1923), Jacques Chardonne (1884-1968), Marcel Arland (1899-1986), Jacques de Lacretèle (1888-1985), François Mauriac (1885-1970), Georges Bernanos (1888-1948), Julien Green (doğ. 1900), André Malraux (1901-1976), Antoine de Saint-Exupéry (1900-1944), Henri Barbusse (1873-1935), Louis Ferdinand Céline (1894-1961), Georges Simenon (1903-1989), Jean Giono (1895-1970), Colette (1873-1954), André Maurois (1885-1967), Marcel Aymé (1902-1967), Elsa Triolet (1896-1970), varoluşçuların tiyatrocu-filozoflarından Jean-Paul Sartre, Albert Camus, varoluşçu düşünür Simone de Beauvoir (1908-1986), gerçeküstücülerden Roger Vailland (1907-1965), daha yenilerden Raymond Queneau (1915-1976), Marguerite Duras (doğ. 1914), Nathalie Sarraute (doğ. 1902), Alain Robbe-Grillet (doğ. 1922), Michel Butor (doğ. 1926) tüm dünyada okuru olan kişiler oldular. Şiirde yenilerden Jacques Prévert (1900-1977), René Char (1907-1988), Françis Ponge (1899-1988), Henri Michaux (1899-1984), Joe Bosquet (1897-1950), Yves Bonnefoy (doğ. 1923), Pierre-Jean Jouve (1887-1976) ünlüler arasındadır.

Böylece fransız edebiyatı tüm dünya edebiyatları içinde dünya düşünce tarihini en çok etkileyen edebiyat oldu, pekçok ülke okuru ve edebiyatçısı, sanatseveri ve sanatçısı bu edebiyatın burada üstünde durduğumuz ya da yalnızca adını andığımız hemen bütün kalburüstü kişilerini okudu, sindirdi, hatta onlarla duyuş ve düşünüş benzerlikleri olsun istedi. Yeniçağ'la yaşama doğan dünyalı filozof ve sanatçıların, Descartes'ların, Molière'lerin, Diderot'ların, Rousseau'larm izinde felsefenin ya da genel olarak ussal düşüncenin edebiyata, edebiyatın da baskı tekniklerinde ve iletişim araçlarındaki -bu arada iletişim düzenindeki- başdöndürücü gelişmenin de etkisiyle tabana doğru geniş alanlara yayılmasıydı bu. Bu alanda elbet öbür ileri ülke edebiyatları da belli bir etkinlik ve yaygınlık kazandı, ölümsüz kişiler varetti. Ama ne olursa ol-

sun fransız edebiyatının zaferi öbürlerininkinden daha belirleyicidir. Bugüne kadar bu edebiyat insan araştırmasında felsefe kadar ağırlıklı oldu. Bu yayılımda, bu etkilemede elbet modaların gücü de oldukça belirleyicidir. Özellikle gerçeküstücülük gibi, varoluşçuluk gibi akımlar tüm ülkeler aydınlarını, hatta azgelişmiş ülkeler aydınlarını belki gereğinden çok etkiledi. Ancak modalar da sonunda belli bir gereksinimi karşılayan düşünce devinimleriyle ilgiliydi ve bir takım gereksinimleri karşıladığı içindir ki tam anlamında -geçici ya da kalıcı- bir evrensellik kazandı. Moda rüzgarlarının dinmesiyle geriye kalacak olan şey, bir Balzac, bir Baudelaire, bir Gide kalıtı küçümsenemeyecek ölçülerde ağırlıklıdır.

ÖBÜR EDEBİYATLARDA İNSAN ARAŞTIRMASI

ALMAN EDEBİYATININ GELİŞİMİ

Estetik açıdan ve insan araştırması yönünden alman edebiyatında ilk büyük gelişim XVIII. yüzyıl ortalarında, hatta XVIII. yüzyıl ortalarını biraz geçerek olmuştur. Bu dönem alman dilinin latinceye baskın çıkmaya başladığı bir dönemdir. Bu dönemde edebiyat alanındaki gelişimler elbette ticaretin büyük ölçüde gelişimine, alman burjuvazisinin artan zenginliğine bağlı olmuştur. Fransa ve İngiltere'nin kültür yaşamındaki atılımlar da sözkonusu gelişime yardım etmiştir. Kardeşlerinden ya da komşularından her bakımdan geri olan Almanya ya da Prusya dış etkilere son derece açıktı, özellikle Fransa'dan esen rüzgarların çokça etkisinde kalıyordu. Tüm XVII. yüzyıl alman yazarları ispanyol tiyatrosunun, fransız tiyatrosunun ve romanının kötü öykünmecileri olmaktan öteye gidemediler. XVIII. yüzyıl alman yazarları bu açığı kapamaya çalıştılar ve var güçleriyle ulusal bir edebiyat kurmaya yöneldiler. Ancak bu yönelimlerinde de fransız ve ingiliz etkisinden kendilerini kurtaramadılar. Descartes'ı, Spinoza'yı, fransızca yazmak zoruda kalmış olan kendi filozofları Leibniz'i özümlemeye çalıştılar. Fransız devrimini hazırlayan aydınlanma devinimi Almanya'da benzer bir devinimin ortaya çıkmasını sağladı. Alman aydınlanması (*Aufkärung*) kafaları özgün düşüncelere açtı.

Bu oluşumlar içinde Johann Christph Gottsched (1700-1766) yazarlara ve şairlere güzelin kurallarını öğreten kitaplar yazdı. Büyük ölçüde fransız yazarlarından etkilenen Gottsched trajediler de kaleme aldı.

Leipzig'de bir arkadaşıyla düzenli bir tiyatro kurdu, orada kendisinin ve karısının piyesleriyle fransız yazarlarından çevirdiği piyesleri oynattı. Şiirde yenileşmenin öncüleri Berthold Heinrich Brockes (1680-1747) ve Friedrich von Hagedorn (1708-1754) fransız ve ingiliz şiirlerinden, özellikle ingiliz şairlerinden etkilendiler. Johann Elias Schlegel (1719-1749) şiirleriden çok tiyatro eleştirileriyle ve tiyatro tarihi çalışmalarıyla tanındı ve Shakespeare'i Almanya'da tanıttı. Christian Felix Weisse (1726-1804) komedilerinde Molière beğenisini yeni bir anlayışla yaşattı. Christoph Martin Wieland (1733-1813) seçmeci bir anlayış içinde birçok beğeniyi bir araya getiren, hem eskilerin, hem Shakespeare'in, hem fransız sanatçılarının etkilerini taşıyan romanlar ve anlatılar, ayrıca felsefi ve siyasal denemeler kaleme aldı. Şiirler de yazan Wieland'ın kurduğu *Der Tentsche Merkur* (1733-1810) yeni alman edebiyatının öncüsü oldu, her alanda aydınlanmacı düşünceleri savundu. Bununla birlikte Aydınlanma'nın yasal kurucusu Friedrich Nicolai'dir (1733-1811). Görüşleriyle bu akımı ya da tutumu yüreklendiren ve kurallaştıran Nicolai birçok aydınlanmacı düşünürü kurucusu olduğu *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (Genel alman kitaplığı) adlı dergide topladı. Yergici romanlar da yazan kuramcı-yayımcı Nicolai'nin bu romanlarından bugüne bir şey kalmamıştır.

GOTTHOLD EPHRAIM LESSING VE ÖBÜR ESTETİKÇİLER

En ateşli aydınlanmacılardan biri Gotthold Ephraim Lessing'dir. Bir papazın oğlu olan, papaz olmaya yanaşmayıp Berlin'de tiyatro yapıtları yazmaya koyulan, oyunlarında ve yazılarında alman tiyatrosunu fransız öykünmeciliğinden kurtararak özgün kılmaya çaba gösteren Lessing hem dram alanında hem komedi alanında kısa zamanda ün yaptı ve Gottsched'in görüşleriyle çatıştı, bu arada Shakespeare'i tek örnek diye belirleyerek onun yolundan gitmeye özen gösterdi. Fransız klasik tiyatrosunun Aristoteles'i iyi anlayamadığına inanıyor, gerçek tiyatro kaynağının yunan düşüncesi ve Shakespeare olduğunu savunuyordu, bununla birlikte Aristoteles'le ilgili çok az şey biliyordu. Çağa ve alman ruhuna en yakın tiyatro ona göre Shakespeare tiyatrosuydu. Lessing, Corneille ve Racine'in tiyatro anlayışına karşıydı. Bununla birlikte Diderot'ya bağlıydı ve onun yapıtlarını almancaya çevirdi. Bu görüşleriyle Lessing alman tiyatrosunu büyük ingiliz ustasının yetkin kalıtına bağlarken onu yok yere

fransız etkisinden koparıyordu. Lessing'in Shakespeare'i çok iyi tanıdığı da söylenemezdi. Lessing böylece bir yandan oyunlarıyla yeni yaşam değerlerini yansıtırken bir yandan da yazılarıyla, özellikle estetik konusundaki denemeleriyle o günün ve geleceğin sanatını tartıştı. *Die Erziehung des Menshengeschlechts* (İnsan kuşağının eğitimi) adlı özdeyişler kitabında ahlak sorunlarına yöneldi, ahlak alanında görüşler, hatta kurallar getirdi.

Lessing'in bizim için önemli olan bir yanı da estetikle ilgili görüşleridir. 1756'da Berlin'de yayımladığı *Laocoon* adlı çalışmasında Lessing sanatla ve sanat ruhbilimiyle ilgili görüşler ortaya koydu, resimde, yontuda, edebiyatta güzel arayışının temellerini araştırdı. Buna göre her sanatın kendi işaretleri, belli anlatım araçları vardır. Söz sanatlarıyla biçim sanatlarında ya da daha genel olarak şiirle resimde bu araçlar birbirinden ayrıdır. Resim özel olarak uzamsal ögeyi kullanırken şiir zamansal ögeyi kullanır. Birinde yanyana geliş belirleyici olurken öbüründe ardarda geliş belirleyicidir. Yanyana gelen nesneler cisimlerdir, ardarda gelen nesneler de eylemlerdir. İşaretler şiirde ve resimde değişik değerler alır. Şiirde işaretler sözcüklerdir, sözcükler de kaygan ve yapay şeylerdir; plastik sanatlarda işaretler doğal şeylerdir. Şair, sözcüklere bağımlı olmakla, eylem durumundaki yaşamı yansıtmak için eğretilemeleri kullanır, ressamsa güzel cisimleri ya da güzel bedenleri yansıtmayı amaçlar. Lessing yapıtında çirkin'i bir estetik kategori olarak ele alır, güzel'i uyumluyla, çirkin'i uyumsuzla açıklar. Lessing'in bu görüşleri sanatlarda zamansal ögeyle uzamsal ögenin ayrıştırılması bakımından önemli olmakla birlikte, sanatları kalın duvarlarla ikiye ayırdığı için parçalı bir bakış getirir, böyle olmakla yanlışa düşürücü özellikler taşır.

O zamanlar alman yazarları belki de sanatla ilgili pekçok sorunla karşı karşıya bulundukları için estetik alanında ilgi çekici çalışmalar yaptılar. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) estetiği yüzyıllardır bağımlısı olduğu metafizikten kurtarıp bilimsel kılmaya çalışan ilk kişi oldu. Baumgarten, estetiği mantığın altında bir alan saydı ve estetikte mantıktaki yasalara benzer yasalar bulunup bulunmayacağını araştırdı. Estetikte "yasa" sorununu ilk olarak ortaya koymakla bu alanı bilimselleşme yoluna sokan Baumgarten onu "mantığın küçük kızkardeşi" diye nitelendirdi ve güzelin yasalarını araştırmakla yükümlü kıldı. Buna göre estetik duyulur bilginin bilimi olacaktı. Baumgarten duyulardan gelen bilginin yetkinliğini düşüncelerle nesnelerin, düşüncelerle düşüncelerin, düşüncelerle işaretlerin bağdaşmasına bağladı. Filozof ayrıca şiirsel yaratının iç koşullarını inceledi. Sulzer (1720-1779) hazcı bir anlayışla esteti-

ğin temel sorunlarını ele aldı, duyulur haz, ahlaki haz, düşünsel haz olmak üzere üç çeşit haz belirledi ve güzeli düşünsel hazza bağladı. Ona göre güzel nesneler doğrudan doğruya anlığı ve imgelemi ilgilendiriyordu. Filozof estetiği sanat karşısında duyduğumuz duygularla ilgili inceleme saydı. Moses Mendelssohn (1729-1786), Baumgarten'in usçu kavrayışıyla İngilizlerin estetik süreçte duygu ve duyum belirleyici rol oynar görüşünü birleştirdi ya da daha doğrusu ayrı ayrı benimsedi. Winckelmann (1717-1768) bir filozof olmaktan çok sanat üzerine görüşler ortaya koyan bir düşünürdü. Özellikle yunan sanatını inceledi, sanatın organik bir yapı gösterdiğini, bunun için onu bir canlı varlık gibi ele almak gerektiğini bildirdi. Bu estetikçiler bu çalışmalarıyla Kant estetiğini hazırlayan kişiler oldular.

PİYETİZM VE STURM UND DRANG

Bu dönemde hızla gelişen usçu-aydınlanmacı bakış açısına koşut olarak dinci-gizemci bir "piyetizm" akımı gelişti. Bu akımın önemli kişisi Friedrich Gottlieb Klopstock'tur. İnançlı bir Luther'ci aydın olan Klopstock, XVIII. yüzyıl alman şiirinin en yetkin örneklerini verdi. Şair, 1748-1773 arasında parça parça yayımlanan ve İsa peygamberin ölümünü ve dirilişini anlatan *Der Messias* (Mesih) adlı şiiriyle büyük ilgi topladı ve gelişmekte olan alman diline yeni anlatım olanakları kazandırdı. Duygulu ya da duygucu yanıyla şiirlerinde tumturaklı bir anlatımı sürdürmekle birlikte Klopstock ulusunun ve toprağının özelliklerini, doğayı ve erdemi, aşkı ve dostluğu dile getirişindeki başarıyla ölümsüzlüğe ulaştı. Klopstock yalnız *Mesih*'le değil, yurt sevgisi dolu öbür duygulu şiirleriyle de genç kuşağın peygamberi durumuna geldi. İngiliz şairi Milton'dan esinlenen üslubunda müziği etkin kılarken bu hava içinde doğaüstünün çekiciliğini duyurdu. Klopstock oyunlar da yazdı, bu oyunlarında dinsel konulara olduğu kadar eski alman efsanelerine de ağrlık verdi. Ancak Klopstock'un piyesleri sahneye konulabilecek yapıda olmadığından çok çabuk unutuldu.

Doğanın Yüceltilmesi

1770'e doğru Almanya'da *Sturm und Drang* diye anılan bir edebiyat devinimi gerçekleşti. *Sturm und Drang*, Klinger'in (1752-1831) bir piyesinin adıydı ve "fırtına ve atılım" anlamına geliyordu. 1750 kuşağı diye adlandırılan genç insanların estirdiği bu fırtına on beş yıl kadar sürdü ve

XVIII. yüzyılın alman edebiyatını, hatta tüm kültür yaşamını etkiledi, ayrıca parça parça bütün Almanya'ya yayıldı: kuzeydoğudan koptu, Strasburg'u birbirine kattı, Goethe'yle Frankfurt'a, Schiller'le Schwaben'e yayıldı. *Sturm und Drang* aydınlanma düşüncesiyle gelen usçu ve kuralcı klasik bakış açısına karşı durmakla başladı. Bunda başlangıçta piyetistlerin duygusallığa ve bireyselliğe ağırlık veren öznelci tutumları da çok etkili oldu. "Piyetistlerde dinsel değerler egemendi, duygusal ve tümüyle bireysel, çok az dogmacı, ancak her tür eleştiriye yabancı, arı içdöküşten ve çoşkudan kurulmuş dinsel değerler egemendi. *Sturm und Drang*'ın ilk filozofları dogmadan kurtulmuş ama usun düşmanı olan dinbilimcilerdi, dini korumaktan onun şiirsel içeriğini, onun heyecan ve coşku gücünü, onun 'yazı'sını değil de 'ruh'unu korumayı anlıyorlardı" (G. Bianquis, *Alman edebiyatı tarihi*). *Sturm und Drang*'ın oluşmasında büyük etkilerden biri dışarıdan, Jean-Jacques Rousseau'nun doğaya bağlanma düşüncesinden ve Spinoza'nın heptanrıcı görüşlerinden geliyordu. Belki de en büyük kaynak duyguyla ve tutkuyla ilgili eğilimleri canla başla yaşatan, her zaman usçuluktan çok duyguculuğa yakın olmuş olan alman ruhunun kendisiydi. Bir tür gizemci doğalcılık olan *Sturm und Drang* doğaya şairce ve inançla yönelişin, doğayı bilimsel olarak değil de öznel olarak görüşün ve gösterişin savunusuydu. Akımın öncüleri, *Stürmer und Dränger*, Jean-Jacques Rousseau gibi yaptılar, uygarlık değerlerini yadsıdılar, doğayı yücelttiler, doğal durumu özlediler, giderek bir doğa tapınmacılığına yöneldiler. Ortaya çıkan şey bir doğa ülkücülüğüydü.

Doğa tanrısal gücü yansıtan ya da açınlayan kutsal bir yapıdır, insan bu yapının en yetkin yanını, yetkinlikte uç noktasını oluşturur. Doğa atılımını insanla gerçekleştirmektedir. *Sturm und Drang*'cılar doğaya hayran oldukları gibi insana da aşırı bir hayranlıkla bakarlar. Doğanın bu güçlü varlığı etkin, canlı, doğal olarak güçlü yapısıyla önemlidir. Düzenli, kuralcı, uygar yanıyla önemli değildir. Gerçekte özlenen vahşi insan ya da iyi vahşi mitosudur. Özlenmeyen ya da gözden çıkarılan da XVIII. yüzyılın dünyayı değiştiren ve geleceği kuran insanıdır. Usun yerine yüreği, nesnelliğin yerine öznelliği koyan bu akım insanı her zaman güçlü yaratıcı gizleriyle önemsemiş, onu bir doğal tanrı gibi görmek istemiştir. *La littérature allemande* (Alman edebiyatı) adlı kitabında J.-F. Angelloz konuyu Goethe'ye taşırarak şöyle der: "Faust etkin titan'cılığı, Werther edilgin titan'cılığı temsil eder; her ikisinde alman ruhunun temelinde yer alan o sorunlu özellik vardır." İnsanı doğanın bağrında bir deha sayan ya da deha olan yanıyla ele alan *Sturm und Drang* buna göre bir sanat

anlayışı olduğu kadar bir yaşam felsefesidir, bir estetik olduğu kadar bir ahlaktır. *Sturm und Drang*, alman ruhunun uyanışından başka bir şey değildir.

Güçlü İnsan Fikri

Angelloz, *Sturm und Drang*'la ilgili olarak, andığımız yapıtında şunları söyler: "İnsan filozofların arzuladığı biçimde mutluluğa yönelmemelidir ve mutluluğu varoluşunun dış dünyaya ussal bir uyumunda ya da yararcı ve yasalara başeğer bir etkinlikte aramamalıdır; insan tüm olasılıklarını gerçekleştirmelidir, kendisini canlandıran evrensel atılımı sonsuzda dışlaştırmalıdır. '*Kraftmensch*' (güçlü insan) böylece bir Nietzsche'ci '*Übermensch*' (üstinsan) olmaya yönelir; Faust'un Yeryüzü'nün ruh'u karşısında hiçleşmesi bu yüzdendir: o, bir üstinsan diye adlandırılmak için ne kadar yetersiz olduğunu anlar. Böylesine bir deha yasalara başeğmeyecektir, o kendi kendinin yasakoyucusudur. İnsan, doğaya, dine, devlet ya da din zorbalığına, insanın bütünsel açılımlarını engelleyebilecek tüm toplumsal uzlaşmalara başkaldırı içinde yaşayacaktır. Doğada kendini yalıtacak, orada kendi kendine kalma hakkına sahip olacak ya da Gretchen'ın aşkı gibi ilkel ve bütünsel bir aşkın basitliğine sığınacaktır. Sanatçı da yapıtında daha az özgür olmayacaktır; sanatçı kuş gibi şakıyacaktır; doğanın gerçek duygusunu ve gerçek anlatımını yıkan (Werther) tüm kuralları bir yana itecektir; tanrısal yaratıcıyı, doğayı izleyecektir." Bu akımın ilk önemli kişisi kiliseyle bağları koparmış bir dinbilimci olan ve gizemci yanıyla *Kuzey müneccimi* diye anılan Johann Georg Hamann'dır (1730-1788). Duygulu ve dinine bağlı bir kişi olarak bilinen Hamann "*Aufklärung*'a karşı gerçek bir haçlı seferi yürüttü" (J.-F. Angelloz). Gönlün kafayla, duygunun klasik düşünceyle savaşımıydı bu. Hamann fransız etkisini yadsıdı ve bu etkiye karşı Homeros ve Shakespeare'i önerdi, Kutsal Kitap'ı önerdi. "Gevezelik yok, eylem var" diyor, gönülden ve inançtan yana olanları eyleme çağırıyordu. Hamann şiire büyük bir tutkuyla bağlıydı ve "şiir insan ırkının ana dilidir" diyordu. Hamann görüşleriyle Herder'i ve Goethe'yi getiren yolu açtı.

STURM UND DRANG'IN İLK BÜYÜĞÜ: HERDER

Hamann'ın dağınık ve ateşli görüşlerini bir düzene koyan ve *Sturm und Drang* devinimine ilk büyük atılımını kazandıran Herder oldu. Jean-

Jacques Rousseau'nun hayranı, Hamann'ın dostu ve öğrencisi, Kant'ın çömezi olan Herder, *Sturm und Drang* devinimine katılan gençlerin en yaşlısı ve en kültürlüsüydü, böylece kendiliğinden topluluğun önderi sayıldı. Königsberg'de katedralde vaizlik görevini sürdürürken Fransa'ya giden, orada Diderot, d'Alembert gibi ünlülerle tanışan Herder giderek ulusçu bir çizgiye yerleşti ve Lessing'in yunan düşüncesine bağlılığını eleştirerek ulusal edebiyatın savunucusu oldu. Alman dehasına yürekten inanıyordu, bu dehayı canlandırmak ve etkin kılmak için canla başla çalıştı. Herder, Rousseau'nun tüm görüşlerini büyük bir tutkuyla benimseyenlerden biriydi, yeni uygar yaşam düzenini kınayıp eleştiriyor, insanın doğal eşitliğini ve doğal mutluluğunu savunuyordu. Ne olursa olsun Herder gözünü uygarlıktan alamıyor, asya, mısır, yunan, roma halklarının uygarlığı yaratma çabalarını izliyor, bu halklar arasında en yetkin insancılığa Yunanlıların ulaşmış olduğunu bildiriyordu. Bir çizgi üstünde kesintisiz bir akışı ortaya koymayan bütün bu gelişimler en yetkin insancılığa ulaşmak içindi ve insanlık bu düzeye bir gün ulaşacaktı. İnsanlığın insanlığı aşacağı bu evrede insan göklere yükselir duruma gelecekti, bu durumda insanlar Tanrı'yı andıracaklardı.

Tarihselci ve Gerçekçi Bakış

Herder daha yetkin bir insancılığı isterken biraz da savaşsız bir dünya özlüyordu. Şöyle diyordu: "Bütün fetih savaşları kahrolsun. Bu savaşlar en azından uygar Avrupa'dan tüm prenslerin evrensel birliğiyle uzaklaştırılmalı." Ancak onun insancılığı hiçbir zaman ulusal sınırları aşan bir insancılık değildi: temel değişmez ölçü ulusallıktı. Ulusallık konusunda Herder'in bir Alman olarak bazı yakınmaları vardı, ona göre Almanya Fransa'nın, İngiltere'nin, İtalya'nın yaptığını yapamıyor, kendi yazarlarına değer vermeyi bilmiyordu. Bunun suçu alman yazarlarında değildi, alman ulusunun yapılaşma biçimindeydi. yanlış bakışındaydı, hatta onun kültür eksikliğindeydi, hatta kendini kültürlü kılma yolunda yetersiz oluşundaydı. Alman ulusunun kendisini küçülten gururunu bırakması, iyinin ve güzelin peşine düşmesi gerekiyordu. Almanlar barbar olarak görülmek istemiyorlarsa barbar olmadıklarını bütün bir dünyaya kanıtlamalıydılar. Herder'e göre insanın yurdunda seveceği şey geçmişin tantanalı anıları olamazdı, din de olamazdı, üstün bir ırktan olma fikri de olamazdı. İnsan ancak yurdunun şimdiki durumuyla övünebilirdi.

Eleştiri döneminden çok önce Königsberg'de Kant'm öğrencisi olmuş olan Herder, henüz ingiliz deneyciliğinin etkisinde bulunan öğret-

meninin etkisiyle estetik alanında özgür görüşler ortaya koydu. Onun sanatla ilgili görüşleri Lessing'inkilerin tersine, canlı ve atılgandır. Lessing usçu bir kavrayış içinde sanatın ögelerini kavramlara götürürken, Herder tarih anlayışının da ışığında sanat ürünlerini tarihi olan varlıklar olarak düşünür, onları doğuşlarıyla ve evrimleriyle ele alır. Ona göre bir sanat yapıtı bir bireydir, bir birey olarak değerlendirilmelidir. Her birey gibi sanat yapıtı da bize bütününü açmayan, her an elimizden kaçan yanları bulunan bir varlıktır. Herder bu arada Lessing'in estetiğine karşı çıkar ve şiirde ardarda gelişle resimde yanyana gelişin aynı şey olmadığını bildirir ve ardarda gelişle işaretler arasında bir özdeşlik bulunmadığını söyler. Herder'e göre gerçek anlamda ardarda geliş şiirde değil müzikte olur, müzikte ardarda geliş ezginin kurucu nedenidir. Öyleyse resmin karşısına şiiri değil müziği koymak gerekir. Ayrıca şiiri şiir yapan ses değil anlamdır. Ardarda geliş seslerin niteliğiyle ilgilidir, anlamlarıyla ilgili değildir. Müzik nesneleri yansıtamaz, ama şiir yansıtır. Ancak bu yansıtma plastik sanatlardakine benzemez, bu yansıtma "manevi" bir yansıtmadır. Öte yandan şiir zamanda olduğu kadar uzamda da etkindir. Şiir zamandaki etkinliğini dinamikliğiyle kurar. Herder şöyle der: "*Das Wesen der Poesie ist die Kraft*" (Şiirin özü güçlülüktür).

GOETHE

Sturm und Drang durulunca, ortaya çıkan olgun hava içinde, akımın gerçek olgun meyvaları sayılan iki büyük kişi, Goethe ve Schiller edebiyata ağırlıklarını koydular. Goethe alman edebiyatında çok önemli bir kilometre taşı oldu, edebiyatın her türüne yönelen, edebiyatın her türünde başarılı olan dehasıyla evrenselleşti; şair, romancı, oyun yazarı, düşünür olarak dünya düşünce tarihinde büyük ölçüde belirleyici oldu. Ulusunu ve ulusları, avrupa uygarlığını ve yerde ve zamanda değişik bütün uygarlıkları, Batı'yı olduğu kadar Doğu'yu iyi bilen ve araştıran, bunlardan herbirinin en özgün, en canlı yanlarını yetkin bir bileşimde bir araya getiren, kendini anlatırken insanlığı, insanlığı anlatırken kendini ortaya seren, böyle olmakla hem nesnel bir insan araştırmacısı hem de içdöküşleriyle kendini apaçık ortaya koyan bir öznelci olarak tanınan Goethe doğrunun, doğruluğun insanı olarak bilindi, gelişmeye çalışan bir toplumda bir ilerilik bilinci olarak anlaşıldı, bir düzensizliği hoşgörmektense adaletsizce bir davranışı gerçekleştirebileceğini söyleyecek kadar alman olmakla birlikte insancı bakış açısını sonuna kadar savunan bir avrupalı olarak saygı gördü. *Strum und Drang* akımının öncüsü olacak kadar

atılgan ve duygucu yanına karşın "Klasik olan sağlıklı olandır, duygucu olan hastalıklı olandır" diyecek kadar usçu bir bakış açısına ulaşmıştı.

Werther'den Faust'a

Goethe, pekçok ticaret yolunun kesiştiği özgür Frankfurt cumhuriyetinde, bilime tutkun, son derece kültürlü bir sanatseverin oğlu olarak dünyaya gelmenin kolaylıklarını yaşadı. Goethe mutlu ve olanaklarla dolu bir çocukluğun tam tamına hakkını vererek kişiliğini geliştirdi. Kültür çalışmalarını babasının yönetiminde sürdürüyordu. On altı yaşında Leipzig'e gitti, orada hukuk okuyacak yerde yaşamı inceledi, insanı gözlemledi. Hastalanıp Frankfurt'a dönünce edebiyatla, kimyayla, dinle ilgilendi. 1770'de Strasburg'a gittti, orada Herder'le tanıştı, iki dehanın karşılaşması alman edebiyatının gelişimi açısından çok önemli oldu, Goethe, Herder'den halk şiirinin güzelliğini öğrendi. Bundan sonra Goethe şiirle daha yakından ilgilendi, şiire, alman şiirine yeni temalar, yeni biçimler getirdi, yeni anlatım olanakları sağladı. 1774'de yayımladığı *Werther* Rousseau'nun *Yeni Héloise*'ından pekçok etki taşıyordu ve her şeyden önce bir içdöküş romanı olarak görünüyordu. Bu roman Goethe'nin olgunluk döneminin eşiğinde gerçekleştirdiği son derece duygucu bir yapıttı. O sırada Weimar dükünün danışmanı olarak sıkıcı bir yaşam sürdüren, bir süre sonra dükün izniyle bu yaşamdan kurtulup kendini tam tamına edebiyata veren Goethe böylece olgunluk dönemi yapıtlarını vermeye başladı. Bu arada Weimar tiyatrosundaki yöneticilik görevini bırakmadı, buradaki görevini 1817'ye kadar götürdü. 1786-1788 arasında eski yunan ve roma kültürlerinin hayranı ve tutkulusuydu. *Egmont* oyununu Roma'da bitirmişti, Roma'dan etkiler taşıyan *Torquato Tasso*'yu Weimar'da tamamladı. Ancak en verimli döneme, yaşlılık dönemine girmişti. Bu dönemde *Dichtung und Wahrheit* (Şiir ve doğru) [tamamı 1833'de yayımlanabilmiştir] adlı otobiyografik yapıtını kaleme aldı. Bu arada kendisini dünyaca ünlü kılan Faust'u yazdı. *Faust* başlıbaşına üstünde durulması gereken çok önemli bir yapıttır.

Goethe'den Faust'a Yansıyan

Yazımı çok uzun yıllar almış olan ve Goethe'nin hemen tüm duygu ve düşünce dünyasını ortaya koyan, tüm sanat yeteneğini yansıtan *Faust*'a adını ve esinini veren kişi XVI. yüzyılın başlarında yaşamış olan Wur-

temberg'li bir hekimdir. Birçok tiyatro yapıtına konu olan bu kahramanın varlığı pekçok tarihsel belgeyle doğrulanmıştır. Oldukça karanlık, biraz şarlatan biri olan Faust'un kişiliği efsaneye bulanmıştır. Faust, dinle bağlarını kopardıktan sonra büyüyle uğraşan, ölülerin ruhunu çağırarak gelecekten haber soran biri olmuştur. Faust efsanesi üzerine ilk tiyatro yapıtını İngiltere'de Marlowe yazınıştır (1588). Goethe, edebiyat tarihçilerinin görüşüne göre, Faust'ta biraz kendi kişiliğini bulmuştur. Efsanenin şeytani kişiliği Mephistopheles de Goethe'nin dostu yayımcı Merck'in kişiliğini karşılar. Goethe *Faust*'u 1773'den sonra tasarlamıştır. 1775'de yazmaya başladığı bu yapıtı yazar 1788'de yeniden ele almış, 1790'da yapıtından bir bölüm yayımlamıştır. Schiller, dostlukla, 1794'den sonra yapıtın yazımını hızlandırması için Goethe'ye baskı yapmıştır. *Faust*'un birinci bölümü 4.612 dizelik bir trajedi olarak 1808'de yayımlanmıştır. Goethe, *Faust*'un ikinci bölümünü ölümünden birkaç hafta önce bitirebilmiştir.

Faust bir süre kendisine hizmet etmesi karşılığında ruhunu şeytan Mephistopheles'e satar. Şeytan bu anlaşma üzerine Faust'a çeşitli zevkleri tattırır, ona büyücülüğü öğretir. İkinci Faust'a göre daha anlaşılır olan birinci *Faust*'da Goethe efsane kişisi Faust'un kişiliğiyle kendi yaşam deneylerini bağdaştırır. Burada Goethe'nin yaşamından belli izler vardır: Goethe'nin Faust'u dinmek bilmez bir tutkuyla Margarete'yi baştan çıkarır, onu felakete sürükler. Yapıtta insan ruhunun iyilikçi yanıyla kötüye eğilimli yanının çatışkısını buluruz. Margarete'yi felakete sürükleyen kişiyle onun yıkımından büyük acılar çeken kişi aynı kişidir. Bu çatışkının yapıtta somutlaştırılmış dayanağı Faust'un insanlıktan çıkabileceğini savunan Mephistopheles'le onun arzularına gem vurabileceğini savunan Tanrı arasında tutuşulmuş bahistir. Konuya böylesine evrensel bakan Goethe alman yazarları arasında belki de en ulusçusudur, çünkü onun ulusçuluğu ulusunun değerlerini insanlık değerleriyle bir tutan, insanlık değerlerinin içinde gören son derece gerçekçi bir bakış açısına dayanır. Bir başka açıdan bakıldığında Goethe belki de alman yazarları içinde en az ulusçu olanıdır, onun yapıtlarında önce evrensel değerler belirleyicidir, insanlığın en temel sorunları tartışılır. O bu yanıyla tam anlamında bir insancıdır, alman ruhunu çok aşan özellikler taşır. Zamanla dünya çapında bir ilgi uyandırırken gününde kendi ülkesinde pek büyük bir ilgi görmemiş olması belki de bu yüzdendir: gününde ne oyunlarını oynayacak oyuncular ne de yapıtlarını alkışlayacak bir izleyici kitlesi bulabilmiştir. O zaman tüm ilgi Schiller'in yapıtlarına yönelmiştir. Bereket dostu Schiller onun etkisini güçlü kılmak için elinden gelen çabayı göstermiştir. Alman

klasikliğinin kuruluşunda birbiri üzerinde yarattıkları etkiyle bu iki yazar gerçek anlamda bir devrimi gerçekleştirmişlerdir. Schiller'in vakitsiz ölümü Goethe'yi derinden sarsmış, onu fildişi kulesine kapamıştır. Goethe alman değerleriyle dünya değerlerini en iyi bütünleştiren kişi olarak anılagelir.

SCHİLLER

Schiller bir askeri cerrahın oğludur. Pek de parlak olmayan bir ilk gençlik dönemi yaşamıştır. Würtemberg dükünün zorlamasıyla yedi yaşında ailesinden koparılıp askeri öğrenim görmek üzere Solitude şatosuna yerleştirilmiş, sonra Stuttgart'da hukuk ve tıp okumuş, orada da son derece katıkuralcı bir eğitimin sıkıntılarını yüklenmiştir. Öğrenciyken yalnızlığı içinde edebiyatla ilgilenen, Rousseau'ya ve genç Goethe'ye hayran olan, onların etkisiyle sıradan şiirler yazmaya başlayan Schiller, askeri hekim olduktan ve hele görevini bırakıp kaçtıktan sonraki günlerde geçirdiği yaşam deneylerinin de etkisiyle kendi sanatını başarıyla kurmaya yönelmiştir. Schiller'in görevini bırakıp Stuttgart'dan ayrılması ilk dramı *Die Räuber*'in (Haydutlar) büyük ilgi görmesi ve elektrik çekmesi üzerine olmuştur. Oyun Mannheim'da sahneye konulunca candan alkışlanmış ancak "ayaklanmacı" yanıyla dükü iyice kızdırmış, o zaman hekim binbaşı Friedrich von Schiller çareyi kaçıp kurtulmakta bulmuştur. Ülküsel olanla gerçek olanın çatışmasını ortaya koyan bu yapıt toplumsal baskıların çirkinliğini ve anlamsızlığını sergiler, Rousseau'cu bir eğilimle toplumsal budalalıklardan yakayı kurtarabilmek için doğaya sığınmayı önerir. Oyunu izleyenler onun bildirisinden büyük ölçüde etkilenmişler, insan ruhunu sakatlayan yanlış toplumsallaşmayı sahnede açıkça görmüş ve lanetlemişlerdir. Schiller bundan sonra zorbalığı aşağılayan ünlü dramı *Die Verschwörung des Fiesko zu Genua*'yı (Fiesko'nun Genua'ya yemini) [1782] yazmış, 1784'de oynanan bu oyun *Haydutlar*'dan daha çok tutulmuştur. Schiller az sonra *Kabale und Liebe* (Hile ve aşk) oyunuyla alman toplumunun önyargılarını kıyasıya eleştirip ününün doruğuna yükselmiştir. Denk olmayan evliliğin yıkımını anlatan bu oyun geniş çerçeveli bir trajedi anlayışı içinde kaleme alınmıştır. Oğluyla sıradan bir müzikçinin kızı arasındaki aşka engel olamayan güçlü bir kişinin başvurduğu hileyle ortaya çıkan felaketler soylu sınıfın çıkarları adına neler yapabileceğini açık açık ortaya koyunca yer yerinden oynamıştır. Schiller *Don Carlos*'da (1787) cumhuriyetçi düzenin insancı niteliklerini ortaya koyarken bir başka çizgiye yerleşmiştir.

Duyguculuktan İnsancılığa

Don Carlos'a kadar *Sturm und Drang* devinimi çerçevesinde duygucu bir çizgide kalan şair, bu yeni oyunuyla yeni bir döneme, olgunluk dönemine girdi ve daha insancı bir yol tuttu. XVIII. yüzyıl sonlarının kozmopolitliğe dönük olan ve tüm sınıfları, tüm dinleri, tüm ulusları kucaklamaya çalışan insancılığıydı bu. Şairin işleri iyiden iyiye ciddiye alması, bağlandığı insanlık ülküsünü geliştirebilmek için insanı, insanlığı öğrenmeye yönelmesi, özellikle tarih bilimine merak sarması bundan sonra olmuştur. Schiller "Dünyanın tarihi dünyanın yazgısıdır" der. İnsanlık ülküsü ona göre her şeyden önce özgürlüğü, en önce de siyasal ve dinsel özgürlüğü amaçlar. Özgür insan yetkin insandır. Şöyle der Schiller: "Köle karşısında titreyin zincirini kırdığında -Özgür insan karşısında titremeyin." Schiller 1789'da yazdığı bir mektubunda şunları söylemektedir: "Biz yenilerin, Yunanlılarca da Romalılarca da bilinmeyen, yurt sevgisini çok aşan sevgilerimiz var. Bu yurt sevgisi denilen şey çocuk uluslar için, dünya gençliği için önemlidir ancak. Bir ulus için yazmak iğrenç ve sefil bir ülküdür ve bu sınırlanma felsefeye yatkın bir kafa için dayanılmaz bir şeydir." Kant felsefesine yürekten bağlanmış bir kişi olarak, Schiller, tarihi ahlak ve siyaset için zorunlu bir bilgi alanı sayar, ayrıca her insancı gibi insanı yüceltir, dehayla doğayı eşdeğer görür: "Deha ve doğa bir anlaşma imzaladılar, buna göre birinin öngördüğünü öbürü kesinlikle uygular."

Topluma Açılan Estetik

Schiller bu insancı anlayışını estetiğinde de sürdürür. Ona göre insanlık evriminin son amacı özgürlüğü gerçekleştirmek olacaktır. Bu ülkü doğrudan doğruya gerçekleşmez, bu ülkü ancak sanatla gerçekleşecektir. İnsanlık siyasal bir yetkinliğe varmak için bir ara evreden, estetiğin evresinden geçecektir. Estetik durum tüm çatışkıların ortadan kalktığı, daha doğrusu tüm çelişkili güçlerin birleştiği durumdur. Estetik düzeyde tüm ulusal ayrımlar, ırk ve sınıf ayrımları yokolur. Bu yetkin düzeyde insan yüce güzel ülküsüne ulaşmaya çalışır. Güzeli azçok kuramsal usa bağlayan Kant'ın tersine Schiller onu uygulamalı usa bağlar, eyleme indirger, Kant'daki duyum ve us karşıtlığını kaldırır. Bayer şöyle der: "Schiller'in yapıtı yalnızca estetik değil, aynı zamanda toplumbilimsel bir yapıttır: estetik onda siyasetin ve yeni ahlakın bir tümleyicisi olarak, hizmetçisi olarak görünür. Bu estetik öte yandan bir özgürlük estetiğidir, bir içgü-

dü ve oyun estetiğidir." Özetle Schiller bir insanlık şairidir, bir insan araştırmacısıdır. Sanatını tümüyle insanlığın, şiirini daha çok tiyatronun hizmetine vermiş olan bu büyük yaratıcı, sanatçı yanıyla olduğu kadar düşünürlüğüyle de çağını büyük ölçüde etkilemiştir. O böylece *Sturm und Drang*'ın öngörülerini yerine getirmiş ve aşmış, tarihe ve felsefeye bağlanarak genel insanın özelliklerini bulup çıkarmaya yönelmiş, alman klasikliğinin doğuşuna ve kuruluşuna Goethe'yle birlikte büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.

KLASİK EĞİLİMİN GELİŞMESİ

Çıkışlarını *Sturm und Drang*'a bağlarken gelişimlerini klasik diye nitelendirsek bile, iki büyük sanatçıyı, Goethe ve Schiller'i yalnızca klasik anlayışın temsilcisi diye belirlemek yanlış olur. Onlar herhangi bir akımın çemberlerine sığmayacak kadar büyük sanatçılardır. Klasiklik, *Sturm und Drang*'ın hızı kesildiği yıllarda, edebiyata yeni giren gençlerin *Aufklärung* usçuluğuyla *Sturm und Drang* öznelciliğini bağdaştırmalarıyla ortaya çıkmıştır, buna göre elbette kesin bir tepki devinimi değildir. *Sturm und Drang*'ın tutumu daha kesin ve daha tepkisel olmuştur, orada öncüler dış etkilerle, özellikle ingiliz etkisiyle tam anlamında ulusçu bir tutum alırken fransız kaynaklı katı usçuluğu gidermeye çalıştılar. Bu çabaya giren öncüler ve hatta sürdürücülerse alman edebiyatında çok belirleyici bir rol oynayamamışlardır. Bunun başlıca nedeni belki de bu çıkışın ulusçu bir tutum almaktan çok yunan ve roma kaynağına yaslanmasıdır. Klasikliğin bazı önderleri roma kaynağına yöneldiler, bunlar eski latin yapıtlarıyla alman edebiyat ürünlerinin bileşimini kurmaya çalıştılar; bazı önderler de yunan kültürünü en büyük dayanak olarak gördüler. Bu çaba içinde yunan olanla latin olan arasında kesin bir yandaşlık sözkonusu olamayacağına göre çok yerde iki etki birbirine karıştı.

Klasik yazarların başlıcaları bir ayakkabıcının oğlu olan, yunan düşüncesine bağlanan, yoksullukla geçen uzun yıllardan sonra yaşamını yunan kültürü araştırmasına adayan, on üç yıl kaldığı Roma'da bile latin kültüründen çok yunan kültürüyle ilgilenmiş olan, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke* (Yunan yapıtlarının öykünülmesiyle ilgili düşünceler) [1755] adlı yapıtıyla tanınan, yunan sanatını "*Edle Einfalt und stille Grösse*" (soylu basitlik ve dingin büyüklük) formülüyle tanıtlayan, tuttuğu yolu "Bizim için büyük ve hatta olabilirse öykünülemez olmanın tek yolu eskileri öykünmektir" sözüyle açıklamış olan, ülkesine dönerken Trieste'de öldürülen ünlü estetikçi ve edebiyat adamı

Johann Joachim Winckelmann; 1786-1788 arasında kaldığı Roma'da Goethe'yle tanışmış olan, ahlakçılıkla duyguculuğu bağdaştırmaya çalışan, yunan tanrılarını birer sanat yapıtı olarak değerlendiren Karl Philipp Moritz (1756-1793); daha çok bir devlet adamı olarak bilinen, eski Yunanistan'la Almanya arasında bir özdeşlik bulduğu için yunan değerlerini dinsel bir saygılılıkla anan Wilhelm Humboldt (1767-1835); alman toplumunun üst bir insanlık düzeyine ulaşacağına inanan, Rousseau'cu bir bakış açısı içinde yapıtlar veren, toplumsal yasaklamalara karşı çıkan Wilhelm Heinse (1746-1803); yapayalnız yaşayan, otuz yaşından sonra deliliğin pençesinde kıvranmaya başlayan, Schiller'in desteğiyle edebiyat çevrelerine giren, yunan değerlerine büyük önem veren, hazcı yanı dinci yanından biraz daha ağır basan, lirik şiirin en ince örneklerini vermiş olan Friedrich Hölderlin'dir (1770-1843).

DUYGUCULUĞA DÖNÜŞ

Almanya'da duyguculuk kısa süren klasikliğe tepki olarak doğdu ve gelişti. Klasiklik usa dayanıyordu, *Sturm und Drang* gibi duyguculuk da usdışına yöneldi. Duygucular usu yadsımamakla birlikte gönül yoluna bağlandılar, usu insan ruhunun derinliklerini aydınlatacak bir araç saydılar. Heyecanın, bireysel ve ulusal bakış açılarının yeniden öne çıkmasıydı bu, ülkücü bakış açısının canlanmasıydı. Duygucular ulusal değerlere ve halk şiirine yaslandılar, klasikliğe tepki olurken Goethe'yi yücelttiler, klasikliği sağlıklı duyguculuğu hastalıklı sayan bu büyük yaratıcıyı neredeyse tanrılaştırdılar ve böylece bir "Geoethe çağı" (*Goethezeit*) başlattılar, bu arada yaratıcı olmaktan çok kuramcı olmaya ağırlık verdiler ve Beethoven'in de etkisiyle müziği birinci planda önemsediler. Duygucuların felsefede en büyük dayanağı her şeyi Mutlak Ben'e indirgeyen Fichte'ydi. Onlar tüm ülkelerin ve tüm çağların öznelci değerlerini araştırmaya yöneldiler, Hindistan'da, İspanya'da, Shakespeare'de, Ortaçağ'da öznelci ne varsa bulup çıkarmaya başladılar. Almanya'da ulusallık ruhunun uyanışı tüm düşüncede ve tüm sanatta karşı konulmaz bir tutkuyla gelişiyordu.

Duygucuların önde gelen kişilerinden biri August Wilhelm von Schlegel'dir (1767-1845). Duygucu akımın kurucusu sayılan Schelegel, Madam de Staël'in dostuydu, onun *Almanya üzerine* adlı kitabını yazmasında etkili oldu ve şiirlerinden çok kuramsal çalışmalarıyla ve çevirileriyle tanındı; yunan, latin, ispanyol şairlerinden, Shakespeare'den çeviriler yaptı. Kardeşi Friedrich von Schlegel (1772-1829) pek dengeli ol-

mayan ve yaratıcılığa uzak düşen kişiliğiyle çelişkili görüşler, etkisi uzun sürmeyen yapıtlar ortaya koydu, gene de yapıtlarından çok kuramsal çalışmalarıyla ilgi gördü, bu arada çabucak batan dergiler yayımladı. Ludwig Tieck (1773-1853) çeviriler yaptı, oyunlar, romanlar, öyküler yazdı; romanları da öyküleri de genellikle *Werther* duygusallığı taşıyan gözyaşartıcı ürünlerdi. Dramatik şiirleri daha az duygusal görünmekle birlikte tatsız tuzsuzdu ve hiç oynanmadı. Tieck'in dostu Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798) ateşli kişiliğiyle tanınmıştı, Tieck'le *Herzensergeissungen eines kunstilebenden Klosterbruders* (Sanatsever bir keşişin yakınmaları) adlı bir kitap yazdı; duygucu sanat ülküsünü açıklayan, dinsel coşkuyu ve sanat heyecanını dile getiren bu yapıtı ilgi gördü. Wackenroder insan için iki yön belirliyordu: din ve sanat. Ona göre insanın Tanrı'ya yönelimini en dolaysız biçimde ortaya koyan sanat müzikti.

DUYGUCULUĞUN DORUĞU: NOVALİS

Duygucu akımın içinde özel olarak dikkatleri çeken biri vardır: Novalis adıyla bilinen, şair, doğa ve insan araştırmacısı Hardenberg baronu Friedrich Novalis. Bilime, felsefeye ve dine büyük bir tutkuyla bağlı olan Novalis ünlü jeolog Werner'in öğrencisidir, kimyacı ve matematikçidir, gizemci düşüncelerle aydınlık düşünceleri bağdaştırmış bir şairdir. Şiiri felsefeden, felsefeyi bilimden ayrı düşünmez ve şöyle der: "Her bilim felsefe olduktan sonra şiir olur." Şiiri "içi devingen kılma sanatı" olarak anlayan şair, her şeyin en sonunda şiire dönüştüğüne, şiire dönüşmesi gerektiğine inanır, şiiri ve şairi dünyadaki katların en üstüne yerleştirir, sanatı"doğanın tümleyicisi" sayarken "şair doğayı bilimci kafadan daha iyi anlar" der. Dizide geriye doğru ilerlediğimizde şiirden felsefeye, felsefeden bilime geçeriz, bilim gücünü felsefeden alır: "Bilimlerin en iyi yanı organik cisimlerdeki canlılığa benzeyen felsefi tözlerdir. Bilimleri felsefesizleştirin, geriye ne kalır? Toprak, hava, su..."

Duygucu İnsancılık

Tam anlamında gizemci ve tam anlamında duygucu bir şair olan Novalis, Schiller'in, Schlegel kardeşlerin ve Fichte'nin dostu Novalis, nişanlısı Sophie von Kühn'ün on beş yaşında ölmesi üzerine gizemcilik ve duyguculuk yolunda daha kesin bir tutum almış, bize ölümden korkmamak gerektiğini, ölümün gerçek yaşama giriş olduğunu bildirmiştir. Onun

yapıtında doğa insan için insan kadar önemlidir, hatta neredeyse daha önemlidir. Şair, Tanrı'nın yetkin bir ürünü olarak anladığı doğayı yüceltmiş, onu insan için en önemli kaynak, en büyük dayanak saymıştır: "Doğayla sürdürülen ilişkiler insanlarla sürdürülen ilişkiler kadar çeşitlidir. Doğa çocukla çocuk olur, incelikte onun gönlüne uyar." Bu anlayışı içinde Novalis insanı ya da daha doğrusu öznelliği doğaya yansıtır: "Kendisiyle konuştuğunda doğa bir sen olup çıkmıyor mu? Dalgalarında kendime sıkıntıyla baktığımda ben ırmaktan ayrı bir şey miyim?" Böylece insan dünyada neredeyse kurucu bir varlık olur: "Sevilen bir nesne bir cennetin ortasıdır."

Novalis de F. Schlegel gibi romanı sanatın en yüksek biçimi saymış, bir roman yazmaya girişmiş, bitmiş olsa belki de duyguculuğun el kitabı olacak olan bu yapıtını bitirememiştir, romancı kimliği kazanamasa da insanların gönlünde ve edebiyat tarihinde inancı ön plana alan, ancak insancı özellikleri de olan duygucu bir şair kimliğiyle yaşamıştır. Onun insancılığı elbet değişik bir insancılıktır, anlamını dinsellikte bulan bir insancılıktır, insanı, insanın güzel yanlarını, insanın şiirini, insanın çocukluğunu güzelin buyruğuna vermiş bir insancılıktır. Bir dinci ve aynı zamanda bir insancı olarak şöyle der: "Görevliyiz, yeryüzünü uygarlaştırmaya gönderildik." Duruluğu, arılığı gerçek anlamda dünyalı olmanın baş koşulu sayar Novalis. Duruluk, arılık onda çocuk imgesiyle verilir: "Çocuklar neredeyse altın çağ oradadır." Kültür de bu duruluğu, bu arılığı gerektirir: "Kültürün her derecesi çocuklukla başlar. Bu yüzden dünyadaki en kültürlü insan çocuğa çok benzer." Novalis gerçek anlamda bir doğa ve insan filozofudur.

Dinde Yeni Arayışlar

Ancak Novalis'in insancılığını abartmamak ve bir dincinin insana bakışı çerçevesinde anlamak gerekir. O zamanlar pekçok düşünürün, pekçok aydının gizemci düşünceye birinci planda önem verdiği, hatta bu yolda katolikliğe yaklaştığı, kimilerinin katolikliğe döndüğü zamanlardı. Ulusallık ve dinsellik çerçevesinde bütüncü bir bakış açısı içinde insanlar yeni inanç dayanakları, hatta yeni dinler ararken, Luther yolunun yeterli olmadığı konusunda görüşler geliştiriyorlardı. Angelloz'un belirttiği üzere, Friedrich Schlegel 2 aralık 1798'de Novalis'e bir mektup yazıyor, ona yeni bir din kurmasını öneriyor, ondan yeni bir İsa rolü oynamasını istiyor, kendinin de bu devinimde aziz Paulus'un görevini üstleneceğini bildiriyordu. Novalis'in bu yeni dini kurmak için çaba gösterdiği bilinmek-

tedir. Din yolunda kesin tutum alanlar arasında Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ve Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) gibi düşünürler vardı. Bunlar birer filozof olmaktan çok birer düşünce adamı ve hatta dinbilimcidirler, insancılıkları gerçek anlamda insancılarınkinden epeyce ayrıdır. Onlar insanı Tanrı'nın en sevgili varlığı olarak seviyorlar, insancılığı da bu çerçevede anlıyorlardı. Böylece Almanya'da duyguculuk ulusçulukla ve dincilikle aynı anlama geldi ve belli bir ölçüde insancılığı da içerdi. Bu atılımın gerçekleştiği günlerde edebiyat açısından en çok dikkati çeken kişiler arasında Grimm kardeşler, Kleist ve Hoffmann vardı.

DUYGUCULUĞUN BAŞLICA KİŞİLERİ

Jacob Grimm (1785-1863) alman dili ve edebiyatıyla ilgili ilk gerçek bilimsel çalışmaları yaptı ve alman filolojisinin kurucusu sayıldı, kardeşi Wilhelm Grimm'le (1786-1859) eski germen kaynaklarıyla ilgili belgeler topladı. Grimm kardeşler ünlü halk masalları derlemesini 1812'de yayımladılar. Onların en önemli yapıtı belki de *Geschichte der deutschen Sprache*'dir (Alman dilinin tarihi). Grimm kardeşler 1852-1858 arasında bir alman dili sözlüğü yayımladılar. Onların bu çalışmaları eski kaynaklara yönelmeyi amaçlayan alman ulusçu duyguculuğunun en yararlı ve en nesnel ürünleri arasında yer alır. Ernst Theodor Wilhelm Hoffmann (1776-1822), adındaki "Wilhelm"i atıp yerine "Amadeus"u koyacak kadar Mozart hayranıydı, ayrıca Beethoven'in en ateşli savunucusuydu. Müzikçiydi, Varşova'da bir orkestra kurdu, konserler düzenledi. Bamberg'de, sonra Berlin'de yaşadı. *Don Juan* (1812), *Nussknacker und Maüsekönig* (Fındıkkıran ve fareler kralı) [1816] gibi yapıtlarını masal dünyasının renkleriyle süsledi. Yapıtları sınırsız bir imgegücünün, gerçekliklerin ötesinde gerçekliği aramanın ya da gerçekleri gerçeküstünde göstermenin başarılı ürünleri oldu. Kendini göze görünmez şeyleri görebilen bir yazar olarak belirleyen Hoffmann'ın masal dünyası Offenbach'a *Hoffmann'ın masalları* adlı operayı esinledi. Çaykovski de *Fındıkkıran* balesini Hoffmann'ın esiniyle yazdı. Geneviève Bianquis, *Alman edebiyatı tarihi*'nde onunla ilgili olarak şunları yazar: "Onda, alkolle beslenen, yarı şeytani, korkutucu, yumuşak, melankolik, trajik, meşum ya da acaip bir verimli kurgu zenginliği vardır. Hoffmann için gerçek dünya gördüğümüz dünya değildir, gerçeklik küçücük bir çarpmanın yıkabileceği kırılgan bir görünümdür; coşkulu öngörü anlarında, aşırı heyecanda, aşkta ya da ölüm karşısında şeylerin ve varlıkların doğruluğunu görürüz; anlarız ki

canlıya benzer pekçok insan hayalettir, kukladır, bizi yoketmeye eğilimli bir ruhtur. Onda yaşamın öbür yüzünü, yolumuza çıkan garip ve karmaşık tuzakları buluruz."

Prusya ordusundaki görevinden ayrıldıktan sonra kaleme aldığı *Peter Schlemihl Wundersame Geschichte* (Peter Schlemihl'in şaşılası öyküsü) [1814] adlı yapıtıyla büyük ün kazanan ve Madame de Staël'in dostu olan fransız kökenli Chamisso (1781-1838) da yunan düşüncesinin özgür arayışlarından büyük ölçüde esinlendiği yapıtlarıyla duyguculuğun gelişimine katkıda bulundu. Chamisso'nun dostu Joseph Eichendorff (1788-1857) devlet görevleri almakla birlikte katolik inancına bağlı kalırken gerçeklikle düşü birbirine katan yapıtlar verdi. Oyunları, öyküleri ve romanlarından çok şiirleriyle anıldı. Eichendorff ürünleriyle Wilhelm Müller'i (1794-1827) etkiledi. Müller Yunanlıları tutan şiirleriyle gününde epeyce etkili oldu. Napoléon'a karşı bir ulusal ayaklanma hazırlanması için çalışan ve sanatını da bu yolda kullanan Ernst Moritz Arndt (1769-1860) azatlı bir serfin oğluydu. Duygulu ama kabasaba şiirlerinde bazen Almanları düşmana yumuşak davranmakla suçladı, bazen onları özgürlüğe tutkun savaşçılar olarak övdü. Max von Schenkendorff (1783-1817) da Arndt gibi Napoléon düşmanlığıyla ve özellikle savaşçıları yüreklendirme düşüncesiyle duygu ve ahlak açısından güçlü, estetik açıdan zayıf savaş şiirleri yazdı, şiirlerinden bazıları kolay söylenişleriyle dilden dile yayılıp unutuldu. Schenkendorff katolik kilisesine bağlıydı. Schiller'in yakın arkadaşı avusturyalı Karl Theodor Körner (1791-1813) bu şairlerin elbet en yeteneklisiydi. Komediler ve dramlar yazdı. 1813'de Lützow savaşında çok genç yaşta öldü. Yaşasaydı alman edebiyatında belki de çok önemli bir yeri olacaktı.

KLEİST: GERÇEKÇİLİĞE DOĞRU

Bu dönemde gerçekçiliğe dönüşme eğilimi gösteren duygucu sanatın en yetkin temsilcisi Heinrich von Kleist'tır. Askerlik mesleğini seçmiş, bu mesleğin kişiliğine uygun olmadığını görüp sivil yaşama dönmüş, bundan sonra yarı serseri bir gezgin yaşamını sürdürerek Almanya, İsviçre ve Fransa'yı dolaşmış olan Kleist büyük ölçüde Rousseau'nun etkisinde kalmış ve tedirgin kişiliğiyle tiyatroyu bir iç hesaplaşma alanı olarak görmüştür. Otuz dört yaşındayken Henriette Vogel adlı bir kadınla birlikte intihar etmiş olan Kleist'ın yapıtları Angelloz'un belirttiği gibi "çok yetenekli bir şairin karışıklıktan kurtulmak ve aydınlığa ulaşmak için gösterdiği çaba"yı yansıtır. Molière'in *Amphitryon*'unu almancaya uyarlamış

olan Kleist komediden drama, dramdan trajediye kadar çok değişik ürünler vermiştir, ancak onun sorunlu kişiliği en çok dramda kendini bulmuştur ve en çok dramda yansımıştır. Kleist'ın yaşamı tam tamına bir yalnızın yaşamıdır, yapıtları da bir yalnızın yaşamındaki bunalımları ortaya koyar. Bu bunalımlarıyla o bir bakıma bir ahlakçı tutumu alır, soylu ruhun alçaklıklarla dolu bir dünyadaki duygusal serüvenlerini anlatır. Anlatımı incelikli olmakla birlikte serttir ya da hatta katıdır, duygu taşkınlıklarıyla doludur. Onun tiyatrosu hiçbir zaman ince duygusallığı vermez, düşündürmez. Ayrıca ondaki bu duygucu bakış her yanıyla yepyeni bir gelişimi, gerçekçiliğin doğuşunu müjdeleyen bir renk taşır. 1808'de oynanan ilk önemli yapıtı *Der zerbrochene Krug* (Kırık testi) da *Amphitryon* da gerçekçiliğe doğru ciddi bir açılımı duyurur. Kleist ayrıca öbür alman yazarlarının çoğunda gördüğümüz alman ulusçuluğundan ya da alman ülkücülüğünden uzak değildir. Napoléon'un alman topraklarını ele geçirmesinin ardından casus diye tutuklanan Kleist hapisten çıktıktan sonra gerçekçilik ve insan araştırması açısından en verimli dönemine girmiş, bir yandan *Kırık testi*'yi yeniden düzenlerken öbür yandan da ülkesinin uğradığı felaketleri dile getiren *Die Hermannsschlacht* (Hermann'ın savaşı) [1808] ve *Prinz von Homburg* (Homburg prensi) [1810] adlı oyunlarını yazmıştır. Etkisi günden güne büyüyen, bugün de Almanya'nın en sevdiği yazarlardan biri olan Kleist alman duyguculuğunun sonuncu, alman gerçekçiliğinin birinci büyük adıdır.

GENÇ ALMANYA'CILAR

Hegel 1831'de, Goethe 1832'de öldü; böylece yavaş yavaş duygucu devinimin sonu gelmiş oldu. Fransa'da ortalığı birbirine katan, Almanya'ya kadar vuran siyaset fırtınası alman yazarlarının bakış açılarını değiştirdi, aydınları siyasete iterken duygucu eğilimlere gerçekçilik istemiyle gölge düşürdü. 1830 olaylarını yakından izleyen ve Genç Almanya adıyla anılan gerçekçiler topluluğu, giderek iyiden iyiye yavanlaşmış, giderek tam tamına tutucu ve dinci bir eğilime bel bağlamış olan duyguculuğa savaş açtı. Ludolf Wienbarg, Heinrich Laube, Theodor Mundt, Karl Gutzkow gibi gençler Balzac'ın, George Sand'ın, Hugo'nun etkisiyle insanı daha ciddi, daha kökten ve daha doğru ele almak isteyen bir devinimi başlattılar. Yazık ki bu yazarlar arasında büyük bir yetenek, hatta güçlü bir kalem diye nitelendirilebilecek kimse yoktu. Tuttukları yol güzeldi, ne var ki sav yetmezdi, yaratıcılık gerekirdi. Mazzini'nin "Genç Almanya"sıyla bağıntılı olan bu devinim kısa zamanda yönetimin dikka-

tini çekti, 10 aralık 1835 günü yayımlanan bir buyrultu sözkonusu yazarların yazılarının okunmasını yasakladı. Çoğunluğunu gazetecilerin oluşturduğu bu yazarlar demokrasiyi, toplumculuğu, tanrıtanımazlığı, kadın ve erkek eşitliğini ya da kısaca çağdaş insanın değerlerini savunmaktaydılar. Onlar gene de duyguculuktan tam anlamında kopmuş değillerdi. Friedrich Schlegel'e ve Schiller'e gönülden bağlıydılar, onların izinde ama siyasal bir çerçevede yazılar ve romanlar yazıyorlardı. Büyük bir değişim sürecine girmiş ve hızla sanayileşmeye başlamış olan Almanya'da böylece yeni bir atılım başlamıştı. Adlarını bu küçük çalışmada anmaya gerek duymadığımız pekçok yazar Ben'in dar çemberlerinden kurtularak yeni toplumun isteklerini ortaya koyarken edebiyatı tam anlamında siyasallaştırdı.

HEINRICH HEINE: GERÇEKÇİLİĞİN YETKİNLEŞMESİ

Genç Almanya'cıların yanında anılan, gene de tam olarak onlardan biri sayılmayan ya da en azından ortaya koyduğu sanat değeriyle onları çok aşan, onların siyaset düzeyinde birer tartışmacı olup kalmasına ve çabucak unutulmasına karşılık etkisi sürekli artan şair Heinrich Heine bir yahudi tüccar ailesinin çocuğudur. Fransız lisesinde okuyup fransız kültürüne hayran olmuş, yavaş yavaş tüccar yaşamından sıyrılıp edebiyata yönelmiş, Byron'ın ve Goethe'nin etkisinde ilk yapıtlarını vermiş, duygucu eğilimler içinde olmakla birlikte yeni bir dil ve yeni bir bakışla gerçekçi devinimde yerini almıştır. Daha doğrusu o duyguculuktan gerçekçiliğe uzanan köprülerin en önemlilerindendir. Onun bu önemi biraz da, hele ilk şiirleriyle, kolay okunan, kolay anlaşılan, bildirisi gizli olmayan, halk şairleri gibi apaçık bir şair olmasından gelir. Şiirleri kuşaktan kuşağa rahatça aktarıldıysa, hatta bir halk türküsü gibi dillerde dolaştıysa, hem anlatım açısından hem duyarlılık açısından halka, alman halk değerlerine çok yakın oluşundandır. Yahudi olmakla birlikte değerler açısından tam tamına alman olan, hukuk diplomasını işe yaratabilmek için protestanlığı seçmiş olan Heine gene de bir yalnızdır. Angelloz'un belirttiği gibi "Heine bir haymatlostur; Fransa'ya uyamayacak kadar almandır, Almanya'ya uyamayacak kadar fransızlaşmıştır." Onun bu ikircikli yanı siyasal görüşlerinde de bir ölçüde yansır: halktan yanadır, soylu işi bir özgürlükçülüğü savunur, Saint-Simon'cu olarak bir dünya cenneti özler, insan haklarına sonuna kadar saygılıdır.

Heine başlangıçta bir deniz şairiydi. Deniz her duygucu gibi onu da büyülüyor, ona görünürün ötesinde nice şeyler esinliyordu. "Ruhum gi-

bi severim denizi, bazen ruhum da bir denizdir sanırım" diyordu. Onun birinci dönem şiirlerinde pekçok şey, çocukluk sevinçleri, aşk acıları, güzel çirkin anılar, düşler, tanrısal imgeler hep deniz aralığından görünür. Dingin ya da çılgın deniz doğanın yüreği gibidir ve onunla her şey kocaman bir doğaya açılır, bu doğada insan küçücük bir duyarlılıktan başka bir şey değildir. Heine'nin Fransa'da geçen ikinci yaşam döneminde deniz geriye çekilir, kaygılar öne çıkar. Almanya'da dikiş tutturamayan Heine Fransa'ya yerleşir ve bir daha ülkesine dönmez. Bundan sonra iki ülke arasında kültür aracısı rolü oynamaya başlar, Fransa'yı Almanlara, Almanya'yı Fransızlara sevdirmeye çalışır. Ancak bu dönemdeki şiirleri daha da olgundur ve belki özlemin de etkisiyle daha da almandır. Heine'nin son dönem şiirleri kemik vereminden acılar çeken bir özlemlinin şiirleri olarak karamsarlıkla doludur. Sekiz yıl can çekişmiş bir şairin ateşle, uykusuzlukla, çılgınlığın eşiğine gidip gelmelerle aşırılaşmış duyarlılığı okunur bu şiirlerde.

TİYATRODA GERÇEKÇİLER

Bu dönemde duyguculuktan gerçekçiliğe geçişi gerçekleştiren tiyatro yazarları da oldu. Georg Büchner (1813-1837) *Sturm und Drang* duygusallığını gerçekçi bakış açısıyla bağdaştırdı ve kıskançlığı anlatan oyunu *Woyzeck*'le tanındı. *Dantons Tod*'da (Danton'un ölümü) erdemli Robespierre'le ahlak açısından sorunlu Danton'u karşılaştırdı. Avusturya edebiyatının parlak adı, Schiller ve Goethe'nin çömezi Franz Grillparzer (1791-1872) Racine'in, Shakespeare'in ve öbür eskilerin yolunda tiyatroya bağlandı, *Sappho* adlı oyunuyla büyük başarı kazandı, bu başarısını tarihsel oyunu *König Ottokars Glück und Ende* (Kral Ottkar'ın mutluluğu ve sonu) [1826] ve *Ein treuer Diener seines Herrn*'le (Efendinin sadık uşağı) [1826] pekiştirdi. Grillparzer "kadın ruhunun büyük ruhbilimcisi" (G. Bianquis) sıfatına uygun bir biçimde kadın kahramanlarını öne çıkardı, onların ruhsal yapısını en ince çizgilerine kadar ayrıştırdı. *Sappho* da dehasıyla yalnızlığa itilmiş kadın şairin güçlü ve parıltılı destanıydı. Ferdinand Raimund (1790-1836) da Grillparzer gibi Viyana'lıydı, hem yazar hem oyuncuydu, halk tiyatrosundan etkilenerek hem duygulu hem alaycı oyunlar yazdı. Sanatında Grillparzer'in etkisi apaçıktı. İntihar etti. Otto Ludwig (1813-1865) düşçü yanıyla ayrıştırmacı özelliklerini pek güzel bağdaştırarak oyunlar ve romanlar yazdı. Shakespeare'i ve Schiller'i inceledi. Friedrich Hebbel (1813-1863) gençliğinde yoksullukla savaştı. 1839'da ilk oyunu *Judith*'i yazdı, duygucu dramı *Maria*

Magdalene'yle ünlendi. Şair ve besteci Richard Wagner (1813-1883) birçok sanatı birleştiren bütünsel bir sanat yapıtı ortaya koymak, şiiri, müziği, resmi, eylemi bir bütünde bir araya getirmek istiyordu. Bir tiyatro kuramcısı da olan, zamanın tiyatro estetiğine karşı çıkan Wagner halk kaynağına bağlandı. Müzikli dramlarının başlıcaları şunlardır: *Der fliegende Holländer* (Uçan Hollandalı) [1841]; *Tannhäuser* (1844); *Lohengrin* (1848); *Die Meistersinger von Nürnberg* (Nürnberg'li usta şarkıcılar) [1867].

FRIEDRICH NIETZSCHE

XIX. yüzyılın ikinci yarısında bir yıldız gibi parlamış, bir düşünce ve bir edebiyat adamı olarak gününü ve yüzyılımızı etkilemiş olan Friedrich Nietzsche eski uygarlıkların, özellikle yunan uygarlığının değerlerine bağlanmış, tanrıtanımaz bir anlayış içinde tüm hıristiyan değerlerine savaş açmıştır. Yunan düşüncesindeki sonsuz dönüşlülük fikrini benimseyen Nietzsche çağının büyük öngörüsü olan evrim fikrine karşı çıkmış, Tanrı'da varsayılan yetkin gücün insanda bulunduğunu, Tanrı'nın bir kurgu olduğunu bildirmiş, insanı "güç istemi"yle kendini aşacak bir varlık diye tanımlayıp Üstinsan'ın (*Übermensch*) gelmekte olduğunu söylemiştir, bu arada bitmez tükenmez bir çabayla frengi hastalığına ve onunla gelen çılgınlık bunalımlarına karşı koyarken bir üstün insan gücü sergilemiştir. Nietzsche ilk yapıtlarında kurtuluşu sanatta aramış, *Die Geburt der Tragädie* (Trajedinin doğuşu) [1872] ve *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Zamansız düşünceler) [1876] gibi kitaplarında sanatın sorunlarını tartışmış, sanatı *dionysos'çu* (müzik) ve *apollon'cu* (plastik sanatlar) olmak üzere ikiye ayırmış, *apollon'cu* düşü *dionysos'çu* sarhoşluğun karşısına koymuş, bu iki ilkenin en yetkin bütünselliğe Wagner dramlarında kavuştuğunu bildirmiştir.

"Üstinsan Toprağın Anlamıdır"

Nietzsche düşüncesi tam anlamında bireycidir ve kurucusunun iç çatışmalarını büyük ölçüde yansıtırken çelişkilerle doludur. Çelişki onun yaşamının neredeyse temel özelliğidir. Wagner'i göklere çıkaran da, sonra Wagner'le tüm bağlarını koparan da aynı kişidir. Onun daha çok şiire yaklaşan sanatı, giderek karışmaya başlamış bir Avrupa'da ve özellikle büyük sarsıntıların eşiğinde kendini arayan Almanya'da kurtuluşu atılımda arayan bir değertanımazlık önerisidir, bu yanıyla geleceğin ulusçu top-

lumculuğunun bir bildiricisi olmaktan çok alman insancı geleneğinin belirleyiciliğinde bir yeni değerlere yönelme istemidir. Nietzsche ünlü yapıtı *Also sprach Zarathoustra*'da (Böyle buyurdu Zerdüşt) [1885] bize bu öngördüğü yeni insanla ilgili olarak Zerdüşt'ün ağzından şunları söyler: "Size Üstinsan'ı öğretiyorum. İnsan, aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için ne yaptınız? Bütün varlıklar şimdiye kadar kendilerini aşan bir şeyler yarattılar. Siz bu büyük dalganın sönüşü olmak ve insanı aşmaktan çok hayvana geri dönmek istiyorsunuz.(..) Eskiden insan maymundu, bugün insan herhangi bir maymundan daha maymundur.(..) Üstinsan toprağın anlamıdır. İstemimiz şunu söylesin: Üstinsan toprağın anlamı olsun. Kardeşlerim size yalvarıyorum, toprağa bağlı kalın ve size dünyaüstü umutlardan sözedenlere inanmayın!(..) İnsan, hayvanla Üstinsan arasına gerilmiş bir iptir, bir uçurumun üstündeki bir ip. Onda yürümek tehlikelidir, yolda kalmak tehlikelidir, geriye bakmak tehlikelidir, titremek ve durmak tehlikeli. İnsanda büyük olan şey onun bir erek oluşu değil bir köprü oluşudur."

Üstinsan'ın ortaya çıkışına kadar ya da Üstinsan'ın varolması yolunda, şimdi, üstün insanın, seçkin insanın, halktan olmayan insanın çabası önemli olacaktır: "Üstün insanlar, benden şunu öğrenin: halk alanında kimse üstün insanlara inanmıyor. Halk alanında konuşmak istiyorsanız, konuşun. Halk göz kırpacak: 'Hepimiz eşitiz.' 'Üstün insanlar mı? (..) Üstün insanlar yoktur, hepimiz eşitiz, her adam öbürü kadar değerlidir, Tanrı karşısında hepimiz eşitiz!' Tanrı karşısında mı! Ama Tanrı öldü." Tanrı'nın ölümü insanın gerçek anlamda varolmasını getirir ve Zerdüşt gibi "büyük, sessiz, katı, yalnız" üstün insanların Üstinsan'ı yaratmasına olanak sağlar. Gerçekte Tanrı yoktur, "tüm tanrılar simgedir", tanrıları şairler yaratmışlardır. O bir sanıdır: "O, insandan başka bir şey değildi, bir insanın, bir 'ben'in zavallı bir parçasıydı." Ancak bu yaratılmış Tanrı insana zarar vermiştir, insanın gelişimini önlemiştir: "Yazık! Her zaman güzel balıklar yakalayabilmek için ağımı denize attım, her zaman denizden eski bir tanrının kafasını çektim." Pekiyi, Tanrı'nın insana engel çıkarması nedendir? Tanrı, insanın insan olmasını, yaratıcılığını engelliyordu ve onu tehdit altında yaşatıyordu: "Tanrı her şeyi görüyordu, insanı bile. Bu Tanrı ölmeliydi. İnsan böyle bir tanığın yaşamasına dayanamaz." Çünkü gerçekte tanrılık ya da yaratıcılık insan içindir: "Yüreğimi size tümüyle açıyorum dostlarım: tanrılar varolsaydı Tanrı olmamaya nasıl dayanırdım! Öyleyse tanrılar yoktur" Ya da şöyle denilebilir: "Tanrılar olsaydı yaratacak ne kalırdı?"

"İstem Yaratıcıdır"

Nietzsche'ye göre insanın temel niteliği yaratıcılıktır ve bunu da onun istemi sağlar: "Benim ateşli yaratma istemim beni her zaman insanlara itiyor." İstem kavramını yaratma kavramından ayıramayız: "İstem yaratıcıdır." Yaratıcılık insanın kendi kendisini aşmasının ta kendisidir. "Kendi kendini aş" formülü Nietzsche düşüncesinin ilk ilkesi gibidir. İnsan, güçlüyse, güç istemine sahipse kendini aşar, o zaman dağlar kadar büyür: "Yüksek dağlar nereden geliyor diye sordum geçende. Öğrendim ki denizden geliyorlarmış." Ancak aşma işi tehlikelidir: "Zerdüşt uzun yolculuklar yapanların ve tehlikesiz yaşayamayanların dostudur." Yaşam sürekli aşılması gereken bir şeydir: "Ve yaşam bana şu gizi verdi: 'Bak, dedi bana, her zaman aşman gereken şeyim ben.'" O yüzden, yaşam zordur, yaşamak zorlu iştir: "Bir gün gözlerine baktım ey yaşam, o zaman dipsiz bir uçuruma dalmışım gibi geldi." Aşmak, egemen olmayı getirir kendiliğinden. Güçlü insan egemen olacaktır: "İşte senin en bağışlanmaz yanlışın, güçlüsün ve egemen olmak istemiyorsun." İnsan sözkonusu oldu mu eşitlik sözkonusu değildir, her zaman güçlüyü güçsüzden ayırmak gerekir. Her zaman "iyi avcı iyi av yapmalıdır". Birileri var ki onlar kendilerini aşmak istemiyorlar, "her yerde izleyici olmak istiyorlar, onların erdemlerinde genellikle bir bataklık kokusu var". Kimi güçlüdür, kimi güçlüymüş gibi görünür ya da kendini güçlü gösterir: "Onlar benim için yeterince derin değil: derin görünmek için sularını bulandırıyorlar." Buna göre her şey şu noktada düğümlenir: "Adalet bana şunu söylüyor: insanlar eşit değildir." Peki iyi, güçsüzleri ne yapmalı? Hiçbir şey. Onlar gereklidir. Her zaman büyük insanlar kadar küçük insanlar da gereklidir, yaşam büyüklerle küçüklerin kurduğu bir bütünlüktür: "Küçük insanlara küçük erdemler gereklidir dediğim için bana takılıyorlar, çünkü küçük insanların varlığının gerekli olduğunu anlatamadım." Küçük insanlar elbette üstlerine basılıp yükselinecek insanlardır. Onlar seçkin insanlara iğrenç gelebilirler: "Sendeki aydınlık, güçlü, iyi şeyler adına, ey Zerdüşt, şu bakkallar kentinin üstüne tükür ve geriye dön." Ancak üstün insanın basit insanları yetiştirmek diye bir görevi yok mu? Hayır, yok. "İnsan iyileşmezlerin hekimi olmak istememelidir."

Seçkinin Yalnızlığı

Buna göre üstün insan, kendini aşan insan yalnız insandır. Onun yalnızlığı herhangi bir yalnızlığa benzemez, onun yalnızlığı değerli yalnızlıktır:

"Kimi için yalnızlık hastanın kaçışıdır, kimi için yalnızlık hastalıktan kaçıştır." Bu yalnızlık uzun erimde geçici yalnızlıktır, güçlü insanlar çoğaldıkça bu değerli yalnızlık sönecektir: "Bugünün yalnızları, apayrı yaşıyorsunuz, bir gün insanların içinde olacaksınız. Sizler ki seçkinlersiniz, bir gün seçkin bir topluluk oluşturacaksınız, Üstinsan bu topluluktan çıkacak. Yeryüzü bir gün bir iyileşme yeri olacak." Ancak şimdi yalnızlıktan kaçamayacak olan bu seçkin insan şu durumda dostluklardan çok düşmanlıkların insanıdır. Her şeyden önce katı bir insandır bu, "yalnızca en katı olan en soyludur". Bu katı insan her zaman çatışmaların, kavgaların insanı olacaktır: "Gözü her zaman bir düşman -düşmanınızı- arayanlardan olmalısınız.(..) Düşmanınızı aramalısınız, savaşınızı yapmalısınız, düşünceleriniz için. (..) Barışı yeni savaşların bir aracı olarak sevmelisiniz. Uzun barıştan çok, kısa barışı sevmelisiniz. Ben size çalışmayı değil savaşı öneriyorum." Bu çaba içinde dostluğa elbette yer olmayacaktır: "Dostun en iyi düşmanın olmalı." Bu sürekli çatışma içinde dost olmak düşman olmakla eşanlamlıdır: "Biz de aynı kesinlikle ve aynı güzellikle düşman olalım dostlarım. Tanrısal bir biçimde birbirimizle savaşalım." Burada dosta düşman olmayı dostu eleştirmek gibi hafif ve iyimser bir anlamda almamak gerekir. Şöyle der Nietzsche: "Bilgiyi arayan insan düşmanlarını sevmekle kalmamalı, dostlarından nefret etmeyi de bilmeli."

Pekiyi, bütün bunlar ne adına? Nietzsche bize şunu söyleyecektir: "Önünde diz çökeceğiniz bir dünya yaratmak istiyorsunuz: son umudunuz ve yüce sarhoşluğunuz buradan geliyor." Sonsuz dönüşlülüğün varolduğu, evrimin sözkonusu olmadığı, her olgunlaşmanın bir çürümeyi, her yetkinliğin bir çöküntüyü beklediği bu dünyada, Sisyphos trajedisinin kaçınılmaz olduğu, durmadan başa döneceğimiz bu dünyada bu çabaya değer mi? Değer, çünkü bu çaba amacından çok kendinde önemlidir. Böylece Nietzsche gelişen ve yeni değerler, yeni bakış açıları edinmeye yönelen Almanya'nın kültür düzeyinde ilk bildiricisi olur. Yazısının gücü, anlatımının şiirselliği, genelde ahlakı hiçe sayan ahlaksızcı çıkışları onu ne kadar çekici kılsa da, Nietzsche çelişkilerle dolu düşünce dünyasında çok tartışılan bir düşünürdür. Onun düşüncesi çok ayrı ya da çok kendine özgü bir insancılıktır, insanı neredeyse yeniden varetmeye yönelik bir insancılıktır, onda "öfkeyle değil gülerek öldürülür". Nietzsche'nin bu ilginç insancılığı özünde Almanya'nın siyasal açmazlarına ve bu açmazların sorumlusu olan aydın kesime bir tepkidir.

Dönemin öbür ünlü adlarından Heinrich Hart (1855-1906) ve Julius Hart (1859-1930) kardeşler genç Goethe'nin izinde toplumcu bir şiir kurmaya yöneldiler. Onların şiirinde biraz inceliksiz bir biçimde de olsa kent insanının sorunları yansıdı: ağır iş koşulları, kötü yaşam düzeni, insan ilişkilerinin zayıflığı... Bu şiirlerde ulusçu bakış açısı eksik değildi. Arno Holz (1863-1929) başlangıçta toplumcu dünya görüşü çerçevesinde hafif duygulu şiirler yazdı, tabandaki insanın sıkıntılarını anlattı, ürünleriyle yeni yetişmekte olan toplumcu şairlerin önderi oldu. Giderek Zola'nın doğalcılığına bağlandı, bundan böyle şiirleri eski tadını yitirdi. Richard Dehmel (1863-1920) de Nietzsche'nin etkisiyle duyguyu ve içgüdüyü öne çıkaran şiirler yazdı. Onun şiirleri de toplumsal içerikli şiirlerdi, yoksul ve ezilmiş insanların dünyasını yansıtıyordu. Dehmel aşk şiirlerinde de toplum şiirlerinde de heyecanı ve güzel söz söyleme titizliğini eksik etmedi. Dehmel'de tüm kurallara, geleneksel değerlere derinden derine bir karşı çıkış sezilir, buna karşılık yoğun bir özgürlük savunusu vardır. Dehmel, Nietzsche'nin toplumcusu gibidir, tüm toplum sınıflarına, özellikle tabandaki insanlara kucak açar. O bu toplumsal bakış açısı içinde insanın iç yaşamını gözden uzak tutmamış, toplumu anlatırken aşkı ve doğayı da dile getirmiştir. Stephan George (1868-1934) Paris'de karşılaştığı simgecilerin etkisiyle şiirler yazdı. Bingen'de ancak birkaç çömeziyle görüşerek tam tamına bir münzevi yaşamı sürdüren şair, kalabalıklardan nefret eden ruhunu apaçık ortaya koyan şiirlerinde dinsel inancı egemen kıldı. Shakespeare'den, Baudelaire'den, Verlaine'den, Mallarmé'den şiirler de çevirdi. Avusturyalı Hugo von Hofmannstahl (1874-1929) yepyeni bir duygucu anlayışla, Baudelaire ve Verlaine etkisinde şiirler yazdı. Bu dönemin en önemli şairi Rainer Maria Rilke (1875-1926) avusturyalıydı, Prag'da edebiyat çevrelerine girdi, duygucu şiirler yazdı. Almanya'ya geçti, Batı Avrupa'yı dolaştı. Yaşamı acılarla dolu bir gezgin yaşamıdır. Paris gezisinin etkisiyle kaleme aldığı *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*'de (Malte Laurids Brigge'nin notları) [1910] bir genç yabancının büyük kentte karşılaşabileceği sıkıntılarla birlikte aşırı bir duyarlılık ve yoğun bir ölüm korkusu yansır. Rilke fransızca şiirler de yazmıştır.

Bu yeni dönemin düzyazı alanında en büyük adları arasında Gerhart Hauptmann (1862-1946) da vardır. Hauptmann doğalcı ve simgeci sanat çevreleriyle yakınlık kurmuş, doğalcı çizgide, simgeci yanları da olan dramlar, öyküler, romanlar yazmıştır. Yapıtlarında halk kitlelerinin yaşam

özelliklerini yansıtan Hauptmann toplumsal yaşamın bütünlüklü açıklamasını ortaya koyabilmek için dokuma sanayii patronlarını, toprak soylularını, parayla oynayanları da anlatmıştır. Roman alanında Mann kardeşler, Heinrich Mann (1871-1949) ve Thomas Mann (1875-1955) ilgi çekici yapıtlar ortaya koydular. Ağabeyine göre daha öznelci ama daha etkili bir yazar olan Thomas Mann en çok *Buddenbrooks* (Buddenbrook'lar) [1901] adlı romanıyla tanınır. Zengin bir ailenin dört kuşak boyunca gerileyişini ve düşüşünü anlatan bu roman XIX. yüzyıl toplum yaşamının koşullarını ve değerlerini ustaca yansıtır. Olay örgüsüyle ve kişilikleriyle son derece karmaşık bir yapı gösteren bu uzun roman örtülü bir tarih ve iktisat bilimi araştırmasıdır. Alman yahudisi Jacob Wassermann'ın (1873-1933) romanlarındaki başlıca tema adalet ve tutku karşıtlığıdır. Wassermann, kazıbilimle ve tarihle ilgili romanlar da yazmış, ancak bu romanları pek ilgi görmemiştir. Ruhbilimsel ve toplumsal içerikli romanları daha çok tutulmuştur. Yeni dönemin ustalarından biri de oyun yazarı ve şair Bertolt Brecht'dir (1898-1956). Tıp öğrenimi gören Brecht çek yazarı Yargoslav Haşek'in (1883-1923) *Osudy Dobreho Vojaka Švejka* (Aslan asker Şvayk) adlı romanını tiyatroya uygulayarak ünlendi. Bir başka romandan başarıyla sahneye uyguladığı *Dreigroschenoper* (Üç kuruşluk opera) büyük ilgi gördü. Nazi rejiminin can düşmanı Brecht 1933-1948 arasında Amerika'da yaşadı. *Galileo Galilei* (1938) ve *Der gute Mensch von Sezuan* (Sezuan'ın iyi insanı) [1939] onun en önemli oyunları arasında yer alır. Bercht'in Marx'çı bakış açısına uygun yapıtları modern sermayeci toplumda insanın sorunlarını tartışır. Almanca yapıtlar veren isviçreli Friedrich Dürrenmatt (doğ. 1921) romanları, öyküleri, oyunlarıyla tanınır.

İNGİLTERE'DE EDEBİYATIN GELİŞİMİ

Almanya'da edebiyatın insan araştırması açısından gelişimini kısaca da olsa görmüş olduk. Şimdi aynı açıdan ingiliz edebiyatının gelişimine bir göz atalım. Edebiyata olan ilginin giderek tabana doğru yayılması ve geniş kitleleri ilgilendirir duruma girmesi, buna koşut olarak hem estetik açıdan hem değerler açısından kalıcı nitelikte yapıtların ortaya konulması İngiltere'de de XVIII. yüzyılla başladı. İngiltere tarihinde XVIII. yüzyılın "Augustus dönemi" diye anılması Roma imparatorluğunun en görkemli dönemini anıştırmak içindir. Bu dönem İngiltere'sinde ticaret ve sanayi gelişmiş, Hollanda ve Fransa'nın baskıları durdurulmuş, kralla parlamento arasındaki çatışkılı durum giderilmişti. "Augustus dönemi"

tam anlamında bir siyasal denge dönemi oldu. Toplumsal değerlerin bireysel değerlere, usun duygulara egemen olduğu bu dönem sanatta klasikliğin gelişimini getirdi. Ancak klasikliği tehdit eden bir güç vardı, bu da Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan eğilimlerin yarattığı duygucu devinimdi. Duyguculuk her şeyden önce bireyin yerleşik anlayışa karşı çıkışı olarak beliriyordu, sanatta da kuru düşünselliğe tepkiydi. XVI. ve XVII. yüzyıl edebiyatında egemen olan duygu ve düşünce dengesi düşüncenin yararına bozulmuş, alay, taşlama, felsefi bakış öne geçmişti. Burns ve Blake gibi birkaç şairi saymazsak, tüm edebiyat adamları bu değişime uymuşlardı. Duyguculuk işte bu anlayışa karşı çıktı.

ALEXANDRE POPE

Çağın klasik anlayışını apaçık yansıtan şair Alexandre Pope varlıklı bir ailenin kambur ve çelimsiz çocuğuydu, katolik olduğu için Oxford ve Cambridge üniversitelerine alınmadı, yalnızlık içinde kendini yetiştirdi. *An Essay on Man*'i (İnsan üzerine bir deneme) [1733] yazdığında yirmi bir yaşındaydı. Şiirleriyle kısa zamanda ünlendi. Siyasete girmeden, bir başkası hesabına çalışmadan yaşamını yazarlığıyla kazandı. Şiirlerinde, insanın özünde iyi olduğunu, iyiyle güzeli, güzelle çirkini içgüdüsel olarak birbirinden ayırabildiğini bildiriyordu. Bu iyimserliği içinde toplumu olduğu gibi benimsedi ve değiştirmeyi hiç düşünmedi. Yapıtları teknik açıdan eksiksizdi, abartısız, apaçık ve kesindi. Ünlü romancı ve eleştirmen A. Burgess onun eksiksizlik nitelemesine tam uyan tek ingiliz şairi olduğunu belirtir ve bu durumun onun yeniye çokça açık olmayışından kaynaklandığını söyler. Pope için amaç yenilik değil eksiksizlikti ve onda yenilik arayanlara özgü dağınıklık yoktu. Pope'un en ünlü yapıtı *Rape of the lock* (Bir saç lülesinin kaçırılışı) adlı upuzun bir şiirdir. Bu şiirde soyluların yaşamı eleştirilir, ancak bu yaşama belli bir hayranlık da duyulmaktadır. Gerçek olaylara dayanan bu şiir bir "destansı taşlama"dır. Genç bir soylu, güzel bir soylu kızının saçlarından bir lüle kesmişti ve bu olay o dönemde büyük gürültü koparmıştı. Bunun üzerine iki gencin ailesi birbirine girmiş, çıkan kavgaları Pope sözkonusu şiirde *İliada*'da anlatılan savaşlara benzetmişti. *İliada* ve *Odysseia* çevirileriyle de ünlü olan Pope'un *An Essay of Criticism* (Eleştiri üzerine bir deneme) [1711] adlı öğretici şiiri de önemlidir. Pope'un genellikle duygudan yoksun olan yapıtları Byron gibi, T.S. Eliot gibi pekçok şaire esin kaynağı olmuştur.

KLASİKLİKTEN DUYGUCULUĞA

Onun çizgisindeki bir başka şair Thomas Gray'dir (1716-1771). Cambridge üniversitesinde tarih ve modern diller profesörü olan Gray az yapıt vermiş, ancak her şiirini büyük özenle yazmıştır. Yüz dizelik ünlü *An Elegy Written in a Country Churchyard* (Bir köy mezarlığında yazılan ağıt) şiiri için yedi yılını vermiştir. Yapıtlarında duyguculuğun ilk belirtileri vardır. Oliver Goldsmith (1728-1774) usta işi şiirler yazmıştır. *The Deserted Village* (Bırakılmış köy) adlı şiiri büyük ilgi görmüştür. Pope'un etkisini taşıyan sanatında yergi öne çıkar. Tek romanı *The Vicar of Wakefield* (Wakefield papazı) yepyeni bir yergi havası taşır. Şair George Crabbe (1754-1832) *The Village* (Köy) ve *The Borough* (Kasaba) gibi yapıtlarında kentlilerin, çiftçilerin, balıkçıların, tarım işçilerinin zorlu yaşamını anlatırken Pope'un etkisindedir. *London* (Londra) [1738] ve *The Vanity of Human Wishes* (İnsan arzuların boşluğu) [1749] gibi yapıtlarıyla bir düzyazı ustası olduğunu kanıtlayan Samuel Johnson (1709-1784) Pope'un çizgisindeki şairlerdendir. *Seasons*'la (Mevsimler) duygucu şiire doğru güçlü bir adım atmış olan James Thomson (1700-1748) Pope şiirinin kurallarını hiçe sayarak duyguculuğa yönelmiştir. Duyguculuğun ilk gerçek bildiricisi Thomson'ı şiire anlatım özellikleriyle önemli yenilikler getiren William Collins (1721-1759) izler. Çok erken ölmüş, yeteneğini tam olarak ortaya koyamadan dünyadan ayrılmış olan Collins'de klasik ögelerin yanında son derece yeni olan, ayrıca biraz gerilimli ve kapalı olan ögeler vardır. Collins yunan edebiyatındaki "od" geleneğini yani dört dizeli şiir-şarkı geleneğini canlandırmıştır. Onun uyaksız dörtlükleri her şeyden önce yerleşik kalıplara bir başkaldırmadır. Collins'in şiirinde bizi ingiliz klasikliğinde bulamadığımız içtenlikli bir yönelim yakalar. Bu şiirlerde doğa bütün çarpıcılığıyla, bütün sereserpeliğiyle vardır. Duygucu yönelim bazen karamsarlığa dönüşür, bazen öbür dünyayı ya da ölüm korkusunu sezdirir. Ama onda yeni şiirin en önemli belirtisi heyecanın ülküleştirilmesidir. Collins de içinde, andığımız şairlerin hiçbiri tam anlamında klasik anlayışın dışına çıkamamıştır. Klasikliğin dışında yepyeni bir anlayış geliştiren iki şairden biri Robert Burns, öbürü William Blake'dir. Her iki şair de ingiliz şiirine Elisabeth dönemine özgü inceliği getirmiştir.

ROBERT BURNS

İngiliz şiirinin o zamana kadar basit olan gelişim çizgisi Robert Burns'le

karmaşıklaştı, her şeyden önce şiire onunla ulusallık ögesi katıldı. İskoçya'nın güneyinde yoksul bir çiftçinin çocuğu olarak dünyaya gelen Burns çok az öğrenim gördü ve kendi kendini yetiştirdi. Gençliğinde iskoç halk şarkılarıyla ilgilendi, bu ilgi şiirlerine yansıdı. İçkiyle ve kadınlarla renklenen hızlı yaşamı çok uzun sürmedi, ancak onu şiirin büyük yenilikçisi yapmaya yetti. Esini dolaysız gerçekliğin kaynaklarından, aşktan, doğadan, köylü yaşamından besleniyordu. Ayrıca o ince bir yergiciydi, şiirin yapısal özelliklerine ya da estetik yapısına büyük özen gösteriyordu, hiçbir şeyi raslantıya bırakmıyordu, anlatımda tutumlu olmaya dikkat ediyordu. Sonra, onun şiirinde her şey duygu demek değildi, çok zaman düşünce duyguyu belirliyordu. Tam anlamında bir insancıydı Burns: insanla ilgili hiçbir şeyi görmezden gelmiyordu. Yalnız insanları değil, hayvanları da gönül dolusu sevmeye çalışıyordu. Duygucuydu ama sağlıklıydı, yer yer karamsarlığa düşse de her zaman düşünceliydi. Geleneksel ahlak değerlerine karşı da olsa ahlaka saygılıydı ve hep hoşgörülüydü. Cumhuriyetçiydi. Bastille'in düşüşünden önce yürekten savunduğu görüşleri bu büyük olaydan sonra ilke edindi, hatta bu yolda çevresiyle çatışmaya girdi. Her zaman tabandaki insana yakın oldu. Ona göre sıradan insanların duyguları daha arıydı, ülkülsel aşkı onlar biliyordu. Yazık ki Burns'ün dili biraz karışıktı ve elbet bunda iskoç olmasının büyük payı vardı. Şiirleri her zaman sözlük gerektirebilirdi, ancak onda dil engelini aşan her kişi uçsuz bucaksız bir insan gereciyle karşılaşırdı.

WILLIAM BLAKE

William Blake, XVIII. yüzyılın son büyük şairidir, dünya şiirinin en büyük adlarındandır. Onun adı anılınca her şeyden önce çağının değerlerine tam olarak başkaldıran bir aydın düşünülür. Ölçülülüğe önem verilen bir çağda aşırılığa ve coşkuya tapmış, şairlerin kolay anlaşılırlığı amaçladığı bir dönemde simgeci ve gizemci şiirler yazmıştır. Londra'lı bir tüccarın oğlu olan Blake okuma yazma öğrendikten sonra öğrenimi boşlamış, resim yaparak ve şiir yazarak yaşamıştır. Çocukken Tanrı'yı ve melekleri gördüğünü öne süren bu garip kişi yetişkinliğinde de Musa'yı, Vergilius'u, Homeros'u, Dante'yi gördüğünü söylemiştir. O "gören" bir kişiydi ve doğa onun için bir belirtiler, simgeler kaynağıydı. Doğaya heptanrıcı bir gözle bakıyor, bununla birlikte inancı önemsemiyordu, ona kendi dünyası bol bol yetiyordu. Nice sıradan yazarın ve şairin göğe çıkarıldığı bir dönemde o hep itilmiş, dışta tutulmuştur. Blake kırk yılı aşkın bir süre resim yaptı, kendi kitaplarını da kendi resimledi, resim yaparak geçindi.

O, bakışını daha çok bilinçaltının bitmez kaynağına çevirdi, kendi iç dünyasını mutlak bir içtenlikle dışa döktü. Ama hep simgelerle anlattı. Buna karşılık görüşlerini bir düşünce tutarlılığı içinde ortaya koymadı, çünkü tüm düzen fikri ona yabancıydı. Şiirde de garip ve karmaşık imgelerin oluşturduğu alışılmadık simgelerle anlattı kendini. Zihni hiçbir zaman mantığın kurallarına uyarlı değildi. Bu yüzden dili, özellikle son dönemlerinde, iyiden iyiye anlaşılmaz özellikler kazandı.

Blake'in şiirleri bize yoğun bir müziği duyuran ritmik yapılardır. Kendi gravürleriyle süslediği *Milton* ve *Jerusalem* gibi destanlarında bu ritm en ince ölçülerde duyulur. İnsan ruhundaki çatışkıları anlatan bu destanlarda çarpışan daha çok yasa ya da düzen fikriyle içgüdüdür, imgegücüdür. 1789'da yayımladığı *Songs of Innocence* (Masumluk şarkıları) da onun çizgileriyle süslenmiştir ve çocukluğu yüceltir, insanın en çok çocukluğunda, yani toplumsal yaşamda bozulmadan mutlu olabildiğini anlatır ve bize Rousseau'cu bakış açısını duyurur. *Marriage of Heven and Hell*'de (Cennetle cehennemin evliliği) mantığı simgeleyen Tanrı'yla yaratıcılığı ve özgürlüğü simgeleyen şeytan karşı karşıya getirilir. Yaratıcılığın dünyası olan cehennemde şu gerçekleri öğreniriz: "Aşırılıktan geçen yol bilgelik sarayına gider. Hapisaneler yasa taşlarıyla, genelevler din tuğlalarıyla örülmüştür." Blake, imgegücünün mantığı gereksinmeyecek biçimde gelişmesini, eğitilmesini ister. Gerçekte bilim de mantık da tehlikelidir. Bireylerin özgür olduğu, yasaların varolmadığı bir dünyada yaşasaydık içgüdülerimizle ve görülerimizle cenneti yeryüzüne indirebilirdik. XVIII. yüzyılın bu pek özgün, pek bağımsız şairi çağını etkilemedi, çağında hep kıyıda kaldı, çağı onu başedilmez bir çocuk diye aldı. O daha sonraları her gün biraz daha anlaşılarak bugünkü tahtına oturdu. Şimdi her şeyden önce bir özgürlük savunucusu olarak anımsanır. Atılganlıkları Fransız Devrimi'nin dileklerine kavuşuyordu, ancak onda kargaşacı denilebilecek bir yan da yok değildi. Blake dinci olmayan kişisel gizemcilikle özgürlükçü ahlaksızcılığı pek güzel bağdaştırdı. Onun çağında anlaşılamamış oluşunu biraz da İngiltere'nin tutucu ve kuralcı eğilimlerinde aramak gerekir.

ROMANIN GELİŞİMİ VE DANİEL DEFOE

Klasik şiirin temsilcileri ve duyguculuğun öncüleri bir yana bırakılırsa, XVIII. yüzyıl bir şiir dönemi olmaktan çok bir düzyazı çağıdır. Düzyazının gelişiminde *Chronicle, Post, Times* gibi gazetelerin, *Tatler, Spectator* gibi dergilerin büyük katkısı oldu. Bu yüzyılda roman büyük bir gelişim

gösterdi ve kitlelere yayıldı, sanatın geniş topluluklara ulaşması mucizesi romanla gerçekleşti. Defoe, Fielding, Swift gibi bugün de okunan ve sevilen yazarlar bu gelişimde başrolü oynadılar. Bu yazarların en önemlisi Daniel Defoe'dur diyebiliriz. O hem çağdaş anlamda gazeteciliğin hem de romanın kurucularındandır. Londra'lı bir kasabın oğlu olan Defoe tüccarlıkla serüvenciliği bir arada götürdü, ciddi bir öğrenim görmedi. Swift onu şu sözlerle anmıştır: "Şu karacahil adam mı, neydi adı?" Pekçok gazete ve dergi çıkardı Defoe. Bu arada pekçok kavgaya girdi.

Siyasal yazılarıyla önce whig'leri sonra tory'leri destekledi. Resmi dinden ayrılmış bir aileden geliyordu. 1702'de *The Shortest Way with the Dissenters* (Resmi dinden ayrılanlara karşı en kestirme yol) adlı bir yergi yayımladı ve bununla pekçok düşman kazandı. Yergisinde bağımsız din adamlarını asmayı ve bağımsız kiliselerin üyelerini sürgüne göndermeyi öneriyordu. Ancak bu yazı yalnız siyasetçileri ve anglikanları değil, bağımsız kiliselerin üyelerini de kızdırdı. Defoe yargılandı, para cezasına, ayrıca üç gün ayakta teşhir cezasına çarptırıldı. *Hymn to the Pillary*'yi (Teşhir cezasına övgü) yazdığında cezası yeni açıklanmıştı. Bu edebi değeri olmayan bir şiirdi, tüm Londra'ya dağıttırdığı bu şiirinde Defoe kendisini yargılayanlarla alay ediyordu. Halk bu şiire büyük ilgi gösterince Defoe'un cezası hapse çevrildi. Newgate zindanında yatarken gazete çıkarmak gibi zor bir işi yüklendi Defoe. Hapiste korsanları, kaçakçıları, serserileri, hırsızları, katilleri dinledi, hapisten çıkınca da onlarla ilgilenmeyi sürdürdü. Defoe ingiliz orta ticaret burjuvazisinin okumamış da olsa bilinçli bir sesiydi, sınıfının sözcüsüydü. Onun siyaset serüvenleri de bu yönde anlamlıydı. Örneğin onun eşitlikçi bakış açısı hiçbir zaman salt bir duygucunun eşitlikçi önerilerine benzemiyordu. Zekası her zaman somutu ortaya koymaya yönelmişti. Yararlıya olan tutkusu neredeyse içgüdüsel bir zorunluluktu. Her İngiliz gibi ya da her İngilizden daha çok deneyin insanıydı, ne olduğunu temelden bilmese de deneyden yanaydı, deneyin verilerini değerlendirirken de tam anlamında bir uşuydu. Her yerde olguları titizlikle gözlemliyor, bu gözlemlerinden veriler elde etmeye, yaşam için sonuçlar çıkarmaya bakıyordu. Filozoflukları ya da kurguyu, yol gösteren usu hiç önemsemiyordu. Buna göre yaşam karşısında sarsılmaz bir edilginliği vardı. Yaşam neyi gerektiriyorsa onu yapmak düşerdi bize. Gerçekçilik ona göre yaşamdaki ve edebiyattaki doğal eğilimdi. Romanlarının en düşçü yanları bile gerçeği açıklamanın dışında bir anlama gelmezdi. Gerçekçiliği her zaman bir ahlakçılıkla desteklenirdi, bu da gerçekçiliğin bir başka yüzüydü: sınıfının ayakta kalması, daha önemlisi mutlu olması için ruhbilimsel koşulların ve buna bağlı

olarak davranış kurallarının önemsenmesi gerekirdi, bireysel ve sınıfsal başarı sonunda buna bağlıydı. Ona göre yararcılık gerçekçilikti ve gerçekçilik de yararcılıktı.

Robinson Crusoe

Onu asıl ünlü kılan *Robinson Crusoe* (1719) adlı romanıdır. Geç döneminde, altmış yaşındayken yazdığı bu roman çocuk edebiyatının temel yapıtlarındandır, ayrıca büyüklerin de zevkle okuyabileceği bir yapıttır. Roman, yazıldığı dönemde büyük eleştiriler almıştı, en azından basit görüldü. Herhangibir düşsel dayanağı olmadığı, eğlendiricilikten öte bir anlam taşımadığı öne sürüldü. A. Pope ve S. Johnson'ın dışında kitap için iyi şeyler söyleyen pek çıkmadı. Ancak Robinson Crusoe geniş bir okur kitlesince tutulup sevilmişti, birçok baskı yaptı. Sonunda eleştirmenler de kitabın önemini kavradılar. Romanın başarısı gerçeklere sıkı sıkıya bağlı olmasında yatar. Zaten Defoe yapıtının konusunu gerçek bir olaya dayandırmıştı: Alexander Selkirk (1676-1721), kaptanıyla çatıştığı için kendi isteğiyle ıssız Mas a Tierra adasına bırakılmış bir denizcidir, bu adadaki yaşamıyla Defoe'ya *Robinson Crusoe*'yu esinlemiştir. Defoe'nun deneyleriyle ve imgegücüyle yoğurulmuş, onun yararcı-özgürlükçü dünya görüşüne göre yorumlanmış olan bu olay insanın direnme gücünü ve yaşamın temel koşullarını göstermek açısından tüm insanların ilgisini çekebilecek gibiydi.

Romanın önemli bir yanı, gerçekliğin doğalcı denilebilecek bir uygunlukla ve ayrıntıcılık tutkusuyla işlenmiş olmasıdır. Roman boyunca gerçeklik duygusu peşimizi bırakmaz. Okur Robinson'un yerine önce yazarı koymayı denese de sonunda doğrudan Robinson'la özdeşleşir. Onunla korkuya kapılır, onunla sevinir, o olup çıkar. Batık gemiden arta kalanları incelerken de, işine yarayacakları seçip kıyıya taşırken de, olası düşmanlara karşı savunma hazırlıkları yaparken de Robinson bir insandır. Denilebilir ki pekçok değerli yapıtta olduğu gibi bu yapıtta da insan kendini okur. Robinson insandır, batık gemide bulduğu paraların işine yaramayacağını bilir, ama yararcı insan alışkanlıklarıyla gene de saklar onları. Daha etkileyici olan tek başına doğanın üstesinden gelmek, uygarlığı bir kişilik bir genişlikte yeni baştan kurmak atılganlığıdır. Yüzyıllardır yaratılmış uygarlıklar bileşimi birdenbire tarih olunca, uygarlığa yatkın bir kişi olan Robinson uygarlığı en başından kurma çabasını göze alır. Yararcılık yürek ve sabır istemektedir. O her şeyi emeğiyle, tek başına yaratır. Yanlışa düştüğü, düş kırıklığına uğradığı olur. Doğaldır bu.

Aylarca uğraşarak yaptığı kayık onun başedemeyeceği ve denize indiremeyeceği kadar büyük olmuştur örneğin. Defoe, Robinson Crusoe'yla ingiliz edebiyatının ilk gerçekçi kahramanını yaratmıştır. Büyük amaçları, büyük ülküleri olmayan Robinson yalnızca iyi bir yaşam ustasıdır, kendisi için, güvenliği ve rahatı için çalışır. Ayrıca o başardıklarıyla olduğu kadar başarmak istedikleriyle ya da başarmak isteyişiyle önemlidir.

RICHARD STEELE VE JOSEPH ADDISON

O dönemde iki yergici daha vardır: Richard Steele (1672-1729) ve Joseph Addison (1672-1719). İki arkadaş birlikte *Tatler* ve *Spectator* adlı iki gazete çıkardılar, bu gazetelerin edebiyat yaşamında etkisi büyük oldu. Onlar dinde ve siyasette hoşgörüyü savunuyorlar, tutuculara saldırıyorlardı. Her zaman ılımlılıktan yanaydılar. Huyu suyu son derece uyumlu bu iki arkadaş önemli yapıtlarını ayrı ayrı vermiş olsalar da dünyaya bakışlarıyla ve ortak çalışmalarıyla her zaman birlikte anıldılar. Steele açıkseçik düşünceleriyle ilgi topladı; verimli bir zekası, yumuşak bir yüreği vardı, bu yanıyla sevimliydi, son derece bilinçli ve soğuk görünen dostuna göre çok daha canayakındı. Klasik bakış açısı içinde Steele Stoa'cı çizgide usçu bir ahlakı savundu, ancak hıristiyan değerlerini de gözden uzak tutmadı. *Tatler*'de göreneklerin tartışılması ve yeniden düzenlenmesi yönünde bir tutum aldı. Şiirleri ve komedileriyle toplumsal yaşamı derinden etkilediği sırada önce Addison'la bozuştu, sonra köşesine çekildi. Addison tam anlamında bir klasikti. Eskiçağ'ın ürünleriyle ilgilendi, eski Roma'yı incelemek için İtalya'ya gitti. Burjuva ülkücülüğüyle ülke sorunlarına yöneldi. Yazılarının dışında en çok oyunlarıyla ve şiirleriyle tanındı. Defoe gibi Steele ve Addison da modern gazeteciliğin kuruluşuna büyük katkılarda bulundular.

JONATHAN SWİFT

XVIII. yüzyıl ingiliz edebiyatının temel taşlarından biri de irlandalı Jonathan Swift'tir. Swift var gücüyle çalışarak büyük bir saygınlık kazandı ve bu gücünü toplumsal kavgada ya da bir takım toplumsal sakatlıkları alaya almada kullandı. Siyasal alanda çok kişiyi, kendini yükseltenleri bile aşağılamaktan geri durmadı. Kadınları alabildiğine etkilerken onlara değersizliklerini haykırdı. Bakıma muhtaç kişilere hastane yapılması için büyük bir miras bırakmıştı, yaşamının son yıllarında başkaları baktı ona. Bu acılı deha, savaşımlarla ve düş kırıklıklarıyla dolu yaşamında insanlı-

ğa garip bir sevgiyle ve garip bir tiksintiyle yöneldi. Bu tiksintisi içinde o büyük bir yergi ustası oldu, acı yergiciliği onu insanlığın acımasız bir düşmanı gibi gösterdi. Pope'a yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Hep nefret ettim, bütün uluslardan, meslek topluluklarından, topluluklardan. Sevgim tümüyle bireylere yönelikti. Sözgelimi, barodan nefret ediyorum, ama avukat falancayı seviyorum. doktorlar için de öyle. askerler, İngilizler, İskoçyalılar, Fransızlar için de. Ama ilke olarak insan denilen o hayvandan, John'u, Peter'ı, Thomas'ı yürekten sevmeme karşın nefret ediyor, tiksiniyorum." Swift bir zaman sonra siyaset alanında gücünü yitirince yükselme umutarını da yitirdi, o zaman başarısızlık duygusu ve düş kırıklığı ondaki yergiyi daha da acımasızlaştırdı.

Bir Küçük Öneri

Tiksintisi kişisel hesaplardan kaynaklanıyor değildi. Kırıklığı beklediğini bulamayan insanın kırıklığıydı. İrlandalıların yoksulluğu ona çok dokunuyor, o konuda yazılar yazıyordu. Bu yazıların en ünlüsü küçük yaşta satılan, hırsızlık ve dilencilik yapmak zorunda bırakılan çocuklarla ilgiliydi: *A Modest Proposal for Preventing the Children of Poor People in Ireland from Being a Burden to Their Parents or the Country and for Making Them Beneficial to the Public* (İrlanda'daki yoksul halkın çocuklarının ailelerine ya da ülkeye yük olmalarını önlemek ve onların topluma yararlı olmalarını sağlamak için bir küçük öneri) [1729]. Öneri şuydu: bu çocuklar bir hiç için hırpalanacaklarına onlardan besin olarak yararlanalım; bundan hem çocuklar, hem aileleri, hem paralılar kazançlı çıkacaktır. Çocuklar bir süre için de olsa iyi beslenecekler, aileleri iyi para kazanacak, zenginler eşsiz bir besin kaynağı elde edecekler. Bu yamyamlık önerisini ciddiye alanlar oldu. Oysa yazı özünde toplumun siyasal, iktisadi, dinsel düzenini eleştiriyordu: "Böylelikle bu besin maddesini özellikle toprak sahipleri pek beğenecekler sanırım. Hem zaten anababaların büyük bir bölümünü yalayıp yuttuklarına göre çocuklar da onların hakkı sayılır." İngiliz hükümetinin İrlanda'daki yoksulluk karşısındaki ilgisizliğine bir yanıttı bu öneri. Çocukların soğuk, açlık ve pislikten yokolması karşısında ilgisizlik ve herkesin kendi küçük çıkarından başka bir şey düşünmemesi yamyamlık değil miydi?

Gulliver'ın Gezileri

En ünlü yapıtı çocukların bugün de severek okuduğu *Gulliver's Travels*'dır

(Gulliver'in gezileri). Swift 1726'da yayımlanan bu yapıtında keskin bir alaycılık örneği koyar ortaya. XVIII. yüzyıl insanı kendini Tanrı'dan ve meleklerden sonra en üstün yaratık olarak görmekte, eşsiz nitelikleriyle, en çok da zekasıyla övünmektedir. Bu eksiksiz varlığın bir örneği olan Gulliver bir gün bir deniz kazası sonucu cüceler ülkesine düşer. Cücelerden üstündür: güçlüdür ve zekidir, tepeden bakar onlara. Oysa bu cüceler ülkesi gerçekte insan ürünü uygarlığın aynasıdır: aynı küçük hesaplar, aynı çıkar çatışmaları, aynı oyunlar. Besbelli cüceler ingiliz soyluları, cücelerin kralı da Geoges II'dir. Bir başka yolculukta devler ülkesine varır Gulliver. Her şey tersyüz olmuştur: en güçlü varlık olduğuna inanan XVIII. yüzyıl insanı burada küçüklüğünü görür. Cüceler soyluları, devler çalışanları simgeler. Devler kaba ve pistirler, ama dürüsttürler. Bir başka yolculukta bilim uğruna girişilmiş gülünç çabalarla karşılaşır Gulliver. Hıyardan gün ışığı, kavrulmuş buzdan barut elde etmek için gecesini gündüzüne katan insanların ülkesine gelmiştir. Öyle şeyler görür ki ölümün varlığına şükreder, insanlığından utanır. Buranın yönetici sınıfı ağırbaşlı, düşünceli atlardır. İnsanlar atların köleleridir. İnsan varlığının iki ayrı yönünü simgeler bu iki tür. Gulliver atlara yürekten bağlıdır, ülkesine döndüğünde de unutmaz onları. Oysa insanlar pis, çirkin, aptal ve kötüdürler. Gulliver insanlardan öylesine tiksinmiştir ki çocuğunun kendisine dokunmasına katlanamaz, karısını görünce kusmak ister.

Gulliver'ın gezileri İngiltere'de saray soyluları arasında bomba etkisi yapmıştı. Yapıtı gülerek karşılayanlar azdı. Hoşgörüsüz bir mutlakyönetim düzeninde inanç da baskı altındaydı, katolikler toplumdışıydılar. İrlandalılar insan sayılmıyor, kamu görevlerinden uzak tutuluyorlardı, hakları sınırlıydı, iktisadi baskı altındaydılar. Swift olan bitene üzülüyor, ayrıca ingiliz siyasal yaşamında yerini arıyordu. İrlanda topraklarında doğmuş olan ingiliz aydını Swift bir soylular partisinden, tory'lerden yana oluyor, bir yükselen sınıfın partisini, whig'leri destekliyor, birine kızdı mı öbürüne yaklaşıyor, aradığı hoşgörüyü ikisinde de bulamıyordu. İnsanların gözünü açmak istiyordu. Kitabın sonlarında Swift'in bu amacını Gulliver şöyle dile getiriyordu: "Başlıca amacım seni yetiştirmektir, eğlendirmek değil." Okuyucuya söylenilen bu sözler yaşamının sonlarında sürgüne boyun eğmiş, Dublin'de oturmak zorunda bırakılmış Swift'in siyasal ahlakından bir şeyler duyurur. Devler kralının Gulliver'a söylediği şu sözler de sürgünün nedenini açıklar: "Sevgili küçük dostum, ülkenizle ilgili pek güzel övgülerde bulundunuz. Cahilliğin, işsizliğin ve kötülüğün ülkenizde yasakoyucuların öngördüğü nitelikler olduğunu, yasaların onları bozmakta çıkarı olanlarca yorumlandığını ve

uygulandığını pek güzel anlattınız. Dediklerinizden anladığıma göre siz ve yurttaşlarınız doğanın yeryüzünde sürünmelerine katlandığı o küçük iğrenç böceklerin en zararlılarısınız." Eleştirdiği düzen içinde bölge yöneticiliğine ve kilise başkanlığına kadar yükselmiş olan Swift çağının en büyük sanatçılarından olmakla birlikte geç anlaşılmış bir değerdir. Yalnız yazısıyla değil şiiriyle de bugünü etkilemiş, J. Joyce, G. Orwell, A. Huxley gibi yazarlara öncülük etmiştir.

FIELDING

Fielding'e gelince, o XVIII. yüzyıl romancılarının en ustalarındandır, belki de en ustasıdır. Fielding, Leyden üniversitesini 1728'de bitirdi, yaşamını oyun yazarı olarak kazanmaya başladı. Çoğunlukla günün siyaset adamlarını konu alan güldürüleri bazı çevreleri rahatsız edince Fielding hukuk öğrenimine başladı. Sonraları ona Sophia ve Amelia adlı kahramanlarını esinleyecek olan Charlotte'le evlendi. Samuel Richardson'ın (1689-1761) ünlü romanı *Pamela* o sıra gazeteciliğe yönelmiş olan Fielding'i çok etkiledi ve romana yöneltti. Fielding *Shamela* adlı bir öykü yazdı, bunda efendisiyle evlenen kurnaz ve hoppa bir genç kızı anlattı. Sonra, Richardson'ın ahlakçı tutumuna karşıt bir tutumla bir roman yazmaya koyuldu. Pamela'nın erkek kardeşinin romanı denilebilecek *The History of the Adventures of Joseph Andrews*'da (Joseph Andrews'un öyküsü ve serüvenleri) [1742] erdemli ve yakışıklı bir gencin başından geçenleri yergici bir tutumla anlattı. Çalıştığı evin hanımı da hizmetçiler de delikanlıyı baştan çıkarmaya çalışıyorlardı, ancak o dürüst kalmakta direniyordu. Evden kovulan genç birden tutum değiştiriyordu. Fielding, Richardson'ın ahlakçı ve aşırı duygucu romanını alaya almakla yetinmemiş, toplumsal değerleri de kıyasıya eleştirmişti. Sözkonusu roman bir yol romanıydı. Joseph Andrews'un evden kovulduktan sonra köyüne dönüşünü anlatıyordu. Onun uzun yolculuğu boyunca karşımıza her çeşit insan çıkıyordu: soylular, haydutlar, hancılar, arabacılar, çapkınlar, rahipler, evde kalmış kızlar... Böylece *Joseph Andrews* erdemli bir gencin öyküsü olmaktan öte bir yol öyküsü, yol üstünde raslanılan insanların, ortamların, durumların öyküsü oluyordu.

Mizah gücü olmayan, sorunların çözümünü ahlakta gören, durmadan kibar kahramanlarının başına felaketler getiren Richardson'ın tersine, Fielding açık sözlü, güvenli, neşelidir, gerektiğinde kabalaşmaktan çekinmez, anlattıklarıyla özdeşleşir, anlattıklarının tadına varır. Amacı insanların kendi eksikli yanlarına gülmelerini sağlamaktır. Kahramanları son

derece canlıdır, gerçekliğin içinden süzülmüştür. Fielding'in çok incelmiş bir beğenisi yoktur, benzer konuları anlatır, aynı eksende döner durur, ancak doğrucudur, insanları oldukları gibi benimser, hatta sever. Kimseyi yargılamaz, kimseyi aşağılamaz. *Joseph Andrews* 1749'da yayımlanan *Tom Jones or the History of a Foundling*'in (Tom Jones ya da bulunmuş bir çocuğun öyküsü) ilk örneği gibidir. Tom Jones'da Fielding daha yetkin bir gözlemcidir. Roman o dönemin aydınlarını büyük ölçüde etkilemiştir. Güldürücü özellikleriyle ilgi çeken bu başyapıt XVIII. yüzyıl ingiliz yaşamından canlı görünümler sunar. Coleridge "ne büyük bir usta şu Fielding" demiştir. Bu büyük şair ve eleştirmen için *Tom Jones* gelmiş geçmiş en eksiksiz yapıttır. Roman tüm sıcaklığıyla çok ciddi bir romandır, insanları candan seven zeki bir adamın umutsuzluğa düşmeden, öğütçülük taslamadan ortaya koyduğu bir toplum eleştirisidir, baskıları olduğu gibi sergiler. Fielding toplum sorunlarının iktisadi kökenli olduğunu görmüş, çözümü bu yolda aramıştı. Bir düşünür değildi, açıkseçik çözümler getiremedi, ancak sorunların nerede olduğunu iyi gösterdi. Çok etkilendiği Homeros'un çağdaş bir örneğiydi, ülkesinde Odysseus gibi bir gezgin, zorunlu bir serüvenci oldu.

DUYGUCULUĞUN GELİŞİMİ VE WORDSWORTH

İngiliz edebiyatında duygucu gelişimlerin itici gücünü Fransız Devrimi'nin öngörülerinde aramak alışkanlık olmuştur. Duygucu gelişimde devrimci düşünceler kadar yıpranmış klasik değerlere tepki olma isteminin de payı vardır. İngiliz duyguculuğunun başlangıcını bir tarihle belirlemek gerekirse, bu tarih ünlü ingiliz şairleri William Wordsworth'le Samuel Taylor Coleridge'in *Lyrical Ballads*'ı yayımladıkları 1798'dir. Kitabın ikinci ve üçüncü baskılarına yazdığı önsözde Wordsworth, şiirin en arı biçimde kırsal kesim insanlarının konuşmalarında bulunduğunu bildiriyordu. İmgegücüne, efsanelere, düşe, insan yüreğine büyük önem veren şair gündelik konuşmadan ayrı bir şiir dili tasarımına karşıydı. Ona göre şiir felsefi doğruların açınlanması gereken bir alan değildi, gündelik yaşamı allayıp pullamakla da şiir yaratılamazdı: önemli olan doğaya yönelmekti, doğa ahlaksal yaşam için en yetkin yolgöstericiydi, ayrıca en büyük mutluluk kaynağıydı. Tanrı doğadaydı, insan ve doğa bütünsel gücün iki ayrı yüzüydü, tam olarak birbirine kaynaşmış iki ögeydi, en basit doğal nesnelerde bile insani özellikler bulunabilirdi. Doğaya olan bu inancıyla Wordsworth doğanın bağrında yaşayan sıradan insanı her zaman sevdi ve saydı, bu bilge kişilerin bozulmamış dilini şiire getirdi. Onun gözünde

sıradan insanlar ve çocuklar doğal yanlarıyla, bozulmamışlıklarıyla en değerli varlıklardı. Rousseau'cu bir anlayış içinde Wordsworth uygar yaşamın ya da kent yaşamının çocuk arılığına ve mutluluğuna düşman olduğunu, insanın yaratıcı yanını öldürdüğünü bildiriyor, doğal yaşama dönüşü insan için tek kurtuluş sayıyordu.

Wordsworth'un dehası Rousseau'cu düşünce kadar başka devrimcilerin görüşlerine de açık olmuştur. İnsan kardeşliği fikri onun dünyasında ülkücülüğe varan bir atılganlıkla işlenmiştir. Yaşamının sonlarına doğru bu devrimci bakış açısı zayıflamış, bu değişimle onun şiirine itici bir öğreticilik yerleşmiştir. En önemlisi Wordsworth insana verdiği büyük önemle insan ruhsallığının derinlerine inmeyi başarmış, yuvasını ormana kuran bir avcı gibi tezgahını insan ruhunun orta yerine kurmuştur. Gözü kafadan çok gönüldedir, bakışını çok zaman kendi içine çevirir. Bu bakış dışa döndüğünde iyiden iyiye yıpranmış bir soyluluğun parıltılı süslerine takılırsa tedirginleşir, sıradan olanı yakaladığı zaman dinginliğini bulur ve yaratıcılığına kavuşur. Burada onun duyguculukta anlatımını bulan gerçekçilik çabası çıkar ortaya: duygucu yanıyla gerçekçi yanı hem birbiriyle çelişir hem birbirini tümler. O yalnız şiirlerinde değil, öykülerinde de bir duygucu-gerçekçidir: gerçekleri duyguların canlı ışığında dışlaştırır. Wordsworth'ün etkisi yavaş yavaş başlamış, derinden derine gelişerek bugüne ulaşmıştır. O insan ruhunu saydam kılmayı başarmış bir şairdir, insan ruhunu şiirle deşmeyi bilen bir ruhbilimcidir.

COLERIDGE

Coleridge'e gelince o duyguculuk yolunda büyülünün ve gizemlinin peşine düştü. Wordsworth'ün ayakları ne kadar yerdeyse Coleridge'in ayakları o kadar havadadır. Coleridge her zaman olağandışı bir şeyleri çarpıcı imgelerle yoğurarak kurdu şiirini. Onda inceden inceye Blake'i anımsatan bir şeyler de vardır. Düşlem titiz bir çalışmayla şiire dönüşmüştür. Alabildiğine özgür, hatta alabildiğine uçarı bir şiirdir onun şiiri. İmge örgüsü bir yana, her şeyden önce ezgi alır götürür sizi. O şiirini çekici ayrıntılar üzerine kurmuştur diyebiliriz. Başarısızlıklarla ve tutkunluklarla dolu yaşamının dramı şiirindeki acılı havayı kurar. Giriştiği hiçbir işte başarı kazanamayan ve afyon tutkunu olan şair, sanatını bir sığınak olarak yaşamıştır. Bu yüzden onda zaferle bozgun içiçedir ya da aynı anlama gelmektedir. Coleridge de Wordsworth gibi önce tutkulu bir devrimci olmuştur, ülkücülükten uzak olmayan bu devrimcilik yavaş yavaş yerini tam tamına bireyci bir bakış açısına bırakmıştır. *The Rime of Ancient*

Mariner (Yaşlı denizcinin şiiri) onun en ünlü şiiri olduğu gibi belki ingiliz edebiyatının da en ünlü şiiridir. Şiirde doğaüstü bir dünya serilir önümüze, bir düşsel gemi, ölülerden oluşan gemici topluluğu, albatros'un laneti, yolgösterici ruh, büyülü esintiler bizi ürpertir ve düşündürür. Yaşama filozofça bir bakış, bunca olağanüstülük arasında gerçeğin sesini duyurur, gerçekliğin anlamlarını verir. Onda hiçbir şey kanıtlanmaz, ancak duyurulur, sezdirilir. Coleridge'in bu şiirde ve pekçok şiirde doğaüstülük diye önümüze serdiği şey büyük ölçüde özel olarak kendi kişiliğinin fırtınaları ve genel olarak tüm insan ruhsallığının dalgalı ögeleridir, biraz da tanrısalın sezgisidir. Bilincimizin dibine dalar, en altlarına kadar iner Coleridge, onunla biz duyulur gerçekliklerden geçerek ruhsallığın karmaşık dünyasına gireriz, kendimizde dünyayı görmeye çıkarız, sanrılı görünümler arasında gizlenen pişmanlıklarımızı yakalarız, korkularımızla yüzleşiriz. Bir zaman sonra şiiri bırakıp tümüyle felsefeye yönelen Coleridge alman ülkücülüğünü İngiltere'de tanıtmış, Berkeley'inkine yakın görüşleriyle maddeci ve olumcu görüşlere karşı çıkmıştır.

LORD BYRON

Duyguculuğun doruğunda üç büyük şair vardır: Lord Byron, Percy Byssche Shelley, John Keats. Lord Byron sereserpe, ölçü bilmez kişiliğiyle yanlışlara ve pişmanlıklara bata çıka ilerlerken avrupalı duygucu sanatçı tipinin yetkin bir örneğini ortaya koydu. Düzensizliği, kötümserliği, alaycılığı iç karanlıklarının yansılarından başka bir şey değildi. Kızkardeşine olan aşkı belki de yaşamının en sıkıntılı olayıydı. Şiir onun için bu tür sıkıntıların unutulduğu yerdi ya da bu tür sıkıntılardan arındıran bir kurtarıcıydı. Gene de bu taşkın yürek şiirde özenle eskiyi, klasikte dile gelen geçmiş duyarlılıkları aradı, Pope'un ve izleyicilerinin sesine kulak verdi. Byron yeni duygucu oluşumlara kuşkuyla bakıyordu, Wordsworth'ün anlatımını köylü işi buluyor, Keats'in bakış biçimine uzak duruyordu. Bununla birlikte dilde arayıcı ve yaratıcı olmadığı gibi pek özenli de değildi. Gözden kaçmış ya da aceleye gelmiş nice tutarsızlıkla doluydu yazdıkları. Ne var ki anlatımı canlı, anlattıkları önemliydi. Öykülerinde insan çabasının boşluğu, doğanın güzellikleri Rousseau'cu bir çerçevede dile gelirken yüzyılların hızlı uygarlaşma tedirginliklerini duyuruyordu. Şiirlerinde aynı tedirginlikler ince bir alayla renklendirilmişti. Alayı öne çıkaran güç ahlaki bir yükümlenmeydi, bir eleştiri kaygısıydı. Onun duyguculuğu daha çok pırıltılı imgelerde ortaya çıkmaktaydı. Byron duy-

gucu atılımını klasik duyarlılığıyla dengelerken çağdaşlarını büyük ölçüde etkiledi.

SHELLEY

Otuz yıllık yaşamında insanlığa çok değerli şiirler vermiş olan Shelley'nin adı duygucu atılımda Keats'le birlikte anılır. Sussex'li bir soylu ailenin düşçü çocuğu Percy Byssche Shelley okulu cehennemle hapishane karışımı bir sıkıntı ortamı olarak görmüş, baskıcı ingiliz eğitimine erkenden başkaldırmıştı. Oxford'da Locke'u, Hume'u, Platon'u inceledi, *The Necessity of Atheism* (Tanrıtanızmalığın gerekliliği) adlı bir kitapçık yazdı ve üniversiteden kovuldu. Çelişkili kişiliği içinde, evliliğe karşı olmakla birlikte kendisine tutulan bir kızla evlenmekte sakınca görmedi, bir süre sonra ondan ayrılıp bir başkasıyla evlendi. İngiltere'de tutunamayınca Pisa'ya gitti, ingiliz toplumuyla savaşımını burada sürdürdü ve eşsiz güzellikte şiirlerini burada yazdı. 1822'de teknesi fırtınaya yakalanınca yaşamını yitirdi. Nice sonra karaya vuran cesedi yakıldı, külleri Keats'in mezarının yanına konuldu. Shelley'nin şiiri yüreğin kafayla dengelendiği aydın işi bir şiirdir, sezgilerden çok düşünceyle örülmüştür, insanlığa özenli ve dikkatli bir yönelimi duyurur, adaletsizlikleri, aç insanları, sefil çocukları konu edinir. Shelley'de modern yaşam düzeninin tüm acıları ve sevinçleri yansır. Onun şiiri gerçekçi bakışın gerektirdiği iç ve dış dengesini en sağlam biçimde gerçekleştirirken özde ve biçimde tam bir uyumluluk örneği ortaya koyar. Anlatımı arı ve durudur, hatta su gibi akıcıdır, sözcükler tam bir doğallıkla birbirleriyle örgülenirler. Onda derin bir ruhsallık yetkin bir müziksellikle dışlaşır ve şaşırtıcı biçimlerde insanı kavrar. Yaşamın tüm ritmlerini içeren, tüm girdisini çıktısını ve çeşitliliklerini duyuran anıtsal bir sanattır Shelley'nin sanatı.

KEATS

Bir at yetiştiricisinin oğlu olan ve güç koşullarda büyüyen Keats topluma Shelley'den daha bağlıydı ve onun ingiliz anlayışına ters düşen yönelimlerini onaylamıyordu. Shelley'nin çağrısı üzerine iyileşmek umuduyla İtalya'ya gittiyse de bedeni yaşama uzun süre dayanamadı. Yirmi altı yıllık yaşamında Keats çok değerli ürünler verdi, *Hyperion* gibi, *Ode to a Nightingale* (Bülbüle od) gibi, *Ode on a Grecian Urn* (Bir yunan vazosuna od) gibi ölümsüz şiirler yazdı. Keats üniversite öğrenimi görmemiş, kendisine dostça davranan bir efendinin öngörüleriyle yetişmişti. Bu yüzden

şiirinde aydınca bir bakıştan çok duygusallık baskındır. Bununla birlikte o yalnızca bir şair değil bir düşünürdü, bir tanrıtanımaz,bir pagan, bir eski uygarlıklar tutkunu, bir yunan hayranıydı. Özellikle rönesans yazarlarıyla ilgilendi ve Shakespeare'e her zaman hayran oldu, belki ondan çok Wordsworth'ten etkilendi. Değişik etkileri kişiliğinin sıcak potasında eritmeyi, onlardan son derece özgün bir bileşim kurmayı bildi.

Eksik yanlarını iyi gören, büyük bir düşünce tutkusu içinde olan Keats yaratıcı gücünü erkenden ortaya koydu. Güzel'le Doğru'yu bütünleştirmeyi başardı, Güzel'i paganca bir tutkuyla yüceltti, neredeyse bir tapınma nesnesi durumuna getirdi. Öte yandan, gene bir pagan tutarlılığıyla, İyi'nin peşine düştü, ahlakı yaşamın temel direklerinden biri saydı. Böylece öğrenim eksikliğinden gelen ve beklenmedik anda, beklenmedik koşullarda ortaya çıkan basitlikler güçlü bir filozofça bakışla, inatçı bir insan arayışıyla dengelendi. Bu özellikleri içinde Keats tam bir düşçü ya da bir ülkücü özelliği gösterirken gerçeğin peşinden ayrılmadı, özellikle siyasal düzeyde "köktenci" denilebilecek kişilere yakın oldu, ahlakı sanatla aydınlatmaya, ahlakı sanatsal değerlerle donatmaya çalıştı. Gene de öğrenim eksikliğinin boşlukları sürdü gitti: savları her zaman bulanık ve kabasaba oldu, böylece duygusal ve duyumsal olan sık sık düşünselin önüne çıktı. Duygucu eğilim içinde klasikliğin dengelerini arayan Keats'in sanatı her zaman tutkulu, heyecanlı, coşkulu bir sanat oldu, zaman zaman hazza üst bir yer verdi ancak acıyı da tanıdı ve tanıttı. Tüm düşünsellik çabasına karşın onun sanatında belli bir öğretisel tutum aramak boşunadır. Belki de düşünsellikten geriye kalan şey, sevinçli bir acı ya da acılı bir sevinç onun sanatı için çok daha belirleyicidir. O her şeyden önce bir duygucudur ve ingiliz duyguculuğu onun şiirinde belki de tepe noktasına ermiştir. Shelley için de Keats için de aynı şeyi söyleyebiliriz: neredeyse başladığı yerde biten sanat yaşamları kendileriyle ilgili yargılarımızı her zaman eksikli bırakacaktır.

RUSKIN'İN ESTETİĞİ

Bu arada o dönemin güçlü estetikçisi Ruskin'den sözetmekte yarar var. Ruskin'in estetiği, tüm yorumcularının sözbirliğiyle, bir çelişkiler estetiğidir. O bir filozoftan çok, kalabalıklara doğruyu bildirmeye eğilimli bir öngörücüdür. "Ruskin'in felsefi bir dizgesi yoktur, kendisinin de söylediği gibi ardıllarından hiçbiri Ruskin'ci olmayacaktır.(..) Onun sanat dizgesi de bütünlüklü değildir, giderek dinsel ve toplumsal bir dizgede bütünleşir, tüm uygulamalı değerlerin kuruluşunda bütünleşir, buna göre

insan ilerledikçe sanat hizmete girecek ve insanlık sevgisi öne çıkacaktır. Ruskin'in estetiği hem bir tepki hem bir peygamberliktir. Esininin büyük kaynağı halka yönelttiği sevgidedir, bu yanıyla Ruskin, Tolstoy'un fikirlerine yaklaşır.(..) Kısacası, halk sevgisi sanatçının dayanağı ve büyük esin kaynağı olur, sanatlar bir halkın ahlaki durumunun sergileyicisidir" (R. Bayer, *Estetik tarihi*). Ruskin estetiği toplum sorunlarını birinci planda önemser, onda Fransız Devrimi'nin derin izleri görülür. Bu estetik, Bayer'in de belirttiği gibi, bir gizemciliği, bir doğalcılığı ve daha ötede bir duygusalcılığı içerir. Ruskin yargılama gücünü ya da yetisini sevgiye ya da duygudaşlığa bağlar. Yargıya yönelmek nesneler karşısında tam bir duygudaşlık içinde bulunmakla olasıdır. Ruskin bu duygusal temel üzerine, görme yetisini, *theoria*'yı yerleştirir. *Theoria* dikkatli ve inatçı bakışa, bakabilme, görebilme gücüne karşılıktır. Güzeli tanımak işte bu gözlemci yetiyle olasıdır.

Doğayı Öykünen Sanat

Bu sezginin kendine özgü belirtileri vardır. Çırılçıplak hayvani bir duyarlılık değildir bu, usla birleşmiş bir duyarlılıktır, görüsel ve yarargözetmez bir duyarlılıktır, hazza yönelmiş bir duyarlılıktır. Onda insan kendi özünü gerçekleştirir ve onunla hayvandan ayrılır. Buna göre "insan estetik bir hayvandır" (Bayer) diyebiliriz. Elbette bu görüsel yeti usla ilgili olmakla birlikte gidimli düşünceyle, salt ussal düşünceyle bağlantılı değildir. Güzellik bilimden kaçar, bilim her şeyi açıklasa da güzeli açıklayamaz. Buna göre sanatçı özgülleşmiş bir varlıktır, özel özellikleri görebilen bir görme gücüne ulaşmıştır. Böylece Ruskin estetiği tam tamına öznellik üzerine kurulur: insan estetikte tek ölçüt olur, estetik "insanmerkezci" bir görünüm alır. Doğruları bilimsel ve estetik olmak üzere ikiye ayıran, estetikçinin tutumunu bilimcinin tutumunun karşısına koyan Ruskin böylece gizemciliğe kayar, güzel ereksellesir ve sonunda açınımla ilgili olur. O durumda estetikçinin gözleri dünyanın çeşitli biçimleri arasından Tanrı'yı gözlemlemeye yönelecektir: tüllerin arkasında gizli ama görünmeyi bekleyen bir Tanrı vardır. Her biçim Tanrı'nın bir yansısını taşır. Biçimler Tanrı'nın yarattığı şeylerin biçimleridir, biçimlerden Tanrı'ya ulaşılması doğal ve olağandır. Bu doğalcı-gizemci bakış açısı sonunda Tanrı'yı yüceltmeye kadar varır: "İnanın, Tanrı'nın yaptığı her şey güzeldir ve doğanın bildirdiği her şey doğrudur." Böylece güzel tanrısalın simgesi durumuna gelir, Tanrı'nın niteliklerini yansıtan bir görünüm alır. Bununla birlikte Ruskin'in estetiği "sanat için sanat" görüşünü kökten yadsır: yetkin

sanat insana görüşler sunan sanattır. Buna göre Ruskin estetiği bir içerik estetiğidir, her şeyden önce doğaya bağlılığıyla dikkati çeker. Tanrı'nın eşsiz ürünü olan doğanın güzelliği elbet sanattaki güzelliği kat kat aşan bir güzellik olacaktır.

Bu anlayışta sanatın dünyadaki yeri hem çok önemlidir hem çok sıradandır. Sanat dünyanın anlatıldığı, açıklandığı ortamdır, sonunda bir Tanrı'ya övgü ortamıdır. Sanatla ilgili her şeyin dinsel ve ahlaki bir anlamı olacaktır. Öyleyse sanatçı o koskocaman doğa ve yetkin Tanrı karşısında alçakgönüllü bir kişi olacaktır. En yetkin sanat yapıtı bile doğa karşısında çok az bir şeyse, sanatı doğanın basit bir öykünmecisi olarak görebiliriz. Sanatçı bozulmuş doğa görünümlerinden kaçacaktır, "gaz lambasının ışığında değil, gün ışığında danseden kızları" anlatacaktır. Burada doğalcılıktan çok doğacılık sözkonusudur: görüneni, yalnızca doğada varolanı çizmek gerekir, nesneyle ilgili olarak bilineni sanata getirmek doğru olmaz: yaratı bildiğimizi değil gördüğümüzü yansıtacaktır. Bu durum içinde sanatçının seçme şansı ortadan kalkar: "Yetkin sanat doğanın bütününü görür ve gösterir." Seçen sanat yetkin olmayan sanattır.

Son Erek: Tanrısala Ulaşma

Ruskin'in önemi tarihsel açıdandır, o bugün bize çok şey söylemeyecektir. XIX. yüzyıl İngiltere'sinde duyguculuğu bir kuram olarak temellendiren Ruskin estetiği alman ülkücülüğünden ve fransız devrimciliğinden çok şey taşır ve doğalcı ya da doğacı yanıyla bize Rousseau'yu duyurur: insanın evrimleşmesiyle ya da uygarlığın gelişmesiyle sanat köleleşmiş ve insandan kopmuştur. Artık iyice sanayileşmiş, tıklım tıklım kentleşmiş, güzelim el tezgahlarını elden çıkarmış, kırların esenlik veren havasını unutmuş bir dünyada Ruskin estetiği bir yalnızlık ya da yurtsama bildirisi gibidir. Bu özlem Ruskin'i dünyadan koparmaz, tersine dünyaya yaklaştırır, bu yolda onu peygamberleştirir. Her peygamber gibi o da halkseverdir: insan bütün bir dünyayı olmasa bile kendi toplumunu düşünmelidir. Azçok ulusçuluğa dönük bu halkseverlik Ruskin estetiğini görevli ya da yükümlü bir estetik olarak belirler. Ayrıştırmacı ya da gidimli düşünceyi bilimcilere bırakan, bileştirici ya da görümcü düşünceyi benimseyen estetikçi bize duyguyla dışa yönelmeyi, nesneleri duygu süzgecinden geçirmeyi ya da kısaca duyguyla yargılamayı önerir. Öyleyse güzele yönelişte duygu yakınlığı belirleyicidir. Böylece Ruskin estetiği tanrısalın sanatla, sanatın ahlakla, ahlakın tanrısalla örüldüğü bir güzel felsefesidir, onda her şey bir erekliliğe açılır, tanrısala ulaşma dene-

yinde son bulur. Ve her zaman bizi bir yükümlülükle başbaşa bırakır: "Resim yapmadan, şarkı söylemeden önce namuslu insanlar olmak zorundasınız. O zaman ses ve renk sizde eşsiz olanı ortaya çıkaracaktır."

ROMANDA YENİLİKLER VE SCOTT

Victoria dönemi diye bilinen ve kraliçe Victoria I'in saltanatıyla (1837-1901) belirlenen dönemin eşiğinde roman alanında büyük bir kıpırdanma olur ve bu alanı yeni adlar doldurur. Sir Walter Scott ve Jane Austen bunlardandır. Sir Walter Scott şair ve romancıdır. Duygucu şiirleri giderek etkisini yitirince Scott romana yönelmiş ve kırk üçünden sonra girişti̇ği bu işte büyük başarı kazanmıştır. Şiirleri İskoçya toprağının özellikleriyle örülüdür, doğadan çarpıcı görünümler sunar, bunları yumuşak bir anlatımla, güçlü bir ritmik yapı içinde, inişli çıkışlı duygularla bezeyerek sergiler. Şiirleri ilk duygucu devinim içinde yer alırken, romanları tarihsel açıdan ikinci duygucu devinime ya da duyguculuğun olgunluk dönemine bağlanır, ancak özellikleri açısından daha çok birinci dönemle ilgilidir. Özensiz bir üslupla kalın kalın romanlar yazmıştır Scott, bu özensizlik onun o dönemde paraya olan büyük gereksinimiyle açıklanır. Bugün artık kimseleri ilgilendirmeyen romanlarında yurtseverlik duygusu yanında aşk ilişkileri ve savaşla gelen sorunlar öne çıkar. Konular genellikle tarihten alınmadır, ingiliz, iskoç, fransız tarihinden. Onu en çok ilgilendiren, geçmişte kalmış siyasal ve dinsel çatışmalardır. Tarihsel olayların hızla akıp geçtiği kocaman bir sahnede kin, intikam, sevgi, nefret duyguları birbirine girer. Tantanalı diyaloglarla örülü abartılı ve yapay anlatımıyla gününü çok etkilemiş olan Scott bize duygucu eğilimin geriye dönük biçimini sunar. On iki yıl içinde çok kalın on kadar roman yazmış bir romancı olduğu düşünülürse, başarısı olağanüstü bir başarı sayılabilir.

JANE AUSTEN'İN ROMANLARI

Scott'un her gün biraz daha unutulan romanlarına karşılık Jane Austen'ınkiler her gün biraz daha ilgi çekmektedir. Yazıldıkları dönemde pek ilgi görmemiş olan Austen romanlarında Scott'unkinde bulunmayan ince bir sezgi gücü, tatlı bir alaycılık vardır. Austen'ın temiz üslubu Scott'un kabasaba üslubuna yıkıcı bir eleştiri gibidir. Austen'ın büyüklüğü belki de onun inatla kendi özelliklerini aramış, her türlü akım fikrinin dışında kalmış, klasikliğin de duyguculuğun da ölçülerini aşmış olmasından gelir. O kendine göre bir romancıdır, estetiğini kendi öngörüleriyle örmüş,

kendi eliyle varetmiştir. Hep tek kalmış, hep kendine özgü olmuştur. Romanlarına toplumu ya da tarihi geniş bir çerçevede getirmeyi düşünmemiş, her zaman toplumdan ince dilimler, ince kesitler sunmuştur. Yaşattığı dünya azçok zengin taşra ailelerinin kendine kapalı dünyasıdır. Her şey bu dar çerçeve içinde olup geçer. Austen'i topluma ya da dünyaya yeterli ilgiyi göstermemiş bir yazar olarak da belirleyebiliriz. Ortalığı kasıp kavuran değişimler onun için bir anlam taşımaz gibidir. Örneğin Napoleon'un savaşları sanki hiç olmamıştır. Çünkü Austen olaylardan çok insanlarla, insanlık durumlarıyla ilgilidir, düşüncelerden çok bireysel eğilimleri önemser. Olduğu gibi insanı anlatır, yaşayan ve elbette toplumsal bir varlık olan bireyi anlatır; doğrularıyla yanlışlarıyla, erdemleriyle küçüklükleriyle yani yaşamda olduğu biçimiyle insan gerçeğini dile getirir. Eylem yok denilebilecek kadar az, konular tam anlamında sıradandır. Ne büyük kahramanlar vardır ne şaşırtıcı kişilikler. Onda her şey doğallıktan kurulmuş gibidir, öyle ki sanatı sanki sanat değil de yaşamdan bir parçadır.

ROMANDA TOPLUMCU EĞİLİM VE CHARLES DICKENS

Victoria döneminin en ünlü romancısı Charles Dickens'dır. Dickens ingiliz edebiyatının ilk gerçek toplumcu eğilimli romancısıdır. Burjuva ve küçük burjuva sınıfını bütün özellikleriyle sanatına taşımıştır. O bir toplum gözlemcisidir, toplumu dıştan ya da yukarıdan değil içten gözlemler, gözlemlerine yaşam deneylerini katar, böylece geniş çerçeveli bir insan araştırmasına ulaşır. O bir halk insanıdır, bir tersane memurunun oğludur, yoksulluk yüzünden okuldan atılıp güç çalışma koşullarına dalmıştır. Ünlü romanı *David Copperfield* bu çocukluk deneyleriyle doludur. Dickens öğrenim görememenin sıkıntısını kitaplar okuyarak gidermeye çalışmış, gözlemciliğini doğrulayacak güçlü bir kavrayışa ulaşmak için büyük çaba göstermiştir, gene de yazgısını yenerken bir şeylerin eksik kalmasına engel olamamıştır. Çabuk yazan ve azçok dikkatsiz bir yazardır. Üslupta, beğenide, sezgide, sergilemede açıklar verir, zaman zaman tekdüzeliğe düşer, neredeyse bir şeyleri yinelemeden duramaz, bu arada kendini yineler. Anlatımı abartılıdır, imgelemi gerçekliği bozmaya hazırdır, gerçek görünümlerin arasına sanrılı görüntülerin karıştığı olur. Tanıtlamalar bir araçtan çok bir amaç gibi durur. Aşırılıklar ve kararsızlıklar olağandır. Buna karşılık bakışı ne kadar genişse sözcük dağarcığı da o kadar zengindir.

Ancak onun yapıtında çok derin bir insan sevgisiyle derlenmiş insani bir özle karşı karşıya geliriz. Gülen, ağlayan, yer yer alaycı bakan, ara sıra garipleşse de anlaşılmazlığa düşmeyen bir yapıttır yapıtı. "İngiliz romancıları arasında Dickens en yetkin sanatçı değildir, en ince ruhbilimci değildir, en eksiksiz gerçekçi değildir, en çekici anlatıcı değildir, ama elbette en ulusal, en belirleyici, en büyüktür" (E. Leguis, L. Casamian, *İngiliz edebiyatı tarihi*). Bencil, boş, kendini beğenmiş insanların, anlamsızlık içinde yüzen yeni yükselen sınıfın aynasıdır. Görüntülerle oyalanan, parıltıya ve gösterişe canını veren bu insanlar onun insanlarına can vermiş, onun sanatına tarihe yerleşir gibi yerleşmiştir. Dickens romanlarında yalnız burjuva sınıfı değil, küçük burjuva sınıfı da gariplikleriyle ve açmazlarıyla yer alır. "Sıradan insanlara yönelik sevgi ve özgecilik öğretisi, zenginlere duyulan güvensizlik ve bencilliğe karşı savaşım tüm romanlarının ortak esinini oluşturur" (L. Casamian, *İngiltere'de toplumsal roman II*). Ancak Dickens'ın dikkati daha çok burjuva sınıfına yöneliktir. Bu sınıfın insanları onun gözünde eksiksiz birer sevimsizdirler. "Sevimsizler arasında, toplumsal ve ruhsal açıdan ayrılan bir topluluk egemendir. Bunlar büyük iş çevresi burjuvalarıdır, bankacı ya da tüccardır, bunlar bayağılaştırılmış yararcı felsefeyi yaşarlar, bunlar katıkuralcı toplumsal iktisadın bilinçli ya da bilinçsiz bağlaşıklarıdır.(..) Bu adamların ortak yanları vardır. İç yaşamları ve gündelik etkinlikleri aynı temel yanılgıyla bozulmuştur: değerli olduklarına inanırlar boşu boşuna. Çoğunda para arayışı başlıbaşına bir uğraştır, bazıları da gururunu karşılama çabasındadır. (..) Dickens'ın bu insanlara duyduğu kin toplumsal bir duygu genişliğindedir, onda bu kin insani dayanışmanın en büyük düşmanlarına yönelmiştir" (Casamian). Sağlam bir mantık düzenine oturmasa da, olmayacak raslantılarla dolu olsa da, anlatımı eksikli, dili yanlışlarla yüklü olsa da, kişileri zaman zaman gerçek kişilerin uzağına düşse de, aşırı duygusallığı bazen bıktırıcı ölçülere ulaşsa da Dickens'ın romanı XIX. yüzyıl romanının doruklarında yer alır.

MAKEPEACE THACKERAY

Kalküta doğumlu Makepeace Thackeray "mezbaha" diye nitelendirdiği yatılı okuldan annesine şöyle yazıyordu: "Okulda üç yüz yetmiş çocuk var, ne olurdu üç yüz altmış dokuz olsaydı." Thackeray 1829'da girdiği Trinity College'ı yarım bıraktı, Avrupa'da geziye çıktı, yurduna dönüp

hukuk okudu, bu meslekten nefretini daha sonra *Pendennis*'de anlattı. Dickens'ın kitaplarını resimledi, ancak çizgilerini ona beğendiremedi. Thackeray iki ingiliz kadınının, güzel ve saf Amelia'yla yoksul ve tutkulu Becky Sharp'ın kişiliklerini belli bir olay örgüsüne bağlanmadan anlattığı *Vanity Fair*'de Napoleon savaşları dönemindeki İngiltere'yi yansıttı ve bu romanıyla ünlendi. İlk romanlarında toplumsallık ağır basıyordu. Dickens'ın tersine Thackeray soyluları anlattı. Duyguya çokça yer vermiyordu, gerçekçi ve ahlakçıydı, iyi bir gözlemciydi. Toplumun sıkıntılarını, acılarını, ayıplarını görüyor ve göstermek istiyordu. Swift gibi acımasız, Fielding gibi kabasabaydı, ayrıca geriye dönüktü, XVIII. yüzyıl geleneğine bağlıydı. Boş böbürlenmeler, aşırı duygusallıklar, temelsiz insanseverlikler onun yansıtmak istediği şeylerdi. O bir yazardı, ama yazılarıyla karikatür çizen bir yazardı. Yalnız romanlarında değil, pek ciddiye almadığı denemelerinde de bir toplum eleştirmecisi oldu. Belki de en çok züppelikleri eleştirdi. Thackeray dehasının gereklerini sonuna kadar yerine getirebilseydi, bir bohem yaşayışında dağılıp gitmeseydi belki çok daha önemli ürünler verecekti, en azından yazdıkları daha yalın, daha duru, daha yoğun olacaktı. Yapıtları yetkinlikten hep uzak kaldı. Ne olursa olsun o bir gerçekçi ve bir ruhbilimciydi, bu yanıyla ingiliz edebiyatında önemli bir yeri oldu.

DÖNEMİN ÖBÜR ROMANCILARI

Dönemin öbür romancılarından George Eliot (1819-1880) kırsal kesim insanlarını bir ruhbilimci titizliğiyle ele aldı, insan ruhunu tüm çatışmalarıyla ortaya koymak istedi ve her zaman yazdıklarından bir ahlak dersi çıkarmamızı sağladı. Onun kişileri sürekli bir değişim ya da gelişim içinde oldu. Eliot'ın romanlarında acı ya da hüzün hep ağır bastı. Charlotte Bronte (1816-1855) ve Emily Bronte (1818-1848) kardeşler kısa yaşamlarında birkaç roman, birkaç şiir yazdılar. Charlotte Bronte'nin *Jane Eyre*'i acıyla, nefretle dolu bir aşk öyküsüydü. Emily Bronte'nin *Wuthering Heights*'ı (Rüzgarlı tepeler) tutku dolu, yer yer tedirgin edici bir duygu romanıydı. Charles Kingsley (1819-1875) *Alton Locke* ve *Yeast* adlı romanlarında toplum sorunlarını yansıttı. Bir rahibin karısı olan Elisabeth Cleghorn Gaskell (1810-1865) da toplum sorunlarına eğildi, özellikle yakından gözlemlediği işçi sınıfının yoksulluğunu anlattı. *Mary Barton* ve *North and South* (Kuzey ve Güney) onun toplumsal bakış açısını yansıtan romanlarıdır. Charles Reade (1814-1884) aynı çizgide hapisanelerin ve akıl hastanelerinin acıklı durumunu dile getirdi, *It's Never too*

Late to Mend (Zararın neresinden dönülse iyidir) ve *Hard Cash* (Peşin para) bu yönde büyük ilgi uyandırdı. Kuşkuyu ve korkuyu romanlarına temel alan Wilkie Collins (1825-1889) *Women in White* (Beyazlı kadın) ve *The Moonstone* (Aytaşı) adlı romanlarıyla ilgi topladı. Anthony Trollope (1815-1888) Balzac romanlarını andıran romanlarıyla tanındı. George Meredith (1829-1909) ruhsal derinliğe önem veren gerçekçi romanlar yazdı, olayları alaycı bir çerçevede ele alarak birey-toplum çelişkilerini anlattı. *The Egoist* (Bencil) adlı yapıtı büyük ilgi uyandırdı. Samuel Butler (1835-1902) romanlarında ingiliz toplumunun katıkuralcılığını eleştirdi. Geleneksel eğitim yöntemlerini yeren *The Way of all Flesh* (Her etten kemikten varlığın tuttuğu yol) en ünlü yapıtıdır ve sertliğinden ötürü ancak yazarının ölümünden sonra yayımlanabilmiştir. Çocuklar için yapıtlarıyla tanınan Lewis Caroll'un (1832-1898) en ünlü yapıtı *Alice in Wonderland* (Alice eşsizlikler ülkesinde) bugün de ilgiyle okunur. Çocuklar için yazan bir başka kişi de Edward Lear'dir (1812-1888).

DÖNEMİN ÖNDE GELEN ŞAİRLERİ

Victoria döneminin şairleri aramda baş yeri Alfred Tennyson (1809-1892) alır. *Poems by Alfred Tennyson* (Alfred Tennyson'ın şiirleri) hem ilgi gördü hem büyük ölçüde eleştirildi. Bu eleştiriler ona on yıllık bir sususu getirdi. 1850'de *In Memoriam*'ı yayımladı, ancak bu yapıtı da çok eleştirildi. En çok eleştirilen yanı aşırı duygusallığıydı. Ne olursa olsun, o tam anlamında bir dize ustasıydı. Edward Fritzgerald (1808-1883) Hayyam çevirileriyle ünlü oldu, ingiliz şiirine şiirleriyle Doğu'nun yazgıcılığını taşıdı. Elisabeth Browning (1806-1861) kocası Robert Browning için yazdığı şiirleriyle ün kazandı. Robert Browning (1812-1889) klasik anlayışa yöneldi, *The Ring and the Book* (Yüzük ve kitap) adlı uzun şiiriyle ünlendi. Argodan kaçınmayan gündelik bir dil kullandı. Şiirlerinde alaycılık her zaman ağır bastı. Robert Browning oyunlar da yazdı. Mathew Arnold (1822-1888) daha çok gençlik döneminde yazdığı şiirleriyle tutuldu ve sevildi, ingiliz yaşamının kurallarıyla savaştı. Bir yunan ve roma kültürü hayranıydı. Algernon Charles Swinburne (1837-1909) çok verimli bir şairdi, pekçok şiir kitabı yazdı. Ruhen ve bedenen hastaydı, Baudelaire'den çok etkilendi. Gerard Manley Hopkins (1844-1889) özellikle ölümünden sonra yayımlanan şiirleriyle tanındı. Thomas Hardy (1840-1928) başarısız bulunan pekçok roman yazdı, sonra şiire yöneldi, altmışında giriştiği şiir serüveni onu çağdaş şiirin öncüleri arasına yerleştirdi. Hardy karamsar ya da acılı şiirleriyle gelenekleri derinden derine

sorgulayan bir şair oldu. William Ernest Henley (1849-1903) bir ulusun canlılığını tehlikeye düşüren ince uygarlık oluşuınlarına karşı çıktı, derinliği pek olmayan, daha çok geçmişin özlemlerini duyuran şiirler yazdı, gerçekliği kabasaba ölçülerde dile getirdi. Gazeteci ve eleştirmeci de olan Henley'nin üslubu parıltılı, biraz da abartılıydı. İrlandalı şair William Butler Yeats (1865-1939) İrlanda'nın gelenekçi ruhunu ince bir şiir anlayışıyla dile getirdi. Onun şiiri her zaman gizemciliğin değişik renklerine bulandı, bu arada uzak ya da yabancı etkilere açık oldu. Yeats'in heptanrıcı bakış açısında her zaman hintli duyarlılığından bir şeyler varoldu. Ayrıca Yeats fransız şiir geleneğinden, özellikle simgecilerden büyük ölçüde etkilendi. O her zaman düşüncenin derinlerine ınıneye çalıştı, hiçbir zaman gerçekliği ayrıştırma ve gösterme kaygısını elden bırakmadı. Rudyard Kipling (1865-1936) Hindistan 'da doğmuş, Londra'da öğrenim görmüş, Hindistan'da yaşamış, karışık ya da çok yönlü kültürü ona özel bir bakış açısı getirmişti. O birbirine siyasal ve iktisadi bağlarla bağlı iki ayrı toplumun ortak ürünüydü. Ancak Kipling her zaman ingiliz ruhuna bağlı kaldı. İngiltere'nin yeryüzünde yayılımını onun güçlülüğünün bir kanıtı olarak görüyordu. Güçlü halk, egemen olduğu halkı kollamalıdır diye düşünüyordu. Ona göre insan kendine ve başkalarına egemen olmayı bildiği ölçüde insandı. Dinci ülkücülükle askeri ahlakı birbiriyle pek güzel bağdaştıran Kipling'in şiiri, tüm duygucu yanlarına karşın bir gerçekçinin şiiridir.

GEORGE BERNARD SHAW VE ÖBÜRLERİ

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başları ingiliz kültür dünyasına azçok güçlü bir toplumcu eğilimi getirdi. Bunda Marx'çı felsefenin çok büyük bir rolü oldu. Birçok yazar, düşünce ve sanat alanlarında toplum sorunlarına yöneldi. Toplumcuların başında George Bernard Shaw vardır. Shaw 1883 sonlarında Londra'da kurulmuş olan Fabian Society'nin üyesiydi, bu dernek ünlü ingiliz toplumcularının bir araya geldiği bir dernekti, Shaw her alanda gözüpek bir eleştirici oldu. O bu eleştirici yanını Nietzsche, İbsen, Marx, Wagner gibi derin kaynaklarla beslemişti, bununla birlikte kendi bakış açısını ve kendi dilini yaratmakta gecikmedi. O hep fikirleri birbiri karşısına koyan bir kavga ya da tartışma insanıydı. Bu yanıyla bir yaratıcı olmaktan çok bir eleştirmeci oldu, toplum sorunlarını aydınlık ve yürekli bir biçimde ele aldı. Toplumculuğu başlangıçta daha köktenciydi, ortaklaşmacı bir çerçevede gelişiyordu, giderek yumuşadı ve daha çok toplumun ussal bir biçimde yeniden dü-

zenlenmesi fikrine indirgendi. Shaw'un önemi toplumcu düşünceyi ingiliz edebiyatına ilk getiren kişi olmasından gelir. Shaw geleneğin ve çıkarların körleştirdiği bakışları inatla toplum sorunlarına yöneltmeyi bilmiştir. Pekçok alanda kalem oynatmış olan Shaw'un büyük ünü tiyatro alanındadır.

XX. yüzyılın başlarında roman İngiltere'de yazı sanatlarının en yaygını oldu. Sir James Barrie (1860-1937) irlandalı ruhunu canlandıran romanlar yazdı, bu arada Peter Pan'ı yarattı. Asıl adı Jozef Konrad Korzeniowski olan Ukrayna doğumlu ve Polonya asıllı Joseph Conrad (1857-1924) başta fransız kültürü olmak üzere çok değişik kültürlerin etkisinde kaldı, seçmeci bir edebiyat beğenisi ortaya koydu. Ona göre sanatçı gerçekliği yansıtmakla yükümlüydü, bu çerçevede her zaman onun yazı anlayışı Flaubert'inkine yakın oldu, Flaubert gibi o da dünyayı tüm nesnelliğiyle yansıtırken bireyin iç derinliklerini de gözden uzak tutmadı. Enoch Arnold Bennett (1867-1931) pekçok roman yazdı, tiyatro, eleştiri, gazetecilik alanlarında da kalem oynattı. Tiyatro alanında William Somerset Maugham (1874-1965) önemli yapıtlar verdi. Şiirde Thomas Stearns Eliot (1888-1965) ve Dylan Thomas (1914-1953) büyük ilgi topladılar. Romanda D. H. Lawrence (1885-1930) ve Katherine Mansfield (1888-1923) en çok sevilen yazarların başında yer aldılar. James Joyce (1882-1941) ve Virginia Woolf (1882-1941) de yenilikçi roman anlayışlarıyla ilgi topladılar.

İSKANDİNAV EDEBİYATI VE İBSEN

Üç büyük edebiyat, fransız, alman ve ingiliz edebiyatları düşünce tarihi açısından büyük ölçüde belirleyici olurken, çeşitli ülkelerin edebiyatları da azçok geniş bir etki alanı yarattılar. Bu edebiyatları ayrı ayrı ele almak düşünce tarihinin sınırlarını zorlamak olacaktır. Biz burada değişik edebiyatların düşünce tarihi açısından en ilgi çekici kişilerine değinmekle yetineceğiz. Bu çerçevede gözümüze ilk çarpan edebiyatlardan biri İskandinavya edebiyatıdır ve dikkatimizi ilk çekecek kişi de İbsen'dir. Norveçli oyun yazarı Henrik İbsen elli yıllık yazı yaşamında otuz kadar oyun yazdı ve ilk oyunu *Catilina*'dan (1850) başlayarak tüm yapıtlarında insani ya da ahlaki kaygılarla yüklü ve her şeyin derinine inmeye özen gösteren bir sanat anlayışı geliştirdi. Onun tiyatrosu tam anlamında bir düşünce tiyatrosudur ve zaman zaman basmakalıp olmakla suçlanmış olsa da arayışlarla ve çeşitliliklerle doludur. İbsen uzun bir sürgün yaşamı sürdürdü ve Roma'da, Münih'de, Dresden'de tiyatroyla bağını sür-

dürmeye çalıştı. Yaşadığı her yerde inançlı bir toplumcu, insanlığı kucaklamaya çalışan bir insancı olarak yaşadı. Oyunlarında toplum kadar bireye de yer verdi, savlar kadar kişilikleri de önemsedi. Onu en çok sıkan konu Prusya'nın İskandinavya'ya göz dikmiş olmasıydı. Bu sıkıntı onun yapıtlarında engin bir insan sevgisine dönüştü. O yepyeni bir İskandinavya, yepyeni bir Norveç düşünüyordu. Bir dostuna yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Eski tarihimizin üzerine bir çizgi çekmemiz gerekir. Bugünün korsan Yunanlıları Troya'ya yelken açan ve tanrıların yardımını gören ırka nasıl benzemiyorlarsa, bugünün Norveçlileri de eski geçmişleriyle hiçbir alışverişe giremezler." İbsen bu yolda tüm önyargıların, karanlık tutumların, yetke tutkusunun karşısında yer alıyordu.

AUGUST STRINDBERG

İskandinav edebiyatının bir başka büyük adı isveçli August Strindberg'dir. Strindberg usta bir oyun yazarı ve güçlü bir romancıdır. Romanlarına vurulmuş olan doğalcı damgasını benimsemek onu sınırlamayı hatta ona haksızlık etmeyi göze almak olur. Strindberg insana, insanlığa, sanata dar açılardan bakan biri değildir. O her zaman sorunlu insandır, sorunlu bir toplumun sorunlu yazarıdır, tartışan hatta kavga eden biridir. Yaşadığı dünyada, yer aldığı toplumda yıkmak istediği bir şeyler vardır. Ancak iyi bir siyasetçi değildir, neyi neden tutması gerektiğini pek iyi bilmez. Öğretmenlik, oyunculuk, gazetecilik arasında mekik dokur. Bu arada kadıncı tutumların tam karşısında yer alır, aynı zamanda İbsen'in de hırçın bir eleştiricisidir. Bir ara Fransa'ya kaçmak zorunda kalır. Tanrıtanımaz ve toplumcu yanıyla en yakınlarını bile ürkütür. Bu arada ruhhekimlerine işi düşer. Karısının onu akıl hastanesine kapattırmak istediğine inanmaktadır. Tasarıları büyüktür: yeni bir edebiyat kurmayı düşler, bir çağı, bir toplumu baştan sona tüm açıklığıyla yansıtan bir edebiyat olacaktır bu. Bu onu değişik ölçülerde bir Zola doğalcılığına iter, sonra umutsuzluğa düşürür. Bu umutsuzluk onu iyiden iyiye paranoya bunalımına sürükler. İzlenmektedir, insanlar peşindedir. Bu yüzden durmadan yer değiştirir. Şu satırlar onun ruhsal durumunu pek güzel anlatacaktır: "Şimdi, üstümde, bir tekerlek, dönüyor ha dönüyor, bütün gün. Ölüme mahkum muyum? Bu benim en sağlam izlenimim. Kimler mahkum etti? Ruslar, sofular, katolikler, cizvitler, ermişler. Hangi nedenle? Büyücü ya da efsuncu diye mi? Belki de polis yüzünden! Kargaşacı olarak mı? Kişisel düşmanları gidermek için çok kullanılan bir yol bu." Onun yapıtı tümüyle otobiyografik nitelikli olmakla birlikte bize insan yaşamının tüm

atılımlarıyla birlikte tüm bunalımlarını duyurur. Onun yazdıklarında hiçbir zaman durulmamış bir ruhun içdöküşleri vardır. Beş defa yurt dışına kaçmak, zaman zaman fransızca yazmak da onu dinginliğe kavuşturamamıştır. Onda Kierkegaard'ın, Rousseau'nun, belki biraz da Nietzsche'nin arayışları vardır. Yazdıklarında hiçbir zaman yakınlıklar kuramamış bir ruhun çektiği işkenceler yansır. "Hiçbir şey kişisel değildir" dese de sık sık ben'inin dar çemberlerine sıkışan bir yazarın çırpınışlarını buluruz onda.

ALMANCA YAZAN ÇEK: KAFKA

Çağımız dünya edebiyatının en büyük adlarından biri de Franz Kafka'dır. Almanca yazan çek yazarı çağın en çok tutulan yazarlarından biri olduğu kadar en çok tartışılan yazarlarından biridir. Onun romanları yaşamın çeşitli sorunlarını, bu arada büyük sıkıntılarını alışılmadık ya da şaşırtıcı ölçüler içinde, yepyeni bir teknikle yansıtır. İnanılmaz olan ya da inanılmaz görünen olayların altında yansıyan şey tepeden tırnağa sorunlu çağdaş insanın yaşamıdır. Prag'daki alman üniversitesinde hukuk öğrenimi gören, 1906'da doktorasını veren Kafka kendine kapalı, çekinik, susuk bir memur yaşamı sürdürmüş, bu arada veremle pençeleşirken yazdığı şeylerle hiç ilgi uyandıramamıştır. Onun bu edilginliğinde yahudiliğinin, ayrıca ulusçu toplumcu eğilimlerin ağır bastığı bir ortamda yaşıyor olmasının payı büyüktür. Yapıtları bize yapayalnız bir ruhun, bırakılmış bir insanın korkulu dünyasını yansıtır. Kafka'nın romanları ve öyküleri dünyanın saçmalığını öne çıkarırken varoluşçu edebiyatçıların bakış açısına yaklaşır, ancak onun umutsuzluğu varoluşçuların kökel umutsuzluğundan çok, son derece güç toplumsal koşullar altında yaşamını sürdüren itilmiş bir bireyin umutsuzluğudur. Onda gerçeğe uymaz görünen düşsel ögeleri geriye çektiğimiz zaman çok belirgin ve çok çetin bir toplum gerçeğiyle karşılaşırız. Kafka bu yanıyla varoluşçu okulun iyiden iyiye uzağına düşer.

RUS EDEBİYATI

XIX. yüzyılda yeni doğan güçlü bir edebiyat tüm Avrupa'nın, hatta tüm dünyanın dikkatini çekti. Bu edebiyat rus edebiyatıydı. Rus edebiyatının gelişimi tüm rus toplumunun gelişimi gibi batı etkisinde oldu ve Batı'ya karşı tutumları da, yani slavcı tutumları da birlikte getirdi. Ulusal olmak ve batılı olmak tartışmaları arasında gelişen bu edebiyat kuruluş döne-

minde güçlü kuramcılar da yetiştirdi. Bu kuramcıların en önemlilerinden biri, özgür düşünceli ve Batı'dan yana bir yazar olan, alman felsefesinin, özellikle Hegel'in etkisinde yapıtlar veren, bu arada Schelling ve Schiller'den de izler taşıyan Vissarion Gregoriyeviç Bielinski'dir (1811-1848). Gerçekçilik anlayışını benimsetmeye çalışan Bielinski "sanat sanat içindir" ilkesine karşı çıktı, böylece toplumcu sanatın ilk savunucularından biri oldu. Batı düşüncesine yakın duran edebiyat kuramcılarından biri de Aleksandr İvanoviç Herzen'di (1812-1870). 1847'de siyasal nedenlerle ülkesinden ayrılan Herzen, Schelling'in ve Hegel'in etkisi altında daha çok tartışma yazıları yazdı, yazılarında ahlakla estetiği ayrılmaz bir biçimde bütünleştirdi. Estetik yalnızca güzelin değil iyinin de peşinde olacaktı. Alman duyguculuğundan büyük ölçüde etkilenen ve Schiller'in bakışı altında sanatı bir tanrısallık olarak nitelendiren Nikolay Viladimiroviç Stankoviç (1813-1840); diplomatlık mesleği nedeniyle Batı'yı yakından tanıyan ve estetiği din ve ahlak duygularından ayrılmaksızın ele alan Konstantin Nikolayeviç Leontyev (1831-1891); toplum için sanat görüşünün ateşli bir savunucusu olan Dmitri İvanoviç Pissarev (1840-1868); gerçekliği sanatın tek belirleyicisi sayan Nikolay Gavriloviç Çernişevski (1829-1889); sanatın toplumcu işlevine ağırlık veren Nikolay Aleksandroviç Dobrolyubov (1836-1861); gizemci şiirleriyle ve estetik yazılarıyla dönemini büyük ölçüde etkileyen, varlığı bir bütün olarak alan, sanatın doğayı yansıtmaktan daha başka bir anlamı olduğunu bildiren ve böylece gerçekçiliğe güçlü bir insan yorumu getiren, sanatı bir insan araştırması olarak gören Vladimir Sergeyeviç Solovyev (1853-1900) sanatın, özellikle yazı sanatlarının temeline ışık tutan güçlü kalemler oldular. Daha sonra bütün bu öncülerin sürdürücüsü olarak ortaya çıkan Georgiy Valentinoviç Plehanov (1856-1918) tam tamına Marx'çı çizgide yazılar yazdı, 1895'de yayımladığı *Tekçi tarih anlayışı* ve 1896'da yayımladığı *Halkçılığın temelleri* adlı kitaplarında bu görüşünü geliştirdi.

İLK BÜYÜKLER

Rus edebiyatı iki büyük yaratıcıyla, Puşkin ve Gogol'le büyük bir atılımı gerçekleştirdi. Her iki yazara da çağdaş rus edebiyatının kurucusu demek hiç de yanlış olmaz. Özgürlükçü düşünceleri yüzünden çeşitli baskılara uğrayan, kısacık yaşamının bir bölümünü sürgünde geçiren, uzun bir süre de gözaltında tutulan Aleksandr Sergeyeviç Puşkin (1799-1837) en çok tarihsel romanı *Boris Gudunov*'la tanınır. Öyküler de yazmış olan Puşkin ününü daha çok şiirlerine borçludur. Bir düelloda genç yaşta ölen

bu güçlü yazar hafif duygulu gerçekçiliğiyle ve yetkin biçim ustalığıyla kendinden sonrakileri büyük ölçüde etkiledi. Yeni edebiyat deviniminin bir öncüsü de Mihail Yuryeviç Lermontov (1814-1841) oldu. Lermontov şiirleriyle, öyküleriyle, oyunlarıyla genç kuşağın çalışmalarına ışık tuttu. Bir düelloda öldürüldü. En büyük öncü belki de Nikolay Vasilyeviç Gogol'dür (1809-1852). Fransız yazarlarından ve alman duygucularından büyük ölçüde etkilenen Gogol her şeye karşın yerli kalmayı bilmiş usta bir yazardır. İnsanın ruhsal derinlerine başarıyla inen Gogol ince bir toplum gözlemcisidir. Yaşadığı toplumda başta iğrençlikler, bayağılıklar, alçaklıklar olmak üzere tüm insanlık durumlarını büyük bir başarıyla yansıtmıştır. Tiyatronun, öykü ve roman sanatının büyük adı Gogol, *Taras Bulba* gibi, *Martıvıya dusi* (Ölü canlar) gibi romanlarıyla unutulmaz adlar arasında yerini aldı. Bu güçlü öncülerin açtığı yoldan üç büyük rus romancısı geldi.

LEV NİKOLAYEVİÇ TOLSTOY

Bunların birincisi çağdaş rus edebiyatının doruklarından Lev Nikolayeviç Tolstoy'dur ya da kısaca Kont Tolstoy'dur. Onu bir başka Kont Tolstoy'dan, tarihsel romanlar yazarı Aleksey Konstantinoviç Tolstoy'dan (1817-1875) ayırmak gerekir. Yasyana Polyana'daki topraklarında zengin bir çiftçi yaşamı sürdürmüş olan Lev Nikolayeviç Tolstoy çağımızın en önemli romancılarından biri sayılır. Halkı yakından tanıyışı onun romanlarını güçlü kılan etkenlerden başlıcasıdır. O yalnız halkı değil soyluları da iyi tanıyordu ve soyluların yönetimindeki kurulu düzeni kıyasıya eleştiriyordu. Bu arada mutsuz bir aile başkanı yaşamı sürdürüyordu: on üç çocuğuyla yaşadığı çiftliği karısının anlayışsızlıkları yüzünden onun için dayanılmaz bir ortamdı. *Voyna i mir*'den (Savaş ve barış) beş altı yıl sonra kaleme aldığı *Anna Karenina*'da (1876) toplumsal bunalımlar kadar kendi bunalımları da belirleyici oldu. Nesi var nesi yoksa bırakmayı, basit bir köylü yaşamı sürdürmeyi düşlüyordu. 1901'de kilise *Voskereseniye*'yi (Diriliş) suçlayarak Tolstoy'u aforoz etti. Tolstoy 10 kasım 1910'da topraklarını bırakıp gizlice kaçtı, Astapova (bugün Lev Tolstoy) istasyonunda öldü.

Tolstoy duygucu yanıyla, bu arada doğa sevgisiyle Rousseau'yu andırır, ondan büyük izler taşır gibidir. O da Rousseau gibi insan ahlakını bozan uygarlık ve sanat değerlerine karşıdır. Çelişki gibi görünse de, yaşamının son derece batılı ve gene de son derece yerli bir aydının yaşamı olduğunu söyleyebiliriz. Tolstoy tüm batı sanatına ve batı düşüncesi-

ne açık bir kişiydi, özellikle batı müziğinin hayranıydı, aynı zamanda bir rus köylüsü ya da soylusu özellikleriyle donanmıştı. Onun yaşamını çok çelişkili bulanlar haklıdırlar, bu çelişkililik kökleri toplumsal yaşamda bir çelişkililik de olsa onun bir kişilik özelliğidir. Bu özelliği yapıtlarında da kendini duyuruyordu. Her şeyden önce, Tolstoy büyük mülkiyete karşıydı ama kendini ondan kurtaramadı. Bu durum onun halktan yana olmasını engellemedi. Ayrıca Tolstoy her zaman dinci-gizemci düşünceye yakın oldu. Bu onun gerçekleri görmesini ve göstermesini engellemedi. O böylece yalnızca rus edebiyatının değil, tüm dünya edebiyatının önde gelen gerçekçilerinden biri oldu. Yazışı kabasaba da olsa, sanatı bize yoğun bir yöntem kaygısı duyurmasa da, verdiği her üründe toplumunun gerçekleri yansır. O çok yakından tanıdığı rus insanını anlatırken büyük bir toplum gözlemcisidir. Maksim Gorki'nin dediği gibi, Tolstoy bütün bir dünyadır ve onu okumadan Rusya'yı tanımak olası değildir.

Sanat Nedir?

Tolstoy yalnızca bir sanatçı değil aynı zamanda bir sanat düşünürüdür. Onun estetiği özellikle *Sanat nedir* adlı çalışmasında açıklanır. Tolstoy estetiğini Ruskin estetiğine yakın bulabiliriz. Tolstoy estetiği tüm biçim oyunlarına karşı duran bir içerik estetiğidir. On beş yıllık bir çalışmanın ürünü olan *Sanat nedir*'de Tolstoy her şeyden önce sanatın yararı sorununu tartışmıştır. Ona göre estetiğin ölçütü güzel olamaz, onun başka bir ölçütü olmalıdır. "Güzel ya da hoşa giden, hiçbir biçimde bize sanatı tanımlamakta bir temel oluşturmaz" der Tolstoy. Bu tutum estetikte son derece yenilikçi bir tutumdur, daha önceki "güzel"ci estetikleri yoksayan bir tutumdur ancak güzel'in anlamını kavrayamamaya dayanan yanılgılı bir tutumdur. "Haz bir yan ögeden başka bir şey değildir", öyleyse estetiğin ölçütünü başka yerde aramak gerekecektir. Tolstoy için bu ölçüt sanatın insanlık için oynayacağı rolde aranmalıdır: sanat insanlar arasındaki iletişimin bir aracı olmalıdır. Söz, insanı başkası'na ulaştıran bir araçtır, bir aracıdır, insan sanatta daha genel bir düzeyde duygularını ve düşüncelerini başkasına açar. İnsanlar arasında duygu ve düşünce alışverişi: Tolstoy'cu estetiğin birinci ilkesi budur. Tolstoy bu görüşünü tarihsel boyuta oturtur: sanat en büyük taşıyıcıdır, bin yıl önceki insanın duygu ve düşünceleri sanat yoluyla bize ulaşmaktadır. Sanat insan yaşamının gelişmesi ve insanlığın mutluluğa doğru ilerlemesi için kaçınılmaz bir etkendir. Sanatta biz bir insanın yaşamına gireriz, başkaları da bizim yaşamımıza girer: "Sanat bir haz değildir, insanlar arasında bir birlik ara-

cıdır." Buna göre Tolstoy gerçek sanatı boş sanattan ayıracak, gerçek sanatı insan yaşamının kurucu ögesi olarak belirleyecektir. Hazza dayalı boş ya da yanlış sanat esin kaynaklarını kurutan, karanlığa açılan, karşı-sanat özelliği gösteren sanattır. Tolstoy'un yararcı-toplumcu estetiği hazzı güzel'in dışına çıkarışıyla ve güzel'in anlamını basite indirgeyişiyle günümüzün estetik kavrayışlarına ters düşer.

FİODOR MİHAYLOVİÇ DOSTOYEVSKİ

Yeni edebiyatın bir başka ünlüsü Fiodor Mihayloviç Dostoyevski insan ruhunun derinlerini araştırmaya Tolstoy kadar, hatta ondan da çok önem verdi, herbir kahramanını ruhsal açıdan en ince özelliklerine kadar ayrıştırarak sanatı bir iç dünya araştırmasına götürdü, bununla birlikte sanatında toplumu tüm özellikleriyle yansıttı. Yaşamını sürdürebilmek için girdiği yazarlık uğraşının başlarında insanlığa *Bednye Rjudi* (İnsancıklar) adlı ölümsüz bir yapıt armağan etti. Bu yapıtın uyandırdığı ilgi sonraki romanlarla sönüverince Dostoyevski bir takım siyasal ilişkilerin de etkisiyle sanattan uzaklaşır ya da soğur gibi oldu. Siyasal ilişkileri onu zorda bıraktı: saralı bedeni Sibirya'daki sürgün cezasına zor dayandı. Özgürlüğüne kavuşunca yeniden romana yöneldi, bu defa büyük bir başarı kazandı. *Prestupleine i nakazanie* (Suç ve ceza), *İgork* (Kumarbaz), *Bratya Karamazovi* (Karamazov kardeşler) bu yeni dönemin anıtsal ürünleri oldu. Onun yapıtının en önemli yanı insan ruhunu ayrıştırmakta gösterdiği büyük ustalıkla gelen düşünsel ve duygusal derinliktir. Onun kişileri yalnızca dış ilişkileriyle değil, iç dünyalarıyla da kendilerini bize gösterirler, bizi en girilmez olana, girilmez görünene kadar götürürler, böylece insanı tanımamızı, kendimizi tanımamızı sağlarlar. Dostoyevski bireyi öne alan bir yazardır, deyim çok uygun değilse de bireyci bir yazardır, ancak onun bireyciliği bireyi en geniş çerçevede ele alan evrensel bireyciliktir, insan gerçeğini bireyden giderek tüm özellikleriyle sergilemeye dayanır.

Dostoyevski'nin dünyaya bakışı çok değişiktir, onun gözünde "Yaşamla yalan eşanlamlıdır". Bir inançlıdır o, gizemli bir kavrayışı vardır, "İsa'yla birlikte olmayı doğru'yla birlikte olmaya yeğlerim" der. Öte yandan kahramanlarını konuştururken zaman zaman bir inançsızlık bildirisi ortaya koyar gibidir. "İnsan Tanrı'yı kendini öldürmeden yaşayabilmek için oluşturdu" der. İnsan gerçeğini derinden kavramaya yönelirken ruhsallığımızın inceliklerine girmeye özen gösterir, bu yolda zaman zaman bizi şaşırtır, örneğin "Tüm insanlar babalarının ölümünü isterler" doğrusu

bizi irkiltebilir. Dostoyevski de Tolstoy gibi sanatı bir insan araştırması olarak belirlemiştir. Romanlarından birinde şu söze raslarız: "Biliyorsunuz, insan bilimsiz, ekmeksiz yaşayabilir, güzelsiz yaşayamaz, bunu yapamaz" Ona göre güzel gereksinimi ve onun getirdiği yaratıcı etkinlik insanın vazgeçilmez özelliğidir. Dostoyevski'ye göre ancak güzel ülküsünü koruyan ve yaşatan toplumlar ilerleyebilirler. Buna göre, güzel, yaşamın gizini aydınlatan bir ışıktır. "Dünyayı güzel kurtaracak" der Dostoyevski. Onun gözünde güzel herhangi bir aşkın varlık değil, bir görüntü de değil, insanın en derin anlamı, varlığın en derin gerçeğidir: güzel gerçektir, herkes içindir, en bozulmuş insanlar bile güzeli severler. Ancak ona göre güzel iyiyle kötünün çatıştığı bir alandır: "Güzel korkunç bir şeydir, onda tüm çelişkiler bir araya gelir. Onda Şeytan Tanrı'yla kavga eder, kavga alanı da insanın yüreğidir." Dostoyevski'nin sanatı tüm çağdaş dünya sanatını kökten etkilemiş, ona ruhsal derinliğini kazanma yolunda büyük katkı sağlamıştır.

İVAN SERGEYEVİÇ TURGENYEV

Üç büyüklerin üçüncüsü İvan Sergeyeviç Turgenyev'dir ve Turgenyev bu üç kişinin en batılısıdır. Batı kültür yaşamına öbürlerinden daha yakındır, rus kültür yaşamına bilerek isteyerek uzak gibidir. 1838-1840 arasında Berlin üniversitesinde okumuş ve Hegel'i enine boyuna incelemiş olan Turgenyev her şeye karşın rus insanını iyi tanıyan bir yazardır. O sanat yaşamında ilk büyük ilgiyi *Zapiski ohotnika*'yla (Avcının notları) toplamıştır. Siyasal tutumu yüzünden çeşitli sıkıntılara uğramış, 1856'da aldığı yurt dışına çıkma izninden sonra Batı Avrupa'da kalmış, ülkesine zaman zaman yolculuklar yapmıştır. Turgenyev'in en önemli yapıtı *Otsıy i deti* (Babalar ve oğullar) bugün de ilgiyle okunan bir romandır ve zamanın rus toplumunu ele alırken değişen değerler içinde yeni kuşakların eski kuşaklarla çelişkisini ve kavgasını duyurur. Romanın kahramanı Bazarov hiççiliğe bağlanmıştır, onun hiççiliği genel anlamında bir hiççilik olmaktan çok eleştiriye yönelik olumculuktur. Bazarov böylece bir tür usçu bakış açısı içinde eski değerlere, eski kurumlara, eski ilişkilere savaş açmış biridir, bu aşırı tutumu içinde insan için en doğal sayılabilecek isteklerin ve eğilimlerin de karşısına çıkar. Bu arada doğal olarak çelişkiye düşer: hem aşka karşıdır daha doğrusu aşkı biyolojik edinlere indirgeme eğilimindedir hem de aşık olur. Turgenyev tüm yapıtlarında olduğu gibi bu çok ünlü yapıtında da Rusya'daki toplumsal değişmelerle ortaya çıkan sorunları usçu-olumcu çerçevede tartışır. Soyluların açmazla-

rı, yeni yetişenlerin toplum sorunları karşısında heyecanlı tutumları onun yapıtlarında baş yeri alır. Onda Doğu'nun bir batılı gözüyle görülüşü en ince ölçülerde gerçekleşir.

ANTON PAVLOVİÇ ÇEHOV VE MAKSİM GORKİ

Bu dönemde bir başka rus yazarı Anton Pavloviç Çehov öykü ve oyun alanında adını kitlelere duyurdu ve kısa zamanda büyük bir ilgi topladı. Bir azatlı kölenin torunu ve bir bakkalın oğlu olan Çehov halkı yakından tanıyan kişiliğiyle gerçekçilik yolunda büyük adımlar attı. Yoksulluk içinde yaşayan ailesine yardım etmek amacıyla mizah dergilerine öyküler yollayan Çehov zamanın ünlü edebiyatçılarının ilgisini çekince öykülerini edebiyat dergilerinde yayımlamaya başladı. Bir yandan hekimlik mesleğini de sürdüren Çehov kısa ömrünün son yıllarını veremle yıkışarak geçirdi. Çehov yaşamayı ve yaşamı gözlemlemeyi bilen bir kişiydi. Şakacı bakışının altında ciddi bir gözlem gücü yatıyordu. O yalnızca gözlemledi ve yansıttı. Düzmece davranışlardan, yalan dolandan, ayak oyunlarından uzakta yaşıyor, sıradan insanların dünyalarına bir araştırmacı inceliğiyle yöneliyordu. Duru, dingin, neredeyse sessiz, her şeyden önce süssüz ve pürüzsüz bir anlatımı vardı, bu anlatımıyla başta Tolstoy olmak üzere çağının pekçok ünlü yazarını hayran bıraktı. Rus tiyatrosuna büyük yenilikler getirirken öyküyü öbür yazı sanatları yanında önemli bir yere çıkardı. Yapıtlarında halkın duygu ve düşüncelerini anlatırken çöken soylu sınıfının boşluklarını, tembelliklerini kıyasıya eleştirdi. Benzer bir eleştiriyi Sovyet Devrimi'nde önemli bir rol oynamış olan Aleksey Maksimoviç Gorki ya da kısaca Maksim Gorki (1868-1936) yaptı. Güç yaşam koşullarıyla savaşarak kendini yetiştiren, duygucu öykülerle yazı dünyasına giren Gorki otobiyografik özellikler taşıyan öykü ve romanlarında daha çok varolma savaşı veren halk insanlarını anlattı. Kabasaba görünen üslubu ve yer yer aksayan tekniği bir yana, Gorki tam anlamında gerçekçi bir yazar oldu, hatta zaman zaman doğalcılığa yaklaştı. Onu S.S.C.B.'nde toplumcu-gerçekçi edebiyatın kurucusu saymak hiç de yanlış olmaz.

YENİ OLUŞUMLAR

Devrim sonrasında S.S.C.B.'nde toplumcu bakış açısı Marx'çı felsefenin belirleyiciliğinde giderek kökleşti, yaygınlaştı. Bu dönemde devrimin kültür önderi Anatoly Vasilyeviç Lunaçarski (1875-1933) gibi siyaset adamı

yazarlar toplumcu sanatın kuramını oluşturmaya yöneldiler. Aleksandr Aleksandroviç Blok (1880-1921) ve Vladimir Vladimiroviç Mayakovski gibi şairler devrim bilincini yaymaya ve güçlendirmeye çalıştılar. Claude Frioux, *Maiakovski* adlı yapıtında şöyle der: "Mayakovski'nin devrime katılması birden ve tam oldu.(..) Gorki bile çekinmişti. Mayakovski'nin dışında yalnızca simgeci şair Blok ve büyük sahneye koyucu Meyerhold komiser Lunaçarski'nin çağrısına karşılık verdiler. Bazı çevrelerde onlar 'bolşeviklere satılmak'la eleştirildiler." Blok gizemciliğe kayan duygulu bir şiirin yaratıcısı oldu. Güçlü bir duyarlılığı vardı, bu duyarlılığıyla yeni değerleri anlamaya ve anlatmaya yöneldi. Mayakovski'ye gelince, o bir yenilikçiydi, eski biçim anlayışlarına karşıydı ve o dönemde Rusya'da çok yaygın olan gelecekçilik akımına bağlanmıştı. İtalyan Marinetti'nin (1876-1944) ortaya attığı bu akım Rusya'da da çok tutulmuştu, pekçok sanatçıyı etkisi altına almıştı. Akademiciliğe karşı katı bir eleştiri olarak başlayan ve daha çok resim alanında yaygınlaşan gelecekçilik, gücün, hızın, makinanın insan yaşamındaki etkisini çarpıcı ve biraz da abartılı, ama her zaman değişik ve hatta anlaşılmaz görünümler altında yansıtmaya yöneldi, giderek tam anlamında biçimci özellikler kazandı. Rus gelecekçileri Marinetti'nin aşırı bakış açısını pek benimsememekle birlikte akımın kurallarına bağlandılar, bu kuralları yumuşatarak ve kendilerine uydurarak benimserken yeni anlatım biçimleri aramaya yöneldiler. Mayakovski şiirine temel olarak duyan ve düşünen ama durmadan arayan çağdaş insanı aldı, bu insanın dileklerine kulak verdi, onun ne yapabileceğini ne yapamayacağını araştırmaya ya da anlamaya çalıştı. Bunu yaparken soyuta kapanıp kalmadı, yeniyi ama anlaşılırı aradı, bu yolda kitlelerin yanında yer aldı. Onun şiirinde 1917-1930 arasının tüm atılımları ve sarsıntıları yansır. O nerede olursa olsun, her bulunduğu yerde dünyayı yaşayan, bilinçle yaşayan, bütün bir insanlığı duyan geniş düşünceli, geniş yürekli bir şair olarak bilindi, tanındı, sevildi. Şöyle diyordu: "Yabancı ülkeleri istemiyorum / Havasız ve sarsıla sarsıla yolculuk etmek / Uykusuz kalmak / Sonra o sefil Paris'e bakıp kendimden geçmek istemiyorum. / Buradan Puşkino'dan görüyorum Paris'i / Beş parmağımı görür gibi."

Sergey Aleksandroviç Yesenin (1895-1925) de halkı ve özellikle köylüleri anlatan şiirler yazdı. Yesenin duygu dolu şiirlerinde bir söz işçisi olarak göründü. Anlatıma, sese, müziğe, imge örgüsüne ağırlık verdi, her zaman acıyı ve sıkıntıyı yansıttı. Aleksandr Aleksandroviç Fadeyev (1901-1956) bireyin ruhsal derinliklerine inen romanlar yazdı, nazilere karşı direnişi ve alman askerlerinin eylemlerini bir ressam inceliğiyle yan-

sıttı. Üçüncü Tolstoy, Aleksey Nikolayeviç Tolstoy (1883-1945) romanlarında Sovyet Rusya'nın yaşamından derin, ayrıntılı, etkili kesitler sundu. Tarihsel romanı *İvan Grozny* (Korkunç İvan) eski Rusya'dan XV. yüzyıl saray ve halk yaşamından görünümler yansıttı. Bir başka romancı Boris Leonidoviç Pasternak (1890-1960) *Doktor Jivago* adlı romanıyla bütün dünyada tanındı. Pasternak şiirler de yazdı. İlya Grigoriyeviç Ehrenburg (1891-1967) günlük olaylardan giderek insan yaşamının derinlerine inmeyi başardı. Ehrenburg usta bir romancı olduğu kadar güçlü bir gazeteciydi. Mihail Aleksandroviç Şolohov (1905-1984) Birinci Dünya Savaşı sırasında Kazakların yaşamını anlatan *Ve durgun akardı Don* romanıyla büyük bir ilgi uyandırdı.

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NİN GENÇ EDEBİYATI

Çağımızın önemli edebiyatlarından biri de Amerika Birleşik Devletleri edebiyatıdır. Bu edebiyatın düşünce tarihi açısından en ünlü kişisi dalgalı yaşamıyla ve gerilimli şiirleriyle tanınan, aynı zamanda gerçek anlamda bir estetik araştırmacısı olan Edgar Allan Poe'dur. Edgar Allan Poe yoksul bir ailenin öksüz çocuğuydu, bir koruyucunun yanında büyüdü, biraz da içki tutkunluğu yüzünden dağınık bir yaşam sürdü. Bununla birlikte şiirleri ve öyküleri büyük ilgi gördü. Yaşamının sonlarını sinir bunalımlarıyla kapkaranlık geçirdi. Bir sabah onu bir meyhanenin kapısında can çekişirken buldular. Poe'nun yaşamı sanatına büyük ölçüde girmiştir, sanatı dalgalı yaşamının bir aynası gibidir. Onda her şey acıyla ve sıkıntıyla örülmüştür, sanrılı imgelerle donatılmıştır. Korku ve yılgınlık vermek üzere gerçekleştirilmiş izlenimi bırakan bu sanat ürkek bir ruhun mutlak bir kaçış için yarattığı bir sığınaktan başka bir şey değildir. Poe sanat üzerine, özellikle kendi sanatı üzerine düşünmüş ve yaşamı boyunca sanatında insan ruhunun gizlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Eleştirileri de, şiirleri de, öyküleri de, romanları da bize insanlık durumlarıyla ilgili açık bir bildiri sunar gibidir.

Poe şiirlerinde gizemlinin ve korkulasının derininde bize güzeli duyurmak ister. Çok etkili, çok sevilen ünlü *Kuzgun* şiiri bir yana, tüm şiirleri kısa ve özlüdür. Ona göre şiir kısa olmalıdır, bir doğruyu apaçık göstermelidir. Buna göre şair, şiiri bir doğrunun taşıyıcısı olarak, hatta bir doğrunun kendisi olarak görür. Poe böylece güzeli doğrudan ayırmamaya özen gösterir ve güzeli insanlığın en eski içgüdüsü olarak belirler. Güzel, insanın doğasına işlenmiştir, nerede insan varsa orada güzel

vardır. Bu anlaşıyla şair şiiri "güzelliğin ritmik yaratımı" olarak tanımlar. Güzel, Poe'ya göre, ussal olarak açıklanabilir bir şey değildir. Bu yüzden şaire şiirinde usdışı bir hava yaratmak düşer. Böylece sanat bir anlamda açıklanamaz olanın açıklığa kavuşturulduğu bir alan olur. Poe bu açıklanası açıklanamazı ölümlerden. korkulardan, yıkımlardan, çaresizliklerden getirerek önümüze serer. Onun yaratısında korku ölümle, ölüm korkuyla kardeş gibidir. Poe sanatında çok yerde bir korku ustası gibi iş görür. Korkuyu yaratan biraz da doğa görünümlerinin alışılmadık özelliğidir: kıyasıya esen bir rüzgarda kıpırdamayan ağaçlar korku verir, denizin ortasında alışılmadık büyüklükte bir burgaç korku verir, ölüyü sakladığı eve polisleri ısrarla almaya çalışan bir katil korku verir. Bu korku görünümleri gerçekte insan yaşamının karmaşıklarını açıklayan birer simgedir, bize yaşamın uçurumlarını birer birer duyurur. Anlatımının ritmik özellikleri de, başka özellikleri de tümüyle güçlü ya da anlatımcı bir simgenin ya da bir simgeler topluluğunun oluşturulması adına vardır. Bu simgeler çok zaman birlikte melankolik bir hava yaratırlar. Melankoli Poe sanatının temel ögesi gibidir. Poe bunu bilerek, isteyerek yapar, çünkü "melankoli tüm şiirsel tonların en yasalıdır" diye düşünür.

Genç ve güçlü amerikan edebiyatında dünya çapında birçok usta kalem yetişmiştir. Bunların en önemlilerinden biri Ernest Hemingway'dir (1898-1961). Bir usta yazar olduğu kadar bir yaşam ustası da olan Hemingway, enine boyuna yaşayan, yaşadıklarını yazdıklarına bol bol katan bir kişidir. *A Farwell to Arms* (Silahlara veda), *The Old Man and the Sea* (Yaşlı adam ve deniz), *For Whom the Bell Tolls* (Çanlar kimin için çalıyor) gibi romanları çağdaş insanın başyapıtları arasındadır. Bir başka usta William Faulkner (1897-1962) romanlarında çetin üslubuyla ve karmaşık anlatımıyla girilmesi güç bir yazar olarak görünürken A.B.D.'nin güney eyaletlerinden canlı görünümler sunar. Bir başka romancı John Steinbeck (1902-1968) günlük yaşamdan görünümler çizer, özellikle kırsal kesimde yaşayan insanların güç koşullarını ve sıkıntılarını anlatır. Eugene O'Neill (1888-1953) oyunlarıyla amerikan tiyatrosuna yeni bir gerçekçilik anlayışı getirmiştir, bu arada çağdaş yaşamın kısıtlayıcı koşullarını, özellikle para ilişkilerini kıyasıya eleştirmiştir.

GELENEKÇİLİKTEN OLUMCULUĞA DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

DEĞİŞİK GÖRÜŞLER

XIX. yüzyıl düşüncede güçlü ve değişik bakış açılarının ortaya çıktığı bir yüzyıl oldu. Bu yüzyıl aynı zamanda bir önceki yüzyılın en önemli olayıyla, Fransız Devrimi'yle, onun getirdiği değerlerle düşüncede ve yaşamda hesaplaşma yüzyılı oldu. Bu yüzyılda bir önceki yüzyılın tasarıları yaşama geçerken eski-yeni çatışması tüm düşünce alanında kendini duyurdu. Bu yüzyılda düşünceyi geriye çekmeye çalışanlarla onu ileri yaşam koşullarına uydurmaya çalışanlar çelişkiye düştüler, çatışmaya girdiler. Düşünce tabana doğru biraz daha işledi. Bu kavga elbet her dönemin, her çağın kavgasıydı ama hiçbir zaman XIX. yüzyılda olduğu kadar açık bir biçimde duyulmadı. Daha doğrusu belki de düşünce hiçbir zaman, hatta XIII. yüzyılda bile bu yüzyılda olduğu kadar siyasallaşmamıştı. Bu yüzyılda gelenekçi düşünce yanında, özellikle devrim fikrine karşı olan gelenekçi düşünce yanında bilimci ya da olumcu düşünceyle birlikte toplumcu düşünce ağırlık kazandı, daha doğrusu devrim fikrini karşısına alan gelenekçi düşünceden bir yanı olumcu bir yanı toplumcu yeni düşüncelere doğru yumuşak bir geçiş oldu.

Bilim Yüzyılında Evrim Bilinci

Bu yüzyıl bir bilim yüzyılıdır, bilimlerin konularını ve yöntemlerini geliştirdiği ve sürekli olarak tartıştığı, özellikle insan bilimlerinin büyük bir atılım kazandığı, henüz felsefenin kanatları altından yeni kurtulan bazı

bilimlerin hızla gelişmeye doğru gittiği, bir başka deyişle felsefeye bağlı bir takım bilgi alanlarının özel bilimlere, yeni insan bilimlerine dönüştüğü ya da kısaca özerkleştiği bir yüzyıldır. Artık XVIII. yüzyılın düşçü, atılımcı, aşırı duygucu insanı çekiliyor, onun yerini daha az düşçü, daha çok usçu, bilime tutkun, hatta bilime aşırı bağlı yeni insan alıyordu. Bu dönüşümün birdenbire olmadığını, hatta çok hızlı da olmadığını, ağır ve örtülü süreçler boyunca gerçekleştiğini söylemeliyiz. Gelişim fikrinin, dönüşüm ve evrim fikrinin öne çıktığı bu dönemde tarihselci bakış açısı belirleyici olmaya başladı. Diyebiliriz ki insanın tarihselliğe ya da gerçek anlamda gelişim fikrine ulaşması bu yüzyılda oldu. Uygarlıkları ayrı ayrı ele alma eğilimi, insanın etkinliklerini birbirinden kopuk bütünlükler sayma eğilimi, bir başka deyişle tarihi bir gelişim düzeni olarak değil de bir basit değişimler zinciri olarak görme eğilimi büyük ölçüde tarihe karıştı. Büyük ölçüde diyoruz, tüm eski düşünceler gibi bu düşünce de bir sıçrayışta yitip gitmedi, tersine etkisini bugüne kadar ulaştırdı. Bundan böyle Rousseau'nun doğal durum ve toplumsal durum bölümlemesi de anlamını yitiriyordu, gelişigüzel değişimlerin yerini zorunlu dönüşümler ya da karşı konulmaz evrimler alıyordu. Böylece tarih temel belirleyici durumuna girerken başlıbaşına bir araştırma alanı, başlıbaşına bir bilim oldu. Çünkü tarihin yaratıcı gücü ortaya çıktı; o bundan böyle şaşırtıcı olaylarıyla insanları büyüleyen, çarpıcı yanlarıyla insanda uzak geçmiş zamanlar merakını uyandıran bir ardarda gelmiş olaylar dizisinden çok daha başka bir şeydi, insanlığın kaba belleğinden de başkaydı, bir bakıma yaşamın ta kendisi olan bir güçtü, yaşamın varedici gücüydü.

Felsefenin Yeni Durumu

Felsefe alanında insan usunun üretimlerine olan o eski güven XIX. yüzyılda biraz daha sarsıldı, buna göre metafizik düşünce pekçok yerde felsefeden kovuldu ve yerini felsefe için hem bir sağlık belirtisi hem azçok bir tehlike sayılabilecek bir bilim tutkusuna bıraktı ya da bırakır gibi oldu. Felsefenin bilimsel bilgiye zorunlu bağlanışını getiren bu tutum felsefeye bilimsel düşüncenin dışında büyük bir yer bırakmıyor gibiydi. Bunun felsefeye yararı elbette olumlu bilgiye dayanmadan, sağlam veriye dayanmadan felsefe yapmanın insanı açmaza götüreceği inancını güçlendirmesi oldu. Bu arada felsefeyle uğraşanlar felsefeyi bilime indirgemenin düşünce açısından tartışmalı bir konu olduğunu gördüler. Felsefe bilimin verilerini birleştirerek genellemeler yapmaya yönelen bir bilgi alanı mı olmalıydı? Ayrıca insanın bilim dışında bir yaşamı olamaz mıydı,

felsefe aynı zamanda böyle bir alana yönelemez miydi, en azından insan sorunlarını en genel düzeyde ve elbette bilimsel verileri çürütmeyi, yoksamayı, önemsememeyi düşünmeden tartışamaz mıydı? XIX. yüzyılın bize kendi eliyle yaratıp sunduğu pek güzel bir doğru var: felsefe bütünlüklü bakıştan koptuğu, bütünlüklü bakma alışkanlığını bıraktığı zaman sakatlanır. Sıkıntı elbette bilimsel düşüncenin dışında bir başka düşünceyi yok saymaktan, tüm düşünselliği bilimselliğe indirgemekten geliyordu. Gerçekte bir bilim yüzyılında bilime olan bu aşırı güven hiç de garip kaçmıyordu. XIX. yüzyılda şunu da iyi öğrendik: felsefeyi salt öznelliğe dayandırmak da onu salt nesnelin dünyasına kapamak da doğru değildir, felsefe insanı tüm öznelliği ve tüm nesnelliği içinde bir bütün olarak kavrayabildiği sürece sağlıklıdır. Sanat için de aynı şeyi düşünebiliriz.

XIX. yüzyılda bir de Rönesans'dakine benzer, ondakinden çok daha güçlü, çok daha belirleyici bir inançsızlık eğilimi yaygınlaştı, buna göre bir önceki yüzyılın dini yoksayan, ancak Tanrı'nın varlığını benimseyen tanrıcı anlayışlarının ötesinde tanrıtanımazlık neredeyse ayrı bir inanç biçimi olarak yerleşti. Bunda elbet hızlı bilimsel gelişmelerin, bu arada olumculuğun büyük payı oldu. Ancak bu dönem duygunun, düşün, imgelemselin tümüyle bırakıldığı, geriye atıldığı bir dönem de olmadı. XVIII. yüzyılda koyulan duygucu eğilimler tartışılıyor, zayıflıyor ama gene de sürüyordu, öznelcilik eğilimi bilim inancı kadar olmasa bile kendini iyi koruyordu. Edebiyat insanları artık böyle bir çağda ıpıslak bir duygusallıktan da kuruluklardan da yana değildiler, içsiz bir nesnellikten, kapalı bir öznellikten yana değildirler, ancak bundan böyle duyguculuğun çok zaman içtenliksiz görünen atılımları da istenmiyordu. Felsefede ve edebiyatta aydınlanmacıların edebiyata felsefeden daha çok yatkın ama hem edebiyata hem felsefeye aynı ağırlığı vermeye çalışan derinliksiz tutumları çok gerilerde kalmıştı.

GELENEKÇİ DÜŞÜNCE VE ÖNDERİ JOSEPH DE MAISTRE

XIX. yüzyılın başlarında, tüm bilimsel gelişmelere karşın, din kaynağından beslenen gelenekçi anlayış, çok zaman bilimsel gelişimleri de kavrayan bir görünüm altında düşünce alanına çok uzun sürmeyecek biçimde ağırlığını koydu. Bu gelenekçiler deyim yerindeyse yeni gelenekçilerdiler, bunlar katolik olmakla birlikte skolastik bir anlayışın sürdürücüleri olmadılar. Bu yüzden onları yeni düşüncenin inançlı kanadını oluşturan düşünürler olarak değerlendirmek uygun olur. Bu gelenekçilerin bir bö-

lümü sıkı sıkıya katolik düşüncesine bağlıydı, bir bölümü daha seçmeci bir anlayışı sürdürüyordu. Gelenekçiliğin öncüsü Joseph de Maistre oldu. 1803-1817 arasında Petersburg'da Savoie elçisi olarak kalmış olan Joseph de Maistre tam anlamında bir inançlı kişiydi ve bir ulusçuydu. 1796'da yayımladığı *Considérations sur la France* (Fransa üzerine belirlemeler) adlı kitabında şöyle diyordu: "Dünyada insan yok. Ömrümde Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar gördüm, Montesquieu sayesinde insanın iranlı olabileceğini de biliyorum; ama insana gelince, ben ona ömrümde hiç mi hiç raslamadığımı söylüyorum; varsa bile benim haberim yok." Ona göre her ulusun kendi ayırıcı özellikleri vardı ve "her ulus layık olduğu yönetime sahiptir" düşüncesi onda sarsılmaz bir fikirdi. Joseph de Maistre tam anlamında bir devrim düşmanıydı ve andığımız yapıtında da başka yapıtlarında da devrim fikrini eleştirirken insan usunun eksikliğini, insanın kendi kendini yönetebilecek bir varlık olmadığını göstermeye çalışıyordu, "düşüncesinde doğru ve isteminde sapık insanın yönetilmesi gerekir" diyordu. Devrim karşısında tutumu çok kesindi: "Devrimi yönetenler insanlar değildir, insanları kullanan devrimdir." Düşünür, Fransız Devrimi'ni şeytani bir olgu gibi değerlendiriyordu: "Fransız Devrimi'nin onu tüm görülmüş ve belki de tüm görülecek şeylerden ayıran şeytani bir özelliği vardır." Ona göre toplum "bir merkezin çevresinde yer alan bir katışmaç"dı, merkezde mutlakyönetici yer almalıydı. Düşünüre göre toplumu yönetebilecek olan gücün kaynağı gelenek ve yetkeydi. Toplumsal düzensizliğe ancak papanın tartışılmaz yetkesini tanımakla ve kan dökmekle son verilebilirdi. Mutlakyönetimler arasındaki düzeni ve dengeyi sağlayacak olan da papaydı.

BİR BAŞKA GELENEKÇİ: LOUIS DE BONALD

Gelenekçi düşüncenin öndeki adlarından biri de Descartes'ın ve XVIII. yüzyıl düşüncesinin katı eleştiricisi Louis de Bonald'dır. Onun bakışı doğrudan doğruya tutucu bir bakıştır. Louis de Bonald "Duygularıyla geçmişe düşünceleriyle geleceğe bağlı olan insanlar şimdide kolay kolay yer bulamazlar" diyerek geçmişi gelecekten, duyguyu düşünceden koparmaya kalkar. Fransız Devrimi'yle ilgili olarak da şöyle der: "Fransız Devrimi insan hakları bildirisiyle işe başladı, Tanrı hakları bildirisiyle işini bitirecek." Ona göre devrim aptallıklardan ve garipliklerden başka bir şey getirmemiştir ve getirmeyecektir: "Usta kişilerin ortaya koyduğu aptallıklar, akıllı insanların söylediği garip sözler, namuslu insanların işlediği cinayetler... işte durum budur." Louis de Bonald aydınlıkçı düşünce-

nin devrim üzerindeki etkisini şöyle belirlemiştir: "Devrimleri yapan, İncil'den *Toplum sözleşmesi*'ne kadar hep kitaplar olmuştur." Restorasyon döneminde Paris milletvekilliği de yapmış olan vikont de Bonald da böylece yapıtlarında Devrim'in getirdiği toplumsal sıkıntılardan kurtulmanın yollarını aramış, çözümü gelenekçilikte bulmuş, gelenekçiliği doğrulamak için karmaşık ve tartışmalı bir dil kanıtı geliştirmiştir. Ona göre dil bir Tanrı vergisidir, her toplumun da temel dayanağıdır. Louis de Bonald "İnsan kendi düşüncesini söylemeden önce sözünü düşünür" der. Düşünceyi önceleyen söz bir tanrısal açılımdır ve topluma doğruları iletir. "Söz nasıl insanın anlatımıysa edebiyat da toplumun anlatımıdır."

Dinde ve Siyasette Yetkecilik

Temelde şunu duyurmak istiyordu: duyulur nesneleri karşılayan kavramlar yanında yüksek fikirleri ortaya koyan erdem gibi, adalet gibi kavramlar her toplumda ahlakın temellerini oluşturur. Dil ahlaki yaşamın bir kanıtı olarak görülebilir. Dille açınan ahlaksallık özünde başlıca iki kaynağı, dinsel yetkeyle toplumsal yetkeyi zorunlu kılar. Yaşanılan toplumsal sarsıntıların başlıca nedeni, düşünüre göre, dinde ve siyasette yetkeyi yadsıyan protestan sapkınlığıdır. "İnsanların usu dinsel inancı düzenlemek için görünür bir yetkeyi gereksinmez" diyen Luther insanlara siyasal eylemlerinde de yetke tanımama rahatlığı getirmiştir. Louis de Bonald'a göre sarsıntıların bir nedeni de XVIII. yüzyıl aydınlanmacılığıdır. Bu felsefe, tanrıtanımazlığı, deneyciliği ve halkın egmenliğini bir bütünde toplayarak büyük bir toplumsal yıkıma neden olmuştur. Toplumsal sözleşme fikri bir saçmalıktan başka bir şey değildir, çünkü yasa hiçbir zaman genel istemi ortaya koymaz. Düşünüre göre dil nasıl fikirlerle zihin arasında bir aracıysa yasal iktidar da Tanrı'yla halk arasında bir aracı olacaktır. Louis de Bonald siyasal iktidar örneği olarak "insan-tanrı" kavramını getirir, "insan-tanrı" Tanrı'yla insanlar arasında bir aracı olacaktır. Ona göre yasal toplumsal yetke en insani şeydir. Louis de Bonald iktidarın bir aileye bırakılmasını önerir, ona göre aile "doğal toplum"dur; böylece "Danton ve Marat demokrasisinin garipliklerinden ve zayıflıklarından" kurtulunacaktır.

LAMENNAIS'NİN DİNCİ GELENEKÇİLİĞİ

Gelenekçiliğin bir başka ünlü kişisi Lamennais'dir. Félicité de Lamennais bir ara Jean-Jacques Rousseau'nun görüşlerine hayran olup inanç yo-

lundan saptı ve sonra dine dönüp papaz oldu, daha sonra kardeşi Jean'la *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (Din konusundaki ilgisizlik üzerine deneme) [1817-1823] adlı bir kitap yazdı, bu kitapta din karşısındaki ilgisizliği ahlaki ve düşsel bir intihar olarak değerlendirdi ve bunun nedenini de bireysel usa ya da özel duyuya olan büyük güvene bağladı. Lamennais'ye göre insanda özel duyu ve ortak duyu olmak üzere iki ayrı anlama biçimi ayırmak gerekir, bunlardan birincisi bireysel usa, ikincisi genel usa karşılıktır. Kendi kendine bırakılan bireysel us insanı mutlak kuşkuculuğa götürecektir. Doğruyu yanlıştan ayırabilmek için evrensel usa ya da ortak duyuya, bir bakıma geleneğe başvurmak gerekmektedir. Evrensel usun kaynağı Tanrı'dadır. İnsan için tek temel doğru "Tanrı vardır" doğrusudur. Tanrı insanı yaratırken onun ruhuna bir takım ilksel doğrular yerleştirmiştir. Tanrı tüm insanları benzer yarattığına göre ortak duyunun geçerli olması doğrudur. Özel duyuyu bir yana atarak ortak duyuyu temel almak gerekir. Buna göre insan geleneğin dille ve ortak görüşle ortaya koyduğu inanca yönelmek zorundadır. Bu görüşleriyle Lamennais bir dinbilimci özelliği gösterir, hatta onun sözlerinde her zaman peygamberce bir gizemlilik vardır. "Tanrım, zavallı proletere acıyın" derken de, "Özgürlük halkların alın teriyle kazanmak zorunda olduğu ekmektir" derken de bize insanüstü bir düzeyden seslenir gibidir.

MAINE DE BIRAN'IN SEÇMECİ BAKIŞI

Katolik öğretisiyle çeşitli felsefe anlayışları arasında uzlaştırmacı bir yol tutmaya çalışan seçmecilere gelince, bunlar gerçekte usçu bir çerçevede eskiyle yeninin bileşimini kurmaya yöneldiler. Seçmecilerin başında şu sözleriyle bir iç-dış dengesi kurmayı öngören Maine de Biran gelir: "Dış doğanın bilimiyle fikirlerimizin bilimi bir anlamda birbirlerine karışırlar ya da aynı şeye indirgenirler; bu, mutlak birliktir, maddesel olmuş ruhsal olmuş pek önemli değildir. Bu, sezilen ya da düşünülen nesneyle birlikte sezen ya da düşünen varlığın birliğidir, arı özdeşliğidir." Maine de Biran'ın felsefesi her şeyden önce bir iç etkinlik felsefesidir, bu felsefede insan her şeyden önce istemli bir varlık olarak, etkin bir varlık olarak düşünülür: "Birey devinmeye başlamak istemeseydi ya da bunun için belirlenmiş olmasaydı hiçbir şeyi tanıyamayacaktı, hiçbir varlıktan kuşkuya düşmeyecekti, hatta kendi varlığının fikrine bile sahip olmayacaktı." Buna göre insan sürekli olarak engellendiği bir dünyada bir etkinlik istemi olarak vardır: "Bilgi zorunlu olarak bir karşısavla oluşur, insan için

her şey karşısavdır, insan kendinde de ilkel ve giderilemez bir karşısavdır, evrenle bir bütün oluşturur." Maine de Biran'a göre gerçek bütünsellik Tanrı'da gerçekleşmekdedir.

İstemci Ahlakçılık

Buna göre her şey Tanrı'ya bağlanır ya da onda bir bütün oluşturur. Böylece bu felsefede içsel ayrıştırmadan, ruhayrıştırmasından yola çıkılarak bir ruhçuluğa, oradan Tanrı'ya ulaşılır. Böyece düşünür "Büyük ve bitmez metafizik tartışmalar dönemi geride kaldı" dese de, bundan böyle şeyleri ve kendimizi tanıma yolunda gerçek amaçlarımızı, gerçek tanıma güçlerimizi, yetilerimizi kullanacağımızı bildirse de gelişmekte olan olumcu düşünceye onun tam karşıtı olan bir düşünceyle yüklenir. Ona göre gerçek insan kendini ancak istemli çabanın ruhsal sezgisinde yakalayabilir. Gerçekte Maine de Biran'da sağlam görünen iç ve dış dengesi her zaman iç'in yararına bozulmayı bekler gibidir. Sonuçta iç'le dış'ı ayrı tutmak ve bunlardan birini seçmek gerekecektir: "Bu dünyayla iç dünya arasında bir seçim yapmak gerekir. Kendinde yaşayan kişi dış yaşamın tüm yararlarından vazgeçmelidir, bu yararların birincisi elbette ündür. Ruhunun yetileriyle ilgili en derin incelemeyi yapmış olan kişi belki de böylece başkalarının ruhunda büyük bir yer tutmaktan vazgeçecektir."

Bilgi sözkonusu olduğunda, Maine de Biran duyumla algıyı birbirinde ayırır. Duyum edilgindir ve dış dünyaya bağlıdır, çeşitlidir ve değişkendir, algı ya da üstalgı bizim istemli etkinliğimizin bir sonucudur, etkin bir çabadır, yetkin bir biçimde özgürdür, süreklidir ve her zaman aynı yapıdadır. İnsanı kendinde yükümlü kılan işte bu istemli etkinliktir, bu istemli çabadır. Düşünce bu etkinlikte bilimin ilk ilkelerini doğrudan doğruya sezer, tam tamına doğuştan ya da soyut fikirler olarak değil, somutun bir yansıması olarak sezer. Bu çaba içinde önce neden'i, sona töz'ü, sonra özgürlük'ü tanır. Maine de Biran bu arada "basit duygulanım" adı altında bilinçaltının varlığını da gösterir ve onu eylemlerimizin yönetici ilkesi olarak belirler. Çabanın ya da etkinliğin basit bir biçimi olan bu "basit duygulanım" yaşamımızı belli bir amaca yöneltmede büyük önem taşır, bizi duygu yakınlığına ve duygu uzaklığına iten odur. İlk ilkelerle, özellikle de nedensellik ilkesiyle biz üst bir varlığın fikrine doğru yöneliriz, bu en yüce ilkenin bizde olmasını isteriz. Tanrı bu durumda bizi önce düşünce yoluyla tutar, sonra istemimizi etkiler ve varlığımızı derinlikli bir yaşamla zenginleştirir. Felsefesiyle ruhbilime büyük atılımlar kazandırmış olan, öte yandan William James gibi, Henri Bergson gibi filozofları

büyük ölçüde etkilemiş olan Maine de Biran, isteme ağırlık veren yanıyla da Stoa'cıları düşündüren güçlü bir ahlakın savunucusu olmuştur.

GELENEKÇİ SEÇMECİLİĞİN EĞİTİME YANSIMASI: DESTUTT DE TRACY

Gelenekçi-seçmeci bakış açısının gelişmesinde, bu arada Maine de Biran'ın görüşlerinin oluşmasında büyük payı olan Destutt de Tracy dönemin en ilgi çekici düşünürlerinden biridir. O her şeyden önce bir eğitimbilimcidir, bir eğitim kuramcısıdır, bu konudaki araştırmalarıyla büyük ilgi toplamıştır. Düşüncesi büyük ölçüde Condillac'ın etkisindedir. Düşünür 1806'da yazdığı ve çok sonra yayımlayabildiği *Commentaire de l'esprit des lois'da* (Yasaların ruhu üzerine yorum) yalnızca bir mutlakyöneticinin çıkarları adına düzenlenmiş olan, dini kullanan, yazarlarla eğitimcileri maaşa bağlayan, çağdaş olumlu bilim anlayışına uzak düşen ve felsefi araştırmaları dışlayan her türlü eğitim fikrine karşı çıkmıştır. Eğitimde matematiğin önemini abartmak da ona göre son derece yanlıştır: matematiğin zihni tüm yanılmaların dışında kalacak biçimde yetkin kıldığı doğru değildir. Destutt de Tracy'ye göre zihni yetkin kılacak olan alan ancak doğa bilimleri alanı olabilir, özellikle de kimya bilimi olabilir. Eğitimdeki kötülüklerin bilimler arasındaki kopukluktan geldiğini öne süren düşünür, bu kopukluğu giderecek, tüm bilimleri bir bütünde bir araya getirecek ülküsel bir tutumu önerir, bu arada beş ülkü belirler. Gerçek anlamda ülkü insanın yetilerini ve onlar arasındaki ayrılıkları inceleyecektir. Dilbilgisi ya da belirtiler incelemesi sözü ya da söylemi inceleyecektir. Mantık yargıda kesinliğin yollarını ele alacaktır. İstem araştırması ahlakı ve iktisadı öngörecektir. Son olarak da fiziksel bilimlerin ve soyut bilimlerin ögeleri araştırılacaktır. Düşüncenin amacını eylem olarak belirleyen düşünür, Maine de Biran'ın görüşlerine görüşleriyle katkıda bulunurken daha çok bir eğitimci olarak sağlıklı eğitim sorununu tartışmasıyla ilgi çekmiştir.

GELENEKÇİLİKTEN RUHÇU SEÇMECİLİĞE

Fransa'da basit gelenekçilik ruhçu seçmeciliğe doğru gelişirken, özellikle Maine de Biran'ın etkisi altında Tanrı, ruh, varlık gibi sorunlara ya da üst düzeyde metafizik sorunlara yönelindi, bu arada insan ruhunun derinlerini araştırmaya ağırlık verildi. Düşünce dünyasında pek büyük bir ağırlık ortaya koyamayan seçmeci ruhçuların başında Pierre Laromiguière

(1756-1837) ve Paul Royer-Collard (1763-1837) vardı. Paris'de Edebiyat fakültesinde felsefe profesörü olan Laromiguiere, Condillac'ın izleyicisiydi, ancak onun felsefesine büyük bir yenilik getiremedi, özellikle dikkat üzerinde durdu. Zaten Condillac da Locke felsefesine büyük bir yenilik getirememişti. Düşünüre göre dikkat'den doğan karşılaştırma, şeyler arasındaki ilişkiyi ortaya koymakla, yargı'nın ve usavurma'nın temeliydi. Düşünür, felsefeyi daha çok bir fikirler araştırması ya da ayrıştırması olarak anlıyordu. Ancak ona göre her zaman, üstün düzeyde olan ve ayrıştırmadan kaçan fikirler vardı. Royer-Collard, Paris'de Edebiyat fakültesinde verdiği derslerde Condillac'ın duyumculuğunu daha çok inanca yaslanarak eleştirdi. Theodore Juffroy (1796-1842) Ecole Normale'de ve Sorbonne'de dersler verdi ve 1833'de milletvekili oldu. Düşüncelerinde belli bir bileşime ulaşamayan Juffroy daha çok yazgı sorunu üzerinde durdu ve bunu herkesin kendi çabasıyla çözmeye çalışacağı bir sorun olarak belirledi, çünkü herkesin dünya görüşü başkaydı. Düşünürün ilginç yanı, çöken hıristiyan dinine karşı felsefeyi koymasıydı ya da daha doğrusu onun yerine bir din gibi felsefeyi koymasıydı. İskoç felsefesini Fransa'da tanıtan Juffroy güzel sorunuyla da ilgilendi, estetik hazzı ve estetik yargıyı da özellikle inceledi, ancak bu konularda çok değişik bir bakış getiremedi. Victor Cousin (1792-1867) ruhçu seçmeciliğin en önemli adı oldu. Onun unutulmaz çabası Kant'ı kitlelere tanıtmış olmasıdır. Ecole Normale'de ve Sorbonne'da profesör olan, bir ara ulusal eğitim bakanlığı görevinde de bulunan Cousin dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalıştı, her ikisini de ruhbilim temeline oturtmayı denedi, böylece zaman zaman heptanrıcılıkla suçlanan bir ruhçu anlayış ortaya koydu. Victor Cousin, Fransa'da felsefe tarihinin kurucusu sayıldı.

DÖNÜŞÜMCÜ DÜŞÜNCE: LAMARCK

Çağdaş düşünce dünyasında bilimsel bakış açısının gelişmesine doğru ilk büyük adımlardan birini Lamarck attı. Titiz ve düzenli bir doğa gözlemcisi olan Lamarck dönüşümcülüğün kurucusu oldu, böylece Darwin 'in yapacağı bilimsel devrimin ilk büyük itici gücünü sağladı. Lamarck'ın getirdiği en büyük yenilik, Doğa Tarihi müzesindeki hayvanları sınıflarken türleri birbirinden ayırmakta güçlük çekince onların ayrı ayrı yaratılmadığını ya da oluşmadığını, birbirinden türediğini düşünmüş olmasıdır. Lamarck'a göre hayvanlar yaşadıkları ortamda ortaya çıkan değişikliklere (iklim, besin vb) göre değişikliklere uğrarlar. Ortamdaki değişiklikler gereksinimlerin değişikliğe uğraması sonucunu getirir, buna göre hay-

vanlar yeni özellikler kazanırlar ya da alışkanlıklar edinirler. Yaşayıştaki değişiklik etkinliklerde değişikliğe yol açar, diyelim eskiden daha az çalışan bir organ daha çok çalışmaya, eskiden daha çok çalışan bir organ daha az çalışmaya başlar. Etkinliklerdeki bu değişim doğal olarak organlarda değişikliğe yol açar: çok çalışan organ güçlenir, az çalışan organ güçsüzleşir. Güçlenen organ büyür, güçsüzleşen organ güdükleşir.

Yaşam Koşulları ve Dönüşüm

Demek ki yaşam koşulları davranış değişikliği getirir, davranış değişikliği bedensel yapıyı değiştirir, böylece yeni bir türün oluşmasına doğru adımlar atılmış olur. Lamarck'a göre su kuşlarının ayağındaki perdeler de, zürafanın uzun boyu da bu dönüşümün açık kanıtlarıdır. Yassı balıkların gözleri de gereksinimlere göre dönüşüm geçirmiştir. Yaşam koşulları onların yan yüzmesini zorunlu kılmıştır. "Bu yüzden onların alt yanlarından çok üst yanları ışık alır ve her zaman üst yanlarında bulunan şeylere dikkat etmeye özel bir gereksinimleri vardır. Bu gereksinim onların gözlerinden birini yer değiştirmeye ve garip bir görünüm almaya zorlamıştır, bu durum dilbalığı ve kalkanbalığı gibi balıkların gözlerinde görülmektedir." Öyleyse, önce kullanılma ya da kullanılmama yoluyla organlarda ortaya çıkan değişim daha sonra soydan soya geçen bir kazanılmış özellik olup çıkar. "Doğa gerçekleştirdiği hiçbir işi birdenbire gerçekleştirmemiştir" diyen Lamarck'a göre doğada yalnızca bireyler vardır: "Şuna inanabiliriz: doğa üretimleri içinde ne sınıflar, ne bölümler, ne aileler, ne cinsler, ne süreğen türler oluşturmuştur, o yalnızca birbirlerini izleyen bireyler oluşturmuştur," Şöyle der Lamarck: "Doğanın kendisinde hayran olduğumuz şeyi kendi kendine üretebilmek için kendisine gerekli olan araçlara ve yetilere sahip olduğunu kanıtlamayı umuyorum." Bu ünlü bilim adamı canlılar dünyasını cansızlar dünyasından kesin olarak ayırmıştır: "Diyebiliriz ki kaba maddelerle canlı bedenler arasında geniş bir boşluk vardır, bu boşluk yanlış olarak sık sık yapılan bir şeyi, bu iki çeşit nesneyi aynı çizgiye koymamızı ve onları herhangi bir ince bağla birbirine bağlamamızı engeller." Lamarck dönüşümcü düşüncenin babası olarak bilinir. Onun görüşleri olumcu bakış açısına büyük bir itki kazandırmıştır.

Lamarck'ın bu görüşleri XIX. yüzyılda düşüncenin bilime yaklaşması yönünde önemli bir çıkıştır. Bu çıkışı izleyen çıkışlar bizi yavaş yavaş anlatımını hem toplumsallıkta hem olumculukta bulan çağdaş görüşlere ya da hatta çağdaş bakış açısına ulaştırmakta büyük katkı sağlayacaktır. Bu ilerlemede Bentham, Malthus, Ricardo, James Mill gibi ingiliz düşünürlerinin büyük katılımı olmuştur. Hobbes ve Helvetius'un etkisiyle yararcı bir felsefe anlayışı geliştiren Jeremy Bentham, James Mill'le *Westminster review*'u kurmuş, bu dergide yazdığı yazılarında da kitaplarında da yararcı bir felsefe anlayışı geliştirmiştir, böylece ingiliz filozofları Stuart Mill ve Herbert Spencer'e kadar uzanan yararcı düşünce yolunu açmıştır. Bentham'ın yararcılığı"hazlar aritmetiği" üzerine kurulmuştur ve şöyle özetlenebilir: "Olabildiğince çok sayıda insanı olabildiğince mutlu kılmak." Ona göre hazlar ve acılar eylemlerimizi yöneten doğal olgulardır. Hazlar iyidir, acılar kötüdür. İnsanın bedence ve ruhça rahat etmesini sağlayan her şey yararlıdır. Yaşamın temeli hazdır, önemli olan da hazları artırabilmektir, daha çok hazza ulaşabilmektir.

Hazlar Aritmetiği ve Ahlaki Aritmetik

Bentham'a göre hazlar arasında hiçbir nitelik ayrımı yoktur. Bentham "bize en büyük mutluluğu sağlayabilecek her eylem iyidir" der. İyi olan yararlı olandır, kötü olan da yıkıcı olandır. Bir tür yeni Epikuros'çuluk olan Bentham yararcılığında insan hazlar arasında seçim yapması gereken bir varlık olarak düşünülür. Zaten Epikuros da hazları ikiye ayırıyor, dinginlik içinde elde edilen hazları devinim içinde elde edilen hazlardan üstün tutuyordu. Bentham'a göre insan herhangi bir hayvan gibi her önüne çıkan haz nesnesinin üstüne atlayamaz, o her zaman ussal bir varlık olarak eylemlerinin sonucunu düşünecektir. Hazlar iyidir ama tüm hazları aynı düzeyde değerli sayamayız. Ahlak bize hangi hazların daha yararlı olduğunu gösterecektir. Bentham işte bu kararlı olma istemini "ahlaki aritmetik" olarak belirler: bir hazlar basamağının olması, hazlar karşısında tam anlamında bir aritmetikçi inceliğini ya da hesapçılığını gerektirecektir. Toplumsal yaşamı da bu çerçevede anlamak ve değerlendirmek gerekecektir. Bentham'a göre siyasetin amacı özel çıkarları korumaktır, bunu yaparken ençok insanın mutluluğunu gözetmektir. Bentham'ın görüşü hızla gelişen ve sınır tanımaz ölçülere ulaşan, yarınını tartışmayan, duygucu bir çerçevede başım alıp giden sermayeci düzene

içten yöneltilmiş bir eleştiridir, en azından bununla ilgili köklü bir kaygıdır, bu yanıyla özgürlükçü ve köktenci, yararcı ve düzenlemeci ingiliz düşüncesinin başında yer alır. Hukukçu Bentham, öğrenimin geliştirilmesiyle ve yoksulluğun azaltılmasıyla ilgili yasaların çıkarılmasında baş rolü oynamış kişilerden biridir.

MALTHUS: TOPLUMSAL İKTİSADIN ÖNDERİ

Thomas-Robert Malthus'a gelince, o daha çok iktisat bilimini ilgilendirmiş bir düşünürdür. Adam Smith'in düşüncelerini ortaya koyuşundan yirmi yıl kadar sonra yayımlanan ünlü yapıtı *An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of society* (Nüfusun toplumun gelecek gelişimi üzerindeki etkileriyle ilgili deneme) [1798] düşünce dünyasında büyük ilgi uyandırmakla kalmadı, yeni bilimin, toplumsal ikitisat biliminin başlangıç kitaplarından biri oldu. Darwin'in de belirlediği gibi, XIX. yüzyılın en büyük bilimsel öğretisi sayılan toplumsal iktisat kaynağını Malthus'a borçludur. Malthus'un önemi her şeyden önce nüfus artışı sorununa özel olarak parmak basımış olmasından gelir. Nüfus sorununa eğilen ilk kişi Malthus değildir, daha önce Fransa'da Buffon ve Montesquieu nüfus sorunu üzerinde durdular. Ancak Malthus besin maddesi üretimiyle insan artışı arasındaki denge bozukluğunu göstererek aşırı nüfusun ne gibi sorunlar getirebileceğini düşünmüş ve düşündürmüştür. Onun görüşü şöyle özetlenebilir: her canlı, kullanacağı besin maddelerinin ulaşamayacağı bir oranda çoğalır; nüfus artışı geometrik bir artıştır, besin maddelerinin artışı aritmetik bir artıştır. Nüfus artışı 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256 gibi bir sayısal ilişkide gelişirken, besin maddeleri artışı 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 gibi bir artış gösterir. Savaşlar, kıtlıklar, göçler beslenme tehlikesine yeterli çözümü getiremezler, bu yüzden insan dünyasında kısıtlayıcı bir ahlak anlayışının geçerli olması yolunda çaba göstermek gerekir. Bu anlayışın kökeninde elbet doğum denetimi olacaktır. Bu arada insanlara nüfus artışından gelen ve gelecek olan sıkıntıları anlatmak gerekecektir.

TOPLUMSAL İKTİSADIN GÜÇLÜ ADI: RICARDO

XV. yüzyılda ticari yaşam madencilik ve dokuma sanayii alanlarındaki atılımlara bağlı olarak büyük bir gelişim göstermişti. Dünya buna göre neredeyse sermayeciler ve ücretliler olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Sermayeci sınıfı bu gelişimi hızlandırmak adına ölçü tanımaz tutumlar

aldı, meslek kuruluşlarının kurallarına uymadığı gibi yerel yetkelerle de anlaşmazlığa düştü. Bu koşullar kazanççılık (fr. *mercantilisme*) dediğimiz devinimi, kazancı en büyük amaç olarak gören iktisat anlayışını birlikte getirdi. Daha sonra fizyokratlar ve Adam Smith iktisadi yaşam için yeni bakış açıları geliştirdiler. Daha yeni zamanların iktisadi yaşam koşulları da Ricardo'nun görüşlerinde anlatımını buldu. Böylece Ricardo toplumsal iktisat alanında Adam Smith'den sonra en önemli kişi oldu, görüşleri Adam Smith'inkiler kadar yankı uyandırdı. Ricardo iş dünyasına erkenden girmiş bir museviydi, iktisadi yaşamın en civcivli yerinde iş görüyor, borsa simsarlığı yapıyordu. Charles Gide ve Charles Rist *İktisadi öğretiler tarihi* adlı yapıtlarında onunla ilgili olarak şunları yazarlar: "Bu kent bankacısı sıradan bir yazardı. Onun yapıtlarında Adam Smith'in, ondan sonra da Stuart Mill'in yazdığı güzel sayfalardan hiçbirini, o unutulmaz çarpıcı formüllerden hiçbirini bulamayız. Başlıca yapıtı hiçbir plan gözetilmeden yazılmıştır: bölümler gelişigüzel yanyana getirilmiş parçalardır. İkide bir karşımıza çıkan ve bir fabrika ürününe benzeyen 'diyelim ki'lerle kurulmuş varsayımsal yöntemi, okumayı iyiden iyiye güçleştirir." Bununla birlikte onun *Principles of Political Economy and Taxation*'ı (Toplumsal iktisadın ve verginin ilkeleri) toplumsal iktisadın temel kitaplarından biri oldu. Sermayeci atılımların çılgınca geliştiği, Turgot'nun "Her iş kolunda işçi ücreti işçinin yiyeceğini sağlamak için gerekli olanla sınırlanmalıdır ve sınırlanıyor" dediği, Necker'in "Ekmekten daha az hoş ama insan bedenini kırk sekiz saat ayakta tutabilecek bir besin maddesi bulunabilseydi, halk hemen yalnızca iki günde bir yemek durumuna sokulurdu" dediği bir dönemde Ricardo üretim ilişkilerini sermayeci açıdan baştan sona tartıştı.

David Ricardo bu önemli kitabına değer'in Adam Smith'deki tanımıyla başlar ve bu kavramı kendine göre tartışır: "Adam Smith değerin iki ayrı anlamı olduğunu, bazen herhangi bir nesnenin yararlılığını ve bazen de o nesneye sahip olan kişiye o nesnenin sağladığı başka şeyler satın alma yeteneğini ortaya koyduğunu bildirir. Birinci durumda değer kullanım ya da yararlılık değeri, öbür durumda değiştokuş değeri adını alır. (..) Yararı çok büyük olan, hatta insan yaşamı için zorunlu olan su ve hava olağan durumlarda öbür nesnelerle değiştokuş edilmezler. Buna karşılık altın havadan ve sudan çok daha az yararlı olduğu halde çok büyük ölçüde emtiayla değiştirilebilir. Öyleyse yararlılık değiştokuş değerinin temelini oluştursa da değiştokuş değerinin ölçüsü değildir. (..) Şeyler bir kere kendinde yararlı olarak belirlendiler mi değiştokuş değerini iki kaynaktan, az bulunurluklarından ve elde edilebilmeleri için gerekli olan eme-

ğin niceliğinden alırlar." Ricardo az bulunurluğu şöyle açıklar: "Değerleri az bulunurluklarından gelen şeyler vardır. Hiçbir emek onların niceliğini artıramadığı gibi, değerleri büyük bir verimlilikle birlikte azalmaz." Bunlar değerli tablolar, yontular, kitaplar, şaraplardır, onların değeri beğeniye ve hevese göre yükselir. Ancak bunlar gündelik yaşam içinde değiştokuş edilen şeylerin ancak çok küçük bir bölümünü oluştururlar. İnsanın büyük ölçüde sahip olmak istediği şey sanayi mallarıdır.

Adam Smith'e Karşı

Ricardo değeri incelerken şöyle der: "Emtiadan, onların değiştokuş değerinden, onların karşılıklı fiyatlarını düzenleyen ilkelerden sözettiğimiz zaman, niceliği insanın hüneriyle artan, üretimi rekabetle kamçılanan ve üretimi herhangi bir engelle karşılaşmayan malların değerlerini göz önünde tutarız." Toplumların çocukluk dönemlerinde şeylerin değiştokuş değeri onların üretimi için gerekli olan emeğin niceliğine bağlıydı. Ricardo, Adam Smith'in emeği ilk fiyat saydığını, ilkel para yerine aldığını bildirir. Bu ilk dönemler sermaye birikimlerinin olmadığı dönemlerdir, bu dönemlerde henüz toprağı işlemek diye bir sorun da yoktur, bu dönemlerde nesneleri elde etmek için gerekli olan emeğin niceliği değiştokuş için kural belirleyici tek veri durumundadır. Adam Smith'de şu örnek yer alır: avcı bir toplumda bir kunduzu avlamak için gereken emek bir geyiği avlamak için gereken emeğin iki katıysa, bu durumda doğal olarak bir kunduza iki geyik verilecektir ya da bir kunduzun fiyatı iki geyik olacaktır. Bundan şu genel sonucu çıkarabiliriz: emeğin niceliğindeki her artış bu emekle yapılan şeyin fiyatını artırır, emeğin niceliğindeki her azalış da bu emekle yapılan şeyin fiyatını düşürür.

Burada Adam Smith'le aynı düşünceyi paylaşan Ricardo şunları söyler: "Adam Smith tüm değiştokuş değerinin ilkel kaynağını böylece açık bir biçimde gösterir ve buna bağlı olarak tüm nesnelerin üretimlerinin az ya da çok emek gerektirişine göre az ya da çok değer kazanacağını ortaya koyar. Bununla birlikte o bir başka değer ölçüsü getirir ve az-çok bu ölçüye karşı değiştokuş edilebilişlerine göre az ya da çok değeri olan şeylerden sözeder. Bazen bunun buğday değeri olduğunu söyler, bazen de emek değeri olduğunu bildirir; bu bir şeyin üretiminde harcanan emek değildir, bir şeyin satın alabileceği emektir. Bunlar eşdeğer iki deyimdir, çünkü insanın emeği iki kat daha üretici olmuştur ve herhangi bir nesneyi iki kat fazlasıyla yaratabilir, öyleyse değiştokuşta iki kat de-

ğer sağlayabilir." Ricardo eleştirisini şöyle geliştirir: "Bu doğruysa, emekçinin kazancı her zaman emeğiyle orantılıysa, bir şeyin üretiminde emeğin belli niceliği ve bu şeyin satın alabileceği emeğin niceliği eşittir ve bunların her ikisi de ayrı ayrı öbür nesnelerin iniş çıkışında kesin ölçüt oluşturabilecektir. Ancak bu iki nicelik eşit değildir: birincisi gerçekten genellikle belli bir ölçüt ortaya koyar, bu ölçüt de başka nesnelerin fiyatlarındaki değişimi tam olarak belirler; ikincisi, tersine, karşılaştırıldığı mallar ya da besin maddeleri kadar değişikliğe uğrar. Böylece Adam Smith, altın ve gümüş gibi değişken bir ölçütün başka nesnelerin değişken fiyatını belirlemede ne ölçüde yetersiz olduğunu ustalıkla gösterdikten sonra buğdayı ve emeği eşit saymakla en değişken ölçütü ortaya koyar."

Emeğin Değeri Değişkendir

Altın ve gümüş yatakları bulundukça altın ve gümüş fiyatları değişikliğe uğrayacaktır, ancak bu çok az raslanan bir durumdur. Değerli madenlerin yatakları yavaş yavaş tükenmekte, bu da pazarda bazı fiyat değişikliklerine yol açmakta olabilir. Ancak değerli madenin durumu buğdayın durumundan daha sağlamdır. Buğdayın fiyatı daha kolay değişecektir, tarımın gelişmesine, araç, gereç ve makinaların kullanımına, yeni verimli toprakların bulunuşuna göre değişecektir. Emeğin değeri de değişkendir, ülkenin durumuna göre istem-sunum ilişkileri içinde çabucak değişikliğe uğrar, ayrıca önemli maddelerin değişmesiyle değişikliğe uğrar. Ricardo'ya göre Adam Smith gibi "Aynı emek bazen büyük bazen küçük ölçüde emtia satın alabileceğine göre, değişikliğe uğrayan emeğin değeri değildir, emtianın değeridir" demek doğru olmaz; gene onun gibi "Emeğin değeri değişmez olan tek şey olduğuna göre, yalnızca bu değer her yerde ve her zaman tüm besin maddelerinin ya da malların değerini öngörmemizi ve karşılaştırmamızı sağlayacak temel ve şaşmaz ölçütü verir" diye düşünmek de yanlıştır. Ancak Adam Smith'in söylediği "Bir nesneyi elde etmek için gerekli olan göreli emek nicelikleri, bir şeyin bir şeyle değiştokuşu için kural koymayı sağlayabilecek tek veridir" görüşü Ricardo için doğru bir görüştür.

Ricardo şöyle der: "Göreli değerleri içinde iki mal değişikliğe uğruyor ve biz bu iki malın hangisinin değişikliğe uğradığını, dönüşüme uğradığını bilmek istiyoruz diyelim. Onlardan birini ayakkabılarla, çoraplarla, demirle, şekerle, tüm öbür emtiayla karşılaştırdığımızda onun değiştokuş değerinin aynı kaldığını görüyoruz; öbürünü aynı nesnelerle karşılaştırdığımızda, tersine, onun değiştokuş değerinin değiştiğini görüyo-

ruz. Bu bizim değişimin bu belli malda olduğunu, onunla karşılaştırılan tüm öbür mallarda olmadığını söylememiz için yeterlidir. Bu değişik nesnelerin üretimiyle ilgili koşulları araştırmakta da ileriye gidersek, ayakkabı, çorap, şapka, demir, şeker gibi şeyleri üretmek için aynı ölçüde emek ve sermaye gerektiğini, ama bu belli malın üretiminin daha az pahalı ve daha yavaş olduğunu görürüz ve böylece olasılık kesinliğe dönüşür." Ricardo savını şöyle sürdürür: "Bir ons altının çok az bir malla değiştokuş edildiğini görüyorsam, bununla birlikte yeni ve çok verimli maden yatakları ortaya çıkarılıyorsa ya da daha yetkin makinaların kullanımı daha az emekle belli bir nicelikte altın elde etmeyi sağlıyorsa, öbür mallardaki değere göre altındaki değer değişimlerinin nedenini hem el emeğinin kullanımındaki tutumluluğa hem de daha kolay ve daha hızlı emeğe bağlayabilirim. Bunun gibi, emek öbür nesnelere göre değeri belli ölçülerde düşürüyorsa, bu düşüşün buğdaydaki, şekerdeki, çoraptaki aşırı bir verimlilikten, daha etkin üretim araçlarına bağlı bir verimlilikten geldiği biliniyorsa, buğdayın ve yaşam içinde gerekli öbür nesnelerin üretimleri için harcanan emeğin niceliğindeki düşüşe göre değer yitirdiğini, işçinin üretim araçlarından basitçe yararlanarak kazandığı şeyi az sonra emeğinin fiyatında ortaya çıkan düşüşle elden kaçırdığını söyleyebiliriz. Adam Smith ve Malthus buna karşı çıkacaklar, 'Hayır, hayır, altından sözederken, ondaki fiat oynamalarını gerçekte bir değer düşüşüyle açıklarken elbet haklısınız, çünkü ne buğday ne emek değişmiştir o durumda, ayrıca altın daha az nicelikte besin maddesi satın alacaktır, bundan açık açık tüm besin maddelerinin durağan kaldığı, yalnızca altının değiştiği sonucunu çıkarabiliriz. Ama buğday ve emek (...) düştüğünde aynı sonuçları çıkarmak yanlıştır: doğrudan ayrılmamak için başka şeylerdeki pahalılaşmaya karşılık emeğin ve buğdayın olduğu gibi kaldığını söyleyebiliriz' diyeceklerdir." Ricardo bu değişiklikleri emek ve buğday değerinin düşüşüne bağlar, onlar karşısında değiştokuş edilen malların pahalılaşmasına bağlamaz. Örneğin bir işçiye bir haftalık emeği karşılığında on şilin yerine sekiz şilin versem para değerinde bir değişme olmaz, bu işçinin düşürülmüş ücretiyle eskiye göre daha çok besin ve yiyecek alması gerekir, bunu işçinin tükettiği nesnelerin değerindeki bir düşmeye bağlamak gerekir.

Sabit Sermaye - Devingen Sermaye

Özet olarak Ricardo değerin kaynağı olarak buğdayı belirleyen Adam Smith'i kıyasıya eleştirirken değerin tek kaynağı olarak emeği belirler.

Buna göre bir nesnenin iki ayrı döneındeki fiyatını karşılaştırırken, bu fiyatı etkileyen iki şeyi, işçinin ustalığını ve etkinliğini iyi kavramak gerekir. Öte yandan Ricardo'ya göre emtianın değerini belirleyen onun üretimine doğrudan doğruya uygulanan emek değil, aynı zamanda üretimi sağlayan gereçlere, makinalara, yapılara uygulanan emektir. Ricardo bu konuda da Adam Smith'i eleştirir. İlkel toplumdaki avcının da kendi yarattığı ve avını elde etmeye yarayan bir sermayeye gereksinimi vardır. Av kaynaklarının değerini av için gerekli zaman ve emek oluşturacaktır, ayrıca sermayeyi yani silahı sağlamak için gerekli zaman ve emek oluşturacaktır. Kunduzu öldürmek için kullanılan silahın yapımı geyiği öldürmek için yapılan silahın gerektirdiği emekten daha çok emek isteyebilir, buna göre bir kunduz iki geyikten daha pahalı olabilir. Ayrıca değerin oluşumunda daha başka etkenler de rol oynar. İşçinin giydiği iş giysileri, içinde çalıştığı yapılar, işini kolaylaştıran gereçler sonsuza kadar varlığını sürdürecek şeyler değillerdir. Bu sermayeler arasında dayanıklılık açısından ayrılıklar vardır: bir gemi bir giysiden daha dayanıklıdır. Buna göre Ricardo sermayeyi sabit sermaye ve devingen sermaye olmak üzere ikiye ayırır. Bir bira üreticisi daha çok sabit sermayeyle çalışırken bir ayakkabıcı daha çok devingen sermayeyle çalışır. Ayrıca çifçinin tohumluk olarak satın aldığı buğday sabit sermayedir, fırıncının ekmek yapmak üzere satın aldığı buğday devingen sermayedir. Çiftçi buğdayı tarlaya atar, fırıncı buğdayı ekmeğe dönüştürerek bir hafta içinde sermayesini geri alır. Çiftçinin sermayesini topraktan geri alması için bir yıl beklemesi gerekecektir. Değerin ne olduğunu böylece araştıran Ricardo bu araştırması içinde bize göre çok önemli iki temel noktayı belirler, bunlardan biri her ücret artışının kazançta ya da yararda bir düşüşü getirmesi, öbürü altın değerinin değişmez kalıp bu madene göre basılan paranın öbür nesnelerle birlikte değer değişimine uğramasıdır. Burada Adam Smith'in ve tüm izleyicilerinin görüşünü çelen bir başka nokta karşımıza çıkar, o da emek fiyatındaki yükselişin zorunlu olarak emtia fiyatlarını yükseltmeyeceği savıdır. Emek yükselişiyle emtia yükselişi arasındaki ilişkiyi doğrulayabilecek hiçbir veri yoktur.

Zenginliklerin Dağılımı ve Akar

Değeri inceleyerek işe başlayan Ricardo daha çok zenginliklerin dağılımı konusuyla ilgilenir ve böylece iktisada büyük bir yenilik getirir. Çünkü ondan öncekiler yalnızca ve yalnızca üretim sorunuyla ilgilenmişler, zenginliklerin dağılımı konusunu hemen hiç ele alınamışlardır. Ricardo top-

lumsal iktisadın temel konusu olarak bunu belirler: "Bu dağılımı düzenleyen yasaları belirlemek. Toplumsal iktisadın başlıca sorunu budur." Zenginliğin ya da gelirin üç yönü elbet Ricardo'dan önce de belirlenmişti: toprak için akar, sermaye için yarar (ya da kazanç), emek için ücret formülü bilinen bir formüldü. Ricardo'nun önemi bu zenginliğin nasıl oluştuğunu ve onun herbir yönünü belirleyen kuralların neler olduğunu araştırmış olmasından gelir. Ricardo'da akar, yarar ve ücretin ne anlama geldiğini görmek, ancak öncelikle akarı ele almakla, anlamakla olasıdır, onda akarın ya da toprak gelirinin öbürlerini belirleyici bir özelliği vardır: "Akar toprağın üretici ve kalıcı özelliklerini kullanma hakkına sahip olmak için toprak ürününün toprak sahibine ödenen bölümüdür. Bununla birlikte akar sık sık sermayeyle ilgili kazançla ya da yararla karıştırılır ve gündelik dilde akar adı çiftçinin toprak sahibine ödediği her şeye verilir."

Böylece Ricardo akarı iktisadi yaşamın temel belirleyicisi olarak koyar. Bununla birlikte akar sorunuyla ilk ilgilenen kişinin Ricardo olduğunu söylemek doğru olmaz. Akar sorunu gerçekte XIX. yüzyılın ilk yarısında tüm ingiliz iktisat dünyasını ilgilendirmiştir. Fransa'da bu sorunun büyük boyutlarda ortaya konulmamış olması bu ülkede tarımın çok büyük topraklarda değil orta boy ve küçük boy topraklarda yapılmış olmasındandır. Oysa İngiltere'de toprak düzeni denilince kesinlikle üç katlı bir oluşum düşünülür: en altta ücretli toprak işçisi vardır, ortada topraktan yarar sağlayan sermayeci çiftçi vardır, en üstte de akarcı "*landlord*" vardır. Dolayısıyla ingiliz iktisatçı düşünürlerinin özel olarak toprak gelirinden sözetmeleri bu bakımdan çok anlamlıdır. Nitekim konuyla Malthus da ilgilenmiştir ve Ricardo, Malthus'un bu konudaki görüşlerini "gerçek akar öğretisi" diye nitelendirmiştir. Ona göre toprağın fiziksel ve iktisadi açıdan yaratıcı diyebileceğimiz bir gücü vardır: ürünlerinin gerektirdiği şeyi sağlar ve böylece gelirini ve değerini sürekli olarak artırır. Ayrıca Malthus toprakların aynı verimlilikte olmadığını belirleyerek Ricardo düşüncesine bir çıkış noktası sağlamıştır.

Akarın Oluşması

Ricardo şöyle der: "İnsanlar zengin ve verimli bir alana ilk olarak yerleştiklerinde (..) akar yoktur, çünkü bunca toprak sahipsizken ve onu işlemek isteyen kişinin kullanımına açıkken bir toprak parçasını işleme hakkını almak kimin aklına gelir? İstemin ve sunumun olağan ilkeleri gereği, doğada sınırsız ölçülerde bulunan hava gibi, su gibi, benzerleri gibi

şeylerden yararlanma hakkı nasıl satın alınmıyorsa, aynı nedenle toprağa da akar ödenmeyecektir.(..) Biracı, içkici, kaplamacı ürünleri elde ederken durmadan hava ve su kullanırlar ama bu maddeler kaynağı tükenmeyen maddeler olmakla fiyatı olan maddeler değillerdir. Toprak her yerde aynı özelliklere sahip olsaydı, uzamı sınırsız olsaydı, niteliği değişmez olsaydı, en azından herhangi bir özel yarar sağlar durumda olmasaydı onu işleme hakkı için hiçbir şey gerekmeyecekti. Toprağın üretici gücü değişik olduğundan, halkın ilerlemesi için niteliği düşük ya da konumu uygun olmayan topraklar işlenir duruma getirilince, bu toprakları işleme hakkına sahip olabilmek amacıyla bir akar ödenir. Toplumun gelişmesi üzerine ikincil verimlilikteki toprakların işlenmesine geçildiğinde ilk işlenen topraklar için akar başlar ve bu akarın tutarı iki tür toprağın karşılıklı niteliğindeki ayrıma bağlıdır. Üçüncü nitelikte topraklar işlenmeye başlandığında ikinci nitelikte topraklar için hemen akar konulur, bu akar aynı zamanda toprakların üretim gücündeki ayrıma göre düzenlenmiştir. O zaman birinci nitelikte toprakların akarı hemen yükselir, çünkü bu akar her zaman ikinci nitelikte toprakların akarından yüksek olmalıdır, bu da emek ve sermaye sağlanan nicelikle birlikte bu toprakların sağladığı ürünlerin değişik oluşundan gelir. Bir halkı yiyecek elde etmek için aşağı nitelikte toprakları işlemeye zorlayan her nüfus artışında, üst nitelikteki toprakların akarı yükselecektir."

İlk İşlenen Topraklar En Verimli Topraklardır

Ricardo'ya göre en verimli ve en iyi konumda bulunan topraklar ilk olarak işlenen topraklardır, bu topraklardan elde edilen ürünlerin değiştokuş değeri üretimleri için ve pazara ulaştırılmaları için gerekli emeğin toplamına bağlı olacaktır. En iyi topraklar her zaman aynı emekle aynı ürünü vermeyi sürdürecektir, öte yandan daha az verimli topraklara verilen ek emek ve yeni sermaye iyi toprakların değerini yükseltecektir. Buna göre ürünlerin değerini yükselten de ikinci dereceden değerli topraklara eklenen ek emektir. Öyleyse, buğdayın değeri ikinci nitelikte topraklarda kullanılan emeğin ya da sermayenin tutarına göre oluşacaktır. Nitelik merdiveninden aşağıya doğru inildikçe elde edilen ürünlerin değeri yükselecektir. O durumda insan daha çok çalışacak, daha az elde edecektir. Akarın yükselmesi her zaman ulusal gelirdeki artışa ve artan nüfus için yiyecek sağlamanın güçlüğüne bağlı olacaktır. Genellikle akar durağan kaldığı ve hatta azaldığı zaman zenginlik artar. Topraklar üretme gücünü yitirdiği ölçüde akar yükselir. Toplumsal durumdaki bir takım değişimler

nedeniyle tarıma büyük ölçüde sermaye akıtmak gereği ortadan kalkarsa akar azalır. Ulusal sermayedeki her düşüş her zaman daha az buğday istemine bağlıdır, toprağın daha az ölçüde işlenmesine bağlıdır. Böylece sermayede düşüş akarda düşüşü doğurur. O zaman daha az verimli olan topraklar yavaş yavaş bırakılır, yalnızca en verimli topraklar işlenir. Ürünlerin fiyatında tarımsal gelişmeyle ya da ürünlerin tutumlu bir biçimde kullanılışıyla ortaya çıkan düşüş sermayede artışla birlikte daha çok sayıda işçi gereksinimini getirecek ve böylece ücretleri yükseltecek, nüfusu artıracaktır. O zaman tarım ürünlerine gereksinim artacak, tarım etkinliği genişleyecektir, üçüncü dereceden topraklar da işlenmeye başlayacaktır, bu durumda akarda düşüş olacaktır. Tarımda gelişim Ricardo'ya göre iki türlüdür: bazı gelişimler toprağın üretici gücünü artırır, bazıları daha az emekle ürün elde etmeyi sağlar. Her ikisi de ham maddenin fiyatını düşürür ve gene her ikisi de akarı etkiler. Ancak her ikisi de aynı ağırlıkta etkide bulunmaz. Toprağın üretici gücünü artıran gelişimler almaşık ekimle ve gübreyle ilgilidir. Belli genişlikteki topraktan daha büyük ölçüde ürün almak böylece sağlanabilir.

Akar Toprak Azlığından Doğar

Demek ki toprağın verimliliği hiçbir zaman akarın nedeni olamaz: bir sömürgede toprak halkın gereksindiği ölçüleri aşıyorsa, aynı zamanda son derece verimliyse akar sözkonusu olamaz. Öyleyse akar hangi koşullarda ortaya çıkıyor? Akar iyi toprakların azlığından, nüfus artışı nedeniyle yeni toprakların işlenmesi gereksiniminden doğar. Ricardo akarın değerden değil zenginlikten doğduğunu bildirir, böylece bolluğa dayanan zenginlikle engelden doğan değeri birbirinden ayırır. Ricardo'nun tek konusu toprak konusu değildir, o vergi ve ücret sorununu da geniş çapta ele alır, çeşitli alanlara uygulanacak vergileri tartışır, ayrıca sömürge ticareti, net ve brüt gelir, para ve banka, istem ve sunum gibi konuları da inceler. Ancak onu düşünce tarihinin önemli yerlerinden birine yerleştiren akar konusudur. Bununla birlikte onun akar için söyledikleri, akarla ilgili kötümser bakış açısı geniş ölçüde eleştirilmiştir. Temelinde Malthus'da olduğu gibi nüfus artışı korkusu yatan bu bakış açısına göre her toplum geliştiği ölçüde kötü toprakları kullanmaya mahkum olacak, masraflı ve külfetli üretim araçlarına bel bağlamak zorunda kalacaktır. Bununla birlikte Ricardo'nun kötümserliği insanı gelecekte açlığa mahkum edecek ölçülerde büyük değildir: yeni olanaklar, özellikle bilimin gelişmesiyle sağlanacak yeni kazanımlar bu tür tehlikeleri önleyecektir.

Buna göre onun kuramı gelişimi yadsımayan bir kuram olmakla sonuna kadar kötümser olamayacak bir kuramdır. Bunun dışında, Ricardo'nun çağındaki gelişmeleri pek sezmediğini, ulaşım araçlarında ve taşıma yöntemlerinde, besin madeleriyle ilgili dışalımda ve dışsatımda ortaya çıkacak ya da çıkmakta olan büyük gelişmeleri iyi göremediğini söyleyebiliriz. Öte yandan, dünya ticaretinin gelişmesiyle, hatta dünyanın giderek bir bütünleşmeye doğru yol almasıyla, kıtaların en uzak köşelerindeki verimli alanların kullanılmasıyla Avrupa'da akar düşebilecektir, Ricardo bunu da görememiştir. Ne olursa olsun, o toplumsal iktisadın en önemli yapı taşlarından biridir.

JAMES MİLL'İN YARARCILIĞI

Ricardo'nun ardından bir başka İngilizi, James Mill'i görelim. Sermayeci düzenin büyük boyutlarda gelişmesiyle ortaya çıkan yeni yaşam koşulları içinde insan sorunlarını enine boyuna tartışan, dizgeci bir kavrayış içinde olmasa da çok genel bir bakış açısı içinde deneyci ingiliz ruhbiliminin konusunu ve yöntemini azçok düzenli bir biçimde belirleyerek bu yeni bilime önemli bir atılım kazandıran James Mill ahlakta ve toplumsal iktisatta Benthamı'ı izlemiş, felsefede daha çok Hume'un yolundan gitmiştir, deneyci ve yararcı ingiliz düşüncesinin genel özellikleri içinde düşünsel atomculuk diyebileceğimiz bir çağrışımcı bilgi anlayışı geliştirmiştir. Bu bilgi anlayışı elbette eksikli ve boşluklu bir bilgi anlayışıdır, çünkü J. Mill hiçbir zaman dizgeci bir filozof olma kaygısı göstermemiştir. Onun bir önemli yanı da John-Stuart Mill gibi önemli bir filozofu yetiştirmiş olmasıdır. Oğlunu üç yaşından sonra yunancaya ve matematiğe yöneltmesi, ona yedi yaşında Platon'un diyaloglarını okutması, sekiz yaşında latinceyi söktürmesi, onu on dördünde fransızca öğrensin diye bir yıllığına Fransa'ya göndermesi ve yirmi yaşında kafa karışıklığından çalışamaz duruma gelmiş umutsuz biri yapması baba Mill'i gözümüzde iyi bir eğitimciden çok hırslı bir aydın kılar. Bentham'ın iş arkadaşı, Ricardo'nun dostu James Mill özellikle bilgi sorunlarını içeren yapıtı *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (İnsan zihninin olgularının ayrıştırılması) [1929] ile anılmıştır.

Duyum, Fikir ve Çağrışım Yasası

Bu çalışmanın özü şudur: tüm bilinç olgularını basit ögelere ayırabiliriz, bilinç olgularını oluşturan bu ögeler çağrışımın yasalarına göre bir araya

gelmişlerdir ve tüm ruhsal işlevlerimizi açıklarlar; bu durum kimyada basit cisimlerin yanyana gelişine çok benzer, onda da bazı basit cisimler bileşime girerek başka cisimleri oluştururlar. Mill'e göre zihinsel etkinliğin üç temel ögesi vardır: duyum, fikir ve çağrışım yasası. Bilginin temel olgusu duyumdur, fikir duyumun kopyasıdır, imgesi ya da kalıcı izidir. Duyumda özne edilgindir, fikir etkinlikte gerçekleşir: bir araya gelen fikirler böylece yeni fikirler oluştururlar. Tüm zihin olgularını uzamda ve zamanda yan yana gelişle açıklayabiliriz. James Mill buna dayanarak imgelemi, belleği ve usu açıklar. İmgelem çağrışımın en basit biçimidir, ardarda gelen duygular ve fikirler toplamıdır. Bellek başlangıçta imgelemi andırır, çağrışım yasalarına göre ortaya çıkan ve gelişen bir dizi fikirden başka bir şey değildir, ancak o kendine dönüşle ve yaşanmışı kavramayla belirgindir; bu durumda çağrışım dizisi geçmişin bir anına bağlanır. Usa gelince, o her şeyden önce sınıflama yetisidir, sınıflama genel fikirlerin kaynağıdır ve gerçekte bir adlandırma edimidir. Genel fikirler oluştuktan sonra yargılarda bir araya gelirler. Yargıların kesinliği ya da doğruluğu yüklemin özneye uyarlığıyla belirgindir. Fikirler kendilerinde düşünsel nesnelerdir, ancak onlar etkinlikleriyle duygu dünyamızı oluştururlar. Haz ve acı duyguları ilkel duygulardır, bu duygulardan öbür duygular türer. Hoş bir duyum geleceğe bağlandığı ve kesinliksiz olarak ortaya konduğu zaman umuttur, kesinlikli olduğu zaman sevinçtir; hoş olmayan duyum korkuyu ya da üzüntüyü yaratır; hazla ilgili bir fikir arzuyu doğurur, arzuyla ilgili bir fikir tiksintiyi getirir... J. Mill'in bu açıklamaları ne gelişmiş bir bilgi kuramını ne çok tutarlı bir iç dünya araştırmasını ortaya koyar. J. Mill'in bu açıklamaları onun duygu dünyasına verdiği önemi, duygu dünyasıyla düşünce dünyasını birbirinden ayırmama tutarlılığını belirtir.

YARARCILIKTAN OLUMCULUĞA VE RUHBİLİME: JOHN-STUART MILL

Böylece James Mill'in de katkısıyla bilimsel düşünceye ya da olumcu düşünceye yavaş bir geçiş oldu. Tutucu ya da gelenekçi fransız filozoflarının ardından deneyci ingiliz filozofları, insanı toplumsal-iktisadi ilişkileri içinde kavramaya çalışırken onun iç derinliklerine inecek yolu da açmaya başladılar. XIX. yüzyılın düşünce dünyasını ele geçiren bilimsel kavrayış böylece doğdu ve kendini en genç bilim alanlarından biri olan ruhbilimde büyük bir başarıyla ortaya koydu. Bu gelişimde en önemli katkılardan birini John-Stuart Mill düşüncesi oluşturur. John-Stuart Mill

bir filozofun oğlu olmanın kolaylıkları ve güçlükleriyle yetişmiş, zaman yitirmeyi en büyük saçmalık sayan bir babanın elinde erkenden olgunlaşmak durumunda kalmış, yirmi yaşında bir sinir bunalımı geçirmiş, onun üzerine yaşamı boş, gereksiz, anlamsız sayarak her şeyi yüzüstü edip müziğe ve şiire yönelmiştir. Müzik ve şiir onu vaktiyle babasının da desteğiyle benimsemiş olduğu Bentham'cı kuru ya da kaba yararcılıktan uzaklaştırmış, daha sonra ona *Autobiography*'sinde şunları yazdırmıştır: "Mutluluk tüm davranış kurallarının ölçütüdür ve yaşamın amacıdır gibi bir inancın dalgalandığını hiçbir zaman duymamıştım içimde. Mutluluğa ulaşmanın tek yolunun onu yaşamın tek amacı olarak görmemek olduğunu düşünüyordum şimdi. Mutlu insanlar ruhu kendi mutluluklarından başka bir şeye, örneğin başkalarının mutluluğuna, insanlık durumunun iyileşmesine, hatta bazı eylemlere, bir araç olarak değil bir yüce ülkü olarak yönelecekleri bir arayışa yatkın kimselerdir, diye düşünüyordum. Böylece onlar bir başka yol tutarak mutluluğu yol üstünde bulurlar."

Mutluluğun Koşulu: Özgecilik

Düştüğü bunalımdan babasının eğitim anlayışını sorumlu tutan John-Stuart Mill böylece dünyaya daha yumuşak ve daha kapsayıcı bakan bir insan olma yoluna girmiş, mutsuz kitlelerin gittikçe büyüdüğü bir dünyada fransız meslektaşı Auguste Comte'un özgeciliğine benzer bir özgecilik anlayışı, gerçek mutluluğu getirecek bir insanlık sevgisi anlayışı geliştirmiştir: "Mutlu muyum diye sorun, mutluluk uçup gidecektir. Tek yol yaşamın amacı olarak mutluluğu değil, onun dışındaki bazı yüce şeyleri benimsemektir." Denilebilir ki geçirdiği bunalım ona yaramış ve onu sorunları kuru bir mantıkla ele alan bir yararcı durumundan çıkarıp gerçek anlamda özgeci bir filozof kılmıştır. Bunalım sonrasının Mill'i dünyaya sonuna kadar açık bir kişidir. 1830 devriminde Paris'e gitmiş, orada devrimin ileri gelenleriyle görüşmüş, Londra'ya döndüğünde devrim bilincini belli bir duygusallıkla savunmaya ve yaymaya çalışmıştır. Ancak onu duyguculuğun dar çemberlerine sıkışıp kalmış biri olarak görmek doğru değildir. O her şeyden önce bir Auguste Comte izleyicisidir, onu okudukça güçlendiğini duymuş, hatta bir mektup yazarak ona hayranlığını bildirmiştir; ayrıca Mill ve öbür ingiliz olumcuları Comte'a altı bin franklık bir para yardımında bulunmuşlardır. Ancak Mill, Comte'un yolundan çeşitli felsefi nedenlerle ayrılmış, özgün bir felsefe geliştirirken Comte olumculuğunun temel ilkeleriyle çelişmemiştir. Onun felsefesi tam tamına dizgeci bir felsefe özelliği göstermese de insanı tümüyle ele alan

bir felsefedir, insanı ruhsal, ahlaki, toplumsal ve siyasal yanlarıyla ele alan kapsayıcı bir felsefedir, ayrıca olumcu olmakla birlikte insanı iç yapısıyla kavramaya çalışan bir felsefedir. Bu felsefe pekçok soruna açıklık getirirken pekçok sorunu da açık ya da çözümsüz bırakmıştır. Şimdi bu felsefenin başlıca üç alanını, mantık, ahlak ve toplum konularını ayrı ayrı ele alalım.

Ruhbilimde İçebakış Yöntemi

Filozofun mantığı sıkı sıkıya ruhbilime bağlıdır. O bir ruhbilim incelemesi yazmış olmasa da ruhbilime öbür bilimler arasında yer açan yürekli bir çıkışta bulunmuş, ruhbilimi olumlu deneysel bilimlerden biri olarak göstermiştir. Bilinç olgularını ele alacak apayrı bir bilimin olabileceğini benimseyememiş ve bu alanı fizyolojiyle toplumbilim arasında paylaştırmış olan Comte'un tersine Mill ruhbilime apayrı bir yer vermiştir. O iki çeşit olumlu bilim ayırmıştır: birinciler kesin bilimlerdir, bu bilimlerde matematiksel hesaplamaya tam anlamında bir uyarlılık sözkonusudur; öbürleri yaklaşık bilimlerdir, bunların konuları öbürlerininkilere göre daha karmaşıktır, bunlar her zaman yasalarla belirgin öngörüler üzerine temellenmezler. Deneysel ruhbilim yaklaşık bilimler arasında yer alır ve onda bir gökbilim kesinliği bulmaya olanak yoktur, ancak onu bir bilim saymamak da olası değildir. Bu bilim, bilinç olgularını incelemeye yönelmiştir, insanın düşüncelerini ve duygularını, bu düşüncelere ve duygulara bağlı edimlerini incelemeye yönelmiştir. Bu bilim böylece insanı, insanın özünü tanıyacak, onun nasıl düşündüğünü, nasıl duygulandığını, nasıl eylemde bulunduğunu ortaya koyacaktır. Ruhbilim bu yolda gerçek anlamda yasalar ortaya koyabilecek bir bilimdir. Filozof bu iş için içebakış yöntemini önerir. Ona göre bir bilinç olgusunu bellek yoluyla gözlemlemek olasıdır. Bir ruhsal olguyu gerçekleştiği anda gözlemleyemeyiz, daha sonra rahatça gözlemleyebiliriz. Mill buna göre bilgide çağrışımdan yola çıkar: bizim tüm bilgimiz algıyla elde ettiğimiz veriler ya da içerikler arasında bir takım ilişkilerin bulunduğunu görmeye dayanır. Bu içerikler ve onların ilişkileri bize önce bura'da ve şimdi'de görünür, sonra yargıda genelgeçerlik kazanır. Öyleyse deney bilgimizin tek kaynağı, deneye uygunluk da doğruluğun tek ölçütüdür. Duyumlar tüm olgularla, tüm bilgi ya da deney nesnesiyle ilgilidir, zihnin her işlemi çeşitli biçimlerde bir araya gelmiş duyumlara yöneliktir.

Fikirler: Bilginin Yapı Taşları

Mill bilginin yapı taşları olarak fikirleri belirler, ona göre kavramın bir anlamı yoktur, çünkü kimsede bir varlığın arı sunumu yoktur. Örneğin ben "insan" kavramına ulaşabilir miyim? Ben bir kavram düşündüğümde gözümün önüne hep somut şeyler, tekil özellikler gelir. Karmaşık bir deney nesnesi sözkonusu olduğunda, bizim dikkatimiz bireysel ayrılıklara karşın bazı özellikler üzerinde toplanır, sonra biz bu özelliklere alışveririz. Daha sonra bu belli özellikler toplamına bir genel ad veririz, bu ad topluluğun bir bireyi için bir nitelikler temeli ya da çekirdeği oluşturur. Bunu bir başka açıdan şöyle açıklayabiliriz: biz önce birbirini düşündüren benzer olguları ve benzer fikirleri bir arada düşünürüz, zamanda ya da uzamda yanyana gelen şeyleri birlikte düşünme eğilimindeyizdir, giderek bunları alışkanlıkla birbirinden ayrılmaz şeyler sayarız. Kısaca bilgide önce somut veri vardır, önce deney vardır. Bu yüzden filozof "Biz kavramlarla değil somut imgelerle düşünürüz" der. E. Brehier bu konuda şunları söyler: "Geleneksel mantık çıkış noktası olarak içlemi ve kaplamı olan kavramlardan yola çıkar. Buna göre kavramlar, cinsler ve türler kuramı Mill'in Hume deneyciliğinden getirdiği evren sunumuyla uyuşmaz. Veri kavramlar değildir, birbirinden ayrı bir izlenimler yumağı ya da toplamıdır. Mill mantığı, mantığın geleneksel sorunlarını birbiri ardınca ele alarak, olağan çözümleri kavramların varlığını öngörmeyen, yalnızca yalıtık ve birbirine bağlanmış izlenimlerin varlığını öngören bir anlatıma götürür. Terimler, önermeler ve usavurma kuramı böylece değişikliğe uğrar. Bir özne, örneğin bir cisim, belli bir biçimde düzenlenmiş belli bir duyumlar toplamından başka bir şey değildir. Demek ki bizim dışımızda bitmez bir duyumlar olasılığı vardır. Cisim gibi ruh da bir iç durumlar örgüsünden, bir izlenimler, duyumlar, düşünceler, heyecanlar ve istemler dizisinden başka bir şey değildir."

Deneye Dayanmayan Bilgi Hiçtir

Geleneksel mantık kavramlardan yola çıkar, tekili evrenselden çıkarır. Ancak bir deneyci için evrensel büyük önerme gerçekte bileşimsel bir önermedir, sayısız deneylerle sağlanmıştır. Bütün insanların ölümlü olduğunu söyleyişim tek tek insanların öldüğünü görmüş olmamdandır. Öyleyse evrensel ya da tümel önermeleri çıkış noktası olarak alan tümdengelimli mantık özünde tümevarımsal mantığa dayanır. Bir başka deyişle deneye dayanmayan bilgi kocaman bir hiçtir. Tümdengelimsel man-

tığın varlığı ancak deneyle olasıysa, tümel bilgi bir deney bilgisiyse, geleneksel mantık bir sonuçlardan sonuç çıkarma mantığı olacaktır. Ben tek tek insanların ölümlerini göre göre bütün insanlar ölümlüdür yargısına varırım, Sokrates'in ölümlülüğünü de buradan çıkarırım. "Zihnin gerçekleştirdiği gerçek işleme herhangi bir evrensel belit katılmaz. Belitler de etkin deneyi ve imgelemle sürdürülmüş deneyi hiçbir biçimde aşamazlar" (E. Brèhier). Buna göre her yargı deneye dayanır ve bir genellemeden başka bir şey değildir. Her evrensel büyük önermenin deneysel bir değeri varsa, Aristoteles'çi tasımın yeni bilgiler elde etme işinde hiçbir karşılığı olmayacaktır. Tasım ya da tümdengelim mantığı, tümevarımın ters çevrilmişinden başka bir şey değildir. Öyleyse evrensel büyük önerme baştan sona çıkarsızdır, çağrışım yoluyla tekilin tekile bağlanmasıyla kurulmuştur. Gerçekte insanın deneyleri deyim yerindeyse tekil deneylerdir. Çocuk "sıcak yakıcıdır" genel düşüncesinden yola çıkarak mı sobadan uzak durur yoksa bir süre önce elini yakmıştır da bir daha eli yanmasın diye mi sobadan uzak durur?

Çağrışım ve Nedensellik

Pekiyi bilimde yasayı, en genel doğruyu nasıl ortaya koyacağız, bize ilerideki tüm benzer durumları yanılma payı sözkonusu olmadan gösterebilecek temel doğrulara ulaşabilecek miyiz? Bunu bize sağlayacak olan nedensellik ilişkisidir, nedenselliğin sağlamlığına da çağrışımla ulaşırız. Nedensellik iki olgu arasındaki şaşmaz ve koşulsuz ilişkidir. Neden dediğimiz şey değişmez bir biçimde birbirini izleyen bir önsel ve bir sonsaldan oluşmuştur. Bununla birlikte bir etki ortaya koyan tek bir olgu değildir, bir olgular topluluğudur. Filozof bu nedensel ilişkiyi ortaya koyabilmek için dörtlü bir yöntem dizisi önerir. *Uygunluk yöntemi*'nde açıklanacak olgunun her zaman aynı önselden sonra gerçekleştiği benimsenir ve öbür durumlar değişken olduklarından dışlanırlar. Bu yöntem gözlemde değişmez olanın saptanmasını, öbürlerinin dışlanmasını sağlar. *Ayrım yöntemi*'nde açıklanacak olgunun ortadan kaldırılması neden olarak alınan önselin de ortadan kaldırılması sonucunu getireceğinden olgu varolduğunda yapılan gözlemlerin listesi olgu yokolduğunda yapılan gözlemlerin listesiyle karşılaştırılır, böylece iki ayrı listede ortak olan durumlar dışlanır. *Eşzamanlı değişimler yöntemi*'nde olgunun her değişimi için değişen ya da değişmeyen eşzamanlı koşullar belirlenir ve değişmeden kalanlar dışlanır: açıklanacak olgudaki değişim önsel nedendeki benzer değişimleri getirecektir. *Artıklar yöntemi*, etkisi bilinen koşulların dışlan-

masından sonra bir olgunun açıklanamamış olan yüzünün ortaya konulmasıyla ilgilidir. Önceki tümevarımlarla bir olgunun bilinir kılınan yönü çıkarıldıktan sonra olgunun geriye kalanı kalan önsellerin nedeni olarak belirlenir. Bu dört yöntem Bacon'ın tablolarının gelişmiş biçimidir, filozoftan çok bilimsel araştırmalar yapan kişiyi ilgilendirecektir.

Ahlak: Nitelikli Hazza Yönelme

Ahlak anlayışında Mill her zaman yararcılığa bağlı kaldı, ancak onu basit ölçülerinden çıkarmaya, ona yüce bir anlam vermeye çalıştı. Bu anlayış temelde Bentham'ın mutluluk fikrine bağlanır: en çok insana en çok mutluluk verebilmek. Filozofa göre mutluluk veren eylemler iyidir, mutsuzluk getiren eylemler kötüdür. Mutluluk da her şeyden önce hazzın varlığı ve acının yokluğu demektir. Bu Epikuros'çu bakışta Bentham'la çakışan Mill, mutlulukları niteliklerine göre ayırırken özgün bir bakış ortaya koyar. Ona göre bazı hazların daha nitelikli, bazılarının daha az nitelikli olması doğaldır. Ancak bu nitelikleri olumcu çerçevede nasıl belirleyeceğiz? Deneyle ve yaşam ustalarının öngörüsüyle belirleyeceğiz. Gerçek anlamda yaşam deneylerine ulaşmış insanlar bize hangi hazzın nitelikli, hangi hazzın niteliksiz ya da daha az nitelikli olduğunu bildirecektir. Demek ki "Her şeye karşın haz" formülü geçerli olmayacaktır, hazların ancak yüce olanları istenecektir. "Mutsuz bir insan olmak mutlu bir domuz olmaktan, mutsuz bir Sokrates olmak mutlu bir ahmak olmaktan iyidir." Mill'e göre ahlakın iki temel kuralı olacaktır: birincisi, başkalarının size yapmasını istediğiniz şeyi siz de başkalarına yapın; öbürü, başkalarını kendiniz gibi sevin. Bu özgeciliği içinde filozof bütün bir insanlığı kucaklamak istercesine kendini dışa açar ve başkalarına da özgeciliği önerir. Ona göre insan "zavallı bireyselliğiyle uğraşmaktan başka bir şey yapmayan bir bencil olamaz", her aklı başında insan insanlığı düşünmek ve insanlığın geleceğini tartışmak zorundadır. O da Auguste Comte gibi herkesin kendi mutluluğunu başkalarına adanmada bulacağı bir gelecek düşünür. O zaman "başkaları için yaşamak" formülü olumculuğun temel kuralı olacaktır. Bu yolda en büyük katkıyı iyi bir eğitim düzeni sağlayabilir, böyle bir eğitim "her bireyin kafasında kendi mutluluğuyla başkalarının mutluluğu arasında çözülmez bir birlik yaratabilecektir".

Zora Başvurmayan Toplumculuk

John-Stuart Mill toplum sorunlarına eğilirken de bu özgeci kavrayışını

korudu, bu yüzden toplumsal yaşamda bireyin özgürlüğünü savunurken nitelikleri niceliklerden daha önemli saydı. İşçi haklarını savundu, işçiler istem ve sunum yasalarının demir pençesine bırakılmasın istedi. O da Malthus gibi nüfus artışını bir tehlike olarak gördü ve buna karşı doğum denetimini önerdi, ancak bu denetim de ona göre zorla değil, düşünce gelişiminin ve ahlaki tutarlılığın gücüyle sağlanmalıydı. Büyük toprakların bölüştürülmesini öneren filozof tarımsal üretimde toplumcu düzeni savundu. Sınıf çatışmasına her zaman karşı oldu ve toplumsal sorunların çatışmayla değil iyilikle çözülmesini istedi. Ancak her ne olursa olsun işçi sınıfını yönetici sınıfa bağımlı kılan düzenin kaldırılmasından, toplum sınıflarının karşılıklı hak ve ödevlerinin belirlenmesinden yana oldu. Onun bu öngörüleri elbette sermayeci düzende zamanla açılmış olan gediklerin kapatılmasıyla ilgiliydi. Ölçüsüz isteyen ve kendi kendini denetleyemeyen bir sermayeci düzen, gücünü yalnızca rekabetten ve ucuz emek sağlamaktan alacağına inanan bir sermayeci düzen bir gün çatır çatır çökebilirdi. Mill'in siyasette de en büyük ülküsü özgürlükçülük oldu. Her dinin etkin olabildiği, her düşüncenin rahatça ortaya konulabildiği bir toplum düzeni özleyen Mill, yanlışların ya da yanılgıların ancak özgürlük içinde açığa çıkabileceğine inanıyordu, onların ancak böylece etkisiz kılınabileceğine inanıyordu. Şöyle diyordu: "Yanılma özgürlüğü bilimin zorunlu koşuludur, özerklik de toplumsal erdemlerin zorunlu koşuludur." Bu yüzden zayıfların güçlülerden, bireysel düşüncenin genel istemden korunması için yasal güvenceler önerdi. Ayrıca kadının bağımsızlığını savundu. Bu arada, olumcu bir bakış açısı içinde, dinin insani ya da toplumsal yararına parmak bastı.

RUHBİLİMCİ EĞİLİMİN GELİŞMESİ: BAIN, LEWES, HERBART

Mill bilgi anlayışıyla ingiliz düşüncesine olumlu bakış açısını getirirken büyük bir devrim yapmış olmadı. Buna karşılık sermayeci düzenin kendini gözden geçirmeye, eleştirmeye, buna göre ölçüsüz atılımlarını dizginlemeye çalıştığı bir dönemde onun ahlakla ve toplumla ilgili görüşleri etkili oldu. Ancak onun en büyük etkisi ruhbilim alanında kendini gösterdi, çağrışımcılıkla ilgili sözleri birçok ruhbilimci için çıkış noktası oluşturdu, ruhbilimin bir bilim olması yolunda araştırmacıları yüreklendirdi. Bu yüzden hem İngiltere'de hem tüm dünyada deneysel ruhbilimin önderi sayılan Mill'in ardılları ondan büyük bir itki elde etmiş oldular. Özellikle iskoçyalı düşünür Alexandre Bain (1818-1903) Mill'in yöntemini

ruhbilime uygulamaya çalıştı, tüm bilinç olgularını hem içebakış hem gözlemleme yöntemini kullanarak tanıtlamaya girişti. İç yaşamımızı çağrışımla açıklamaya yönelen Bain bilgiyi ve duyguyu bu çerçevede ele aldı, düşüncenin duyumla başladığını, yalnız beyinle değil tüm sinir dizgesiyle ilgili olduğunu gösterdi, duyumların gelişmesinde eğitimin rolüne parmak bastı; çağrışımın yakınlıkla, benzerlikle ve karşıtlıkla oluştuğunu açıkladı, karşıtlığın bilgi edinmedeki önemine dikat çekti, ayrıca duyguları inceledi.

Mill'in yolundan gidenlerden biri de Geoges Lewes (1817-1878) oldu. Romanlar ve tiyatro eleştirileri de yazmış olan Lewes, Comte olumculuğunun da etkisiyle ruhbilime olumlu bakış açısını getirmekte büyük çaba gösterdi. O da Bain gibi düşüncenin tek merkezi olarak beynin gösterilemeyeceğini, tüm sinir dizgesinin, tüm dış organların, özellikle omuriliğin ruhsal yaşamımızda önemli bir yeri olduğunu savundu. Ona göre fizyolojiyle ruhbilim arasında büyük bir ortaklık olmalıydı, çünkü fiziksel süreçler ve ruhsal süreçler bir gerçekliğin iki ayrı yüzünden başka bir şey değildi. Alman düşünürü Johann-Friedrich Herbart (1776-1841) olumlu ruhbilim anlayışını Kant'a, hatta Leibniz'e bağladı. Kant'ın çömezi ve Königsberg'de ardılı olan Herbart'a göre felsefenin görevi gerçeği ortaya koymaktı; gerçek kendini görünüşlerle sunan şeydi, algıya sunan şeydi. Tek gerçekliğin pekçok görünümü vardı ve bu görünümler basit niteliklerden kurulmuştu, bu basit nitelikler Leibniz'in monadları gibi bağımsızdı ve bunların bileşimleri nesneleri kuruyordu, bu kuruluş da zihnimizin belirleyiciliğiyle gerçekleşiyordu. Bu kuramı ruhbilime uygulayan Herbart bir matematiksel ruhbilim anlayışı geliştirdi. Ruhumuz da basit gerçekliklerdendi, onun temel etkinliği kendini korumaya ve savunmaya dayanıyordu. Bilinç olgularının kökeninde böylece dışla çatışma yer alıyordu. Öyleyse tüm duyumlarımız, fikirlerimiz, anılarımız kendimizi koruma eğilimimizin bir sonucuydu. İç oluşumlar güçlü ya da güçsüz oluşumlardı, bu yüzden bunların matematik biliminin kurallarıyla kavranılabilecek niceliksel bir yanı vardı.

ÖBÜR RUHBİLİMCİLER / RUHBİLİMİN OLUMLU BİLİMLERE KATILMASI

Alman düşünürü Rudolf-Hermann Lotze (1817-1881) Leibniz ve Herbart düşüncelerine bağlandı, bu arada Schelling ve Hegel'den de etkilendi, daha çok Kant'a karşı Leibniz düşüncesini savundu. Ruhbilim alanında, ruhun ya da ben'in bütünlüğünü, ruhla beden arasında sıkı bir etkile-

şim bulunduğunu bildirdi. Alman düşünürü Gustav Theodor Fechner (1801-1887) de ruhu ve bedeni aynı gerçekliğin iki yüzü saydı ve Tanrı'nın bedendeki ruh gibi dünyada olduğunu bildirdi; ona göre ruhlar bu tanrısal ruhun parçalarından başka bir şey değildi. Buna göre bitkilerin de ruhu vardı ve tüm dünya ruhsallıktan payını almıştı. Yıldızlar göklerin melekleriydi, bizim ruhlarımız nasıl dünyanın ruhuna bağlıysa onların ruhu da tanrı katının ruhuna bağlıydı. Alman düşünürü Wilhelm Wundt (1832-1920) 1879'da bir deneysel ruhbilim laboratuvarı kurdu ve böylece ruhbilimin deneysel bir bilim olması tasarısını resmen gerçekleştirmiş oldu. Herbart'ın ve Fechner'in yolunda Wundt ruhbilimin ancak deneyle bilim olabileceğini savundu. Ona göre işe "ölçme ve tartma" katılmadığı zaman ruhbilimcinin çabası yarım kalacaktı; bu yüzden Wundt deneysel ruhbilimi "fizyolojik ruhbilim" olarak adlandırdı, laboratuvarında birçok ölçüm yaptı, bu arada belli bir uyarıya tepki zamanımızın iç durumumuzla yani dikkatimizle, heyecanlarımızla, ilgililiğimizle değiştiğini gösterdi. Böylece ingiliz düşünürlerinin bilimsel ruhbilimi kurma düşünü bir alman düşünürü gerçekleştirmiş oldu.

Fransa'da Théodule-Armand Ribot (1839-1916) deneysel ruhbilimin kurulması ve gelişmesi için çalıştı. Mill'in yolundan giderek bilinç olgularını tartışırken akıl hastaları üzerinde sayısız deney yaptı. Ona göre ruhbilim somut bilinç olgularıyla ilgilenmeli, ruhun ve yetilerinin araştırmasını bir yana bırakmalıydı. Ribot bir olumcu olarak deneyi aşan her bilgiye karşı çıktı ve töz, ruh, Tanrı gibi kavramların bırakılması gerektiğini bildirdi. Bilinci bireyselliği içinde ele alarak matematikçi anlayışa karşı çıktı. Hem içebakış hem gözlemleme yöntemini savunan Ribot buna bir de deney yöntemini ekledi. Bir varsayımdan giderek ruhsal durumların yaratılması ya da kışkırtılması bu alanda deneyciye büyük katkı sağlayabilirdi. Alfred Binet (1857-1911) ruhbilimde nesnel yöntemlerin, özellikle test uygulama yöntemlerinin geliştirilmesine önayak oldu. Çocuk ruhbilimiyle ilgilendi ve bu alanda elde edilen bilgilerin eğitimbilim alanında kullanılmasını sağladı. Pierre Janet (1859-1947) Salpêtrière'de ruhbilim laboratuvarını yönetti, Ribot'nun izleyicisi olarak ruhbilimin deneyde ve gözlemde sınırlanmasını savundu. Frédéric Paulhan (1856-1931) bilinci gerçekleşmeye çalışan çeşitli eğilimlerin çatışmasıyla açıkladı. Alfred Fouillé (1838-1912) ruhbilime fikir-güç kavramını getirdi, ona göre fikirler etkin güçlerdi, gerçekleştirici güçlerdi. Fouillé "Ülküyü kavramak ve istemek gerçekleştirmeye başlamaktır" diyordu. Ona göre dünyada ülkünün belirleyici bir anlamı vardı. Umut da ilerleme de biz kendilerine inandığımız, kendilerini istediğimiz ölçüde varolacaktı.

EVRİMCİ DÜŞÜNCENİN GELİŞMESİ: CHARLES-ROBERT DARWIN

Olumcu görüşlerin gelişimine koşut olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra dönüşümcü ya da evrimci düşünce büyük bir etki alanı yarattı. Daha önce de gördüğümüz gibi canlı varlıkların dönüşüm geçirerek birbirlerinden türemiş oldukları fikri XVIII. yüzyılda ortaya atılmış ve Lamarck'ın görüşleriyle belirginlik kazanmıştı, bu yüzden Lamarck dönüşümcülüğün babası olarak nitelendirilmişti. Dönüşüm fikrine en büyük açıklığı getiren ingiliz bilim adamı Charles-Robert Darwin olmuştur. Güney Amerika'da ve Pasifik adalarında büyük bir bilimsel geziye çıkıp çeşitli türler üzerinde araştırmalar yapan Darwin kendi deyişiyle büyük bir giz olan ya da "en büyük filozoflarımızın deyişiyle gizlerin gizi olan" türlerin kökenindeki bilinmezliği çözmeye çalışmış, bu alanda yararlı değişimler, doğal ayıklanma, en güçlülerin varlığını sürdürmesi gibi görüşler geliştirmiştir. Onun bu araştırmalarından elde ettiği bilgileri ve bu bilgilere dayanarak ortaya koyduğu görüşleri sergileyen ve dönüşümcülüğün temel kitabı sayılan *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (Doğal ayıklanma yoluyla türlerin oluşumu) [1859] önemini bugün de korumaktadır.

Üreme Organlarının Değişimi

Bu kitabının başlarında Darwin vahşi durumda da evcil durumda da canlı varlıkların değişimlerini sürdürdüklerini bildirerek şöyle der: "Değişken bir biçimin evcil durumda değişimine son verdiğini gösteren tek örnek yok: buğday gibi en eski kültür bitkilerimiz bugün de yeni çeşitler ortaya koyuyorlar; en eski evcil hayvanlarımız her zaman gelişimlere ve hızlı değişimlere yatkın durumdalar. " Darwin değişkenliğin nedenini üreme organlarındaki değişime bağlamaktadır: "Şunu benimsemeye çok yatkınım: değişkenliğin en sık görülen nedenleri erkeğin ve dişinin üreme organlarının döllenme ediminden önce azçok bir etki altında kalmış olmasıdır. Birçok neden beni bu inanca götürüyor, bunların başlıcası yalıtılmanın ve yetiştirilmenin üretim dizgesinin işlevleri üzerindeki büyük etkisidir; bu dizge yaşam koşullarındaki değişikliklerin etkisine bedenin herhangi bir parçasından daha duyarlı görünüyor." Darwin'e göre kısırlığa uğramış pekçok canlı vardır ve kısırlık bahçeciliğin en büyük düşmanıdır, buna karşılık değişkenlik bahçelerdeki en güzel ürünlerin kaynağıdır. Öte yandan bazı varlıklar doğaya en uyarsız koşullarda da üreyebilmek-

tedirler. Tavşanlar ve gelincikler kafeste de beslenirler. Bazı bitkiler evcilleştirilme koşullarına rahatça uyarlar. Bu durumlar onların üreme organlarında büyük bir değişimin olmamasıyla açıklanabilir. Bahçecilerin deli ağaç dediği bazı bitkiler son derece arsızdırlar, kol salarak büyürler ve anne bitkiye benzemeyecek kadar çeşitlilenirler. Bu durum vahşi bitkilerde görülmez, buna karşılık evcil bitkilerde çok sık görülür.

Kalıtım Etkeni: Benzer Benzeri Oluşturur

Darwin yaşam koşullarının değişmesiyle canlıda ortaya çıkan değişimleri ve bu değişimlerin kalıtıma katılışını ele alır. Der ki: "Çiçeklenme döneminde bir iklimden bir başka iklime götürülmüş bitkiler üzerinde alışkanlık değişimleri büyük bir etki yaratır. Hayvanlar arasında bu etki daha görünür bir etkidir. Vahşi ördeklerden çok evcil ördeklerde iskeletin genel ağırlığına göre kanat kemiklerinin daha az ağır, kalça kemiklerinin daha çok ağır olduğunu gördüm örneğin. Bu değişimin nedenini şuna bağlayabiliriz: evcil ördek vahşi ördekten daha az uçar, daha çok yürür." Öte yandan evcil hayvanların sarkık kulakları oluşunu onların kulak kaslarını çalıştırmamalarına bağlayabiliriz; bir tehlikeye karşı uyarılmayan kulakların kasları zayıf kalmaktadır. Embriyondaki ve larvadaki bir değişiklik yetişkin hayvanda da yeretmektedir. Hayvan yetiştiriciler uzun bacaklı hayvanların uzun kafalı olduğunu kural gibi benimsemişlerdir. Mavi gözlü beyaz kedilerin genellikle sağır olduğu bilinmektedir. Başı açık köpeklerin dişleri biçimsizdir. Tüyleri uzun ve sert olan hayvanların uzun ve çok sayıda boynuzu vardır. Küçük gagalı kuşlar küçük ayaklıdır, uzun gagalı kuşlar büyük ayaklıdır. Bu bağlantı örnekleri çoğaltılabilir. Bu durumda değişiklikleri kalıtıma geçen değişiklikler ve kalıtıma geçmeyen değişiklikler olmak üzere ikiye ayırmak gerekir: "Kalıtım yoluyla geçirilemeyen her değişim bizim için önemsizdir. Fizyolojik önemi küçük olsun büyük olsun, kalıtımla geçen tüm değişimler pekçoktur ve hemen hemen sonsuz bir çeşitlilik göstermektedir."

Darwin kalıtım konusunu bize şöyle açıklar: "Hiçbir yetiştirici kalıtsal eğilimlerin gücünü gözardı etmez. Benzer benzeri yaratır: onların temel beliti budur. Yalnızca kuramcı yazarlar onun mutlak değerinden kuşkuludurlar. Bir yapı değişikliği sık sık görüldüğünde, hem babada hem anada görüldüğünde, bu değişikliğin onların birinde de öbüründe de aynı nedenlerin etkili oluşuna bağlı olup olmadığını bilmemiz olası değildir. Ama görünüşte aynı koşullara uğrayan bireyler arasında çok az görülen ve koşulların olağanüstü etkisiyle ortaya çıkan bazı değişiklikler, aynı

etkiler altında bulunan milyonlarca bireyde görülmeyip tek bir bireyde görüldüğünde ve sonra da yavruda yeniden ortaya çıktığında yalnızca olumsallık hesapları bizi onun kalıtımsal olarak görüneceği düşüncesine götürmektedir.(..) Öyleyse garip ve az görülür yapı değişiklikleri gerçek olarak kalıtımla geçiyorsa, daha az olağandışı olan ve hatta ortak olan değişimlerin kalıtımla geçtiğini rahatça söyleyebiliriz. Belki de sorunu en güzel biçimde özetlemek için, özyapıların kalıtımla geçişini kural, geçmeyişini olağandışılık olarak alabiliriz." Avusturyalı bilim adamı Johann Mendel'in (1822-1884) 1866'da açıkladığı ve ancak 1900'den sonra ilgi uyandırmış olan kalıtım yasaları Darwin için de bir bilmece olduğundan Darwin "Kalıtım yasaları tümüyle bilinmeyen yasalardır" der, gene de bu yasalarla ilgili öngörülerde bulunur, bu arada ayıklanma ilkesini tasarlar.

Ayıklanma İlkesi: Yaşam İçin Savaş

Ayıklanmayı açıklayabilmek için at gibi, güvercin gibi evcil hayvanların özelliklerini gözlemler: "Evcil hayvanlarımızın en belirgin özelliklerinden biri şudur: gerçekten onlarda hayvanın ya da bitkinin kendi yararına olmayan, tersine insanın yararına olan bazı uyarlanmalar görülür, bunlar insanın hevesi ya da yararı için uyarlanmışlardır." Darwin'e göre en önemli sorunlardan biri insanın doğal yaşama getirdiği çeşitliliktir: doğa kendince çeşitlilikler yaratır, insan bununla yetinmez, hevesi ve yararı için doğaya yeni çeşitlilikler ekler ve böylece kendisi için evcil ırklar yaratır. Doğal ayıklanmanın temel ilkesi canlı varlıklar arasındaki yarışmada aranmalıdır. İki aç etobur bir et parçasını kapabilmek için kıyasıya yarışır. Ökseotu elma ağacına ve bazı başka ağaçlara tırmanır, bu onun bu ağaçlarla savaşı gibi düşünülebilir. Böyle birçok asalak bir ağaca sarılsa ağaç ölüp gidecektir. Aynı dalda yer alan ökseotu toplulukları birbirleriyle çekişme içindedirler. Ayrıca ökseotunun yayılması kuşlara bağlıdır, bu da bir savaş ya da yarışma anlamı taşır: bu otlar meyvalarını kuşlara sunarak büyük bir alana yayılma olanağı elde ederler, kuşlar dışkılarındaki ökseotu tohumlarını kondukları ağaçlara bırakarak ökseotu yayılımına katkıda bulunurlar.

Yaşam için yarışın ya da yaşam savaşının (*struggle for life*) kaynağı varlıkların hızlı çoğalma eğiliminde aranmalıdır. Yaşamlarının doğal akışı içinde birçok yumurta, birçok tohum veren varlıklar bir zaman sonra yıkıma uğrarlar; bu yıkım olmasa bunlar hiçbir yere sığamayacak kadar çoğalacaklardır. Yaşayabilecek olandan daha büyük sayıda birey ortaya çıktığına göre, hem aynı türün bireyleri arasında hem de değişik türlerin

bireyleri arasında bir yaşam kavgası olması olağandır. Bu yaşam kavgası yaşamın fiziksel koşullarıyla yıkışma biçiminde de kendini gösterir. Malthus yasasının genelleştirilmesi, tüm canlı varlıklara götürülmesi olarak düşünülebilir bu. Çoğalması çok yavaş olan insan bile, yıkım sözkonusu olmasa, yirmi beş yılda tüm dünyayı doldurabilecektir. Çoğalmayı önleyici en büyük yıkım tohumların ve yavruların yokolmasıdır. Bu işte iklimin de çok büyük bir payı vardır. Çok sıcak ve çok soğuk mevsimler yokolmanın en büyük etkenleridir. Öyleyse temelinde bu savaşın, yaşam için savaşın bulunduğu doğal ayıklanma nedir? Darwin bunu şöyle tanımlar: "Uygun çeşitlerin saklanması ve zararlı çeşitlerin elenmesi yasasına doğal ayıklanma diyorum." Darwin'e göre zararlı çeşitler ayıklanırken, yararı olmayan çeşitler, bireylere ya da türe yıkıcı etkide bulunmayan çeşitler bu yasadan etkilenmeyecektir. Ayrıca ayıklanmada insanın büyük katkılarından da sözetmek gerekir. İnsanoğlu yöntemli ya da bilinçsiz ayıklama usülleri kullanarak çok önemli sonuçlar almıştır, bu sonuçlar elbette doğal ayıklanmayla sağlanan sonuçlardan daha etkilidir. Bu durumda doğal ayıklanmanın önemi biraz azalıyor mu? Hayır. "İnsan ancak görünür ve dış özellikler üzerinde etkili olabilir. İnsan ancak kendi yararına göre seçer, doğa yalnızca yöneldiği varlığın yararını gözeterek seçer."

Doğal Ayıklanma Her An Etkindir

Doğal ayıklanma tüm dünyada her an etkindir. Etkinliğiyle kötüyü harcar, iyiyi saklamak üzere ayırır, böylece o "duyulmaz bir biçimde ve sessizlikte çalışır, her yerde ve her zaman çalışır". Biz bu yavaş dönüşümü göremeyiz, sezemeyiz. Ancak bir şey bizim için çok açıktır: bugünün canlıları dünün canlılarından çok başkadır. Doğal ayıklanma en genel dönüştürücü güçtür. Bazı önemsiz özellikler ve önemsiz organlar bile onun etkisinden kaçamaz. O bir uyarlayıcı güçtür. "Doğal ayıklanma bir böceğin larvasını, o böceğin yetişkin bireyinin yaşayacağı koşullardan çok daha başka koşullara yöneltip uyarlayabilir." Birkaç saat yaşayan ve bu birkaç saat içinde hiç besin almayan böceklerin değişimi larva değişimlerine bağlı olmalıdır. Öte yandan, toplu yaşayan hayvanlarda doğal ayıklanma her bireyi toplum yararına yönelten bir etki gücü taşımaktadır. "Ancak doğal ayıklanmanın yapamadığı tek şey, bir türü ona özellikle bir başka türün yararına bir katkı sağlamaksızın biçimlemektir." Bu arada bir cinsel ayıklanmadan sözetmek de olasıdır: "Evcil durumda bazen cinslerden birinde görülen bazı özellikler yalnız bu cins için kalıt

oluşturmaktadır." Aynı durum evcil olmayanlar için de geçerli olabilir.

Böylece Darwin bize türlerin evrimini ayrıntılarıyla açıklamış oldu. Bu çok yeni bir açıklamaydı, düşüncede bir devrim etkisi yarattı. XVIII. yüzyılın bu fikre yüzde yüz yabancı olduğunu söylemek elbette yanlış olur. Ünlü fransız doğabilimcisi Buffon (1707-1788) türlerin evrimiyle ilgili ilk görüşleri ortaya koymuş, Lamarck'ın ve Darwin'in geleceği yolda ilk adımları atmıştı. O bir filozof olmaktan çok bir düşünür ve bir bilimciydi. "Bir dizge tasarlamak bir kuram ortaya koymaktan daha kolaydır" diye düşünüyor, "Doğa tarihinin araştırılmasında birbirinden tehlikeli iki yanılgı vardır: birincisi hiçbir yöntemi olmamak, ikincisi herşeyi özel bir dizgeye indirgemek istemektir" diyordu. Darwin elbette Buffon ve Lamarck'm açtığı yolda çok daha ileriye gitti, bir kuramcı olmaktan öteye bir gözlemci olmayı ve dönüşümle ilgili görüşlerini büyük ölçüde doğrulamayı başardı. Öte yandan Malthus'un nüfus artışıyla ilgili görüşlerini "yaşam için savaş" fikriyle değişik bir boyuta ulaştırdı. Darwin canlının sürekli olarak çoğalımmı engelleyen gücün yaşam için savaş olduğunu bildirdi, bu bildirisiyle Malthus'daki korkunun biraz aşırı bir korku olduğunu ortaya koydu.

İlkel Tiplerin Gelişimi

Darwin'e göre bugün varolan çeşitli canlı türleri tek bir tiple, en azından bazı ilkel tiplerle açıklanabilirdi, bu tipler sonradan gelişmiş ve çoğalmışlardı, gelişimi ve çoğalımı sağlayan da yukarıda gördüğümüz gibi ayıklanma yasasıydı. Buna göre yaşama en uygun olan korunuyor, yaşama uygun olmayan ayıklanıyordu. Canlının çeşitli organları dış dünyanın etkisiyle ya da dış dünyada yapılan deneylerle gelişmeye yatkındı, bu gelişimde canlının ortaya koyduğu yaşamsal gereksinimin de büyük payı vardı. Buna göre bazı organlar gelişiyor bazıları kütleşiyordu, hatta yeni gereksinimler yeni organların oluşumunu sağlıyordu. Bu durumda organizmada ortaya çıkan değişiklikler ardıllara yani gelecek kuşaklara kalıtım yoluyla ulaşıyordu. Darwin'e göre her özellik ardıllara geçmekteydi, ardıllara geçmeyen pek az özellik olabilirdi. Böylece Darwin dönüşümü açıkladı ve onun bir kuram olmadığını, bir bilimsel doğru olduğunu değişik pekçok örnekle belirledi. Böylece Darwin'cilik XIX. yüzyıl olumculuğuna büyük bir katkı sağladı. O basitçe ortaya konulmuş herhangi bir kuram değildi, doğrudan doğruya yapılmış sayısız deneye dayanıyordu, ayrıca daha önce yapılmış çeşitli gözlemleri de tartışıyordu. Onun en büyük yararı dönüşüm fikrini bilimselleştirmesi oldu.

Özetleyecek olursak, Darwin'in çıkış noktası, hayvan yetiştiricilerin çeşitler elde etmek üzere uyguladıkları ayıklamadır, ayıklanmadır. Ancak hayvanlarda bu çeşitlenmeler kuşaktan kuşağa kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Gerçekte hayvan yetiştiricilerin uyguladığı ayıklama doğanın uyguladığı ayıklamanın içinde yer alır. Doğal ırklarda da evcil ırklarda da bir değişim gücü vardır, bu değişim gücü giderek atalara benzemeyen bireylerin oluşmasını sağlar. Ayrıca bu çeşitlenmeler son derece raslantısal ya da değişken görünen çeşitlenmelerdir. Raslantısal değişimlerin bir bölümü yaşam kavgası için uyarlı, bir bölümü uyarsız olabilir. Ancak uyarlı değişimler geçirenler bu kavgada üstün olacaklardır. Türlerin kökeninde, insan türünün kökeninde de bu vardır. İnsanın özellikleri, bedensel ve ruhsal özellikleri böyle oluşmuştur ve böyle saklanmaktadır ya da dönüşmektedir. Öyleyse türlerin durağan ya da değişmez özelliklere sahip olduğu görüşü değişimin yavaşlığından gelen bir yanılgıdır. Bir görüş olmakla kalmayan, jeoloji ve paleontoloji bilimleriyle de doğrulanan bu bilgiler Copernicus devrimine benzer bir devrimi gerçekleştirmiştir. Lamarck dönüşümü yalnızca gereksinmelere, ortama uyma çabasına bağlıyordu, Darwin'cilikle birlikte tüm yaşam insan için ve öbür türler için bir sürekli dönüşüm anlamı kazanmıştır. Ayrıca bir takım metafizik yorumlarla bulandırılan insanın kökeni fikri açıklık kazanmıştır. Böylece yüzyıllardır süren sonuçsal neden fikri yani yaratanın yaratıkları bir amaca göre yaratmış olduğu fikri iyice gerilemiş, elbet bu arada türlerin ayrı ayrı yaratılmış olduğu savı da çürütülmüştür.

EVRİMCİLİK VE HERBERT SPENCER

Dönüşümcü düşünce aynı dönemde bir başka ingiliz filozofunda en geniş anlatımını buldu. Diyebiliriz ki XIX. yüzyılın ikinci yarısında düşünce dünyasının en etkili adlarından biri "evrimcilik" teriminin yaratıcısı ve bu öğretinin kurucusu Herbert Spencer oldu. Onun etkisi yalnız İngiltere'de değil, bütün dünyada duyuldu. Darwin düşüncesiyle Spencer felsefesi insanların yaşama bakışını değiştirdi, görüşlere yeni ufuklar açtı. Bu felsefe her şeyden önce olumcu bakış açısını temel alıyordu: ancak görelinin bilinebilir olduğunu, ancak doğrulanabilir olanın bilgi değeri taşıdığını bildiriyordu. XVIII. yüzyılda Montesquieu "Her büyüklük, her güçlülük, her güç görelidir" demişti. Bir bakıma olumcu düşünceye geçiş bildirisiydi bu. Auguste Comte mutlak'a ulaşmanın olanaksızlığını gösterdi, mutlak bilginin karşısına göreli bilgiyi koydu, olguların iç nedenlerini kavramayı bir yana bırakarak onların ölçülebilir değişken ilişkilerini

düşüncenin konusu olarak belirledi. Spencer felsefesi her şeyden önce işte bu olumcu bakış açısını temel alıyordu: ancak görelinin bilinebilir olduğunu, ancak doğrulanabilir olanın bilgi değeri taşıdığını benimsiyordu. Herbert Spencer çağının bu yeni, bu canlı, bu doğaüstü katışıklarından arınmış düşüncesiyle içli dışlı oldu. O, düşüncede geçmişten çok şimdiye önem veriyordu. Hatta onun klasik felsefeye uzak durduğu, hatta onun sorunlarına tam anlamında girmediği söylenilebilirdi. Kendi görüşüne uymayan bir metni okuyamadığını açıkça bildiriyordu, bu yüzden en çok kendisine iyice yakın duyduğu ingiliz yararcılarını tanıyordu, biraz da alman ülkücüleriyle ilgileniyordu. Ancak onun bu ilgisi sıradan bir ilgi değildi, bir heveslinin ilgisi değildi. Spencer mühendisliği bırakıp yayımcılığa yönelmiş, tüm yaşamını okumaya ve araştırmaya adamıştı. Ona göre bilimler kendi içlerinde azçok bir bütün ortaya koyuyorlardı, ancak felsefenin tam anlamında bir bütün olması, tüm bilgileri bir araya getiren bir bütün oluşturması gerekiyordu. Bu bütünsel bilgiye ulaşma yolunda Spencer otuz beş yılını harcadı ve on ciltlik *A system of senthetic philosophy* (Bir bileşimsel felsefe dizgesi) adlı büyük yapıtını ortaya koydu. Para sıkıntıları ve hastalıklar bile bu geniş tasarısını gerçekleştirmekten alıkoymadı onu.

Mutlak'ın Bilgisine Ulaşamayız

Spencer felsefesi bir "Bilinmeyen" kavramıyla başlar. Ona göre en yüce varlık bilinmeyen bir varlıktır. Spencer olumcu çerçevede bilgiyi nesnelerin karşılaştırılmasının bir sonucu olarak anladığına göre, ilk kaynağı ya da temeli yani Mutlak'ı bilinmez sayacaktır. Ona göre birçok kavram deneysel düzeyde kaldığı sürece ya da deneysel düzeyde ele alındığı sürece açıktır. Bunları mutlak bir temele götürmeye çalıştığımız zaman yanlışa ya da çelişkiye düşeriz, o zaman onlar anlaşılır olmaktan çıkarlar. Çünkü insanın sınırlı ya da sonlu dünyası ancak ve ancak sınırlı ya da sonlu olanı tanıyabilir, mutlak bilgi ona kapalıdır. Öteden beri dinin bilime karışması ya da daha doğrusu bilimin işine karışması, öte yandan bilimin de dini açıklamaya yönelmesi yanlış olmuştur. Gerçekte din Mutlak'ı bilmeye çalışır. Bilebilir mi? Bilebilir ya da bilemez, bu hiçbir biçimde önemli değildir, çünkü dinin özü zaten bu bilinmeyen karşısında ürküntü duymaya dayanır. Demek ki bilgiden çok duygudur önemli olan. Bilim sözkonusu olduğu yerde insan kendini görelinin alanında sınırlamalıdır, çünkü o kendi çapını aşan bilgilerin peşine düşmekle hiçbir şey elde edemez. Örneğin uzam ve zaman kavramları bizim için bilinmez kavramlar-

dır; bizim onları bildiğimizi sanmamız bir yanılgıdan başka bir şey olamaz. Bunun gibi, madde de bizim için bilinemez bir şeydir. Bir takım sanılarla ona yaklaşmamız bir takım birbirine uymaz saçmalıklar elde etmekten öteye götürmez bizi. Aynı şeyi güç için de söyleyebiliriz. Kendinde güç'ün yani güç olarak güç'ün bizim ondan edindiğimiz duyuma benzediğini sanmak sonuna kadar yanlışa düşmek olur. Düşünen ben karşısındaki durumumuz da aynıdır. Biz sezgiyle onun varlığına ulaştığımızı sanabiliriz, oysa bir özne-nesne ayrılığı ya da karşıtlığı olmadan böylesi bir bilgiye ulaşmamız olası değildir.

Din elbette mutlak bilgiye ulaşmaya çalışacaktır. Dinci her zaman yüce Varlık'ın varlığını benimser, bu aşkın ve sonsuz Varlık'a bağlanır, hatta onu insanlaştırır ya da kişileştirir, ona evrenin yüce yaratıcısı olarak tapınmak ister. Dincinin varmak istediği mutlak her şeyi açıklayan ya da açıklayacak olan kaynaktır. Evrim bu bakışın, bu düşüncenin insanın özündeki bir eğilimden geldiğini gösteriyor bize: insanlığın oluşumuyla birlikte ilk dinler ortaya çıkmış, din duygusu tarih boyunca çeşitli biçimler altında dışlaşmış, din kavrayışı ilkel fetişçilikten bu yana sürekli gelişmiştir. Ancak dinin temel sorunlarına baktığımız zaman bu sorunların çözülmez olduğunu görüyoruz. Dünya kendiliğinden mi varoldu yoksa onun bir yaratıcısı var mıdır? Bu soru örneğin her zaman karşımıza çıkacak bir sorudur. Ancak bu soruyu ya da bu tür soruları çözmek olası değildir. Ayrıca bir şeyin kendiliğinden varolduğunu düşünmek son derece güçtür. Kısacası din de bilim de öteden beri aynı şeyi yapmışlardır, bir mutlak varlığın bilgisine ulaşmaya çalışmışlardır, ancak bu bilgiye ulaşamamışlardır, bu varlığı açıklamakta eksik kalmışlardır.

Bilimin Alanı Doğanın Alanıdır

Bir kere, bilimin amacını dinin amacından kesin olarak ayırmak gerekir. Bilimin amacı bilgileri bir bütüne götürmek, yasaları temel yasalara bağlamaktır. Bilim bu yasalara tümevarımla ulaşır, genellemeler yaparak ulaşır. Felsefi düşünce sonunda bunlara en son açıklamaları getirecek, bunları tam bir birlik içinde toplayacaktır. Bu yüzden felsefi bakış her yerde bütünsel bakışı gerektirir. Bilimin her attığı adım metafiziğin gerilemesi sonucunu getirmektedir, sorunlar çözüldükçe metafiziğin alanı küçülmektedir, bilim giderek daha açık bir biçimde metafiziğin yetersizliklerini ortaya koymakta ve olgularda sınırlanarak metafiziğin konusunu bilinmez göstermektedir. Bilimin ilerlemesi metafiziği geriletirken dini de belli bir ölçüde geriletmektedir, böylece alışılmış Tanrı kavramı giderek zayıf-

lamaktadır. Bilim ilerleyerek evrenselleşmekte, dogmaları birer birer yıkıp geçmekte, dine yalnızca özel bir alan bırakmaktadır, büyük Giz'in, büyük Bilinmez'in alanını bırakmaktadır. Öyleyse bundan böyle din kendiyle ilgili olmayan alanlara, özellikle bilimin alanına girmeyecektir. Ancak insan mutlak bilgiye, bilinmez olanın bilgisine ulaşamasa da ondan tümüyle kopamayacaktır.

Şimdi bilimin alanına biraz daha girelim, bu alanın özelliklerini gözden geçirelim. Bilim doğayla ilgilidir, bilimin alanı doğanın alanıdır ya da doğanın kendisidir. Bu alan birbirine direnen güçlerin bir bileşimini ortaya koyar. Bir nesneyi tanımak onu bütünsel ilişkileri içinde görmektir, bu yüzden bir nesneyi tanımak onu tarihi içinde ele almakla olasıdır, bir başka deyişle bir nesneyi tanımak onun gelişimini geçmişten geleceğe doğru izlemekle olasıdır. Böylece tarih belirleyici bir alan olarak çıkar karşımıza. Her şey tarihi içinde bir anlam kazanır, her şeyin bir tarihi vardır, tarihi olmayan ne bir olgu ne bir nesne gösterebiliriz. Her bilim kendi olgularının, kendi nesnelerinin tarihini verecektir bize. Bilimsel bilgi tarihsel bilgidir. Tarih evrimin en genel görünümünü ortaya koyar. Evrim tarihi yaratır, tarihte gerçekleşir. Spencer evrimi iki temel ögeye, madde ve devinime bağlar, böylece tam anlamında maddeci bir bakış açısı geliştirir. Madde uzamlı ve direngen kitledir, devinim belli bir zamanda belli bir uzamı geçen etkinliktir.

Gücün Sürekliliği

Spencer evrimle ilgili görüşünü Lavoisier'nin ve sonrakilerin geliştirdiği *maddenin sakınımı* yasasına dayandırır ve bunu *gücün sürekliliği* olarak adlandırır. Buna göre güç direngen maddede dural bir biçimde kendini gösterir, devinimde de etkin bir biçimde kendini gösterir. Evrim her şeyden önce bir bileşim ya da bir bütünleşme olgusudur, bir toplaşma olgusudur, daha sonra da bir dağılma, bir serpilme, bir dallanma, bir açılıp saçılma olgusudur. Bütünleşme ya da toplaşma devinimin ortadan kalkması sonucunu doğurur, bütünün oluşumu devinimsizliği de birlikte getirecektir. Bunu bir sona ulaşma, bir amaca erme, dinginleşme, devinimin dışına çıkma olarak düşünebiliriz. Bu bütünün, bu oluşmuş bütünün çözülmesi de devinimin açılıp saçılması, dağılması olgusunu doğuracaktır. Spencer oldukça karmaşık olan ve çeşitli güçlükleri barındıran evrim açıklamasında şöyle der: "Çözülme'den devinimin dağılmasını ve maddenin parçalanmasını anlıyoruz, maddenin bütünleşmesine ve devinimin ortadan kalkmasına dayanan karşıt olguyu evrim diye adlandırı-

yoruz." Spencer bir başka yerde evrimi şöyle tanımlar: "Evrim devinimin dağılmasıyla birlikte maddenin bütünleşmesidir, bu süreçte madde belirsiz ve tutarsız bir biryapılılıktan belirli ve tutarlı bir çokyapılılığa geçer ve gene bu süreçte tutulan devinim benzer bir dönüşüme uğrar."

Bütünleşme, Ayrımlaşma, Belirlenim

Çözülme oldukça basit bir olgudur, oysa evrim daha karmaşıktır. Basit evrimlerin yanında bileşik evrimler de vardır. Basit evrimler yalnızca iki ögenin basit bir biçimde bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bileşik evrimlerde bileşiği oluşturan maddenin dağılımı yasa değeri taşıyan birçok ikincil özelliği de birlikte getirir. Buna göre evrimi üç yönlü bir olgu olarak belirlememiz doğru olur. Evrimin birinci evresi bütünleşme evresidir, bu olgu apayrı ögelerin birleşmesiyle gerçekleşir. Bunda maddenin basitten bileşiğe geçişi sözkonusudur. Bütünleşmede dağınık bir durumdan belirgin bir duruma ulaşılır. Örneğin güneş dizgesi böyle bir toplaşmayla oluşmuştur. Dağınık ögeler bir araya gelmiş, güneş dizgesinin bulutsu çekirdeğini oluşturmuştur. Aynı şeyi canlılar dünyasında da görebiliriz: canlı için büyüme dağınık ögelerin organizmada bütünleşmesiyle gerçekleşir. Ruhsal alanda bütünleşme birçok duyumun bir temel kavramı oluşturması biçiminde görülür. Toplum alanında bireylerin toplulukları ve toplumları ya da ulusları oluşturması da bir bütünleşmedir. Evrimin ikinci evresi ayrımlaşma'dır. Her oluşmuş bütünlüğün içinde zamanla ayrı ayrı toparlanmalar ya da yoğunlaşmalar olur, böylece kendinde bir bütün oluşturan biryapılı kitle giderek çokyapılı duruma girer. Güneş dizgesinin oluşmasında bulutsunun giderek apayrı özellikler taşıyan gezegenlere dönüşmesi böyle olmuştur. Canlılar dünyasında apayrı yapıları ve işlevleri olan organlardan kurulu organizmalar da böyle oluşmuştur. Aynı ayrımlaşma düşünce dünyasında bir çeşitlilenme olarak kendini gösterir. Toplum düzeyinde bir ulusun sınıflara ayrılması da tam olarak ayrımlaşmayla ilgilidir. Üçüncü evrede, belirlenim evresinde daha az belirgin durumlardan daha belirgin durumlara geçilir, karmaşıklıktan düzene geçilir. Güneş dizgesi de, organizmalar da, düşünce dünyamız da böylece eksiksiz bir belirginliğe ulaşır. Bu evrede evrim tam olarak yetkinliğine kavuşur. Böylece bu bileşik evrim kavrayışı içinde bulutsunun oluşmasından en ileri toplum düzeninin kurulmasına kadar uzanan yol belirlenir.

Bu yetkin noktaya ulaşma bir sona varma değildir. Bu yetkinliği elbet bir dağılma izleyecektir. F.-J. Thonnard bize bu konuda şunları söyler: "Ancak oluşumun doruk noktası son evre değildir; kesin olarak zamanda da yerde de ilerlemeyle birlikte görülen çözülme bir gün üstünlüğü ele geçirecektir; çünkü devinim, ayrıca enerjinin çeşitli biçimleri, her zaman dağılmaya uğrayarak, sonunda aynı zamanda evrensel ölüm demek olan bir evrensel denge durumu yaratacaktır. Bu ilkel dağınıklığa dönüş kesin midir? Spencer bunun bilimsel olarak çözülmez bir sorun olduğunu açıkça bildirir. Sorunun olumlu yanıtı usa uygun bir varsayımdır; ama aynı zamada bugünkü bilimlerimizle kavrayabildiğimiz dünyaların ötesinde sonsuz denilebilecek enerji yığınları olmalıdır; öyle ki bulutsu duruma gelmiş olan evren onların etkisiyle düzenlenmeye doğru bir atılıma girebilecektir. Böylece süresi hiçbir biçimde hesaba vurulamayan ve ardarda gelişinde başı ve sonu olmayan uçsuz bucaksız bir evrim ve çözülme devinimine ulaşılacaktır." Gerçekte bu bakış bulanıklığı, tam anlamında evrensel evrim fikriyle yinelenen sonsuz dönüşüm fikri arasında bir belirsizliği duyurur. Her zaman daha üst bir yapıya geçişle belirgin bir sürekli evrimle eski uygarlıklarda, özellikle yunan düşüncesinde ortaya çıkan ya da hatta belirleyici olan, daha sonra Stoa'cı bakış açısı içinde anlatımını bulan dönüşlülük gerçekte birbirine taban tabana karşıt iki görüştür. Yinelenme süresi ya da süreci yani çemberin başlangıcıyla bitişi arasındaki bir tam oluşum ne kadar uzun düşünülürse düşünülsün, dönüşlülüğün sözkonusu olduğu durumda tam anlamında evrimden sözedilemeyecektir. Dairesel devinimi hiçbir zaman çizgisel devinimle özdeşleştiremeyiz.

Ancak işin bu çok kuramsal düzeyde çelişkili yanı bir kıyıya bırakıldığında, tüm evrensel oluşumlar genel olarak bir evrim fikri içinde anlatımını bulacaktır. Yine bilimlerin mekanikçi açıklamalarına, özellikle Darwin'ciliğe bağlı kalarak Spencer biyolojik oluşumu da türlerin ayrımlaşmasını da felsefî düzeyde açıklayan bir bakış açısı geliştirmiştir. Onun evrim düşüncesinin kökeninde doğal ayıklanmayı düşündüren ayrımlaşma fikri yer alır. Her zaman bir dış gücün etkisi altında benzerlerin toplaşması ve özellik kazanması sözkonusudur. Bu yüzden Spencer yaşamı "iç ilişkilerin dış ilişkilere sürekli uyumu" olarak tanımlar. Canlı organizmada görülen dönüşüm ruhsal yapıda da kendini gösterir. Fizyolojik yapının ruhsal yapıyı belirlediğini, bir başka deyişle fizyolojik yapıyla ruhsal yapının bir bütünün iki yüzü olduğunu açık açık söyleyemesek de, deney bize bunlar arasında oldukça sıkı bir bağlantı olduğunu göster-

mektedir. Ayrıca evrimle gelen ayrışmanın ya da ayrımlaşmanın ruhsal olguları kendi özellikleri içinde belirlemiş olduğunu da düşünebiliriz.

Yaşamda Sürekli Evrim

Buna göre insan sürekli evrim içinde bir varlıktır: bireysel ve toplumsal yaşam evrim yasasına göre sürekli olarak değişmekte, daha üst bir yapıya kavuşmaktadır. Bu uyarlanmada bizim insan dünyamız kendi iyiliğine yönelerek her zaman yararlının peşinde gelişmektedir. Yararcı ve hazcı bir temel üzerinde Spencer ahlakı, bencil eğilimleri aşan ya da örten bir özgeciliği toplumsal yaşamın temeli olarak belirler ve böylece Auguste Comte ahlakına kavuşur. Bencillik yaşamın bir özelliği olarak görünür, ancak yaşam değiştikçe bencillik geriye çekilecek, dünyaya özgecilik egemen olacaktır. Öyleyse bu alanda da gelişim bize karmaşık bir yapıda bireylerin uyumlu çeşitliliğine doğru bir geçişi duyurmaktadır, daha somut bir deyişle dağınık yırtıcı topluluklardan uygar topluma geçişi duyurmaktadır. Bu gelişimde her birey giderek daha yetkin, daha olumlu bir kişilik özelliği kazanacaktır, topluma daha uyumlu bir birey özelliği kazanacaktır. Toplumsal bütünde parçaların birbirine uyumu böylece her adımda biraz daha gerçekleşecektir, bu da tek tek insanların toplumda daha mutlu yaşaması sonucunu doğuracaktır. Topluma zoru zoruna ya da istemeye istemeye uyan bireyler evrim içinde değişikliğe uğrayacak, bir gün toplumun gönüllü üyeleri durumuna geleceklerdir. O zaman toplumsal yaşam bir mutluluk kaynağı olacaktır, başkalarıyla olmak bir sevinç olacaktır. İnsan böylece gerçek mutluluğu birliktelikte bulacaktır, evrimin gerçek ürününü varlığında ortaya koymuş olacaktır.

Günümüz toplumu bu yetkinliğe ermiş olmasa da bu ülküye bağlanma yoluna girmiştir. O zengin çokyapılılığı içinde, Darwin yasalarını düşündürecek biçimde, yetkin bir uyumluluk ve oturmuşluk düzenine doğru ilerlemektedir. Bu düzen elbette özgürlükçü devlet düzeninin en gelişmiş biçimidir. Sözkonusu düzende her birey kendi kişiliğini geliştirecek ve kendi kişiliğini geliştirdiği ölçüde başkalarına uyacaktır. Buna göre devletin görevi birey haklarını korumaya kadar indirgenecek, baskıcı devlet fikri tümüyle geçersiz olacaktır. Devlet düzensizliklere ve adaletsizliklere karşı bir güvence olacaktır. Buna göre Spencer bize özgürlükçü yaşam düzeninin kurallarıyla oluşmuş ve gönüllü özgeciliğin güvenli belirleyiciliğinde kurulmuş bir toplum düzeni, bir yaşam düzeni sözverir. Onun bu tasarısı ya da bu dileği en yüce insanlık ülküsü olarak en mutlu ortak yaşama ilkesini getirirken gününün toplumsal sıkıntılarını

da dolaylı bir biçimde duyurur. Onun bu dilekleri mutlu bir toplumdan görünümler yansıtmaz, bir mutluluktan daha üst bir mutluluğa geçme isteğini duyurmaz, tersine sanki adı anılmamış mutsuzluklara çare olarak düşünülmüştür.

Auguste Comte'un ve Darwin'in çağdaşı Spencer olumcu bakış açısını evrimci bakış açısıyla bağdaştırarak kendinden sonraki düşünce gelişimlerine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Tüm oluşumu maddeye ve maddenin gücüne bağlayan bu maddeci görüşüyle, ayrıca bilinemezci yanıyla Spencer çağımızın en etkili felsefelerinden birini oluşturmuştur. Onun felsefesi gelişimci özgürlükçülüğün en yetkin anlatımı olarak düşünülebilir. Bu felsefe dünyada büyük etkiler ortaya koyarken ingiliz düşüncesinde de önemli bir çığır açmıştır. Onun açtığı yolda ilerleyenlerin başında maymunla insan arasındaki yakınlığı ortaya koyan bilim adamı ve düşünür Thomas Huxley (1825-1895) gelir. Spencer'in bilinemezciliğine bağlı kalan Huxley fizyolojiyle bilinç olguları arasındaki ilişkiler üzerinde önemle durmuştur. W. K. Clifford (öl. 1879) bir "düşünsel madde" fikri geliştirmiş, her gerçekliğin düşünsel madde olduğunu bildirmiştir. Ona göre bu maddenin parçaları birleşmeye yatkındır. Şeylerin ilksel ögesi olan bu düşünsel maddenin bazı parçaları bir araya gelerek ruhu ya da düşünceyi oluşturmaktadır. Spencer'in yolundan gidenler arasında Leslie Stephen, G. Romanes, B. Kidd gibi adlar da vardır.

AUGUSTE COMTE VE OLUMCULUK

BİLİMCİ BAKIŞ AÇISI

Auguste Comte'un felsefesinde en yetkin anlatımını bulan olumcu düşünce gerçekte XIX. yüzyılla gelen bilimci eğilimin bir ürünüdür. Bilgiyi yalnızca olgulardan derlemeye ve metafiziği kökten yadsımaya dayanan bu yeni bakış açısı Auguste Comte'la çağın en önemli felsefelerinden biri durumuna gelmiş, bir başka deyişle çağın başlıca eğilimlerinden biri olarak anlatımını Auguste Comte'da bulmuştur. Auguste Comte'la felsefe böylece bir bilimsel felsefeye ya da bir bilimler felsefesine dönüşmüştür; görelinin dışında, somutun dışında her türlü bilimsel tutumu geçersiz sayan bir bilimci bakış açısına dönüşmüştür. Bu yanıyla bu yeni felsefe hem büyük bir ilgi uyandırmış, büyük bir yakınlık görmüş, hem tutucu çevrelerin tepkisini çekmiştir. Bu yüzden Auguste Comte bir peygamber gibi yüceltilirken bir yandan da bir bozguncu gibi toplum dışına itilmiştir. Elbet bu oluşumlarda olumculuğun yarattığı olumlu ve olumsuz hava kadar Auguste Comte'un kişiliğinin de payı vardır. O, görüşlerini her şeyin üstünde tutan uzlaşmaz bir kişidir, ödün vermeyi bilmez, hep kendi yoluna gider, bu yüzden düşmanlar edinir, öfke uyandırır.

Auguste Comte'un olumcu felsefesi ya da Auguste Comte'da anlatımını bulan olumculuk kökü Bacon'a ve Descartes'a dayanan bilimsel düşünceye yöneliş ve metafizik düşünceden uzaklaşma eğiliminin en yüksek aşamalarından biridir. Bu eğilimin özünde deneysel bakışla usçu bakışı bütünleştirme, birlikte geçerli sayma tutarlılığı yatar. Tüm gizemci bakış açılarıyla birlikte mutlak deneyciliği de felsefenin ve bilimin dışına çıkarmak, gerçekliğin kendisine, somut gerçekliğe, göreli ya da ölçülebi-

lir gerçekliğe yönelmek, gerçeklikle düşünceyi bir kılmak Auguste Comte'un başlıca amacıdır. Mutlak'ı amaçlayan düşüncenin kesinlikle bırakılmasıdır bu: "Mutlak tek bir kural vardır, o da mutlak diye bir şeyin olmadığıdır." Bacon gibi Comte da dünyayı değiştirmek ya da en azından insan için daha yararlı kılmak üzere düşünceye ya da bilime ve felsefeye çok iş düştüğüne inanır. Bilim bize doğruyu gösterir ve doğruyu görmek, doğruyu görebilmek eylem için önemlidir, zorunludur. Filozof "*science d'où prévoyance, prévoyance d'où action*" yani "*bilimden öngörü, öngörüden eylem*" diye formüller bunu. Bunun bir başka anlatımı "*savoir pour prévoir afin de pourvoir*"dır. Demek ki elde etmek isteyen kişi öngörülü olacaktır, öngörüyü de ancak bilgi yada bilim sağlayabilir. Böylece bilimsel düşünce tüm düşünsel etkinliğimizin özü olur ya da daha doğrusu düşünce bilimsellik dışında bir anlam taşımaz. Comte düşüncesinde sonsuz bir bilim inancı egemendir.

Bilimler Sınıflaması / Toplumbilim

Comte bilimler üzerine düşünmüş, bilimleri basitten bileşiğe, daha genelden daha az genele doğru sınıflamıştır. Matematik, gökbilim, fizik, kimya, biyoloji (fizyoloji) dizisine bir de "toplumsal fizik"i yani toplumbilimi eklemiştir. Felsefenin içinde topluma yönelik kuramsal düşünce olan toplumbilim böylelikle apayrı, bağımsız bir bilim olup çıkmıştır. Comte daha sonra *Olumlu felsefe dersleri*'nde (kırk yedinci ders) "toplumsal fizik" yerine "toplumbilim" terimini kullanmış, böylece bu bilimin kurucusu olduğu gibi adlandırıcısı da olmuştur. Comte bir bilimci-felsefeci olduğu gibi bir toplum düşünürüdür: toplumsal yaşamın önemini görmüş ve göstermiştir, insanı toplumsal bir varlık olarak belirlemiş, bireyi toplumda yükümlü kılmıştır. "Kimsenin her zaman görevini yapmaktan başka bir yükümlülüğü yoktur" diye düşünür. Ona göre tek başına birey hiçbir şey değildir ve gerçek toplumsal birim ailedir. Toplum bireylerin yan yana gelmesiyle oluşmaz, ailelerin ortaklaşmasıyla oluşur. Bu ortaklaşma düzeninin kökeninde de işbölümü yer alır. Comte aileyi önemsediği ölçüde devleti de önemsemiştir. Değişik toplumlar bir araya gelerek "uçsuz bucaksız ve ortak" bir yapıta katılırlar. Her durumda büyük bir uyum gösterdiğini söyleyemeyeceğimiz bu yapıt insanlıktır. Bu yeni toplumsal bakış açısı içinde Comte aşkı ilke olarak koyar, düzeni temel alır ve ilerlemeyi amaç edinir. İnsanlık uçsuz bucaksız tarihi içinde bir bütün oluşturur ve bugünüyle olduğu kadar dünüyle de önemlidir. Bu yüzden bu bütünde "ölüler canlıları yönetir".

Genellikle filozofların yaşamında onların düşüncelerini açıklayıcı özellikler pek yoktur. Auguste Comte için aynı şeyi söyleyemeyiz. Onun yaşam serüveni görüşleri için aydınlatıcı pekçok özellik taşır. Bu serüvene bir göz atalım. Auguste Comte katolik ve kralcı bir ailenin çocuğuydu. İşinde dikkatli, ahlakta katıkuralcı, gündelik yaşamında bildiğinden şaşmayan memur bir babanın ve sofuluğunu garip davranışlar edinecek kadar aşırıya götürmüş, inancı ve ibadeti tüm yaşam değerlerinin üstüne çıkarmış bir annenin çocuğuydu. Bu genç adam Montpellier lisesinde okurken doğaüstü inançlarından kurtulmuş ve özgürlük için, insan hakları için kafa yormaya ve kendi çapında kavga etmeye başlamıştı. Paris'de Ecole polytechnique'de okuduğu günlerde kısa bir süre için de olsa özgür bilimsel çalışma ortamının dingin havasını yaşadı, Bourbons hanedanı yeniden başa geçince bu güzelim özgürlük havası yerini sıkıntıya bıraktı. Bu gerici iktidar bu özgürlük havasına göz dikmişti, okul bu açıdan göze batan merkezlerden biriydi. Auguste Comte orada tutunamadı ve Montpellier'ye, doğduğu topraklara döndü, orada krallık polisinin denetimi altında güç günler geçirdi. Yeniden Paris'e gitti. Yeni Paris deneyi ona mutluluktan çok bunalım getirdi: parasızdı, eski arkadaş ortamını bulamamıştı, A.B.D.'ne gitmeyi düşündü, yapamadı. 1817'de yani yirmisine varmadan Saint-Simon'la tanıştı. Serüven dolu yaşamıyla ve çarpıcı kişiliğiyle dikkatleri üstünde toplayan Saint-Simon genç düşünürü kendine hayran bırakmıştı. Charlemagne'ın soyundan geldiğini, öngörülü biri olduğunu bildiren bu garip adam Auguste Comte'u yanına yazman olarak aldı. Toplumsal olayların kökeninde iktisadi etkenler yatar, toplumsal iktisat gerçek anlamda bir insan bilimidir görüşünü savunan Saint-Simon başlangıçta bu görüşleriyle Auguste Comte'u çok etkiledi, ancak bir süre sonra onun bir çömez olmaktan çıkıp ustaya rakip olmaya başlaması ustayla çırağın birbirinden kopmasını getirdi. Bu ayrılışta Comte'un ödünsüz kişiliği de elbet rol oynamıştı.

Auguste Comte giderek daha tutarlı, tutarlıdan çok, daha inatçı ve daha uzlaşmaz biri oluyordu. Basit başarıları ve ucuz onurları toptan gözden çıkarmış, zenginliğe ve tantanaya çoktan sırtını dönmüş, kolay ilişkileri mahkum etmişti. Düşünceye ve yaşama adanmışlık ona değişik sevinçlerle birlikte bunalımları da getirdi. O sıra düştüğü ilk çılgınlık bunalımı onu iyice sarstı. 2 nisan 1826'da, olumculuğu açıklamak için, Montmartre'daki evinde bir kurs açmış, sonunda dersleriyle yorgun düşüp kendini çılgınlığın eşiğinde bulmuştu. 12 nisanda derse gelenler ka-

pıyı kapalı buldular. Bu sarsıntıda ikide bir kaçıp bir yerlere giden, sonra kafasına esince dönüp gelen karısının tutarsızlıkları da elbet çok etkili olmuştu. Auguste Comte akademik çevrelerde ilgi görmeyen, hatta dirençli ve özenli bir ilgisizlikle karşılanan bu çalışmalarını büyük bir para sıkıntısı içinde sürdürüyordu. Fransızlardan çok İngilizler onunla ilgilendiler, John-Stuart Mill düşüncede onun yolunu izlerken ona çok yakın davrandı, hatta para yardımında bulundu. Katı kişiliği, uzlaşmaz davranışları ve anlaşılmaz gururu onu insanlardan her gün biraz daha koparıyordu. Yalnız akademik çevreler değil resmi makamlar da onu açıkça yok sayıyordu. Sağlığı iyi değildi, her aşırı yorgunluk onda yeni bir bunalıma yol açıyordu, ama o aralıksız çalışıyordu, bir kitap bir sözlük yöntemiyle ingilizce, ispanyolca, italyanca öğrenmişti. Sonra alman şairlerini okuyabilmek için almancaya başladı. 1848'den sonra Olumculuk derneğini kurdu, oraya meslek sahipleri yanında işçileri topladı. 1849'da yeniden kurslara başladı. Bir yıl sonra dersler bitti, ders verdiği salonu elinden almışlardı. Artık iyice yalnızdı. Karısından da ayrılmıştı. Kendini insanlık dinine adadı. Durmadan çalışıyordu, kendine dinlenmeyi ve eğlenmeyi yasak etmişti. 1857'de 5 eylül akşamı saat altı buçukta mide kanserine yenildi.

İLK YAZILARI

Auguste Comte bu dalgalı koşullar içinde son derece önemli bir felsefe geliştirdi, bu yönde çabalarına pek erken başladı. Genç Auguste Comte büyük bir tutkuyla toplum ve yönetim, bilim ve felsefe sorunlarına yöneliyor, insanı toplumsal bir varlık olarak belirleyip onu tüm olan ve olası olan yanlarıyla tartışmak istiyor, insanla ilgili hiçbir sorunu dışta bırakmamak istercesine ama elbet bilgi sorunlarına öncelik vererek felsefesini kurmaya doğru gidiyordu. İnsanı düşünüyor, tartışıyor, geleceği içinde tasarlıyordu. Onun toplum sorunlarına ya da genel olarak toplumbilime olan eğilimi felsefesinin temel ögelerinin ilk biçimleriyle birlikte ilk yazılarında ortaya çıkar, bu yazılarında coşku dolu bir duygusallıkla ortaya konulur. Sonraki yazılarında bu duygusallık görülmeyecek, yerini kuruluğa bırakacaktır. Comte 1819'da yazdığı yani yirmi bir yaşında yazdığı bir yazıda şöyle diyordu: "Yöneticiler yalnız kendilerinin siyasette doğruyu görebildiği ve sonuç olarak bu konuda bir fikre sahip olmanın yalnız kendilerinin işi olduğu kuralını benimsetmek isterler. Böyle konuşmak için sağlam nedenleri vardır." Oysa Auguste Comte gerçekte siyasetçilerin böyle bir keskin görüşe sahip olmadıklarını bildirir, çünkü

siyasetçiler uygulamada çokça oyalanmaktan kuramda doğruları görebilme gücüne ulaşamamış kimselerdir.

Yöneticilerin siyasette her şeyi bildiklerini söylemeleri yönetilenleri de benzer bir yürekliliğe itmiştir, onların da daha az tehlikeli olmakla birlikte daha az gülünç olmayan bir önyargıları vardır: onlar her insanın, bir içgüdüyle, siyaset düzeni üzerine doğru görüşler ortaya koymaya yatkın olduğuna inanırlar ve neredeyse herbiri kendini bir yasakoyucu gibi görür. Fizikle ve gökbilimle hiçbir ilişkisi olmayan pekçok insanın kendini bu bilimlerde usta sayması gibi, yönetilenler siyaset bilimi üzerine, hatta bu bilimin en soyut ilkeleri üzerine çok şey bildiklerine inanırlar. Auguste Comte bu noktada görüşlerin arzulardan ayrı tutulması gerektiğini düşünür. Filozofa göre toplumsal olayların gidişinden etkilenen her kişinin bir takım siyasal görüşleri olması, özgürlük, barış, iktisadi yaşam, vergi düzeni gibi konular üzerine kafa yorması doğaldır. Ancak, bir siyasal görüş arzulardan daha başka bir şeydir. Gene de halkın siyaset üzerine görüşleri sağduyudan uzak değildir. Örneğin Fransa'daki gerici insanların pek azı eski ayrıcalıklı düzenin insanlarıdır, öyleyse eski kurumların varlığını sürdürmesini çok az insan istemektedir. Bu insanlar daha çok özgürlükten, barıştan ve iktisadi gelişimden yanadır. Eğer bu gerici kitle feodal düzeni istiyorsa, bunun nedeni o düzende kendi çıkarlarını bulmasıdır. Siyaset olumlu bir bilim durumuna gelirse ya da geldikçe gerçek siyaset adamlarına siyasetle gerçek anlamda uğraşmak düşecektir, hekim hekimlikle, gökbilimci gökbilimle nasıl uğraşıyorsa siyasetçi de siyasetle uğraşacaktır.

Toplumu Yeniden Düzenlemek

Auguste Comte 1820'de yazdığı bir başka gençlik yazısında feodal ve dinbilimsel düzeninin çöküşünü ve sanayi ve bilim düzeninin yükselişini ele alır ve bu değişimin en belirgin noktası olarak XVI. yüzyılı gösterir. "Ne olursa olsun iki dizge arasındaki açık savaş kesin bir biçimde ancak XVI. yüzyılda başladı" der. Bu yolda Luther ve arkadaşlarının siyaset dünyasındaki büyük etkisini belirtir, Richelieu ve Louis XIV'ün çabalarından sözeder, bu iki devlet adamını sanatın, bilimin, mesleklerin koruyucuları ve soyluluğun yıkıcıları olarak anar, bu gelişimde komünlerin belirleyici etkinliği üzerinde durur. Onun bir başka gençlik yazısı *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*'dir (Toplumu yeniden düzenlemek için gerekli bilimsel çalışmalar planı) [1822]. Filozofa göre halklar ve krallar toplumun yeniden düzenlenmesi sorunu-

nu içinden çıkılmaz bir sorun olarak görmüşler, bu konuda önemli şeyler yapmak istememişlerdir. "Kralların görüşünün ve halkın görüşünün yetersiz olması, toplumu sarsan korkunç bunalıma son verecek gerçek anlamda organik yeni bir öğretinin gerekli olduğunu kanıtlamıştır." Gerçekte krallar yeni bir şey tasarlamamışlar, yeni durumlar için eski öğretiyi kullanmakta sınırlanmışlardır. Öte yandan bir toplumda iktisadi yapıyı bir çırpıda, birkaç ayda ya da birkaç yılda düzenlemek fikri de yanlıştır, bir düşten başka bir şey değildir. Bilimde de bu böyledir. Önce yeterince sağlam düzenlenmiş bir kurama göre bir bilim kurulur, sonra bu bilim en genel ilkesini ortaya koyar. Newton evrensel çekim yasasını bulduktan sonra Avrupa'nın tüm gökbilimcileri gökbilime bu yasadan çıkacak kuruluşu kazandırabilmek için çok büyük çabalar göstererek bir yüzyıl kadar beklemişlerdir. Sanatlarda da durum aynıdır, hiçbir şey bir çırpıda olmaz. Avrupa'da feodal düzen birdenbire ortaya çıkmış, ancak gerçek anlamda kuruluşunu XI. yüzyılda yani ortaya çıkışından beş altı yüzyıl sonra tamamlamıştır. Toplumun ilerlemesi de aynı gereklere göre olur, aynı hızda gerçekleşir, öyleyse bir toplumsal düzenleme programını en ince ayrıntılarına kadar çizmek ve bir çırpıda uygulamak olası değildir.

Ayrıca eski düzenlerin yeni düzenlere güçlük çıkardığı da bilinir: yeni düzenin gelişip yerleşmesini feodal ve dinsel düzen engellemiş ya da daha çok yavaşlatmıştır. Bu yüzden bugüne kadar toplumlar büyük toplumsal yeniden düzenleme olayları yaşamamışlardır. Yeniden düzenleme çabaları her zaman kuramsal ve uygulamalı olarak iki yönlü olacaktır, uygulama çalışmaları her zaman kuramla belirlenecektir. Ayrıca toplumsal düzenleme çalışmaları bütün bir toplumu öngörerek gerçekleştirilmelidir, çünkü "ancak genel ve ortak bir eylemin gerçekleştiği yerde toplum vardır", bir başka durumda bütünsellik sözkonusu olamaz, ancak bir araya gelmiş katışmaçlar sözkonusu olabilir. İnsan toplumunu hayvan toplumlarından ayıran bu bütünsellik özelliğidir. Bu yazısında şöyle diyor Comte: "Öte yandan, ne kadar kalabalık olursa olsun, tek bir birey için olduğu gibi bir toplum için de yalnızca iki olası etkinlik amacı vardır. Bunlardan biri insan türünün kalanı üzerindeki şiddet eylemi ya da zafer, öbürü doğayı insanın yararına değiştirmek için doğa üzerinde eylemde bulunmak ya da üretimdir. Bu amaçlardan hem biri hem öbürü için açık bir biçimde düzenlenmemiş her toplum bozuk ve özelliksiz bir topluluktan başka bir şey olmayacaktı. Askeri amaç eski düzenin amacıdır, sanayi amacı yeni düzenin amacıdır."

OLUMLU FELSEFENİN TEMELLERİ

1825'de yazdığı bir başka yazıda filozof *Bilimler ve bilginler üzerine felsefi belirlemeler* ortaya koyar. Bu yazısında olumlu yöntemi yöntemlerin en güvenlisi ama en yavaşı olarak belirler. Böyle bir yöntem insanlığın çocukluk dönemleri için geçerli olamayacak ya da olamamış bir yöntemdir, çünkü her şeyden önce uzun gözlemlere dayanması gerekmektedir. Gözlemler kuramı gerektirirler ya da kurama dayanmalıdırlar. İnsan mutlak deneycilerin sandığı gibi olguları kendiliğinden birleştirebilen, onlardan doğrudan doğruya sonuçlar çıkarabilen bir varlık değildir, bunları yapabilmesi için temel bir açıklamanın olabilmesi gerekir. Gözlemler kuramları, kuramlar gözlemleri zorunlu kılarlar. İnsan ilk dönemlerinde dinbilimsel yönetimi kullanmış, onda dalgalı ve geçici de olsa dolaysız ve basit bir kuram bulmuştur. Oysa olumlu düşünce dinbilimsel düşünceden çok ayrı bir yol tutmuştur. "Olumlu felsefenin ilk özelliği tüm büyük sorunları insan için zorunlu bir biçimde çözülmez olarak belirlemektir. Zihnimize olguların tüm ilk nedenleri ve son nedenleriyle ilgili her türlü açıklamayı yasaklayarak, olumlu felsefe kendine çalışma alanı olarak onların etkin ilişkilerini ortaya çıkarmayı belirler." Bizim için düşüncemizin gelişimi ancak toplumda olasıdır diye düşünmek yetmez, ayrıca "toplumsal ilişkilerin doğası ve genişliği her dönemde manevi gelişimimizin özyapısını ve hızını belirler" diye düşünmek de gerekir. Buna göre manevi gelişimimizin özellikleri de toplumsal ilişkilerimizin özelliklerini belirleyecektir. Bugünün insanı, her kişinin kendisi için yaşadığı bir toplumda hiçbir gelişimin gerçek ve sürekli olamayacağını iyi bilmektedir. Bu açıdan dinbilimsel kavrayışla olumlu kavrayış arasında büyük ayrılıklar vardır.

Üç Durum Yasası

Auguste Comte bu yazısında şöyle der: "Dinbilimsel felsefe doğrudan doğruya tüm olguların ilk kaynağına yerleşerek, özellikle onların genel nedenlerini ortaya çıkarmaya çalıştı; oysa olumlu felsefe, insan zihni için ulaşılmaz saydığı tüm neden araştırmasını bir yana bırakarak yalnızca yasa'yı yani olgular arasında bulunan sağlam benzerlik ve ardışıklık ilişkilerini ortaya çıkarmaya yöneldi. Bu iki bakış açısı arasına doğal olarak metafizik bakış açısı yerleşti, bu bakış açısı her olguyu o olguya özgü soyut bir gücün üretimi olarak belirleyen bakış açısıdır." Auguste Comte metafizik dönemi dinbilimden fiziğe doğru geçişin doğal ve kaçınılmaz

aracısı sayar. Dinbilimsel ve metafizik kuramların gelişimi olumlu kuramlara doğru sürekli bir ilerlemeyi sağlamıştır. Bu ilerleme insan düşüncesinin çocukluktan olgunluğa geçişini belirler. "İnsan zihni bir kuramı gerçekten bıraktığı zaman ona bir daha dönmez. Bir yöntemin geçerliliği ve etkisi uygulamalarının sayısıyla ve önemiyle ölçülür: artık hiçbir şey üretmeyen yöntemler hemen kesin bir biçimde kullanılabilir olmaktan çıkarlar. Düşüncemizin ilk denemelerine egemen olmuş olan dinbilimsel ve metafizik yöntemler hemen tümüyle verimsizleşmişlerdir, en azından iki yüzyıldan beri böyledir bu." Öyleyse olumlu durum insanlık tarihinin son durumudur: "İnsan düşüncesi, doğası gereği, yaşadığı tüm yönlerde üç ayrı kuramsal durumdan geçmiştir: dinbilimsel durum, metafizik durum ve olumlu durum. Birincisi geçicidir, ikincisi geçiş durumudur, üçüncüsü kesindir. Bu temel yasa bugün benim gözümde insan üzerine ve toplum üzerine tüm araştırmaların çıkış noktası olacaktır. Dinbilimsel ve metafizik öğretiler henüz bazı etkinliklerini koruduklarına göre, hiç değilse oldukça büyük bir etki gücü taşıdıklarına göre bu önemli devrimin bittiği söylenemez." Auguste Comte olumlu düşüncenin kaynaklarını Bacon'ın ilkelerinde, Descartes'ın kavrayışlarında ve Galileo Galilei'nin buluşlarında görür, tam anlamında dinbilimsel ve metafizik bağlardan kurtuluş bu kişilerde gerçekleşmeye başlamıştır.

Bilimlerin Konumu

Auguste Comte'a göre son iki yüzyıl içinde çeşitli bilgi alanları birer birer eski düşünceden kurtularak olumlu duruma girmiştir. Bu kurtuluş ilk olarak gökbilim düzeyinde gerçekleşmiştir. "En basit, en genel ve insandan en uzak olgular gökbilimsel olgulardır; bunlar tüm öbür olguları etkilerler ve onlardan etkilenmezler, en azından bu etkilenme varsa da bizim görebileceğimiz bir etkilenme değildir; bunlar tek bir yasaya, doğanın en evrensel yasasına uyarlar yalnızca. Bunları gerçek anlamda yeryüzünün fiziksel olguları izler: bunlar birincilerden daha karmaşıktırlar, ayrıca sonuçları açısından daha sınırlı özel yasaları izlerler. Bundan sonra birbirine bağımlı durumda olan kimya olguları gelir, bu olgularda ayrıca yeni bir dizi yasa gözlemlenir, bunlar etkileri daha az yaygın olan benzerlik yasa dizisidir. Daha sonra fizyolojik olgular gelir, bu olgularda göksel olsun yersel olsun fiziğin tüm yasaları gözlemlenir, ayrıca kendilerine özgü olan ve etkileri çok sınırlı olan başka yasalarla koşullanmış kimyanın olguları gözlemlenir." Demek ki önce gökbilim, daha sonra fizik, daha sonra kimya, en sonra da fizyoloji olumlu bilim olmuştur. Fizyoloji

içinde düşünsel ve duygusal işlevleri ayrı, organik işlevleri ayrı ele almak gerekir. Bu bilimlerin ardından manevi olgular fiziğin alanına girmek üzere dinbilimin ve metafiziğin alanından çıkmıştır. Bugün manevi olgular hayvansallığın öbür olgularıyla bir düşünülmektedir.

Bu dört bilim yeterli değildir, dizgenin tümlenmesi için bir bilim daha gereklidir, bu bilim de toplumsal fizik olacaktır. Bu koşul yerine getirildiği zaman bir olumlu felsefenin varlığından sözetmek olası olacaktır, böyle bir felsefe artık düşüncemizin tüm gerçek gereksinimlerini karşılayacaktır. Bundan sonra insan zihni dinbilimsel ve metafizik yöntemlere başvurma isteği duymayacaktır. Böylece insanlık düşünsel öğrenimini tamamlamış, doğrudan kendi gerçek yoluna yönelmiş olacaktır. Toplumsal fizik, böylece, toplumsal olguları araştıracaktır, ama onları gökbilimin, fiziğin, kimyanın, fizyolojinin olguları gibi yani değişmez doğa yasalarına götürerek araştıracaktır. Böylece insan türünün gelişimi dediğimiz o büyük olguyu açıklama olasılığı doğacaktır, maymunu biraz aşan biçimden uygar avrupalı biçimine kadar yaşanmış olan serüven ayrıntılarıyla anlaşılacaktır. "Bu bilimin özü, geçmişe yönelik derin araştırmada şimdinin gerçek açıklamasını ve geleceğin genel görünümünü elde etmeye dayanır." Böylece toplumsal olgular hayranlık ve eleştiri konusu olarak değil, gözlem konusu olarak düşünülecektir. "Bu yüzden bu konuların birbiri üzerindeki etkisini ve insanın gelişimi üzerindeki etkisini görmekle yetkin bir bilgi düzeyine ulaşılmış olacaktır. Bu durumda iyi ve kötüyle ilgili mutlak bakıştan uzaklaşılacak, toplumdaki göreli ilişkileri görmeye yönelinecektir. Böylece bilim öngörüyü artıracak, öngörü eylemi düzenlemeyi sağlayacaktır."

OLUMLU FELSEFENİN KURULUŞU

Auguste Comte'un gençlik yazıları onun felsefesini çok erkenden tasarladığını, felsefesinin çatısını ya da özünü çok erkenden oluşturduğunu göstermek bakımından önemlidir. Diyebiliriz ki onun olgunluk döneminde felsefesini kurarken ortaya attığı her görüş bu gençlik yazılarında tohum olarak ya da hatta zaman zaman açık olarak vardır. Auguste Comte'un verdiği derslerden giderek oluşturduğu ilk büyük çalışması *Cours de philosophie positive* (Olumlu felsefe dersleri) [1830-1842] altı ciltlik bir yapıttır, filozofun ilk büyük yapıtıdır ve *Discours sur l'esprit positif*'le (Olumlu düşünce üzerine konuşma) [1844] birlikte olumlu felsefenin temel taşıdır. Ahlak ve din dışında tüm Comte dizgesini açıklayan bu yapıt olumculuğun anlamını ve yöntemini ortaya koyar ve her şeyden

önce bizi somutun, ölçülebilir olanın, görelinin, kısacası bilimin alanına çağırır: "Bacon'dan beri tüm yetkin kafalar ancak gözlemlenen olgulara dayanan bilgilerin gerçek bilgi olabileceğini söyler durur." Eski düşüncenin "niçin" sorusu yerine bundan böyle "nasıl" sorusunu geçerli sayan bu bakış, olumlu felsefe adı altında yeni yöntemi araştırır, olumlu felsefeyi "bilgilerin genel dizgesi" olarak belirler. Buna göre insanlık şimdi oldukça mutlu bir tarihsel dönemi yaşamaktadır, olumlu felsefe bu dönemin felsefesidir. "İnsan usu şimdi güçlü bilimsel çalışmalara yönelebilmemiz için oldukça olgunlaşmış durumdadır."

Olumlu Felsefe: İlerlemeci Bakış

Auguste Comte bu kitabının başlarında şöyle der: "Olumlu felsefenin gerçek doğasını ve özel özyapısını uygun bir biçimde açıklayabilmek için önce bütünü içinde ele alınan insan düşüncesinin gelişen ilerleyişine bir göz atmak kaçınılmazdır, çünkü herhangi bir kavrayış en iyi tarihiyle anlaşılabilir. Böylece insan düşüncesinin bütünsel gelişimini onun en basit ilk atılımından günümüze kadar çeşitli etkinlik alanlarında inceleyerek, onun değişmez bir zorunlulukla bağlı olduğu ve bana gerek bizim düzenimizin bilgisiyle sağlanan ussal kanıtlarla gerek geçmişimizin dikkatli bir biçimde gözlemlenmesiyle elde edilen tarihsel doğrulamalarla sağlam bir biçimde ortaya konulabilir görünen bir büyük temel yasayı ortaya çıkardığıma inanıyorum. Bu yasa şudur: başlıca kavrayışlarımızdan herbiri, bilgilerimizin herbir dalı ardarda üç ayrı kuramsal durumdan geçer: dinbilimsel ya da düşsel durum, metafizik ya da soyut durum, bilimsel ya da olumlu durum. Bir başka deyişle insan düşüncesi araştırmalarının herbirinde doğası gereği özyapısı özden ayrı hatta temelden karşıt üç felsefe yapma yöntemini ardarda kullanır; önce dinbilimsel yöntemi, sonra metafizik yöntemi, daha sonra olumlu yöntemi kullanır. Buradan karşılıklı olarak birbirini gideren üç çeşit felsefe ya da olguların bütünü üzerine üç genel kavrayış dizgesi ortaya çıkar; birincisi insan düşüncesinin zorunlu başlangıç noktasıdır, üçüncüsü onun belli ve kesin durumudur, ikincisi yalnızca geçişi sağlamaya yöneliktir. Dinbilimsel durumda insan düşüncesi araştırmalarını özellikle varlıkların öz doğasına, kendisini etkileyen tüm etkenlerin ilk ve son nedenlerine, kısacası mutlak bilgilere doğru yönelterek olguları az ya da çok sayıda doğaüstü güçlerin dolaysız ve sürekli eylemiyle yaratılmış sayar, bu doğaüstü güçlerin keyfi müdahalesi evrenin tüm görünür anormalliklerini açıklamaktadır. Birincisinin basit bir değişiminden başka bir şey olmayan metafizik durumda doğal

güçlerin yerini dünyanın çeşitli varlıklarına bağlanan ve gözlemlediğimiz olguları kendilerince yaratacak güçte görülen gerçek bütünlükler (kişileştirilmiş soyutlamalar) yani soyut güçler almıştır, olguların açıklaması bu durumda kendilerini karşılayan bütünlüklere bağlıdır. Sonunda, olumlu durumda insan düşüncesi, mutlak kavramlara ulaşmanın olanaksızlığını görerek, evrenin kökenini ve amacını araştırmayı, olguların öz nedenlerini aramayı bırakır ve usavurmayla gözlemi bir arada kullanarak yalnızca olguların etkin yasalarını yani onların değişmez ardışıklık ve benzerlik ilişkilerini ortaya çıkarmaya yönelir."

Fetişçilik, Çoktanrıcılık, Tektanrıcılık

Auguste Comte daha sonra yayımladığı *Discours sur l'esprit positif*'de bir ilksellik ya da ilkellik döneminin ardından gelen ilk etkin dönemi, dinsellik dönemini üçe ayırarak şöyle ele alır: "Bu ilksel durumun gelişiminden çıkmış olan giderek dizgeleşmiş bu tam anlamında dinbilimsel anlayışı iyi kavrayabilmek için, onun bizim gözümüzde en ileri olan toplumlarda tamamlanmış bulunan ama en belirleyici olmayan son evresini ele almakla sınırlanmamak gerekir: onun temel özdeşliğini ardışık bir biçimde ona özgü olan başlıca üç biçim altında belirleyebilmek için onun doğal ilerleyişinin bütününe bir göz atmak kaçınılmaz olmaktadır. Bunlardan en dolaysız ve en belirgin olanı tam anlamında fetişçilik özellikle tüm dış cisimlere bizimkine benzer ama hemen her zaman daha canlı, eylemlerine göre doğal olarak daha güçlü bir yaşam ulamaya dayanır. Yıldızlara tapınma bu ilk dinbilimsel evrenin en yüksek düzeyini belirler, bu evre başlangıçta üst hayvanlar düzeyinde beliren yaşamdan pek az ayrılır. Dinbilimsel felsefenin bu ilk biçimi tüm toplumumuzun düşünce tarihinde apaçık bir biçimde bulunuyor olsa da, o bugün ancak türümüzü oluşturan üç büyük ırkın en az kalabalık olanında doğrudan doğruya baskındır. Modernlerin çok zaman birinci evreyle karıştırdığı gerçek çoktanrıcılık'ı oluşturan ikinci temel evrede dinbilimsel düşünce apaçık bir biçimde imgelemin özgür kurgusal üstünlüğünü ortaya koyar, oysa o zamana kadar içgüdü ve duygu insani kuramlarda özellikle baskın durumda olmuşlardır. Başlangıç felsefesi burada gerçek yazgısının bütününde ortaya çıkabilecek en derin dönüşüme uğradı, burada yaşam alışılmış bir biçimde görünmez olan ve etkin müdahalesi bundan böyle bütün insani olguların doğrudan doğruya kaynağı durumuna gelecek olan çeşitli düşsel varlıklara gizemli bir biçimde taşınmak üzere maddi nesnelerden çıkarıldı. Dinsel düşünceyi özellikle bugün pek önem verilmeyen

bu belirleyici evrede incelemek gerekir; bu düşünce bu evrede tam bir durgunlukla ve daha sonra görülmesi olanaksız bir biryapılılıkta gelişmiştir: bu dönem her bakımdan. hem düşünsel hem toplumsal açıdan onun en büyük yükseliş dönemidir. Türümüzün büyük bir bölümü, kara ırkın seçkinleri dışında ve beyaz ırkın en az gelişmiş bölümü dışında insanlığın üç ırkının büyük bir bölümünde varlığını sürdüren böylesi bir durumdan henüz çıkmış değildir. Üçüncü dinbilimsel evrede tam anlamında tektanrıcılık başlangıç felsefesinin kaçınılmaz çöküşünü başlatır, uzun süre büyük bir toplumsal etki taşıyan, ne olursa olsun gerçek olmaktan çok görünür bir etki taşıyan bu başlangıç felsefesi bundan böyle kendiliğinden bir dizi belirleyici basitleşmeyle hızlı bir düşünsel gerilemeye uğrar, burada us o zamana kadar hemen hiç bilinmeyen bir şeyi, tüm doğal olguların değişmez yasalara bağlanmasıyla ilgili evrensel duyguyu yavaş yavaş gelişmeye bırakarak imgelemin eski egemenliğini yavaş yavaş kısıtlamaya başlamıştır. Çok çeşitli ve hatta kökten uzlaşmaz görünümler altında ilksel düzenin bu aşırı biçimi beyaz ırkın büyük bir çoğunluğunda hiç de eşit olmayan bir enerjiyle varlığını sürdürür; ancak çok basit bir gözlemle ilgili olsa da aynı kişisel uğraşlar onun doğru değerlendirilmesi konusunda bugün pekçok engel ortaya koyar, çünkü önceki iki biçimle oldukça ussal ve oldukça yansız düzeyde bir karşılaştırması yapılamamaktadır."

Kısaca söylersek, insan düşüncesinin birinci evresini oluşturan dinbilimsel durum insanın doğa olaylarını merak ettiği, öğrenmek istediği, ancak bu çabasında aşkın açıklamalara yöneldiği, bunu yaparken gizemcilikte takılıp kaldığı bir durumdur. Bu durumda doğaüstü varlıklar ya da tanrılar tüm açıklamaların temeline yerleştirilmiştir. İmgelemin usu aştığı, kat kat geride bıraktığı bu ilk durumda en yetkin gelişim noktasını katoliklik oluşturur. Daha sonraki durumda, ara durumda ya da geçiş durumunda metafizik bütünlüklerin incelenmesine yönelinmiştir; bu metafizik durum mutlak bilginin amaçlanmasıyla belirgindir. Bu durumda da imgelem usa egemendir; ancak daha yetkin, daha bütünsel açıklamalara ulaşılmıştır. Olumlu durum 'da mutlak araştırması bırakılmış, bilgide yalnızca göreli'nin peşine düşülmüştür. Bundan böyle ele alınan şey yalnızca deney olgularıdır, somut ilişkilerdir, bu olguların yasalarla bağıntısıdır. Gözlem, yöntemin temelini oluşturmaktadır ya da araştırmanın başlıca yöntemi durumuna gelmiştir. Birbirine uymaz olan, birbirini çelen bu üç durum tarih içinde zorunlu olarak yan yana durur, bir önceki bir sonrakini gerektirecek biçimde yan yana durur.

Olumlu Düşüncede Gözlemin Önemi

Şimdi, üçüncü durumda, en yetkin durumda, bilimsel ve evrensel bir araştırma dizgesi geliştirmek gerekmektedir. Bu araştırmayı Comte "olumlu felsefe" diye adlandırır, böylece felsefeye olumlu bir anlam yükler. *Olumlu felsefe dersleri*'nde bunu şöyle açıklar: "Kısacası, benim yapmak istediğim şey olumlu bilimler üzerine dersler değildir, Olumlu felsefe dersleri'dir." Filozofun amacı her temel bilimi tüm olumlu dizgeyle ilişkileri içinde ele almaktır, bilimlerin temel yöntemlerine ve başlıca sonuçlarına ulaşmaktır. Comte'a göre olumlu felsefe bir genel bilgiler dizgesi olacaktır. "Olumlu bilimlere karşılık, olumlu felsefe'den yalnızca tek bir yönteme uyan ve böylece genel bir araştırma planının değişik parçalarını oluşturan değişik bilimlerin genelliği üzerine özel bir incelemeyi anlıyorum." Bu inceleme Comte'a göre gözlemleme olgularına dayanacaktır: "Bacon'dan beri tüm yetkin kafalar gözlemlenen olgulara dayanan bilgiler dışında gerçek bilimler bulunmadığını söyleyip duruyor". Böylesi bir çaba elbet daha önceki dönemlerin bir çabası olamazdı, bunun için her şeyden önce belli bir olgunluğa ulaşılması gerekiyordu. "İnsan usu, etkin bilimsel araştırmalara girişebilmemiz için şimdi yeterince olgundur." Uzun sürmüş serüvenlerin sonucunda bugüne, bu mutlu güne ulaşılmıştır: "Gerçekten hemen hemen hiç sezilemeyen derecelerle ilerlemek durumunda bulunan anlığımızın hiçbir ara durumdan geçmeden dinbilimsel felsefeden olumlu felsefeye geçemeyeceği kolayca anlaşılır." Dinbilim ve felsefe birbirine son derece aykırı şeylerdir, kavrayışları kökten değişiktir, öyle ki insan zekası birinin kavrayışlarını bırakıp öbürünün kavrayışlarını benimsemek için ara kavrayışlardan geçmek durumunda kalmıştır. Artık bakışımız belirginleşmiştir, artık doğru yola girilmiştir. Olumlu felsefe bu doğru bakışın ortaya konulmasını sağlayacaktır. Olumlu felsefenin temel özelliği tüm olguların değişmez doğa yasalarına bağlı olduğunu benimsemeye dayanır.

Olumlu Düşüncenin Gelişimi

Olumlu felsefenin son iki yüzyılda büyük bir ilerleme içinde olduğu görülmektedir. Ancak onun amaca ulaştığını, son gelişim noktasına vardığını söylemek elbette olası değildir. Olumlu felsefeye en geniş evrenselliğini kazandırabilmek için şimdi büyük bir çaba gerekmektedir. Tarihsel akış içinde tüm bilimler elbette aynı hızla gelişmiş değillerdir. Gökbilimsel, fiziksel, kimyasal, fizyolojik ve toplumsal bakış açıları hiçbir zaman

ortak bir ilerleme içinde olmamışlardır. Gökbilimsel gelişmeler en önce ortaya çıkmış, bu gelişmeleri fiziğin gelişmeleri izlemiş, daha sonra kimya gelişmiş, onun ardından fizyolojinin gelişmeleri gelmiş, daha sonra toplumsal bilginin gelişmesi kendini göstermiştir. Olumlu dönemin başlaması için bu gelişimlerin gerçekleşmesi gerekmiştir. Bir başka deyişle, insan zihni zaman içinde hem mekanik düzeyde hem kimyasal düzeyde göksel fiziği ve yersel fiziği kurmuş, sonra bitkisel ve hayvansal düzeyde organik fiziği geliştirmiştir. Şimdi artık toplumsal fiziği kurmak zamanıdır. Comte'a göre bu beş bilgi topluluğu içinde ikincil önemde sayabileceğimiz hiçbir bilgi topluluğu yoktur. "Tüm temel bilimler sıradan kafalara eşit değerde görülmeseler de bunlar içinde bizim giriştiğimiz gibi bir incelemede dışta tutulabilecek bir bilim yoktur. Bunların insan türünün mutluluğu için taşıdıkları öneme gelince, derinden derine ele aldığımızda, herbiri kesinlikle eşdeğerdir."

Şimdi bir bilimler sıralaması yaptığımızda, doğal olarak eskiden yeniye ve genelden özele doğru uzayan çizgi üstünde en başa matematiği yerleştirmemiz gerekecektir. Matematik, birinci bilim, "zorunlu olarak tek çıkış noktasını oluşturur", sonuncu bilim olan toplumbilimse "tüm olumlu felsefenin tek amacı"dır. Demek ki düşünce "en küçük matematiksel fikirlerden en yüksek toplumsal fikirlere" doğru gelişmiştir. Matematik en basit konulu bilimdir, onun yasaları kesinlikle değişmez yasalardır, bununla birlikte ayrımsız bir biçimde tüm nesnelere uyan yasalardır. İkinci sırada konusu tüm göksel cisimleri kapsayan gökbilim vardır. Dünyamızın bütününü ele alan fizik üçüncü, madenleri ele alan kimya dördüncü sırada yer alır. Organik ya da canlı varlıkların incelenmesiyle sınırlı fizyoloji beşinci sıradadır; bu bilim beyninyapısını ve işlevlerini de araştıracaktır, ruhsal dünyanın tüm etkinliklerini incelemek onun görevidir. Altıncı ve son sıradaki toplumbilim insani olguları incelemeye yönelir. Konusu en karmaşık bilim toplumbilimdir. Onun yasaları öbürlerinin yasalarından daha az evrenseldir ve o öbürlerine sıkı sıkıya bağlıdır, onun varlığı tüm öbür bilimlerin varoluşunu gerektirmiştir. Böylece matematikten toplumbilime doğru ilerleyiş evrensellik açısından bir gerilemeyi ortaya koyar. Ancak bütün bu bilimlerin konuları bize bilimsel araştırmanın deney alanıyla sınırlı olduğunu gösterir.

Böylece olumcu düşünceyi somuta yani deney dünyasına yönelen düşünce olarak görebiliriz, ancak onu "anlaşılmaz olguları verimsiz bir biçimde yığmaya dayanan" ve ancak "parçalı uyarlılık"lar ortaya koyabilen klasik deneycilikten ayırmamız gerekir. "Gerçek olumlu düşünce gi-

zemcilikten olduğu kadar deneycilikten de uzaktır" der Comte. Çağımızın felsefesine baktığımızda, bu yönde çok iyi gelişmeler olduğunu söyleyemeyiz. Çağdaş filozofların pekçoğu henüz metafizikten çıkıp toplumsal bakış açısına yerleşmiş değillerdir. Auguste Comte böylece çağının düşüncesine bir eleştiri getirir, çağın bir hastalığı saydığı "kargaşacı" düşünce biçimine yüklenir. Düşüncedeki kargaşa tüm kurumlarda, görenek lerde, inançlarda kendini göstermektedir. Kargaşanın kökeninde eski düşünceyle yeni düşüncenin birlikte varlığını sürdürmesi yatmaktadır. Olumlu düşüncenin tam anlamında egemen olması kargaşayı kökten yokedecektir.

Düşünceyle Yaşamın Uyumu

Gerçek olumcu düşünce gerçeklere bir derlemeci kafasıyla yönelen düşünce olmayacaktır. Olumlu düşüncenin peşindeki filozofun yapacağı şey "kurgusal yaşamla etkin yaşam arasında doğrudan doğruya bütünsel bir uyum kurmak" yolunda ilerlemek olacaktır. Böylece Comte uygulama kadar kurama da önem verdiğini gösterir. Ona göre "sağlıklı felsefe" her zaman "her gerçek tarihsel kuramı engelleyen haksız önyargıları düzeltmeye" eğilimli felsefedir. Buna göre olumlu felsefe ya da olumcu felsefe sözü alışılmış anlamda deneyciliği karşılamasa da gerçekçi bir felsefedir, çünkü "olumlu sözü düşsel'e karşıt olarak gerçek'i belirler". Şöyle der Comte: "Henüz doğrudan doğruya olumlu sözcüğüyle belirlenmeyen yeni felsefi düşüncenin tek temel özelliği her yerde mutlak'ın yerine göreli'yi koymaktaki zorunlu eğilimde belirir." Bu eğilim hemen bugün ortaya konulmuş bir eğilim değildir elbet. Bu eğilim tarih içinde büyük kafaların araştırmalarıyla oluşmuş bir eğilimdir. Bu eğilimde "biri Kepler'e ve Galilei'ye dayanan bilimsel, öbürü Bacon'a ve Descartes'a dayanan felsefi iki eşsiz düşünce itkisi"nin payı vardır.

Auguste Comte *Olumlu felsefe dersleri*'nde olumlu felsefenin yararlarını sayarken onun birinci yararını insan zihninin yasalarını ortaya çıkarmak olarak belirler: "İlkin, olumlu felsefe araştırması, zihinsel yetilerimizin etkinliğinin sonuçlarını göz önünde tutarak, bize insan ruhunun mantıksal yasalarını gün ışığına çıkarma yolunda tek ussal aracı sağlar; bu yasalar bugüne kadar kendilerini ortaya çıkarmaya pek uygun olmayan yollarla aranılmıştır." Comte burada kendi toplumbilimine temel olan ikilemli bakış açısını, "statik"çi ve "dinamik"çi bakış açısını geliştirmesinde etkili olmuş olması gereken bir görüşten sözeder. Ünlü Fransız doğa bilimcisi Henri Blainville (1777-1850) *Principes généraux d'ana-*

tomie comparée (Karşılaştırmalı anatominin genel ilkeleri) adlı yapıtında, her etkin varlığın, özellikle her canlı varlığın iki temel ilişki içinde ele alınabileceğini, bunların da "statik" ilişki ve "dinamik" ilişki olduğunu söylemiştir. Comte buna bağlı olarak şu görüşü öne sürer: "Bu işlevler statik bakış açısından ele alındığında, onların incelenmesi bağlı oldukları organik koşulların belirlenmesine dayanır: bu inceleme anatominin ve fizyolojinin bir bölümünü oluşturur. Dinamik bakış açısından ele alındığında, her şey, insan zihninin süregiden etkin işleyişini onun daha önce elde etmiş olduğu çeşitli doğru bilgileri sağlayabilmek için gerçek anlamda kullanılmış olan usullerin incelenmesine indirgenir, bu inceleme (..) özünde olumlu felsefenin genel konusunu oluşturur." Bu bakış açısını "birbirini tümleyen iki genel yol" olarak belirler Comte. Bu iki yol izlenildiğinde, zihinsel olgular üzerine gerçek ussal bilgiler elde edilebilecektir. Yeni kurulmakta olan ruhbilimin varlığını da bu belirlemelere dayanarak çürütmeye çalışır filozof. Der ki: "Görüldüğü gibi, bugün boş yere canlandırılmak istenilen dinbilimin son aşaması olan düşsel ruhbilime de bu durumda hiçbir biçimde yer yoktur."

İç Gözlemin Olanaksızlığı

Comte iç gözlem dış gözlem gibi ayrımlara karşı çıkarak, "İnsan zihni tüm olguları doğrudan doğruya gözlemleyebilir, yalnız kendi olgularını gözlemleyemez" diyerek iç gözlemi tümüyle yok sayar. Her duygu gözlemde elimizden kaçacak ya da yapısını, özyapısını yitirecektir. Zihin olgularının gözlemlenmesine gelince, bu hiçbir biçimde olası değildir, çünkü o durumda düşünen birey ikiye bölünmüş olacaktır, bu iki parçadan biri düşünecek öbürü de düşünme edimini gözlemleyecektir. "Gözlemlenen organla gözlemleyen organın özdeş olduğu bu durumda gözlem nasıl gerçekleşecektir?" Kısacası bu "sözde ruhbilimsel yöntem" bize doğruları açabilecek bir yöntem değildir. "Bir yandan, tüm dış duyumdan kendinizi olabildiğince yalıtmanız isteniliyor; çünkü siz yalnızca en basit hesabı yapmakla sınırlanmışken iç gözlem nasıl olacaktır? Öte yandan, sakınımlara dayanarak, en yetkin düşsel uyku durumuna vardığınız zaman ruhunuzda gerçekleşecek işlemleri gözlemlemeyle uğraşmak durumunda olacaksınız, oysa o zaman da ruhunuzda hiçbir şey olmayacak." Comte bu konuda eski bir alışkanlıktan yakınır, iki bin yıldır metafizikçilerin ruhbilimden böyle bir şeyi anladıklarını söyler. Bugün de pekçok okula bölünmüş olan aynı metafizikçiler aynı yanlışı işlemeyi sürdürmektedirler. Neredeyse varolan bireyler sayısınca içgözlemle ilgili gö-

rüşler vardır. Olumlu bakış böyle bir tutumu, böyle bir ruhbilim anlayışını yadsıyacaktır. Olumlu yöntemin ne olduğu sorunu da, ondan etkin bir biçimde yararlanabilmek için onunla ilgili açık ve derin bir bilgiye sahip olmak sorunu da her zaman eylemde anlam kazanacaktır. Bunun için bilimlerin felsefi açıdan araştırılması gerekir. Burada Comte kendi felsefesi açısından çok önemli bir yöntem kuralı geliştirir: "Yöntem, kullanıldığı araştırmalardan ayrı olarak ele alınmaya yatkın bir şey değildir." Buna göre tüm bilgilerimiz gözleme dayanmalıdır ve bilgi edinme yolunda "bazen olgulardan ilkelere, bazen de ilkelerden olgulara" gitmek gerekir. Öyleyse bilimlerin felsefi araştırmasından bağımsız bir yöntem araştırması düşünmek olanaksızdır.

Eğitimin Düzenlenmesi

Olumlu düşüncenin kurulabilmesi için bir başka zorunluluk eğitim dizgesinde yapılacak köklü değişikliktir. Tüm yetkin kafalar dinbilime, metafiziğe, edebiyata dayalı eğitime son verilmesi görüşündedir. Bunun yerine çağın gereklerine uygun olumlu eğitim dizgesi geçerli kılınmalıdır. Olumlu düşüncenin kurulabilmesi yolunda filozofun önemle üzerinde durduğu bir başka nokta vardır: "Bilimsel genellemelerin özel olarak incelenmesi eğitimi yeniden düzenlemeye yönelik olduğu gibi çeşitli olumlu bilimlerin özel gelişimlerine katkıda bulunacaktır, üstünde durmak istediğim temel noktalardan üçüncüsü budur." Bilgi ya da bilim bir bütün olduğuna göre, bizim bilgiler ya da bilimler arasına bir takım ayrımlar koymamız, onları apayrı şeylermiş gibi göstermemiz anlaşılma kaygısından, daha doğrusu anlaşılma kolaylığı sağlama kaygısından başka bir şeye dayanmadığına göre, herhangi bir alanda ortaya konulabilecek açıklayıcı ya da aydınlatıcı bir buluş bütün bir bilgi ya da bilim dünyasını etkileyecektir. Dördüncü ve sonuncu önemli nokta, olumlu felsefeyi uzun zamandır "en uygar ulusların düştüğü bunalım durumunu sona erdirecek toplumsal düzenlemenin tek sağlam temeli" olarak görme gereğidir. Toplumlardaki siyaset ve ahlak bunalımlarının kargaşa noktasına ulaştığı bir dönemde tek kurtarıcı güç olumlu felsefenin gücü olacaktır. Böylece Comte bir bütün olarak olumlu bilimleri dünyanın düzenlenmesiyle yükümlü kılar. Başta toplumbilim olmak üzere tüm bilimler yaşam düzenini "duyguda ve düşüncede ulusal da kozmopolit de olmayan, yanlızca batılı olan" bir geleceğe doğru aşacaklardır. Toplumbilim sözkonusu ilerlemeyi yönetecek, öylece insanlığa yararlı belirlemeler ortaya koyarak dünyamızı daha yetkin, daha insani bir düzeye ulaştıracaktır. Tüm bilim adam-

ları insanlığın mutlu geleceği için kendi alanlarında çaba göstermekle yükümlüdürler.

Her şey ilerleme içindir: olumlu düşüncenin geliştirilmesi ve yaşamda egemen kılınması için büyük çaba göstermek gerekir. Üçüncü ve sonuncu evrenin en yetkin aşamalarına ulaşmak ancak bu çaba içinde gerçekleşebilecektir. "Mutlak yapıları gereği, buna bağlı olarak devinimsiz yapıları gereği metafizik ve dinbilimden ne biri ne öbürü gerçek anlamda bir ilerleme gösterebilecek durumdaydı." Oysa, olumlu düşünce yapısı gereği ilerlemecidir: "Olumlu düşünce yüksek düzeyde göreli yapısı gereği, tüm büyük tarihsel çağları, uygun bir biçimde, her şeyin bir öncekinden geldiği ve değişmez yasalara göre bir sonrakini hazırladığı temel bir evrimin belli evreleri olarak ortaya koyabilecek tek düşüncedir." Kısacası "ilerleme fikri, parçalı olsun bütünsel olsun, her durumda yalnızca olumlu felsefeyle ilgilidir." Gerçekte ilerlemenin kaynağı "insan usunun doğal gelişimi" olmalıdır, ama ne olursa olsun gerçek anlamda ilerleme bu gelişimin sağladığı olumlu düşüncenin zaferi olacaktır, bu zaferi de tam tamına olumlu bilimlerin yetkin çalışmaları kazanacaktır. "Çeşitli olumlu bilimlerin aşamalı gelişiminden kendi kendine çıkmış olan insani ilerleyişin temel kavramı" budur işte. Özetle "toplumsal ilerleyişin gerçek doğasını ortaya koyacak yani son aşamayı belirleyecek olan" şey olumlu felsefedir.

TOPLUMBİLİM VE TOPLUMSAL YÜKÜMLÜLÜK

Daha önce de göstermeye çalıştığımız gibi, ilerlemenin büyük yükü toplumbilimin omuzlarına binecektir. Neden? Toplumbilim her şeyden önce toplumsal yaşamda tüm düşünsel ve ahlaki olguları gözlemlemekle ve anlamakla yükümlü sonuncu bilimdir. Ailenin yapısı, ailenin toplumda yükümlülükleri, bireyin ailede yükümlülükleri, sanayi düzeninin koşulları, bilimsel ve siyasal kurumların özellikleri, sanatsal etkinlikler ve daha pekçok şey toplumbilimin ilgi alanını oluşturur. Toplumbilim bu çalışmalarında kendine kaynak olmuş, analık etmiş olan tüm öbür bilimlerin yöntemlerini kullanacaktır, en başta da tarihsel gözlemi kullanacaktır. Toplumbilimde bir yasanın ortaya konulabilmesi her şeyden önce önceki başarıların ve başarısızlıkların doğru olarak gözlemlenmesine bağlıdır. En eski toplumların, en ilkel toplumların yaşam biçimlerini incelemeye kadar varacak geniş bir araştırma alanı öngörülür bu yeni bilim için. Karşılaştırmalar yaparak insan yaşamının temel özelliklerini ya da belli yasalarını ortaya çıkarmak çok önemlidir. Geleceği görmek, geleceğin

yaşam özelliklerini azçok kestirebilmek de bu çalışmayla olasıdır. Her zaman, özenle, toplumların somut yapısını ortaya sermeye yönelmek gerekir, bu somuta dönük amaç içinde Comte toplumbilimi "toplumsal fizik" diye adlandırmıştır. Toplumun yasaları, toplumsal yaşamın karmaşıklığı gereği, bir bakışta ortaya çıkarılabilecek yasalar değildir. Her bilim gibi toplumbilim de çileli bir çabayı gerektirir. Ancak dikkatli bir çalışmayla bu yasaların görülebilmesi ve gösterilebilmesi sağlanacak, bu da ilerlemenin hızlandırılmasına ve olası bunalımların giderilmesine kolaylık sağlayacaktır.

Dinamik ve Statik Ayrımı / Bencilliğe Karşı Özgecilik

Bu yolda Auguste Comte toplumbilimi başlıca çalışma alanı sayar ve onu "statik" ve "dinamik" olmak üzere ikiye ayırır. "Statik" toplumbilim toplumun varoluş koşullarını tarihsel boyuta götürmeden ele alır yani yapısı içinde ele alır. Toplum tüm organlarıyla ya da kurumlarıyla bir bakıma sürekli bir yapı ortaya koyar. Bu organları ya da kurumları "dinamik" yapıdan ayrı olarak inceleyen bir "statik" toplumbilim olmalıdır. "Statik" olan şey düzenle, "dinamik" olan şey ilerlemeyle ilgilidir. Düzenden ilerleme, ilerlemeden düzen doğar, öyleyse "dinamik" her zaman "statik"e göredir, bir başka deyişle "dinamik"in temelini "statik" oluşturur. Din, aile, dil gibi yapılar "statik" bakış içinde ele alınacaktır. Öyleyse olumculuğu baştan sona bir ilerleme bilinci olarak görmek, onu hiçbir zaman üç durum yasasından ayrı düşünülemeyen bir öğreti saymak doğru değildir. Tersine, "dinamik" olanı belirleyen ve üç durum yasasında anlatımını bulan gelişimin temelinde dural yapıların varlığını görebilmek ve bu yapıları tüm özellikleriyle anlayabilmek gerekir. Daha doğrusu, gelişimin doğru olarak kavranılabilmesi her zaman dural olanın iyice anlaşılabilmesine bağlıdır.

"Statik" araştırması her şeyden önce süreğen kurumların göz önünde tutulmasını gerektirir. Kurumlar insanın bencillik ve özgecilik duygularını gerçekleştirdiği ortamlardır. İnsanın iki doğal eğiliminden biri kendi yararını düşünmeye dayanan bencillik, öbürü başkalarının yararını düşünmeye dayanan özgeciliktir. Bu iki duygusallık ya da ikili duygusallık tüm tarih boyunca insan yaşamına egemen olmuştur, kurumlar buna göre gerçekleşmiştir, buna göre savaşlar olmuş, fetihler yapılmış, yenilgiler yaşanmıştır. Başlangıçta bencil duygular daha etkin ve özgeci duygular iyiden iyiye zayıfken, insan geliştikçe özgecilik bencilliğe egemen olacak biçimde büyük bir genişlik ya da etkinlik kazanmıştır. Elbet bu

gelişimde sanayi düzeniyle gelen değişik oluşumların büyük payı olmuştur, insanlar giderek toplumsal yaşam açısından başkaları için yaşamanın önemini ve değerini kavramaya başlamışlardır. İnsan için önemli olan, özgeciliği "başkası için yaşamak" formülüyle belirlenecek biçimde egemen kılmaktır. Bu iki eğilim ahlaki yaşamın temelini oluşturur ve toplumbilime temel gerecini kazandırır. Çünkü her insan eyleminin, her toplumsal yapılaşmanın altında bir kültürün iki ayrı yüzü ya da iki karşıt anlatımı gibi duran bu iki duygu yer alır. İnsan yaşamının yetkin bir biçimde düzenlenmesi bu ikili duygusallığın somut yaşamsal gerçekliklere dönüşümünü doğru ve ayrıntılı bir biçimde görmekle olasıdır. Öte yandan yetkin insani yaşam düzeni özgeci egilimin egemenliğiyle gerçekleşecektir.

Toplumda Üç Temel: Mülkiyet, Aile ve Dil

İnsanoğlu daha baştan varlığını sürdürebilmek için bir takım yaşamsal etkinlikler ortaya koymuştur, bu etkinliklerin başında yiyeceğini sağlama çabası gelir. Yiyeceğini sağlama çabası doğrudan doğruya onun bencil eğiliminin dışlaşmasıdır. Ancak insan zamanla kendi gereksinimini aşacak ölçüde üretim yapmaya yönelmiş, böylece mülkiyet doğmuş, sermaye birikimleri olmuştur. Sermaye birikimleri özgecilik duygularının gelişimini kolaylaştırmıştır. Çünkü herhangi bir sermaye, sahibi kadar başkasının da yararına bir güçtür. Öyleyse insanı özgeciliğe açan en büyük itici mülkiyettir. Öte yandan, insanoğlu iki ayrı cinsin ortaklığına dayanan ve değişik yaştan insanları bir araya getiren aile kurumunu gerçekleştirmiştir. Aile, toplumun en yalın ögesidir, en küçük kurumudur. "İnsan toplumu ailelere ayrılır, bireylere ayrılmaz." İnsanlar ailelere değil de bireylere bölünseydi toplumsallık gerçekleşemeyecekti. "Çünkü insanlığın gerçek anlamda bireylere bölünmesi ancak kargaşık bir ayrıştırma, usdışı olduğu kadar ahlakdışı bir ayrıştırma (..) ortaya koyar." Aile, demek ki, çok önemli bir kurumdur, "bazen ahlaki eğitimimizin kendiliğinden kaynağı, bazen siyasal düzenlenişimizin doğal temeli"dir. Ailede her birey kendi yeteneğine, kendi eğilimlerine göre yer alır. Aile, bireyi topluma açan bir kurumdur. Bu bakımdan aileyi başlıbaşına bir okul saymak doğru olur. Toplumsal duygular bu okulda doğar ve gelişir, toplumsallık bilinci bu kurumda oluşur, dayanışma yatkınlığı bu ortamda gerçekleşir, insan geçmişe başeğmeyi burada öğrenir ve öngörülü olma yeteneğini burada kazanır.

İnsan için çok önemli olan bir başka yapı dildir. Dil insanın duygu-

larını ve düşüncelerini öbür bireylere, değişik topluluklara, tüm topluma iletmesine yardımcı olur, böylece kişiyi toplumsal kılar. "Dilin gerçek toplumsal kuramı özünde toplumbilimseldir" der Comte. Ve hemen şunu ekler: "Onun olağan kökeni zorunlu bir biçimde biyolojik olsa da." Comte, dil konusunda toplumsal olmayan bakış açılarını, özellikle dinbilimci-metafizikçi bakış açısını şöyle eleştirir: "Gerçek anlamda evrensel olan o tek bakış açısına ulaşamadığı için, dinbilimsel-metafizik felsefe insan dilinin derinden derine toplumsal yapısını hiçbir zaman doğru dürüst kavrayamadı. Dil kendinde toplumsallığa öylesine bağımlıdır ki, tam anlamında kişisel izlenimler dilde hiçbir zaman uygun bir anlatıma kavuşamazlar, hastalıklarla ilgili deneyimlerimiz bunu pek güzel gösterir. Dilin en küçük bir ilerleyişi her zaman ortak bir etkiyi gerektirir, burada kuşakların katkısı bireylerin katkısından hiç de daha az önemli değildir. En düzenli dehaların en büyük çabaları bile kişisel olarak hiçbir gerçek dili kurmaya yetmeyecektir. Bu yüzden tüm insani kurumların en toplumsalı olan dil, bugün felsefeyi bireysel bakış açısı düzeyinde tutmaya çalışan düşünürleri zorunlu olarak sonu belirsiz bir çelişkinin ortasında bırakıyor." *Système de politique positive*'den (Olumlu siyaset dizgesi) aldığımız bu satırlar bize Comte'un dille ilgili temel görüşünü özetler. Gene aynı kitapta filozof dilin özyapısını incelerken, onu istemli ve istemsiz olmak üzere ikiye ayırır. İstemsiz dil alt düzey hayvanlarının dilidir, üst düzey hayvanlarında dil azçok istemli bir yapı kazanır. Comte'a göre "İstemli işaretler her zaman gerçek toplumsal kurumlardır, çünkü onlar ilkel olarak karşılıklı iletişime adanmıştır". Filozof dildeki gelişmeyi toplumdaki gelişmenin bir belirtisi olarak değerlendirir: "İstemli dilin gerçekten bizi doğrudan doğruya ilgilendirecek tek dil olması bir yana, bu dil toplumun karmaşıklaşması ve gelişmesi ölçüsünde kesin bir ilerleme kazanır." Tüm yapay işaretler çeşitli doğal işaretlerin istemli bir davranışla basit bir biçimde öykünülmesinden gelir ve üç ayrı duyuyla, koku alma, görme ve işitme duyularıyla ilgilidir. İnsan türünde koku alma duyusu başlı başına bir işaretler dizgesi geliştirilmesine elverişli değildir, bunun için elverişli olan görme ve işitme duyularıdır. "Bunlardan herbirinin kendine özgü üstünlükleri vardır, bu üstünlüklerle her ikisi de ayrı ayrı üst düzey hayvanlarında etkindir." Estetiğin temelinde işte bu duyum gücü yatar ve iki ana sanat, mimik ve müzik bu güce dayanır: mimikten yontu ve resim doğmuştur, şiir de müziğe bağlı olarak gelişmiştir, zamanla şiir güzel sanatların en önemlisi durumuna gelmiş, müzik ikinci sıraya yerleşmiştir.

Toplumda kurumlar kadar işlevler de önemlidir, "statik" bakış açısı içinde bu işlevlerin ele alınması, incelenmesi gerekir. İşlevleri toplumsal varoluş nedenleri olarak belirleyebiliriz. Toplumlarda işlevler değişen yaşam koşulları içinde giderek gelişmiş ya da karmaşıklaşmıştır, bu durum büyük ölçüde işbölümünde anlatımını bulur. Yeni yaşam koşulları içinde insan etkinliklerinin daha özelleştiğini, daha inceldiğini, daha uzmanlık gerektirir duruma geldiğini görürüz. Sonra bu ayrılmış ya da özelleşmiş güçler tek bir amaca doğru bir araya gelirler. Toplumsal yaşamda işlevleri ele aldığımız zaman, toplumsal yaşamın temelinde üç büyük toplumsal gücün yer aldığını görürüz, bunlar maddi güç, düşünsel güç ve ahlaki güçtür. Toplumdaki önemli işlevlerden ikisi de yönetici güç olan yetkeyle bütünleştirici güç olan dindir. Maddi güç sayı ve zenginlikler üzerine kurulmuştur, özellikle savaşçıların ve sanayicilerin gücüdür. Düşünsel güç en evrensel güçtür, bilginlere ya da rahiplere özgüdür. Ahlaki güç özellikle kadına vergidir, özgeci duyguların gelişimiyle büyür, ancak kadın doğuştan güçsüz bir varlık olduğundan ahlaki gücünü ancak ailede gösterir. Maddi güç en temel güçtür ve topraktan kaynaklanır: toprak maddi gücün gerçekleştiği ortamdır. Bütün bu güçler bir araya gelerek toplumsal yapıyı varederler. Toplum canlı bir organizmaysa toplumsal güçler onun dokularıdır. Aile bu organizmanın hücreleri olarak düşünülebilir. Yetkeye gelince, yetke tam anlamında birleştirici güçtür. Yetkenin güçlü olabilmesi için zenginliklere dayanması, çok sayıda yandaşı olması, ahlaki ve düşünsel açıdan yetkin olması gerekir. Gerçekte tek bir kişi de yetkeyi temsil edebilir. Ancak yetkin bir yönetimin iki ayrı gücü olmak gerekir: birincisi askerlerin ve sanayicilerin sağladığı maddi sağlamlık, ikincisi bilginlerin sağladığı manevi sağlamlıktır. Toplumsal işlevlerin üçüncüsü olan din, Comte'da insanı tanrıya bağlayan bir işlev olmaktan çok insanları birbirine bağlayan bir işlev olarak düşünülür. Dinin önemi yetkeye bağlanışı kolaylaştırmasından ve tüm toplumsal işlevlerin güçlenmesine katkılarından gelir.

Görüldüğü gibi "statik" araştırmada kurumlar ve işlevler ele alınırken, "dinamik" araştırmada toplumsal gelişimin kuralları ya da yasaları ele alınır. "Dinamik" bakış tam anlamında tarihsel bakıştır ve her zaman daha önce görmüş olduğumuz üç durum yasasıyla ilgilidir. "Dinamik" toplumbilim toplumsal oluşum dizilerini incelemekle yükümlüdür."Dinamik" araştırma, ilerleme koşullarının ortaya çıkarılmasına dayanır."Dinamik" bakış herhangi bir olguyu toplumsal ilerlemenin zorunlu bir evresi

ya da aşaması olarak ele alır ve değerlendirir. İnsanlığın ilerleyişi tüm öbür fizik oluşumlar gibi zorunlu bir ilerleyiştir. Ancak bu ilerleyişi herhangi bir belli sona doğru ilerleyiş olarak görmek doğru olmaz, böylesi bir bakış mutlak'a dayanan, mutlak'ı öne çıkaran bir bakış olacaktır. Demek ki dünyada genel bir ilerleyiş vardır, insan türünün yapısından kaynaklanan bir ilerleyiş vardır. Bu genel ilerleyiş düşünsel gelişimle, eylemsel gelişimle ve duygusal gelişimle sağlanan bir ilerleyiştir.

Olumlu Din: İnsanlık Dini

Comte olumculuğu insanlığın ilerleyişi yolunda bilimsel bir düşünce biçimi olduğu kadar bir inanç biçimidir. Filozof, toplumbilimin kurucusu olduğu gibi olumlu din'in de kurucusudur. Tüm doğaüstü bağlardan kurtulmuş olan olumcu felsefe, dini de bir dünya düzenleyicisi olarak görüyor, ona manevi işlevinin dışında bir toplumsal işlev yüklüyordu. Bu bakış biçiminin ileri bir düzeyde bir dünya dinine dönüşmesi olağandır. Çünkü din, dünya dini olsun olmasın, yaşamın en üst düzeyde bütünleşmesini sağlayacak bir güç olarak düşünülmüştür. Olumlu dinde Tanrı'nın yerini İnsanlık alır, bu yüzden bu yeni din insanlık dini diye de adlandırılır. Bu dinin kurucuları, sürdürücüleri, önderleri yetkin insanlar olacaktır. Elbette böyle bir devinimde baş yeri dehaların alması olağandır. Bu yeni dinin papazları doğal olarak toplumbilimcilerdir. Bu yeni din en büyük gücü insanlık kalıtını oluşturan geçmişin büyüklerinden, büyük ölülerden alır. Dünyayı bir bakıma ölüler yönetmektedir. *Olumlu siyaset dizgesi*'nde şöyle der Comte: "Yaşayanlara her zaman ve giderek daha çok ölüler egemendir." İnsanlık en büyük güçtür, insanlık dini en büyük inançtır. İnsanlık tüm üyelerinin dayanışıklığıyla belirgindir, bir de zamanda sürerlilikle belirgindir. O "canlılardan çok ölülerden oluşmuştur". İnsanlık bilebileceğimiz, görebileceğimiz, düşünebileceğimiz en soylu varlıktır, Büyük Varlık'tır. Tüm dikkatimiz, tüm ilgimiz bu varlığa yönelmelidir. İnsanlık kendi bilincine tarihte ya da tarihle varır. Tarih ölümsüz insanların egemen olduğu bir etki alanıdır, büyük adamlar gelecek kuşakların belleğinde etkin bir biçimde yaşamaktadır, yaşayacaktır. Olumcu takvimde ay adları büyük adam adlarıdır. Bu dinin birinci formülü şudur: "İlke olarak aşk, temel olarak düzen, amaç olarak ilerleme." İnsanlık dini anlayışı dinsel inancın toplumsal gerekliliğini ortaya koyarken bir tanrıtanımazlık olarak kendini gösterir. Ona bazı felsefecilerin yaptığı gibi "maddeci heptanrıcılık" diyebiliriz belki de. Belki de diyemeyiz. Ancak onu insanlığa sonsuz bir güven olarak anlamak gerekir daha çok.

Zaten tüm doğaüstü bağlarından kopmuş bir insanlık sonunda kendine büyük bir inançla bağlanacaktır. Bu tutum yalnızca Comte olumculuğunun tutumu değil, genelde pekçok XIX. yüzyıl düşünürünün tutumudur. XIX. yüzyıl bir bilim yüzyılıdır ve büyük ölçüde ve değişik bakış biçimleri altında tanrıtanımaz eğilimlerle belirgindir. Kısacası, insanlık terimi tam anlamında olumlu bir kavramı belirler, tüm düşseli dışlayan bu kavram insanla ilgili gelmiş geçmiş, varolan ve olacak olan tüm yetkinlikleri içerir. Böylece din dünyayı, dünyada insan istemlerini ve insan eylemlerini düzenleyen bir güç olur.

Hiçbir şey olmuş bitmiş değildir, olumculuk henüz başlangıç dönemindedir, emekleme çağındadır; ancak, kurulmaya başlamıştır ve giderek gelişecektir. Bu gelişme insanlığın, kendi üzerindeki gerçekçi zaferini sağlayacaktır. Böyle bir zaferi ancak yeni insanlık, tüm doğaüstü bağlarından sıyrılmış yeni insanlık kurabilirdi. Auguste Comte olumculuğu, bu bakış açısı içinde, son derece ölçülü biçili, iyi anlaşılır, ayrıntılı bir dizgedir. Belki onun tek eksiği yetkin bir bilgi kuramından yoksun oluşudur, ancak bu yoksunluk onun yapısı gereğidir, onun bir özelliğidir: olumlu düşünce bilinç olguları gözlemlemesini bırakıp somutun alanına yönelecektir. Bu somuta yönelik, bu arayıcı, bu ileriye dönük yanıyla Comte felsefesi büyük bir etki alanı yarattı. Comte'un ardılları onun öğretisini ya olduğu gibi ya da azçok değiştirerek benimsediler. Pekçok ülkede olumcular birer düşünür ya da bilim adamı olmaktan çok birer inançlı gibi davranarak öğretiyi yaymaya giriştiler. İngiliz filozofları Stuart Mill ve Spencer'in Comte olumculuğundan çok şeyler aldığını biliyoruz. R. Congreve (1818-1899) ve F. Harrison (1831-1923) gibi ingiliz düşünürleri de Comte düşüncesini olduğu gibi benimseyip yaymaya giriştiler. Fransa'da P. Laffitte (1823-1903) Comte düşüncesini tüm ayrıntılarıyla yaymaya ve egemen kılmaya çalıştı, özellikle 1892'den sonra Collège de France'da genel bilimler tarihi profesörü olarak olumculuğu sonuna kadar savundu. Ünlü fransız dilbilimcisi E. Littré (1801-1881) Comte'un yolundan gitti, ustasının felsefesini onun üslubundan kat kat basit, kat kat aydınlık bir üslupla açıkladı, ancak olumculuğun siyasal ve dinsel yönünü benimsemedi. Brezilyalı olumcular Benjamin Constant'ın öncülüğünde olumculuğu bir siyasal evrim ya da hatta devrim öğretisine dönüştürdüler. Şilili ilericiler de olumcu düşünce çerçevesinde siyasal eylemlere giriştiler.

Güçlü Tarih Kavrayışı

Comte düşüncesi bugün her şeyden önce önerdiği güçlü tarih kavrayışıyla dikkatimizi çeker. Devingen bir dünyada her şey ilerlemenin akışına etkin olarak ya da edilgin olarak katılmış gibidir. Her şey tarihsellik içine yerleşmiştir, her şey tarihin ağırlığını taşır, her şey önce dinsel yani düşsel, sonra metafizik yani soyut olanı geride bırakarak olumlu yani gerçek olana doğru açılmış olan bir gidişin içindedir. "En eski ve en genel anlamında alınan olumlu sözcüğü düşsel'e karşıt olarak gerçek'i belirler." Bireyler arasında kimi etkin yani sürükleyici, kimi edilgin yani sürüklenici de olsa dünya tek bir çizgide yol almaktadır, kargaşa bile bu gidişi durdurabilecek güçte değlidir, kargaşa ancak geçici bir karışıklık durumu olabilir. Böylesi bir ilerleyen akış varolduğuna göre, her şeyi önce tarih içinde anlamak gerekecektir. "Tarihini bilmedikçe bir bilimi tam olarak anlayamayız" der Comte. Buna göre çağdaş uygarlık tam anlamında gerçekçi bir bakış açısına sahiptir. Uygarlık denilince üç büyük temel taşını düşünmemiz gerekir: "Uygarlık fikrini oluşturan ögeler şunlardır: bilimler, güzel sanatlar ve sanayi." Bu son derece çağdaş olumlu bakış çeşitli toplum sorunları karşısında ve siyasal yapı sözkonusu olduğunda neredeyse tekçi ve baskıcı bir anlam kazanır. Olumcu yani gerçekçi Comte bireyler ve cinsler arasındaki eşitliğe inanmıyor gibidir, buna göre sanki kadına her zaman ikincil bir varlık gibi bakma eğilimindedir. "Erkeği kuramsal ve uygulamalı yaşayışının getirdiği bozulmalardan koruyacak" varlık olarak düşünür kadını. "Kadınlar İnsanlık'la insanlar arasında aracı varlıklardır" derken kadını küçültmüş mü yüceltmiş mi olur? Şöyle düşünür: "Kadın devrimi şimdi proleter devrimine destek olmalıdır, proleter devrimi nasıl başta felsefi devrimden çıkmış olan burjuva devrimine destek olmuşsa."

Onun toplumsal bakış açısı toplumcu bakış açısından çok uzaktır ve Devrim'den bu yana hızlanan demokratik oluşumlara ters düşer gibidir. Bu çerçevede Comte hak kavramını toplumsal yaşamın dışına çıkarır, toplumda yalnızca ödev kavramını egemen kılmak ister. "Hak kavramı siyaset alanından uzak kalmalıdır, neden kavramının felsefe alanından uzak kalması gibi"der. "Olumculuk herkeste ve herkes için yalnızca ödevleri benimser." Toplumda çok belirgin bir düzen, hatta bir sıradüzeni olmalıdır: "Astlar üstlere saygı göstermezse hiçbir toplum varlığını sürdüremez." Yetke toplumun her kesiminde gücünü duyuracak, insan kendini toplumda her zaman belli bir yerin gerekli ögesi olarak görecektir: "Oğullar olarak üstlerimizi yüceltmeyi, kardeşler olarak eşitlerimizi sev-

meyi öğreniyoruz. Astlarımızı sevmeyi bize doğrudan doğruya öğreten de babalıktır." Onun istediği toplum düzeni yetkenin güvencesi altında tam tamına dikensiz gül bahçesidir, o bahçede uygunsuz otları hemen yolmak gerekir. Comte tartışmanın yani demokrasinin ilerlemeye getireceği kolaylıkları görmez, ilerlemenin gücünü yalnızca ve yalnızca düzene ve yetkeye bağlar: "Felsefi ve toplumsal mesleğimin sürdüğü otuz yıldan beri çeşitli rejimler altında muhalefet denilen şeyden oldum bittim derin bir tiksinti duydum ve kim olursa olsun kuruculara alttan alta bir yakınlık besledim."

Olumculuk bilimin, bilimlerin hızla geliştiği ve çeşitlilendiği bir çağda bir gerçekçilik bildirisidir, bir bilim inancıdır, öte yandan gelişim fikrinin iyiden iyiye belirdiği bir dönemde bir tarih bilincidir. Ancak olumcu düşünce çerçevesinde felsefenin iyice bilime yaklaştırılması, neredeyse bilimle özdeşleştirilmesi, en azından bilimler araştırmasıyla sınırlandırılması tartışma götürür bir tutum değil midir? Felsefenin kesinliklerden uzak kalışına, kesin bilgi üretmekte yetersiz kalışına bakıp, bilimsel ilerlemelerin de itişiyle, ona bir bilimsellik görevi yüklemek onun yükümlü olduğu en genel araştırmayı, en genel insan ve toplum araştırmasını kısırlaştırmayacak mıdır? Ne olursa olsun olumcu düşünce felsefeden hiç de yükümlü olmadığı bir şeyi bekliyor, felsefenin en genel araştırma olduğunu unutmuş görünüyor. Olumculuk düşünceyi en eski alışkanlıklarından, doğaüstü katışıklarından ayırmak isterken elbette yerden göğe haklıdır: düşünceden dinselliğin ve salt soyutlamaya dayanan mutlakçı bakışın dışlanması önemlidir. Öte yandan, tekbiçimci bir yönetime boyun eğme tutkusuna düşmemek koşuluyla, toplumda kurumların, göreneklerin, inançların kargaşadan arıtılması, böylece toplumun iyileştirilmesi fikri de pek gerçekçi olmasa bile güzel bir dilek olarak belirlenebilir. Ancak, sakat görünen bir nokta var: Comte düşüncesinde çağdaş toplumsal karmaşıklıktan gelen karşıtlıklar ve ayrılıklar sağlıklı gelişimin etkenleri olarak değil, düpedüz yıkıcı durumlar olarak düşünülür. Ancak filozofun "uçsuz bucaksız ve ölümsüz toplumsal birlik" diye tanımladığı İnsanlık'a büyük güveni onun bu tekbiçimci bakışını biraz olsun yumuşatır. Öte yandan, yaşam filozof için geniş bir deney alanıdır, deney bizi yanılgılardan döndürür. Bu geniş deney alanında bireysel düzeyde doğru seçim doğru sonucu getirecektir: bencilce yaşayan tümüyle kendi ölümüne hizmet edecek, başkası için yaşayan, arayarak yaşayan kendi gücü ölçüsünde ölümsüzlüğe katılacaktır. Bazıları Comte'a dayanarak kendi gerici ya da tutucu bakış açılarına gerekçeler aramış ve onu kurulu düzenin, her türlü kurulu düzenin savunucusu, eski siyasal düzenlere

dönüşün dayanağı olarak görmüş de olsalar, Comte ilerleme bilincinin en büyük yaratıcılarından biri olarak anılacaktır.

YENİ-KANT'ÇILIK VE ALMAN ÜLKÜCÜLÜĞÜ

KANT'IN İZİNDEN GİDENLER

XIX. yüzyılın son çeyreğinde ve XX. yüzyılın başlarında Almanya'da iki düşünce akımı etkin oldu. Bunlardan biri Kant'ın izinden gidenlerin ve "Kant'a dönüş" formülüyle yola çıkanların ortaya koyduğu yeni-Kant'çılık, öbürü de yeni-Kant'çılıktan çok daha etkili ve kapsayıcı olan, bu arada Fichte, Schelling, Hegel gibi üç büyük filozof yetiştiren alman ülkücülüğüdür. Yeni-Kant'çılar felsefeye açıklık getirebilmek için Kant kaynağına dönmeye çalışıyorlar, Kant'ın ülkücü yanını temel alarak kendilerine göre felsefeler geliştiriyorlardı. Bu iz süren filozofların felsefede çok özgün görüşler ortaya koyduklarını ve bu arada Kant'a açıklıklar getirdiklerini söylemek çok güçtür. Tersine, sözkonusu kişiler, biraz da Kant'ı kendilerine göre anlamak istediklerinden, onun daha iyi anlaşılması konusunda yeni araştırmalara girmek yerine onu bir bakıma eğip bükmüş ve bulandırmışlardır. Böylece yeni-Kant'çılık Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında etkisini yitirene kadar pekçok filozofun omuz verdiği bir düşünce akımı oldu. Yeni-Kant'çıların en önemlilerinden biri Marburg okulunun kurucusu ve önderi olarak bilinen, deneyi duyumdan ayırmış ve eleştirici bakışı savunmuş olan Hermann Cohen'dir (1842-1918). Cohen, *Logik der reinen Erkenntniss* (Salt bilginin mantığı) [1902], *Ethik des reinen Willens* (Salt istemin ahlakbilgisi) [1904], *Aesthetik des reinen Gefühls* (Salt duygunun estetiği) [1921] gibi yapıtlarında duyumu deneyden ayırmaya çalıştı, düşünce etkinliğini düşünce içeriğiyle özdeşleştirdi.

Doğa bilimlerini sonsuz küçük hesabına dayandırmaya çalışan Cohen buna dayanarak devinimi ve hızı, hatta doğa yasalarını açıklamaya çalıştı. Ona göre sonsuz küçük hesabının düşünsel bir gerçekliği vardı ya da anlıksal bir temeli vardı. Bu yönelimi içinde Cohen ahlakta, estetikte ve dinde usçu bir bakış açısı geliştirdi.

Paul Natorp (1854-1924) da Cohen'in usçuluğuna benzer bir usçuluktan yana oldu. Aşkın bir ruhbilim anlayışını getiren ve dinler araştırmasıyla ilgilenen Natorp da Marburg'da deneyci anlayışa karşı çıkarak ve usu deneyden ayıran her türlü görüşü eleştirerek doğayla insanlığı, evrenselle bireyseli bir bütünde ele aldı, bunun için Platon felsefesiyle bağlantı kurdu. Ona göre düşünce ve varlık aynı şeydi. Herakleitos'un Logos'u, Parmenides'in Bir Varlık'ı, özellikle de Platon'un İdea'ları bir bütünselliğin tarihsel kökenini ortaya koyuyordu. Buna göre Cohen için olduğu gibi Natorp için de nesneyi belirleyen düşünceydi. Natorp bu görüşlerini *Religion Innerhalb der Grenzen der Humanität* (İnsanlık sınırları içinde din) [1894], *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (Felsefe, felsefenin sorunu ve sorunları) [1911] gibi yapıtlarında ortaya koydu. Marburg okulundan yeni-Kant'çı düşüncenin bir başka önemli kişisi Ernst Cassirer (1874-1945) dil, mitoslar, bilim düşüncesi, olgubilim, şiir gibi alanlarda incelemeler yazdı. Marburg, Berlin, Heidelberg, Yale üniversitelerinde dersler vermiş olan Cassirer'e göre felsefe sürekli bir değişim içindeydi ve Rönesans'dan bu yana eleştiri sorununa yönelmekteydi. Cassirer de matematiğin belirleyici gücüne bağlandı, matematiği bir nicelikler bilimi olmaktan çok ötede olası biçimleri ortaya koyan evrensel bir yöntem olarak gördü. Cassirer, Einstein'ın görelilik kuramında kendi ülkücü bakış açısını belirleyen zengin bir kaynak bulduğuna inanıyordu, buna göre fizik bilimi gerçekliğin bir imgesini ortaya koymak yerine incelediği olguları sayısal bileşimlerle çözüme ulaştırma yolunu tutmaktaydı. Cassirer'in başlıca yapıtları *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuren Zeit* (Yeniçağ'ın bilim ve felsefesinde bilgi sorunu) [1906-1920], *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Töz kavramı ve işlev kavramı) [1910] ve *Freiheit und Form*'dur (Özgürlük ve biçim) [1917]. Yeni-Kant'çılığın öbür önemli adları güçlü bir Kant yorumcusu olarak bilinen, özellikle yargı sorunuyla ilgilenmiş olan Emil Lask (1875-1915) ve Heinrich Rickert'dir (1863-1936).

Alman ülkücülüğüne gelince, onun kökleri XVIII. yüzyılla birlikte açık bir biçimde belirmeye başlayan alman ruhunda, özellikle *Sturm und Drang* akımıyla ortaya çıkan alman duyguculuğunda, belki de daha genel düzeyde alman ulusçuluğunda aranılmalıdır. Güçlülük, istem, atılım, üstünlük, ayrıcalılık, aşma duyguları alman edebiyatında olduğu kadar alman felsefesinde de açık bir biçimde kendini gösterir. Alman ülkücülüğünün ilk büyük adı Fichte'dir. Fichte atılgan bir düşünce adamıdır, düşüncesi de yaşamı kadar canlı bir felsefe insanıdır. O dinbilim eğitimi görmüş, bununla birlikte papazlığa alınmamış bir kişidir. Kant'ın yanına gitmiş, onun derslerini izlemiştir. Özgürlük düşüncesine tutkundur, fransız devrimcilerinin hayranıdır. Jena'da profesör olmuş, bu arada siyasal etkinliğini de aralıksız sürdürmüştür. Özgürlükçü tutumundan rahatsız olanların eleştirisine uğramış, bu yolda dinsizlikle suçlanınca Jena'dan istifa edip ayrılmıştır.

Kant'ın ardılı ve izleyicisi olan, Kant'çı bakış açısına birçok bakımdan yakın olmakla bir yeni-Kant'çı da sayılabilecek olan, daha çok bir eleştirili düşünce olan Kant felsefesini bir dizgeye ulaştırmaya çalışan Fichte bir özgürlük filozofudur. Onun felsefesi özgürlük inancıyla ve özgürlüğü sağlayacak tek büyük güç olarak bilimin yüceltilmesiyle belirgindir. Fichte bilimin yaygınlaşmasıyla insani kurtuluşun sağlanacağını düşünür ve bilim gerçek olarak egemen olduğu gün insan tam anlamında özgür olacaktır görüşüne bağlanır. O bu yanıyla azçok bir aydınlanmacı da sayılabilir. Onu aydınlanmacılardan ayıran en önemli özellik, tüm felsefesi gibi özgürlükçü düşüncelerinin de son derece çetrefil oluşudur. Kant'ın üç ardılında da, Fichte'de de, Schelling'de de, Hegel'de de bu özellik ortaktır. Fichte bu özgürlükçü bakış açısı içinde dünyayı bir eylem alanı, insanı da bir eylemci olarak düşünür. Ancak onun eylemciliği bir bakıma kuramsal bir eylemciliktir ya da deyim yerindeyse yapmayan öneren bir eylemciliktir. Fichte eylemi önerir ama az önce yaşamıyla ilgili olarak andığımız tüm atılgan tutumlarına karşın hiçbir zaman tam anlamında bir eylem adamı olmamıştır.

Onunla ilgili olarak Emile Brehier şunları söyler: "Bu eylem önericisi bir eylem adamı değildir: bilinçleri uyandırır, ruhları kımıldatır, yüreklilikleri destekler, ama eylem adamını eylem adamı yapan edimlerle ilgili ne belli bir tasarısı ne direngenliği vardır. Çıkış noktasındaki atılganlıkla sonuçların cılızlığı arasıdaki karşıtlık onun tüm insan yanını, hatta felsefesini açıklar. O ne Saint-Simon ya da Auguste Comte gibi bir düzenle-

meci ne Hegel ya da Victor Cousin gibi bir siyasetçidir. Eylem onun için gerçekleştirilenle değil içsel konuyla ve esinle ilgilidir." Özetle Fichte savunucusu olduğu özgürlük için hiç mi hiç savaşmamıştır, ayrıca hiçbir zaman demokratik düzenden yana çıkmamıştır, demokrasiyi ayakta tutacak kurumları, örneğin meclis düzenini savunmamıştır. Gerçekte bir seçkin ve seçkincidir Fichte. Onu özgürlüğün kendisi değil düşüncesi ilgilendirir. Zihni temellendirmelerden çok tepkilere eğilimli gibidir. 1800'de mason olur, o zaman "halkın anlayamayacağı ya da kötü kullanıp tehlikeye düşüreceği fikirleri gizlemek gerekir" görüşündedir. Ancak kısa sürede masonlardan kopar. Gerçekten onun özgürlükçülüğü ulusçuluk sınırlarını çok aşmaz gibidir. 1807-1808'de Napoléon orduları Berlin'i ele geçirince Fichte "zor anlaşılmakla birlikte yapıtları arasında en kolay anlaşılanı" diye bilinen ünlü söylevini, *Reden an die deutsche Nation*'unu (Alman ulusuna söylev) vermiştir: alman ulusu tüm uluslar arasında tek seçkin ulustur.

Öznel Ülkücülük

Fichte "öznel ülkücülük" diye adlandırılan felsefesinde tam anlamında bir Kant'çı olarak görünür ya da en azından Kant felsefesinden açık etkiler taşır. Fichte felsefesi neredeyse Kant felsefesinin heptanrıcılığa götürülmüş bir biçimidir, tam bir kuram ve uygulama birliği içinde bir Kant'çı heptanrıcılıktır. Fichte, Kant felsefesinin tüm teknik terimlerini kullanır, ayrıca onu aratmayacak çetrefilliktedir. Fichte'ye göre felsefeye nesneden değil özneden başlamak gerekir, nesneden işe başladığımızda anlamsız bir yol tutmuş oluruz, sonunda açmaza düşeriz, o zaman öznenin varlığını da açıklayamayız; özneden yola çıktığımızda felsefeye yönelmiş oluruz. Fichte'ye göre özne temelde yer alır ve belirleyici bir değer ortaya koyar. Her şey Ben'le başlar, tek gerçeklik Ben'dir, bu Ben mutlaktır, düşüncenin yüce ilkesidir, eylemin de ilkesidir, eylem onunla vardır ya da olasıdır. Ben kendi kendini ortaya koyar, tanıdığı her şey onun için görelidir. "Her şey kendini koyan mutlak ve sonsuz Ben'le başlar." Mutlak Ben gerçekte "kendini koyarken Ben'i ve Ben-olmayan'ı da koyan öznenin kurucu edimi"dir. Bu Mutlak Ben aynı zamanda Özgür Ben'dir. Ben Fichte'de Spinoza'nın Tanrı'sı gibi bir çıkış noktasıdır. Ben'in ortaya konulması savdır, karşısavı da zorunlu olarak birlikte getirir: Ben, Karşı-ben'le ya da Ben-olmayan'la karşıtlaşarak kendini koyar. "Ben, Ben-olmayan'ı Ben'le sınırlanmış olarak belirler."

Sonsuz ve mutlak olan bu Ben'in bir engeli vardır: o kendinden

bağımsız olan bir evrenle ya da bir doğayla sarılmıştır. Sav ve karşısav bu bileşimde birbirlerine karışırlar. Ben'in ve Ben-olmayan'ın bileşimi, özgür olan Ben'in kendi dışıyla savaşımını belirler. Ben doğa'ya işler, Doğa düşüncemin ya da Ben'in yasalarıyla belirlenmiştir, onunla uyum içindedir. Bu yüzden doğayı tanıyabilirim, onun tüm gizlerine girebilirim. Doğa bir araçtır, ahlaklılık bir sonuçtur, bir amaçtır. Fichte'ye göre özgürlük bir veri değil bir etkinliktir. "Özgür olmak hiçbir şey demek değildir, özgür oluşum içinde olmak her şeydir." İnsan her şeyden önce ahlaki bir varlıktır, evren de ahlaki etkinliğin gerçekleştiği yerdir, ahlaki uygulamanın alanıdır. Eylem insan için en önemli şeydir. Fichte, Tanrı'yı bir kendinde şey olarak değil, bir etkinlik olarak, bir deney alanı olarak görür. Bireyin yazgısı bu oluşum içinde başkalarının yazgısıyla içiçedir, başkalarının yazgısına bağlıdır. İnsan, bütün insana, insanlığa toplumda ya da toplumla kavuşur. Bu yüzden toplum devletten çok daha önemlidir. Devletin temel amacı özgürlüğü, özgürlükleri korumaktır. Devletin değeri bağımsızlığından, başka devletler karşısında özgür oluşundan gelir. Birleşmiş Avrupa'da özgür Almanya fikrine ağırlık verir Fichte. Onun bu Kant'çı bakışında uluşçu öz eksik değildir. Öte yandan filozof emeği mülkiyetin temeli olarak görür ve devlete herkesin emekle kazandığı mülkiyeti koruma görevini yükler. Devlet çalışma yaşamını düzenleyecek, işbölümünü en uygun biçimde geliştirecek, iktisadi yaşam üzerinde tümüyle belirleyici olacaktır. Fichte bu görüşleriyle geleceğin ulusçu toplumculuğunu önceden bildirir gibidir.

SCHELLING: DOĞA FİLOZOFU

Kant'ın öbür ardılı Schelling, Tübingen ve Leipzig'de felsefe okudu. 1798'de Jena'da profesör oldu. Başka üniversitelerde de dersler verdi, Hölderlin ve Hegel'le arkadaşlık etti. Görüşlerinin siyasal bir ağırlığı yoktu, bununla birlikte Prusya'nın resmi filozofu olarak değerlendirildi. Felsefeleri Kant ve Fichte felsefelerinin etkisinde gelişti. Schelling seksen yıllık yaşamı boyunca görüşlerini sık sık değiştirdi, bu yüzden onun felsefesini tüm çeşitlilikleriyle özetlemek olanaksızdır, biz de bu heptanrıcı felsefenin ana çizgilerini belirtmekle yetineceğiz. Özellikle başlarda Schelling iyiden iyiye Fichte'ciydi, zamanla özgürlük felsefesini bir yana bırakarak doğa felsefesine kaydı, kendi deyişiyle "doğanın etkin güçleri" üzerinde araştırmalar yaptı. Ancak onun doğa araştırmacılığını Bacon'ın ve Newton'ın doğa araştırmacılığıyla karıştırmamak gerekir. Onlar doğaya bir bilimci olarak yönelirler, olguların yasalarına deneyle yükselebil-

mek için yöntemler geliştirirler. Schelling'in doğaya yönelimi duygucu bir yönelimdir, bir bakıma dinsel ya da gizemli bir yönelimdir, doğanın gizlerini doğrudan doğruya kavramaya, doğal düzeni bir bütün olarak sezmeye ağırlık verirken duygucu Schelling nesneye öncelik tanır. O, Bacon ve Newton gibi madde alanında kalmayı düşünmez, doğruca ve özellikle ruhsalın ve tanrısalın alanına girer. Schelling eski felsefelerden kalma doğa anlayışına, doğayı sonsuz bir gücün belirleyiciliğinde her an yenilenen bir çatışkılar bütünü olarak ele alan eski görüşe bir yenilik getirmeksizin onu çağın yeni kavramlarıyla bezer. Örneğin, oksijen geliştirici ilkedir, yeryüzünde uyuyan güçleri uyandırır, bunu da yanma dediğimiz kimya olayıyla gerçekleştirir.

Nesnel Ülkücülük

Doğa felsefelerine yönelirken Schelling'in amacı uzun uzun doğanın ne olup ne olmadığı üzerine kafa yormak değildir. Onun amacı Fichte'nin diyalektik yönteminde ortaya koyduğu Ben'le doğa ilişkisini, Fichte'nin tutmuş olduğu yolun tersine, doğa açısından ele almaktır: Ben'in yerine doğayı koymak ya da Ben'le dış dünya ilişkisinde, daha doğrusu Ben'le Ben-olmayan ilişkisinde ikinciye ağırlık vermek ya da onunla işe başlamaktır. Fichte felsefesiyle Schelling felsefesi böylece birbirine taban tabana karşıt iki felsefe, iki kardeş felsefe, bir ikiz felsefe olur, sonunda ikisinde de aynı bakış biçimi, aynı heptanrıcı yorum egemendir, ancak birinde bir kutba öbüründe öbür kutba ağırlık verilir. Bu iki felsefe böylece bir düşman kardeşler felsefesidir. Schelling'in doğa felsefesinde özgün ve ilgi çekici olan onun doğada tam anlamında bir ereklilik bulmasıdır. Bu yanıyla Schelling, Kant'ın ve Fichte'nin felsefeleriyle Hegel felsefesi arasında tam anlamında bir köprü oluşturur. Kant'da da Fichte'de de belirgin bir ereklilik kavrayışı yoktur. Schelling doğayı tam anlamında erekliliğin etkin olduğu bir ortam olarak görür, ereklilik fikrini tüm doğaya, cansızlar dünyasına da yayar. Schelling'e göre doğayı yaratmış olan bilinçsiz zeka (*Geist*) gelişen bir zekadır, gelişirken çeşitli basamaklardan geçerek en yüksek noktaya, bilinçli insanın bulunduğu en yüksek basamağa ulaşır. Schelling'e göre bu düzenli doğa ruhsal bir ilkenin varettiği bir doğa olmalıdır. Buna göre Fichte'de Ben'in yaratıcılığına ya da belirleyiciliğine bırakılan doğa Schelling'de Ben'in dışındaki bir kaynağa, nesnel gerçekliği olan doğanın kendisine bırakılır. Hem bir ürün hem bir üretkenlik alanı olan doğada yaratıcı bilinçsiz zeka yaratılmış bilinçli zekaya kadar uzanır. Böylece Schelling'in felsefesi Fichte'ninkine göre

daha gerçekçi bir felsefedir ve nesnel ülkücülük diye belirlenebilir.

Doğanın Diyalektik Düzeni ve Mutlak Fikri

Zeka ya da ruhla (*Geist*) doğa özdeştir, bu da özneyle nesnenin özdeşliğini getirir. Doğadaki tüm varlıklar özce birdir. Böylece Schelling canlılığı ya da ruhsallığı evrenin tüm tabakalarına yayar. Doğa en kaba kesimlerinde bile canlı bir organizma özelliği gösterir: cansız varlık da özünde organiktir, sönük de olsa bir canlılık taşır. Bu koskoca canlı yapıda yani doğada karşıt ya da ikili güçler kutuplaşırlar. Her şey bir karşıtlık içinde, buna bağlı olarak bir denge düzeninde yerini almıştır. Her çatışmayı aşılması ya da giderilmesi gereken bir durum sayan Fichte'nin tersine Schelling çatışkıları olağan ya da zorunlu sayar. Demek ki diyalektik düzen doğanın gerçek düzenidir, onun gelişiminin biçimidir. Doğada ilerleme karşıtların birleşmesiyle oluşur, buna göre bir basamaktaki bir oluşum bir alt basamaktaki bir karşıtlığın bileşimidir. Ancak bu bir üst basamaktaki varlık da böyle tam tamına bileşik ve dural bir yapı ortaya koymayacak, kendi içinde kutuplaşacaktır. Buna göre doğa ayrımlaşmalarla ve bileşmelerle ilerler. Nesnelerin en üst basamağında Mutlak vardır, felsefenin en üst çabası da Mutlak'ın sezilmesi çabası olacaktır. Bu Mutlak ne özne ne nesnedir, öznellikle nesnelliğin özdeşleştiği yerdir, Parmenides'in Bir Varlık'ı gibi, Plotinos'un Bir'i gibi bir şeydir. Onu varlıkla bilginin bileşimi olarak da görmemek gerekir, böylesi bir bileşim fikri iki ayrı varlığı gerektirecektir oysa burada tam anlamında bir birlik vardır. Felsefe bu Mutlak'la, doğanın da ruhsallığın da tüm dolgunluğunu ve çeşitliliğini kendisinden aldığı bu en üst katla ilgili olacak, onu tanımaya çalışacaktır.

Felsefe ve Özne-Nesne İlişkisi

Schelling'de felsefe insan yaşamının temel etkinliği olarak düşünülür. Filozof felsefeyle ilgili olarak şunları söyler: "Felsefe doğanın bize vermiş olduğu bir şey değildir, felsefe kendisini elde etmek için hiçbir zaman herhangi bir çaba göstermemizi gerektirmeyecek biçimde zihnimizde içkin olan bir şey değildir. O her şeyden önce özgürlüğün ürünüdür. O her kişi için o kişinin olduğu şeydir, o her kişinin kendinden oluşturduğu şeye karşılıktır. Bu yüzden felsefe aynı zamanda kendi kendinin bilimidir." Böylece Schelling felsefeyi tam anlamında öznelci düzeyde, öz-

nelliğin kendiyle ve dünyanın kendisindeki görünümüyle ilgili bir bakış biçimi olarak belirler. Özneyle nesnenin özdeşliği kendimizle dünyadan edindiklerimizi bize bir bütün olarak ya da zaten gerçek bütünlüğü içinde gösterir. Ancak bir özne-nesne bütünlüğü üzerine felsefe kurulamayacağından bir özne-nesne karşıtlığı zorunludur, bu karşıtlık koyulmadan bilgi oluşmayacaktır: "Dış dünyayla karşıtlık içine girerek insan felsefeye doğru ilk adımını atar. Dış dünyanın bu ayrılığı düşüncenin başlangıcını belirler. O andan başlayarak insan doğanın her zaman birleştirdiğini parçalar, nesneyi sezgiden, kavramı imgeden ayırır, sonunda (kendi kendinin nesnesi olarak) kendinden ayrılır. Ancak bu ayrılma bir amaca doğru bir araçtır. İnsan eylemde bulunmak için yapılmıştır." Demek ki düşünmeye başlamak bu iki özdeş şeyi, özneyle nesneyi birbirinden ayırabilmekle olasıdır. Schelling'e göre ilk filozof kendini dış nesnelerden ayırabilmiş kişidir.

Demek ki felsefenin temel çabası nesnenin sunumuyla nesneyi birbirinden ayırmak olacaktır. "Filozofun 'bizde dış şeylerin sunumları nasıl oluşuyor?' sorusunu sorarak ortadan kaldırdığı şey sunumla nesnenin özdeşliğidir. Bu soruyla biz şeyleri kendi dışımıza yerleştiriyoruz, onları sunumlarımızdan bağımsızmış gibi düşünüyoruz." Ancak özdeşliğin her zaman belirleyici ve kökel olduğunu unutmamak gerekir. Bilginin gerçekliği bu özdeşlikte yatar: "Sunumla nesnenin bizde ayrılmaz bir biçimde birleşmiş olduğunu açıklamak istiyoruz. Bizim dış şeylerle ilgili bilgilerimizin gerçekliği yalnızca bu birlikte kendini gösterir. Buna göre, şeyler sunuların nedenleriyseler onları öncelemelidirler. Ancak bu durumda birileriyle öbürleri arasındaki ayrım sürekli olacaktır. Şimdi biz, nesneyle sunumu özgürce biribirinden ayırdıktan sonra onları yeniden özgürce birleştirmek istiyoruz. Biriyle öbürü arasında bir ayrım var mı, varsa neden var, bunu bilmek istiyoruz. Ayrıca, biz nesneleri yalnızca sunumlarda ve sunumlarla tanıyoruz. Sunumdan önce, sunulmuş olmadan önce ne olduklarıyla ilgili herhangi bir bilgimiz yoktur." Öte yandan, insan bende sunumlar nasıl oluyor da varoluyor sorusunu sorduğu zaman sunumların üzerine yükselir. Bu soruyu sorduğumda her sunumdan bağımsız duyarım kendimi. Bu soruyu sorduğum zaman "dış şeylerden bağımsız olarak kendinde varoluşunun köklerini ve nedenlerini taşıyan" bir varlık olurum. Bu soruyu sorduğum zaman şeylerle bağımı koparıp "hiçbir dış gücün bana ulaşamayacağı bir bakış açısına yerleşirim". İki düşman bütünlük arasında, ruhla madde arasında ayrım böylece kendini gösterir. Ben onları aralarında hiçbir bağlantıyı olası kılmayan iki ayrı dünyaya yerleştiririm.

Sonsuz Doğa ve Olgusal Doğa

Felsefenin işi yukarıda da belirttiğimiz gibi Mutlak'ladır. Schelling bize Mutlak'la ilgili olarak şunları söyler: "Felsefe, Mutlak'ın bilimidir, ama aynı zamanda Mutlak, sonsuz etkinliği içinde, gerçek ve ülküsel olmak üzere, iki yüzüyle kendini gösterir; bunun gibi, biçim açısından ele alınan felsefe de iki yüzüyle ortaya çıkar, bununla birlikte onun yükümlülüğü doğrudan doğruya mutlak bilgi ediminde bu iki yüzün bir bütün ortaya koyduğunu görmeye dayanır. Sonsuz etkinliğin gerçek yanı doğada dışlaşır; kendinde doğa ya da sonsuz doğa tam tamına nesnelde cisimleşmiş ruhtur, bir biçim edinmiş olarak Tanrı'nın özüdür, ancak hemen özde özümlenmiş ve soğurulmuştur. Olgusal doğa, tersine, doğadır, bütünü içinde tanıdığımız gibidir ya da sonlunun sonsuzda içerilmesiyle özelleşmiştir.(..) Doğa, doğa oluşuyla, bu özel birlik olarak görünür oluşuyla, böyle olmakla, Mutlak'ın dışında'dır; o mutlak bilgi edimi olarak doğa (*natura naturans*) değildir, ama basit cisim ya da simge olarak doğadır (*natura naturata*) (..) Doğada Mutlak kendi için olur, mutlaklığı (arı özdeşlik) içinde bir özel, bir varlık olur, ama aynı zamanda böyle olmakla o mutlak-ülküsel kalır, bir mutlak bilgi edimidir; olgusal doğada bir özel olarak görünen yalnızca özel biçimdir. Mutlak burada mutlaklığı içinde olduğundan daha ayrı bir görünüm edinir, sonlu bir bütünlüğe dönüşür, onun simgesi olan bir varlığa dönüşür, bu varlık tüm simgeler gibi belirlediği şeyden bağımsız bir yaşama sahiptir. Ülküsel dünyada o bu örtülerinden sıyrılır, olduğu gibi görünür, Ülkü olarak, bilgi edimi olarak görünür, öyle ki karşıt yan öbür yanın yararına bastırılmış durumdadır, sonluluk burada yeniden sonsuzlukta, özel olan özsel olanda soğurulmuştur."

Heptanrıcılık

Böylece Schelling tam anlamında Plotinos'çu bir heptanrıcılık anlayışı geliştirir. Onun heptanrıcılığı bazı bakımlardan özellikle Spinoza'nın heptanrıcılığına yakındır. Onda tüm varlık Mutlak'dan maddenin en alt tabakalarına kadar uzanan bir genişlikte bir bütün oluşturur. Bu noktada Plotinos'u anımsarız, hatta Platon'cu-Plotinos'çu bakış açısını anımsarız. Bununla birlikte Schelling'in maddeye bakışı bu geleneğin bakışından daha değişiktir. Bu yüzden bir bakıma Schelling daha çok Spinoza'nın maddeyi öne çıkaran heptanrıcılığına yakındır. Filozof bize madde konu-

sunda şunları söyler: "Varolan şeyler içinde en karanlığı maddedir. Bazılarına göre madde karanlığın kendisi olmalıdır. Bununla birlikte doğanın tüm oluşumları ve tüm canlı olguları bu karanlık ve bilinmez kaynaktan çıkar. Bu kökenin bilgisi olmadan fizik bilimsel temelinden yoksun kalacaktır ve ussal bilimde fikirle gerçekliği birleştiren bağ eksik olacaktır." Plotinos madde dünyasını tam karanlık olarak görüyor, onun kaynaktan hiç ışık almayan bir tabaka oluşturduğunu söylüyordu. Schelling soruna Spinoza gibi baktığını, maddede daha çok sonsuzu ve evrensel özü açıklayan bir "nitelik" olma özelliği gördüğünü bildirir. Ancak Schelling'e göre madde tek bir nitelik değildir, bir nitelikler toplamıdır. Spinoza'da Tanrı herbiri kendi çizgisinde sonsuz olan bir nitelikler sonsuzluğuna sahiptir. Ancak biz burada insan gözüyle Tanrı'nın ancak iki niteliğini görebiliriz ya da Tanrı'yı ancak iki niteliğiyle görebiliriz, bu iki nitelik düşünce ve uzamdır. Schelling nitelik sorununu daha geniş çerçeveli alır. Maddede bir karşıtlık, bir ikilem vardır. Maddedeki ikilem bir üçlemle aşılır, "madde böylece kapalı ve kendine özdeş bir üçlü düzen ortaya koyar". Böylece madde dünyası bizim kolayından madde dünyası deyip geçemeyeceğimiz bir dünyadır, biz orada şeyleri özleriyle, özsel yapısıyla buluruz.

Her şey bir öznel ve nesnel karşıtlığında kendini koyduğuna göre, felsefe yapmak da bu iki öge arasındaki bağlantıyı görebilmek anlamına gelir. "Her bilgi bir öznelle bir nesnel arasındaki bir uyuma dayanır. Çünkü insan ancak doğruyu bilebilir. Öyleyse doğru, sunumlarla onların nesneleri arasındaki uyumda kendini gösterir." Bilgimizde nesnel olan şey doğaya karşılıktır, öznel olan her şey de Ben'e karşılıktır. Biliyorum dediğim anda nesnel ve öznel birleşmiş durumda olacaklardır, bu birleşmede kutuplardan biri öncelikli durumda bulunmayacaktır. Burada ne bir birinci ne bir ikinci vardır, her ikisi aynı zamanda vardır ve bir bütün oluşturur. Schelling felsefesi böylece bir yandan özne ve nesne bütünlüğüne, öte yandan Mutlak'la Gerçek'in birliğine dayanır. Ancak özneyle nesnenin özdeşliği bilgi sözkonusu olduğunda onların ayrımlaşmasını gerekli kılarken, Mutlak'la Gerçek'in de ayrımlaşmayan bir bütünlük oluşturuyor olmaması gerekir. Şöyle der Schelling: "Kısacası, Mutlak'dan Gerçek'e sürekli bir geçişim sözkonusu değildir, duyulur dünyanın kökeni ancak Mutlaklık'la bütünsel bir kopuşun, bir sıçramanın sonucu olarak anlaşılabilir." Platon ve Plotinos için belirgin olan bu ayrımlaşmışlık Schelling için de geçerlidir.

ALMAN ÜLKÜCÜLÜĞÜNÜN DORUĞU: HEGEL

Böylece alman ülkücülüğü Platon'dan başlayan, hatta kökeni daha eskilere dayandırılabilecek olan, Plotinos'la gelişen, Stoa'cılarla ve Spinoza'yla maddeci bir anlam kazanan heptanrıcılığı yeni baştan ele alıp geliştirir. Böylece Fichte felsefesi de Schelling felsefesi de onların bir yansıması ve sonucu, onların gelişmiş bir biçimi ama elbette daha karmaşık bir biçimi olarak görünen Hegel felsefesi de tam anlamında heptanrıcı bir temele oturmuştur. Buna göre bizim bilgi dünyamız bir takım *a priori* yasalarla uyuşmaktadır. Bu durumda Kant'ın ortaya koyduğu ayrım anlamını elbette yitirecektir. Kant duyuluru düşünülürden ayırmış, görünür olanla ya da olguyla (*Phänomen*) mutlak gerçeklik olan kendinde şeyi (*Noumenon*) birbirinden ayırmıştı. Ülkücülerin heptanrıcı bakışında bu ayrım ortadan kalkar: Ben'den ayrı bir *Noumenon* alanının varlığını düşünmek saçma olacaktır ya da bizim düşünsel etkinliğimiz hem *Noumenon*'u hem *Phänomen*'i içerecektir. Bu durumda kavramlarla duyulur sezgi arasında bir ayrım kalmayacaktır. Böylece alman ülkücülüğü iki parçalı Kant'çı bakış açısını tümler. Artık Hegel'le birlikte "her ussal gerçektir, her gerçek de ussaldır" doğrusu geçerli olacaktır. Bu durumda olumsal olgu fikri tümüyle anlamını yitirir. Ancak bu noktada aşılması çok güç bir sorunla karşılaşırız: bilgi sözkonusu olduğunda duyulur sunumlar karşısında edilgin bir durumda olduğumuzun bilincindeyiz, öte yandan ruhumuz bilimin her türlü nesnesini üretmektedir. Bu güçlüğün kolay aşılır bir güçlük olmadığı kesindir.

Tanrı ya da Yaratıcı dediğimiz şey Mutlak Ruh'dur: başlangıçta yarattığı dünyanın bilincinde değildir, onun bizde kendi bilincine ulaşması gerekir, dışlaşması gerekir, kendi dışına çıkması gerekir. Ülküsel düzeyde Spinoza heptanrıcılığının ta kendisidir bu. Burada tek Varlık, Fikir olur, bir başka deyişle Tanrı arı Fikir olarak vardır, bu arı Fikir kendinde şey'dir, bilinçsizdir, tam anlamında arı olasılıktır, onun bir belirlenim kazanması ancak açınlanmasıyla olacaktır. Buna göre Tanrı "olan" bir Tanrı değildir, hep "olmakta olan" bir Tanrı'dır ya da bir başka deyişle hep oluşum durumunda olan bir Tanrı'dır. J.-J. Thonnard şöyle der: "Bu durumda bilinçsiz ruh olarak insanlar özdeştir, ancak onlar bireysel bilinçleriyle birbirlerinden ve Mutlak Varlık'dan ayrılırlar.(..) Gerçekte Mutlak Ruh ya da Tanrı en yüce yetkinlik olan bilince sahiptir. Bu durumda bilinç özneyle karşıtlaşan bir nesneyi içerir. Bu nesne Tanrı'nın kendisi olamaz, Tanrı'nın kendisi sonsuz olmakla kendinde tanınmaz olan bir şeydir; çünkü o kendisiyle karşıtlaşarak ancak kendini sınırlayabilirdi.

Buna göre Tanrı dünyayı kuran bir dizi sonlu nesneler sonsuzluğu olmadan anlaşılamaz. *Bu durumda Tanrı bilimlerimizin nesnesinde dışlaşarak* herbirimizde parçalı bir biçimde kendinin bilincine ulaşır."

Varlık Fikri ve Dizge Fikri

Alman ülkücülüğünü doruk noktasına çıkaran Hegel öznelci bir tutum içinde nesnel bir dizge ortaya koyar. Onun temel görüşü evrendeki her şeyin, tüm bireylerin ve tüm olguların, bu arada tüm insanlığın ve tüm tarihin tek bir kaynaktan, tek gerçeklik olan ve usdışı hiçbir şey barındırmayan bir kaynaktan, Varlık, Fikir ya da Ruh'dan geldiğidir. Her şeyin hem gerçek hem ussal olması, her gerçeğin ussal ve her ussalın gerçek olması bundandır. Hegel felsefesi işte bu görüşün ayrıntılı açıklamasına dayanır. Buna göre bu felsefenin çıkış noktasında yer alan Varlık kavramı en basit ve en soyut kavramdır, tüm öbür kavramlar onunla açıklığa kavuşur. Bu Varlık'ın temel yasası açınlanma zorunluluğudur. Varlık çeşitli nesnelerde ve olgularda açınır. Bu açınım deneylerimizle sezdiğimiz, bilimlerimizle araştırdığımız şeydir. Varlık'ın arı olmak dışında bir belirlenimi yoktur. O belirlenmemiş bir dolaysızdır, düşünsellikten yoksundur, doğrudan doğruya kendindedir, her zaman kendine eşittir, kendi içinde de kendi dışında da her türlü ayrımın uzağındadır, başka bir şeyle eşitsizliği yoktur, arı boşluktur, arı belirlenimsizliktir. Onda sezgisine varılabilecek hiçbir şey bulunmaz, onunla ilgili olarak sezgiden sözetmek olası değildir. Onda ancak arı ve boş bir sezgiden sözedilebilir. Onda düşünülebilecek bir şey de yoktur, onda ancak boş bir düşünceden sözedilebilir. Bu belirlenmemiş dolaysız gerçekte bir Hiçlik'dir, Hiçlik'den ne daha az ne daha çok bir şeydir. Hiçlik arı Varlık'la aynı şeydir.

Böylece Varlık Hegel düşüncesinin başlangıç noktası olur, her şey ondan başlayarak kurulur. Bu başlangıç noktası bilgisine bir dizge içinde ulaşılabilen son derece düzenli bir bütünün temelini kurar. Hegel böylece tam anlamında bütünlüklü bir dizge kuracak, her şeyi bu dizge içinde açıklamak isteyecektir. Hegel böylece düşüncenin konusu olan her şeyi bir bütünde, bir dizgede açıklar. Bir bütün vardır, bu bütün bir çokluk olarak belirir, bir de bu bütünün kaynağı vardır. Kaynağından başlayarak her şey ussal bir düzende gerçek olarak vardır ve bir bütünün zorunlu bir parçası olarak vardır. Buna göre Hegel felsefesi tam anlamında bir dizge felsefesi olur. Hatta ona sonuncu büyük dizge diyebiliriz. Hegel dizge fikrine çok önem verir. Dizge kavramını bilim kavramıyla özdeşleştirerek şöyle der: "Bilgi yalnızca bilim olarak ya da dizge olarak etkin

biçimde gerçektir, o ancak böyle olduğunda sunulabilir." Hegel tam anlamında bir dizge filozofudur ve her gerçek dizgede olduğu gibi onun dizgesinde de bir parçayı bir başka parçadan ya da bütünün kendisinden ayırarak kavrama olasılığı yoktur. "Felsefi araştırmalarımda uyduğum ve uymakta olduğum şey doğrunun bilimsel bilgisine ulaşmaktır" diyen Hegel'in dizge konusunda söylediği şu sözleri çok önemlidir: "Dizgesel bir bilgi üzerine temellenmeyen bir felsefe bir bilim oluşturmaz, daha çok bir biçim oluşturur; içeriği açısından da bireysel ve olumsal bir seziş biçimidir. Bir bilgi ancak bir bütünün parçası olduğu zaman doğrulanır, bunun dışında bir varsayımdan, öznel bir görüşten başka bir şey değildir. Yalnızca bilginin yalıtık parçalarını içeren felsefe yazıları ancak bireysel görüşleri ve inanışları ortaya koyarlar." Hegel'e göre doğru ancak dizgeyle olasıdır: "Doğrunun barındığı gerçek biçim ancak bu doğrunun bilimsel dizgesi olabilir. Bu çabaya katılmak, felsefeyi bilimin biçimine yaklaştırmak benim önerdiğim şeydir; bu amaca ulaşıldığında felsefe bilgi aşkı adını bırakacak, etkin gerçek bilgi adını alacaktır."

Etkin Mantık / Diyalektik Oluşum

Hegel felsefesi bütünsel bakışıyla ilgimizi çektiği kadar bir akış felsefesi oluşuyla da önemlidir. Bu da bize onun neden eski mantıkla yetinmediğini, dünyanın değişkenliğine uygun etkin bir mantık getirmek durumunda kaldığını duyurur. Hegel'de her şey bütün içinde olduğu kadar bütünsel akış içinde anlam kazanır. Gerçekte yalıtıklık diye bir şey yoktur, her şey güçlü bir akışla sarılmıştır ya da güçlü bir akışın içindedir. Doğa olayları da, tarihsel olaylar da, felsefi görüşler de tek tek şeyler değillerdir, onlar olsa olsa evrensel akışın halkalarıdırlar ya da zorunlu anlarıdırlar. Evrensel olanla bireysel olan arasında bir karşıtlık yoktur ya da evrensel ussalıkla bireysel gerçeklikler birbirlerine ters düşmezler. Burada Hegel felsefesinin şu önemli formülü çıkar ortaya: "Ussal olan her şey gerçektir, gerçek olan her şey ussaldır." Hegel'in alanında olduğumuz sürece bu formül her zaman karşımızda olacaktır. Nasıl Leibniz felsefesinin her yerinden Tanrı görünürse, Hegel felsefesinin her yerinden de ussal olan ve gerçek olan özdeşliği görülür.

Bu bütünleyici tutumuyla Hegel, Schelling'in girişimini, Ben'i ve Ben-olmayan'ı Doğa'da ve Mutlak'da birleştirmek girişimini öznelci bir anlayış içinde, heptanrıcı bir çerçevede, nesnel ve ussal bir dizgede sonuna erdirmiş olur. Hegel felsefesinin başlıca özelliği düşünülür olanla gerçek olanın, düşüncenin biçimleriyle doğanın biçimlerinin mutlak öz-

deşliğidir. Öyleyse Hegel'de her şeyi tam bir bütünlük içinde ve kesintisiz bir akış içinde kavramak olasıdır. Arı Fikir olarak belirlenen Tanrı, oluşum durumunda olan Tanrı tüm bütünselliğin ve tüm gelişimin yasasını kendinde taşıyacaktır. Bu yasa da diyalektiğin ta kendisidir. Diyalektik denilen bu tam anlamında belirleyici yasaya göre her şey bir başka şeyle karşıtlaşmadan kendini ortaya koyamaz. Bir şeyin kendini ortaya koyuşu sav, karşıtını ortaya koyuşu karşısav'dır. Sav, karşısav'da dışlaşır, hatta yabancılaşır, bir başka şey durumuna geçer. Sav kendini yeniden bulana kadar, daha zengin bir biçimde yeniden bulana kadar sürer bu. Bir kendine dönüş olan üçüncü evrede, sav ve karşısav kendilerini aşan bileşim'le sarılırlar. "Bileşim karşıtları yadsımaz, karşıtları birleştirir." Savdan ve karşısavdan oluşan bileşim, yeni bir üçlemede yeni bir bileşimi yaratmak üzere kendini karşıtıyla birlikte ortaya koyar yani yeniden sav olur ve karşısavını kurar.

Varlık - Doğa - Ruh Üçlemesi

Hegel ülkücü diyalektiğinde çıkış noktası olarak doğayı, dış dünyayı, maddesel gerçekliği almaz, tam tersine düşünceden yola çıkar. Hegel buna göre, daha önce de gördüğümüz gibi çıkış noktası olarak Varlık'ı belirler. Bu kendinde Varlık, tüm öbür fikirleri aydınlatan bu Fikir, bu Tanrı, bu oluşumun evrensel ilkesi, başka şeylere dönüşerek Doğa'yı ve Ruh'u vareden bu nesnel kavram sav durumundan karşısav durumuna ulaşarak bilinçten yoksun Doğa'yı vareder, bu varoluş Fikir'in dışında gerçek dünyanın ortaya çıkışıdır ki tüm maddesel oluşumu açıklar. "Evrenin tarihi boyunca ortaya çıkan devinim kısır bir kımıldanış değildir. Bazı şeyler o devinime göre kurulur, bütünün evrimi onun kuruluşuna göre düzenlenmiştir. (..) Evrensel oluşum uçsuz bucaksız bir doğurmadır" (A. Cresson, *Hegel*). Fikir'in Doğa'yı varetmesi kendinde Varlık'ın kendi için Varlık'a dönüşmesidir. Sonra bileşim evresinde bu Varlık'dan kendinde ve kendi için olan, hem düşünce hem madde olan Ruh oluşacaktır. Ruh'un oluşumu iki karşıt ilke arasındaki çatışmanın ürünüdür. Dünyanın sonsuz oluşumu işte böyle gerçekleşir. Bu üç evreye karşılık üç araştırma alanı sözkonusu olacaktır: fikir felsefesi ya da mantık, doğa felsefesi, ruh felsefesi.

Kısacası, Hegel felsefesinin özü, Varlık'dan Doğa'ya, Doğa'dan Ruh'a uzanan üçlü devinimin açıklanmasıdır. "Felsefenin bütünü engin bir üçlemenin, Varlık, Doğa, Ruh üçlemesinin sergilenmesidir. Varlık her gerçekliğin sahip olduğu mantıksal ve düşünülebilir özyapıları belirler,

Doğa gerçekliğin fiziksel ve organik varlıklarda dışlaşmasıdır, Ruh bu gerçekliğin içselleşmesidir" (E. Brehier). Ayrıca her terimde üçlü oluşum gerçekleşir. Varlık'da bir kendinde Varlık vardır, bir kendi için Varlık ya da Öz vardır. bir de kendinde ve kendi için Varlık yani Kavram vardır. Doğa'da mekanik yasalara karşılık olan bir kendinde Doğa vardır, bir fiziksel ve kimyasal güçler bütünü olan dışlaşmış yani kendi için Doğa vardır, bir de kendinde ve kendi için Doğa, canlı organizmaların alanı olan Doğa vardır. Ruh'da bir kendinde Ruh ya da öznel Ruh vardır, bu Ruh ilksel ruhsal olguların alanıdır, bir kendi için Ruh ya da nesnel Ruh vardır, bir de kendinde ve kendi için Ruh yani mutlak Ruh vardır. Bir başka deyişle, bir öznel Ruh, insan ruhu yani bilinç vardır, bir nesnel Ruh yani hukukla ya da ahlakla ilgili Ruh vardır, bir de mutlak Ruh ya da dinsel ve felsefi Ruh vardır. Bu terimlerin de üçlü açılımları sözkonusudur. Kendinde Varlık kendinde Nitelik'dir, kendi için Nicelik'dir, kendinde ve kendi için Ölçü'dür. Kendi için Varlık ya da Öz kendinde Öz'dür, kendi için Olgu'dur, kendinde ve kendi için Gerçeklik'dir. Kendinde ve kendi için Varlık ya da Kavram kendinde Öznel Kavram'dır, kendi için Nesne'dir, kendinde ve kendi için Fikir'dir. Kendinde Doğa kendinde Uzam ve Zaman'dır, kendi için Madde ve Devinim'dir, kendinde ve kendi için Mekaniklik'dir. Kendi için Doğa kendinde Evrensel Madde'dir, kendi için Yalıtık Cisimler'dir, kendinde ve kendi için Kimyasal Süreç'dir. Kendinde ve kendi için Doğa ya da Canlı Organizma kendinde Jeolojik Alan'dır, kendi için Bitkisel Alan'dır, kendinde ve kendi için Hayvansal Alan'dır. Kendinde Ruh ya da öznel Ruh kendinde Can'dır, kendi için Bilinç'dir, kendinde ve kendi için Ruh'dur. Kendi için Ruh ya da Nesnel Ruh kendinde Hukuk'dur, kendi için Gelenek'dir, kendinde ve kendi için Ahlak'dır. Kendinde ve kendi için Ruh ya da Mutlak Ruh kendinde Sanat'dır, kendi için Din'dir, kendinde ve kendi için Felsefe'dir.

Doğru Bilgi ve Yanlış Bilgi

Hegel'de ussallık tüm gerçekliği karşıladığına göre ussal düşünce gerçekliğe ulaşmanın tek yoludur, felsefi düşünce de doğrulara ulaşma yolunda tek bilgi alanıdır. "Doğruyu bir sonuca yükselten düşünmedir, doğruyla oluşum arasındaki karşıtlığı kaldıran da odur." Ussal düşünceyi doğruya varmada tek yol sayan filozof, bu çerçevede duygusallığı kesinlikle mahkum eder: "İnsanlıkdışı olan, yalnızca hayvani olan şey, duygulara kapanmak ve ancak duygu yoluyla iletişim kurabilmektir." Düşünmek, tüm aşamaları, oluşumun tüm noktalarını sabırla incelemek de-

mektir. "Sabırsızlık olanaksıza yönelir. Bir yandan yolun uzunluğunu göze almak gerekir, çünkü her an ayrı ayrı gereklidir; öte yandan her an'da durmak, her an'da kalmak gerekir, çünkü onlardan herbiri bir görünümdür, bireysel bir bütünselliktir; böylece her an yalnızca belirlenebilirliği bir bütünsellik olarak alındığında ya da bir somut şey olarak ya da belirlemenin özelliğinde bir bütün olarak ele alındığında mutlak bir biçimde ele alınmış olur." Demek ki doğrulara ulaşma işi son derece zahmetli bir iştir. "Doğru, harcanmaya ya da saklanmaya hazır basılı bir para değildir." Doğru bize her an ya da her istediğimizde görünecek bir şey olamaz. "Şuna inanabiliriz: doğrunun doğası zamanı geldiğinde ortaya çıkmaktır, doğru ancak zamanı geldiğinde kendini gösterir, buna göre kendini erkenden ortaya koymaz ve onu benimsemek için henüz olgunlaşmamış bir toplumla karşılaşmaz."

Doğruyu böylece belirleyen Hegel, yanlışı da Başkası olarak niteler, "tözün, bilginin içeriği olarak doğru olan tözün yoksanması" olarak anlar. Şöyle der: "Ne olursa olsun, yanlış doğrunun bir an'ıdır ya da bir parçasıdır diyemeyiz. 'Her yanlışta doğru bir şeyler vardır' deyiminde her iki terim birbirine karışmaksızın birbiriyle yalnızca dışsal olarak bir araya gelmiş olan yağla su gibi alınmalıdır." Buna göre bir şeyi yanlış bilmek olasıdır. "Bir şeyi yanlış bilmek demek, bilginin kendi tözüyle bir eşitsizlik durumunda bulunması demektir." Hegel'e göre iki tür yanılgılı düşünce vardır: sunumsal düşünce kavrayamadığı olası içeriğe yönelir; biçimsel düşünce ya da biraz alaylı bir deyişle ince düşünce içeriğin üzerinde yanılgılara düşer, buna göre bir takım parlak sözlere bürünür, bilgiçliğe kayar. Her iki durumda da içerik gerçek olarak düşünülmüş değildir. Bu tür yanılgılı düşüncelerin özelliği ben'in kendini unutamamasıdır. Hegel ince düşünceyi "içerikten bağımsız özgürlük" ya da "içerikte başıboş dolaşan boşluk" diye belirler. Gerçek düşüncede ya da yanılgısız düşüncede ortaya konulan önermenin yüklemi tözü açıklar, böylece özne evrensele kavuşur. "Tanrı varlıktır" dediğimde yüklem varlık'tır, özne tözsel bir anlamı olan bu yüklemde erir. Burada varlık'ı bir yüklemden çok bir öz olarak görmek gerekir. "Etkin olarak gerçek olan evrenseldir" dediğimde özne olan etkin olarak gerçek yüklemde erir yani evrensel'de erir: evrensel, etkin olarak gerçek olanın özünü açıklamaktadır.

Oluşumun bilgisi felsefede ortaya konulduğundan, felsefe herhangi bir düşünsel araştırmadan daha çok bir şeydir, bu yüzden büyük önem taşır. Doğrunun alanında iş gören felsefe, doğrunun bilgisine yönelirken, Fikir'in yani evrensel oluşum ilkesinin evrensel bilgisine ulaşmaya çalışır. Her oluşumun temelinde yatan ve önce Doğa'ya sonra Ruh'a dönü-

şen Fikir tüm özellikleriyle felsefede dışlaşacaktır: "Felsefenin oturduğu, felsefenin kurduğu ülke doğrunun ülkesidir, biz bu felsefeyi işleyerek bu ülkeye katılırız. Doğrunun dünyasında büyüklük ve kutsallık adına ne varsa Fikir'in ürünüdür ve felsefenin konusu Fikir'i doğru ve evrensel biçimde sezmektir. Doğa'da usun ürünü zorunluluğa bağlanmıştır. Ancak Ruh ülkesi özgürlük ülkesidir. İnsan yaşamıyla ilgili olan her şey, insan için bir değer taşıyan her şey ruhsal bir doğaya sahiptir, ruhun ülkesi de ancak doğrunun ve iyinin bilinciyle vardır yani fikirlerin bilgisiyle vardır. Doğru sevgisi ve ruhun gücüne inanma felsefi araştırmanın ilk koşuludur. İnsan kendi yüceliğinin duygusuna sahip olmalı ve kendini en yüce doğrulara ulaşmaya yetenekli saymalıdır. (..) Evrenin gizli özü doğru sevgisine direnebilecek güçte değildir." Hegel'e göre felsefi bilgi aydınlık bilgidir, açık ve seçik bilgidir, çünkü felsefi düşünce gerçekliğin yansısından başka bir şey değildir. Bu düşünce gerçekliğe herhangi bir yöneliş, herhangi bir yaklaşım değildir, bu düşünce doğrudan doğruya gerçekliği veren düşüncedir. Hegel felsefeyi tanımlarken şöyle der: "Felsefe dışlaşan şeydir, odur onun doğası; o aynı zamanda aydınlık olan şeydir." Felsefe yapmaktan amacımız doğru bir gerçekliği olanla herhangi bir görüntüden başka bir şey olmayanı birbirinden ayırmaktır: "Felsefenin içeriği gerçekliğin kendisidir. Bu içeriğin doğrudan doğruya bilincini deney diye adlandırıyoruz. Dünyaya yönelik dikkatli bir gözlem, iç ve dış yaşamın geniş alanında, kaygan ve anlamsız bir görüntüden başka bir şey olmayanla doğru bir gerçekliğe sahip olanı birbirinden ayırır. Felsefe bayağı bilinçten biçimiyle ve bu içeriği seçişteki tutumuyla ayrıldığı gibi, gerçeklikle deneyin uyumunu da göstermek zorundadır."

Felsefe Hegel'e göre bir düşünce araştırmasından başka bir şey değildir, ancak felsefi düşünce herhangi bir düşünce değil özel bir düşüncedir: "Felsefe ilkin genel bir biçimde şeylerin düşünceyle araştırılması olarak tanımlanabilir. İnsanın hayvanlardan düşünceyle ayrıldığı doğruysa, her insani olan şey düşüncenin ürünü olmakla insanidir. Felsefe düşüncenin özel bir biçimini, düşüncenin bilgiye dönüşmesini sağlayan bir biçimini -şeylerin gizlerine kadar giren bir bilgidir bu- oluştururken, felsefi düşünce bu açıdan özel bir özyapı kazanır, bu özyapı onu tüm insani etkinliklerinden ayırır, insani düşüncenin ürünleri tek ve aynı düşüncenin ürünleri olsa da." Hegel'e göre felsefe elbette kendiliğinden ortaya çıkan bir şey değildir. O bir doğru araştırmasıdır, bir doğru araştırması olmakla bireysel düzeyde de toplumsal düzeyde de özgürlük bilincini gerektirir. Toplumsal özgürlükten bağımsız bir bireysel özgürlük düşünülemez. İnsanın özgür olması demek en genel anlamda siyasal hak-

larına sahip olması demektir. Böyle bir durum sözkonusu olmadığı yerde felsefe ortaya çıkmayacaktır. Felsefeyi kuracak bireyler özgür bir toplumsal düzende yetkinleşmiş bireylerdir. Hegel bu konuda şunları söyler: "Felsefenin ortaya çıkması için özgürlük bilincinin olması gerekir, ayrıca felsefeyi başlatan halkın ilke olarak özgürlüğe sahip olması gerekir. Uygulamada, bu, gerçek özgürlüğün, siyasal özgürlüğün gelişmesine bağlıdır. Felsefe yalnızca bireyin kendini kendi için bir birey olarak, evrensel olarak, temel olarak, birey olmakla sonsuz bir değere sahip olan biri olarak duyduğu yerde başlar, öznenin kişisellik bilincine ulaştığı, buna göre değerini mutlak bir biçimde kendisi için doğrulamak istediği yerde başlar."

Hegel felsefeyi bilgiçlerden, bilgiçlikten kurtarmak ister ve şöyle der: "Genellikle halkı halkın temsilcileri ya da yorumcuları gibi davrananlardan ayrı tutmak gerekir. Halk onlardan daha ilgilidir, hatta onlara karşıt bir biçimde ilgilidir. Bu halk bir felsefe yapıtı kafasına uymadığı zaman doğal bir yatkınlıkla kendini suçlamayı yeğler; öbürleri, tersine, tüm yanlışı yazarda bulurlar. Halk üzerinde yapıtın etkin edimi bu 'ölü gömen ölüler'in eyleminden daha tutarlıdır." Hegel bu arada dinle felsefeyi içerik açısından özdeşleştirir: "Dinin felsefeyle ortak bir içeriği vardır, bunların yalnız biçimleri değişiktir." Demek ki dinle felsefenin yalnızca yönelimleri başka başkadır, yoksa bunlar aynı şeyi ele almaktadırlar. "Dinin bir düş ürünü ya da tarihsel yaşam olarak ortaya koyduğu şeyi felsefe kavramsal olarak düşünür ve sezer" der Hegel. Bu biçim değişikliği dini bir kitle sorunu yaparken felsefeyi ancak bir avuç insanın uğraş alanı olarak belirler. "Din bilincin bir biçimi, bir kipidir, doğrunun tüm insanlar için nasıl oluşturulduğunu açıklar. Felsefi bilgi, tersine, bilinçte doğrunun özel bir biçimidir. Bu bilgi tüm insanların işi değildir, küçük bir insan topluluğunun işidir."

Felsefe Özsel Bilgiye Yönelir

Gene de Hegel'e göre genel düşünce biçimiyle felsefi düşünce biçimini birbirinden ayırmak gerekir. Genel düşünce biçimi genellikle katı bir doğru ve yanlış ayrımına yatkındır. Birbiri ardınca gelen düşünceler çeşitliliğini kavrayamadığı için her zaman bu düşünceler arasında özellikle çelişkiler aramakla yetinecektir. Oluşum çizgisi boyunca ortaya çıkan gerekli anları tanımak bu bakımdan tam tamına felsefenin işidir: "Genel düşünce biçimi doğrunun ve yanlışın birbirine karşıt oluşunu ne ölçüde katı bir biçimde kavrarsa, belli bir felsefe dizgesi karşısında o ölçüde ya bir uyum

ya bir çelişki bekleme tutumu almak alışkanlığına uğrar; böyle bir tutum alışta o yalnızca ya birini ya öbürünü görebilir. O, felsefi dizgeler çeşitliliğini doğrunun ilerleyen gelişimi olarak kavrayamaz, bu çeşitlilikte daha çok çelişkiyi bulur. Çiçeğin açmasıyla gonca yokolur, buna çiçeğin goncayı gidermesi diyebiliriz. Meyvanın görünmesiyle çiçek bitkinin yanlış bir etkin varlığı gibi geçersiz kılınır, meyva çiçeğin yerine onun doğrusu olarak yerleşir. Bu biçimler yalnızca ayrık biçimler olarak kalmazlar, aynı zamanda onların biri öbürünü bastırır, çünkü onlar karşılıklı bağdaşmaz biçimlerdir. Ama aynı zamanda onların akışkan doğası onları organik bütünlüğün anları durumuna getirir, bu organik bütünlükte onlar ortaya çıkınakla kalmazlar, aynı zamanda biri öbürü kadar gerekli olur; bu eşit gereklilik bütünün tek yaşamını oluşturur. Buna karşılık bir felsefe dizgesiyle ilgili çelişkiyi bu biçimde anlama alışkanlığı yoktur; öte yandan bu çelişkiyi kavrayan bilinç onu tekyanlı özyapısından kurtarmayı ve kurtulmuş tutmayı beceremez, böylece kendi kendisiyle kavga biçiminde görünen şeyde karşılıklı olarak gerekli anları tanıyamayız."

Felsefe Hegel'e göre öze, özsel bilgiye yönelir. Felsefi bilgi dogmacı bilginin ya da matematiksel bilginin karşıtıdır. Dogmacı düşünceyle ilgili olarak filozof şu belirlemede bulunur: "Dogmecı düşünce biçimi, bilginin alanında ve felsefi araştırmada doğrunun kesin bir sonuç olan bir önerme ya da doğrudan doğruya bilinen bir önerme olduğu görüşünden başka bir şey değildir. Caesar ne zaman doğdu, bir stad kaç ayak eder gibi sorulara kesin bir yanıt verilebilir. Aynı biçimde, bir dik üçgende en uzun kenarın karesi öbür kenarların kareleri toplamına eşittir önermesi tam tamına doğrudur. Ancak böyle belirlenen bu tür bir doğrunun doğası felsefi doğruların doğasından ayrıdır." Felsefi bilgi öze yönelir, oysa dogmacı bilgi ya da matematiksel bilgi özle ilgili değildir. "Matematiksel bilgide düşünme şey'in dışında bir işlemdir; bundan çıkan sonuç gerçek şey'in bozulmuş olduğudur. Elbette araç yani yapı ve belirleme doğru önermeler içerir, ancak bu durumda içeriğin boş olduğu söylenilebilir." Felsefe etkin olarak gerçek olan'ı inceler, bu şey matematikte düşünüldüğü gibi uzamsal bir şey değildir. Matematik yalnızca büyüklüğü, özsel olmayan ayrımı göz önünde tutar. Matematikte doğru etkin gerçekliği olmayan doğrudur, bu doğru katı ve ölü önermelerde anlatımını bulur. Hegel şöyle der: "Matematiğin onur duyduğu yetersiz bilgi, onun felsefe karşısında böbürlenmesini sağlayan bilgi yalnızca amaç'ının yoksulluğu üzerine, gerecinin etkinliği üzerine oturur; onun apaçıklığı felsefenin küçümsemek zorunda olduğu bir apaçıklıktır. Matematiğin amaç'ı ya da kavramı büyüklük'dür. Özsel olmayan ve kavramdan yoksun bulunan

bir ilişki vardır burada tam tamına. Bilginin devinimi yüzeyde gerçekleşir, şey'in kendisiyle ilgili olmadığı gibi, özle de, kavramla da ilgili değildir, buna göre onun bu kavrama devinimiyle ilgisi yoktur." Felsefenin konusu matematiğin konusuyla tam bir karşıtlık oluşturur: "Felsefe, tersine, özsel olmayan belirlenimi göz önünde tutmaz, özsel olan belirlenimi göz önünde tutar. Soyut olan ya da etkin gerçeklikten yoksun olan şey felsefenin ögesi ya da içeriği olamaz, onun ögesi ya da içeriği etkin olarak gerçek olan'dır, kendini ortaya koyandır, kendinde yaşayandır, kendi kavramında bulunan etkin varlıktır." Böylece Hegel felsefi düşünceyi gerçek anlamda bilimsel düşünce olarak görür: "Çağımızın felsefesinde iyi olan her şey değerini bilimsellikte ortaya koyuyor."

Dışa Açık Bir Çağdaşlık Felsefesi

Dizgeci tutumuyla ve yetkin ansiklopedik bilgisiyle Hegel dünyaya açık bir filozoftur, her şeyden önce dünyada olup bitenleri ileri bir bilinçle kavramaya çalışan aydın bir kişidir. Bu yüzden felsefesi, bazen yanlış olarak sanıldığının tersine, ülkücülük adına yaşamdan kopmuş, bilinç olgularım araştırmakla sınırlanmış, kendine kapalı bir felsefe değildir. Ülkücülük Hegel'in temel bakışındadır, bunun ötesine geçildiğinde tam tamına bir gerçekçilik kaygısı kendini göstermeye başlar. Onun felsefesi toplumsal ve tarihsel, siyasal ve iktisadi yaşamdan alabildiğine etkilenmiştir, bu etkin yaşamın derin yansılarını, geniş bilgilerini taşır. Bu yüzden Hegel'de felsefe en önemli araştırma alanlarından biri olmuştur. Onun felsefeye verdiği önem felsefeyi gelişigüzel yüceltmekten daha başka bir şeydir. Hegel felsefeye insan yaşamında büyük bir yer verir, önemli görevler yükler. Çünkü her gerçek felsefe Hegel'e göre çağdaş'dır, çağının geçip gitmekte olan değerleriyle doğmakta olan değerlerini yansıtmaktadır. Çünkü her gerçek felsefede girdisiyle çıktısıyla bütün bir dönemin, bütün bir çağın dışlaştığını, anlam kazandığını, anlatım ya da açıklık kazandığını görürüz. "Her felsefe çağının felsefesidir, her felsefe ruhsal ilerleme zincirinin bir halkasıdır; o ancak çağının gereklerini karşılayabilir." Böylece Hegel bir felsefenin köklerini çağının toprağında görmek isterken onu olağanüstü bir biçimde çağının gereklerini aşan ve genel olarak insanı ya da evreni, onlarla ilgili bir şeyi sarsılmaz bir biçimde yakalayabilecek olağanüstü bir şey olarak düşünmez.

Hegel, çağının bilincinde bir filozof olarak şöyle der: "Bugün şöyle bir çağda yaşıyoruz: Ruh'un evrenselliği güçlü bir biçimde sağlandı, teklik buna göre anlamsız bir şey oldu; bu çağda evrensellik tüm genişliğine

ve tüm zenginliğine ulaşıyor ve onunla yükümleniyor; ruhun bütünsel yapıtında bireyin etkinliğine düşen katılım payı çok az; doğa biliminin de belirlediği gibi birey kendini olabildiğince unutmalı, kendisi için olası olanı yapmaya ve olmaya çalışmalı; ancak ondan o kadar az şey istenmeli ki o da kendinden az şey beklesin ve kendi için az şey istesin." Hegel'in bu görüşlerinde elbet 1789 devriminin büyük etkisi vardır. Devrim başladığında Hegel yirmi yaşın eşiğinde ileri düşüncelerin heyecanını yaşayan bir aydın kişidir. Her şey ona yeni bir düzenin kurulmakta olduğunu duyurmaktadır. 1807'de yayımlanan *Ruhun olgubilimi*'nde şöyle diyecektir: "Çağımızın bir doğuş çağı, yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek güç değil. Ruh tam bir dönüşüm çabası içinde. O, şu ana kadar geçerli olmuş olan şeyler ve fikirler dünyasıyla bağlarını kopardı, bu şeyleri ve fikirleri geçmişin derinliklerine atmaya hazırlanıyor. Gerçekte Ruh hiçbir zaman dinlenmiyor; o, durmadan ilerleyen bir devinim içinde sezildi hep. Bir çocuğun doğumunda olanlar oluyor burada da. Uzun süren sessiz bir beslenme döneminden sonra ilk soluma, bir gelişimden başka bir şey olmayan ilerleyişin aşamalar düzenini kırıyor, niteliksel bir sıçrama oluyor ve çocuk doğuyor. Bunun gibi, oluşmakta olan Ruh da, yavaş yavaş ve sessizlik içinde yeni biçimini kazanıyor; daha sonra, bir önceki dünyanın yapısını kuran parçalar birer birer dağılmaya başlıyor. Ruhun sarsıntısı özel belirtilerle kendini gösteriyor: şeylerin kurulu düzenine yayılan boşluk ve sıkıntı -bulanık bir önsezidir bu- gelmekte olan yeni dünyanın öncü belirtileridir. Bu dereceli parçalanma bütünün görünümünü değiştirmemiştir, ancak o bir pırıltıda ve bir çırpıda kendini belli eden yeni dünyanın başa geçişiyle birdenbire kesilir. Ancak bu yeni gerçeklik yeni doğmuş bir bebekten daha gelişmiş değildir, bunun unutulmaması çok önemlidir. Onun ilk görünür yanı dolaysızlığıdır ya da soyut kavramıdır. Yapı, temeli atıldığında bitmiş değildir, bütün kavramı da bütünün kendisi değildir. Yeni Ruh'un başlangıcı nice kültürel biçimin geniş çapta yıkılışının ürünüdür ve dikenli yollarda nice çabanın ve gelişimin armağanıdır."

Daha önce de belirlediğimiz gibi, Hegel tüm ülkücü eğilimlerine karşın gerçekliğin tutkunudur, gerçeğe yönelir, gerçeğin yılmaz bir araştırmacısı olur. Onun çıkış noktası ülküsel de olsa vardığı yer gerçekliğin ta kendisidir. Bilgi kuramında da katı bir ülkücü tutumu içinde değildir, ülkücülüğünü gerçekçiliğiyle dengeler ya da hatta aşar. Gerçekçi felsefenin en eski ve en temel ilkesi olan zihinde hiçbir şey yoktur ki duyulardan gelmiş olmasın ilkesini yadsımadan onun karşıtı olan duyularda hiçbir şey yoktur ki zihinden gelmiş olmasın önermesini de doğru sayar. Şöyle der:

"Genel olarak ve elbette yanlış olarak Aristoteles'e yakıştırılan eski bir ilke vardır, bu ilke Aristoteles öğretisinin temelini oluşturan bir ilke gibi alınmaktadır: '*Nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu.*'" Kurgusal felsefe bu ilkeyi kulak ardı etmemeli, ayrıca şu karşıt ilkeyi de benimsemelidir: "'*Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu.*'" Ayrıca ona şu genel belirlemeyi de ulamalıdır: Nous, daha genel anlamda ruh, dünyanın nedenidir, öte yandan ahlak ve din duygusu bir duygu olmakla bir deney olgusudur, içeriğin kökeni ve dayanağı düşüncedir."

Usçuluğa, Dogmacı Metafiziğe, Öznel Ülkücülüğe Karşı

Ne olursa olsun Hegel felsefede ülkücü tutumlardan yanadır: "Felsefede ülkücülük sonlunun gerçek varlık olarak tanınmamasına dayanır. Her felsefe özünde ülkücülüktür ya da en azından ilke olarak ülkücülüğe sahiptir; o zaman geriye yalnızca bu ilkenin hangi ölçülerde uygulandığını bilmek kalır. Felsefe ülkücüdür, din de.. Çünkü din de sonluluğu gerçek bir varlık olarak, tek, mutlak bir terim olarak, bir başka deyişle konulmamış, yaratılmamış, bitimsiz bir terim olarak almaz." Böylece Hegel ülkücü felsefeleri ülkücü olmayanlardan ayırırken bitimliyi ya da sonluyu mutlak olarak alıp almama ölçütünü koyar. Bununla birlikte Hegel tüm ülkücü eğilimleri kendine yakın duymaz, başka felsefelerle kendi felsefesi arasındaki ayrımı belirlerken özellikle başka ülkücülüklerle kendi ülkücülüğü arasındaki ayrımı açık açık göstermeye çalışır. Hegel her şeyden önce felsefede usçu eğilimlere karşıdır, usçuluğun felsefeye kökten aykırı olduğuna inanır. Yalnızca usavurmalarla iş gören böylesi bir düşüncenin felsefeyle uzak yakın bir ilişkisi olmamalıdır. Der ki: "Usçuluk içeriğiyle ve biçimiyle felsefeye aykırıdır. İçeriği, gökseli boşaltmış, her şeyi sonlu ilişkilere indirgemiştir. Felsefeye biçimiyle aykırıdır o, çünkü onun biçimi usavurmadır, özgür olmayan, kavramsal olmayan usavurmadır. Dinin doğaüstücülüğü de usçuluğa karşıttır, ama o doğru içeriğiyle felsefeye yakındır, ancak biçimiyle ondan ayrılır, çünkü ruhsuzdur, donmuştur, dış yetkeyle doğrulanır."

Hegel felsefede usçu eğilimlere karşı çıktığı gibi dogmacı metafiziğe de karşı çıkar. Bu da bir zamanlar benimsemiş olduğu Schelling felsefesiyle bağları koparması anlamına gelir. Hegel bu felsefedeki mutlak kavrayışına karşıdır her şeyden önce. Hegel'e göre Schelling'in mutlak'ı son derece verimsizdir. Filozof bu bakış açısını eleştirili felsefenin tutumundan daha tutarlı saysa da kıyasıya eleştirir. Şöyle der: "Bu öğreti,

düşüncenin belirlenimini şeylerin temel belirlenimlerini oluşturan bir şey diye alır. Varolanın ancak düşünceyle tanınabildiği sanısından yola çıkarak, bu öğreti, eleştirili felsefenin bakış açısını aşar. Ancak, soyut varoluşları içinde ele alınan bu belirlenimler gerçek bir değere sahip olan ve mutlak'ın niteliklerini kurabilen şeyler olarak düşünülürler. Böylece bu metafizik genel olarak mutlak'a nitelikler ulamakla mutlak'ın bilgisine varılabileceğini benimser, ancak anlığın belirlenimlerinin içeriği ve değeri nedir, mutlak'ın niteliklerini belirlememizi sağlayan biçim nedir, bunları araştırmaz." Hegel benzer bir eleştiriyi öznel ülkücülük diye adlandırdığı Fichte felsefesine de yöneltir. Hegel'e göre Fichte'nin ülkücülüğü biçimsel bir ülkücülüktür: "Bu öznel ülkücülük, genel olarak bilincin bilinçdışı ülkücülüğü olarak da, bilinçle açıklanmış ve konulmuş ilke olarak da yalnızca bir içeriği benim kılan sunumun biçimiyle ilgilenir; öznelliğin dizgeci ülkücülüğü bu biçimi nesnelliğin ya da gerçekliğin, bu gerçeklikle ilgili dış varoluş'un tek gerçek şeyi, biricik gerçek şeyi olarak görür. Böylesi bir ülkücülük sunumun ve düşüncenin içeriğini, sunumda ve düşüncede sonluluğu içinde kalabilen içeriğini göz önünde tutmayışıyla biçimsel bir ülkücülüktür."

Hegel gerçekte Schelling'in ve Fichte'nin bakış açısına yakın bir anlayış içindedir. Bu iki filozofun görüşlerini eleştirirken onları baştan sona yadsımaz. Her üçü de mutlak aşkın ülkücülük diye adlandırılabilen ve bilgimizin tüm ögeleriyle öncesel yasalara uyduğunu bildiren ortak bir anlayıştadırlar. Onlara göre insanın zihinsel etkinliği hem kavramları hem duyulur sezgiyi yaratmaktadır. Ancak Hegel öznelliğin çemberini kırmak ister, yüzde yüz öznel bir felsefe olamayacağı görüşündedir. Hegel, Fichte felsefesini doğruyu değil de kesinliği öngören bir felsefe olmakla eleştirir: "Fichte felsefesi, önemli bir doğruyu ortaya koymuş olmakla büyük bir başarıya ulaşmıştır, buna göre felsefe en yüce ilkeden yola çıkan gelişmiş bir bilim olmalıdır, tüm belirlenimler zorunlu olarak bu ilkeden türetilmelidir. Onun büyüklüğü ilkenin birliğindedir, bilincin tüm içeriğini mantıksal olarak bu ilkeden türetme girişimi içindedir ya da tüm dünyayı kurma girişimi içindedir... Felsefe canlı bir fikir içermek gereksinimindedir. Evren sonsuz olarak bir tohumdan yeşeren bir çiçektir. Fichte bir bütünsellik felsefesi kurmaya kalktı, dışarıdan gelen deneysel herhangi bir şeyin varlığını yoksayan bir felsefe kurmaya kalktı. Ancak böyle olunca birdenbire yanlış bir tutum karıştı bu işe; bu fikir, bu tür ilkelerden yola çıkan ve bu temel üzerinde çok ilerilere gitmek isteyen bir bilimin bildik konumuna düşüverdi. Öyle ki bu ilkeden türetilen gerçeklik bu ilkeye ters düşmektedir ve böyle olmakla gerçekte başka şeydir, türetilmiş

değildir. Bir başka deyişle, onun ilkesi yalnızca kendisinin mutlak kesinliğini ortaya koymaktadır, doğrunun ötesindedir... -Yüce ilke dolaysız ilkedir, türemiş değildir. Öyleyse o yalnızca Ben'dir.(..) Ben kesinliktir. Ama felsefe doğruyu ister. Kesinlik özneldir, temel olarak alınırsa, ona yaslanan şey de özneldir."

Sezgicilere, Deneycilere, Kant'a Karşı

Hegel sezgicileri ya da dolaysızdan yana çıkanları da eleştirir. Ona göre sezgiciler dolaylı bilginin doğruyu içermediğini, ancak dolaysız bilginin doğruyu içerebileceğini bildirirken eksik ve sonlu belirlenimlere takılır: "Ne olursa olsun bu öğreti kendi içinde alınan dolaylı bilginin doğruyu içermediğini göstermekte sınırlanıp kalmaz. Özel olarak göstermeye çalıştığı nokta, doğruyu içerebilecek olan bilginin ancak doğrudan doğruya bilgi olduğudur. Ancak dolaylı bilgiyi dışlayarak bu öğreti anlığın metafiziğine düşer, dolayısıyla çelişkiler alanına, dış ilişkiler alanına üzerine çıkmaya çalıştığı eksik ve sonlu belirlenimler alanına düşer." Gerçekte sezgisel bilgi kaynağı kendiliğinden bir kaynak değil edinilmiş bir ilkeler ve bakış açıları bütünüdür. Yaşam deneyleri bizi bir takım doğrulara ulaştırır ya da daha doğrusu bizim bir takım doğruları görmemizi sağlar. Buna göre dolaysız bilgi dolaylı bilgiden ayrı, onu önceleyen, ondan üstün bir şey değildir, tersine onun ürünüdür: "Her öğrenim görmüş insan, zihninde, düşüncenin ve uzun bir deneyimin ürünü olan bir yığın ilke ve bakış açısı bulur doğrudan doğruya. Bir bilime, bir sanata, mekanik bir yapıta getirdiğimiz kolaylık doğrudan doğruya bu bilgileri, bu etkinlik biçimlerini, ayrıca dış uygulama araçlarını bulmaktır. Bütün bu durumlarda doğrudan doğruya bilgi dolaylı bilgiyi dışlamamakla kalmaz, aynı zamanda onun ürünü ve sonucu olur."

Bütün bunlar bize Hegel'ciliğin deneyci bir bakış açısına sahip olduğunu düşündürmemeli. Deneycilik bir takım kategorilere tartışmasız bağlanmakla metafizikle özdeşleşir. Bu konuda şunları söyler Hegel: "Deneyciliğin metafizikle bir ortak noktası vardır, o da onun gibi tanımlarına, varsayımlarına, bunların içeriklerinin gerçekliğine olan inancını sunumlar üzerine yani kökü deneyde olan bir içerik üzerine kurar. Her bilimsel deneyciliğin düştüğü temel yanılgı, madde, güç, birlik, çokluk, evrensel, sonsuz gibi metafizik kategoriler kullanmasıdır. O bu kategorileri birbirine bağlar, onlara tasarım biçimlerini ular ve uygular, bütün bunları metafizik bir bilgiyi benimsemiş olduğunu bilmeden yapar, yani bu kategorileri ayrım yapmaksızın ve işlemlerinin bilgisine sahip olmaksızın kullanır

ve birleştirir." Hegel Kant felsefesine karşı çıkarken onun deneyci tutumunu da eleştirecektir: "Eleştirili felsefenin deneycilikle ortak bir yanı var, deneyi bilginin tek temeli olarak alıyor. Ama ona göre bilgi olguda durup kalmakta, gerçekliğe uzanmamaktadır."

Hegel, Kant'ın düşüncede nesnelliğe ulaşamadığını bildirir. Kant'da düşünceler bizim düşüncelerimizdir, böyle oldukları için nesnel gerçekliği yansıtmazlar: "Kant'da düşüncenin nesnelliği öznel bir nesnellikten başka bir şey değildir, öyle ki Kant'a göre düşünceler genel ve zorunlu belirlenimler olmakla birlikte düşüncelerimizden başka bir şey değillerdir ve kendinde şey'den aşılmaz bir uçurumla ayrılırlar. Tersine, düşüncelerimizin gerçek nesnelliğini kuran şey düşüncelerimizin basit biçimde bizim düşüncelerimiz olmaları değil, aynı zamanda şeylerin ve genel olarak nesnel dünyanın kendinde'liğini kurmalarıdır." Bununla birlikte Hegel neredeyse Kant'dan sonra felsefede pek de dişe dokunur çalışmalar yapılmadığına inanmış gibidir. Şöyle der: "Günümüzde herkes Kant'çı felsefenin aşılmış olduğuna inanıyor, herkes daha öteye gidildiğini ileri sürüyor. Ancak daha öteye gitmenin iki anlamı var. Daha ileriye giderek de daha geriye giderek de daha öteye gidilebilir. Biraz yakından bakınca, felsefi öğretilerimizden pekçoğunun eski metafiziğin yeni baskısından başka bir şey olmadığı görülür." Bu arada Hegel, Kant'çı felsefede kendisine azçok yakın bir yan bulur: "Aşkın ülkücülük çelişkinin varlığını benimsiyor, ancak kendinde şey'in çelişkili olmasını istemiyor, çelişkiyi yalnızca zihnimize koyuyor. Böylece çatışkı yalnızca zihnimizde kalıyor."

Doğanın Yasası ya da Yasaları

Hegel böylece felsefeye oldukça geniş bir açıdan bakar, felsefi bilgiyi büyük ölçüde önemserken kendi felsefesini başka felsefelerin karşısına koyar, böylece koca felsefe geleneği karşısında kendi yerini doğrulamaya çalışır. Hegel felsefesi, bütünsel bir dizge olarak, yalnızca felsefenin temel sorunlarına bağımlı kalmaz, tarih, siyaset, ahlak, din, sanat alanlarında da görüşler ortaya koyar, bunu yaparken ya da bunu yapmadan önce doğanın alanıyla, diyalektik açılımda ikinci durağı oluşturan alanla da ilgilenir. Zaten Hegel felsefesi bir bütünlük felsefesidir, onda tüm ögeler ya da kavramlar içiçe anlamlar ortaya koyarlar. Çeşitlilik bütünselliğin bir görünümüdür. Hegel'de Varlık Fikir olduğu kadar da Ruh'dur. Varlık, gördüğümüz gibi, Doğa'da kendi dışına çıktıktan sonra Ruh'da kendine döner. Bu kendi dışına çıkma bir çelişkinin ortaya çıkmasıdır, kendine

dönme de bir çelişkinin aşılmasıdır. Kendine dönüşü kendini tanımak için kendiyle yeniden buluşma diye belirleyebiliriz. Görüldüğü gibi kökel ayrılıklar yoktur, zorunlu bir parçalılık sözkonusu değildir. Her düşünce kendini tanımak isteyecektir, buna göre Fikir de kendi bilincine Ruh'da ulaşır.

Kendi dışına çıkış nedir? Hegel'de doğa alanı varlık-olmayan'ın alanıdır, Varlık'ın karşısavının alanıdır. Ancak onu aynı zamanda Fikir'in bir açınımı olarak görmek gerekir. Doğa alanı mekanik oluşların alanıdır: Doğa'nın alanına girdiğimiz zaman yasalarla belirgin salt mekanikliğin alanına girmiş oluruz. Mekanik, cisimlerin niceliksel yanını ortaya koyar. Onun karşısavı olan fizik, bir nitelikler incelemesidir. Bu ikili gelişimi, üçlü diyalektiksel oluşum çerçevesinde üçüncü bir evre, mekaniklikle fiziğin bileşime uğradığı yaşam izler. Bu bileşimle Doğa canlılığa kavuşur, bir başka deyişle hayvansal özelliklerini giyinir. Böylece evren hem Tanrı'nın bir uzanımı olur hem de ondan ayrı bir şey olur. Bu çözüm elbette heptanrıcı bir çözümdür ve Plotinos'un ya da Spinoza'mn heptanrıcı çözümlerine benzer. Doğa düzeni bir yasalar düzenidir. Bu düzen elbette tek bir yasanın, çeşitli biçimlerde açınan tek bir yasanın, genelgeçer tek bir yasanın belirleyiciliği altında değildir. Hegel tek yasa görüşüne karşı çıkar, tek yasa fikriyle birçok yasa fikrini karşılaştırarak yasaları tek bir yasaya indirgemenin etkin gerçekliği yoksullaştıracağını düşünür.

Hegel bu konuda şöyle der: "Yasaların bu egemenliği tam tamına anlığın doğrusudur, bu doğru da içeriğini yasada bulunan ayrımda bulmaktadır; ama aynı zamanda bu egemenlik yalnızca onun tek doğrusudur. Yasa olguda bulunur, ancak olgusal varoluşun bütünselliğini kurmaz; her zaman değişik koşullar altında, yasanın her zaman değişik etkin bir gerçekliği vardır.(..) Anlık buna göre daha çok pekçok yasayı tek bir yasada bir araya getirmelidir. Böylece örneğin taşın düşmesini sağlayan yasa ve göksel kürelerin devinimini sağlayan yasa tek bir yasa oluşturur gibi düşünüldü. Ancak bu bir araya getirmede yasalar belirleyiciliklerini yitirirler, yasa her zaman çok yüzeysel olur. Bu yolla hiçbir zaman belirlenmiş yasalar'ın birliğine ulaşılamadı, ama yalnızca onların belirleyiciliğini ortadan kaldıran bir yasaya ulaşıldı. Buna göre cisimlerin yere düşüşünün yasasını ve göksel devinimin yasasını kendinde birleştiren tek yasa onların her ikisini de açıklayamaz."

İnsan ve Bilgi / Duyulur Kesinlikten Evrensele

 İnsan bu yasalar dünyasının içindedir, doğada bir varlık olarak, her şey-

den önce anlığa sahip yani "ruhun evrenselleştirici etkinliği"ne sahip bir varlık olarak bilgiye yönelirken ilkin duyulur kesinlik'le karşı karşıyadır. Ancak bilgi bu duyulur kesinliğin aşıldığı, anlığın evrenselleştirici gücüyle genele yönelindiği durumda olasıdır. Duyulur kesinliğin somut içeriği bize onu en zengin bilgi olarak gösterir. Oysa bu kesinlik en soyut kesinliktir ve doğruluk açısından en yoksun kesinliktir. Bu kesinlikte bilinç bir arı ben'dir, bu kesinlikte ben tam tamına şu kişi'yimdir, nesne de arı bir şu şey'dir. Düşünce somut içeriğiyle bilgilerin en zengini olarak görünen duyulur kesinlikten yola çıkar; bu duyulur kesinlik gerçekte en zayıf bilgidir, çünkü bir bura'yla ve bir şimdi'yle sınırlanır. Bura ve şimdi değişen nesneyle ilgili değildir, ben'le ilgilidir. Duyulur kesinliği daha iyi anlamak için onun bu iki niteliğini ayrı ayrı ele almak gerekir.

Şimdi nedir? diye sorulduğunda rahatça şimdi gecedir yanıtını verebiliriz. Basit bir deney bu duyulur kesinliğin doğruluğunu ortaya koymaya yetecektir. Ancak öğle vakti aynı soruyu sorduğumuzda ya da daha doğrusu bir yere yazdığımız bu şimdi gecedir doğrusunu öğle vakti okuduğumuzda durumun değiştiği görülecektir. Oysa ben burada hemen genel bir olumsuzlamaya girerim ve şimdi'yi gece'den ya da öğle'den kurtararak evrensele götürürüm. O zaman bu şimdi ne şudur ne budur, ancak ve ancak bir bu olmayan'dır, bu ya da şu olmaya ilgisiz bir şeydir. Biz onu rahatça evrensel diye adlandırabiliriz. Gerçekte, evrensel, duyulur kesinliğin doğrusudur, bu doğru dilde anlatımını bulur. Böyece Hegel özelden genele birdenbire geçer, tekilden evrensele birdenbire ulaşır. Aynı birdenbire geçiş uzamsal düzeyde de sözkonusudur. Bura birdenbire evrensel uzama dönüşür. Uzam da zaman da evrenseller olarak dolaysız değillerdir, onlar olumsuzlamayla kendilerini gösterirler. Biz duyulur olanı her zaman evrenselde dile getiririz. Zaman düzeyinde gördüğümüz evrensel belirleme, demek ki, uzam düzeyinde de geçerlidir. Bura'yı ben bir ağaç olarak belirleyebilirim. Ama arkamı döndüğümde bura'nın bir ağaç olmadığını, bir ev olduğunu görürüm. Bu durumda bura evin, ağacın, öbür şeylerin ortadan kalkışında kendini gösterir, ayrıca o ev ya da ağaç olmaya ilgisizdir. Kısaca şöyle diyebiliriz: "Duyulur kesinlik evrenseli kendinde nesnenin doğrusu olarak ortaya koyar."

İnsan sürekli oluşan bir dünyada yaşar, bilgiye ulaşmak da bu aralıksız dönüşüm içinde olur. Doğada insan duyulur kesinlikten evrensele yönelirken koşullanmamış olana ulaşır. Bir başka deyişle evrensel olan koşullanmamış olandır. "Duyulur kesinliğin diyalektiğinde bilinç işitmenin, görmenin vb. geçmişte yitip gittiğini görür ve algılayıcı bilinç olarak düşüncelere ulaşır, bu düşünceleri ilkin koşullanmamış evrenselde bir

araya getirir." Doğrular Varlık ve Hiçlik karşıtlığında kendisini göstermektedir. Arı Varlık ve Hiçlik aynı şeydir. Doğru ne Varlık'dır ne Hiçlik'dir, Varlık'ın Hiçlik'e ve Hiçlik'in Varlık'a geçişidir. Doğru onların özdeş olmayışındadır, onların mutlak ayrılığındadır. Bununla birlikte bunlar bir şeyin iki yüzü gibidirler, ayrılmaz bir biçimde birleşmişlerdir. Onlardan biri karşıtında hemen yokoluverir. Doğru, buna göre, birinin öbüründe doğrudan doğruya yokoluşunun devinimidir, bu da oluşumdur. Ancak bu durum doğrunun genel görünümüyle ilgilidir. Gerçek anlamda bilgi algı ve kavram çerçevesinde kendini gösterir. "Doğru düşünceler ve bilimsel kavrayış yalnızca kavram çalışmasıyla kazanılabilir. Yalnızca kavram bilginin evrenselliğini getirebilir."

Algı nedir? Hegel algı kavramını ben'in şimdi'yle ilgisi çerçevesinde ele alır. Ben'in şimdiyle ilgili bilgisi her zaman dolaylıdır, çünkü bir önceki şimdi'nin yoksanmasına dayanır. Algı yoksamayı içeren bilgidir. Algının kesinliği nesne yönündendir. Algı bir şeyi bir şey olarak kavrar, çeşitli nitelikleri olan bir şey olarak kavrar. "Kavradığım nesne tam tamına Bir olarak kendini gösterir. Bunun dışında ben onda bulunan, evrensel olan ve böyle olmakla tekilliği aşan özellikten kuşkulu değilimdir." Öyleyse ben şey'i önce Bir olarak sezerim; şey'in nitelikleri olarak görünen çeşitli özellikler olsa da şey Bir'dir. Bir'likten çeşitlilik'e geçilir. Bir şey gözlerimin önünde beyaz, dilimde tatlı, dokunuşumda köşeli olabilir. Çeşitlilik şey'den değil, benden ya da bizden gelmektedir. "Öyleyse biz içinde şu ya da bu anların birbirinden ayrıldığı ve kendi için olduğu evrensel ortam'ız." Şey, birlikli durumunda hem kendindedir hem kendi içindir ve kendine eşittir, bu birlik durumu başka şeylerin varlığıyla dağılır. "Şey, başka şeylere, tam tamına mutlak özyapısıyla ve karşıtlığıyla bağlanır."

Bilinçle ilgili bir araştırma her zaman kavramın nesneye ya da nesnenin kavrama uyar olup olmadığını görmeye dayanacaktır. "Ancak, önemli olan, tüm araştırma boyunca iki an'ın, kavram ve nesne'nin, bir başkası için olan'la kendinde olan'ın incelediğimiz bilginin alanında kalması, buna göre araştırma boyunca kendi ölçülerimizi kendimizle birlikte getirmeye, kendi kişisel fikirlerimizi ve kendi düşüncelerimizi işe karıştırmaya gereksinmemizin olmaması gerçeğine sıkı sıkıya bağlı kalmaktır." Buna göre bilinçte hem nesne hem kavram vardır, yani hem incelenecek olan gereç hem de gerece uyacak olan ölçü vardır. "Bilinç bir yandan nesnenin bilincidir, öte yandan kendi kendisinin bilincidir; o hem kendisi için doğru olanın bilincidir hem de doğrunun bilgisinin bilincidir. Her ikisi de onun için'dirler, o da onların karşılaştırmasıdır; nesnenin bilgisi o nesneye onun için uyar ya da uymaz."

Doğa'da kendi dışına çıkan Varlık ya da Fikir, Ruh'da kendine döner. Varlık'ın zorunlu diyalektiği gereği gerçekleşen bu durum bize her düşüncenin zorunlu olarak kendine döneceğini, her düşüncenin sonunda kendini tanımakla yükümlü olduğu doğrusunu duyurur. Oluşumun son aşaması, son açıklaması budur. Diyalektik düzen Fikir'i Ruh'da kendi kendinin bilincine varmak durumunda bırakır. Öznel çerçevede bu durum ruhun ilksel olgularını ortaya koyar, bir başka deyişle ilksel ruhsal olguların alanını oluşturur, Öznel Ruh'u belirler. Buna Kendinde Ruh da diyebiliriz. Nesnel düzeyde kendini gösteren Ruh ya da Nesnel Ruh, Kendi İçin Ruh, Hukuk'u, Gelenek'i, Ahlak'ı kurar, sonra Mutlak Ruh olarak belirir, bir başka deyişle Kendinde ve Kendi İçin Ruh olur, Sanat'ın, Din'in, Felsefe'nin alanını oluşturur. Böylece felsefe alanı aşamalar zincirinin doruk noktasına yerleştirilmiş olur. "Ruh felsefesi bu öğretinin en değerli bölümüdür. Ancak o elbette mantıksal yapısıyla değil (üçleme biçimi burada oldukça mekanik ve yapay bir uygulama durumuna gelir), Hegel dehasına tam tamına uyarlı oluşuyla değerlidir" (E. Brehier).

Ruh, en alt derecesinde yani Öznel Ruh düzeyinde Doğa'ya yakındır ya da Doğa'yla sınırdaştır. O bir doğal canlılıktır, bedene bağlıdır, bedenle doğar, gelişir, yaşlanır. Ruhun bu doğal varlığı duyumlarla, duygularla, alışkanlıklarla belirgindir. Burada Hegel'in deyişiyle "Ruh'un bedenselliği" sözkonusudur ya da bilinçdışı sözkonusudur, bilincin kurulacağı zemin ya da temel sözkonusudur. Kendinde Can olan bu şey kendi için Bilinç olur. Bilinç kendi kendinin kesinliğidir, soyut ve biçimseldir, ruhun doğal yaşamını tümüyle dışlar, apayrı bir şey olarak vardır. Ancak gelişimi içinde bu bilinç duyulurun alanından anlığın alanına doğru açılır. Yüksek aşamasında bilinç kendine döner ve kendi kendinin bilinci durumuna gelir. Onun nesnesi bundan böyle ben'dir. Ancak bu ben boş bir nesnedir, özneden ayrılmamış olan nesnedir, tüm nesnelliği apayrı bir şey olmakla yadsır. Üçüncü aşamada bu bencil durumdan gerçek ruhsal duruma ya da ussal duruma geçilir. Ruh ya da us hem kendi kendinin kesinliğidir hem de doğru'dur.

Nesnel Ruh'un alanına geçiş bireyin alanından toplumun alanına geçiştir. Burada bir bakıma toplum düşüncesi ya da siyaset felsefesi başlar, insanı topluma bağlayan nedenler araştırılır, özgürlük fikri geliştirilir. Hegel'e göre de insan özgür doğmuştur ve baskı altındadır. Bu durumda insanın toplum içindeki yerine ussal bir çözüm aranır. Bencilliklerin ye-

nilmesi ve toplumsal ilişkinin sağlam bir biçimde kurulması sözkonusudur. Bu ilişki özellikle devlet ve ahlak çerçevesinde araştırılacak ve tartışılacaktır. Devlet, ahlak ve hukuk bireyi baskılardan kurtarıcı ve topluma sağlam bağlarla bağlayıcı güçler olarak düşünülür. Bu alanda Hegel mülkiyeti ve kişiliği temel kavramlar olarak koyar. Asıl önemsenmesi, özenle korunması gereken şeyler bunlardır. Hegel'e göre hukuksal çatışkılar pekçok kişinin tek bir şey üzerine hak öne sürmesiyle ortaya çıkar. Suçu ortaya çıkaran bu çatışkılı durumdur. Bu uyarsızlığın cezayla aşılması gerekir. Ceza hakkın hak sahibine verilmesi ya da geri verilmesi anlamına gelir. Gerçekte her şey bir toplumsal sözleşme düzeninde bireyler arasında bir uzlaşmaya indirgenmek istenir gibidir. Buna göre hukuk mülkiyetin bir güvencesi gibi çıkar karşımıza. Mülkiyet bir dış nesneye özgür istemle sahip olmak anlamı taşır: özgürlük, öyleyse, biraz da bir dış nesneye sahip olma hakkıdır. Ancak kişinin bu istemi başka istemlerle engellendiği içindir ki sözleşme gerekli olur. Sözleşme bir istemler alışverişinden doğar, bir istemler dengesi olarak belirir. Sözleşme çatışkıyı tümüyle silemeyeceğinden ceza yasasının varlığı zorunlu olur. Ancak gerçek özgürlük belki de bu dış özgürlük'le ilgili değildir, iç özgürlük'le ilgilidir. İç özgürlük insanı görevleriyle karşı karşıya bırakan özgürlüktür ki ahlakın kaynağında yer alır. Hegel de Kant gibi ahlakta ödev fikrine bağlanır: insanoğlu gerçek özgürlüğünü ödevlerini tam olarak yaparken yaşayacaktır. Bu nokta bencilliğin aşıldığı, toplumsallaşmada üst bir yetkinliğe varıldığı noktadır.

Uzlaşma: Özel istem ve Genel İstem / Devlet ve Devletler

Hukukun temelinde de ahlakın temelinde de uzlaşma vardır. Tek kişi kendi istemini ne ölçüde aşar ve genel isteme ne ölçüde bağlanırsa o ölçüde ahlaklı olur. Bu genelleşme gene diyalektik süreç içinde, üç evreli bir aşamada gerçekleşir. Birinci evrede aile vardır, burada sözkonusu bağdaşma, özelin genelle bağdaşması küçük ölçülerde gerçekleşir. İkinci basamakta uygar toplum vardır. Uygar toplumda insan kendi çıkarlarını başka bireylerin çıkarlarıyla birlikte sağlamaya çalışır. Gene de bütünleşme ya da bağdaşma tam değildir. Bağdaşma ancak devlet'de en yüksek ölçülerde gerçekleşir. Devlet bireylerin ya da ailelerin oluşturduğu bir şey değildir, onları aşan bir şeydir, doğadan gelir, evrimlenen Ruh'un bir ürünüdür. Devlet en yüce güçtür, yetkesi sonsuzdur, doğrunun, "nesnel özgürlük"ün gerçekleştiği yerdir. Devlet tek efendidir, Mutlak Ruh'un cisimleştiği yerdir. Devletin yetkesi sonsuzdur, bu yüzden o kendini her-

kese koşulsuz benimsetir. Devlette bireyin istemiyle genel istem tam bir uyum gösterir, daha doğrusu devlet genel istemin tam tamına gerçekleştiği yerdir, devletin üstünde hiç kimse yoktur. Burada genel istem somutlaşmıştır.

Özel istemle genel istem her zaman aynı yetkinlikte uyuşmaz. Özel istemle genel istemin en iyi bağdaştığı yer devlet görevlileri katıdır. Böylece devlet herkese hakkını ve özgürlüğünü sağlayan bir güç olur. Dünyada tek bir devlet olsaydı her şey çok güzel olacaktı belki. Devlet özel istemle genel istemin uyuşumunu sağlamakla insana yetkin bir mutluluk sağlamış olacaktı. Oysa dünyada birçok devlet vardır. Bireylerin üzerinde devletin bulunması düzeni güvence altında tutarken devletlerin üzerinde devlet bulunmaması uluslararası anlaşmazlıkları getirir. Hegel bu noktada Kant'dan ayrılır, bir devletler topluluğu fikrine yanaşmaz. Ona göre tarihsel gerçekliğe aykırı düşer bu. Çünkü evrimin son aşaması devlette gerçekleşmektedir. Kısacası savaş kaçınılmaz bir şeydir. Bu anlamda bireyler kendi istemlerini gerçekleştirmek üzere nasıl birbirlerinin karşısına dikilirlerse, devletler de istemlerini gerçekleştirmek üzere birbirlerinin karşısına dikilirler. Ancak bu defa çatışmayı önleyebilecek bir güç yoktur. Tarihin her döneminde üstün ya da öncelikli devletler olmuştur, bu devletler güçlerini öbürlerine benimsetmiş, üstelik daha uygar olduklarından öbürleri üzerinde birinci planda etkili olmuşlardır. Zafer bu gibi devletlerin görevidir.

Pekiyi bu alan, sürekli bir çekişme alanı olarak, tüm adalet duygularının dışında, isteyenin istediği gibi at oynattığı bir alan mı olacaktır hep? Hayır. Devletleri yargılayacak bir yargı organı vardır, bu da tarihin mahkemesidir. Tarihsel akış gelişigüzel bir akış olmadığına, daha yetkin olana doğru diyalektik düzen içinde sürekli bir geçiş olduğuna göre her ulus belli bir görev yapmaktadır diye düşünebiliriz. Tarihin diyalektik düzende ilerleyişi tarihsel olaylara baktığımızda da kendini belli eder. Bu üçlü düzen tarih boyunca her zaman kendini gösterecektir. Örneğin despotlukla yönetilen asya devletlerinin karşısına bir özgürlük ve demokrasi ülkesi olarak Atina dikilmiştir. Bu iki eğilim bileşimini hıristiyan uygarlığında bulmuştur. Germencilik bu bileşimin en yetkin anlatımını ortaya koyar. Her oluşum tarihsel akışın bir anını oluştururken her ulus da görevi bitince ortadan çekilecektir. Uluslar gelmiş uluslar gitmiştir, görevi biten yerini bir başkasına bırakmıştır. Bu görev devletler için sözkonusu olduğu gibi devlette kişiler için de sözkonusudur. Tek kişi devlet için üstüne düşen görevi yapar ve çekilir yani ölür. Kişi görevinde ne ölçüde tarih bilincine sahipse yani ne ölçüde tarihin öngörülerine ya da istekleri-

ne uyuyorsa o ölçüde başarılı olacaktır. Hatta ona bir araç gözüyle bakmak da olasıdır. İşini yapıp bitiren bu sahneden artık işe yaramaz bir şey olarak geriye çekilecek, bitip gidecektir. Zaten devletin yetkin güçlülüğü halka eşit dağıtılmış bir şey olarak düşünülmemelidir. Devlet gücü en yetkin biçimde prensin kişiliğinde açınlanır. Prensin istemi herkesin istemine yöneliktir. Bu yüzden aydın kişilerden kurulu bir meclisin varlığı devlette elbet istenir şeydir ama böyle bir meclis prensin gücünü gölgelemeyecek biçimde varolmalıdır, bunun için de ancak bir danışma meclisi niteliği taşımalıdır. Yoksa prens yetkin yönetici olmaktan çıkacak, yönetim düzeni adaletsiz ve bencil bir despotluk düzenine dönüşecektir.

Mutlakyönetimci Bakış / Yalıtık Uygarlıklar Kavrayışı

Birey hak ve özgürlüklerinin gerçekleşmesi açısından Rousseau düşüncesine yakın bir düşünce olan Hegel düşüncesi ondan tam anlamında devletçi ve mutlakyönetimci oluşuyla ayrılır. Hegel güçlü bir mutlakyöneticiyi bireysel hak ve özgürlükler için bir güvence olarak görür. Güçlü bir mutlakyönetim düzeni ancak bütünlüklü bir devlet düzeninde gerçekleşecektir. Almanya'nın güçsüzlüğü tek bir devlete sahip olmamasından, birçok devlete bölünmüş olmasından gelir. Hegel bu yüzden Almanya'nın bir Richelieu'ye, bir Napoleon'a sahip olamamış olmasını büyük bir eksiklik sayar. Gene de onun devletçiliği anayasa fikrine karşı değildir. Hegel de Rousseau gibi devlet düzeninin temel ölçütü olarak bir anayasa güvencesini öngörür. Ancak devlet düzeninde her şey, meclis de, prense bağımlı olmak durumundadır. Buna göre her devlet, en yetkin ölçülerde, kendi içinde güçlü bir bütün oluşturacaktır. Böylece dünya, Hegel'e göre, bir atomlaşmış dünya olarak kalacaktır, birbirbirine düşman devletler ortamı olarak kalacaktır. Bu anlayış Hegel'in bütüncü bakışına ters düşer gibidir. Ancak burada güçlü devletin daha az güçlü devletler üzerindeki baskıcı ve bütünleştirici özelliği kendini gösterir. Öte yandan filozof devlet kavramını din kavramından ayrı düşünmez, geçmişin devletlerini de göz önünde tutarak bir devlet ve din bütünlüğü öngörür. Ona göre ahlaklılığın ve devlet düzeninin temelinde din vardır. "Devlet ahlak duygusu üzerine temellenir, ahlak duygusu da din duygusu üzerine temellenir."

Hegel devletleri birbirinden iyiden iyiye ayırdığı gibi uygarlıkları da tarih kavrayışına pek uyarlı olmayan bir biçimde birbirinden ayırır. Onun uygarlıklar kavrayışında XVIII. yüzyıl filozoflarının, özellikle aydınlanmacı filozofların uygarlık kavrayışı etkili gibidir. Daha doğrusu Hegel,

tarihsel bakış açısına karşın, XVIII. yüzyıl tarih anlayışının dural ve parçalı bakış açısına takılmış gibidir: karşılaştırmalı tarih fikrine karşıdır. apayrı uygarlıkları birbirine yaklaştıran, onları birbirinden etkilenebilen,dışa açık ve canlı bütünlükler olarak gören anlayışa karşıdır. Homeros'un destanlarıyla Hindistan destanları arasında bağlantılar kuran, Elea'lıların bütüncü bakışıyla Spinoza heptanrıcılığı arasında bir yakınlık bulmaya çalışan, hele hele hıristiyan düşüncesini eskiçağ felsefelerine dayandırmaya eğilimli olan bakış açılarına karşıdır. Ona göre her uygarlık kendine kapalı bir bütünlük oluşturur, hiçbir uygarlık bir başka uygarlıktan ciddi ölçülerde etkilenmiş değildir, pagandan hıristiyana, doğuludan batılıya geçmiş ciddi bir kalıt sözkonusu değildir. Hegel'e göre germen ırkı, hıristiyan ruhunun verdiği yetkinlikle, dünya ruhunun sonuncu seçeneği olacaktır. Böylece Hegel kültür düzeyinde çok karışık bir tablo çizer: bir yanda tarihçi, devrimci, özgürlükçü, aydınlanmacı, anayasacı Hegel vardır, öte yanda dinci, ırkçı, neredeyse karşı tarihçi ve elbette mutlakyönetimci Hegel...

Fichte gibi Hegel de, hatta Fichte'den çok Hegel, alman ırkçılığının düşünce düzeyindeki önderi sayıldı. O bir siyaset tutkunuydu, erkenden siyasal sorunlarla ilgilendi, dinin ve bilgi kuramının sorunlarına daha geç yöneldi. Onun devletçiliği, bu erken ilgisi içinde, aydınlanma düşüncesine yatkınlığı kadar, Platon ve Aristoteles gibi devletçi filozoflara bağlılığından gelir. Zaten heptanrıcı ve hepmantıkçı anlayışıyla o bir çağdaş Platon'dur ya da Plotinos'dur. Hegel'in usçu ve laik eğilimi yunan düşüncesi kadar Fransız Devrimi'nden kaynaklanır, onda bu yüzden yunan devlet kavrayışıyla modern devlet kavrayışları bağdaşmış gibidir. Hegel'in üstün olana, güçlü olana, bütünleştirici olana kesin bir hayranlığı vardır. Ülkesini işgal eden Napoleon'u sevgi ve saygıyla karşılamıştı. Hegel şöyle düşünüyordu: Almanya, Fransa'nın pekçok şeyini öykündü, ama bunların bir bölümünden yararlanamadı, yararlanamadığı şeyler halkın özgürlüğüydü, halkın seçimlere ve yönetime katılma hakkıydı. Hegel alman toplumunun demokratik düzene yatkın olmayışını onaylıyor gibiydi. Napoleon'a olan hayranlığını onun düşüşünden sonra da korudu. Bu düşüş basit bir başarısızlık mıydı? Bu düşüş bir trajik yıkılıştan başka bir şey değildi ona göre. Onun bu duygusallıklarının temelinde Prusya sevgisi yatıyordu. Hegel'in sarsılmaz bir inancı vardı: alman ırkı Ruh'un en yüce açınımlarını benimseyecek doğal niteliklere sahipti.

Sanat: Dinselliğin Açınlanması / Din: Tanrı'nın İçselleştlği Alan

Tarihi ve devleti belirleyen dinsellik sanat alanında da belirleyici olur, buna göre sanat dinselliğin açınlandığı bir alandır, sonsuza kendinde sonlu bir anlatım getirir. Sanat alanının önemi Mutlak Ruh'un özelde ya da öznelde duyulur kılınmasından gelir. Hegel estetiğinde güzel, doğanın dışına çıkarılır, o kendinde güzellik taşıyan bir şey değildir. Güzel, ruhla ilgili bir şeyi, özgürlüğü gerektirir. Güzeli bir özgürlük deneyi içinde güzel kılan insandır, bir şey güzelse bizden ötürü güzeldir. Hegel'e göre doğanın nesneleri ruhsallık karşısında aşağı değerdedir. Öyleyse sanat yapıtı tümüyle insan çabasının ürünüdür. Ancak onu baştan sona insanın bilinçli bir çabasına bağlayamayız. Sanatçı özgürlük içinde, kendiliğindenlik içinde yaratır. Böyle olmasaydı, yaratmanın kuralları belirlenebilirdi. Sanat için yetenek ve teknik gerekir. Hegel sanatların evrimini birbirini izleyen üç evrede belirler. *Simgecilik* döneminde fikir belirsiz ve karmaşıktır, biçime uyarlı değildir, simgeyi olası kılan bu uyarsızlıktır. Örneğin Apis herhangi bir öküzü değil Nil'i simgeler. Bu sanat güzelle değil yüceyle ilgilidir. Simgecilik döneminde mimarlık öne çıkmıştır: ruhsallık en çok blok taşlarda, bu taşlarla kurulan yapılarda yansır. Fikrin biçimle tam olarak uyuştuğu *klasiklik* dönemine gelince, bu dönemde yontu sanatı öne çıkar ve doğanın ayrıcalıklı varlığı insan ele alınır. *Duygucu-lık*'da fikrin duyulur olanı aştığını görürüz: gerçek tanrısallık sanatsal yaratıyı aşar. Bu dönemde sanatçı sonsuza ulaşamayacağını bilmiştir. Ne var ki burada ruh tümüyle kendi kendinin bilincindedir. Resim, müzik, şiir duygucu sanatlardır.

Sanatın karşısında ya da karşısavında din yer alır. Sanatta Tanrı dışsallaşırken dinde Tanrı içselleşir, bu içselleşme insanda kendi kendinin bilincine varmakla olur. Bu bilinç evrimin en üst noktasında kendini gösterir. Bu anlamda Hegel dinsel değer basamakları belirler. En aşağı basamakta Doğu'nun doğalcı din anlayışı vardır. Burada da üçlü bir gelişim oluşmuştur. Önce doğanın bilinçdışı güçlerini yücelten büyü varolmuştur, onu belli bir öznelliği olmayan bir Tanrı'nın yüceltildiği Buddha'cılık izlemiş, onun ardından aydınlığın karanlıklar karşısında kendini gösterdiği Zerdüşt dini ortaya çıkmıştır. Doğu dinlerinden sonra aşkın Tanrı kavrayışıyla yahudi dini kendini göstermiştir. Bu dinde Tanrı mutlak bir güç olarak belirir. Bunun karşısında tanrı fikrinin estetikleştiği yunan dini yer alır. Her ikisinin bileşimi roma dinidir. Biri doğalcı öbürü kişilikçi olan bu iki ayrı din anlayışının bileşimi hıristiyan inancında gerçekleşmiştir. Bu

inançta sonsuz Tanrı, cisimleşme yoluyla insanlığa bağlanmıştır. Hıristiyan inancı Ruh'un açınımının son noktası değildir, Tanrı'nın tam olarak kendini gösterdiği alan sanatla dinin bileşim alanı olan felsefedir. Felsefede insanın manevi yaşamı en yüksek noktasına kavuşur. Bu çerçevede üçlü bir tarihsel açıklama sözkonusudur. Parmenides'in Varlık'ı, Herakleitos'un oluşumuyla bir bileşim ortaya koyar ve Aristoteles'çi bakış açısını yaratır. Daha geniş, bir çerçevede yunan felsefesiyle ortaçağ felsefesinin bileşimi, bir başka deyişle madde felsefesiyle ruh felsefesinin bileşimi modern felsefe olmuştur. Bu bileşimin en yüce noktası da Hegel felsefesidir. Tanrısal Ruh bu felsefede tam anlamında kendi bilincine ulaşmıştır. Bu yüzden Hegel felsefesi gerçek anlamda bir bütünlük felsefesidir.

Hegel dizgeci filozofların sonuncusu ve en dizgecisidir. Onun felsefesi bütünsel bir felsefedir, en azından öyle olmak savındadır. Hegel'de ilgimizi çeken, bu bütünlülükten çok düşünce zenginliğidir. Ansiklopedik diyebileceğimiz bu geniş çerçeveli düşünce düşünülebilen tüm alanlara yönelir neredeyse. Bu ülkücü heptanrıcılık, öbür heptanrıcılıklar gibi, Tanrı'yı hem temele koyar hem varlığın bütününe yayar. Tanrı, içkin bulunduğu ruhlarda kendi kendinin bilincine varan Ruh, böylece bu felsefenin temel ögesi olur. Leibniz'de olduğu gibi Hegel'de de hemen her şey tanrısaldır, hemen her yerden Tanrı görünür. Fichte için olduğu gibi Hegel için de evrenle ilkesi arasında zorunlu bir ilişki vardır, buna göre Us'la Tarih, İnsan'la Dünya eşsiz bir uyum içindedir. Mantıksal düzenin akışı olarak Tarih bu yüzden büyük önem taşır. Bu felsefenin en önemli özelliği özne-nesne uyarlılığıdır, onda metafizikle mantık, doğa yasalarıyla düşünce ya da daha genel anlamda düşünsel olanla gerçek olan özdeşleşmiştir. Tüm olgular ve nesneler sonsuz Ruh'un açınımıdır. Şu temel ilke, Tanrı gibi, her yerde kendini duyuracaktır: ussal olan gerçek olandır, gerçek olan da ussal olandır. Hegel felsefesi buna göre bireysel gerçeklikten evrensel usa doğru uzanan çizgi üzerinde tüm bilinçlenmeyi olası görür ve onun koşullarını araştırır. Hegel felsefesi XIX. yüzyıl düşünce dünyasını büyük ölçüde etkilemiştir. Bu felsefe elbette en çok Marx'çı düşünce için belirleyici olmuştur. Alman ülkücülüğünün Hegel'den sonraki üç önemil kişisi Krause, Schopenhauer ve E. Hartmann'dır.

KRAUSE: HEGEL'CİLİĞİN YUMUŞATILMASI

Krause, Fichte'nin ve Schelling'in öğrencisidir. Onun felsefesinde geniş

bir toplumsal bakış ve Hegel'le Schelling'de bulamadığımız bir duygu derinliği vardır. Krause tek bir ilkeden kaynaklanan tek ve bütünsel varlık fikrini koruyarak Hegel heptanrıcılığını sürdürür. Buna göre tek bir bilim, bütünlüklü bir bilim olacaktır. Krause'nin çıkış noktası ben'dir, ancak bu ben Descartes'daki ben'den çok Fichte'deki ben'i andırır, çünkü evrenseldir. Bu ben'in ayrıştırmasından giderek Krause gerçekliğin üç yüzü olduğunu, bunların da ruh, doğa, insanlık olduğunu bildirir. Ancak onların üstüne yüce gerçeklik olan Tanrı'yı koyar. Tanrı bu üç ögenin temelidir ve varoluş nedenidir, insanın ve doğanın üstündedir yani aşkındır. Krause daha çok toplum kavrayışıyla ilgimizi çeker. O ne Fichte gibi bireyci ne de Hegel gibi devletçidir: toplum düzenini bir ortaklaşma düzeni olarak görür. Hukuku ahlaktan ayırmayan Krause'ye göre toplum bir ortaklıklar piramididir. Ortaklıklardan bazıları evrensel amaçlı, bazıları daha dar amaçlıdır. Dostluk, aile, ulus evrenseldir; devlet, meslek kuruluşları, bilim kuruluşları evrensel değildir. Devlet sınırlı amaçları olan bir ortaklıktır, onun amacı hukuku gerçekleştirmektir, bütünü temsil etmediği gibi toplumsal yaşamın temelini de oluşturmaz. Birer ortaklaşmalar bütünü olan toplumlar bir araya gelerek insanlığı oluştururlar.

SCHOPENHAUER: İSTEM FİLOZOFU

Bu üç adın en ilgi çekicisi elbette Schopenhauer'dir. Schopenhauer, kısa süren başarısız bir üniversite öğretmenliğinden sonra başıboş ve sorumsuz bir bekar yaşamı sürdürmüştür. Kötümserlik felsefesinin kurucusu Schopenhauer, doğu düşüncelerinin de etkisiyle oldukça değişik görüşler ortaya koymuş, bu arada zamanını kurulukla ve yüzeysel olmakla eleştirmiş, "Beni avutan tek şey zamanımın insanı olmayışımdır" demiştir. Schopenhauer, Voltaire'ci bakış açısı içinde dinci anlayışlardan uzak durur, din felsefesini bir ucube, bir "Kentauros" sayar. Dizgeci bir filozof değildir, duygusallığıyla her türlü dizge fikrinin ötesindedir. Bu biraz da onun "üniversite filozofları"na karşı olmasıyla ilgilidir. O, üniversitede tutunamadığı gibi aydın çevrelere de girememişti, bir filozof olmaktan çok her konuda yazan bir düşünürdü. Düşünceleri Kant'ın ve hint düşüncesinin etkisinde gelişti. Bu çerçevede Schopenhauer felsefesinin temeline İstem fikrini yerleştirdi. Buna göre dünya "benim sunumum"du, özneyi ve nesneyi içeriyordu. O kör bir istemin varettiği bir yanılsamaydı. Beden, buna göre, "görünür olmuş istem"di, bedenden giderek Mutlak'ı, her şeyin kökeninde bulunan Tek İstem'i ortaya çıkarma olasılığı vardı. Tek kendinde şey olan istem yıldızlarda, madenlerde, aşağı canlı-

larda bilinçsizdi, insanda bilinci varediyordu.

Yaşam: Acılar ve Sıkıntılar Ortamı

Schopenhauer'e göre yaşam acılardan ve sakıntılardan başka bir şey değildi. Acıları ve sıkıntıları yenmek için "kendimizde her yoldan yaşama istemimizi yoketmemiz" gerekirdi. Bu da Buddha'cının Nirvana'sına kavuşma çabasından başka bir şey değildi. "Yaşamımızın amacı doğrudan doğruya acı değilse, yaşamımızın dünyada hiçbir varoluş nedeni yoktur diyebiliriz. Çünkü yaşama bağlı yoksunluktan doğan ve dünyayı dolduran sonsuz acının salt bir raslantı olduğunu, aynı zamanda acı olmadığını benimsemek saçmadır. Her öznel mutsuzluk gerçekte bir ayrılık olarak görünür, ama genel mutsuzluk kuraldır." Schopenhauer'a göre acının kaynağı istemin engellenmesidir: "Burgaçlanmadan akan bir ırmak örneği, hiçbir engele raslamadan, uzun uzun, hayvan doğasında olduğu gibi insan doğasında da, yaşam bilinçsizce ve ilgisizce akıp gider, istemimizin karşısına bir şey çıkmazsa. Dikkat uyandı mı istem engellenmiş demektir, o zaman bir şeyler olur. İstemimizin karşısına dikilen her şeyi istemimizi aşıp geçen ya da istemimize direnen her şeyi, yani hoş olmayan ve acılı ne varsa sezeriz birdenbire, apaçık bir biçimde.(..) Esenlik ve mutluluk öyleyse tam tamına olumsuzdur, yalnız acı olumludur."

Acıyı yenmek olası mıdır? Avunma olası da olsa acıyı yenmek olası değildir: "Her türlü acıda, her türlü sıkıntıda en etkin avunma gözümüzü bizden daha mutsuz olanlara çevirmektir; bu çare herkesin elinin altındadır." Ancak bunun tam bir çare olduğunu söyleyemeyiz. Acıyı yoketmeye kalkmak gerçekte onu başka biçimlere sokmaktır, başka görünümler altında yaşatmaktır. Acıyı yoketmeye kalktığımızda, acı duruma göre binbir biçime girer: cinsel içgüdü olur, tutkulu aşk olur, kıskançlık, arzu, kin, hırs, korku, cimrilik, hastalık olur. "İnsanın yaşamı acıyla sıkıntı arasında bir sarkaç gibi salınır." İnsan görünüşte güçlü bir varlıktır. "İnsan tüm varlıkların en yoksunudur" gerçekte. Dünyada kendine bırakılmıştır, yoksunluğunun dışında hiçbir şeyin kesinliğine ulaşamamıştır. "Yaşam kayalıklarla ve burgaçlarla dolu bir denizdir." Yaşamda her zaman acı vardır ve benzer kötü duygular vardır. "Acıyı duyarız ama acının yokluğunu duymayız; kaygıyı duyarız ama kaygının yokluğunu duymayız; korkuyu duyarız ama güvenceyi duymayız." İyilikler duyulmaz, ancak kötülükler duyulur. Yaşamın üç büyük iyiliği, sağlık, gençlik ve özgürlük, kendilerine uzun uzun sahip olduğumuzda hiçbir biçimde bilincinde olmadığımız şeylerdir, ancak onları elden kaçırdığımızda değer-

lendiririz. Her kişinin yaşamı uzaktan trajik, yakından komiktir. İnsanlar kurulu saatlere benzerler, neden yürüdüklerini bilmeden yürürler. Yaşam bir düşten başka bir şey değildir. "Dünya cehennemi Dante'nin cehennemini geride bırakır." Dünya cehenneminde herkes komşusunun şeytanıdır. Kısacası dünyamız Leibniz'in sandığı gibi olası dünyaların en güzeli değildir. "Bana, gözlerini aç, bakışlarını güneşin aydınlattığı dünyanın güzelliklerinde gezdir, dağlarına, vadilerine, çavlanlarına, bitkilerine, hayvanlarına hayran olacaksın, diyorlar. Dünya büyülü bir lamba değil mi? diyorlar. Elbet görünüm eşsiz bir güzellikte. Ancak orada üstüne düşen rolü oynamak başka bir şey."

Acılı Tarihiyle Yaşam Bir Yalandır

Bu kökel acı tarihin oluşumunu da belirlemiştir. İnsanın tüm geçmişi acılarla örülmüştür. Şöyle der filozof: "Tarih bize halkların yaşamında yalnız savaşların ve ayaklanmaların olduğunu gösteriyor; barış yılları ancak kısa durakları, aralıkları, raslantısal duruşları andırıyor. İnsan yaşamı sürekli bir kavgadır, yalnız soyut kötülüklere, yoksulluğa ya da sıkıntıya karşı değil, aynı zamanda başka insanlara karşı kavgadır. Her yerde bir düşman bulunur: yaşam ateşkesi olmayan bir savaştır; insan, elinde silahıyla ölür." Bireyin yaşamı da insanlığın yaşamı gibi erkenden acılara bulanır. İnsanoğlu istemini kullanır duruma gelir gelmez acılarla yüzyüze gelir, acılarla tanışır: "İlk gençliğimizde, önümüze açılacak olan yazgının karşısına konulmuşuzdur; tiyatro perdesinin önündeki çocuklar gibi, sahnede olup bitenleri sevinçle beklemekteyizdir: önceden beceremeyeceğimiz bir mutluluktur bu. Gerçekten neler olup biteceğini bilen birinin gözünde çocuklar ölüme değil de yaşama mahkum edilmiş olan, gene de kendileriyle ilgili yargının içeriğini bilmeyen masum suçlulardır. Herbiri kendisi için daha ileri bir yaşı arzular, daha doğrusu şöyle denilecek durumu arzular: bugün kötü, her gün daha kötü olacak, en kötüsü gelene kadar."

Yaşam bir yalandır, şimdi'si geçmiş'inden ve gelecek'inden daha karanlık bir yalandır: "Yaşamı küçük şeylerde de büyük şeylerde de sürekli bir yalan olarak almalıyız.(..) Mutluluk her zaman gelecekte ya da geçmiştedir; şimdi, rüzgarın güneşli ova üzerinde gezdirdiği küçük kara bir buluttur; önünde arkasında her şey aydınlıkken o her zaman bir gölge yayar." Bu yalan dünya dural bir dünyadır, daha doğrusu bir değişmezlikler dünyasıdır. Tek İstem'in yaratıları ya da yaratıkları uzamda bir çokluk ya da çeşitlilik oluşturur, bu çeşitlilik gelişigüzel bir çeşitlilik

değildir. Bireyler çeşitli varlık derecelerine bağlanırlar, bu derecelenme taş'dan insan'a kadar uzanan bir derecelenmedir. Herbir dereceyi belirleyen tipler Platon'un İdea'lar dünyasında olduğu gibi değişmeden kalırlar. Acıdan bizi azçok Sanat ve Ahlak koruyacaktır. Bu iki alanda şeylerin özü dışlaşır. Felsefe de bu iki alana yönelir. Sanatlar bizi İdea'lara, yüksek değerlere ulaştırırlar. Sanatlar da İdea'lar gibi bir sıradüzenine göre dizilirler. Altta mimarlık, onun üstünde plastik sanatlar, onun da üstünde şiir ve müzik vardır. Sanat geçici bir dindiricidir, bizi istemden kurtarmakla acıdan uzaklaştırır. Ahlakta üç ayrı derece vardır. Birinci sıradaki bencillik sınırsızdır, insanlar onu gizlemek için kibarlığı, engellemek için de devleti kurmuşlardır. Ahlakın ikinci derecesi acıma temel duygudur, tüm insanların özdeş olduğu fikrinden doğar. Çilecilik üçüncü derecedir, istemden vazgeçmeyle, mutlak temizlikle belirgindir, sürekli dinginliği sağlar.

E. HARTMANN: MUTLAK HİÇÇİLİK

Schopenhauer'in kötümserlik felsefesini ondan yarım yüzyıl sonra dünyaya gelmiş olan E. Hartmann (1842-1906) geliştirdi, onun görüşlerine ruhsal derinliği ya da Bilinçaltı'nı ekledi. Bu yoldan mutlak hiççiliğe yöneldi. Ona göre insanlık gelişiminin doruk noktası her şeyin bittiği, insanlığın son bulduğu nokta olacaktı. Hartmann insanlığın bir gün çok güçlü bir duruma geleceğine, bu güçlülüğe de bilimle ulaşacağına inanıyordu. Ancak bu büyük güçlülük dünyayı ya da insanlığı yokedecek bir güçlülük olacaktı. Hartmann insanlığın bir intiharla son bulacağını düşünmekteydi. Onun felsefesi bir tür kötümser seçmecilikti, onda kötümser Schopenhauer'den olduğu kadar Hegel'den, Schelling'den, hatta Leibniz'den çok şey vardı. Hayvanlar dünyasını gözlemleyen E. Hartmann hayvanların organik işlevlerini ve içgüdülerini heyecanla izliyor, bu noktada bizim zekamızı çok aşan bir güçlülüğün varlığını belirliyordu. Ancak bu yaşamsal güçlülük bilinçten yoksundu. Bu da filozofa istemle yüklü bir zekanın, Bilinçdışı'nın varlığını duyuruyordu. Hayvanlar ve bitkiler dünyasını, belki cansız dünyayı da saran bu bilinçdışı bizim bilincimizden hiç de aşağı düzeyde değildi. Demek ki bizde bilinçli ruhsallığın yanında bilinçdışı bir ruhsallık da vardı. Bu genel ilke Hartmann'da Tanrı'nın bir başka anlatımı gibiydi, Schopenhauer'in kör istemini de andırıyordu.

TOPLUMCU DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

YENİ YAŞAM KOŞULLARI VE YENİ DÜŞÜNCELER

Avrupa'da toplumcu düşüncenin gelişimi sanayi devrimi koşullarıyla gelen toplumsal-iktisadi dönüşümlere bağlı oldu. Giderek daha karmaşıklaşan bir dünyada insanın toplu sorunları bireysel sorunlarından öne çıkmaya başladı. Rekabet, hızlı üretim, düşük ücret, iş saatlerinin çokluğu insanları toplum üzerine, toplumun geleceği üzerine düşünmeye itti. Böylece toplumcu düşünce XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında büyük bir atılıma girdi. Adam Smith'le ve ardıllarıyla başlayan kuramcı devinim giderek uygulama alanına indi. Toplumsallık insan türünün bir özelliğiydi, Aristoteles insanı toplumsal hayvan diye tanımlamıştı. Ancak modern toplumsal kavrayışın kökenlerini özellikle Jean-Jacques Rousseau'nun yapıtlarında ve XVII. yüzyıldan bu yana kurulup gelişen olumcu düşüncenin öngörülerinde aramak yanlış olmaz. Ancak bu düşünce her şeyden önce, az önce de belirlediğimiz gibi çağın gereklerinden ya da yaşam koşullarından doğmuştur.

Toplumcu düşünce en geniş ve en köklü anlatımını Saint-Simon, Fourier, Feuerbach, Proudhon gibi öncülerden çok Marx ve Engels'de buldu. Öncüler elbette her zaman her yerde olduğu gibi hazırlayıcı oldular, ancak onların görüşleri toplumsal gelişimlerin gereklerini karşılayabilecek yatkınlıkta ve yetkinlikte değildi. Sorunlara hem parçalı bakıyorlar, hem gerçekleri düşlere bağlayan kısacık yolu çok uzun görüyorlardı. Yeni gelişen toplumcu düşünce yetkin bir yaşam düzeni için toplumsal ve iktisadi ilişkilerin geniş kitleler yararına, çalışan ve üreten kitleler ya-

rarına düzenlenmesini öngörüyordu. İş koşullarının değiştirilmesi başlıca amaç olarak ortaya çıktı. Ancak toplumcu düşünce bu düzenleyicilikte sınırlanmıyor, yeni bir dönemin, yeni bir insanın gelişini bildiriyordu, buna göre son derece eşitlikçi bir bakış açısı getiriyordu: maddi olanakların çalışanlar arasında eşit biçimde paylaştırılması yeni yaşam düzeni için, bu düzenle gelecek mutluluk için zorunlu görülüyordu. XVIII. yüzyılda Rousseau eşitliği sonuna kadar savunmuştu. Bu eşitlikçi görüş giderek özel mülkiyeti adaletsizliklerin tek kaynağı olarak gören bakışlara açıldı, böylece sermayeci düzeni köktenci bir anlayışla tartışan bakış açıları ortaya çıktı, insan toplumunun daha büyük bir eşitlikçi adalet anlayışına ve daha büyük bir mutluluğa doğru ilerlediğini öne süren öğretiler ortaya konuldu.

SAINT-SIMON'UN BÜTÜNCÜ VE BARIŞÇI YÖNELİMİ

Toplumcu düşüncenin en başına Saint-Simon'u koymak doğru olur. Saint-Simon 1802-1825 arasında yayımladığı yapıtlarında toplumsal barışın ve ilerlemenin koşullarını araştırdı, bu yapıtlarıyla gününde büyük ilgi uyandırdı. O yalnızca görüşleriyle değil yaşamıyla da dikkatleri üzerinde topladı, neredeyse bir efsane kişisi oldu. Charlemagne'ın (Karl I) soyundan geldiğini, öngörülü bir kişi olduğunu söylüyordu. Amerikan bağımsızlık savaşına katılmış, Fransa'ya döndükten az sonra iflas etmiş, unvanlarını bırakmış, yeniden servete kavuşmuş, Terör döneminde (1793-1794) tutuklanmış, yeniden iflas etmişti. Sonunda eski uşaklarından birinin yanına sığındı ve ölünceye kadar sefalet içinde yaşadı. Felsefesinin bilgi açısından iki temel konusu vardı: bilimlerin birliği ve bilimlerin sanıdan kurtulup olumlu duruma geçmesi. Birinci konu Descartes'a kadar uzanan eski bir eğilime uyuyordu: doğa bilimlerinin ve insan bilimlerinin bir bütündetoplanması. İkinci konu, bilimlerde dinbilimsel ya da metafizik görüşlerden olumlu görüşlere geçilmesiydi. Saint-Simon bilgiyi bütünleştirme yolunda kendince denemelere girdi, Newton'ın çekim yasasını ahlaki olgulara bağlamaya çalıştı. Ona göre bilimler henüz olumlu duruma gelmemişti, özellikle insan bilimleri bu yolda çok gerideydi. Gerçekte onun belirlediği bu iki konu birbirine uyar konular değillerdi. Birinci konu bilimleri bir bütünde toplamak isterken ikincisi doğa bilimlerini ve insan bilimlerini ayırıyordu. Saint-Simon 1813'den sonra bilimlerin birliği fikrinden uzaklaşmaya başladı.

Her Kişi Yeteneğine Göre Elde Etmelidir

Saint-Simon yeni bir din özlemiyle ortaya çıktı, bir kurtarıcı olarak göründü. İsa'nın "Birbirinizi sevin" önerisine parmak basıyor, katoliklerin de protestanların da evrensel iyilik duygusundan uzaklaştıklarını bildiriyordu. Yeni bir hıristiyanlık düşlüyordu, düşlediği yeni hıristiyanlık eskisinden çok ayrı değildi. O dinin ilkelerinden çok kiliseye karşıydı, kilisenin varolan yapısına, o günkü koşullarına karşıydı. Kilise insanların toplumsal gereksinimlerini karşıladığı ölçüde ya da sürece kalıcı olurdu, bunu yapamazsa yokolur giderdi, yoksulların dertlerine çare olmadığı zaman anlamını ve varlığını yitirirdi. Saint-Simon'a göre katoliklik de protestanlık da toplumsal yükümlülüklerini çoktan unutmuşlardı. Özellikle Engizisyon hıristiyan inancına taban tabana karşıt bir kurumdu. Saint-Simon hıristiyanlığın uygulamaları karşısındaki eleştirici tutumunu Devrim karşısında da sürdürdü. Devrim'in iyilikler getirdiğine inanmıyor, "XVIII. yüzyıl yalnızca yıktı, onun yaptıklarını sürdürmeyeceğiz" diyordu. "Devrim'in başından beri süren kavga henüz gerçek özyapısını kazanmış değil, kralların ve halkların duyduğu tüm kaygıların başlıca nedeni budur." Saint-Simon yeni bir toplum düzeni düşünüyordu, bu düzen elbet sanayiin gereklerine uygun olacaktı. Ancak o, işçilerin örgütlenmesinden çok, devlet yöneticilerinin ve insansever öncülerin katkılarını önemsiyordu. Saint-Simon'un toplum açısından temel görüşü şuydu: her kişi kendi yeteneğine göre elde etmelidir ve her yeteneğe çabasına göre vermek gerekir. Zenginliklerin kalıtçısı olarak aileyi değil de devleti belirleyen Saint-Simon, devletin üretim araçlarını yeteneğe ve gereksinime göre paylaştırmasını öngörüyordu. O, toplumun düzenlenmesi konusunu eğitim alanına kadar götürdü, çocuğun maddi etkinliğini sanayie, düşünce yetisini bilime, duygularını sanata yöneltecek biçimde yetiştirilmesini istedi.

Evrensel Barışın Sağlanması

Saint-Simon Avrupa'nın tek bir siyasal yapı oluşturacak biçimde bütünleşmesiyle evrensel barışın sağlanabileceğini bildiriyordu. Ona göre sanayi çıkarlarının ortak oluşu barışı yaratacak en güçlü etkendi. Kant gibi o da sürekli barış umudunu birleşmiş uluslar fikrine bağlamıştı. "Avrupa ancak içerdiği tüm toplumlar tüm ulusal hükümetlerin üstünde yer alan ve onların anlaşmazlıklarını yargılama gücüne sahip olan genel bir parlamentonun üstünlüğünü tanırsa kurulabilecek en iyi düzene sahip olacak-

tır." Ona göre etkin sanayi düzeninde bu tasarı rahatça geçekleştirilebilirdi. Bu yüzden o tasarladığı birleşmiş Avrupa'da elçilerin yerine sanayicileri koyuyordu. Ayrıca sanayiciler siyasal yaşamdaki sıradüzeninde toplumsal etkinliklerinin ağırlığınca yer almalıydılar. Saint-Simon giderek sanayiyle bilimi bir saymaya, tek bir bütünün iki ayrı parçası gibi görmeye yöneldi. Sanayi de bilim de toplumun yararınaydı, zenginlik bir ilerleme etkeniydi, yoksulluk çok zaman savaşlara neden oluyordu, yoksul toplumlar komşularının zenginliklerine göz dikebiliyorlardı: "Uluslar da bireyler gibi iki biçimde yaşayabilirler: çalarak ya da üreterek." Birleşmiş Avrupa yeni düzene geçişin önemli bir aşaması olacaktı. Saint-Simon eski düzenle yeni düzen arasındaki bu geçiş döneminde gelecek güzel günleri müjdeliyordu: "İnsan türünün altın çağı arkamızda değil önümüzdedir, toplumsal düzenin yetkinleşmesindedir."

Saint-Simon'un görüşlerini Léon Halévy, Olinde Rodrigues, Transon, Bailly, Lechevalier, Pierre Leroux, Garnier, Bazard, Enfantin, Blanqui, Duvergier, Carnot gibi çömezleri yaşattı. Ancak bu görüşlerin en ateşli sürdürücüsü Enfantin (1796-1864) oldu. Enfantin doksan kadar çömezle birlikte ustasının görüşlerini savundu, Saint-Simon'culuk kısa zamanda kırk bin kişilik bir inanç topluluğu durumuna geldi. Enfantin bu inancı Mısır'da, Cezayir'de yaymaya çalıştı. Saint-Simon'culuk, bu oluşumlar içinde, bir öğreti olma özelliğini yavaş yavaş yitirerek bir eylem kuramı durumuna geldi, bir kardeşlik dinine dönüştü. Saint-Simon'cular arkadan düğmeli yelekler giymeye başladılar, bu yelekler ancak bir "kardeş"in yardımıyla giyilip çıkarılabiliyordu. Evlilikle ve ölümle ilgili bir takım dinsel davranış kuralları uydurdular. Saint-Simon derin düşünen bir kişi değildi, ardılları onun kadar da olamadılar, daha çok gazete ve dergi yazılarıyla seslerini duyurmayı benimsediler, yavanlığa düştüler. Ancak Saint-Simon'culuk özünü, çalışanlardan yana olma ve insanın insanı sömürmesine karşı çıkma eğilimini, mülkiyetin toplum yararına kullanılması fikrini sürdürdü.

FOURIER'NİN DÜŞÜ: FALANSTERLER

Bir başka toplumcu, Fourier, sömürgelerle ilgili bir alışverişte servetini yitirince düşünürlükte karar kıldı ve uygarlığın kötülüklerinden yakınan fikirler ileri sürdü. 1808'den sonra ortaya koyduğu görüşlerle, yürürlükteki iktisadi yaşam düzeninin yerini alacak bir düzen tasarlıyor, bu yeni düzende insanlığın mutluluğa kavuşacağına inanıyordu. Ona göre yürürlükteki iktisadi yaşam düzeni "insanlıkdışı"ydı, yoksullukla zengin-

lik arasında akıl almaz uçurumlar vardı. Cennetlik, vahşilik, barbarlık ve uygarlık dönemlerinden geçmiş olan insanlık mutlak uyuma ergeç ulaşacak, dünyada tam tamına güvenli bir yaşam düzeni kurulacaktır. Buna göre çekici bir iş düzeni kurmak, çalışmayı yük olmaktan çıkarmak gerekir. İnsanlar istemeye istemeye çalıştıkları için işlerini alabildiğine savsaklarlar, böylece üretim düşer ve gelir dağılımı dengesi bozulur. Bu yolda tutkulara ağırlık verilmeli, toplumsal düzen tutkular üzerine kurulmalıdır. Ahlakçıların mahkum ettiği tutku gerçekte insanlığın en büyük gücüdür. Fourier duyguları, duyuları, durumları, tutkuları birbirine karıştırarak on iki çeşit tutku (tad alma, dokunma, işitme, koku alma, görme, dostluk, hırs, aşk, aile, entrika, değişiklik, toplaşma) ve sekiz yüz on çeşit kişilik yapısı belirler. Fourier'ye göre gelecek toplumun toplumsal birimi olan falansterler ("*phalanstères*") adaletli yaşam düzenini sağlamaya yeterli olacaktır. Fourier falansterleri ortak yaşam düzeninin geçerli olduğu köyler olarak düşünmüştür. Yaklaşık dört yüz hektar toprak üzerine kurulacak olan falansterlerde insanlar yatma ve yeme gereksinimini otelde karşılayacaklardır. Falanj ("*phalange*") yani bir falansteri oluşturan sekiz yüz onu kadın sekiz yüz onu erkek büyükçe bir topluluk, ayrı işlevleri olan kişilerden kurulmuş olsa da, uyumlu bir bütün ortaya koyacaktır. Fourier'nin iktisadi ve toplumsal görüşlerini yaşama indirmek dileğiyle bazı çömezleri Condé-sur-Vesgre'de bir falanster kurma denemesine girişmişlerdi.

BİR HEGEL ELEŞTİRİCİSİ: FEUERBACH

Toplumcu düşüncenin alman temsilcisi Feuerbach Berlin'de Hegel'in öğrencisi oldu, modern felsefe üzerinde tarihsel araştırmalara girişti, tanrıtanımaz bir insancılık anlayışı geliştirdi. O bir Hegel izleyicisiydi, bir Hegel eleştiricisi oldu, 1839'da *Kritik der Hegelschen Philolosophie*'yi (Hegel felsefesinin eleştirisi) yayımladı. Feuerbach bu eleştirisinde doğu düşüncesiyle batı düşüncesini birbirinden ayırıyor, doğu düşüncesinin birlik adına ayrılıkları gözden kaçırdığını, batı düşüncesinin ayrılıklar adına birliği unuttuğunu söylüyordu. Ona göre Schelling doğu düşüncesinin bir yansıtıcısıydı, Hegel'de yansıyan da batı düşüncesiydi, buna göre Hegel felsefesinin belirleyici özelliği bütünden uzak kalması, ayrılıklarda, ayrıntılarda oyalanmasıydı. Hegel'in ortaya koyduğu, ona göre, "dinlerin, felsefelerin, çağların, halkların en belirgin ayrılıklarıydı", bütün bu ayrılıklar hep yükselen bir ilerleyişle açıklanıyordu. Ortak olan, eşit olan, özdeş olan, Hegel'de tümüyle geri plana itilmişti: "Onun dizgesi ancak

ve ancak bağımlılıkları ve ardışıklıkları bilir, bağlaşımla ve birlikte oluşla ilgili hiçbir şey bilmez."

Hegel'in Yöntemi Doğayı Öykünmektedir

Feuerbach'a göre Hegel yöntemi doğanın akışını izlemekte sınırlanmaktadır, daha doğrusu doğayı öykünmektedir: "Doğa her zaman zamanın mutlakyönetici eğilimine uzamın özgürlükçülüğünü katar. Çiçeğin yaprağı dışladığı doğrudur, ama çiçekler yapraksız bir dalda parıldasalardı bitki yetkinliğe mi ulaşmış olacaktı?" Feuerbach'a göre Hegel felsefesi, Hegel'in deyişiyle, "felsefe fikrinin mutlak gerçekliği"dir yani Hegel kendini mutlak bir yetkinlikte görmektedir. Ancak "türün mutlak bir biçimde tek bir bireyde, sanatın tek bir sanatçıda, felsefenin tek bir filozofta gerçekleşmesi olası mıdır?" diye sorduğumuzda bize ancak şöyle bir yanıt uygun düşer: "Mesih'se neden olmasın?" Feuerbach'a göre Hegel felsefesi tam anlamında bir dizgedir: "Hegel felsefesi gerçekten gelmiş geçmiş dizgelerin en yetkinidir." Ancak yetkin bir dizge oluşturmak başka şeydir, gerçek anlamda felsefe olmak başka şeydir; "Gerçekten dizgeci düşünce kendinde düşünce değildir, köklü düşünce değildir, ancak ve ancak kendini ortaya koyan düşüncedir." Her ne olursa olsun, Hegel felsefesi büyük bir dizgedir: "Hegel felsefesi kurgusal tipte dizgeci felsefenin doruğudur." Feuerbach'a göre Hegel felsefesi usçu gizemciliktir ya da ussal gizemciliktir, bu yüzden kendi türünde tektir, hem itici hem çekicidir. "Schelling'in açıklamış olduğu öznel ve nesnel birliği Hegel felsefesinin de temelinde yer alır", ancak bu birlik son derece biçimsel bir anlayışla ortaya konulmuştur.

Hegel Felsefesi Yetersiz Dizgelerin Bir Bileşimidir

Feuerbach'a göre felsefede bir reform gereksinimi vardır: "Kendinden önceki felsefelerle aynı tarihsel temel üzerinde kendini gösteren yeni bir felsefe başkadır, insanlık tarihinin kökten yeni bir çağında ortaya çıkan bir felsefe daha başkadır. Felsefi gereksinimin çocuğundan başka bir şey olmayan bir felsefe başkadır (örneğin Fichte felsefesi Kant felsefesine göre böyledir), insanlığın gereksinimini karşılayan bir felsefe daha başkadır. Felsefenin tarihinden çıkan ve böyle olmakla insanlığın tarihini dolaylı bir biçimde ortaya koyan bir felsefe başkadır, doğrudan doğruya insanlık tarihi olan bir felsefe daha başkadır." Bu satırları Feuerbach

1842'de yayımladığı *Vorlaufige Thesen zur Reform der Philosophie*'de (Felsefe reformu üzerine geçici savlar) yazar. Ona göre felsefe alanında insanlığın bugünkü tarihinin gereksinimlerini karşılayacak bir reform zorunludur. Bu reformcu bakış geleceğin isteklerini, ileriye doğru gidişin koşullarını yerine getirecektir. "Tutuculuk gereksinimi yapay ve karşılıksız bir gereksinimdir: o bir tepkiden başka bir şey değildir. Hegel felsefesi bu anlamda ele alınmalıdır." Hegel felsefesi "varolan çeşitli dizgelerin, yetersiz dizgelerin keyfi bir bileşimi"nden başka bir şey değildir, bu felsefe hiçbir olumlu yan taşımaz.

Hıristiyanlığa gelince, bu din kuramsal düzeyde de uygulama düzeyinde de insana yeni bir şey sözvermez, kafanın da yüreğin de gereksinimlerini karşılayamaz. Hegel, başlangıçta hıristiyanlık gerekliydi ama şimdi tüm bağlarından sıyrılmıştır diye düşünüyordu. Gerçekten tüm hıristiyan inancı gücünü yitirmiştir. Bugün felsefe dinin yerini almaktadır. Eski felsefe dinin yerini tutamıyordu, felsefeydi ve din değildi. Dinin yerini tutabilmek için felsefenin felsefe olarak dinsel özellikler taşıması gerekir. "İnancın yerini inançsızlık, Kutsal Kitap'ın yerini us, dinin ve kilisenin yerini siyaset, göklerin yerini yer, duanın yerini iş, Cehennem'in yerini maddi yoksunluk, hıristiyanın yerini insan almıştır." Bundan böyle kutsal varlığın yerini insani varlık almalıdır. "Dindar olmanız gerekir, siyaset bizim dinimiz olmalıdır." Bu da ancak siyaseti dine dönüştürecek bir yüce ilkeye sahip olmakla olası olacaktır. "Bu ilke tanrıtanımazlıktan daha başka bir şey değildir, insandan ayrı düşmüş bir Tanrı'nın bırakılmasıdır." Bu da bize toplumsallık bilincini getirir: "Ben kendim için var değilim, doğanın gücüne gelişigüzel bırakılmış değilim, evrensel bir varlıkla sarılmışım, ben bir bütünün üyesiyim." Bugün insanlar yavaş yavaş bunun bilincine varıyorlar. "İnsanlar bugün siyasete atılıyorlar, çünkü hıristiyanlıkta insanların siyasal gücünü yıkan bir din buluyorlar."

Düşünce, İstem ve Gönül

Feuerbach bu *Savlar*'dan bir yıl önce, 1841'de yayımladığı *Das Wesen des Christentums* (Hıristiyanlığın özü) adlı yapıtında insanı hayvandan ayıran şeyin din olduğunu, hayvanların dini olmadığını, eski hayvanbilimcilerin file dindarlık ulamasının saçma olduğunu, filin ancak köpek düzeyinde bir hayvan olduğunu yazar. Hayvanın yaşamı basittir, insanın yaşamı karmaşıktır: "Hayvanda iç yaşam dış yaşamla karışır, buna karşılık insanın bir iç yaşamı bir de dış yaşamı vardır." İnsanın iç yaşamı türüyle, özüyle ilişkilidir. Buna göre din de insan içindir. "Din sonsuzlu-

ğun bilincidir." İnsanın bilincine ulaştığı öz hem ustur, hem istemdir, hem gönüldür. "Her yetişmiş insan düşüncenin gücüne, istemin gücüne ve gönlün gücüne ulaşmıştır. Düşüncenin gücü bilginin ışığıdır, istemin gücü kişiliğin enerjisidir, gönlün gücü aşktır." Us, aşk ve istem yetkinliklerdir, yüce güçlerdir, insanın insan olarak mutlak özüdür, onun varoluşunun ereğidir. İnsan, tanımak için, sevmek için, istemek için vardır. İnsan bir amacı olan varlıktır. "Nesnesiz insan hiçtir. Büyük adamlar, örnek insanlar, insanın özünü bize gösteren insanlar yaşamlarıyla bu doğruya tanıklık ederler. Onların temel ve baskın tek doğrusu vardır: etkinliklerin temel nesnesini oluşturan amacı gerçekleştirmek." Demek ki, insanı gerçek anlamda insan yapan nesnesidir yani ereğidir, yöneldiği yüce amaçtır. "İnsan ancak nesnesiyle dokunuşma içinde kendi kendinin bilinci durumuna gelir: nesnenin bilinci insanın kendinin bilincidir. Sen insanı ancak nesnesinde tanıyorsun, onun özü sana ancak kendinde görünüyor: nesne onun açınlanmış özüdür, doğru ve nesnel ben'idir."

İnsan sürekli olarak bilgi peşine düşen, düşmesi gereken bir varlıktır. "Varolmaya değer olan her şey tanınmaya da değer" diyen Bacon'ın hakkı vardır. İnsan kendi sınırlarına, usunun sınırlarına takılıp kalmamalı, hep bir şeyleri aşmaya çalışmalıdır. Şöyle der Feuerbach: "Usun ya da genel olarak insani özün tüm sınırlılığı bir yanılsamaya, bir yanılgıya dayanır. Elbette insan bireyi sınırlarını duyabilir ve tanıyabilir, duymalı ve tanımalıdır, onu hayvan bireyinden ayıran da budur; eğer o sınırlarının ve sonluluğunun bilincine varabiliyorsa, bunun tek nedeni onun duygu konusunda olsun, ahlak bilinci konusunda olsun, düşünsel bilinç konusunda olsun türünün yetkinliğini ve sonsuzluğunu amaçlamasıdır. Bununla birlikte kendi sınırlarını türünün sınırları gibi almaktaysa, bu ona kendini türüyle karşılaştırması inancını veren yanılsamadan gelir, bu yanılsama da derinden derine bireyin tembelliğine, aldırmazlığına, övüngenliğine, bencilliğine bağlıdır. Gerçekten bunun kesinlikle benden geldiğini bilirsem, her sınırlanış beni umutsuzluğa düşürecektir, beni utandıracaktır ve bana kaygı verecektir. Bu utançtan ve kaygıdan kendimi kurtarmak için, bireyselliğimin sınırlarını insan özünün kendi sınırlarına dönüştürmeye çalışacağım (...) İnsanın doğasını, bireyin mutlak özü olan türün özünü sonlu ve sınırlı ilan etmek bir çılgınlıktır, hem gülünç hem çirkin bir çılgınlıktır. Her varlık kendi kendine yeter. Kendini yadsıyacak yani özünü yadsıyacak hiçbir varlık yoktur, kendi için sınırlı varlık olacak hiçbir varlık yoktur. Tersine, her varlık kendinde ve kendi için sonsuzdur, kendi Tanrı'sına sahiptir, kendinde yüce varlığına sahiptir. Bir varlık ancak kendi dışında ve kendi üstünde olan bir başka varlığın gözünde

sınırlıdır.(..) Zeka bir varlığın ufkudur. Senin varlığın senin görüşün kadar uzaklara yayılır, senin görüşün de senin varlığın kadar uzaklara. Hayvanın görüşü gereksiniminin ötesine geçemez, varlığı da gereksiniminin ötesine geçemez. Varlığın ne ölçüde uzağa gidiyorsa, kendinle ilgili olarak sahip olduğun sınırsız duygu ne ölçüde uzağa gidiyorsa o ölçüde Tanrı'sın."

Tanrı İnsanın İçidir

Feuerbach duyguyu dinin temel organı sayar. Ona göre Tanrı'nın özü yalnızca duygunun özünü açıklar. "Bu alanda Tanrı'yı şunları söyleyerek bekleyebilirsin ancak: Tanrı arı, sınırsız ve özgür duygudur. Başka bir Tanrı senin duygularına dıştan benimsetilmiş bir Tanrı olacaktı.(..) Duygu boyutunda Tanrı'yı yadsımak için duyguyu yadsımak yeter.(..) Duyulur nesne insanın dışında vardır, dinsel nesne insanda vardır, aynı zamanda bir iç nesnedir.(..) Duyulur nesne kendinde ilgisizdir, inançlarımdan ve yargımdan bağımsızdır; dinin nesnesiyse seçilmiş bir nesnedir: varlıkların en önemlisi, ilki ve en yücesidir.(..) Tanrı'nın bilinci insanın kendi kendisinin bilincidir, Tanrı'nın bilgisi insanın kendi kendisinin bilgisidir. İnsan Tanrı'sında tanınır, buna karşılık Tanrı'sı da insanda tanınır: onlar bir bütün oluştururlar. İnsan için Tanrı olan şey onun düşüncesi ve ruhudur ve insanın düşüncesi olan şey, onun ruhu ve yüreği Tanrı'sıdır: Tanrı açınlanmış insanın içidir, açıklanmış insanın kendisidir; din insanın gizli hazinelerinin görkemli açılışıdır, en içten düşüncelerinin açıklanmasıdır, onun aşk gizlerinin açıkça bildirilmesidir.(..) Din insanın kendiyle ilgili ilk bilincidir ve dolaysızdır. Bu yüzden her yerde felsefeyi önceler, insanlık tarihinde de bireyin tarihinde de önceler. İnsan önce özünü kendi dışında tasarlar, onu kendinde bulmadan önce. Onun öz varlığı ona ilkin bir başka varlığın görünümü altında nesne olarak verilmiştir. (..) Her din bir tapınmadır: insan kendi özüne tapar.(..) Kuşkuculuk dinin kalıtsal düşmanıdır. Çünkü nesneyle sunum arasındaki, kendinde Tanrı'yla benim için Tanrı arasındaki ayrım kuşkusal bir ayrımdır, böyle olmakla dindışı bir ayrımdır." Sonuç olarak şöyle denilebilir: "Dün için din olan şey bugün için din değildir, bugün tanrıtanımazlık diye alman şey yarın din olacaktır." Böylece Feuerbach'ın tanrıtanımazlığa dayanan din anlayışında insan gerçek dinin nesnesi olarak belirlenir.

Marx, *Feuerbach üzerine savlar*'da Feuerbach'ı ve tüm eski maddecileri eleştirir: "Geçmiş maddeciliğin başlıca yanılgısı -Feuerbach'ın

yanılgısı da- onlarda nesnenin, gerçekliğin, duyulur dünyanın nesne ya da izlenim biçiminde ele alınmış olması, insanın somut etkinliği olarak, uygulama olarak, öznel kavrayışın dışında ele alınmış olmamasıdır.(..) Feuerbach düşünce nesnelerinden gerçek anlamda ayrı somut nesnelerin varlığını benimser, ancak insani etkinliği nesnel etkinlik olarak ele almaz." Marx bu eleştirisini şöyle sürdürür: "İnsan düşüncesinin nesnel bir doğruya ulaşıp ulaşamayacağı sorusu kuramsal bir soru değil uygulamalı bir sorudur. İnsan doğruyu yani gerçekliği uygulama içinde, güçlülüğü düşüncesinin ötesinde göstermelidir. Düşüncenin gerçek olup olmadığı tartışması uygulamadan soyutlandığında tümüyle skolastik bir tartışmadır." Marx ve Engels birlikte şu görüşü ortaya koyarlar: "Feuerbach maddeci olduğu zaman tarihi işe karıştırmaz, tarihi işe karıştırdığı zaman da maddeci değildir."

PROUDHON: SEFALETİN FELSEFESİ

Toplumcu düşüncenin Marx ve Engels dışında en ilgi çekici adı Proudhon'dur. Proudhon tüm insan sorunlarını bir arada almaya özen gösteren geniş kavrayışlı bir düşünürdür, iktisadi yaşamı toplumsal yaşamdan, bireyi toplumdan ayrı düşünmeksizin insanı geniş çerçevede kavramaya çalışır. Düşünceleri bir dizge oluşturmaz, hatta tutarsızlıklarla, kayganlıklarla doludur, bununla birlikte modern yaşam üzerine çevrili etkin bir bakış ve güçlü bir eleştiridir. Düşsel kaygılardan pek de uzak olmayan bu düşünce, adalet fikriyle özgürlük istemini bağdaştırmayı amaçlar, daha güzel bir dünya tasarımının peşindedir. Proudhon ne Marx'çıdır ne komünisttir, bir yerde "komünistlerden daha komünist" olduğunu söylemiş olsa bile bir tutum kesinliğinden uzaktır. 1846'da yayımladığı *Philosophie de la misere*'inde (Sefaletin felsefesi) işçilerin sermaye düzenini ortadan kaldırma gereği duymadan üretim araçlarını nasıl ele geçirebileceklerini araştırmıştır. Marx bu yapıta bir yıl sonra *Felsefenin sefaleti*'yle karşı çıkmış, Proudhon'u "küçük burjuva"lıkla suçlamıştır. Proudhon'un amacı burjuva sınıfını işçi sınıfıyla kaynaştırmak, ikisinden bir bütün oluşturmaktır. Böylece emek ve sermaye karşıtlığı da ortadan kalkacak, mutlu bir dünyanın kuruluşu sağlanmış olacaktır.

Mülkiyet Fikri ve Toplum

Çelişkilerle dolu düşünce dünyasında Proudhon mülkiyeti hırsızlık sayarak işe başlamıştır: "Kölelik nedir sorusunu yanıtlamak durumunda ol-

saydım ve bu soruyu tek bir sözle kölelik caniliktir diye yanıtlasaydım. düşüncem anlaşılmış olacaktı. Bir adamın düşüncesini, istemini, kişiliğini yoketme gücünün bir yaşam ve ölüm gücü olduğunu göstermek için, bir insanı köle durumuna getirmenin onu katletmek olduğunu göstermek için uzun uzun konuşmam gerekmeyecekti. Öyleyse mülkiyet nedir diye sorulduğunda neden aynı biçimde mülkiyet hırsızlıktır demeyeyim. Bu ikinci önerme birincinin değiştirilmiş bir biçimiyken sözüm iyi anlaşıldı mı diye düşünmeli miyim?" Ancak düşünürün mülkiyetle ilgili görüşleri çok belirgin değildir. Bu konuda şunları da söyleyebilmektedir: "Bence mülkiyeti ne emek, ne uğraş, ne yasa yaratabilir: bence mülkiyet nedensiz bir sonuçtur." Ancak Proudhon zamanla mülkiyete arka çıkacak, "Herkes için mülkiyet istiyoruz" diyecek, mülkiyeti özgürlük diye nitelendirecektir.

Proudhon da Comte gibi toplumu bilimine yükselinecek bir araştırma alanı sayar ve bir nicelikler bilimi yanında bir toplum biliminin olması gerektiğini bildirir. Bu konuda şunları der: "İstemi zorlayan, keyfi olanı dışlayan, tüm ütopyayı silen bir nicelikler bilimi var, oluşların gözlemlenmesine dayanan bir fizik olgular bilimi var. İnsanın doğası ve yetilerinin doğası üzerine, insanın ilişkileri üzerine temellenmiş, kurulması değil bulunması gereken, mutlak, kesin, katı bir toplum bilimi de olmalı." Toplumbilim ona göre bizi insanın genel bilgisine ulaştıracaktır: "İktisat biliminin gözlem alanı toplumdur ya da daha doğrusu ben'dir. İnsanı mı tanımak istiyorsunuz, toplumu inceleyin. Toplumu mu tanımak istiyorsunuz, insanı inceleyin. İnsan ve toplum karşılıklı olarak özne ve nesne ilişkisi ortaya koyarlar." Öyleyse birey kavramını toplum kavramından, toplum kavramını da birey kavramından ayrı düşünmemek gerekir. Bu iki şey sonunda birbirini tamamlayan iki şeydir. "İnsan, bilincinde olsun olmasın, her türlü sözleşmeden önce, işbölümüyle ve ortak eylem birliğiyle varolan toplumun tümleyici bir parçasıdır." Bununla birlikte toplumsal bütün uyumlu bir bütün değildir, tersine çatışkılı bir bütündür, bu çatışkılılık ilerlemenin de güvencesidir; buna göre insan dünyasının özellikleri tam tamına doğanın özelliklerini andırır: "Fiziksel yaşam gibi manevi yaşam da indirgenemez olan ve çatışkılı olan bir ögeler çokluğuna dayanır; evrende yaşam ve devinim bu ögelerin çelişkililiğinden gelir." Toplum buna göre bireyi çok aşan özellikler gösterir: "Benim için insan toplumu, tıpkı ona katılan insan gibi, gerçek bir varlıktır. İnsanlardan oluşmuş olan ve insanla aynı şey olmayan bu varlığın kendi yaşamı, gücü, nitelikleri, usu, bilinci, tutkuları vardır."

Proudhon bir özgürlük filozofudur. "Bireysel özgürlüğü öldürmek değil toplumsallaştırmak gerekir" der. Toplumda olmak ona göre özgürlüklerin kısıtlanması anlamına gelmez, tersine toplumsallık özgürlüğün kaynağıdır: "Bir başkasının özgürlüğüyle karşılaşan birinin özgürlüğü bir sınır değil bir yardımcıdır, en özgür insan benzerleriyle en çok ilişkisi olan insandır." Filozof insanlığın giderek daha özgür olacağına, gelecek toplumların özgürlük toplumları olacağına inanır: "Kargaşa, efendisizlik, hükümdarsızlık... her gün biraz daha yaklaştığımız yönetim biçimi budur." Gerçi toplum gelişigüzel bir yapı ortaya koymaz, kargaşık gelişimde sağlıklılık da olsa toplum ilkeler üzerine kurulur: "Toplumları yönetenler insanlar değil ilkelerdir, ilkeler olmadığı zaman da durumlardır." Önemli olan, insanın baskıya son vermesi, bağımsızlığını gerçekleştirebilmesidir. "İnsanın insanı yönetmesi, hangi ada bürünürse bürünsün, bir baskıdır." Bu yüzden baskı dışında bir şeylere, hatta ılımlı ölçülerde kargaşaya sahip çıkmak gerekir: "Toplumun en büyük yetkinliği düzenle kargaşanın birliğinde bulunur." Kısacası, her şey özgürlük içindir. "Siyaset özgürlük bilimidir."

Toplumcu bakış açısı içinde Proudhon bir devrim filozofudur. Onun devrim anlayışı da öbür anlayışları gibi biraz bulanıktır ya da tam olarak açıklanmış değildir. Ancak Proudhon her durumda ilerleyen bir yaşam düzeni belirler ve ilerleme yükümlülüğünü bireye bırakır: "Kim devrim derse zorunlu olarak ilerleme demek ister, aynı zamanda varolanı sürdürmeyi anlatmak ister. Buna göre, devrim tarihte süreklidir, daha doğrusu birçok devrim olmamıştır, yalnız bir tek devrim, aynı devrim olmuştur." Bu sürekli devrim tarih boyunca çeşitli aşamalar geçirmiştir: "Devrim sırasıyla dinsel, felsefi, siyasal, daha sonra da iktisadi oldu. Devrimin bize getirdiği geçmişle bir çelişmedir, bir tür kurulu düzen yıkımıdır." Proudhon'a göre insanları genellikle tutucu ve devrimci diye ikiye ayırabiliriz, bu da onların bakış biçimlerine bağlıdır: "Bizler, kendi yaşam ölçülerimizde, sofu ya da kuşkucu, kralcı ya da cumhuriyetçi, kim olursak olalım, benimsenmiş fikirlere ve kurulu ilişkilere göre düşündüğümüz zaman tutucuyuz demektir; gizli içgüdülerimize, bizi zorlayan gizli güçlere, koşulların bize duyurduğu genel değişim arzularına uyduğumuz zaman da devrimciyiz demektir." Devrim bireylerin çabasıyla gerçekleşen, ama toplumu ilgilendiren bir devinimdir: "Gerçekten organik bir devrim, bildiricileri ve uygulayıcıları olsa da, gerçekten kişilerin ürünü olsa da, evrensel yaşamı üretir."

Proudhon devlet kavramı üzerinde de durur. "Devletin gücü merkezileşme gücüdür. Buna karşılık mülkiyet bir merkezilikten uzaklaşma gücüdür." Devleti bir yurttaşlar topluluğu olarak görmek doğru değildir: "Ne derlerse desinler, ne yaparlarsa yapsınlar, devlet yurttaşlar topluluğuyla aynı şey değildir ve olmayacaktır." Filozof bize merkezilikten uzak bir düzeni, cumhuriyeti önerir: "Cumhuriyette her yurttaş istediğini yaparak ve istediğinin dışında herhangi bir şey yapmayarak doğrudan doğruya yasamaya ve yürütmeye katılır, zenginliğin üretimine ve akışımına nasıl katılıyorsa. Böylece her yurttaş kraldır, çünkü iktidarın tümünü elinde tutmaktadır. Egemendir ve yönetir. Cumhuriyet olumlu bir kargaşadır." En yetkin düzen Proudhon'a göre federasyondur: "Ulusu egemen ve bağımsız eyaletlere bölmek gerekir, özgürlük böylece federasyon düzeninde gerçekleşmiş olacaktır." Kısacası, kim özgürlük der, ya federasyon ya hiç demek ister. Kim toplumculuk der, ya federasyon ya hiç demek ister. Öte yandan Proudhon kadın erkek eşitliğine inanmaz. "Kadın ve erkek ancak Mutlak'ın karşısında eşit olabilirler: onlar ne ailede ne devlette eşittirler ve eşit olabilirler." Bu iki cinsin ayrı eğilimleri vardır: "Erkek özellikle bir eylem gücüdür, kadın özellikle bir büyüleme gücüdür."

Böylece Proudhon düşüncesinin temeline adalet kavramı yerleşmiştir. Adaletli bir toplumda burjuva sınıfıyla uzlaşmış olan işçi sınıfı toplumsal ilerlemeyi sağlayacaktır. Böylece filozof sendikacılığın ilk bildiricilerinden biri olur. Çalışan bir toplum ona göre bütünleşmiş bir toplumdur: "Çalışan bir toplumda çalışanlar yoktur, sonsuza bölünmüş tek bir çalışan vardır." İnsanlar birbirleri için çalışmayı göze almalıdırlar: "İnsan benzerlerini ölesiye sevebiliyor ama uğrunda çalışacak kadar çok sevmiyor." Bu anlayışı içinde Proudhon özgürlükçü yaşam düzeninin aşırılıklarını budamak, onu çağdaşlaştırmak ya da evcilleştirmek ister. Ancak bütün bu istekler daha önce de belirttiğimiz gibi onda çok açık bir biçimde ortaya konulmuş değildir, bulanıklıklarla doludur. En açık olan karşılıkçılık diye belirlediği yaşam düzenidir, bu düzende girişimler, bankalar ve başka kurumlar işçilerce yönetilecektir. Ancak onun düşlediği düzende özel girişimciliğe de yer vardır. Kısacası, Proudhon'culuk adalet kavramı üzerine oturtulmuş bir ütopyacılıktır: insan için çatışkılar içinde çatışkısız bir düzen düşünür ya da düşler.

KARL MARX

Toplumcu düşüncenin en önemli temsilcisi Karl Marx'dır. Hegel'in, Fe-

uerbach'ın ardılı Karl Marx 1818'de Trier'de doğdu. Alman yahudisi bir avukatın çocuğuydu. Bonn, Berlin, Jena'da okudu, Hegel'in etkisinde kaldı. Feuerbach'la arkadaşlık etti. 1842'de *Rheinische Zeitung*'un başyazarlığına getirildi, gazete 1843'de kapatılınca Marx, Paris'de sığınık yaşamı sürdürdü, *Deutsch-Französische Jahrbücher*'i (Alman-fransız yıllıkları) çıkardı, bu da kısa sürede yasaklandı. Marx 1844'de Engels'le tanıştı, 1845'de Fransa'dan sınırdışı edildi, Brüksel'e sığındı, İngiltere'ye gitti, orada 1848'de Engels'le *Manifest der Kommunistischen Partei*'yi (Komünist parti bildirisi) yazdı. Yoksulluk içinde, Engels'in maddi desteğiyle yaşamını sürdürdü. 1883'de Londra'da öldü. Ünlü yapıtı *Das Kapital*'i (Sermaye) 1867-1894 arasında kaleme almıştı. Ona çalışmalarında eşlik etmiş, ayrıca *Sermaye*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerini düzenlemiş ve notlandırmış olan Friedrich Engels daha çok Marx'çı düşüncenin bilgi kuramıyla ilgilendi. Marx'm ve Engels'in düşünceleri ayrılmaz bir bütün oluşturur, bu yüzden ikisini birden ele almak yararlı olmaktan öte zorunludur. Onlar düşünce adamı oldukları kadar eylem adamıydılar. "Tüm ülkelerin proleterleri birleşin" sloganıyla işçi devriminin gerçekleşmesi için çalıştılar ve 1866'da Londra'da Birinci Enternasyonal'i oluşturdular.

"Yaşam Bilinci Belirler"

Toplumcu öğreti en yetkin anlatımına Marx'ın ve Engels'in düşünceleriyle temellenen Marx'çı öğretide kavuştu. Lenin şöyle der: "Her felsefenin, özellikle modern felsefenin en büyük temel sorunu düşünceyle varlığın ilişkisi sorunudur. Öncesel öge hangisidir, düşünce mi doğa mı?" Lenin bu soruyu şöyle yanıtlayacaktır: "Nesnel gerçeklik kendisini yansıtan insan bilincinden bağımsız olarak vardır." Bu formül Marx'çı bilgi kuramının temel ilkesidir. Lenin'in yanıtı yeni değildir, ancak son derece belirleyicidir. Daha önce Marx ve Engels şu formülü ortaya koymuşlardır: "Bilinç yaşamı belirlemez, yaşam bilinci belirler." Platon'la kökleşen ülkücü bakış açısı öznenin nesne üzerindeki baskın gücünü benimsiyordu, Aristoteles'le başlayan gerçekçi bakış nesnenin özne üzerinde belirleyici olduğunu bildiriyordu. Bu tarihsel çatışmada Marx'çı düşünce gerçekçilik kutbunda yer alır ve maddeden başka bir gerçeklik olmadığı görüşünü ortaya koyar. Maddenin ve ona bağlı güçlerin sürekli evrimi dünyanın çeşitli görünümlerini açıklamaya yetecektir. Marx'a göre eski maddeci bakış açılarını bu yeni maddecilikten ayırmak gerekir: "Eski maddeciliğin bakış açısı burjuva toplumudur. Yeni maddeciliğin bakış açısı insan top-

lumudur, toplumsallaşmış insanlıktır." Bu noktada Marx, kuram üzerinde yoğunlaşmaya alışmış olan dikkatleri dış dünyaya, uygulamaya çevirir. Şöyle der: "Toplumsal yaşam özünde uygulamadır." Öyleyse bu yeni düşünce içinde filozofun dış dünyaya etkin bir biçimde yönelmesi gerekecektir: "Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamaktan öteye geçmediler, ancak önemli olan dünyayı dönüştürmektir." Marx'a göre bireysel ve toplumsal yaşam tümüyle maddi ve iktisadi etkenlerle koşullanmıştır. "Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi tam tamına onların ne olduklarını yansıtır. Onların ne oldukları da üretimlerinden, hem ürettikleri şeylerden hem üretme biçimlerinden bellidir. Bireylerin ne olduğu üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır demek ki." Buna göre toplumsal ve siyasal yaşam koşulları tam tamına iktisadi etkinliklerin bir sonucudur: "Belli bir biçime göre üretici bir etkinlik ortaya koyan belli bireyler belli toplumsal ve siyasal ilişkilere girerler. Her özel durumda deneysel gözlemin olgularda hiçbir kurguya ve gizemlemeye düşmeden toplumsal ve siyasal yapıyla üretim arasındaki bağıntıyı göstermesi gerekir. Toplumsal yapı ve devlet sıkı sıkıya belli bireylerin yaşamsal süreçlerinden doğarlar." Özetlersek, Marx'çı felsefenin özü maddeciliktir, ancak onu genel olarak maddecilikle ya da eski maddecilikle karıştırmamak gerekir.

Tarihsel Maddecilik

Engels *Ütopyacı toplumculuk ve bilimsel toplumculuk*'da maddeciliği geçmişiyle ele alır. Ona göre Marx'ın gözünde çağdaş maddeci görüşün doğup büyüdüğü yer İngiltere'dir. Buna göre maddeciliğin kurucusu olarak Duns Scotus adını belirleyebiliriz. Duns Scotus, "madde düşünme gücüne sahip olmasaydı" diyerek çağdaş maddeci düşüncenin temelini atmıştır. Din anlayışının kökenine maddeci bakış açısını yerleştiren bu filozof tüm maddeci ingiliz filozofları gibi adcıdır. İngiliz maddecilerinde adcılık temel görüştür. Ancak çağdaş maddeciliğin ve çağdaş deneysel bilim anlayışının gerçek kurucusu Bacon'dır. Şöyle der Marx: "Doğanın deneyi üzerine temellenmiş bilim onun gözlerinde gerçek bilimi oluşturur ve duyulur fizik bu bilimin en soylu bölümüdür." Bacon sık sık Anaksagoras'a ve Demokritos'a başvurur. Onun öğretisinde duyular şaşmaz yetilerdir ve tüm bilginin kaynağıdırlar. Bilim deney bilimidir ve ussal bir yöntemin duyulur veriye uygulanmasına dayanır. Bacon maddeciliğini dizgeleştiren Hobbes olmuştur. Ancak Marx, Hobbes maddeciliğini Bacon maddeciliği kadar tutarlı bulmaz. Hobbes, Bacon maddeciliğini dizgeleştirirken onun temel ilkesini, bilgilerin ve fikirlerin kökeni duyulur

dünyadadır ilkesini gözden uzak tutmuştur. Bacon'ın ve Hobbes'un maddeci anlayışlarını geliştiren Locke olmuştur.

Marx'çı maddeciliğin tarihsel ve diyalektik olmak üzere iki görünümü, iki açınımı vardır. Tarihin herhangi bir döneminde belirleyici olan bir fikir kendinde bir güçlülük değildir, o ancak o dönemin maddi koşullarının bir ürünü, bir yaratısıdır. Buna göre bireysel ve toplumsal yaşamın gelişimi tümüyle maddi koşulların, iktisadi etkenlerin belirleyiciliğine bağlıdır. "Sınıfların tarihi üretimin belli tarihsel gelişim evrelerine bağlıdır." Demek ki üretim biçimleri yaşam biçimlerini koşullarlar. "İnsanlar üretim araçlarını üreterek dolaylı biçimde maddi yaşamlarını üretirler." Öyleyse uygarlığın değişik evreleri tarım ve sanayi üretimlerinin koşullarına göre gerçekleşmiş, özelliklerini bu koşullardan almıştır. Bu açıdan üretim araçlarının gücü ve kullanımı büyük önem taşır. Kısacası, üretim yaşamın belirleyicisidir: "Maddi yaşamın üretim biçimi genel olarak toplumsal, siyasal, düşünsel yaşam sürecini koşullar." Tarihsellik Marx'çı öğretide böylece son derece belirleyici olur, buna göre bu öğreti tarihsel maddecilik diye adlandırılır.

Diyalektik Maddecilik

Maddeciliğin tarihsellik özelliği onun diyalektik özelliğiyle bütünlenir. Tarihsel belirlenim düzenini vareden diyalektik oluşumun özellikleridir, koşullarını Hegel'de görmüş olduğumuz üçlemeli oluşumdur. Bir başka deyişle Marx ve Engels, Hegel'in sav, karşısav, bileşim'den oluşan üçlü oluşum fikrini doğrudan almışlardır. Engels *Anti-Dühring*'de şöyle der: "Marx'la benim hemen hemen tek yaptığımız şey bilinçli diyalektiği bizim doğa ve tarih açısından maddeci kavrayışımıza geçirerek alman ülkücü felsefesinden kurtarmak oldu." Buna göre insanlığın tarihi doğanın belirleyici gücüne bağlıdır ve bilimin ortaya koyabileceği yasalarla koşullanmıştır. Bu yasalar insan dünyası için iktisadi yaşam düzeyinde kendini gösteren yasalardır. İktisadi yaşam insan dünyası için tam anlamında belirleyicidir, "altyapı"yı oluşturur; bilimsel, hukuksal, toplumsal, sanatsal yaşam da "üstyapı"yı oluşturur. Demek ki iktisadi yaşam toplumsal yaşamın temelinde yer alır ve diyalektiğin üç an'ından geçerek ilerler. Bu Hegel'ci yanıyla da bu öğreti diyalektik maddecilik diye adlandırılır. Engels, *Karl Marx'ın toplumsal iktisadın eleştirisine katkı*'da Hegel'i şu sözlerle över: "Hegel'in düşünce biçimini tüm öbür filozofların düşünce biçiminden ayıran, o düşünce biçiminin temelini oluşturmakta olan engin tarih anlayışıdır. Biçimsel açıdan ne ölçüde soyut ve ülkücü olursa olsun,

onun düşüncesi her zaman dünya tarihinin gelişimine koşut olma özelliğini sürdürmüştür, gerçekte dünya tarihi onun düşüncesinin deney alanı olmuştur. Bu anlayışta gerçek ilişki yıkılmış ve tepetaklak gelmiş de olsa, onun gerçek içeriği her yerde felsefenin alanına katılır. Ayrıca Hegel ardıllarından şu noktada ayrılır: onlar bilgisizlikleriyle övünüp dururlar, oysa Hegel gelmiş geçmiş düşünürlerin en bilgilisidir. Tarihte bir gelişimin olduğunu, tarihte bir iç zincirlenme olduğunu göstermeye çalışmış ilk kişidir o. Onun felsefe tarihinde bize garip gelecek nice şeyler bulunsa da, temel kavrayışının güçlü özelliği onu öncüleriyle ya da hatta ondan sonra tarih üzerine genel görüşler ortaya koymuş olanlarla karşılaştırdığımızda hayranlık vericidir." Engels ayrıca *Anti-Dühring'e ilk önsöz*'de diyalektikle ilgili olarak şunları söyler: "Bugün doğa bilimleri için en önemli düşünce biçimi diyalektiktir, çünkü doğada raslanan evrim süreçleri için, bütünsel ilişkiler için, bir araştırma alanından bir başka araştırma alanına geçiş için benzerlik ögesini ve buna bağlı olarak açıklama yöntemini yalnızca diyalektik sağlayabilir."

Altyapı ve üstyapı

Demek ki Marx'çılığın insanı artık o eskinin ussal hayvan'ı değildir, tam tamına tarihteki insandır, yaşamı tarihsel değerlerle sarılmış insandır. Onun tüm gücü onu vareden yaşamsal değerlere bağlıdır. Bu değerler özellikleri azçok değişik iki ayrı kat oluştururlar. İktisadi yaşam düzeninin, bu düzende ortaya çıkan üretim ve tüketim ilişkileriyle daha başka ilişkilerin, bir başka deyişle insanla madde ilişkilerinin alanı olarak belirleyebileceğimiz altyapı alanı, kurumların ve düşüncelerin oluşturduğu alanla, kültür değerleri alanı diye belirleyebileceğimiz üstyapı alanıyla hem bir karşıtlık hem bir bütünlük oluşturur. Maddi koşullar insan yaşamı için öncesel olarak bütünleyici olsa da, bir başka deyişle öz varoluşun zorunlu bağımlısı olsa da altyapı alanının üstyapı alanı için tekyanlı bir belirleyicilik taşıdığını söylemek olası değildir, böyle bir görüş Marx'çı bağlamda saçma olur. Marx'çı felsefede tekyanlılık değil çokyanlılık, etkileme değil etkileşim belirleyicidir her zaman. Bir bütünün iki ayrı görünümünden başka bir şey olmayan her iki alan arasında sıkı bir etkileşim vardır, bu durumda ikincillik ya da birincillik sözkonusu değildir. Yaşam düşünceyi koşulladığı gibi düşünce de yaşamı koşullar, öyle olmasaydı dünya kendi kendine değişiyor olurdu, bizim herhangi bir şey yapmamız gerekmezdi, filozofların dünyayı değiştirmek gibi bir görevi olmazdı, hatta düşünmeye gerek kalmazdı. Marx'çı bağlamda maddenin diyalektik de-

ğişimi insan etkinliğinden ayrı düşünülmez, buna göre maddesel belirlenim düzeni Spinoza'da olduğu gibi insan istemine yer vermeyen bir düzen olamaz, tersine bu düzen dönüştürücü güç olarak bilinçli insan edimlerini gereksinir. Dünyayı dönüştürme istemiyle belirgin insan etkinliği tarihte sınıf çatışmaları olarak ortaya çıkmıştır. Toplumsal yaşam düzeni insanın insanı sömürmesini getirmiş, her teknik ilerleme belli bir emekçi tipi ve belli bir sömürücü tipi yaratmıştır. Çağımızda da bu durum proletaryanın egemen burjuva sınıfıyla savaşımı biçiminde kendini göstermektedir. Buna göre proletarya burjuva sınıfını altedecek ve iktidarı ele geçirecektir. Marx'çı öğreti bu gelişimin açıklamasını şimdiki düzenin eleştirisinden giderek yapar. Bir şeyin iktisadi değeri onu üretmek için gerekli olan emeğe bağlıdır ve üretilmiş mal billurlaşmış emektir. Üretilmiş malın değeri, aşağıda daha ayrıntılı biçimde göreceğimiz gibi, üretim değerini aşar, böylece ortaya çıkan artık değer üretimden ancak yaşamını sürdürebilecek kadar pay alan emekçiye değil, sermayeciye gider, sermayeye katılır: artık değer işçinin cebinden çalınıp sermayeye eklenen değerdir. Sömürünün ortadan kalkması, Marx'a göre, iktidarı ele geçirecek olan proletaryanın kuracağı yeni düzenle gerçekleşecektir, bu yeni düzende üretim araçları herkesin olacaktır, o zaman "insanlık zorunluluk ülkesinden özgürlük ülkesine geçmiş olacaktır".

İşbölümü ve Mülkiyet

İktisadi yaşamın toplumsal, siyasal, kültürel yaşamı koşullanması nasıl olur? Buna Marx ve Engels, *Feuerbach, maddeci ve ülkücü kavrayış arasındaki karşıtlık* adlı çalışmalarında şöyle açıklarlar: "Yaşamak için her şeyden önce yemek, içmek ve buna benzer şeyler gerekir. İlk tarihsel olgu bu gereksinimlerin karşılanmasını sağlayacak araçların üretimidir. Bu tarihsel bir olgudur, tüm tarihin temel bir koşuludur, insanları yaşatabilmek için binlerce yıl olduğu gibi şimdi de gün gün saat saat yerine getirilmesi gerekir." Bu gereksinimlerin karşılanması yolunda işbölümü mülkiyeti, mülkiyet de işbölümünü getirmiştir, gerçekte "işbölümü ve mülkiyet özdeş deyimlerdir". Mülkiyet aile yaşamında kendini göstermiştir: "Mülkiyetin ilk biçimi, tohumu ailedir, ailede kadın ve çocuklar erkeğin kölesidir." Aynı yapıtta şu satırlar yer alır: "İşbölümü aynı zamanda tek bireyin ya da tek ailenin çıkarıyla aralarında ilişki bulunan tüm bireylerin ortak çıkarı arasındaki çelişkiyi getirir.(..) İşte özel çıkarla ortak çıkar arasındaki bu çelişki ortak çıkarı devlet olarak bireyin ve bütünün gerçek çıkarlarından bağımsız bir biçim almaya. aynı zamanda

boy ve aileyle ilgili her yığışımda varolan bağların, örneğin kanbağı, dil, geniş çaplı işbölümü ve buna benzer yararların somut temeli üzerinde aldatmacalı bir ortaklık düzeni kurmaya götürür. Bu yararlar arasında, özellikle, işbölümünün koşulladığı, bu türden her toplulukta ayrımlaşan, biri tüm öbürüne egemen olan sınıfların yararlarını buluyoruz. Buna göre devletin içindeki kavgalar demokrasi, soyluluk, mutlakyönetim arasındaki kavgalar, oy verme hakkı için kavga vb aldatmacalı biçimlerdir, bu biçimler altında çeşiti sınıflar arasındaki gerçek kavgalar sürdürülür." Aynı yapıtta işbölümünün sonuçları şöyle açıklanır: "Bir ulusta işbölümü önce sanayi ve ticaret emeğinin tarım emeğinden, buna göre kentin kırdan ayrılmasını ve bunların çıkarlarının karşıtlığını getirir. Onun sonraki gelişimi tarım emeğiyle sanayi emeğinin birbirinden ayrılmasını getirir. Aynı zamanda, çeşitli dallarda işbölümünün gerçekleşmesiyle belli işlerde çalışan bireyler arasında çeşitli ayrımlaşmaların geliştiği görülür. Bu özel altbölümlerin birbirleri karşısındaki konumu tarım, sanayi ve ticaret emeğinin kullanılma biçimiyle koşullanmıştır (babaerki, kölelik, topluluklar ve sınıflar). Aynı ilişkiler çeşitli ulusların ilintilerinde değiştokuşların daha çok geliştiği zamanlarda da görülür. İşbölümünün gelişmesiyle ilgil çeşitli evreler değişik mülkiyet biçimeleri ortaya koyarlar. Bir başka deyişle, işbölümünde her yeni evre emeğin konusu, gereçleri ve ürünleri açısından bireyler arasındaki ilişkeleri belirler."

Mülkiyetin Üç Ayrı Biçimi

Marx ve Engels'e göre sermayecilikten önce mülkiyet ardarda üç ayrı biçim göstermiştir. Mülkiyetin ilk biçimi boy mülkiyetidir. Avcılık, balıkçılık, hayvancılık, bazen tarımla belirgin olan bu dönemde toplumsal yapı aile genişliğindedir. Ailenin ya da boyun başkanı ve üyeleri vardır. Burada kölelik örtülü bir biçimde etkindir: "Ailede örtülü kölelik ancak yavaş yavaş nüfusun artmasıyla, gereksinimlerin artmasıyla, aynı zamanda dış ilişkilerin, savaşın ve değiştokuşun yaygınlaşmasıyla gelişti." Mülkiyetin ikinci biçimi ortak mülkiyet ve devlet mülkiyeti biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu oluşum birçok boyun tek bir kentte toplaşmasıyla gerçekleşmiştir. "Ortak mülkiyetin yanında, taşınır nitelikte, daha sonra da taşınmaz nitelikte özel mülkiyet gelişti, ancak olağandışı bir mülkiyet olarak ve ortak mülkiyete bağımlı olarak gelişti." Mülkiyetin bu döneminde kölelik yaygınlaşmıştır. "Burada kent ve kır karşıtlığını, daha sonra da kentlerin çıkarını temsil eden devletlerle kırların çıkarını temsil eden devletlerin karşıtlığını buluyoruz, kentlerin içinde de deniz ticareti ve sanayi karşıt-

lığını buluyoruz. Bu durumda yurttaşlarla köleler arasındaki ilişkiler en büyük gelişimini kazanmıştır." Mülkiyetin üçüncü biçimi feodal mülkiyettir. Bu dönemler mülkiyetin kentten kırsal alana kaymasıyla, kölelerin yerini köleleştirilmiş köylülerin yani serflerin almasıyla belirgindir. "Toprak mülkiyetinin sıradüzenli yapısı ve ona karşılık olan askeri metbuluk soyluluğun serfler üzerinde tam güçlü olmasını sağlıyordu. Bu feodal yapı, eskiçağ komün mülkiyetinde olduğu gibi, egemen olunan üretici sınıfa karşı bir ortaklıktı, yalnız ortaklığın biçimi ve doğrudan doğruya üreticilerle ilişkisi değişikti. Bu feodal yapıyı kentlerde lonca mülkiyeti karşılıyordu, lonca feodal meslek örgütüydü. Burada mülkiyet her bireyin emeğine dayanıyordu.(..) Feodalliğin doruk noktasında işbölümü çok ilerledi. Her ülke kendinde kent-köy karşıtlığını taşıyordu."

İşçinin Durumu

Sermayeci düzenin gelişiyle serfin yerini işçi alır. Bu yeni üretici tipi köleden daha mutlu değildir, çünkü "köle bir defalığına satılmıştır, işçi kendisini her gün her saat satar". İşçinin ya da proleterin, Marx'a göre, hiçbir yaşam güvencesi yoktur: "Serfin bir yaşam güvencesi vardır, proleterin yaşam güvencesi yoktur. Serf rekabetin dışında kalır, proleter rekabetin koşullarına yerleştirilmiştir." Engels işçinin durumunu emek kavramının ayrıştırmasından giderek şöyle açıklar: "Emek bir başka metaa benzer bir metadır, fiyatı da buna göre tam tamına bir başka metaın fiyatını belirleyen yasalarla belirlenmiştir. Bir metaın fiyatı (..) bu metaın üretiminin bedeline eşittir. Ama emeğin üretiminin bedeli işçiyi çalışmasını sürdürebilir durumda tutmak ve işçi sınıfının ölmesini engellemek için gerekli yaşam araçlarının niceliğine dayanır. Öyleyse işçi, emeğine karşılık ancak bu amaç için zorunlu olan enazı elde edecektir. Emeğin fiyatı yani ücret yaşamın sürdürülmesi için gerekli enaz fiyat olacaktır. İşçi işlerin bazen iyi bazen kötü oluşuna göre bazen çok bazen az kazanacaktır, tıpkı fabrika sahibinin ürettiği mallardan bazen çok bazen az kazanması gibi" (*Komünizmin ilkeleri*). Sermayeci düzenin gelişimi işçi denilen yeni üretici tipini ortaya çıkarırken dünyanın görünümünü de kökten değiştirmiştir. Dünya eski basit görünümünü yitirmiş, iyiden iyiye karmaşıklaşmıştır, karmaşıklaşmakla kalmamış tam anlamında bir bütünleşmeye doğru gitmiştir, buna göre bir ulusun kendi tekliği içinde kendi dileklerine göre yaşaması olanaksızlaşmıştır. Sermayeci düzenin egemen sınıfı olan burjuva sınıfı hemen tüm değerlerin yerine ticareti koymuştur, insanın bütün özgürlüklerini yok ederken yalnızca ticaret özgürlüğünün

geçerli olmasını istemiş ve bunu sağlamıştır.

Burjuva Sınıfının Özellikleri

Komünist parti bildirisi'nde burjuva sınıfının özellikleriyle ilgili olarak aşağıdaki satırları buluyoruz: "Burjuvazi tarihte tam anlamında devrimci bir rol oynadı. İktidarı ele geçirdiği her yerde feodal, babaerkil, kırsal ne varsa ayaklar altına aldı. Feodal insanı doğal üstlerine bağlayan tüm rengârenk bağları acımadan kopardı, insanla insan arasında soğuk çıkar ilişkisinden, kaskatı peşin ödeme ilişkisinden başka ilişki kalmasın istedi. Dinsel coşkuyu, şövalye heyecanını, küçük burjuva duygusallığını bencil hesapların soğuk suyunda boğdu. Kişisel değeri basit bir alışveriş değeri durumuna getirdi; çok pahalı elde edilmiş pekçok özgürlüğün yerine tek ve acımasız ticaret özgürlüğünü geçerli kıldı. Kısacası, dinsel ve siyasal gözboyamalarla örtülmüş sömürülerin yerine açık, yüzsüz, dolaysız, katı sömürüyü getirdi. Burjuvazi o zamana kadar yüce bilinen ve kutsal bir saygıyla karşılanan tüm mesleklerin kalelerini parçaladı. Hekim, yargıç, papaz, şair, bilgin, hepsini ücretli işçilerin yanına gönderdi. Aile ilişkilerini örten duygusallık tülünü yırttı, bu ilişkileri basit para ilişkileri durumuna getirdi.(..) Dünya pazarını ele geçirerek tüm ülkelerde üretime ve tüketime kozmopolit bir özellik kazandırdı. Gericileri umutsuzluğa düşürerek sanayiin ulusal temelini ortadan kaldırdı. Eski ulusal sanayiler yıkıldı ve yıkılıyor.(..) Kendi kendine yeten eski yalıtık eyaletlerin ve ulusların yerinde evrensel bir akış, ulusların karşılıklı bağımlılığı gelişti. Maddesel üretim için geçerli olan şey düşünsel üretime uygulandı. Bir ulusun yapıtları tüm ulusların ortak malı oldu. Sınırlılık ve teklik bir ulus için günden güne olanaksızlaştı, tüm ulusal ve yerel edebiyatlar evrensel bir edebiyat durumuna geldi. Üretim araçlarının ve iletişim araçlarının hızlı yetkinleşmesiyle burjuva sınıfı uygarlık akışını en barbar uluslara kadar götürdü.(..) Ölüm tehdidiyle tüm ulusları burjuva üretim biçimini benimsemeye zorladı, onları sözde uygarlığı kendilerine almaya zorladı yani onları burjuva olmaya zorladı. Kısacası, kendi tasarısına göre bir dünya kurdu. Kırı kente bağımlı kıldı. Büyük kentler yarattı, kentlerin nüfusunu kırsal kesimin zararına son derece büyüttü, böylece halkın büyük bir bölümünü kırların geriliğinden kurtardı. Kırı kente bağımlı kıldığı gibi, barbar ya da yarı barbar ulusları da uygar uluslara bağımlı kıldı, köylü ülkelerini burjuva ülkelerine, Doğu'yu Batı'ya bağladı."

Marx'a ve Engels'e göre, uzun süre devrimcilik niteliğini korumuş olan burjuva sınıfı artık bu niteliğini yitirmiştir. Ancak onun gelişimi ya

da sermayeciliğin gelişimi pekçok geri kalmış ülkenin belli bir gelişim sürecine girmesi sonucunu doğurmuştur. Engels şöyle der: "O zamana kadar azçok gelişimin dışında kalmış olan ve sanayileri üretimevi düzenine dayanan tüm yarı barbar ülkeler yalıtıklıklarından hızla çıkarıldılar. İngiliz mallarını ucuza satın aldılar ve kendi üretimevi işçilerini açlıktan ölmeye bıraktılar. Yüzyıllardır hiçbir ilerleme gösterememiş Hindistan gibi ülkeler böylece tam tamına devrim geçirdiler, Çin de bugün bu devrimin eşiğindedir. İngiltere'de yeni bir makinanın yapılması birkaç yıl içinde milyonlarca çinli işçiyi açlığa mahkum etme sonucu doğurabilir. Buna göre büyük sanayi yeryüzünün tüm halklarını birbirine bağladı, tüm yerel pazarları geniş bir dünya pazarına dönüştürdü, toprağı her yerde gelişime ve uygarlığa hazırladı, uygar ülkelerde tüm olup bitenlerin tüm öbür ülkelerde de zorunlu olarak etkiler yaratmasını sağladı, öyle ki eğer bugün işçiler İngiltere'de ya da Fransa'da kurtulma yolundaysalar bu durum sonuç olarak tüm öbür ülkelerde devrimleri getirecektir, bu da oralarda er ya da geç işçilerin kurtuluşunu sağlayacaktır."

Proletarya Devrimi

Sermayecilikten sonraki evre Marx'a ve Engels'e göre özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla, proletaryanın yaşama tam tamına sınıfsız bir toplum oluşturacak biçimde egemen olmasıyla belirgin olacaktır. Ancak, hemen şu soruyu sormak gerekir: "Özel mülkiyetin bir çırpıda ortadan kaldırılması olası mıdır?" Engels bu soruyu şöyle yanıtlar: "Hayır. Daha önce varolan üretici güçleri bugünden yarına bir ortaklaşma iktisadı kurabilecek ölçüde bir çırpıda geliştirebilmek olası değildir. Proletarya devrimi -her şey onun yaklaşmakta olduğunu gösteriyor- sonuç olarak bugünkü toplumu yavaş yavaş dönüştürecektir, özel mülkiyeti ancak yeterli ölçüde üretim aracı yaratıldığı zaman tümüyle kaldırabilecektir." Pekiyi, bu devrim nasıl gerçekleşecek? "Önce devrim demokratik bir düzen kuracak, buradan giderek dolaysız ya da dolaylı olarak proletaryanın siyasal egemenliği kurulacak." Engels bize proletaryanın yararına işleyecek olan demokratik rejimde alınacak önlemleri de bildirir. Bu önlemler şunlardır: sürekli artırılan vergilerle özel mülkiyetin sınırlandırılması, miras için ağır vergiler uygulanması, toplumun tüm üyeleri için çalışma zorunluluğunun konulması, para ticaretinin devlet elinde toplanması, ulusal üretim güçlerinin artırılması, tüm çocukların öğrenim görmesi, sağlığa aykırı kötü yerleşim alanlarının yıkılması, tüm ulaşım araçlarının devlet

elinde toplanması... Engels'e göre devrimin gerçekleşmesini sermayeci koşullar nedeniyle toplumların birbirlerine yaklaşması da kolaylaştıracaktır: "Büyük sanayi dünya pazarını yaratarak yeryüzünün tüm halklarını, özellikle bunların en uygarlarını birbirine öylesine yaklaştırdı ki bir halk başka halklarda olup bitene sıkı sıkıya bağımlı oldu."

Öyleyse burjuva sınıfı, tarihte hep görüldüğü gibi, çarpışarak kazandığı egemenliğini çarpışarak yitirecektir. Marx ve Engels şöyle derler: "Günümüze kadar tüm toplumun tarihi, sınıf çatışmalarının tarihi oldu." Bundan şu sonuç çıkarılabilir: "Burjuva sınıfının feodalliği yıkmak için kullandığı silahlar bugün burjuva sınıfına çevriliyor." Marx ve Engels için bu yolda büyük bir gelişim vardır: "Küçük sanayiciler, tüccarlar ve akarcılar, zanaatçılar ve köylüler yani eski orta sınıfların tüm alt basamağı proletaryaya katılıyor. Hem cılız sermayeleri onlara büyük sanayideki usulleri kullanma kolaylığı sağlamadığı için, hem teknik yetenekleri yeni üretim yöntemleri karşısında gerilediği için büyük sermayelerle rekabette yenilgiye uğruyorlar." Modern toplumda küçük burjuva sınıfı proletaryayla burjuvazi arasında salınıp duran bir sınıftır, burjuva toplumunun tümleyici bir ögesidir. Rekabetin katı koşullarında aşağıya doğru çekildikçe proletaryanın devrimci atılımlarına katılacaktır. Bu gelişimde lumpenlerin büyük bir katkısı olmayacaktır: "Lumpen proletaryaya, eski toplumlarda alt sınıfların çürüğü olan bu edilgin ürüne gelince, bu ürün şurada burada proletarya devrimiyle bir devinime sürüklenmiş olabilir, ama onun yaşam koşulları onu daha çok gericiliğe satılmak zorunda bırakmaktadır." Marx burjuva devrimini proleterya devrimi için bir köprü sayar ve "Burjuva devrimi işçi sınıfının habercisi olduğuna göre proleterler burjuva devrimine katılabilirler" der. Marx'a göre komünist devrimi özel mülkiyeti kaldıracak ve biryapılı bir toplum kuracaktır. Sosyalist devrim sınıfsız toplum düzenine geçişi sağlayacak olan proleterya diktatörlüğünü gerçekleştirecektir.

"Çalışanlar Kazanmıyor, Kazananlar Çalışmıyor"

Buna göre burjuva toplumu proletarya ve hatta orta sınıflar açısından acılı bir toplumdur, bu toplumda özgürlüklerden sözetmeye olanak yoktur. "Burjuva üretiminin bugünkü koşullarında özgürlükten ticaret özgürlüğü, alıp satma özgürlüğü anlaşılır." Burjuva toplumunda insanlar ikiye ayrılmış durumdadır: "Bu toplumda çalışanlar kazanmıyor, kazananlar çalışmıyor." Böylece toplumların proletarya devrimi yoluna gir-

mesiyle insanın gerçek anlamda gelişim koşulları gerçekleşmeye başlayacaktır. Engels şöyle der: "Ortaklaşma temeli üzerine kurulacak toplum, üyelerine zaten uyumlu bir biçimde gelişmiş olan yetilerini her alanda kullanma olanağı verecektir. Sonuç olarak, sınıflar arasındaki her türlü ayrılık zorunlu olarak kalkacaktır. Öyle ki ortaklaşmacı toplum bir yandan sınıfların varlığıyla uyuşmaz olan bir toplumdur, öte yandan bu sınıf ayrılıklarını giderecek araçları hazırlayan toplumdur. Buna göre kent ve kır arasındaki çatışkı da ortadan kalkacaktır." Henüz o aşamaya gelinmemiştir. Ancak şu aşamada yapılabilecek bazı şeyler vardır. Bu yapılacak şeylerin birincisi Marx'a göre iş saatlerinin azaltılmasıdır. İş saatlerinin çokluğu işçinin yaşam düzenini, tüm değerlerini sarsmaktadır. Fransa'da sürekli fazla mesai yapan işçiler karılarının kendilerini aldatmalarından yakınmaktadırlar. İş saatlerinin azaltılması iyiye doğru geçiş koşullarının sağlanmasında bir adım olacaktır. Marx 1866'da Cenevre'de toplanan Birinci uluslararası işçiler birliği kongresine yani Birinci Enternasyonal'e sunduğu bir bildiride, Geçici Merkez Kurulu delegelerinin çeşitli sorunlarıyla ilgili yönerge'de şöyle der: "İş saatlerinin azaltılmasını birinci koşul olarak belirliyoruz, bu olmadan tüm iyileştirme ve özgürleştirme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Ulusun gerçek varlığını oluşturmakta olan çalışan sınıfların gücünü ve sağlığını yerine getirmek gerekir. İş gücünün yasal sınırı olarak sekiz saat çalışmayı öneriyoruz."

Emek-Ürün İlişkisi

Marx'çı düşünce yalnızca geniş çerçeveli bir felsefe kavrayışıyla değil, aynı zamanda bilimsel düzeyde, özellikle iktisat bilimi düzeyinde derin araştırmalarla dokunmuştur. Adam Smith ve Ricardo gibi büyük iktisatçılardan sonra Marx'ın iktisadi görüşleri bir çağın yaşam koşullarını açıklamakta neredeyse bir anahtar niteliği kazanır. Marx'çı iktisat görüşünün temelinde şu belirleyici ilke yatar: "Ulusal üretimin niceliği ya da büyüklüğü sürekli olarak değişir. Bu büyüklük değişmez bir büyüklük değildir, değişir bir büyüklüktür." Bu da sürekli olarak iktisadi yapıda, iktisadi ilişkilerde değişimlere yol açar. "Malın bir değeri vardır, çünkü o toplumsal emeğin billurlaşmış bir biçimidir. Onun değerinin büyüklüğü ya da onun göreli değeri, içerdiği toplumsal varlığın niceliğinin az ya da çok büyük oluşuna yani üretilmesi için gerekli emeğin göreli niceliğine bağlıdır. Malların göreli değerleri onlarda kullanılan, gerçekleştirilen, saptanan

emeğin nicelikleriyle yani karşılıklı tutarlarıyla belirlenmiştir." Emekle ürün arasındaki ilişkiyi de Marx şöyle açıklar: "Emeğin üretici gücü büyüdükçe belli bir nicelikte ürün elde etmek için kullanılan emek azalır ve buna göre ürünün değeri de azalır. Emeğin üretici gücü azaldıkça belli nitelikte ürün elde etmek için kullanılan emek artar, o zaman ürünün değeri de artar. Buna göre şunu bir yasa olarak koyabiliriz: Malların değerleri üretimleri için kullanılan zamanla doğru orantılı, kullanılan emeğin üretici gücüyle ters orantılıdır."

Demek ki malın fiyatının oluşmasında emekle ürün arasındaki ilişki belirleyicidir. "Fiyat", kendinde, değerin para olarak anlatımından başka bir şey değildir. Değerin para olarak anlatımını Adam Smith doğal fiyat diye, fransız fizyokratları zorunlu fiyat diye adlandırmışlardı. Doğal fiyatla pazar fiyatı arasındaki ayrım nedir? Üreticilerin üretim koşulları ayrı ayrı da olsa, pazar fiyatı her çeşit mal için aynıdır. Pazar fiyatı, üretimin ortalama koşulları içinde belli bir malın belli bir nicelikte pazara sürülebilmesi için zorunlu toplumsal emeğin ortalama niceliğine karşılıktır. Bu durumda bir malın pazar fiyatı onun değeriyle özdeştir. Pazar fiyatları istem ve sunumda iniş ve çıkışlara göre doğal fiyatın altına inebilir ya da üstüne çıkabilir. Buna göre doğal fiyatla pazar fiyatı arasında uyarsızlıklar olur. İstem ve sunum her zaman dengeli olsaydı doğal fiyatla pazar fiyatı hep özdeş olacaktı. Buna göre herhangi bir malın değerini incelerken emeğin özel değerini de ele almak gerekir. Emeğin özel değeri ya da emeğin gücü her şeyden önce emeğin doğal koşullarına (toprağın verimliliği, yeraltı kaynaklarının zenginliği vb) ve toplumsal emek gücünün yetkinleşmesine (sermaye birikimi, gelişmiş işbölümü, gelişmiş makinalar, ileri yöntemler vb) bağlıdır. İşçinin sermayeye belli bir zaman çerçevesinde sattığı şey doğrudan doğruya emeği değil emek gücüdür. Emek gücünün değeri dediğimiz şey, herhangi bir malın değeri gibi, onun üretimi için zorunlu olan niceliktir. Bir insanın emek gücü o insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan niceliktir. Ona yaşamını sürdürebilmesi için gereken şeylerin dışında, çocuklarının yaşamını sürdürebilmesi için de bir takım şeyler gereklidir; bu çocuklar bir zaman sonra emek pazarında yerlerini alacaklardır, emekçi soyunu sürdürebileceklerdir. Ayrıca emekçi kendi gücünü geliştirmek ve ustalığını artırmak için ek bir değere gereksinim göstermektedir. Buna göre değişik değeri olan değişik işlerin emek pazarında değişik fiyatları olmalıdır.

Bir işçinin yaşamını sürdürebilmesi için ortalama altı saat çalışması gerekiyorsa, bu çalışma da örneğin üç şilin değerindeyse, bu üç şilin emek gücünün gündelik değeri olacaktır. Bu durumda işçi emeğini sermayeciye günde üç şiline satmaktadır. Bu üç şilin onun dokumakta olduğu kumaşa eklenen üç şilindir. Sermayeci, emeğin tutarını ödeyerek, ürettiği ya da ürettirdiği malın kullanım ya da tüketim hakkını elde eder. Üç şilin karşlığında bir günlük çalışma gücü kazanan işçi bu gücü altı saat için kullanabildiği gibi, on ya da on iki saat için de kullanabilir. Sermayeci işçiye gündeliğini verirken onu bütün bir gün çalıştırma hakkını almıştır. Bu durumda işçiden altı saatin üstüne bir altı saat daha koyması beklenir. Bu ikinci altı saatte harcanan emek artıkemek'tir. Bu emek karşılığında elde edilen üretim de artıkdeğer ya da artıküretim'dir. Artıkdeğer işçinin ödenmemiş emeğine karşılık elde edilen maldır, bu da yarar'ı oluşturur. Böylece, ücretli emek düzeninde ödenmemiş emek ödenmiş emek gibi görünmektedir. Bu, köle emeği düzeninin tam tersi bir durumdur; köle emeğinin ödenmiş bölümü de ödenmemiş gibi görünür, çünkü köle düzeninde emek alım ve satımı sözkonusu değildir, oysa köle de yaşamını sürdürmek için yiyip içmek durumundadır. Serf düzeninde emeğin ödenen bölümüyle ödenmeyen bölümü birbirinden ayrıdır. Ücretli emekte malın içerdiği emeğin bir bölümü ödenmiş bir bölümü ödenmemiş olduğuna göre, malı pazara süren sermayeci belli bir yarar payı sağlamaktadır, buna göre her artıkemek ya da her artıkdeğer bir yararı karşılamaktadır. Toprağın sağladığı yararı akar olarak adlandırabiliriz.

Ücret sermayecinin işçiye belli bir iş zamanı için ödediği paradır. Buna göre sermayeci emeği parayla satın alır. Böylece sermayeyle işçi arasında emek ve para değiştokuşu yapılmış olur. Bir başka deyişle, işçi emeğine karşılık et, ekmek, giysi elde etmiş olur. Demek ki ücret emeğin fiyatıdır, buna göre işçi yaşamak için çalışmaktadır. İşçi çalışırken kendisi için ücret üretmektedir. İşçi için gerçek anlamda yaşam iş etkinliğinin bittiği yerde başlamaktadır. İşçi böylece sermayeye bağımlı bir varlıktır, yaşamından vazgeçmediği sürece sermayeci sınıfından kopmayı düşünemez. O şu ya da bu kişiye değil, tümüyle sermayeci sınıfına bağlıdır. Bir meta olarak ücret her türlü metaı belirleyen yasalarla koşullanır. Pekiyi, bu metaın ücreti nasıl belirlenir? Bunu belirleyen alıcıyla satıcı arasındaki ilişkidir, istemle sunumdur. Satıcılar mallarını rekabetin koşullarına göre değişik fiyatlarda satarlar, buna göre aynı nitelikteki malı iki satıcı değişik fiyata verir, verebilir. Rekabet malların fiyatını düşürür.

Ancak, alıcılar arasında da rekabet vardır. Alıcı rekabeti malın fiyatını yükseltir. Alıcılarla satıcılar da birbirleriyle rekabettedir, alıcılar ucuz almaya, satıcılar pahalı satmaya bakarlar. Sanayi bu iki kesimi birer ordu gibi karşı karşıya getirir. Bir malda sunum istemden zayıfsa satıcılar arasında rekabet azdır ya da yoktur, o zaman alıcılar arasında rekabet büyümüştür. Bu da fiyatların şu ya da bu oranda artmasını getirir. Sunum istemi çok aştığında satıcılar arasında umutsuz bir rekabet başlar, çünkü alıcı azdır, o zaman mal ucuza gider. Demek ki istemle sunum arasındaki ilişkiler fiyatları alçaltıp yükselten ilişkilerdir. Yetersiz sunum gereği bir malın fiyatı yükseldiğinde bir başka malın fiyatı belli bir oranda düşer. Aynı durum aşırı istemde de kendini gösterir. Bir malın fiyatı arttığında sermayeciler o malı üretmek için kolları sıvarlar. Bir malın fiyatı azaldığında sermayeciler o malın üretiminden el çekmek isterler. O malın üretimi azaldıkça fiyatı da üretim masraflarının üstüne çıkacaktır.

Sermaye ve Emek

Demek ki bir malın fiyatı o malın üretim masrafının üstünde ve altında olabilir. Buna göre sermaye akışkan bir özellik gösterir, sermaye göçleri olur. Fiyatlar yükseldiğinde de fiyatlar düştüğünde de sermaye akışları görülür, sermayeler bir iş kolundan bir iş koluna durmadan göçeder. Malların fiyatlarını belirleyen yasalar emeğin fiyatını da belirler. İstem ve sunum ilişkilerine göre ücret bazen yükselir bazen alçalır. Demek ki ücretin belirlenmesinde emek alıcılarıyla emek satıcıları arasındaki rekabet etkindir. Malların fiyatlarında görülen iniş çıkışlar ücretlerde de görülür. Emeğin fiyatı bu iniş çıkışlar arasında üretim masraflarıyla, bir ürünü elde edebilmek için gerekli iş zamanıyla belirlenecektir. Sözkonusu masraflar. bir işçiyi işçi yapmak ya da bir işçiyi işçi olarak korumak için yapılan masraflardır. Bir iş, işçinin işçi olarak yetişmesi için ne kadar az zaman gerektiriyorsa emeğin fiyatı o ölçüde düşük olacaktır. Ancak burada bir başka öge işe karışır: üretim masraflarını ve bu masraflara göre ürünün fiyatını belirlemeye çalışan fabrika sahibi üretim araçlarının yıpranma payını da hesaba katar. Ancak makina kadar işçinin yıpranması da sözkonusudur, yıpranan işçinin yerine yenisini koymak gerekecektir. Buna göre makinanın yıpranması gibi işçinin yıpranması da hesaba katılmalıdır.

İşçinin yaşam masrafı olarak belirleyebileceğimiz en düşük ücret çok zaman işçinin yaşamını doğru dürüst sürdürmesine yetmez. İşçi emeğine karşılık sermayeciden yaşamını sürdürme olanağı elde etmekte,

ancak bu elde ettiği olanak ona en dar ölçülerde yaşamak zorunluluklarının dışında hiçbir şey getirmemektedir, buna karşılık sermayeci işçiden sağladığı emekle sermayesine sermaye katmaktadır. Öyleyse sermaye ve emek sıkı sıkıya birbirlerine bağlıdırlar. Sermaye ücretli emeği, ücretli emek sermayeyi gerektirir. Onlar birbirlerinin koşulu olarak birbirlerini karşılıklı yaratırlar. Buna göre sermayenin artması işçi sınıfının artmasına bağlıdır. Sermaye arttıkça ücretli işçi kitlesi de artar, iş istemi artar, ücret yükselir. Ücrette gözle görülür bir artış hemen üretici sermayede bir artış getirir, üretici sermayede hızlı bir artış da aynı hızda zenginlik artışı, gereksinim artışı, toplumsal isteklerin artışı gibi sonuçları doğurur. Ancak işçinin durumunda bir değişiklik olmaz. Hatta kötüye doğru bir değişiklik olur. Çünkü bu devinim içinde fiyatlar yükselmektedir, eve et ve ekmek götürmek daha zorlaşmıştır. Nominal ücret dediğimiz şeyle yani emeğin para olarak değeriyle gerçek ücret yani ücret karşılığında satın alınabilen maddenin ya da maddelerin değeri başka başkadır. Ücret düşüşleri ve artışları sözkonusu olduğunda her iki değer de göz önünde tutulmalıdır. Ücretin göreli bir değer olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Ücret her şeyden önce sermayecinin kazancıyla belirlenmektedir. Gerçek ücret, malların fiyatına bağlı olarak emeğin fiyatı anlamına gelir, göreli ücret emeğin sermayeye doğrudan doğruya katkısıyla yaratılan yeni değere bağlıdır. İşçinin ürettiği malın fiyatı da sermayeci açısından üç şeye, önce kullanlan hammaddenin fiyatının karşılanmasına, üretim araçlarının yıpranma paylarının karşılanmasına, bir de verilen ücretin karşılanmasına, daha sonra da sermayecinin kendine ayırdığı yarar payının karşılanmasına bağlıdır. Gerçek ücret olduğu gibi kaldığında hatta arttığında göreli ücret değişebilir. Bu durumda toplumsal zenginliğin emek ve sermaye arasında üleştirilmesindeki eşitsizlik daha da bozulmuş olur. Yarar diye adlandırılabilen sermaye payı yükseldikçe emek payı düşer, emek payı yükseldikçe de sermaye payı düşecektir.

Demek ki sermayenin çıkarlarıyla emeğin çıkarları taban tabana karşıttır. Sermayede hızlı bir artış yararda hızlı bir artışı doğurur. Yararın hızlı artışı göreli ücretin aynı hızla düşüşüne bağlıdır. Gerçek ücret ve nominal ücret yükselse de göreli ücret düşebilir, ama bunlar hiçbir zaman yarar ölçüsünde yükselmezler. Sermayenin hızlı artışıyla işçinin geliri yükseldiğinde işçiyle sermayeciyi ayıran toplumsal uçurum büyür, emek sermayeye daha da bağımlı duruma girer. Yani sermaye hızla arttığında ücret yükselebilir, ama sermayenin yararı çok daha büyük olur ve bu büyüme genel toplumsal durumu daha da güçlendirir. Sermaye arttıkça emek birikimi büyük boyutlara ulaşır. Sermayenin artışı sermaye-

ciler arasındaki rekabeti kamçılar. Bu rekabet karmaşası içinde bir sermayecinin bir başka sermayeciyi etkisiz kılması ancak ucuz mal satmasıyla olasıdır. Sarsılmadan ucuz mal satabilmek ancak ucuz mal üretebilmekle olur, bu da emeğin üretkenliğini elden geldiğince artırmakla olacaktır. Emeğin üretkenliği ancak daha gelişmiş bir işbölümüyle ve daha gelişmiş makinalar kullanmakla sağlanabilir.

İşbölümünün Gelişmesi ve Yabancılaşma

İşbölümü gelişip büyük makinalar işe girdiğinde üretim masrafları bir ölçüde azalır, emek daha verimli duruma girer. Bu da sermayeciler arasında işbölümü ve makina yarışını doğurur. İşbölümü ve makina yarışında ileri gitmek de üretim artışıyla birlikte yeni pazarlar gereksinimini doğuracaktır. Sermayeci böylece yarattığı daha güçlü ve daha pahalı üretim düzeninde eskiye oranla daha ucuz ve daha çok mal satmak durumundadır. Ancak fiyatı çok da düşüremeyecektir, fiyatı çok düşürmesi yatırdığı büyük sermayenin sağlayacağı yarardan vazgeçmek olur. Dolayısıyla ancak rakiplerinin belirlediği fiyatın biraz altında bir fiyat belirleyebilir. Bu biraz düşük fiyatla bile rakiplerini zorlar, onların pazarlarından hiç değilse bir bölümünü ele geçirir. Ancak bu ayrıcalı durum uzun sürmeyecektir, öbür sermayeler işbölümü ve makina açısından benzer atılımlara girince fiyat düşüşü hızlanacaktır. Aşırı mal birikimi ve fiyatların büyük ölçüde düşüşü bu biriken malları büyük çapta elden çıkarma yarışını getirdiğinde, sermayeciler işbölümü ve makina açısından yeni olanaklar aramaya başlamış olacaklardır. İşbölümünün gelişmesi bir işçiye on ya da yirmi işçinin işini yapma kolaylığı sağlarken emeğin bir rekabet düzeni içinde pahalıya satılmasını getirecektir. Emek basitleşmiş, ustalık önemini yitirmiştir, işçi basit bir üretim aracı olup çıkmıştır. Bu durum onu bedensel ve düşünsel bir geriliğe iter. Sermayeci bu işçiye istediği kadar baskı yapabilir, onun ücretini istediği kadar düşürebilir. Yapılan iş sevimsizleştikçe ücret düşer. İşçi kendisini geçindirecek ücreti alabilmek için ya daha uzun zaman çalışacak ya da belli zamanda daha çok üretim yapacaktır. O ne kadar çok çalışırsa ücreti o kadar düşer. Giderek nitelikli işçi yerine niteliksiz işçi, erkek işçi yerine kadın işçi, erişkin işçi yerine çocuk işçi çalıştırma eğilimleri doğar, pekçok işçi sokağa atılır. Kısacası, işbölümü geliştikçe ve makina kullanımı arttıkça sermaye artar ve ücret düşer.

Bu ilişkiler bizi yabancılaşma kavramına götürür. Yabancılaşma üretenin üretim karşısındaki olumsuz ruhsal durumudur. Felsefi düzeyde

yabancılaşma terimini daha önce Hegel kullanmıştı. Hegel'de yabancılaşma "başkası durumuna geçmek", "başkası olmak" ya da basitçe oluşmak anlamına geliyordu. Bu, bilincin kendi ben'inden sıyrılması ve onu bir "şey" olarak görmesi demekti. O durumda ruh bir kendi için oluyordu. Marx'da yabancılaşma dinsel, siyasal, iktisadi etkenlerle, dış etkenlerle, kişinin kendine egemen olmaktan çıkması, bir "şey" durumuna düşmesi, şeylerin kölesi olmasıydı. Marx'a göre yabancılaşmanın kaynağını işbölümünde aramak gerekir. İşbölümü ortak çıkarla bireysel çıkar arasında çelişkiyi getirmektedir, bu durumda ortak çıkar devlet düzeni içinde bireyin çıkarlarından ayrı, bağımsız bir nitelik kazanmaktadır. Bireyler her zaman kendi özel çıkarlarını ararlar, oysa bu çıkar onlara işbölümü düzeyinde "yabancı" bir şey olarak sunulmuştur. Doğal durumda bireysel çıkar ve ortak çıkar ayrılığı yoktu. İşbölümü başladığı anda bu ayrılık ya da bu karşıtlık kendini göstermiştir: herkesin belli bir işi vardır, bu iş benimsetilmiş bir iştir, dışına çıkılamayan bir iştir. Buna göre işbölümünün büyük boyutlarda geliştiği sermayeci düzende işçi kendi işine yabancıdır, her şeyden önce ürettiği malla kendisi arasında epeyce bir uzaklık vardır. Bu yabancılık ancak devrimle sona erecektir: komünist toplumda yabancılaşma olmayacaktır, çünkü her kişi hoşuna giden bir işte yetkinleşecektir.

LENİN'İN KATKISI

Böylece Marx'çı düşünce ülkücü felsefenin tam bir karşıtı olarak gelişti, bir yandan Kant'ın eleştirisinden bir yandan da olumcu gelişmelerden kaynaklanan ve Hegel diyalektiğini temel alan bir felsefe olarak çağdaş toplumun insan sorunlarını çözmeye yöneldi. Giderek bu felsefe Marx ve Engels'in öngörülerini çok aşan bir genişlik kazandı, özellikle Lenin'in (1870-1924) ve Stalin'in (1879-1953) yapıtlarıyla yeni yorumlara ulaştı. Özellikle Lenin, Marx'çı düşünceyi daha da açık kılmaya çalıştı, üç temel yasaya dayanarak şeylerin evrimini, insanlık tarihinin gelişimini, bilginin değerini göstermeye yöneldi. Lenin'in Hegel diyalektiğine göre geliştirmiş olduğu üç yasadan biri karşıtların birliği yasası'dır, bu yasaya göre doğa karşıt ögelerden ya da karşıt güçlerden kurulmuştur (itim ve çekim güçleri, artı ve eksi elektrik vb). Güçlerin çatışması her varlıkta bir iç evrimi belirler. Bu çatışma elbet belli bir sınır içinde gerçekleşir, bu sınır aşılsa yıkım olacaktır. Bir başka yasaya, nicelikten niteliğe geçiş yasası'na göre evrim önce mekanik düzeyde gerçekleşir, nicelik düzeyinde gerçekleşir, sonra birikimle ve tam anlamında sıçramayla nitelik

düzeyine geçer (suyun yüz derecede kaynaması, üst üste konulan buğday tanelerinin bir süre sonra yığın oluşturması vb). Yoksanmanın yoksanması yasası, karşıtların çatışmasında yeni olanın bir öncekini gidermesidir (tohum bitkiyle giderilir, sonra meyva bitkiyi yoksar). Öte yandan Marx'çı düşünce komünist toplumu tüm çatışkıların ötesinde bir barış toplumu olarak tanımlar. Tam anlamında sınıfsız olan ya da tüm sınıfların işçi sınıfında özümlendiği bu toplumda tam anlamında bir eşitlik düzeni varolacaktır. Bu toplum aynı zamanda dinsel inançların çok geride kaldığı bir toplum olacaktır. Marx'a göre "din halkın afyonudur". Öyleyse gelişmiş toplumda Tanrı'dan, insanın doğa karşısında görmüş olduğu düşlerin ürünü olan Tanrı'dan iz kalmayacaktır.

MARX'IN ALMAN ARDILLARI

Marx'çılık Marx'dan sonra değişik açılardan, değişik boyutlarda ele alındı, uzun uzun tartışıldı. Tartışmacılar her zaman felsefi bilgiyle donanmış kişiler olmadıklarından ve Marx inancını çok zaman Marx bilgisinden daha öteye götürdüklerinden, Marx'ın bazen bir yazısından hatta bir cümlesinden yola çıktıklarından, biraz da kuramı somut koşullara uydurmak istediklerinden Marx'dan sonraki Marx'çılıklar çok değişik, çok çeşitli görünümler ortaya koydu, bunların büyük bir bölümü siyaset açısından önemli görünse de felesefe açısından ilgi çekici değildi. Marx'çı düşünceyi kendince yorumlayanlardan biri alman sosyaldemokratı Karl Kautsky'dir (1854-1938). Lenin'in "dönek" diye nitelendirdiği Kautsky, Lenin'e göre Marx'çı düşünceyi basitleştirerek yavanlaştırmış, onun devrimciliğini bilimciliğe dönüştürmüş, tarihsel maddeciliği neredeyse mekanikliğe indirgemiştir. Kautsky evrimin kaçınılmazlığına inanır, bu evrimle toplumsal aşamanın kendiliğinden gerçekleşeceğini düşünür, bundan partisi için de tüm toplumcular için de etkin savaşımdan uzaklaşma gerekçeleri çıkarır. Sermayeci düzen zorunlu olarak yıkılacaksa proletaryaya bu yıkılışı beklemek düşecektir. Bir başka alman sosyaldemokratı Edward Bernstein (1850-1932) başlangıçta Marx'çı öğretiye sıkı sıkıya bağlıyken onu daha sonra şiddetle eleştirdi. Marx'çılığı "ütopik katışıklarından arındırmaya" çalışarak işe başladı, daha sonra tarihsel maddeciliği ve diyalektik maddeciliği yoksayarak bireyin mutlak özgürlüğünü savundu. Max Adler (1873-1937) sınıf çatışmalarının ahlaki değer çatışması da olduğunu göstermeye çalıştı, ahlaki değer yargılarının tarihte hiç de azımsanmayacak bir rol oynadığını ileri sürdü. Ona göre Marx'çılık bir toplumbilimdi, bu yanıyla hiçbir toplumsal olguyu gözden kaçırma-

malıydı. Max Adler bu görüşleriyle avusturya sosyaldemokratlarının kuramcısı oldu. Rudolf Hilferding (1877-1944) emperyalizmin sömürge mekanizmalarını incelerken öbür avusturyalı sosyaldemokratlar Karl Renner (1870-1950) ve Otto Bauer (1882-1938) daha çok Marx'çılığın ulusallık çerçevesinde ortaya çıkan sorunlarını tartıştılar.

MARX'I FRANSA'DA VE İTALYA'DA YORUMLAYANLAR

Fransa'da Jules Guesde (1845-1922), Paul Lafargue (1842-1911), Marx'ı yakından tanımış kişiler olarak, arkadaşları Gabriel Deville'le (1854-1940) birlikte, Marx'çılığı tanıtmaya giriştiler, konferanslar verdiler, broşürler yayımladılar. Deville *Sermaye*'yi özetledi, ayrıca *L'évolution du capital* (Sermayenin evrimi) [1884] adlı bir kitap yazdı. Lafargue kitaplarında Marx'ın ve Engels'in görüşlerini açıkladı ve savundu. Bu kişiler bu çabalarında pek başarılı olamadılar, çünkü Marx'çı felsefeyi tam anlamında özümlemiş değillerdi. Tarihsel maddeciliği yalnızca iktisadın belirleyiciliği, diyalektik maddeciliği de ilkel bir mekaniklik gibi alıyorlardı. İtalya'da Antonio Labriola (1843-1904) Avrupa toplumcu partilerinin "artan şişkoluğu" karşısında Marx'çı öğretiyi yaşama geçirmeye çalıştı. Marx'ın ve Engels'in görüşlerini bütünsel bir dünya görüşü olarak alıyor, onun siyasal yanını iktisadi yanından, felsefi yanını tarihsel yanından ayırmıyordu. Bununla birlikte Labriola'nın Marx'çı felsefeye çok önemli yorumlar getirdiğini söylemek güçtür.

Bernstein'ın açtığı yolda zamanla felsefe tarihçilerinin "revizyonizm" diye adlandırdıkları eğilim, Marx'çı öğretinin gözden geçirilmesi ve yeni bir biçime sokulması eğilimi gelişti. Fransa'da Jean Jaurès (1859-1914) bu eğilimin başlıca adıdır. Profesör, milletvekili, Fransız Sosyalist Partisi'nin kurucusu, aynı zamanda ünlü *L'humanité* (İnsanlık) gazetesinin kurucusu, daha sonra Birleşmiş Sosyalist Parti'nin önderi Jaurès, aşırı tutucu bir yarı deli olan Raoul Villain'in bıçak darbeleriyle can verene kadar insancı bir toplumculuk anlayışını savundu ve yaşama geçirmeye çalıştı. Onun anlayışına göre toplumcu bakış bireyciliği yoksayan bir bakış olamazdı, tersine onu güçlendirmeyi amaçlayan bir bakış olabilirdi. Bu yüzden başta proletarya diktatörlüğü olmak üzere tüm baskılara karşı çıkmak gerekirdi. Onun toplumculuğu daha çok Fransız Devrimi çizgisinde bir toplumculuktu. Ona göre iktisadi olgular düşünsel olguları tümüyle açıklayamazdı. Jaurès toplum sınıflarının parlamento çerçevesinde uzlaşmasından yanaydı. Bir başka "revizyonist", George Sorel (1847-

1922) yıllarca yollar ve köprüler mühendisi olarak çalıştı, işçilerin yaşam koşullarını yakından gördü. Bir Marx tutkunu ve felsefe heveslisi olan Sorel, Marx'çı düşünceyi geliştirmek ve gençleştirmek amacıyla kaleme sarıldı. Ona göre insanoğlu usunun düzenini madde dünyasına benimsetebiliyordu. Özgürlüğün anlamı da buradaydı. Özgürlük maddeye indirgenemez olan bir şeydi. Sorel böylece tarihsel maddeciliğe karşıt bir tutum alırken insan yaşamında raslantılara büyük ölçüde yer verdi, böylece gelecekle ilgili tasarıları ya da tüm öngörüleri olanaksız saydı. Ona göre toplumcu düzen iktisadi gereklerden çok ahlaki gerekler üzerine kurulacaktı. Sorel de sermayeciliğin çöküş sürecine girdiğine inanıyordu. Artık proletarya aydınlarla uzlaşma yolları aramaksızın şiddete başvurmalıydı. Benedetto Croce İtalya'da revizyoncu görüşün başta gelen adı oldu. Senatör ve bakan olan, faşizme karşı büyük bir savaşım veren Croce sekseni aşkın yapıtında felsefe, siyaset, estetik alanlarında pekçok konuya yöneldi. 1900'e doğru Marx'çı öğretiyi benimseyen filozof gene de daha çok Sorel'in etkisi altındaydı. Bir süre sonra Marx'çılığı eşitlikçi bir ütopya sayarak yolunu değiştirdi. Bundan böyle Marx'çı düşünceye felsefi değerden yoksun bir öğreti olarak bakıyor, onun getirdiği iktisadi kavramları, özellikle artıkdeğeri geçersiz sayıyordu. Gene de Croce'nin düşünce dünyası Marx felsefesinden çok şey taşır, bu arada biraz da Hegel ülkücülüğünün canlandırılması olarak düşünülebilir. Croce'nin en ilginç yanı estetikçi yanıdır. Onun estetiğinde Hegel'ci bakışın izleri ancak derinden derine duyulabilir. Croce estetiğinin temel sorunu sanatın özgüllüğü sorunudur. Croce'ye göre iki çeşit bilgi vardır: İmgeleri üreten sezgisel bilgi, kavramları üreten mantıksal bilgi. Sezgisel bilgi kavramsal bilgiye bağımlı değildir, oysa bir kavram öncesel sezgi olmadan varolamaz. Sanatsal bilgi sezgisel bilgidir, buna göre sanat özerktir, bağımsızdır, özelin ya da bireyselin sezgisine dayanır. Croce biçim'i sanat yapıtının başlıca ögesi sayar. Bireysellik biçimde açınır, biçimde anlatımını bulur. Sanat alanı böylece kişiliğin dışlaştığı bir alandır. Sezginin kökeninde duygu varolduğuna göre, sanat gerçeklikten çok düşü açıklar. İzleyici açısından estetik haz sanat yapıtını yaratan kişinin sezgisine kavuşmaya dayanır. Bu çaba elbet sanat eleştirmecisinin de çabası olacaktır. Bu çaba yaratıcının dünyasına yerleşmek ve yapıtın sezgisine ulaşmak ya da yapıta sezgiyle ulaşmak içindir. Croce eleştiriyle sanat tarihini kesin bir biçimde birbirinden ayırır. Sanat tarihi eleştiriyi zorunlu olarak içerir, çünkü onun işi sanat olanla sanat olmayanı birbirinden ayırmaktır.

ROSA LUXEMBURG, GYÖRGY LUKACS, ANTONIO GRAMSCI

Spartakisler diye adlandırılan alman komünistlerinin polonya asıllı önderi Rosa Luxemburg (1870-1919) proletaryayı gelecekteki devrimin tek itici gücü, tek gerçekleştiricisi sayıyordu. Ona göre devrimi yapacak olanlar tam anlamında bilinçli insanlar olacaklardır. Elbet devrime katılan her kişi devrim konusunda aynı ölçüde bilinçli olmayacaktır. Devletin ve sermayenin ezdiği insanların yetkin bir bilince sahip olmasını beklemek bir düş olabilir ancak. Hatta bu insanlar çok zaman sınıf çatışması kavramından da habersizdirler. Pekçok toplumcu gibi Rosa Luxemburg da proletaryanın başlangıçta sınıf ve devrim bilincinden yoksun olduğunu bildirir. Bunun için tek yol, sosyal demokratların önerdiği beklemek yolu mudur? Yoksa Lenin'in inandığı gibi, iyi örgütlenmiş bir işçi kitlesinin devrimi gerçekleştirebileceğini düşünebilir miyiz? Rosa Luxemburg devrim yolunda doğrudan doğruya eylemi savunur. Proletarya devrim yolunda hiçbir sınıfla işbirliği yapmamalıdır, özellikle burjuva sınıfıyla işbirliğinden kesin olarak kaçınmalıdır. Rosa Luxemburg'un görüşleri işçi sınıfı savunuculuğu olarak nitelendirilebilir. Bu seçkinci tutumuyla Rosa Luxemburg alman toplumcu devinimini açmaza sokmuştur. Alman toplumcuları etkin eyleme bir kışkırtmayla başlamışlar, olaylar sırasında Rosa Luxemburg ve arkadaşı Karl Liebknecht 15 ocak 1919'da katledilmiştir.

Macar toplumcu deviniminin ileri gelen adlarından György Lukacs (1885-1971) devrimci görüşleriyle düşünce dünyasında büyük ölçüde etkili olmuştur. Lukacs, yüz otuz üç gün işbaşında kalan komünist Bela Kun hükümetinde kültür bakanı olduğunda estetik çalışmalarıyla tanınmış genç bir yazardı. Bela Kun hükümeti düşünce Lukacs Viyana'ya sığındı, orada ünlü yapıtı *Tarih ve sınıf bilinci*'ni yazdı (1923). Lukacs diyalektikle ilgili olarak Hegel'in anlayışını da Marx'ın anlayışını da yadsıdı, daha doğrusu ikisi arasında bir yer aldı. Diyalektik ne ruhun devinimiydi ne de maddenin devinimiydi, diyalektik çelişki ruhla maddenin etkileşiminden doğuyordu. Demek ki bu iki öge "karşılıklı tümleyicilik" içindeydiler. Lukacs'a göre sermayeci düzende proletarya hem maddeye hem ruha etkindir. Proletarya hem tarihin konusudur hem de iktisadi altyapının gelişmesinde büyük bir rol oynar. Buna göre devrim ruhla madde arasındaki diyalektik çelişkinin ruh ve madde birliğiyle açıklığa kavuştuğu yerdir. Bu noktada sınıf bilinciyle sınıf eylemi bir bütün oluşturur. *Tarih ve sınıf bilinci* Marx'çıların büyük eleştirisine uğradı, Lu-

kacs daha sonra bu yapıtındaki görüşlerinden uzaklaştı, tam anlamında Marx'çı bir çizgiye yerleşti. 1956'da İmre Nagy hükümetinde eğitim ve kültür bakanı oldu. Lukacs bugün daha çok Marx'çı bir çizgide geliştirdiği estetik görüşleriyle ilgi çeker. İtalya'da Antonio Gramsci (1891-1937) özgün sayılabilecek bir kuram geliştirdi. Ona göre sermayeci düzenin yerini almaya hazırlanan proletarya kendi diktatörlüğünü evrensel organlarda gerçekleştirmeliydi, bu organlar da "fabrika kurulu" diye adlandırılmalıydı. Gramsci'nin bu yeni kurulu Rusya'daki fabrika komitelerinin ve sovyetlerin bütünleşmiş biçimiydi. Bu kurullarda iktisadi altyapıyla siyasal üstyapı bir bütün oluşturacaktı. Gramsci'nin bu görüşleri 1929-1937 arasında hapisanede doldurduğu otuz iki defterde ortaya konulmuştur.

XIX. YÜZYILDAN XX. YÜZYILA DÜŞÜNCE DEVİNİMLERİ

FREUD'UN YAYGIN ETKİSİ

Ruhbilimin felsefeden kopup laboratuvara girmesi ve gerek kuram açısından gerek uygulama açısından çok yönlü bir bilimsel araştırma alanı durumuna gelmesi elbette her şeyden önce felsefe alanında yüzyıllardır süren bilinç ve ruh incelemelerinin bir ürünü olmuştur. Onun bir bilim olarak gelişmesinde en büyük katkılardan biri de elbet ruhhekimlerinin katkısıdır. Bunların başında ruhayrıştırması yönteminin ve Uluslararası Ruhayrıştırması Derneği'nin kurucusu Viyana'lı Sigmund Freud gelir. Freud görüşleriyle yalnız ruhhekimliği ya da ruhbilim dünyasını değil, bütün bir düşünce dünyasını etkilemiştir. Hekim olarak hastalarıyla ilişkisi ona kendini de bir başkası gibi, bir yabancı gibi almasını ve incelemesini esinlemişti. Bu inceleme ona onda bir takım ikircilikli duyguların varolduğunu gösterdi, özellikle babasıyla ilgili olarak sallantılı duyguları vardı. Freud giderek insan ruhunun derinlerine yöneldi. Bu yöneliminde cinsel yaşamın, özellikle çocukluktaki cinsel yaşamın insan ruhunun oluşumunda ve gelişiminde çok büyük bir etkisi olduğunu gördü.

Cinsel Yaşamın Kökenleri

İnsanda cinsel yaşam erginlik döneminden çok önce, hatta doğumla birlikte başlıyordu. Cinsel yaşamı iyi anlayabilmek için cinsellik kavramıyla cinsel organ kavramını birbirinden ayırmak gerekirdi. Çünkü cinsel ya-

şam cinsel organların edimlerini kat kat aşan bir genişliğe sahipti. Cinsel yaşam, bedenin çeşitli bölgelerinden haz almayı sağlayan bir işlevi içeriyordu. Bu işlev her şeyden önce üremenin buyruğundaydı ama üremeyle sınırlı değildi. Çok zaman hazla üreme birbirine tam olarak uymayan iki ayrı etkinlik alanı oluşturuyordu. Çocuklukta yaşanılan cinsel deneyler daha sonraki cinsel yaşamın özelliklerini yaratıcı deneyler oluyordu; belli bir nesneye saplantılı bağlılık gibi, kıskançlık gibi durumlar hep bu ilk cinsel deneylerin belirleyiciliğinde gelişiyordu. Bu ilk çocukluk olguları gelişigüzel gelişen olgular değildi, bunlar belli bir düzen içinde gerçekleşiyordu. Cinsel yaşam etkinliği beşinci yaşın sonlarına doğru artıyor, sonra belli bir zaman için duruluyordu. O sıra belli bir unutuş, belli bir gerileme oluyordu. Doğa yasası kadar kesin bir kuraldı bu. Sözkonusu sönüklük erginlik döneminin başlamasıyla son buluyordu. Haz alanı olarak kendini gösteren ilk organ, doğumla birlikte etkinliğini ortaya koymakta olan ağızdı. Doğumla birlikte bu alan tüm ruhsal etkinliğin yoğunlaştığı alan oluyordu. Çocuk, beslenmeye yarayan bu organını, emme hazzı için kullanıyordu. Demek ki ağzın beslenme işlevinden bağımsız bir işlevi, haz verme işlevi vardı. Emmenin çocuğa sağladığı haz düpedüz cinsel hazdı. Bir başka haz alanı mukozayla derinin kavuşma noktası olan anüs'dü. Fizyolojistler daha önce vücudun her yerinde deriyle mukozanın kavuştuğu tüm noktaların yalnızca duyarlı bölgeler olmadıklarını, aynı zamanda haz bölgeleri olduklarını göstermişlerdi. Anal hazzın kaynağı çocuk için dışkıyı boşaltma işlemindeydi, çocuk bu işlemi yerine getirerek gücünü göstermiş oluyordu. Buna karşılık bağırsaklarda birikeni boşaltmak istememek ve inatla tutmak anababa yetkesine karşı bir direniş olabiliyordu.

Çocuğun Cinsel Gelişimi ve Libido

Freud doğumdan sonraki ilk dönemi Narkissos'çuluk dönemi ya da ilksel cinsellik dönemi olarak belirliyordu. İlk altı aydan sonra, on ikinci aya kadar ağız dönemi sürüyordu, bu dönem cinsel organ öncesi dönemdi. Ana göğsüne bağımlılık, emme ve ısırma bu dönemin en etkin belirtisiydi. Gene bir cinsel organ öncesi dönem olan anal dönemde ya da sadik-anal dönemde dışkılama ya da tepki olarak dışkılamama başlıca haz edimini oluşturuyordu. Bu iki dönemi izleyen cinsel organ döneminde ya da phallus döneminde Ben'in belirlenmesi ve anababayla ilk cinsel ilişkiler ortaya çıkıyordu. Oidipus karmaşığı bu dönemin ürünüydü. Bu karmaşık çocuğun annesine karşı çekici, babasına karşı itici eğilimlerinin

tümünü kapsıyordu. Çocuk bu dönemde annesine cinsel bir bağla bağlıydı, rakibi saydığı babasına karşı da tam bir tepki içindeydi. Erkek çocuktaki Oidipus karmaşığını kız çocukta Elektra karmaşığı karşılıyordu. Demek ki Oidipus karmaşığı bu *phallus* döneminin ürünüydü. Erkekler bu dönemde bir cinsel organa (*phallus*) sahip olmanın bilincine ulaşıyorlardı, kızlarsa gelişmiş bir cinsel organa. bir *phallus*'a sahip olmamanın verdiği iğdişlik duygusuna düşüyorlardı. Demek ki ikinci yaşta ortaya çıkan sadik-anal eğilimleri üçüncü ve dördüncü yaşlarda *phallus* dönemi izliyordu. Beş yaşla dokuz yaş arası bir örtülü gelişim dönemiydi, ruhsal yapı bu dönemde oluşuyor, Ben'in kurulması bu dönemde gerçekleşiyordu. Bilinçdışı dünya da bastırmalarla bu dönemde kuruluyordu. Bu uzun evrede toplumsal, mantıksal, ahlaki düşünceler oluşuyordu. Dokuz yaşla on üç yaş arası erginlik öncesi dönemdi. Daha önce bastırılmış çocuksu eğilimler bu dönemde ortaya çıkıyordu. Bu dönem mastürbasyon ve homoseksüellik eğilimiyle belirgindi. Bunu olgunlaşma dönemi diyebileceğimiz erginlik dönemi izliyordu. Freud bütün bu cinsel oluşumların, cinsel etkinliklerin temeline *Libido* kavramını yerleştiriyordu. Bu kavram biyolojik olmaktan çok felsefi bir kavramdı ve cinsel enerjiyi anlatıyordu.

Ruhayrıştırması Yöntemi

Freud'un ruhbilime ya da ruhhekimliğine en büyük katkısı ruhayrıştırması yöntemini bulmuş olmasıdır. Bu yöntem onun bilinçdışı bir ruhsal yaşamın varlığına inancından doğmuştur. Bazı anların bilincine varma bir *katharsis*'i, bir arınmayı, bir iyileşmeyi getirebilirdi. Bilinçdışı dediğimiz şey daha çok bireyin ilk dönemleriyle, deyim yerindeyse tarihöncesi dönemleriyle ilgiliydi. Ruhayrıştırması yoluyla insanın derin ruhsal bilgisine ulaşmak etkin bir iyileştirme yolu olabilirdi. nevrozluların iyileştirilmesinde kullanılabilirdi. Ruhayrıştırması yöntemi hastayı sorgulamayı değil onu konuşmaya bırakmayı gerektiriyordu. Gene de bu yöntem hastayla hekim arasında belli bir ilişkiyi, alışverişi zorunlu kılmaktaydı. Freud *Ruhayrıştırmasına giriş* adlı kitabında şöyle diyordu: "Ruhayrıştırması yoluyla iyileştirme ayrıştırılanla yani hastayla hekim arasında bir iletişimi, bir söz alışverişini gerektirir. Hasta konuşur, geçmiş yaşamının olaylarını anlatır, şimdiki izlenimlerini anlatır, yakınır, arzularını ve heyecanlarını açıklar. Hekim hastanın fikirlerinin ilerleyişini yönetmeye ya da yönlendirmeye çalışır, hastanın anılarını uyandırır. dikkatini bazı noktala-

ra çeker, onun ortaya koyduğu şeylere açıklamalar getirir, hastada oluşan kavrama ya da kavrayamama tepkilerini gözlemler." Ancak bu yöntem bilgiden çok ustalığı gerektirecek bir yöntem gibi görünmektedir. Freud şöyle der: "İnsan ruhayrıştırmasını önce kendi varlığında, kendi kişiliğini inceleyerek öğrenecektir." Bu işin okulu olamayacaktır: "Ne kurgusal felsefe, ne tanıtlamalı ruhbilim, ne deneysel denilen ve duyular fizyolojisine bağlanan ruhbilim size bedenle ruh arasındaki ilişki üzerine veriler sağlayabilir ve herhangi bir ruhsal karışıklığı anlama olanağı verebilir." Ruhayrıştırması nasıl yapılır? Haftada bir defa bir saatlik ya da bir saati biraz geçen sürede hasta tam anlamında bedensel ve ruhsal bir çözülme içinde kendini divana bırakmıştır ve hekimi görmemektedir. Onun işi hiçbir şeyi tutmadan aklına gelenleri olduğu gibi söylemektir, en saçma ve en şaşırtıcı olanları bile. Zaten en güç ve en önemli olan da saçma ve şaşırtıcı olanları dışa dökebilmektir. Bu özgür çağrıştırma içinde hasta düşlerini de ortaya koyacaktır. Bu arada hekim hastanın gösterdiği tepkileri (susma, sakınma, heyecanlanma, ağızdan kaçırma vb) not eder. Bu çalışma içinde belki de en önemli nokta düşlerin ayrıştırılmasıdır. İlk bakışta saçma görünen düşlerimiz gerçekte iç dünyamızı ortaya koyan simgelerle örülmüştür.

ADLER ve JUNG

Ruhayrıştırması yöntemini Freud'dan sonra Alfred Adler (1870-1937) geliştirdi. Aşağılık duygusu gibi, toplumsallık duygusunun eksikliği gibi konularda özel olarak çalışmalar yapmış olan Adler, Freud'un çalışma arkadaşlarındandı, 1910'dan sonra Freud'dan ayrıldı ve bundan böyle çalışmalarını kişilik yapısı ve kişilik özellikleri araştırmalarına dayandırdı, özellikle çocuk ruhbilimiyle ilgilendi. Onun ruhbilim anlayışı Freud'unkinden daha toplumsal açılımlıydı. Adler dinamik bilinçdışı kavramını benimsiyor, ancak onda cinselliğin rolünü enaza indirgiyordu. Ona göre çocuklukta belirleyici olan cinsellik değil bireysel ve toplumsal etkenlerdi. İnsan zayıflığının bilincindedir, zayıflığını gidermeye çalışır diye düşünüyordu Adler. Çocuğun büyümek için acele edişi güç kazanmak ve güvenli olmak içindi. Karl Gustav Jung (1875-1961) da ruhayrıştırmasına yeni boyutlar getirdi. Bu isviçreli ünlü hekim ilk çalışmalarını Freud'la yapmıştı. Onun hastayı tüm ruhsal yanıyla, tüm duygusal-düşünsel yanıyla kavramayı amaçlayan ruhayrıştırması anlayışı azçok dinsel bir anlam da taşıyordu. Onun amacı değişik bireyleri ve değişik kültürleri bir-

biriyle karşılaştırmaktı. Doğu'ya, Güney Afrika'ya, Kenya'ya, Meksika'ya yolculuklar yaptı. Freud'un kişisel bilinçdışı kavramına karşı ortak bilinçdışı ya da toplumsal bilinçdışı kavramını getirdi, ayrıca insan imgeleminin temel yapıları saydığı ilkörnekler'i inceledi. Ona göre zamandan ve uzamdan bağımsız ilkörnekleri yaratan bir evrensel temel olmalıydı. Jung'un ruhayrıştırması anlayışı bilinçdışının derinliklerini dinsel bilinç olarak görmeye dayanan ve "derinlikler ruhbilimi" diye adlandırılan özel bir bakış biçimidir.

HENRI BERGSON

Ruhbilimde bu gelişimler sürerken felsefede Henri Bergson ruhbilimsel ben kavramına dayanan bir metafizik geliştirdi. Ona göre felsefi araştırmanın konusu olan gerçek, düşüncenin kavramlarıyla tanınabilecek durağan ya da süreğen bir şey değildir, bir arı oluşum'dur, bu oluşumun evrensel açıklamasına ancak sezgiyle ulaşılabilir. Sezgiyle ulaşılabilen bu gerçeklik elbette matematiksel belirlemeden kaçan bir gerçekliktir. Bergson sezgiyi bir düşünce yöntemi olarak koyar, düşüncenin tek yöntemi olarak koyar. Onun öğretisi böylece usçuluğa karşı çıkan tam anlamında öznelci bir sezgicilik olur. Bu bakışıyla Bergson M.Ö.V. yüzyılın "sürekli akış"ını, Herakleitos'un "her şey akıp geçer" görüşünü iç dünyamıza da uygular. Bergson'a göre insan zihni bu sürekli akıp geçen gerçekliği kavrayabilecek yapıda değildir, çünkü gerçeklik arı oluşumdur, süreklilik ve bölünemezlik onun başlıca niteliğidir, durağanlık ve parçalılık ondan uzak durumlardır. Bu arı oluşumu kavrayacak olan sezgi soyutlayıcı bilgiyle uzlaşamayan bir şeydir, aynı zamanda kavramlarla da ilgili değildir, o daha çok bilinenle bilen arasındaki bir uyumu, bir yakınlığı ortaya koyar. Böylece ruhbilimsel bir temele ulaşılır: tanıyan ben'le tanınan ben'in özdeşliği sözkonusudur. Sezgi aynı zamanda şeylerin içine işler, bir çeşit duygudaşlıkla şeylere girer. Bergson sezgiyi şöyle tanımlar: "Sezgi diye kendisinde tek olarak dolayısıyla açıklanamaz olarak bulunan şeyle buluşmak için bir nesnenin içine girmemizi sağlayan duygudaşlık türüne deriz." Bizim bu içine girdiğimiz şey arı oluşumdan başka bir şey değildir.

Canlı Atılım

Bergson aynı çizgiyi evren açıklamasında da korur. Evrende akıp geçen şeyler bilinçte akıp geçen şeylere benzer. Ancak evreni bugün bilimlerin

yaptığı gibi açıklamak istersek sezgiyle nereye varabiliriz? Bergson'a göre evrende her şeyi yaşamla, Canlı atılım'la (*Elan vital*) açıklamak gerekir. Ancak her yerde yaşam olmadığı, evrenin büyük bir bölümünün cansız olduğu doğru değil mi? Bergson'a göre doğru değil. Ona göre yaşam yalnızca bizim şu küçük dünyamıza özgü olamaz. Başka benzer gezegenlerde de yaşam olmalıdır. Bergson her şeyden önce bize yaşamı herhangi bir fiziksel-kimyasal etkinliğe indirgeyemeyeceğimizi bildirir. Ona göre Darwin'cilik de yanlıştır, türlerin gelişiminde dış etkenlerin varlığı sözkonusu olamaz. Böylece madde dediğimiz şeyi de Canlı atılım'la açıklamak gerekecektir. Madde doğasını değiştirmeyen şeydir, süre'den başka bir şey değildir, süre'nin en aşağı derecesidir. Her ne olursa olsun, her şey tam bir akış içindedir, benim bedenim de, ruhum da, bedenimin çevresindeki nesneler de tam bir akış içindedir. Süre her şeyin özüdür, gerçekliği vereder, gerçekliğin örüldüğü iplik ya da biçildiği kumaştır, her şey ondan yapılmıştır. O hem varlığımızın temelidir hem şeylerin temelidir. Dış dünya süreden olduğu gibi ben de süreden yapılmışım. Ben'imin gerçekliği, iç yaşamımın gerçekliği süreden ya da gerçek zamandan başka bir şey değildir. Öznellik zamansallıktır. Bilinç olguları niteliksel olgulardır. Bergson bu konuda şöyle der: "Derin bilinç durumları kendinde şeyler olarak alındıklarında, nicelikle hiçbir ilişkisi olmayan şeylerdir; onlar arı niteliktirler, birbirlerine öyle bir biçimde karışırlar ki onların bir mi çok mu olduğunu söylemek ve onların doğasını anında bozmadan bu açıdan onları açıklamak olası değildir." Bergson böylece arı zamansallık olarak belirlediği ben'imizin gerçek zamanıyla fiziksel-matematiksel bilimlerin ölçtüğü nesnel zamanı birbirinden ayırır. Bu nesnel zaman boş ve durağan bir yığılışımdan başka bir şey değildir. Bizim süre'miz, bir Canlı atılım olmakla mutlak'ı oluşturur. O kişiliğimizin de özgürlüğümüzün de kaynağıdır. Ben'e dayanan her şey kesin bir biçimde özgürlükle ilgilidir.

Kapalı Ahlak ve Açık Ahlak

Düşünceyi tam olarak arı öznelciliğe indirgeyen ve onu bir anlamda sanata yaklaştırarak gerçek dayanaklarından yoksun bırakan Bergson'culuğun belki en ilgi çekici yanı ahlak anlayışıdır. Ahlakı kapalı ve açık olmak üzere ikiye ayıran Bergson için kapalılık toplumsallıkla, toplumda kalıplanmışlıkla ilgilidir. Kapalı ahlaka dıştan benimsetilmiş ahlak da diyebiliriz. Böyle olmakla kişilerce tartışılmadan benimsenmiştir. Kapalı ah-

lak site ahlakıdır, yurt ahlakıdır, yurttaş ahlakıdır. Yaşamı toplum adına ya da topluluk adına etkin kılmak için bireye sunulmuş olan tüm davranış formülleri bu ahlakla ilgilidir. Kapalı ahlak hem bir zorunluluk ahlakıdır, hem bir içgüdüsellik ahlakıdır, hem de bir kesinlik ahlakıdır. Buna karşılık açık ahlak kendiliğinden olan, sezgisel olan, ilerlemeye açık olan ahlaktır, gerçek aydın ahlakıdır, düşünülerek ve tartışılarak varolur yani bireyin kendi özgür seçişleriyle kurulur. Gerçekte her ahlak gibi bu ahlak da kişiye zorunluluklar getirir, uyulması gereken kurallar getirir, ne var ki o hiçbir biçimde zorla benimsetilmiş değildir, özgürce, isteyerek benimsenmiştir. İnsanlığın ileriye gitmesi ancak böylesi bir ahlakla olasıdır. Açık ahlak bireyin toplumsal çerçeveyi, toplumsal zorunlulukları, toplumsal engelleri aşıp kendini gerçekleştirmesini sağlar. Kısacası açık ahlak bireysel ahlaktır, toplum adına, insanlık adına tartışılıp benimsenmiş de olsa bireysel ahlaktır.

İçselliğe Yöneliş

Bergson felsefeyi tam anlamında öznelci bir temele oturturken yalnız değildi. Fransız filozofları A. Cournot (1801-1877) ve E. Boutroux (1845-1921) Bergson'dan önce öznelci bakışı önermiş ve savunmuşlardı. "Olgusal ve göreli gerçeklikler düzeninden üst gerçeklikler düzenine yükselebilir ve böylece yavaş yavaş olguların gerçekliğinin temelindeki düşünceye girebiliriz" diyordu. Cournot. Bergson'un öğretmeni E. Boutroux da, *Doğa yasalarının olumsallığı* adlı yapıtında şunları söylüyordu: "Nesnenin belirli ve sınırlı gerçeklikler olarak göründüğü dışsal bakış açısını bırakarak kendi derinliklerimize dönmek ve olabilirse kendi varlığımızı derinlikleriyle yakalamak için özgürlüğün sonsuz bir kaynak olduğuna inanıyoruz." Bu kendi derinliklerimize dönmek çabasının ilk gerçekleştiricisi Bergson olmuştur. Buna göre, özetle söylersek, Bergson her şeyden önce araştırmalarında dışsallığı belirleyen uzamdan çok içselliği belirleyen zamana ağırlık veriyordu ve daha önce de belirlediğimiz gibi gerçek ve ruhsal diye belirlediği içsel zamanı matematiksel zamandan ayırıyordu. Şöyle diyordu: "Özneyle ve nesneyle ilgili sorular, onların ayrılığıyla ya da birliğiyle ilgili sorular uzamdan çok zaman çerçevesinde ortaya konulmalıdır." Bergson'a göre felsefe bizim kavramlarla tanıdığımız dural varlığı konu edinemeyeceğine göre arı oluşum'a yönelecektir. Arı oluşum, öznelliğimizde olup geçen oluşumdur. Arı oluşumu biz sezgiyle yakalarız, sezgi bize şeylerin evrensel açıklamasını kazandırır. Geleneksel usçuluğu, özellikle Kant usçuluğunu karşısına alan bir ilkedir bu. Kı-

sacası, Bergson'un felsefeye getirdiği başlıca yenilik şudur: Bergson zaman kavramıyla ben kavramını özdeşleştirmiştir: sezgisine vardığım süre ben'den başka bir şey değildir. Demek ki özne kendini şimdiki zamanda sezer. Öyleyse ben kendimi bütün genişliğiyle (genişliğimle) sezemiyorum. Kendime her yönelişim geçmişle ve gelecekle sınırlanmış parçalı bir dokunmadır. Geçmişim kaçar sezgimden, şimdi'm de bütün genişliğiyle sezdirmez bana kendisini. Ben şimdi'min dar yeriyle, en orta yeriyle, deyim yerindeyse en çok şimdi olan yanıyla çakışırım. Az sonra bu en çok şimdi olan şey de bir akış içinde kaçıp gidecektir benden. Sonuç olarak, varolmak dediğimiz şey bizim için, ardı arkası kesilmez, kaçılamaz bir akış içinde olmaktır.

EDMUND HUSSERL

Bergson bu görüşleriyle varoluşçu felsefeye dayanaklar hazırlarken, bir başka öznelci filozof, Edmund Husserl bu felsefeye yöntemini verecek olan olgubilim anlayışını geliştirdi. Husserl'in öncüsü Würtzburg üniversitesinde profesörlük yapmış olan Franz Brentano'dur (1838-1917). Aristoteles'in ve skolastiklerin etkisinde kalmış ve daha çok ortaçağ felsefesiyle ilgilenmiş olan Brentano, Aziz Tommaso'nun etkisinde özne ve nesne ilişkisini incelerken, tanıyanın tanınanla, bilenin bilinenle bir yönelgenlik düzeninde özdeşleştiğini bildiriyordu. Brentano için, Husserl için de, yönelgenlik herhangi bir şeye yönelen bilincin temel özelliğiydi. Husserl'in felsefesi Brentano'ya dayansa da onu elbet çok aşmış özgün bir felsefedir. Husserl'in felsefesi her şeyden önce bir yöntem felsefesidir. Bu felsefenin başlıca sorunları, metafizik sorunlar olmaktan önce doğruya ulaşmanın yollarıyla ilgilidir. Husserl'in felsefesi teknik terimlere ve ayrıntılı açıklamalara boğulmuş, en dikkatli zihnin bile kolay kolay izleyemeyeceği ince ipliklerle örülmüş oldukça çetrefil bir felsefedir. Husserl bilimsel düşünceye yöneliştе Kant'çı bir tutum içindedir: doğruları ortaya koymadan önce doğruların koşullarını araştırmak gerektiğine inanır. Kant bilimsel kesinlikleri olan bir yöntemin kurallarını ortaya koymaya çalışıyordu. Bu köktenci tutumla yetinmez Husserl, köktencilikte Descartes kadar ileriye gitmek ister. Kant bilimlerin kesin doğruları olduğuna inanıyordu. Husserl'e göre insan bilgi alanlarının hiçbirinde kesin bilgilere sahip değildir. Buna göre Husserl, Descartes gibi, herşeyi kuşkuya koyacaktır. Bu yolda o Descartes'ın evrensel kuşkusunu düşündüren *Einklammerung* yani paranteze koyma yöntemini getirmiştir. Paranteze koymak ya da paranteze almak, henüz doğrulanmamış bir belirlemeyi

doğru ya da yanlış saymadan önce yalıtmak ya da yansızlaştırmak işlemidir, eleştiriye açmak işlemidir.

Olgulara Yöneliş

Husserl'in çıkış noktası birçok filozofta olduğu gibi insan ruhsallığının düşünsel düzeyde ayrıştırılması değildir, Husserl için bilgi kuramı ilksel alanı oluşturmaz. Filozofun bilgide deyim yerindeyse içten dışa değil, dıştan içe bir tutumu vardır: bilgi kuramını kurgusal düzeyde ortaya koymadan önce bu alanın belirleyicisi olan dış etkiyi araştırmak, yani nesneli, algıyla ilgili olanı, algılananı araştırmak gerekir. Bu araştırma bilimsel nitelikli bir araştırmadır. Bu anlamda Husserl, felsefesinin bir bilim olduğu inancındadır. Onun başlıca amacı varoluşun ne olup ne olmadığını bilimsel düzeyde ortaya koymaktır. Husserl'e göre mantığın temelinde ruhsallık yatar ya da mantık ruhsallıkla koşullanmıştır. Kavramlar, yargılar, usavurmalar ruhsal olgulardır. Olgubilim de sonunda düşünce edimlerinin ruhsal tanıtlamasına dayanır. Düşünmek herhangi bir şeye yönelmektir, yönelgenlik düşünmenin başlıca koşuludur. Bunun için bize düşen kesin bilgiler aramak ya da kesin bilgiler öne sürmek değildir, kesin apaçıklığa ulaşmaktır. Bu apaçıklık da kendisini bizim düşünen ben'imizin deneyinde, varlık'ı varlık olarak sezme deneyinde gösterir. Böyle bir deneyle biz varlığa doğruluk özelliğini kazandırırız. Husserl "varlık doğru olan şeydir" der. Felsefe yapmak, Husserl'e göre, olguya yönelmektir ya da felsefe her zaman olguya yönelmelidir.

Husserl'in olgubilimden ne anladığını iyi anlayabilmek için, onun *Bir olgubilim için yönetici fikirler* adlı kitabının giriş bölümünden şu satırları okuyalım: "Ayrıcalı yerini öbür bilimler karşısında belirleyerek giriş yaptığımız ve ayrıca felsefenin temel bilimi olarak kurmak istediğimiz arı olgubilim tam anlamında yeni bir bilimdir, temel özellikleri onu doğal düşünceye yabancı kılar, öte yandan o yalnız günümüzde gelişmeye başlamıştır. O, olgular bilimi diye adlandırılır. Çoktandır öbür bilimler de olgulara yöneliyorlar. Ruhbilimde bir ruhsal görüntüler ya da olgular bilimi bulmuyor muyuz? Çok zaman tarihte tarihsel olgulardan sözedilir, uygarlık biliminde de uygarlığın olgularından. Gerçekle ilgili tüm öbür bilimlerde de bu böyledir. Olgu sözcüğünün anlamı çeşitli kavrayışlarda değişir. Başka anlamlar alabilir bu sözcük. Terimi tüm anlamlarında aldığımızda olgubilimin tüm olgularla ilişkili olduğu kesindir." Husserl olguyla işe başlar yani gerçekçi bir çizgide düşüncesini kurmaya girişir. Ona göre varoluş, kendisini öngören bilince açılır. Bu anlamda bilinç

ülkücü bir düzeyde nesneye anlamını kazandıran, nesneler dünyasını kuran bir güç değil, gerçekçi bir düzeyde nesneler dünyasına yönelen, nesneler dünyasına açılan bir edinme gücüdür. "Bilinç herhangi bir şeyin bilincidir" der bu yüzden Husserl. Bu gerçekçi formülün basit anlamı şudur: düşünce etkinliğini belirleyen başlıca öge dış algıdır, dış algı olmadan iç algı olamaz. Demek ki, özden varoluşa değil de varoluştan öze gitmek Husserl'in başlıca kaygısıdır. Husserl'e göre biz olgular karşısında her şeyden önce bir gözlemci tutumu almak zorundayız yani olguları her türlü önyargıdan sıyrılmış olarak gözlemlemek zorundayız. Ayrıca bir olguyu şu ya da bu yanıyla değil, bütün yanlarıyla görmeye çalışmalıyız.

Olgulardan Özlere ve Gerçekçilikten Ülkücülüğe

Olgubilim her şeyden önce bir yöntemdir. Olgular dünyasında özlere ulaşmanın, bir başka deyişle olgulardan anlamlara yükselmenin yollarını araştırmak gerekir. Olgubilim aynı zamanda bir dizgedir, gerçekliğin ilkelerini araştırır. Olgubilim dünyanın dışında yer alan ama dünyaya yönelik bulunan aşkın ben'in ne olduğu üzerine sürekli bir açıklamadır. Bu anlamda tüm metafizik aşkın ben ya da arı ben düzeyinde ele alınır, ne var ki bu ben tek bir ben değildir, benlerden biridir. Nesnellik böylece öznelerarası bir kesinlikte kendini göstermiş olur. Böylece bilgi, özneler dünyasının oluşturduğu uçsuz bucaksız öznellik örgüsü içinde *noema*'nın yani özneyle ilgili olanın *noesis* yani nesneyle ilgili olan karşısındaki yönelgen etkinliğinin ürünü olur. Olgubilim felsefenin gerçek bir bilim olabilmesi yolunda atılmış bir adımdır. Öznelden bilimsele ulaşmak adına girişilen bu çaba bir anlamda yarım kalmış bir çabadır ya da kesin bir sona ulaşamayacak bir çabadır. Olgubilimin en ilgi çekici yanı belki de eleştirici yanıdır, kuşkucu yanıdır, bilimsellik adına geliştirilmiş arayıcı yanıdır. Kesin bir biçimde doğru olduğuna inanılmayan her şeyin dışta bırakılması fikri her gerçek bilimsel tutumun ilk belirleyeni olmak gerekir. Ancak bu dilek çok güçlü ya da çok uyarılı bir yöntemle, gerçek anlamda bilimsel bir yöntemle etkin kılındığı zaman bir anlam taşıyabilir. Böyle olmadığında, bu dilek metafizik bir sav olmaktan ileriye geçemeyecektir.

Böylece başlangıçta gerçekçi ve bilimci bir özlem içinde olan Husserl koyu bir ülkücülüğe düşmekten kendini kurtaramaz. Onun felsefesiyle bilimler arasında herhangi bir canlı bağlantı, herhangi bir gerçek alışveriş aramak boşunadır. Bu felsefede bizi sağlam doğrulara ulaştıra-

cak yolların belirlenmiş olduğunu sanmak da boşunadır. Husserl'in amacı Descartes gibi yapmak, tüm felsefeleri ve her şeyi bir yana atarak tam bir önyargısızlık içinde her şeye yeniden başlamaktı, şeylere tam bir önyargısızlıkla yönelmekti. Ne olursa olsun, Husserl öznelci felsefenin gelişimine büyük ölçüde etkili oldu. Daha önce de belirlediğimiz gibi ondan en çok etkilenenler varoluşçulardır. Bunun dışında Max Scheler (1874-1928) gibi bazı özgün filozoflar onun düşüncesinden büyük ölçüde etkilendiler. Scheler, insanı ve onun dünyadaki yerini tartışırken, insanı dünyada bir varlık sayarken varoluşçu görüşlerin gelişmesine destek oldu, bir gönül mantığı'ndan sözederken öznelciliğe yeni bir kapı açtı. Onun "ahlaki varlıklar arasında dayanışma ilkesi" diye belirlediği ve herkesi herkes için sorumlu kılmaya dönük temel eğilimi insanlık karşısında, insan değerleri karşısında iyi dilekten öte bir şeyleri yansıtmaz. Scheler'in en ilgi çekici yanı bilgi toplumbilimine verdiği önemdir. Scheler bilginin özelliklerini toplumsal topluluğun özellikleriyle koşullarken toplumbilime güçlü bir bakış biçimi getirmiştir.

TOPLUMBİLİMCİ BAKIŞ: EMILE DURKHEIM

XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında ruhbilimci akıma koşut olarak toplumbilimci ve olumcu anlayışlar da gelişti. Toplumbilimci anlayışı sürdürenlerin başında Emile Durkheim gelir. "İlk ve en temel kural toplumsal olguları şeyler gibi ele almaktır" der Durkheim. Ona göre toplumsal ve ahlaki yaşam özel bir olumlu bilim oluşturur, bu bilimin konusu tüm öbür gerçeklerden ayrı bir gerçektir. Böylece Durkheim toplumsal sorunları birinci planda önemser ve onlar karşısında hem gerçekçi hem olumcu bir tutum alır. Ona göre toplum kendisini oluşturan bireylerden ayrı bir varlıktır, onun ayrı bir gerçekliği, ayrı özellikleri vardır, onu yöneten yasalar apayrı yasalardır. Bütün hiçbir zaman parçalarıyla özdeş değildir. Kısacası, toplum *sui generis* bir gerçekliktir. Toplumu gözlemlemenin tek yolu bilimsel gözlem yöntemlerini kullanmaktır. Son olumlu bilim olan toplumbilimin bilimselliği ancak bu koşullarda olasıdır. Her alanda olduğu gibi toplumbilim alanında da ancak duyulur olguları ve onların yasalarını tanıyabiliriz. İnsan yaşamında her şey toplumsal etkinliğe bağlandığından ahlak alanını da toplumbilime bağlamak doğru olur. Doğa yasalarının belirleyici düzeni toplumsal yaşamda da kendini gösterir. Toplumbilim alanı apayrı bir alandır, bu yüzden toplum araştırması ne biyolojiye ne ruhbilime indirgenebilir. Toplumbilimsel yasalarla ruhbilimsel yasalar arasında benzerlik bulmamız bizi bu iki alanı,

toplumbilim ve ruhbilim alanını özdeş saymaya götürmemelidir. Çünkü bireyin zihinsel yaşamı gibi toplu yaşamı da sunumlardan kuruludur, bu yüzden bireysel sunumlarla toplumsal sunumlar rahatça karşılaştırılabilir. Ancak bu hiçbir zaman toplumbilimi ruhbilime indirgemek kolaylığını getirmemelidir.

Toplumbilimin Dört Kuralı ve Özgecilik

Buraya kadar Auguste Comte'un söylediklerine benzer şeyler söyleyen Durkheim, burada ondan bir adım ileriye çıkarak toplumbilim için dört koşullu ya da dört yönlü bir araştırma yöntemi geliştirir. Durkheim'a göre toplumbilimci her şeyden önce kafasından önbilgileri atmalı, kafasını insanla ilgili *a priori* kuramlardan temizlemelidir. Buna *hazırlanma kuralı* der Durkheim. Bu noktada kuşku geçerlidir, ancak yöntemli kuşku geçerlidir. Böylece toplumbilimci araştırdığı konunun karşısına rahatça yerleşmek hakkını kazanacaktır. *Özgürlük kuralı*'na göre toplumbilimci bir olayın nedenini ya da açıklamasını bir başka olayda da aramayı bilecektir. Bu tutum toplumbilimciye veriler alanını genişletme olanağı kazandıracaktır. Örneğin bir aileyi araştırırken yalnızca bireylerin verdiği bilgiyle yetinmemek, alışkılara ve göreneklere de başvurmak gerekecektir. Öte yandan toplumbilim için en önemli çabalardan biri de birlikte görülen olayların aralarında nedensellik bağı bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Böylece iki olay arasındaki neden-sonuç ilintisini saptamak olası olacaktır. Bunu da Durkheim *uyum kuralı* diye adlandırır. Öte yandan Durkheim'a göre toplumbilimcinin yaptığı araştırmalarla ortaya koymuş olduğu yasaları hemen evrenselleştirmesi ya da evrensel geçerlilikte doğru diye göstermesi yanlıştır. Toplumbilimsel belirlemelerin hiç değilse en geniş çerçevede evrensellikleri ortaya konulana kadar özel belirlemeler olarak kalması uygun olur. Bu da *özelleştirme kuralı*'dır.

Durkheim'ın ahlak anlayışı, toplumbilim anlayışının belirleyiciliğinde tam anlamında bir disiplin ahlakıdır, tam tamına düzenliliğe ve gerekliliğe dayanır. Filozofa göre, birey toplumda tam tamına görevli bir varlıktır, bu yüzden tüm bencilce davranışlar ahlakdışı davranışlardır, ahlakçılık kesin bir biçimde özgeciliği gerektirir. Başkalarına açılmayan her tutum bencil bir tutumdur, böyle bir tutumun kesin olarak mahkum edilmesi gerekir. Gerçek anlamda ahlaki edim toplumun mutluluğunu öngörür. Durkheim bununla birlikte bireye tam anlamında bir özgür seçim hakkı tanır. Kişisel bilinci zedeleyecek, bireyin istemini zorlayacak her tutum ahlakdışıdır. İnsan kutsal bir varlıktır ve bu kutsallığını özgür iste-

minden alır. Toplumsal yaşam ahlaki yaşamın temelini kurar, bu yüzden bir eylemin ahlaki açıdan iyi olması onun toplumsal yönüyle belirlenebilir. Gereklilik ya da ödev zorunlu olarak din duygusuna bağlı şeylerdir. Durkheim toplumu dinin açınlandığı ortam olarak belirler. Ahlak bilimi, Durkheim'a göre, her olumlu bilim gibi uygulamayla ilgilidir, ahlakın amacı eğitimle ilgili uygulamalara dayanır. Ahlak çocuğun topluma katılmasına, büyüğün toplumda yasalara uygun bir yaşam sürdürmesine yardımcı olur.

YENİ OLUMCULAR

Olumcu gelişmelere gelince, XX. yüzyılın yeni olumcu filozofları Comte olumculuğunu, hatta Stuart Mill olumculuğunu hemen tüm savlarıyla benimsediler, görüşlerini bu savlar üzerinde temellendirmeye çalıştılar. Yeni olumcular Comte olumculuğunu mantık ayrıştırmalarına kaydırdılar, bu çalışmalarında birbirinden oldukça uzak görüşler ortaya attılar. Buna göre birçok yeni olumculuk çıktı. Mantık aracılığıyla ya da daha doğrusu mantığın olanaklarıyla bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi aramak, bu ilişkinin kurallarını ortaya koymak yeni olumcu düşüncenin başlıca amacı olmuştur. Yeni olumcular özellikle Viyana okulu filozofları diye bilinen ve felsefede gerçek anlamda bir devrim yapmış olduğuna inanan kimselerdir. Bu okulun başlıca kişisi Rudolf Carnap'tır (1891-1970). Carnap, Prag'da 1931'de doğa felsefesi profesörü olmuş, 1936'dan sonra A.B.D.'nin Chicago kentinde çalışmalarını sürdürmüştür. Okulun öbür üyeleri Moritz Schlick (1882-1936), Otto Neurath (1882-1945), bir de Berlin, İstanbul, Los Angeles gibi çeşitli yerlerde dersler vermiş olan Hans Reichenbach'dır (1891-1953). Auguste Comte gibi Viyana okulunun filozofları da insanın bilebileceği tüm doğruların bilimlerle ilişkili olduğunu ya da bilimlerin konusu olduğunu benimserler. Kant'ın yaptığı gibi yapmak, metafiziğin bir bilim olarak kurulabileceğini düşünmek olumcu düşünceye yabancıdır. Schlick Felsefede dönüm noktası adlı kitabında şöyle der: "Metafizik yıkılıp gidiyor. Onun yıkılışı insan usunun yeteneklerini aşan atılgan bir girişimi çabalarının çözümü olarak görmesinden değildir, gerçekte böyle bir çabanın varolmamasındandır." Yeni olumcuların başlıca eleştirisi metafiziğe ve metafizikçilere yöneliktir böylece. Carnap metafizikçileri yeteneksiz müzikçilere benzetir.

Yeni olumcu filozoflara göre felsefenin başlıca işi bilimsel çalışmalar üzerine, özellikle bilim dili ve bilim formülleri üzerine görüşler ortaya koymaktır. Amaç bu dilin ve bu formüllerin doğruluk derecesini araştırmaktır. Bu filozoflar için bilimin çabası yalnızca bilimsel çalışmalarla ortaya konulan yasaları belirlemek değildir, aynı zamanda bu yasaların anlatımlarını, formüllerini, kuramlarını araştırmaktır. Bu noktada bu filozoflar belirleme'yle önerme'yi birbirinden ayırırlar. Bu ayrılığı örneklemek için çekim yasasını ele alalım. Bir d uzaklığıyla birbirinden ayrılmış olan iki kitleyle, M ve M' ile ilgili çekim formülü f=m/d2 olarak belirlenir. Burada f bir değişmezi göstermektedir. Bu belirleme anlam taşımayan bir belirlemedir, bir önerme değildir. Onun bir anlamı olabilmesi için doğrulanması gerekecektir. Çünkü doğrunun tek ölçütü doğrulamadır. Bu da gerçekliğin deneysel olarak gösterilmesi demektir. Bu göstermeyle belirleme bir anlama kavuşur, bir önerme değeri alır. Böylece yeni olumcu filozoflar doğrunun temellerini mantıkta aramaya yönelirler. Ancak bu çalışmaları her zaman deneysel düzeyde doğrulamalarla açıklık getirecek çalışmalardır. Çünkü onlara göre tüm doğrular duyulur dünya gerçekliği içinde bulunan doğrulardır. Bu anlamda yeni olumculara göre elbette bilimcinin çabası gözlem ve deneyle dış dünyaya açılma çabasıdır. Böylece bir bilimsel çalışma yer, zaman, olgu ve gözlemleyen dörtlüsü arasında gerçekleşir. Bu durumda bir bilimsel çalışmayı dile getirirken şöyle bir açıklamada bulunabiliriz: falanca kişi, falanca zamanda, falanca yerde, falanca olguyu gözlemledi. Böylece felsefeyi, Comte'un yolundan giderek, bilimsel bir çerçeveye yerleştiren yeni olumcular felsefe alanını bir bilimler dizgesi alanı olarak değil de bir edimler dizgesi alanı olarak belirlerler. Onlara göre felsefe her zaman tutmuş olduğu yolu, doğrular araştırması yolunu tutarak, yalnızca somuta yönelmek zorundadır, kısacası doğrunun ne olduğunu değil de doğrunun kendisini araştırmak zorundadır.

Felsefede büyük bir devrim yapmak ve bu devrimi mantığın gücüne dayanarak yapmak savı tartışma götürür bir savdır. Mantık zihnimizin işleyiş biçimini, buna bağlı olarak doğru düşünmenin yollarını verir. Ondan bunun üstünde bir güç beklemek doğru olmaz. Öte yandan ussal bilgilerin alanı olan felsefe, insanlığın belli bir dönemde yaşanan sorunlarını yansıtan bir düşünce alanıdır, devrimler yapmaya pek uygun bir alan değildir, onda her görüş bir önceki görüşle ya da önceki görüşlerle hesaplaşmanın bir ürünüdür. Bu yüzden yeni olumcuların devrimciliğini gerçek anlamda devrimcilik saymak doğru olmaz. Carnap, "mantık fel-

sefe yapmak yöntemidir" der. Mantık modern zamanlardan önce yöntemdi, ondan sonra hiçbir zaman yöntem olmadı, her zaman yöntemin temeline yerleşti ama başlıbaşına yöntem işlevi görmedi. Mantık olsa olsa yöntemi sağlar, olsa olsa yöntemin tabanındaki doğru düşünme düzenidir. Mantık en çok yönteme tutarlılığını kazandıran şeydir. Ayrıca Schlick'in deyişiyle "her bilginin bir anlatım olması" onun mantıksal temelli olmasını gerektirmez. Ayrıca Schlick'in "her bilgi kendi biçimiyle vardır ve içerdiği olguları biçimiyle ortaya koyar" görüşü mantığı felsefede devrimci kılacak bir görüş değildir. Kısacası mantık bir bilim de olsa felsefeyi ve bilimi baştan sona belirleyebilecek bir şey değildir, o olsa olsa yöntem araştırmalarının bir destekçisi olabilir. Yeni olumcuların felsefeye katkısı onların bilim üzerinde, bilimsel düşünce üzerinde ilgi çekici görüşler ortaya koymuş olmalarıyla sınırlıdır. Comte'un yolundan giderek yeni olumcular bütün bilimleri bir birliğe kavuşturmak istemişlerdir, bunu gerçekleştirmek için de oldukça geniş bir bilim araştırması yapmışlardır. Onların bu çalışmaları bilim ve felsefe adamlarına ışık tutacak niteliktedir.

BERTRAND RUSSELL

Bertrand Russell'ı da bir yeni olumcu sayabiliriz. Onun yeni gerçekçilik diye adlandırılan felsefesi birçok yönüyle yeni olumcu felsefeye yaklaşır. Russell'ı daha çok ingiliz deneyci felsefesinin, özellikle ingiliz olumculuğunun, John-Stuart Mill'in, hatta Hume'un bir sürdürücüsü saymak yanlış olmaz. Hiçbir ingiliz filozofu geleneksel ingiliz deneycilik çizgisinin dışına çıkmadığına göre, Russell'ın da bu çizgide kalmış olması son derece olağandır. Her ne olursa olsun, Russell bilim sorunları üzerine düşünen olumcu bir filozof, ayrıca toplum sorunları, insanlık sorunları üzerine kafa yoran, bu sorunlar adına eyleme geçebilen bir düşünürdür. Bununla birlikte onun çok özgün, çok önemli görüşler ortaya koymuş olduğunu söylemek çok güçtür. Sartre gibi o da siyasal yaşama dönük kararlı tutumları yüzünden filozofluğunun getirebileceği ünden daha çoğunu elde etmiştir. Russell'ı öncelikle ilgilendiren sorun yöntem sorunudur, araştırma biçimleri sorunudur. Onu da bu yüzden bir mantıkçı olarak belirlemek doğru olur. Gerçekten Russell biçimsel mantık alanında en titiz araştırmacılardan biridir. Matematiğe olan yakınlığı onu mantık araştırmalarına yöneltmiştir. Russell düşüncenin soyut araştırmasına yönelerek matematiğin ve mantığın kökenini araştırır, bu araştırmasında temele yönelmek isteği onu bilgi kuramıyla ilgilenmeye götürür.

Siyaset açısından onu tam anlamında bireyci bir düşünür, bireyci bir eylemci diye belirleyebiliriz. Filozofluğunun başlarında Hegel'e bağlanmış olan Russell, sonra ona karşıt bir tutum alırken şunları söylemiştir: "Hegel için özgürlük polise başeğme hukukudur." Russell yetkenin haksız tutumlarına bir birey olarak başkaldırmaktan çekinmeyen çağdaş ilerici aydın tipinin bir örneğidir. Bazı batılı yazarlar onu bu bireyci siyasetçi yönüyle tam bir kargaşacı sayarlar, yetkeye başkaldırmaktan başka bir amacı olmayan bir kişi olarak görürler. Ancak kargaşacılık nitelemesi ona pek uyar gibi görünmemektedir. Çünkü o belli ilkelerin insanıdır, özellikle barışçıdır, barışçılığı yüzünden hapis yatışı belleklerdedir. "En iyi yaşam aşkın esinlediği, bilginin yönettiği yaşamdır" sözünün eskiçağ bilgeliğine mi yoksa çağdaş kargaşacılığa mı yakın düştüğü tartışmasını bir yana bırakarak, Russell'ı baskıya, baskı güçlerine karşı çıkan bir düşünür olarak görebiliriz. Onun "felsefe bir kuram değil bir etkinliktir" sözü elbette düşüncenin yaşamla hesaplaşması gerektiğini duyurmaktadır.

Russell, Hegel'in felsefesine taban tabana karşıt bir düşünce ortaya koyar. Ayrılık önce bilgi kuramında belirir elbette. Russell'a göre Hegel'in Ruh'da anlatımını bulan ve tüm ilişkileri içsel ilişkilere indirgeyen heptanrıcı bakışı yanlıştır. Varolan ve dolayısıyla araştırılması gereken ilişkiler, gözlemlenebilir olgular arasında varolan gözlemlenebilir dış ilişkilerdir. Böylece olumculardа olduğu gibi Russell'da da mutlakın alanından görelinin alanına kesin bir geçiş vardır. Russell düşüncenin dışındaki nesneleri gerçek şeyler olarak belirler, bu belirleyişiyle Berkeley'in felsefesine ya da genelde tüm öznelci bakış açılarına taban tabana karşıt bir tutum alır. Bu yüzden Russell'ı tam anlamında gerçekçi bir filozof sayabiliriz. "O, düşüncenin bizde bulunan ruhsal edimiyle bu edimin bizim dışımızda bulunan nesnel içeriğini birbirinden ayırır. Ayrıca ona göre biz doğrudan doğruya deneyle bir nesneye ulaşırız. Böylece Russell dolaysız gerçeklik'i savunur" (F.-J. Thonnard). Dış dünya, olgular diye adlandırdığımız duyu verilerinin dünyasıdır. Bu olgular içinde yaşadığımız fizik dünyayı oluştururlar, onun bileşenleridirler ve birbirleriyle çeşitli ilişkiler içindedirler. Bu ilişkileri doğanın yasaları belirler. Bu yasalar da, olgular arasındaki ilişkiler de doğrudan doğruya bilimin konusudur.

EMERSON'UN AŞKINCILIK'INDAN PRAGMACILIĞA

XX. yüzyılın anılmaya değer felsefelerinden biri de pragmacılıktır. Amerika'da başlayıp gelişen, özel olarak yalnızca amerikan toplumunu etkilemiş olan ya da daha doğrusu o toplumun eğilimlerinden doğmuş olan, bununla birlikte etkileri başka ülkelerde de görülen pragmacılığın öncüsü amerikan filozofu Ralph Waldo Emerson'dur (1803-1882). Emerson bireysel bilincin toplumsal bilince üstünlüğünü, tüm inançlar, dogmalar, kutsal kitaplar karşısında yetkinliğini savunuyordu. Onun aşkıncılık olarak bilinen felsefesi bir tür karşı-tarihçilikti, hiçbir şeye tarihin gözüyle, geleneklerin gözüyle bakmamayı öneriyordu. Bu felsefe deneyin dışında düşüncenin kendi dayanakları, *a priori* ögeleri olduğunu savunuyordu, deneyi önceleyen ve belirleyen *apriori* biçimlerin ve kavramların varlığını savunuyordu. Emerson her şeyden önce "sarsaklar felsefesi" diye nitelendirdiği resmi felsefeye, üniversite profesörlerinin felsefesine karşıydı. Filozof, bir sonsuzluklar felsefesi kavrayışının altında tümden maddenin sınırlarını aşmayı öngörüyordu. Aşkıncılık anlığın yöntemli işleyişinden çok usun sezgi gücüne bel bağlıyordu. Emerson dizgeciliğe karşıydı, bir dizgeci olmamakla övünüyordu. Bilgi kuramında aşırı duyguculuğu onu yeni-Platon'culuğa yaklaştırıyordu. Evreni belli bir sıradüzeni içinde görmekteydi. Tabanda duyu deneyleriyle sezilen şeyler, cisimsel şeyler vardı, ikinci planda özler ve yasalar ya da soyutlayıcı usun nesneleri yer alıyordu. Üçüncü plan bilinç ve düşünce planıydı, ilk iki planda elde edilen bilgiler onda eleştirili usla doğrulanıyordu. Dördüncü plan şiirsel ve dinsel duygular planıydı, sezgisel ve simgesel şeyler planıydı. Beşinci plan fikir planıydı, tümüyle diyalektik olan bu plan bir tür Evrensel ruh'a karşılıktı. Emerson bu görüşleriyle felsefe tarihinde çok önemli bir yer tutmasa da pragmacılığın gelişimini epeyce etkiledi.

PRAGMACILIK VE WILLIAM JAMES

Pragmacılığın tek bir felsefe olmaktan çok, amerikan felsefelerinin çoğunu kapsayan bir düşünceler bütünü olduğunu söyleyebiliriz. Bu felsefenin en ünlü adı William James de olsa, amerikan düşünce dünyasına imzasını atmış pekçok pragmacı vardır. C. S. Peirce'i (1839- 1914) mantıksal pragmacılığın, J. Royce'u (1855-1916) ülkücü pragmacılığın, J. Dewey'yu (1859- 1952) araççılık diye bilinen bir pragmacılığın (bilgi geleceğe dönük bir araçtır, bir dönüştürme aracıdır), G. H. Mead'i (1863-1931) toplumsal pragmacılığın kurucuları olarak biliyoruz. Amerikan top-

lumunun en ünlü filozofu William James dalgalı ve karmaşık kişiliğiyle tanınmıştır. İrlanda asıllı bir göçmen ailesinin çocuğudur. Harvard Medical School'daki öğrenimi sırasında bir ara Almanya 'ya gitmiş, on yedi ay süren bu yolculuğunda düştüğü umutsuzluk onu intiharın eşiğine kadar sürüklemiştir. 1868'de Amerika'ya dönüp tıp doktoru unvanını aldıktan sonra da takıntılarından kurtulamamış, kuşkuyla, acıyla, bunalımla geçen çetin günlerde deliliğin kapısını birkaç kere çalmıştır. O hemen her zaman yaşamın yaşanılmaya değer olup olmadığını kendince tartışıp durmuştur. Bir gün Darwin'ciliğin etkisinde kalarak yaşamın değerini onaylamıştır.

William James yalnız deneye dayalı bilginin güvenilir olduğuna inanır. Bir olgular dünyasında yaşıyoruz, bu olgular bir gelişigüzellik, bir dağınıklık içinde kendilerini sunmaktalar. Yapılması gereken şey olguları saymak ya da sınıflandırmak değil, onları değer yargılarıyla açıklamaya çalışmaktır. Ancak bu açıklamaları yaparken kurgulara dalmamak için, gerçeği değiştirmemek için büyük çaba harcamamız gerekiyor. Bunun için de bilgiye yönelişimize yeni bir anlam vermemiz, bir başka deyişle bundan böyle bilgi edinme yolunda yeni bir tutum almamız zorunludur. Bu tutum, bilginin uygulama değerini göz önünde tutmak olacaktır. William James'e göre bir öğreti yararlı olduğu ölçüde doğrudur. Böylece, filozof, insan zekasına değişik bir anlam yükler. Bilgilerimizi bu dünyada sürekli deneylerle elde etmekteyiz, bu yüzden pragmatik doğrunun mutlak değeri olamaz. Bu doğru insanla birlikte varolan ve insanla birlikte değişebilen bir doğrudur. Ödev, özgürlük, onur gibi kavramlar ancak bize sağladıkları yarar açısından önemlidirler, yoksa hiçbiri tek başına ya da uygulama değerinin dışında bir anlam taşımaz. Mutlak da, sonsuz da varolan şeyler değillerdir. İnsan zihni bir yanıyla bilinmeze mahkumdur. Evrenin ve insanın nereden geldiğini, nereye gitmekte olduğunu bilemeyiz. Benimsenmesi gereken tek metafizik bir "deneyler metafiziği" olmalıdır.

IRKÇI GÖRÜŞLER VE DILTHEY'İN TARİHÇİLİĞİ

XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla geçişte felsefe dünyasının en ilgi çekici kişilerinden biri de Wilhelm Dilthey'dir. O bir tarih felsefecisidir, tüm düşüncelerini tarih temeli üzerine oturtmuştur, öte yandan tarihselciliğini öznelci bir anlayışla dengelemeye çalışmıştır. Onun tarihle ilgili görüşlerini ortaya koyduğu zamanlarda ırkçı düşünce felsefede olmaktan çok yaşamda büyük bir genişlik kazanmaktaydı. Almanya 'da ingiliz Stewart

Chamberlain (1855-1927), Fransa'da Arthur Joseph Gobineau (1816-1882) ırkçı görüşler ortaya koyuyorlardı. Chamberlain, ingiliz kökenli olmakla birlikte, alman toplumunun üstünlüğünü savunuyor, ari ırkının ayrıcalı bir ırk olduğunu bildiriyordu. Ona göre ari ırkı insanlık değerlerini en yüksek düzeyde yaşatabilecek ve geliştirebilecek tek ırktı. Bu yüzden bu ırk başka ırklara ya da toplumlara egemen olma hakkına sahipti. Ahlakta, estetikte, siyasette ari ırkının değerlerini yaşatmak ve güçlendirmek ana ilke olmalıydı. Karamsar ve demokrasi düşmanı olarak bilinen Gobineau da ari ırkının üstünlüğünü savunuyor, dünyanın üstün ırklarla üstün olmayan ırkların tam bir eşitsizlik düzeninde bir araya geldiği bir çatışkılar alanı olduğunu benimsiyor, eşitsizliğin sonu dünyanın sonudur diye düşünüyordu. Nazi partisinin önderlerinden Alfred Rosenberg (1893-1946) bu düşünürlerin görüşlerini partisinin çıkarları doğrultusunda uygulamaya girişecek, Hitler diktatoryasına düşünsel temelini sağlamakta büyük ölçüde yardımcı olacaktır.

Bu tür görüşlerin hızla geliştiği bir dönemde Dilthey bir tarih kuramı geliştirmiştir. O dönemler, Comte olumculuğunun ve ayrıca evrimci kuramların etkisiyle tarihselci bakış açısının iyiden iyiye kökleştiği dönemlerdir. Gerçekte tarih felsefesi düşüncesinin gelişimi Dilthey'den epeyce önce başlamıştır. Bu düşüncenin önderi itlayan Giambattista Vico'dur (1668-1774). Napoli üniversitesinde belagat profesörü, ayrıca kralın tarihçisi olan Vico modern tarih felsefesinin ilk ilkelerini ortaya koymuştur. Ona göre doğrunun ilkesi eylemdir, insanlık bilimi de bu eylemi ortaya koyan tarihtir. Tarihi yapan insan onu tanımakla da yükümlüdür, çünkü tarihin gelişimi insanın gelişimi demektir. Her toplumun yaşamında üç çağ vardır, her toplum bir tür şiir çağı da sayabileceğimiz *dinsel çağ*'dan (din yönetimi), imgelerin egemen olduğu *kahramanlık çağı*'ndan (soyluluk yönetimi) geçerek üçüncü bir çağa, yetkin bir çağa, us çağına, *insanlık çağı*'na, ulaşır. Bu görüşleriyle tarihselci görüşün temelini atan Vico ayrıca felsefeyle dinbilim arasındaki ilişkiyi araştırmış, bu arada sanat felsefesiyle ilgilenmiştir.

Filozof: Kültür Tarihi Araştırmacısı

Tarih felsefesi kavrayışı felsefeye oldukça yeni bir bakış açısı getirdi, insanı tarihsel bir varlık olarak belirlerken tarih araştırmasını insan araştırmasının temeline yerleştirdi. Tarih tüm insan etkinliklerinin ortaya çıktığı ya da gerçekleştiği alan olmakla birinci planda önemliydi. İnsan top-

lumlarının evrimi tarih felsefesinin temel konusuydu, bu yolda toplumların evrimini yöneten genel yasaların araştırılması gerekiyordu. Evrimin nitelikleri ve ulaşacağı nokta da tarih felsefesinin temel sorunlarındandı. Tarih felsefesinin gerçek kurucusu alman filozofu Wilhelm Dilthey'in çıkış noktası Kant usçuluğu ve Comte olumculuğudur. Dilthey felsefeyi klasik anlamından uzaklaştırır, dünya, ruh ve Tanrı'yla ilgili metafizik araştırma olmaktan çıkarır, onu tam anlamında bir insan bilimi olarak belirler. Deneysel bilimlerin ya da doğa bilimlerinin yanında bir insan bilimi de olmalıdır. İnsan bilimi ya da "ahlak ve siyaset bilimleri" insan yaşamını ele alacak, onu ruhbilimsel, dinsel, sanatsal, hukuksal ve benzeri anlamlarda ya da daha genel olarak kültür anlamında inceleyecektir.

Dilthey filozofa bir kültür tarihi araştırmacısı işlevi yükler, bu tutum Kant ve Comte'u düşündüğümüz zaman da son derece yeni bir tutumdur. Tüm araştırmalar böylece şiirden, sanattan, eğitimden, siyasetten tarihe götürülür, daha doğrusu bütün bu alanlar insanlık tarihi içinde ele alınır. Bu durumda metafizik araştırma felsefeden tümüyle çıkarılmış, onun yerine tarihsel çerçevede insan araştırması konulmuştur. Öyleyse felsefede insan yaşamının özelliklerini tarihsel oluşum aşamalarında ortaya koyduğu değişikliklere dayanarak kavramaya çalışmamız gerekir. İnsan ruhunun ilerleyen evrimi tarihi oluşturmuştur, tarihi araştırdığımız zaman insan ruhunun ilerleyen evrimini görebilir ve gösterebiliriz. Böylece tarih bir insan etkinlikleri alanı olarak belirir. O insanlığın bir takım olaylarını içeren bir yığınak alanı değildir, dünyada insanın tüm insani etkinliklerini tüm özellikleriyle ortaya koyabilen bir araştırma alanıdır. Bu yüzden doğa bilimleriyle insan bilimlerini birbirinden ayrı tutsak da bunlardan birine daha büyük bir ağırlık veremeyiz, daha doğrusu insan bilimleri de doğa bilimleri kadar önemlidir; gerçekte doğa bilimleri ancak insan bilimleriyle bir bütün oluşturduğu zaman gerçek anlamına ulaşmış olacaktır.

İnsan Yaşamı: Evrimsel Atılımlar Ortamı

İnsan yaşamı Dilthey'e insan etkinliklerinin aralıksız bir evrim içinde akıp geçtiği bir atılımlar alanı olarak görünür. Onda her şey akıp gitmededir, durağan hiçbir şey yoktur. Her şey yaşamda akıp geçer, bu yüzden yaşam insanla ilgili her şeyi açıklar. "Düşünce yaşamdan daha ileri gidemez" sözü bu bakımdan çok anlamlıdır. Kısacası, Dilthey tarihin dışında herhangi bir belirleyici ilke ya da açıklayıcı ilke varsaymaz; bu ilke içtedir, yaşamdadır, tarihin kendindedir, tarihi vareden yasalardadır, her şey-

den önce de insan ilişkilerindedir. Dilthey'e göre insan etkinliklerini kavramaya ruhbilim yoluyla ulaşabiliriz.Dilthey XIX. yüzyılın "açıklamalı ruhbilim" diye adlandırılabilecek ruhbilim anlayışına karşı çıkarak bilinç olgularının doğrudan doğruya gözlemlenmesine dayanan "ayrıştırmalı ve tanıtlamalı ruhbilim"i önerir, böylece davranış ruhbiliminin gelişimi yolunda bir adım atmış olur. Ona göre insan ruhunun derinliklerini araştırmada kurgusal düşünce hiçbir zaman yeterli olmayacaktır, bunun için "bileşimsel sezgi"ye gereksinim vardır. Böylece Dilthey "ruh bilimlerinin felsefesi"ne ulaşmak yoluyla tanıtlamalı ruhbilimin ilkelerine yaslanır. Ancak filozof burada ciddi bir sıkıntıya düşer, tarihi tarihle ya da tarihi kendi içinde açıklamak yerine ona ruhsallık araştırmasıyla ulaşmaya çalışır. Dilthey sonra sonra bu tutumunu bırakacak, tarihi tarih olarak araştırmaya yönelecektir. Dilthey'e göre her çağ kendi özelliklerini taşır, bu özelliklerini ruhsal düzeyde dehalarla ya da önemli kişilerle ortaya kor. Öncüler kendi açılarından, kimi sanat açısından, kimi din açısından, kimi siyaset açısından dönemlerinin özelliklerini yansıtırlar. Felsefe de bu yansımaları doğru olarak kavramakla yükümlü olacaktır, tarihselciliğin temel anlamı budur. "Kısacası tarihselcilik denilen şey görecilik ve kuşkuculuk değildir, insan yaşamına her doğrunun ve felsefenin mutlak kaynağı olarak inanma edimidir" (F.-J. Thonnard).

Dilthey tarihin önemini belirtmekle birlikte tarihin araştırılması yolunda derin bir yönelim içinde değildir, iyi bir tarih araştırmasının ilkelerini de vermez bize. Tarihe yönelirken ruhbilime, nesneli bulmak isterken öznelciliğin batağına saplanmış gibidir. Tüm metafizik sorunları elinin tersiyle iter, ancak onun yerine koyduğu şey insan bilimlerine ve bu bilimlerin tarihsel temeline aşırı bir güvenden başka bir şey değildir. Bununla birlikte tarih fikrinin, evrim fikrinin baskın olduğu bir dönemde Dilthey'in tarihselci bakışı büyük ölçüde etkili olmuştur, bu etki özellikle Almanya'da duyulmuştur. Ernst Troeltsch (1865-1923), Eduard Spranger (1882-1963), Hermann von Keyserling (1880-1946), Ludwig Klages (1872-1956) Dilthey'in felsefesini geliştirmeye çalıştılar. İspanya'da Ortega y Grasset (1883-1955) Dilthey'in görüşlerini tam anlamında bireyci bir çerçeveye oturtmaya çalıştı. Dilthey'in izinden gidenler arasında Georg Simmel'in (1858-1918) ve Max Weber'in (1863-1921) daha ayrı bir yeri vardır. Kant felsefesinden giderek tarih ve toplumbilim sorunlarıyla ilgilenen Simmel, toplumsal yapıyı ögelerine ayıran "biçimsel toplumbilim"in kurucusu oldu. Ona göre bireylerarası ilişki, ruhbilimsel bir ilişki olmakla, kitlelerin davranışını ortaya koyan özellikler taşıyordu. Simmel felsefelerin bilimsel bir değer taşımadığını, onların değer-

lerini tarihte aramak gerektiğini bildirdi. Siyaset ve toplum felsefecisi Weber, ussallıkla özgürlüğü karşıt ama uzlaşabilir kavramlar olarak gösterdi. Ona göre tarih mutlak bir değer ortaya koymaksızın olumlu bir bilim olabilirdi. Dilthey, izleyicileri olan bu tarihselci filozoflar kadar varoluşçuları da etkilemiştir.

MAURICE BLONDEL VE ÖBÜR DİNCİLER

XX. yüzyıla geçişte anılmaya değer bir başka filozof da Maurice Blondel'dir. Blondel katolik inancını felsefenin temeline yerleştirmeye çalışmış, böylece bir eylem felsefesi geliştirmiştir. Ona göre gerçek inancın çıkış noktası etkin eylem olmak gerekir. "İnsan, istemli inancıyla olguları aşar" der Blondel. Böylece eylem bizi üst bir dünyanın ya da olağanüstü bir dünyanın keşfine götürecektir. Ona göre her gerçek felsefe insan yazgısının temel sorunlarını çözmelidir, çözebilmelidir. Felsefede tek amaç ya da başlıca amaç usun ışığıyla insanı ve yazgısını ortaya koyabilmektir. Blondel bu yolda bir içkinlik yöntemi geliştirmiştir. Bu yöntem Blondel'in açıklamasına göre ne Kant'ınki gibi eleştirili bir yöntemdir ne de Hegel'inki gibi salt ülkücü bir yöntemdir. Bu yöntem olgubilimsel bir yöntem de değildir, Descartes'ınki ya da Bergson'unki gibi sezgiye de dayanmaz. Bu yönteme soyutlayıcı da diyemeyiz. Bu yöntem bir tümleme, bir içerme yöntemidir, diyalektik bir yöntemdir. Bu yöntemde düşünce, varlık ve eylem bir bütün olarak ele alınır: bu üç alanın sorunları birbiriyle ilişkisi içinde çözülmelidir. Ayrıca bu yöntemde her sorun bir ya da birkaç yüzüyle değil, tüm yüzleriyle ele alınmalıdır. Ayrıca bu yöntemde zihin bir doğrudan bir doğruya geçerek diyalektik bir biçimde ilerleyecektir.

Blondel'in eylem felsefesi Tanrı'ya doğru içsel bir yükselişi önerir. Varlıklar basamağında yüksele yüksele Tanrı'ya ulaşmaya çalışmak diyebiliriz buna. Tanrı hem düşüncenin, hem eylemin, hem varlığın üstünde yer alır. Ona "kaçınılmaz aşkınlık" diyebiliriz. Tanrı, yüce Varlık olmakla tam anlamında basit ve tektir; yetkin Düşünce olmakla tam anlamında bilimselliktir; ancak o bu nitelikleri yanında bir de eylem olma niteliğine sahiptir. Tanrısal Varlık ancak etkin olabilir, onun başka türlü olabileceğini düşünemeyiz. Tanrı tam dolgunluktur, onun kendi dışında kimseye gereksinimi yoktur. Ancak onu bencil bir yalnızlık içindeymiş gibi düşünmemeliyiz: onun yaşamı bir ruhun yaşamıdır, o bir Kelam'dır. Özetle, Blondel'in felsefesi dinbilime yaklaşan bir felsefedir, bir katolik-

lik felsefesidir. Tommaso'cu özellikler gösterse de özgün yanlarıyla Tommaso'culuktan ayrılır, her şeyden önce içsel yöneliş fikriyle Tommaso'culuğa uymaz, bu yanıyla daha çok Augustinus'u duyurur. Blondel'cilik sezgiye verdiği ağırlıkla Augustinus'çuluğa yakın da düşse azçok özgün bir felsefedir, XX. yüzyılda metafiziği yeniden geçerli kılmaya yönelen bir din felsefesidir.

Bu dönemde felsefeyi dinci-gizemci bir temele oturtmaya çalışan başka düşünürler de olmuştur. Fransa'da Louis Lavelle (1883-1951), A.B.D.'nde Reinhold Niebuhr (1892-1971) bu devinimde yer alan başlıca kişilerdir. Ayrıca din felsefesi ya da hıristiyanlık felsefesi Tommaso'cu çizgide de yeni atılımlara girmiştir, bu atılımın başlıca kişisi Belçika'dan bir düşünürdür, Cardinal Mercier'dir (1851-1926). Asıl adı Désiré Joseph Mercier olan bu ünlü din adamı Birinci Dünya Savaşı'nda alman işgaline karşı direnenler safında yer almıştır. Mercier bir Tommaso'cudur, ancak onun Tommaso'culuğu çağdaş bilimsel gelişimlere ilgisiz kalmayan, onlarla tersleşmeyen bir Tomınaso'culuktur. Mercier "özel bilimler"i felsefenin bağımlısı ya da yardımcısı sayar, onlarla felsefe arasında sıkı bir bağ, hatta bir bütünlük bulur, bununla birlikte felsefeyi bilimlerin bir sonucu gibi görmek istemez: felsefe adamı "özel bilimler"ce ortaya konulmuş gözlemleri göz önünde tutmak zorundadır, ancak felsefenin alanı bilimsel düşüncenin alanı değildir. Mercier ruhbilimin önemini belirlerken Descartes'çılıkta ruhbilimsel bakış eksikliğini varsayar ve bunu bu felsefenin bir zayıflığı olarak görür. Bir dinci olmakla birlikte yenilikçi bir düşünür olan Mercier skolastiğin geleneksel dili olan latinceyi kesin olarak bırakmış, tüm yazılarını fransızca yazmıştır.

BİLİME DAYALI YENİ GÖRÜŞLER

Bu dönemde bu dinsel çerçevenin dışında da bilime ya da olgubilime dayalı yeni görüşler ortaya atılmıştır. Bu yönde adı anılmaya değer kişilerden biri Nikolai Hartmann'dır (1882-1950). Onun felsefe araştırmaları Husserl'inkine çok benzer. Hartmann'a göre felsefenin amacı sorular sormak, nesnenin tanıtlamasından giderek onun nesnel yapısını kavramaya çalışmaktır. Bilgi nesnesi aşkın bir nesne olarak vardır. Hartmann'ın en ilgi çekici yanı Scheler'in izinde bir değerler anlayışı geliştirmiş olmasıdır. Buna göre Hartmann kişiyi yüce değer olarak belirler, ancak Scheler'in benimsemiş olduğu "toplumsal kişilik" fikrini dışlar. Fransız filozofu Gaston Bachelard (1884-1962) da felsefenin sorunlarına yeni bi-

limsel buluşlardan giderek yaklaşır. Onun amacı özneyle nesne arasındaki gizemli ilişkiyi kaldırmak, deneyciliği usçulukla dengeleyerek felsefede bütünsel bir bakışa ulaşmaktır. Bachelard ruhbilimin ve estetiğin sorunlarıyla ilgilenmiştir. Bu dönemin önemli filozoflarından biri de organikçilik'in kurucusu Alfred North Whitehead'dir (1861-1947). Londra üniversitesinde uygulamalı matematik, Harvard üniversitesinde felsefe dersleri vermiş olan Whitehead felsefi sorunlara yeni bilimsel buluşların aydınlığında yaklaşmış, organikçi bakış açısı içinde öznel ya da nesnel her bilgiyi başka bilgilere organik bağlarla bağlı saymıştır. Filozofa göre her şey yaratılmışlığı içinde tam bir düzenli bütünsellik içindedir, her şey bir evrim düzeninde birbirine bağlıdır. Bu düzende özgür bir varlık olan insan dinin ve ahlakın konusunu oluşturan içten bağlarla Tanrı'ya bağlanır. Whitehead yaşamının büyük bir bölümünü adadığı matematiğe büyük bir güvenle bağlıdır, mantık alanında da son derece kesin ve belirleyici görüşler ortaya koymuştur.

VAROLUŞÇULUK VE YAPISALCILIK

MODA OLMUŞ DÜŞÜNCELER

Varoluşçuluk ve yapısalcılık, biri bir felsefe öbürü bir eleştiri yöntemi olmakla ayrılırlar, bununla birlikte bakış açıları çok yakın olduğu için neredeyse birbirini tümleyen iki düşünce akımı olarak görünürler. Her iki akım da dünyanın hemen her yerinde, ama özellikle Batı'nın kültür merkezlerinde, özümlenmiş düşünceler olmaktan çok moda düşünceler olarak yayılmıştır, yayılmaktadır. Bu iki akımın tutuldukları ölçüde açık ve aydınlık düşünceler ortaya koyduğunu söylemek çok güç. Özellikle varoluşçuluk, dünya görüşünde olmasa da bilgi kuramında oldukça karmaşık ve çeşitli bir bütün ortaya koyar. Varoluşçu bilinen bazı yazarların bilgi kuramıyla ilgili yapıtlarını, örneğin Sartre'ın *L'être et le néant*'ını (Varlık ve hiçlik) ya da Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception*'unu (Algının olgubilimi) bütün incelikleriyle ve teker teker ayrıntılarında kavramak oldukça güçtür. Bu kavrama eksikliğinde sözkonusu akımların sayısız çeşitliliği ve karşıtlıklar ya da ayrılıklar barındıran uçsuz bucaksız bir birikim ortaya koyması da önemli oluyor. Bu yüzden varoluşçuluktan çok varoluşçuluklardan, hatta yapısalcılıktan çok yapısalcılıklardan sözetmek belki de daha doğru olacaktır. XVIII. yüzyılla felsefede bir hastalık gibi başgösteren, özellikle Kant'la, Hegel'le, Husserl'le kökleşmiş olan çetrefillik varoluşçularda doruk noktasına çıkmış gibidir.

Öznelci Çetrefillik

Çetrefilliğin kaynağı biraz da öznelci bakış açısındadır. Varoluşçu felsefe de yapısalcı eleştiri de öznelci bakış açısını sarsılmaz bir biçimde benimsemiş gibidir. Eski felsefelerde öznelcilik nesnel bakış açısı kadar geçerli olmamıştı. Bununla birlikte, belleğimizi yoklarsak öznelcilikte yirmi beş yüzyıl öncesine kadar gidebiliriz. Sofist Protagoras şöyle diyordu: "Tüm bilgilerimiz duyumdan gelir, duyum da bireylere göre değişir. Öyleyse insan her şeyin ölçüsüdür. Bilge kişi ruhta en doğru düşünceleri oluşturacak güçte değilse de, en hoş ve en yararlı düşünceleri oluşturabilecek güçtedir." XVII. yüzyılla başlayan modern felsefe öznelciliğe çokça yer bırakmazken XVIII. yüzyıldan sonra öznelcilik, hatta onun aşırı biçimi diyebileceğimiz tekbencilik büyük ölçüde etkili olmuştur. Ülkücü bakış açısı içinde yer alan öznelcilik de tekbencilik de gerçekte öznenin bilgide aşırı belirleyici kutup olarak görülmesini ister. Tekbencilik için bireysel düşüncenin dışında hiçbir gerçeklik yoktur. Tekbenciliğe göre bireysel ben her türlü gerçekliği karşılamaktadır. Yalnız ingiliz piskoposu Berkeley, getirdiği maddesizcilik anlayışıyla öznelciliğin, hatta onun aşırı biçimi olan tekbenciliğin modern düşüncedeki başlıca adı oldu. Piskopos Berkeley tüm maddenin varlığını yadsırken ve cisimsel şeyleri ruhumuzun fikirleri olarak belirlerken algılanmış nesnelerin varlığını tümüyle Tanrı kaynağına bağlıyordu. Ancak, tekbenciliğin XVII. yüzyıldaki en büyük kişisi, adı felsefe tarihlerinden artık silinmiş olan Claude Brunet'dir. Brunet bireysel düşünce dışında hiçbir şeyin varolmadığını, bireysel ben'in tek gerçeklik olduğunu öne sürmüştür. Varoluşçu felsefe işte bu bir bakıma çok köklü bir bakıma da çok zayıf geleneğin kalıtçısı olmuştur. Ayrıca, göreceğimiz gibi, bu kalıtı varoluşçulara taşıyan çeşitli modern düşünürler vardır. Ancak varoluşçu filozoflar elbette öznelcilikten yana çıkarken tekbenciliğin dar çemberlerine takılıp kalmak istememişlerdir. Gerçekte tekbencilik hiçbir filozofun düşmek istemeyeceği bir kör kuyudur. Ne var ki tekbencilik öznelciliğin aşırı bir anlatımı olarak görünürken, onun önünde sonunda düşmekten kurtulamayacağı bir tuzak olarak da görünür. Çünkü ılımlı öznelcilik yoktur, ılımlı öznelcilik öznelcilik değildir. Varoluşçu filozoflar tekbencilikten kurtulabilmek için pek de inandırıcı olmayan bir kanıta, başkası'nın varlığına başvururlar. Ben varım, bana benzeyen başkaları da var, her ne kadar benden başkaysalar da bu başkaları bana benzemektedirler. Her şeye bireyden gidilir, her şeye bireyselden başlanır, çünkü varoluşçulara göre bireysel gerçeklik öncesel gerçekliktir, hatta tek gerçekliktir. Önce birey vardır, tek başına

kalmış birey, dünyaya bırakılmış birey. Bilinmedik bir ülkeden bilmediği bir ülkeye gelmiş olan zorunlu yabancıdır o, kendi aracından ya da kendi bedeninden, onun pencereleri olan gözleriyle dünyaya bakar. Her şeye şaşarak bakar, her şeyi yalnızca kendi gözleriyle, kendi açısından görmektedir. O zaman kendisine benzeyen bir varlıkla ya da varlıklarla karşılaşır.

Benzerlik Kanıt Olur mu?

Şöyle der Sartre: "Tekbenciliğin yadsınması gerekiyorsa, bunun nedeni benim başkalarıyla ilişkimin temel olarak varlıktan varlığa bir ilişki olmasıdır." Bu son derece felsefi görünen açıklama tedirgin edici bir açıklamadır, bize tekbencilikten kurtulmanın sağlam yollarını göstermez. Bir özne olan ben karşısında bir başka özne olan başkası'nın varlığı nesnel bilginin varlığını gerektirmez çünkü. Başkası'nın varlığı bizi tekbencilikten kurtarmaya yetmez, ben'le başkası arasında nesnelliği sağlayıcı bir ortak yanın, bir ölçütün bulunması gerekir. Bir başka deyişle, felsefede benzerlikten giderek kanıt oluşturamayız. Zaten Sartre da böyle bir nesnellik güvencesi vermez bize, temel anlayışı gereği veremez. "Başkası başka'dır, yani ben olmayan bir ben'dir" diyerek bilineni yinelemekle yetinir. Zaten Sartre "başkaları hiçliktir" ya da "başkaları cehennemdir" derken tekbenciliği kırabilecek olasılıkları kökten kaldırmış gibidir. Aynı tutum üç aşağı beş yukarı öbür varoluşçu filozoflarda da görülür. Öznelden yola çıkıp nesnele ulaşmak olası bir iş değildir çünkü. Tekbenciliğe düşmemek için ortak bir yapıda bütünleştiğimizi önceden benimsemek gerekir. Jean Wahl'in Kierkegaard için söylediği şu sözleri büyük ölçüde tüm varoluşçu filozoflar için genelleyebiliriz: "Kierkegaard bizi dünyadan koparır ve bir başka benle her türlü dolaysız ilişkiyi kuşkuya koyar." Tüm varoluşçu filozoflar bireyden bireye ilişkileri dramatik ilişkiler olarak görürler. İlişkinin çeşidi öznel ilişki olunca elbette böyledir bu. Öznelliğin kolay kolay anlaşılamayan, ancak sanatta yetkin anlatımlara ulaşan özel bir dili vardır. Böylesi bir ilişkide bizi nesnele çıkarabilecek yollar bulanık ve düşseldir, tehlikelerle doludur. Bir kere ben'i mutlaklaştırdınız mı, onu özel özelliklerle yüklediniz mi, onu kendi içine hapsettiniz mi bir daha onu başkasına kolay kolay ulaştıramazsınız. Elbette nesnel ya da kavramsal düzeyde ulaştıramazsınız, yoksa sanat bu ulaşım için vardır. Sanatta bir öznel bir nesnelde açıklığa kavuşabilir, buna karşılık hiçbir öznel felsefi düzeyde herhangi bir nesnele ulaşmakta çıkış noktası

olamaz, bir başka deyişle ben'den giderek kendi dışımdaki varlığı açıklamam olası değildir.

Öznelcilik Dizgeciliğe Karşı

Kierkegaard, varoluşçuluğun öncüsü ve büyük adı, bir düşünürden çok bir sanatçı inceliğiyle yazdığı yazılarında öznelciliğe öncelikle sahip çıkarak, felsefede tüm dizgeci tutumları, özellikle de çağın son büyük dizgecisi Hegel'in felsefesini kendince kıyasıya eleştirir. Hegel felsefesi her alanda, bilimsel alanda da, tarihsel alanda da, ruhsal alanda da tümüyle ussal düşünceye yer veriyordu. Hegel'in "tüm gerçek ussaldır, tüm ussal da gerçektir" formülü öznelciliğe yer bırakmayan bir formül olmakla Kierkegaard'ı çileden çıkaracak bir formüldü. Hegel felsefeden öznelcilerin anladığının tam tersini anlıyor ve şöyle diyordu: "Felsefi araştırmalarımda uyduğum ve uymakta olduğum şey doğrunun bilimsel bilgisine ulaşmaktır." Oysa bir varoluşçu filozof hiçbir zaman düşüncede böylesi bir bilgiyi amaçlamayacaktır. Bu yüzden Hegel ikide bir Kierkegaard'ın saldırısına uğrayacak, Kierkegaard sık sık Hegel felsefesini eleştirirken en çok onun dizgeci yanına takılacaktır. Dizgecilik Kierkegaard'a göre öldürücü bir şeydir. Bilimsellik de. Kierkegaard filozof olarak hep kendiyle, kendi kişiliğiyle, ne olup ne olmadığıyla ilgilidir, içini deşer durur hiç durmadan, sanki kendinde bir hazine bulacaktır. Kendini araştırırken, Sokrates gibi, bir doğrular araştırması yaptığına inanır. Ona göre somut yaşamımızı genel bir dizgeye indirgemek yaşamımızın gerçekliğini parçalayacaktır. "Kapalı açığa nasıl karşıysa, dizgesel de yaşama öyle karşıdır" der Kierkegaard.

Oysa Kierkegaard'dan yarım yüzyıl önce doğmuş olan Hegel dizge için şunları söylüyordu: "Dizgesel bir bilgi üzerine temellenmeyen bir felsefe bir bilim oluşturmaz, daha çok bir biçim oluşturur; içeriği açısından da bireysel ve olumsal bir seziş biçimidir. Bir bilgi ancak bir bütünün parçası olduğu zaman doğrulanır, bunun dışında bir varsayımdan, öznel bir görüşten başka bir şey değildir. Yalnızca bilginin yalıtık parçalarını içeren felsefe yazıları ancak bireysel görüşleri ve inanışları ortaya koyarlar." Hegel'le Kierkegaard arasında pekçok uyumsuzluk, pekçok karşıtlık vardır. Bir kere Hegel için iç ve dış ayrımı yoktur, dış ve iç özdeştir. Ayrıca Hegel felsefesinde giz diye bir şey yoktur. Tüm gerçek ussalsa, tüm ussal da gerçekse, giz diye bir şey olmayacaktır. Hegel'de İsa insanlığın simgesinden başka bir şey değildir, oysa Kierkegaard için iç ve dış da vardır, gizem de vardır, açıklanamaz özellikler de vardır,

sonsuz ve mutlak bir kişilik olarak İsa da vardır. Hegel'le Kierkegaard'ın zaman kavrayışları da ayrıdır. Hegel'in anladığı anlamda zaman sürekli bir oluşumdur, ussal bir oluşumdur, açıklanabilir. Kierkegaard'da zaman kesintili bir oluşumdur, açıklanamaz.

Varoluşçuluğun karşı olduğu dizge felsefede bilgi tutarlılığının zorunlu koşulu olarak düşünülebilir. Marx'ın klasik anlamda dizgeciliğe karşı çıktığını biliyoruz. Marx elbette bilgide bütünselliğin ve tutarlılığın karşısında değildi, böyle bir tutum felsefe dışı bir tutum olurdu. Marx iyiden iyiye kapalı dizgelerin kendilerinden sonra gelecek tüm açıklamaları daha baştan yadsıyan kesin bir tutum almalarına karşı çıkıyordu. Son açıklamaları getirdiğimizi bildiriyorsak, başka açıklamalara yer yok demektir. Elbette durmadan değişen bir dünyada son açıklamaları getirdiği için değişmeden kalacak ölümsüz dizgeler düşünmek olası değildir. Öte yandan her filozofun her şeye kendine göre ya da daha doğrusu çağının gereklerine göre bütünsel bir açıklama getirmesi olağandır. Dizgeyi gerekli ya da yasal kılan budur. Varoluşçular gerçekte dizgeciliğin zorunlu olarak getirdiği nesnelliğe ve ussallığa karşıdırlar. Öznellik üzerine bir dizge kurulamaz, dizge nesnellik üzerine kurulur. Varoluşçular dizgecilikten kaçarken sık sık tutarsızlığın dikenlerine takılmışlardır. Varoluşçuluğun önde gelen adları, bu arada daha çok da varoluşçuluğu bilgi kuramı açısından değil de herhangi bir yaşam felsefesi olarak kurmaya çalışanlar belli bir dizge anlayışı içinde kalmamaya özen gösterirken son derece çelişkili görüşler ortaya koydular.

Önce Varoluş Vardır

Doğrudan doğruya varoluşçu olmamakla birlikte varoluşçu felsefeye temel hazırlamış olan Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozoflar da çelişkilerle dolu düşünceleriyle ünlüdürler. Kierkegaard bazen bir din karşıtı, bazen bir dinci görünümünde tam bir çelişkililik örneğidir. Bu çelişkililik öznelliğin doğal görünümüdür. Varoluşçu felsefe çelişkiler içinde de olsa yaşama köklü bir açıklama getirmek dileğindedir. Buna göre bu felsefe bir yaşam felsefesidir. Bir bilgi kuramı ortaya koyup onunla dünyayı tanımaya çıkmak felsefede yüzyıllardır süregiden bir eğilimdir. Varoluşçular dizgeciliğe karşı çıkarken kendilerini dizgeci tutuma götürecek bu temel arayışının da uzağında kaldılar. Onlara göre önce yaşamak, yaşamı tanımak, oradan bilgiye ulaşmak gerekiyordu. Önce varoluş vardı. Felsefenin doğrudan doğruya tutacağı yol bilgi yolu değildi, her şeyden önce yaşamın, varoluşun gizlerine ulaşmak gerekiyordu. Buna göre va-

roluşçuluk insanın usçu arayışlarda yitip gidişine karşı çıkıyordu, insanı uyandırıyor, onu kendine getiriyordu. Bu yüzden bazı filozofların ayrıntılı bilinç olguları araştırmalarına karşın varoluşçu felsefede bilgi kuramı kaygısı baskın olmadı. Bireyi ele almak, bireyi varoluşu içinde ele almak, yaşayan bir varlık olarak ele almak önemliydi. Varoluştan öze gidilecektir, yaşamdan bilgiye yükselmek gerekir. Bu açıdan varoluşçuluk olumculukla da Marx'çılıkla da karşıtlaşmıştır. Bilimselden, nesnelden, toplumsaldan, tarihselden yola çıkan tüm düşünceler varoluşçulukla karşıtlaşacaktır. Felsefeden çok sanata yakın olan bu felsefede felsefe yapıtlarından çok sanat yapıtları verme eğilimi ağır basar gibidir. Pekçok varoluşçu bu yüzden felsefe yapıtları yanında edebiyat yapıtları da vermiştir, felsefi görüşlerini kişisel ilişkilerin, somut ilişkilerin açıklamasına dayanarak anlatmaya yönelmiştir, bu arada felsefeye bir sanat esnekliği, hatta bazen bir soyut sanat kapalılığı getirmiştir. Ayrıca varoluşçu filozofların felsefe kitaplarından çok edebiyat kitapları, oyunları, öyküleri, romanları ilgi uyandırmıştır. Gerçekte varoluşçuluğun edebiyat birikimi, deneme sanatını da işin içine katarsak, felsefe birikiminden çoktur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, varoluşçu filozofların temel kitaplarını anlamak zordur. Örneğin Merleau-Ponty'nin *Algının olgubilimi* adlı temel yapıtını açıklamak için A. de Waelhens'in hemen hemen aynı genişlikte *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Bir kayganlık felsefesi: Maurice Merleau-Ponty'nin varoluşçuluğu) adlı bir kitap yazdığını bilince karmaşıklığın boyutları anlaşılacaktır.

Bir Tür Gerçekçilik

Varoluşçu felsefe özünde gerçekçi bir felsefedir. Gerçekliği ortaya koymak üzere gerçeklikten yola çıkmak varoluşçu filozofun başlıca amacıdır. Ne var ki gerçekçilik öznel düzeye indirgendiği zaman kendinden çok şey yitirecektir. Sartre'ın ünlü "varoluş özden önce gelir" formülü işte bu gerçekçi tutumun anlatımıdır. Sartre bu formülünü yepyeni bir formül olarak sunar. Oysa sözkonusu formül gerçekçi düşüncenin en temel ilkesinin değişik bir anlatımıdır. Aristoteles'çi tutumu ortaya koyan şu skolastik formül gerçekçiliğin temel ilkesi durumundadır: "*nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu*" (zihinde hiçbir şey yoktur ki duyulardan gelmiş olmasın). Her gerçekçi bakış dünyayı ya da gerçekliği birinci koşul olarak belirler, çıkış noktası olarak alır. Skolastiklerin andığımız formülü Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" formülünü içerir gi-

bidir. Ne var ki varoluşçular bu temeldeki duyarlılıklarını sonuna kadar sürdürmezler, dıştan içe değil de içten dışa yönelen bir bilgi araştırmasından yana çıkarlar. Öznellik öne çıkınca, iç elbette çıkış noktası olacaktır. Bu tutumlarıyla gerçekçilikte yarı yolda kalmış olurlar. Varoluşçulara göre eski felsefeler özün varoluştan önce geldiği görüşündeydiler: eski felsefeler düşünceden yaşama geçiyorlardı, yaşamı düşünceyle açıklıyorlardı, yaşamı bir deney alanı olarak enine boyuna ayrıştırmaya tutmadan, öncesel bir inanışla onu kurgusal bir biçimde tanıtlamaya çalışıyorlardı. Bu tutum varoluşçulara göre yanlıştır: yapılması gereken, önyargısız bir biçimde yaşama ya da varoluşa yönelmek, onu bütün boyutlarıyla gözlemleyerek bilgiye ulaşmaktır. Kısacası, bilgiden yaşama değil, yaşamdan bilgiye geçmek gerekir: bilgi, yaşamın bilgisidir, başka bilgi yoktur. Varoluşçu filozoflar bu bakış biçimleriyle felsefede bir yenilik yapmış, en azından felsefe tarihi boyunca sürmüş olan öz ve varoluş karşıtlığını kaldırmış oldukları inancındadırlar.

Bu gibi tutumlarla varoluşçu felsefe son derece yenilikçi görünse de felsefenin temel sorunlarında herhangi bir değişiklik yapmaz, en eski sorunların yanına yepyeni sorunlar koymaz, eski sorunları yeni bir biçimde, yeni bir dille tartışmaya girişir. Sorunlar belli sorunlardır, varoluş özden önce gelse de gelmese de biz bu sorunları tartışarak felsefe yaparız. Öte yandan her felsefe bir çıkış noktası belirler. Öznelci filozoflarda bu nokta öznenin kendisidir. Aziz Augustinus dinci felsefesini bir ben temeli üzerine oturtmak istemiş, "aldanıyorsam varım" demişti. "Varım derken nasıl aldanabilirim, aldanıyorsam varolduğum kesindir." Descartes bu beni yeniden ele aldı, "düşünüyorum öyleyse varım" diyerek onun varlığını kanıtladı. Varoluş, varoluşçular için bir çıkış noktasıdır. Varoluştan daha çok özsel varoluşu anlamak gerekir, ben'in varoluşunu anlamak gerekir. Varoluşçunun "yaşıyorum"u Descartes'ın "düşünüyorum"u kadar mutlaktır. Tek ayrım, "düşünüyorum"un bir yöntemli kuşku içinde uzun araştırmalardan sonra bulunmuş olması, "yaşıyorum"unsa klasik felsefede olduğu gibi kuşkuya gerek duyulmadan doğrudan doğruya konulmuş olmasıdır.

Varoluşçuluğun Tarihsel Kaynakları

Çıkış noktasının belirlenmesi sorunların çözülmesi açısından her şeyin aydınlığa kavuşturulmuş olması anlamına gelemez. "Yaşıyorum"un konulmasından sonra sorunlar belirir. Varoluşçu felsefede yanıtlar çok çeşitlidir, varoluşçu felsefe içinde çok çeşitli anlayışlar bu yanıtlar çeşitlili-

ğiyle oluşmuştur. Bu yüzden, önce de belirlediğimiz gibi, varoluşçuluk yoktur, varoluşçuluklar vardır. Bu çözüm bolluğu içinde sağlıklı görüşlere, tutarlı genellemelere ulaşabilmek için önce varoluşçu filozofların bir sınıflamasını yapmak gerekir. Varoluşçuluk nerede, kimlerle başlar, neleri ve kimleri içler ya da dışlar? Bu sorunun yanıtı basit değildir. Pekçok felsefeci bu sınıflamayı yaparken birbirine uymaz görüşler ortaya koymuştur. Descartes'ı, Spinoza'yı bile varoluşçu sayanlar var. Varoluşçuluk çağımızın felsefesidir, bizce kökü ancak XIX. yüzyıla, en çok da XVII. yüzyıla dayanır. Bazılarına göre bu anlayış Eskiçağ'dan beri yürürlükte olmuştur. Bu kişiler Sokrates'i, Aziz Augustinus'u, Stoa'cıları da listeye koyarlar, köke yerleştirirler. Onlara göre gövdeyi de Pascal, Maine de Biran, Kierkegaard, Husserl oluşturur. Dallarda karışıklık iyice artar. Bir dalda Kafka, Dostoyevski, Camus, Beauvoir gibi edebiyat adamları vardır, bir başka dalda bilgi sorunlarına olgubilimci bir anlayışla yönelen Merleau-Ponty oturur, bir başka dalda Heidegger, Sartre, Nietzsche gibi tanrıtanımazlar bulunur. Bir başka dalda Jaspers ve Marcel gibi dinciler vardır. Berdiaeff, Solovyev gibi dönmüş sovyet Marx'çıları bir başka daldadır. Bizce bu bakış son derece geniş tutulmuş bir bakıştır. Anılan yazarlardan bir bölümü doğrudan varoluşçudur, öbürleri ya erken varoluşçulardır ya da dolaylı varoluşçulardır. Öte yandan doğrudan varoluşçuluk içinde yer alan bazı yazarlar varoluşçu etiketinden kaçarlar. Jean Wahl'in de belirttiği gibi, Heidegger derslerinde varoluşçuluğa karşıt konuşmalar yapmıştır, Jaspers varoluşçuluğu varoluş felsefesinin ölümü saymıştır. Her iki filozof da "varoluşçuluk"da kesin bir öğreti bulmakta, bundan kaçmaktadır. Varoluşçu etiketini benimseyenlerin başlıcaları Sartre, Merleau-Ponty, Beauvoir'dır.

Tek bir varoluşçuluktan sözetmemize olanak veren şey belki de yalnızca insancı bakıştır. Sartre ve Heidegger varoluşçuluğun bu özelliği üzerinde dururlar. Heidegger bir *Über dem Humanismus* yazmış, Sartre küçük ama çok ünlü kitabı *L'existentialisme est un humanisme*'de (Varoluşçuluk insancılıktır) varoluşçuluğun insancı yanını savunmuştur. Varoluşçuluk insanı felsefenin başlıca konusu yaparken onun dünyadaki yerini araştırır, geleceğini düşünür. İnsana gösterilen bu aşırı ilgiye şaşmamak gerekir. Varoluşçuluk insan değerlerinin alabildiğine zedelendiği, insanlığın onarılması güç yaralar aldığı bir dönemin felsefesidir. Bu içe kapanık felsefe, Avrupa'yı kavuran, hatta dünyayı sarsan iki dünya savaşının bunalımlarıyla beslenmiştir. Bu bunalımın kötü sonuçlarını tartışan, elbette örtülü bir biçimde tartışan varoluşçu felsefe, siyasal olarak şunu demek ister gibidir: bu zorda bırakılmış dünya, bireylerin is-

temleriyle kendini kurtaracaktır ya da en azından onda bireylerin kendilerini kurtarmayı amaçlamaları doğru olur. Yapılacak şey bireylerin kendi insanlıklarına sahip çıkmalarıdır.

Kötümser Bakış: Bırakılmışlık Duygusu

Bu yüzden varoluşçuluğun temelinde yoğun bir kötümserlik vardır. Alman düşünürü Schopenhauer dünyayı kör ve saçma bir istemin yaratmış olduğunu bildiriyor, kötümserliği yaşamın temeline yerleştiriyordu. Ona göre cisim "görünür olmuş istem"di, dünya zorunlu olarak bir acılar dünyasıydı. Benzer bir kötümserliği, bazen daha yoğun bir biçimde varoluşçularda buluruz: birey bilmediği bir yere, bu dünyaya bırakılmıştır, acılı yazgısına bırakılmıştır. Hiçbir felsefe dünyayla insan arasına varoluşçuluk kadar uzaklık koymamıştır, hemen tüm felsefeler dünyayı insanın doğal yeri saymıştır. Hıristiyan inancının bu yabancılığı azçok duyurduğu kesindir. Ülkücü anlayışlar maddeyi ruh karşısında ikinci plana atmış olsalar da, hatta dünyayı bir aşağı alan saymış olsalar da böylesi bir uyumsuzluğu öne sürmezler. Platon'un duyulur dünyası da, Aristoteles'in ayaltı ortamı da bir boğuntu ortamı değildir. Varoluşçulara göre dünyada varolmak dünyaya bırakılmış olmaktır, kör bir istemin etkisiyle yaşamaya zorlanmış olmaktır. Bu bırakılmışlıkla duyulan sıkıntı ya da bunaltı Heidegger'e göre "hiçliğin tehdidi karşısında insanın duyduğu kaygı"dır. Bu sıkıntı ya da bunaltı her zaman duyulsa da insanı yok edecek bir güç ortaya koymaz, ayrıca insana kendinden çıkma, bir şeyler yaşama itkisi sağlar. Bırakılmışlık ya da hiçlikle sarılmışlık duygusu insanı özgürlüğe açar, özgürlüğünü gerçekleştirmeye iter. Böylece ilkin bir olasılıklar bütünü olan insan, olasılıkları olur kılmaya yönelir; onun kendisini birey olarak kurmasıdır, özünü kurmasıdır bu. Varoluşun özden önce gelmesi, edilgin bırakılmışlık durumundan etkin kendini kurma durumuna geçişin ters anlatımıdır. Ancak, bu geçiş kötümserlikten iyimserliğe geçiş değildir, etkinlikle birlikte bunaltı biter ve kötümserlik sona erer diye düşünemeyiz. Bu etkinliğe geçiş, kendini kurma çabası içinde, kökel güçsüzlüğün biraz da çıkarsız bir biçimde aşılmaya çalışılmasıdır.

Demek ki önce bir olasılık bütünü olarak yaşam vardır, önce bilgi yoktur, kişilik de yoktur, bu şeyler yaşamda ya da yaşayarak elde edilir. İnsan kendisini bir öz olarak yaşamda kurar. İnsan dünyadaki edimleriyle kendini vareder, ağır ağır kendini oluşturur. İnsanın ne olacağı önceden belli değildir, o ne olacaksa eylemleriyle ya da eylemlerine temel olan seçme'leriyle olacaktır. Bu anlamda varoluşçuluk elbette insancılıktır. Bu

insancılık her kişiyi kendi serüveniyle başbaşa bırakmakla, her kişiyi kendi özünü kurma sorumluluğu içinde görmekle bireyci bir insancılıktır. Birey kendinden sorumludur, eylemlerinden sorumludur. Onun bir başkasından sorumlu olması diye bir durum varsa, o da kendinden sorumlu olmasının bir sonucudur. Birey kendi sorumluluğunu kendi ölçüleriyle belirler, hiçbir dış ölçüt yoktur bu konuda. İnsan kendi varlığını varoluştan öze doğru aşırırken acımasız bir denizde gemisini yürütmeye çalışan yapayalnız bir kaptanı andırırır. Varoluştan öze geçiş onun kendi çabalarıyla, kendi öngörüleri ve kendi edimleriyle kurulacaktır. Öncesel ne bir bilgi vardır ne bir belirti. Önce çöle ya da ormana düşmüş gibidir insan: çevre biryapılıdır ve bütün işaretler aldatıcıdır. Ortada ne bir yol gösterici vardır ne bir güvence.

Özgürlükte Kendini Yaratmak

Bu güç serüveni yüklenmiş olan insan özgür insandır; kökten, kökenden özgür insandır. Ne yapacağını bilmeyişi ya da iyi bilmeyişi de özgürlüğünün belirtisidir. Özgür olmak, ikircikli durumlarda, olumsallıklar arasında, çok olasılıklı durumlarda seçim yapma gücüne sahip olmaktır. Özgür değilsek seçim sözkonusu değildir, o zaman bizi götüren, bizi yöneten birileri ya da bir şeyler var demektir. Biz yaşamımızı ya da özümüzü kendimize göre, kendi istemimize göre kurabiliyorsak özgürüz. Özgür olmak, yaşamını tüm engellere karşın kendi seçimleriyle kurma gücüne sahip olmaktır. Yaşamını engellere karşın kurmak kendini engellere göre varetmektir biraz da. Kendimizi seçimlerimizle kurarız, kendimizi kuruşumuzda engellerin de payı vardır. Özgürlük içinde durmadan kendini aşma sorunu böylece varoluşçuluğun temel sorunlarından biri olur. Böylece özgürlük deneyi ve engellenme deneyi insanın insan olmasını sağlayan iki temel etkendir, birbiri içinde iki durumdur. İnsan varoluşunu tüm engellere karşın özgürce aşar. Bu aşma deneyi bir çeşit kendiliğindenlik deneyidir, bir çeşit doğallık deneyidir. Yani aşma olgusu önceden belirlenmiş değildir, insan bir haritaya ya da bir reçeteye göre aşmaz kendini, özgür seçişleriyle aşar. Bu aşmalarında o kör bir akışa kapılmış değildir, bilinçlidir. İpekböceğinin işi nasıl koza yapmaksa, insanın işi de kendini aşmaktır. Ne adına çabaladığını çok zaman düşünmez insan.

Bu aşma çabası gerçekte sonu olmayan bir çabadır. Burada saçma duygusu koyu koyu duyulur. Hep nedensiz bir aşma çabası içinde duyar insan kendini. Çok belirgin, vazgeçilmez bir şey adına değildir çabası.

"Birey olmaktan daha korkunç bir şey yoktur" der Kierkegaard. Ne olursa olsun, bilinçli eylemi öngörmek gerekir. Bu da gündelik yaşamın bayağılıklarından sıyrılarak gerçek yaşamı kurmaya çalışmakla olur. Ama saçma hep yakalayacaktır kişiyi. Kişi onca çırpınış içinde kendine dönüp baktığında, ben ne yapıyorum sorusunu sorduğunda çabasının nedensiz olduğunu görür, o zaman tedirgin olur. Saçmayı sorgulamak gene saçmaya götürür insanı. Sonu olmayan, arkası görünmeyen bir gidiş içindeyizdir. Koşudan vazgeçsek? Olabilir, bu da bir seçimdir. Ancak zoru daha da zorlaştırmak olur bu. "Yaşam rezillik gerçekte. Ne diye onu daha da bulandırmalı?" Böyle diyordu Kafka. Evet, ipin ucunu kaçırmak, kendini salıvermek doğru olmaz. Böylece, yaşayan insan, her an olumsallıkla, bunaltıyla, hiçlikle, yabancılaşmayla yüzyüze gelir. Mezar taşını görür gibi, ikide bir soğuk ve katı hiçliği bulur karşısında. Hiçlikle yüzyüze geldi mi hiççiliğe yani değertanımazlığa kaydığını duyar.

Bu yüzden, dünyada kendini kurmak, özünü oluşturmak gibi büyük bir atılımla başlayan bu iş, kara ya da karanlık bir sona bağlanıverir. Ne var ki varoluşçu bu kesin kötümserliğe açılan yolu bir kerede geçip kapkaranlık bir yere ulaşarak işini bitirmiş olmaz, hiçlik deneyi sürekli bir deneydir, hiçlik kurtulup kurtulup düştüğümüz bir yerdir. Birey kendini bin defa, milyon defa özgür duyacak, bir o kadar da hiçlikle yüzyüze gelecektir. Birey varoluşunun getirdiği benzer ya da çelişkili duyguları birinden öbürüne çabucak geçişlerle durmadan yaşar. Buna göre bu dünyada olmak bir sabır işidir, bir direnç işidir, bir Prometheus dayanıklılığını, bir Sisyphos inatçılığını gerektirir. Bu durumda insan yaşamı tam bir trajedidir, çünkü her şeyiyle saçmaya adanmıştır. Zincire bağlı Prometheus'un karaciğerini kuşlar yer durmadan. Prometheus'un acısı sonsuz olsun diye karaciğer durmadan yenilenir. Sisyphos kocaman bir taşı ite ite doruğa çıkarır, doruğa vardı varacakken taşı elinden kaçırır, dağın eteğinde yeni bir serüvene başlar. Prometheus kadar acılı, Sisyphos kadar saçmaya mahkumdur insan.

Yaşamı Sürdürmek Gerekir mi?

Bu yüzden hep şu soru dikilir karşımıza: yaşam yaşanılmaya değer mi? Varoluşçunun temel sorunlarından biri intihar sorunudur. Çağımızın gerçekten felsefi tek sorunu var, diye düşünür Camus, o da intihar sorunudur, bütün sorunlar ondan sonra gelir. İntihar eden kişi sorunu bireysel düzeyde çözmüş olur. Ancak, varoluşçu filozoflar yaşam yaşanılmaya değer mi sorusunu sorsalar da intiharı zorunlu bir çözüm olarak koy-

mazlar. Bu herkesin kendi bileceği iştir. Birey kendi yaşamını kendi seçimleriyle kurduğuna göre, böyle bir soruyu özgürce sormak ve özgürce yanıtlamak onun işidir. Stoa filozofları intiharı tükenmiş bir yaşamın giderilmesi için zorunlu sayıyorlardı. İnsan doğal bir varlıktır, bir ağaç gibidir, doğar, büyür ve ölür. Niçin geciktirmeli ölümü? Bedenin ve bilincin çöküntüye uğramaya başladığı yerde yürekli Stoa'cı kendi yaşamını kendi eliyle bitirir. Oysa varoluşçu filozoflar intiharı bireyin saçmayı giderme olanağı olarak değerlendirirler. Bitmiş bir yaşama nokta koymak adına değil, yaşamın değer olmaması, yaşanılmaya değer olmaması adına (eğer öyleyse) intiharı düşünebilirler. İntihar her zaman bir açık kapıdır. İsteyen o kapıdan geçebilir, kimse o kapıdan geçmek zorunda değildir. Önemli olan saçmayı dindirebilmektir. İnsan kendi dışına çıkarak kendini kurmaya yöneldikçe saçmayı daha az duyacaktır. Heidegger "Aşkınlık öznenin özünü belirler, öznelliğin temel yapısıdır" der.

Varoluşçu hiççilik kaynağını biraz da hıristiyan bakış açısından alır gibidir. Tanrı'nın varlığı elbette insanın kurtuluşunu güvence altında tutar, ama bu dünyadaki kurtuluşunu değil. Tanrı kurtuluşun kaynağıdır, bununla birlikte onun kendi örneğine göre yaratmış olduğu bu dünya ondan uzaktır. Gerçek hıristiyan bu dünyada gerçek bir yurtsama duygusu duyacaktır, Tanrı'sının özlemini çekecektir. Tektanrıcılıkta Tanrı her zaman yaratısı üzerinde etkindir, ama yaratısının dışındadır. Yaratanla yaratılan arasında büyük bir uzaklık vardır. Ayrıca hıristiyan inancı insanı kökten güçsüz bir varlık olarak çizmiştir. Kökel günah bunun en büyük belirtisidir. Pascal'i anımsayalım: "Ne zaman yaşamımın önceki sonsuzlukla sonraki sonsuzlukta içerilmiş küçücük süresini düşünsem, doldurduğum hatta gördüğüm küçücük yeri, bilmediğim ve beni bilmeyen uzayların uçsuz bucaksız sonsuzluğunda yitip gitmiş olan bu yeri düşünsem korkuya kapılıyorum ve neden orada değilim de buradayım diye şaşkınlığa düşüyorum, çünkü orada olmaktan çok burada olmamın, başka yerde olmaktan çok şimdide olmamın hiçbir gerekçesi yok. Bu yer ve bu zaman kimin buyruğuyla ve kimin güdümüyle verildi bana?" Bu olumsallık güçsüzlüğün belirtisi, korkunun, ürküntünün kaynağıdır. Dinci Pascal insanı bir kamış diye nitelendirirken onun güçsüzlüğüne parmak basmaktadır. Öyle bir varlıktır ki insan, günahıyla yaratılmıştır; varlığına günah katılmış olan bu güçsüz yaratık ancak günahlarını aşmaya çalıştıkça kurtuluşu umabilir. Hıristiyancı varoluşçuluk için olumsallığın kökeni Tanrı'nın istemindedir. Dinci olmayan varoluşçulukta, olumsallığın temelinde bir boşluk, bir nedensizlik, saçmanın ta kendisi vardır. Tanrıtanımaz varoluşçuluk için bu olumsallık usdışılığın ta kendisidir. İnsanın

dünyada olmasının bir nedeni yoktur. Benim burada ve şimdide oluşum düpedüz bir raslantı sonucudur. Şimdide olduğun gibi başka zamanda da olabilirdim, burada olduğum gibi başka yerde de olabilirdim. Bu koşullar içinde olduğum gibi başka koşullar içinde de olabilirdim. Hıristiyan varoluşçu da tanrıtanımaz varoluşçu da aynı duyguyu, aynı bırakılmışlık duygusunu duyacaktır. Sartre şöyle der: "Varlığın ussal dayanağı yoktur, varlık nedensiz ve zorunluluksuzdur; varlığın tanımı bile bize onun kökel olumsallığını gösterir." Böylece bu olumsallık içinde insan çaresiz, desteksiz, dayanaksızdır, neredeyse askıdadır. Yabancı'da şöyle der Camus: "Bırakılmış olduğum bu dünya bana öylesine yabancı ki, bende varolduğunu sandığım o sıcak içtenliği ağır ağır yakıyor."

Yabancılaşma ve Ölüm

Kurtulma yolunda usuma güvenebilir miyim? Hayır. Ben onunla güçsüzüm. "Yalandan, ikiyüzlülükten, karşıtlıktan başka bir şey değiliz ve kendimizi gizliyoruz, kendimize gizleniyoruz" der Pascal. Ne dışımda ne içimde, çekinmeden, gözü kapalı güvenebileceğim bir dayanak var. Tanrı? O ya yok ya da çok uzakta. Tüm dünya yanılsamadır, her şey yanılsamadır. Böylece olan biten ne varsa tam bir kuşkuculuğa götürülür. Özellikle Kierkegaard usun güçsüzlüğü ya da genel olarak insanın güçsüzlüğü konusunda tam bir köktencidir. Ben insan olarak güçsüzüm, bunu sezer sezmez ya da her sezdiğim anda bunaltıya düşüyorum. Burada varoluşçuluğun büyük bir çelişkisi çıkar karşımıza. Bu acılı insan felsefesi umutsuzluğun sıkıntılı havasında boğulmamak için, her şeye karşın eylemi, atılımı önerir. İnsan bir yapabilme gücüdür, ona düşen tam bir edilginlik içinde yazgısını yaşamak olamaz. Açmazın kesin olarak konulduğu yerde, daha önce de gördüğümüz gibi, seçimler yaparak eylemde bulunma ve kendini aşma yolu çizilir. Yazgının belirleyiciliğinden eyleme geçiş bir sıçramadır, aşkınlık deneyidir. Birçok olasılıktan birini seçme işi insanın belki en zor ama en önemli işidir. Seçim beni tam olarak kurtaramaz, çünkü seçim yapmaya yönelmiş kişi yanılmayı da göze alımış kişidir. Kimse ben seçimlerimi hiç yanılmadan yapabilirim diyemez. Hep şu kuşku olacaktır içimizde: seçiyorum ama doğru mu seçiyorum? Seçimin sallantılılığı yabancılaşmayı getirir kendiliğinden. Böylece yabancılaşma duygusu, varoluşçularda, özellikle Sartre gibi tanrıtanımaz ve sola açık bir varoluşçuda Hegel'ci ve Marx'çı anlamlarından sonra yeni bir anlam kazanır. Hegel yabancılaşmayı bilincin kendi beninden

kurtulması ve onu nesneye indirgemesi olarak anlıyordu. Marx onu üreten insanın üretime, kendi ürettiğine yabancı düşmesi olarak aldı. Varoluşçular daha sonra yabancılaşmayı insanın özünü yitirmesi olarak anladılar.

Dinci açıdan baktığımız zaman ölüm bir kurtuluştur. Bir kavuşma, gerçek yerini bulma, yurduna dönme, yurtsamadan sıyrılmadır. Günahın korkutuculuğuna karşın böyledir bu. Yaşamayla gelen yurtsama ölümle dağılacaktır. Varoluşçular için, hatta bir bakıma hıristiyan varoluşçuları için ölüm kötü bir zorunluluktur, ölüm duygusu da insanı ikide bir tedirgin eder. Jaspers ve Marcel bile ölüm karşısında rahat değillerdir. Bu yüzden intihar sorununa azçok eğilirler. Kısacası, sonluluk insanın kaçamayacağı bir şeydir, insanın rahatını kaçıran bir şeydir. Heidegger insanı aynı zamanda ölüm için varlık olarak tanımlar. Ölüm insanın gücünü aşan, yardımlaşmayı etkisiz bırakan şeydir. Ölüme adanmış olan insan öbür insanlarla gerçek bir birliktelik, gerçek bir dayanışma düzeni kurabilseydi, ölümlülüğün sıkıntısını birazcık aşabilirdi. Ancak bu dünya bilinçlerin dayanıştığı bir dünya değil, birbirini yabancıladığı bir dünyadır. İlişki ancak göreli durumlarda olasıdır, insanın anlaşmalı bir düzen tutturabileceğini sanmak yanlıştır. Sağlam bir birliktelik için hiçbir olanağı yoktur onun. Dolayısıyla insan bu dünyada yalnızlık duygusundan kaçamaz. Dinsel düşünce yalnızlığı yoksadığından, hıristiyan varoluşçularının yalnızlık duygusu tanrıtanımazlarınki kadar belirgin değildir. Heidegger ve Sartre aşk alanını bile gerçek anlamda bir yalnızlık alanı sayarlar. Sartre'a göre aşkta karşımdaki bana özgürlüğümü verecek gibi olurken benim özgürlüğümü engeller. Demek ki hiççilik insanı aşkta da yalnız bırakmaz.

İnsan Yarı Yolda Bir Varlıktır

Hiççiliğin temelinde insanın kaygan yapısı, onun hem bir belirlenmişlik, hem bir tasarı olması yatar. Olan'la olacak olan ya da olabilecek olan arasındaki uzaklık hiçlik duygusunun özünü oluşturur. İnsan her zaman yarı yolda bir varlıktır. Ben henüz olmayı kurduğum insan değilim, hiçbir zaman da olamayacağım. Bir şeyler olmak istiyorum ama ne olacağım belli değil. Her kendimi aşışım yeni tasarıları getirecek, ben hep tasarılarımın peşinden koşacağım. Tasarımı gerçekleştirsem de bir şey değişmeyecek, o gerçekleşmiş olana bağlanıp kalamayacağıma göre. Yolculuk biter, yeni yolculuk başlar. Kısacası ben henüz olmuş olan bir şey

değilim, olmakta olan, olacak olan bir şeyim. Özdeş olmayan iki şeyden, olmuş olmakla olacak olmaktan yapılmışım. Olmuş olan yanım, olmasını istediğim yanımın yanında hiç kalır. Nesnelerin kesin dünyası yanında insan dünyası iyiden iyiye kesinliksizdir. Öyleyse bu olumsallık içinde bilgi nedir? Varoluşçular için bilmek, kavramlar aracılığıyla ussal bir biçimde gerçeği belirlemek ya da kurmaktır, bu da kavramların apaçık bir bütünlük oluşturacak biçimde bir düzene oturtulması anlamına gelir. Burada basit deneyciliğin sınırları aşılmış, insan nesnelerin ve olguların basit gözlemcisi olmaktan çıkarılmıştır. Buna göre insan nesneleri ve olguları kendine göre belirler, demek ki gözlemden önce belirleme gelir. Yalnız gelişmiş insan değil, ilkel insan da, çocuk da dizgeler oluşturmaktadır, biz bu ilksel dizgelere mitos deriz. İnsan düşünmeye işte bu ilksel dizgelere dayanarak başlamaktadır. Böylece ilkin belirleyici olan düşünce, ortaya koyduğu belirlenimlerin ışığında gözleme yönelecek duruma gelir.

Demek ki insan her şeyden önce dış dünyada bulduğu şeyleri belli bir ölçüte başvurmaksızın kendine alan basit bir alıcı değildir, tersine onun en temel işi gerçekliğin karşısında sorular sormaktır. Gerçeklikle ilgili bilgiler ancak ona yönelik düzenli soruların sonucu olabilir. Öyleyse bizim bilincimiz dış dünyadan elde edilmiş bilgilerin yamalı bohça örneği yan yana getirilmesiyle kurulmadığı gibi, zihnimizin kendi kendine belirlemeleriyle de kurulmamıştır. Bilinç bütünsel bir yapı ortaya koyar, zihnin belirleyici gücü altında, gerçeklikle fikirler arasındaki etkileşimin kurulmasıyla gelişir. Ancak bilgi sorunu da aşkınlık sorununa bağlanır, yaşamak da bilmek de ancak aşkınlık içinde olasıdır. Bilmek dural bir biçimde nesnelerden izlenimler almanın, sonra bu izlenimleri imgelere, kavramlara, fikirlere götürmenin çok ötesinde bir şey olacaktır. Algılamak dış dünyanın kaba verilerini almaktan çok daha değişik bir şeydir, buna göre insan zihni kendi yapısıyla bilgiye yönelmektedir. Buna göre bilmek özneyle nesnenin birbiriyle kavuştuğu yerde gerçekleşmektedir. Ne olursa olsun, Kant'çı düşünceyi anımsatır bu bize, onun deneycilikle ılımlılaştırılmış ülkücü bakış biçimini düşündürür. Bilmek, varoluşçulara göre, dış dünyayla ilgili bir veriyi bir anlama götürmektir. Nesneyi bize görünür kılan anlam nesnenin değil bilincin ürünüdür. Böylece bilgi her zaman özneyle nesnenin dokunuşmasında gerçekleşir. Daha çok Husserl'in olgubilimiyle ilgili olan bu bakış açısı her varoluşçu filozofta azçok değişik bir görünüm kazanır.

VAROLUŞÇULARIN ÖNCÜSÜ: KIERKEGAARD

Buraya kadar varoluşçu felsefenin temel sorunlarına bir göz atmış olduk, şimdi kısaca da olsa varoluşçu felsefenin önde gelen adlarını teker teker ele alalım. Danimarkalı düşünür Sören Kierkegaard, daha önce de belirlediğimiz gibi, varoluşçu felsefenin gerçek öncüsüdür. Kierkegaard Avrupa'da oldukça geç tanınmıştır. Yazdıkları ancak yüzyıl başlarından sonra alman diline çevrilmiş, Fransa'da iki savaş arasında okunur olmuştur. Kierkegaard'ı yakından tanımak isteyenler, onun yaşamıyla düşüncesi arasındaki sıkı bağlantıyı ayrıntılarıyla bilmelidirler. Düşünürün yaşamı tam anlamında dingin, biraz da dışa kapalı bir yaşam oldu. Kierkegaard dinbilim okudu, sonra bu dalda doktora yaptı, papazlık mesleğini seçecekken caydı. Doktora çalışmalarından önceki on yıl tam bir başıboşluk içinde geçti. Bu dağınıklığın ardından gelen hızlı toparlanmada ahlaki yaşamın gerekleriyle evlilik sorumluluğu belirleyici oldu. Ancak Kierkegaard'ın nişanlısıyla birlikteliği uzun sürmedi. "Yüce varoluş için kavga veren, varoluşun yüce sevinçlerinden yoksun kalmalıdır" diye düşünüyordu Kierkegaard.

O bir çelişkiler düşünürü oldu. Her şeyden önce Hegel'in bütüncü ve uşçu düşüncesine karşıydı. İnsan yaşamının böylesi bir dizgeyle bağdaşamayacağına inanıyordu. Bütünsel bakış, dizgeci bakış insan gerçeğini zedelerdi. Kierkegaard, Hegel'in çok büyük bir profesör olduğunu söylüyordu, böylece Hegel'i yermiş oluyordu. Hegel'ci düşüncenin uşçuluğuna karşılık Kierkegaard tutkuyu önermekteydi: ona göre varolmak istemli ve tutkulu olmaktı, Hegel'ci düşüncenin büyük açığı düşünceden tutkuyu kovmuş olmasıydı. Kierkegaard'a göre Hegel'cilik tüm şeyleri açıklamak istemekle yanlışa düşüyordu. Şeyler açıklanamaz. Şeyler açıklanılası değil yaşanılasıdır. Kısacası, dizgeyle varoluşçuluk çelişkilidir. "Varoluşu seçiyorsak, Hegel'in dizgesi türünden tüm dizge fikrini bir yana atmalıyız. Düşünce ancak geçmiş varoluşa ve olası varoluşa ulaşabilir; ancak geçmiş varoluş ve olası varoluş kökel olarak gerçek varoluştan ayrı şeylerdir" (Jean Wahl). Kurtuluş hıristiyan yaşamında ve protestanlığın ilkelerindedir. Ancak hıristiyan dini insanı kurtarma yolunda başarılı olamamıştır. "Hıristiyanlık dünyaya mutlak olarak geldi, insan usunun istediği gibi avutucu olarak gelmedi." Hıristiyanın durumu bir dinginlik durumu olmamalı, bir sürekli arayış durumu olmalıdır. Gerçek hıristiyan umutsuzluk ve bunaltı duyguları duyan insandır, gerçek anlamda hıristiyan yaşamı sürdüren kişi "saçma"ya olan inancını gerçekleştirir. Bu saçma, insan usuyla kavranılamaz olan ve büyük bir gizi açık-

layan şeydir. Saçma'dır doğruyu doğrulayan. Çünkü o büyük gerçeklik insan usunu aşar. Biz Tanrı'yı usumuzla kavrayamayız, biz onu gönlümüzle kendimize yaklaştırabiliriz.

Gerçek Tarih Kutsalın Tarihidir

Kierkegaard'a göre gerçek tarih kutsalın tarihidir. Bu tarih insanın dünyadaki durumunu açıklamakta başlıca yol göstericidir. Önemli olan dinsellik içinde insanın dünyadaki yerinin aydınlatılmasıdır. Bu aydınlatma işinde Sokrates'in ve İsa'nın kişiliklerinin incelenmesi büyük bir önem taşımaktadır. Yüzyılların tüm birikimini bir yana atıp İsa'nın çağdaşı olmaya çalışmak en doğrusudur. Kurtuluş hıristiyanlığın özündedir, bireyin ona yöneliş biçimindedir demek ki. Bu bakışıyla Kierkegaard tam anlamında öznelci bir tutum ortaya koyar. Mezarının üzerine bir şey yazılsın isteseydim, diyordu, yalnızca ve yalnızca o bir bireydi yazılsın isterdim. Ona göre birey sözcüğü bugün tam olarak anlaşılmamış olsa da bir gün nasıl olsa anlaşılacaktır. Bu öznelci bakış açısıyla o her zaman çelişkilere açık olmuştur. Bir çelişkiler filozofu olan Kierkegaard çelişkileri bir felsefe yöntemi, felsefeye karşı olan bir felsefe yöntemi kılmıştı. Onun felsefesinin temelinde, birey olarak seçimler yapmak ve böylece kendinden sorumlu olmak istemi yatıyordu. Ancak bu seçme işi de çileli bir iş olmak gerekirdi. Seçimler yapma yolunda birey neredeyse kendinin işkencecisi olacaktır. İnsan olma yolunda öngörülmüş köklü bir çabadır bu. "İnsan olmak kesinlikle yeterlidir" der Kierkegaard. Böylece o umutsuzluktan umuda doğru uzanan insancı bir bireysellik çabasının savunucusu olur. Umutsuzluk da, boğuntu da bizi biz yapan şeylerdir. Felsefenin kökeninde merakın değil de umutsuzluğun yattığı onun en köklü inancıdır. Bu boğuntu ya da bunaltı deneyi içinde insan umuda ve güçlülüğe doğru uzanan yolu izleyebilir. "İşkencecinin gözlerine baktım ve korkmadım" derken kökü bunaltıda olan bir korkusuzluk felsefesine dayanmak istemektedir. Amacı hıristiyan inancının dışına düşmek değildi. Tersine sıkı sıkıya hıristiyan dogmalarına bağlıydı o. Kuru dinselliğin karşısındaydı, inançta canlılığı özlüyordu, kaynaktaki canlılığı özlüyordu. Lukacs'ın da belirttiği gibi, gününün inancıyla kavgaya girmişti, o kadar. Onun için doğrular dogmalardaydı, dogma doğrunun ta kendisiydi. İsa'ya dönmek çok önemliydi. Lukacs "Sevmek benim tek mülküm" diyen Kierkegaard'ı "duygusal bir Sokrates" olarak nitelendirir. "Kierkegaard trubadurdu ve Platon'cuydu, duygucuydu ve duygusaldı."

MARTIN HEIDEGGER

Gerçek anlamda varoluşçu filozofların ilki, daha temelde genel varoluşçu tutuma karşıt bir yol tutmuş olan, buna göre insanın özünü tanımlamaya yönelen, insanın özünü onun varoluşu sayan Martin Heidegger'dir. Onun düşüncesine iki temel kavramdan, Varlık ve *Dasein* kavramlarından girmeliyiz. *XX. yüzyıl felsefeleri* adlı kitapta *Martin Heidegger'in düşüncesine girebilmek için belirlemeler* bölümünü yazan G. Granel, Varlık ve *Dasein* kavramlarıyla ilgili olarak şöyle bir şema çıkarır: "1. Varlık, Dünya'dır; 2. Varlık bir 'orada'da (*Dasein*) yani bizim olduğumuz şeyde kökel bir açılımdır, bununla birlikte insan değildir, insanın varlığıdır; 3. *Dasein* sonluluktur -"insanda sonluluk"-, Varlık'ın kavranılması olarak sonluluk." Önce Heidegger'de Varlık'la olan'ı birbirinden ayırmak gerekir. Varlık, olan'lar arasında kendini gösteren şeydir. Varlık bizim için hem vardır hem yoktur, hem kendini gösterir hem gizlenir, ama onun kendini göstermesi hiçbir zaman tam bir açınım değildir. Bu olan'lar ayrı ayrı şeylerdir, somut yapılarıyla belirgindirler. Olan'a somut varlık diyebiliriz. Varlık bir bütünlük ortaya koyar. *İnsancılık üzerine mektup*'a bir önsöz yazmış olan Munier'nin de belirttiği gibi, Heidegger'e göre insan Varlık'a uyduğu ve onunla diyaloğa girdiği için insandır, olan'ın üzerindeki iğreti egemenliğiyle insan değildir, "Varlık'ın çobanı" olmasıyla insandır. "Her şeyden önce 'varolan' şey Varlık'dır." Heidegger'de "varolan" daha çok insanı, "olan" da insanı da içine alacak biçimde tek tek şeyleri anlatır. Heidegger "İnsan, olanlar arasında bir olandır" der.

Dasein ve Varlık'ın Bilgisi

"Orada olmak" anlamına gelen *Dasein* varolma biçimini ve Varlık'la ilişkide olma biçimini belirler. Bir taş bir taşla, bir ağaç bir ağaçla yanyana durur, iki insanın ya da birçok insanın yanyana gelişi bu durmak'dan daha çok bir şeydir. İşte *Dasein* bu çok başka şeyi, dünyada öbür insanlarla olma durumunu anlatır. Çünkü insan yönelimli bir varlıktır, aynı zamanda kendi kendisi için sorun olduğundan, geleceği olasılıklar arasında kesinliksiz olduğundan boğuntulu bir varlıktır. Bu anlamda *Dasein* insanın kendi özünü benimsemesidir. "*Dasein*'in dünyadan koparılamazlığı (..) şunu ortaya koyar: insanın varoluşu, özü gereği başkası'yla kendi olmayan'la ilişkisi içinde anlaşılır. Dünyaya karşılık olan bu düzenlenmiş kendi olmayan olmadığı zaman hiçbir *Dasein* varoluş durumunda olma-

yacaktır" (Waelhens). Kısacası, *Dasein* somut ve tekil olarak varolan insandır, zorunlu olarak vardır, varolmak onun özüyle ilgili bir durumdur. Burada Heidegger'in Sartre'dan ayrıldığı nokta belirir: "Onun özü onun varoluş biçiminden başka bir şey değildir, onun varoluş biçimi de aşılmaz ve köklü bir kesinliksizlikte belirlenmiş durumdadır" (Waelhens). Burada aynı zamanda Sartre'la Heidegger'in değişik insan anlayışları belirir. "Gerçekten, yalnızca insanların bulunduğu bir ortamdayız" der Sartre. Heidegger bunu şöyle düzeltir: "Gerçekten, her şeyden önce Varlık'ın bulunduğu bir ortamdayız."

Heidegger felsefesinin temel kitabı olan *Sein und Zeit* (Varlık ve zaman) bize yukarıdan beri açmaya çalıştığımız bu birkaç temel kavramı sunar, onlar arasındaki ilişkiyi gösterir. Bu kavramların arkasına geçip Heidegger'in temel dünya görüşüne ulaştığımızda bu dünya görüşünün insanı ayrıcalı bir yere yerleştirdiğini sezeriz. Heidegger bireyi toplum içinde kendi öznel eğilimlerine göre kendini aşan bir varlık olarak belirler. Heidegger "İnsanı, bilgisinin ve eyleminin nesnesi olarak alınan olan'ın ortasında özne olarak belirler, özne olmakla o bu nesne üzerinde tüm gücünü göstermektedir" (R. Munier). Bu yüzden insanı olan'ın efendisi olarak tanımlar Heidegger. Onun insancılığı çoktandır unutulmuş olan Varlık'ı yeniden konu edinmeye, insanı Varlık araştırmasına yöneltmeye, buna bağlı olarak dile ve düşünceye yeni bir anlam vermeye dayanır. Şöyle der Munier: "Şimdi sözkonusu olan, insanın temel yabancılaşmasına bir son vermektir (..). Varlık'ı unutuluştan kurtarmak ve insanı bu unutuluşun getirdiği yabancılaşmadan kurtarmak, şimdiki 'değerler' karmaşasında öncelikli çaba budur. 'Temel varlıkbilim'in tek anlamı budur. Bu varlıkbilim ahlak konusunda karara varacak değildir, tanrısalın olasılığı üzerine ya da yokluğu üzerine bir önyargıda bulunacak değildir. Bu varlıkbilim insanı yeniden özünün yoluna koymayı amaçlar. Yalnızca ona bir 'yurt' sağlamak ister. Dünyanın bugünkü sıkıntısında bu da tek başına dikkate değer bir şey değil midir?"

Gerçek Düşünceye Yönelmek

Heidegger Varlık'ın bilgisine ulaşma yolunda yeni bir düşünce biçimi, yeni bir bakış biçimi tasarlar, bu noktada felsefe ve düşünce karşıtlığını ortaya koyar. Bir anlamda eskiye, yunan düşüncesinin ilk zamanlarına dönüş düşünülmektedir. Heidegger şöyle der: "Uzun zamandan beri, çok uzun zamandan beri düşünce kuru toprağa çakıldı. Bugün düşünceyi

kendi ögesine yerleştirmeye yönelik çabayı 'usdışıcılık' diye adlandırabilir miyiz?" Heidegger'in arzuladığı dönüş gerçek düşünceye dönüş olacaktır. Bu yolda usçu düşünceyi, katı belirleyici düşünceyi, gidimli düşünceyi, devingen olmayan düşünceyi bir yana bırakarak gerçek düşünceye yönelmek gerekmektedir. Şöyle der Heidegger: "Çoktandır izm'lere güven duyulmuyor. Ama halk görüşü pazarı onu durmaksızın yeniden istiyor. Bu isteği karşılamaya hazır olunuyor her zaman. Mantık, ahlak, fizik gibi terimler kökel düşüncenin çöküntüye uğradığı anlarda ortaya çıkıyor. O büyük çağlarında Yunanlılar bu tür etiketlere başvurmadan düşündüler. Düşünceyi felsefe diye adlandırmıyorlardı." Giderek felsefe ilk nedenlerle düşünme, ilk nedenlerle açıklama tekniğine dönüşmüş, insanlar ondan sonra düşünmek yerine felsefe yapmak yolunu tutmuşlardır. "İnsan, Varlık'ın komşusudur" diyen Heidegger, "düşünce Varhk'ın düşüncesidir" diye bir belirlemede bulunur. "Düşüncede Varlık dile gelir." Demek ki düşüncenin işi Varlık'ı açınlamaktır. Bu da Heidegger'de dilin önemsenmesini getirir. "Dil, Varlık'ın evidir" der o. Bunun için kuru bir felsefe dili yerine, şiirde ya da düşüncede sağlanılan etkin bir dil kurmak gerekir. Bunun için de "dili, dilbilgisinin bağlarından kurtarmak gerekmektedir". İletişimin ya da reklamcılığın "diktatörlüğü" altına girmiş olan dilden düşünce adına pek bir şey beklenilmemelidir. Bir şeylere adlar vere vere, bu adlar arasında kuru ilişkileri yakalaya yakalaya bir yerlere varamayız: "Bir gün İnsan Varlık'ın yakınlarına gelebilirse, her şeyden önce onun adı olmayanda varolmayı öğrenmesi gerekecek."

Heidegger felsefesi insancı yanıyla insanı apayrı bir varlık olarak ele alır: "İnsan bedeni bir hayvan organizmasından kökel olarak ayrı bir şeydir." Bu ayrılık her şeyden önce insanın bir dili olmasıyla kendini belli eder. "Bitkilerin ve hayvanların dilden yoksun olmalarının nedeni, onların Varlık'ın aydınlığına özgürce yerleşmeden çevresel evrenlerine kapatılmış olmalarıdır." Hayvanın bu belirlenmişliğine karşın insan belirlenmiş bir varlık değildir, tersine varoluşsal bir varlıktır, yani özgür olabilen bir varlıktır. Heidegger'e göre varoluşumuz iki biçimde dışlaşır: gerçek varoluş özgürlük deneyiyle belirgindir, insanın özgür olduğunu duymasıyla, buna bağlı olarak yazgısını kendi eliyle kurmasıyla ortaya çıkar, bu da gerçek anlamda bunalım deneyiyle gerçekleşir; gerçek olmayan varoluş, insan topluluklarının varlığında ortaya çıkar, çünkü bu insan toplulukları bunalımdan kaçarlar ve genel görüşlere sığınırlar.

Ek-Stase

Bunalım insanı insan yapar: insan dünyaya bırakılmıştır, varoluşun ortasına salıverilmiştir (*Dasein*). Bırakılmışlık onun istemiş olduğu bir şey değildir: Kimse kendi durumunu, dünyada oluşunu onaylamamıştır. İnsan dünyaya bırakılmışlığıyla ölüme adanmış durumdadır. Gerçekte insan her zaman yaşamak ister ama bu isteğini hiçbir zaman gerçekleştiremeyecektir. İnsan için ölümsüzlük yoktur. İnsan acılı bir Gılgamış gibidir. Varoluş doğmakla ölmek arasında yer alır. İnsan yaşarken hep ileriye doğru atılır, yarınına yönelir. Şimdiki zamanımız geleceği kurma çabamızla belirgindir. Şimdide olmak geleceğe göre olmaktır. Şimdide bizi belirleyen gelecekle ilgili tasarılarımız ve girişimlerimizdir. Bu durum bir özgürlük deneyini zorunlu kılar. İnsan varlığını sağlayabilmek için sürekli seçimler yapar. Bu da onun özgürlüğünü gerçekleştirmesi demektir. Özgürlük deneyimimiz seçimlerimizle gerçekleşir, özgür olmak kendini yaratarak kendini aşmak demektir. İnsan hep bir aşma durumundadır. İnsan "*Ek-stase*" durumundadır, kendi dışına çıkma durumundadır. "*Ek-stase*" durumu kendi dışına yerleştirilmiş bir varlığın durumudur. Waelhens'in belirttiği gibi, algıyla birlikte, algının gerçekleşmesiyle birlikte bilinç "*ek-statik*" bir içsellik olarak kendini gösterir, yani kendinken başkasına doğru bir devinim olan bir içsellik olarak kendini gösterir. Bu aşma durumunda oluşun tanrısal bir anlamı, Tanrı'yla herhangi bir ilişkisi yoktur, Heidegger burada tanrıtanımazlığını açık açık ortaya koymaz, hatta onun tanrıtanımazlığa yanaşmadığını da söyleyebiliriz. Belki de bu konuda yürürlükteki değerlerin, anlayışların karşısındadır. Tanrıtanımazlık daha çok onun görüşlerinden çıkan bir sonuçtur: yalnızca varoluşsal olanı varsayınca Tanrı'nın varlığı mantıksal olarak da varlıkbilimsel olarak da ortadan kalkmaktadır.

JEAN-PAUL SARTRE

Varoluşçu felsefenin en ünlü filozofu Jean-Paul Sartre'dır. Onun adını bilenler ve sözünü edenler onun felsefesini tanıyanlardan kat kat çoktur. Hem tanrıtanımaz hem "solcu" olması, aynı zamanda edebiyat adamı olması ona duyulan ilgiyi artırmaktadır. Bu ilgide siyasal olaylara karışmasının ve bu olaylar karşısında kararlı tutumlar almasının da payı vardır. Onun adı, özgürlükçü çevrelerde, Russell'ınkiyle birlikte, çağdaş sorumlu aydının simgesi durumuna gelmiştir. Onun felsefesi her şeyden

önce aydın insan onurunu öne çıkaran insancı yanıyla önemlidir. "Cellatlarına saygı gösterdikleri zaman kurbanlardan tiksiniyorum" diyen J-P. Sartre insanın insan olmak adına sonuna kadar direndiği bir dünya özler. Bu direniş onun özgürlüğünü gerçekleştirmesinin de koşuludur. Özgür olmak direnmektir bir bakıma. Çünkü filozofa göre "verilmiş özgürlük yoktur" ve insanın insan olması ancak insanlarla ilişkide olmasıyla olasıdır: "Kendimizi herhangi bir yalnızlıkta değil, yolda, kentte, kalabalığın ortasında, eşya varsa eşyada, insan varsa insanda ortaya çıkarıyoruz." Sartre bu insancı bakışıyla tüm insanı önemser ve yüceltir, Heidegger'in yaptığı gibi gerçek olan varoluş ve gerçek olmayan varoluş gibi ayrımlar yapmaya kalkmaz. Şöyle der: "Bir insan başkalarından daha çok insan olamaz, çünkü özgürlük her kişide benzer biçimde sonsuzdur." Onda her insan yaşama aynı ağırlıkta katılır, insanı önemli önemsiz diye ayıramadığımız gibi eylemlerimizi de değerli değersiz diye sınıflayamayız: "Her insani serüven, ne kadar küçük görünürse görünsün, tüm insanlığı bağlar."

Varlık ve Hiçlik

Sartre da Heidegger gibi tanrıtanımaz bir filozoftur, ayrıca tanrıtanımazlığını açıkça belirtir. Felsefesini özellikle *L'être et le néant*'da (Varlık ve hiçlik) açıklayan Sartre'a göre varoluş olgusundan başka olgu yoktur, varlık'ı bu varoluş olgusu oluşturur: bu varlık'a temel olan herhangi başka bir varlık'ın varolduğunu düşünemeyiz. Olgu, varoluşsal gerçekliği içinde, zihinsel sezgiye açık olan şeydir. Böylece Heidegger'ci anlayışın uzağında bir tutum alan filozof, somutun alanını felsefi araştırma alanı olarak belirler, buna göre gerçekçi bir tutum alır. *Varlık ve hiçlik*'de "Varlıkbilimsel araştırmalarımızda rasladığımız ilk varlık görünür olan varlıktır" diyen Sartre'a göre varoluşsal varlık her şeyi kucaklayacak biçimde her yerdedir, tektir ve her şeyi kapsar. "O hiçbir şeyden gelmez; ne kendinden gelir, çünkü bu saçma olurdu, ne de Tanrı'dan gelir, çünkü kendi dışında hiçbir şey yoktur" (F.-J. Thonnard). Bu varoluşsal varlık insana bulantı duygusu verir, bu duygu varlık'ı bir kendinde şey olarak sezmemizi sağlar. Şöyle der Sartre: "Varlık, sıkıntı gibi, bulantı gibi bazı dolaysız giriş araçlarıyla bize açık kılınacaktır ve varlıkbilim varlık olgusunun hiçbir aracı olmadan göründüğü biçimiyle tanıtlanması olacaktır." Buna göre Sartre, Heidegger'den, öz ve varoluş kavramlarına yüklediği anlamla ayrılır. Ona göre öz varoluşta değildir, varoluş özden önce gelir,

öz varoluşa göredir. Husserl'in ünlü formülünü burada yinelemek gerekir: "Bilinç herhangi bir şeyin bilincidir." Evet, Sartre'a göre "öz nesnede değildir, öz nesnenin anlamıdır", ayrıca "nesne varlığı örtmez, açmaz da". Böylece varoluşsal varlık'ı bir kendinde şey olarak belirleyen Sartre, insan bilincini de bir kendi için şey olarak belirler. Buna göre düşünen özne ya da bilinç varlık'ın karşıtı olan hiçlik'le ortaya konulur. Bilinçlenmek demek tanımak demektir, bilme tanımadır, bilen'i (özne) bilinen'den (nesne) ayırmak demektir. Bilinç bir boşlukta ayrılır nesneden. Bu anlamda o, olmadığı şeydir yani hiçlik'tir, kendi kendinin hiçlik'idir. Şöyle der Sartre: "Hiçlik ki olmayan bir şeydir, ancak edinilmiş varoluşa sahip olabilir: varlığını varlık'tan alır o.(..) Varlığın toptan ortadan kalkışı yokluğun başa geçmesi olmayacaktır, tersine hiçliğin eşzamanlı yitimi olacaktır: yokluk ancak varlığın yüzeyinde vardır."

Sartre kendinde varlığı etkinliği de edilginliği de olmayan bir varlık olarak belirler. Ona göre kendinde olmak etkin de edilgin de olmamaktır. "İnsan etkindir, insanın kullandığı araçlara edilgin denilebilir." Sartre'a göre "kendinde şeyin gözleri yoktur, kütlesel bir şeydir o". O yalnızca vardır, "ne olasıdır ne olasılık dışıdır". Kısacası: "Varlık vardır. Varlık kendindedir. Varlık olan şeydir." Hiçliğe gelince, "o, kökenini olumsuz yargılardan alacaktır, bütün bu yargıların aşkın birliğini kuran bir kavram olacaktır, 'X değildir' türünden oranlı bir işlev olacaktır". İşte bu olumsuzlayıcı yanıyla insan düpedüz yıkıcı bir varlık özelliği gösterir. "Elbette bir anlamda insan bir yıkımın gerçekleştiği tek varlıktır. Jeolojik bir kıvrılma, bir fırtına yıkmaz, ya da bunlar hiç değilse doğrudan doğruya yıkmazlar: bunlar yalnızca varlık kütlelerinin dağılımını değiştirirler." Oysa insan yıkabilir ya da zaten yıkan varlıktır, "yıkım insana özgü bir şeydir, insandır yer sarsıntıları aracılığıyla ya da doğrudan doğruya kentleri yıkan, insandır kasırgalar aracılığıyla ya da doğrudan doğruya gemileri batıran". Öbür varoluşçularda olduğu gibi Sartre'da da insan dünyaya bırakılmış bir varlıktır. Onun dünya karşısında duyacağı ilk duygu bulantı olacaktır. *Bulantı*'da şu sözlerle karşılaşırız: "Bulantı bende değil, ben onu burada, duvarın, kayışların üstünde, tüm çevremde duyuyorum." Kaynak tümüyle varoluştadır: varoluşun kendisinden, varlıkla yüzyüze olmaktan gelir bulantı, gelir ve sarar bizi, öyle ki "ellerimizde bir çeşit bulantı" duyarız, nesneye dokunan ellerimizde. Böylece istemimiz dışında bırakılmış olduğumuz yaşamda bulantı hiçbir zaman yakamızı bırakmayacaktır.

Dünyaya bırakılmış insan, dünyada tam anlamında bir öznellik olarak, tek başına bir birey olarak vardır. O bu bırakılmışlığında kendini kurmaya çalışacaktır. *Sinekler*'de Oreste, Jupiter'e şunları söyler: "Kendi yasamdan başka yasaya sahip olmamaya mahkum edilmişim.(..) Ben ancak kendi yolumu izleyebilirim. Çünkü ben bir insanım, Jupiter, her insan kendi yolunu çizmek zorunda." Böylece insan "her şeyin tuzak olduğu" bir dünyada yasaları başka olan başka bireylerle bir arada yaşar ve kendisini onlarca engellenmiş duyar. Bireyin iyileşmez uyumsuzluğudur bu. Bu uyumsuzluğu *Kapalı oturum*'da Estelle şöyle dile getirir: "Benden bir şey istenilmesine dayanamıyorum. Bu bana hemen tersini yapmak arzusunu veriyor." Zaten insan doğrusunu yapmaktan çok tersini yaparak kuracaktır kendisini yani dünyayla çatışarak kuracaktır: "Önemli olan bizden ne yaptıkları değildir, bizden ne yaptıklarından bizim ne yaptığımızdır." Böylece eşya ve insanlar bireyin cehennemini oluştururcasına bireyi çevreler. *Kapalı oturum*'un Garcin'i şöyle diyecektir: "Bronz orada. Onu gözlüyorum ve cehennemde olduğumu anlıyorum.(..) Bütün bu bakışlar beni yiyor.(..) Cehennem Başkaları'dır." Kısacası insan bu dünyada başkalarıyla sorunludur. "Yarı yarıya kurban, yarı yarıya suç ortağı, herkes gibi" (*Kirli eller*). Bu ilişki ne ölçüde olası bir ilişkidir? Her şeyden önce bir bedenimin olması dış dünyayla ilişkimi olası kılar. Başkası'yla ilişki, en yetkin biçimde, başkasının bakışı'yla, bu bakışın bize verdiği utanma duygusuyla kurulur. Tek başına olmak dingin durumda olmaktır. Tek başımıza olamayız çok zaman. Birlikte oluruz ve başkasının bakışı bizi nesneye indirgemeye çalışır. Biz de başkasının bakışı karşısında nesneye indirgenmemeye bakarız.

İnsan yalnızca şimdi'ye bırakılmış gibidir. İnsan yalnızca şimdi'sine egemen olabilir, onun geçmişi de geleceği de ondan kaçar. İnsan geçmişi karşısında kendini eli kolu bağlı duyacak, "kendimi geçmişte akıp gitmeye bırakıyorum" diyebilecektir. Geçmişe her yönelişimiz bu yüzden bir kurma, bir yeniden kurma olacaktır; geçmişe her uzanışımız onu kaygan yapısı içinde bir kere daha elimizden kaçırmak ve yeni bir biçimde belirlemekle sonuçlanacaktır. "Anılarımı şimdi'mle kuruyorum. Şimdi'ye atılmış, bırakılmışım. Geçmişe ulaşmaya boş yere uğraşıyorum" (*Bulantı*). Geleceğe gelince, o da belirsizliğiyle ve olumsallığıyla tutacaktır beni. "Geleceği görüyorum. Gelecek orada, yola koyulmuş, şimdi'den biraz daha solgun" (*Bulantı*). İnsan özgürlük içinde kendisini kurdukça ve böylece saçma'yı aşmaya çalıştıkça boğuntudan sıyrılır, hiç

değilse geçici olarak kurtulur. Önemli olan seçmelerimizle özgürlük içinde kendimizi kurmamızdır. İkide bir düştüğümüz bunaltıdan bizi ancak özgürlük deneyi kurtaracaktır. "Ben bu kahramanlığı düşlemedim, ben bu kahramanlığı seçtim. İnsan istediğini olur." Böyle der Garcin. Demek ki yaşamak, yaşam karşısında umutsuzluğa kapılmaktan çok daha başka bir şey olmalıdır. *Sinekler*'de Oreste "insan yaşamı umutsuzluğun ötesinde başlıyor" der.

İnsan Özgürlüğüyle İnsanlaşır

Sartre'ın felsefesi öbür varoluşçuların felsefesi gibi bir yaşam felsefesidir. Buna göre yaşama bırakılmış insanın dünyası acılı olacaktır, her zaman sıkıntılarla dolu olacaktır. "Yaşam ateş almış tiyatroda bir paniktir." Yaşamın acısını dengeleyen tek güç insanın özgür olmasıdır. Özgürlük belki de insanın en değerli şeyidir. Şöyle de denilebilir: "Tanrıların ve kralların acılı gizi insanların özgür olmasıdır." İnsan özgürlüğüyle öldürür içindeki Tanrı'yı, insan özgürlüğüyle insanlaşır. "Bir kişinin ruhunda bir kere özgürlük patlak verdi mi tanrılar artık bu adama karşı hiçbir şey yapamazlar." Önemli olan dünyaya katılmaktır, başkaları cehennem de olsa dünyada başkaları arasında yerini almaktır. "Egemen olmayı düşlediğimizde başeğmek her zaman çok kolaydır." Ne başeğmek ne başeğdirmek, yalnızca özgürlük deneyi içinde kendini gerçekleştirmek. Ancak yaşamak bir kavgadır, bir kendini kurma, kendini varetme kavgasıdır. Kendini kandırmak isteyen için sorun yok, örneğin "Bir gizemci her zaman bir şeyleri unutmak isteyen insandır", ama bir gerçekçi öyle olmayacaktır. "İnsan her gün yeniden tasarlamak içindir." Yeniden tasarlamak, yeniden eylemde bulunmak ve durmadan kendini kurmak içindir. Tasarlamak ve eylemde bulunmak onun sorumluluğudur: "İnsan her istediğini yapamaz, bununla birlikte ne olduğundan sorumludur."

MAURICE MERLEAU-PONTY

Varoluşçu felsefenin bir başka önemli temsilcisi de Maurice Merleau-Ponty'dir. Onun daha çok *Algının olgubilimi*'nde açıklığa kavuşan düşünce dünyası her şeyden önce bilimsel bilgi karşısında güvensizlikle belirgindir. Bilim dediğimiz şey her zaman bir takım kuru bilgiler ortaya koymakla işini bitirir. Oysa felsefenin kökeninde merak vardır. Böylece Merleau-Ponty felsefeyi anlam dolu olan varlığın araştırmasına indirger.

Ona göre bu anlam filozofun dünyayla ilişkisi içinde ya da filozofun giriştiği dünya deneyinde kendini açacaktır. Şöyle der Merleau-Ponty: "Dünyayla ilgili tüm bildiklerimi, bilim yoluyla bildiklerimi de, kendimin olan bir bakıştan giderek ya da bir dünya deneyinden giderek anlıyorum. Bu deney olmadığı zaman bilimin simgeleri de bir anlama gelmeyecektir." Her şey bizim dünya araştırmasına yüklediğimiz anlama bağlı olacaktır demek ki. Öznelci bakış açısı içinde bu anlamı şöyle belirler Merleau-Ponty: "Sözkonusu olan, yaşamı açıklamak değil, Bergson'un da aşağı yukarı belirttiği biçimde, ressamın bir yüzü ortaya çıkarması gibi yaşamı ortaya çıkarmaktır." Bu yolda filozof, Husserl'in olgubilimine dayanır, ona yeni bakış açıları getirir. Filozofa göre olgubilim "özler incelemesi"dir, ama aynı zamanda "özleri varoluşa yerleştiren bir felsefe"dir. Hemen bu noktada Merleau-Ponty olgubiliminin özgün yanı belirir. Buna göre olgubilimi öznellik düzeyinde bir dünya araştırması olarak belirleyebiliriz. "Sözkonusu olan tanıtlamaktır, açıklamak da ayrıştırmak da değildir." Çünkü "gerçek tanıtlanasıdır, kurulası ya da oluşturulası değildir". Merleau-Ponty de insanı dünyada varlık olarak görür: biz dünyanın içinde ya da ortasındayızdır, algılayan varlık olarak dünyadayızdır. "Dünya her zaman 'orada'dır, düşünceden önce.." Demek ki dünyanın varoluşu bizim onunla ilişkimizden öncedir, ayrıca dünya bizim varoluşumuza ilgisizdir. "Varolması için algılanması gerekli olmayan bir doğayla karşı karşıya bulunuyoruz." Kısacası, "Dünya bizim algıladığımız şeydir".

Varlığa Kendimizde Dokunabiliriz

Öyleyse dünyadaki insan her şeyden önce algılayan varlıktır: insan dünyada herhangi bir varlık olarak, dünyanın basit bir parçası olarak düşünülmemelidir, özel bilimlerin basit bir konusu, örneğin biyolojinin, toplumbilimin, ruhbilimin basit bir nesnesi olarak düşünülmemelidir. O her şeyden önce alıcı bir varlıktır ya da algılayıcı bir varlıktır, geniş bir algı alanı içinde sürekli deneyimler yapan bir varlıktır. "Algı alanımız şeylerden ve şeyler arasındaki boşluklardan kurulmuştur." Böylece insan yansız bir dünyada bir öznellik kaynağı olarak yaşar. "Güneş ve yağmur ne sevinçli ne üzgündür(..), dünya duygusal olarak yansızdır." Bu yansız dünyada "ben mutlak kaynağım, varoluşum benden öncekilerden gelmiyor, fiziksel ve toplumsal çevremden gelmiyor, varoluşum onlara doğru yöneliyor ve onları tutuyor". Filozofa göre insan çevresinden giderek

kurmaz kendini, çevresinde ya da çevresiyle kurar. "İnsan dünyadadır ve kendini ancak dünyada tanır." Bu dünyada iki ayrı varlık biçimi vardır. "İki varlık biçimi, yalnızca iki varlık biçimi vardır: kendinde varlık, uzamda yanyana dizilmiş neselerin varlığıdır, kendi için varlık da bilincin varlığıdır." Bir başka deyişle, "varolan her şey ya şey olarak ya da bilinç olarak vardır, bir ara yer sözkonusu değildir". Bu arada bilinci şey'den soyutlanmış apayrı bir varlık olarak belirlemez filozof. Husserl'in yolunda o da "Bilinç her zaman bir nesnenin bilincidir" görüşündedir. Bu iki varlık alanı da böylece bir şeyin iki ayrı görünümü gibi yansır. Sonunda her şey bir öznellik deneyine indirgenir: "Varlığın içine kendimizde, yalnızca kendimizde dokunabiliriz, çünkü bir içi olan ve bu içten başka bir şey olmayan varlığı yalnızca orada buluyoruz."

İnsanın dünyada bir varlık olarak başkasıyla ilişkisi konusunda Merleau-Ponty, Sartre'dan büyük ölçüde ayrılır. Merleau-Ponty'ye göre başkasıyla ilişkim kolay olmasa da olanaksız değildir. Ben bir dünyada yaşıyorum, bu dünya bir doğal dünya olduğu kadar bir kültür dünyasıdır. Ben bir kültür ortamına doğmuşum, yöremde yalnız ağaçlar ve sular değil, bir uygarlığı duyuran nesneler bulmuşum. "Bir kültür nesnesinde başkasının yakın varlığını bir adsızlık örtüsü altında duyarım." Başkasının bedeni karşımda bir kültür nesnesi olarak açınır. "Kültür dünyası kaygan bir dünyadır, ama karşımda varolan bir dünyadır. Orada tanınması gereken bir toplum vardır." Başkasının varoluşu nesnel düşünceyi zorda bırakır, "nesnel düşünce için güçlük ve karşıtlık yaratır". Başkasının bedeni, benim karşımda, anlamla dolu, işaretlerle yazılmış, okunası bir kitap gibidir. Gene de tüm insanlar tek dünyaya katılmaktadır. Birbirimiz için birer cehennem olmaktan çok birer iletişim olanağıyız. "Hepimiz tek bir ışığız" der Merleau-Ponty. Başkasının bedeni bir çeşit nesne değildir benim için, benim bedenim de başkası için herhangi bir nesne değildir. Benim bedenim de başkasının bedeni de işaretler ortaya koyan davranışlarla kurulmuştur. Başkasının tutumu kendini kendi alanında nesne durumuna indirgemez, benim başkasıyla ilgili algım da başkasını benim alanımda nesne durumuna indirgemez. Merleau-Ponty bu noktada Sartre'ın anlayışına iyice ters düşecek bir görüş açısına yerleşir. Başkası ikinci bir ben'dir, çünkü onun bedeni benimkiyle aynı yapıdadır. "Bedenimin parçaları bir arada bir dizge oluşturur, başkasının bedeni de benim bedenimle tek bir bütün oluşturmaktadır, aynı olgunun tersi ve yüzü gibidir bunlar."

KARL JASPERS

Karl Jaspers varoluşçuluğun bir başka ünlü adıdır. Jaspers'e göre insan bir özgür seçiş durumundadır: kendi yazgısını kendi seçer, "her kişi yazgısı karşısında kendi kararlarını alır". Bu yazgı bizim ben'imizi kurmamızı sağlar. Ancak bu ben her zaman başarısızlığa adanmıştır. Başarısızlık bizi aşkınlık'a yani Tanrı'ya yönelten bir durumdur. Varoluş dünyası felsefi araştırmanın alanıdır. Felsefede olgubilimsel içebakış yöntemi geçerlidir. Ancak içebakış deneyimimiz hiç de kolay bir deneyim olmayacaktır. Çünkü kendimize baktığımızda uçsuz bucaksız, dipsiz bir gerçeklikle karşılaşırız. Her şeyin temelinde Tanrı dediğimiz aşkınlık yatar. Tanrı'nın bilgisine insan inançla ulaşabilir. Bu dinci yanına karşın Jaspers varoluşçu filozofların bilimsel düşünceye en yakın duranıdır. *Otobiyografi*'sinde şöyle der: "Önce bilimsel düşünce felsefi araştırmanın temel ögesidir diye düşündüm. Bilim olmadan çağımızda hiçbir doğruya ulaşılamaz. Kesinlikli olabilmek için bilginin felsefi doğruya gereksinimi yoktur, ama o felsefe için çok önemlidir ve hatta zorunludur. Bununla birlikte bilim kendi varoluş nedenini kavrayamaz. Yaşamın anlamını gösteremez, ona herhangi bir yön veremez. Onun sınırları vardır, bilinçli yöntemli bir çaba ona bunları apaçık görebilme olanağı sağlar." Jaspers'e göre felsefi düşünce bilimsel düşünceyle karşıtlaşmaz, ayrıca onunla hep bağlantılı olmak durumundadır, ancak felsefe bir üstbilim değildir, felsefe bilimden iyiden iyiye ayrı bir düşünce biçimidir.

İnsanlık İçinde Birey

Felsefe dediğimiz zaman aklımıza genel olarak insan ve düşünce gelir. "Felsefede insanı düşüncesinden ayıramayız. İnsandan ayrılabilen felsefi alan yoktur." Filozof yaşam deneyleriyle, eylemleriyle, gündelik davranışlarıyla, her şeyiyle bir bütündür. Düşüncesinde bilime ağırlık veren Jaspers tarihi de önemser, ona göre tarih felsefeyi aydınlatan bir kaynaktır: "Tarih bana kendi için olmaktan çok felsefe için önemli görünüyordu." Sonuç olarak, "Felsefe yapmak, evrensel düzeyde bir iletişim kurmaya çalışmaktır". Felsefenin başlıca gücü insanı yetkinleştirmesinden gelir, "başkasıyla diyalog içinde yetkinleşmek" en yüksek düzeyde felsefede sağlanabilir. Bu yolda "bireyin felsefe yoluyla onurunu kurtarması umudu"ndan sözeden Jaspers, "felsefeden doğmuş olan ahlak bilinci"ne önem verir, böylece bireye olan güvenini bütüncü bir bakış açısına götürür. Onun düşündüğü birey yalıtık bir birey değil, insanlık için-

de bireydir: "Herkes kendi tekliğini doğrulamalıdır, ama kimsenin bütünleyici bilinçten vazgeçmeye gereksinimi yoktur." Birey evrensel bütünlüğe ulaşmak için kendi sınırlarını zorlamayı göze almalıdır. Filozof da bu aşma çabasıyla yükümlüdür, belki de en çok o yükümlüdür, çünkü evrensele ulaşmak felsefeyle olasıdır. Böylece felsefe ahlaki bir yönlendirici olur: "Felsefe ruhun çöküntüsüne, insanın dağınıklığına karşı çıkar. Felsefe yoğunlaşmayı zorunlu kılar." Felsefe yaşam koşullarını, yaşanılan koşulları değerlendirir. Günümüzde bilim kendi üzerine düşünmeyi bilmediğinden tekniği mutlak bir güç durumuna getirmiştir, bunun sonuçları da hepimizi ilgilendirmektedir, bu da her şeyden önce felsefeyi ilgilendirmektedir. Bu durumu gözden uzak tutacak her felsefi çaba sonuçsuz kalacaktır. O yüzden filozofun başlıca görevi çağı üzerinde bilinç sahibi olmaktır. Tarih ne kadar önemli olursa olsun bugünün sorunları bugünün sorunlarıdır, tarih bunların çözümü için katkıda bulunabilir, ancak dünün felsefi öngörüleri bugünkü yaşam için bir kurtarıcı güç oluşturmaz: "Geçmişin büyük metafizikçileri düşüncemize yeri doldurulamaz araçlar kazandırdılar, ama onların doğası onları bugünkü duruma çare diye uygulama olanağı vermez bize."

GABRIEL MARCEL

Jaspers gibi Gabriel Marcel de varoluş sorunlarına dinci açıdan bakar, hatta onun felsefesi daha da dinseldir diyebiliriz. Bu yüzden Marcel felsefesi "hıristiyan varoluşçuluğu" diye adlandırılmıştır ve Sartre'ın felsefesinden oldukça uzaktır. Marcel'e göre de insan özgürlük deneyimleri içinde yazgısını kurar. Varoluşumuzu biz Tanrı'nın varlığını benimsemekle gerçekleştiririz. Buna göre her şey Tanrı'nın varlığıyla açıklanır. Tanrı'nın yüce varoluşu sınırlı insan usunun kavrayabileceği bir şey değildir. Tanrı bir nesne değildir, "doğrulanamaz mutlak"tır. Tanrı da, başkası da ilişki içinde, diyalog içinde görünür bize. Bizim yazgımız Tanrı'nın varoluşuna bağımlıdır, bu varoluşu biz ancak içebakışla sezebiliriz. İnsan düşünsel çabası içinde sorunlara ve gizlere yönelir. Sorunları usumuzla çözer, gizleri sezgiyle yakalayabiliriz. Gizlerin başında düşünen ben gelir. İnsan varoluş deneyi içinde önce ben'ine yönelir, sonra Tanrı'ya, sonra dünyaya yönelir. Marcel bu ben'i belirlerken soyut özne kavramından uzaklaşır ve somut bireye bağlanır. Somut bireyin özel yaşamıdır yönelinmesi gereken: "Sonsuzun yansıdığı aynayı sunan özel yaşamdır, yalnızca özel yaşamdır." Marcel'e göre varoluş cisimleşmedir, cisimleşme

insanı bedenine bağlayan bağdır. "Cisimleşmiş olmak beden olarak görünmektir."

ALBERT CAMUS

Gerçek anlamda filozof olmamakla birlikte varoluşçu düşüncede adı sık geçen Albert Camus'den kısaca sözederek varoluşçu filozofları bitirelim. Albert Camus denemelerinde, incelemelerinde, romanlarında, oyunlarında felsefenin bazı temel kavramlarına açıklık getirmiş, bu kavramlardan bazılarını enine boyuna tartışmıştır. Camus'nün özellikle üstünde durduğu kavramlardan biri "başkaldırma" kavramıdır. Camus'de bu kavram yasal yetkeye karşı çıkıştan çok insanın kendisini engelleyen şeyler, kendisine boğuntu veren şeyler karşısında kararlı bir direniş durumu ya da dirençli tutum alması anlamına gelir. Başkaldırma insanın dünyada olmakla kapıldığı saçma duygusuna karşı koyuşunun bir biçimidir. İnsan bu dünyada başeğen değil, inatla arayan bir varlık olmalıdır, yaşamın saçmalığı ancak böyle aşılabilir. "Bilinç başkaldırmayla gün ışığına çıkar" der Camus. Başkaldıran insanı şöyle tanımlar o: "Nedir başkaldıran insan? Başkaldıran insan hayır diyen insandır. Yadsımasına yadsır ama vazgeçmez. Ama o aynı zamanda daha ilk çıkışında evet diyen insandır. Tüm yaşamı boyunca buyruklar almış bir köle birdenbire yeni bir buyruğu uyulmaz bir buyruk olarak görüverir."

Camus umutsuzluğu zorunlu bir yaşam deneyi sayar ve "Yaşama umutsuzluğu olmadan yaşama sevinci olmaz" der, oysa "Umut, sanıldığının tersine, vazgeçişle eşdeğerdir. Ve yaşamak demek vazgeçmemek demektir." Yaşamın değerini tartışsa da Camus yaşamı gene de bağlanılacak tek şey olarak görür: "Yaşam güzeldir ve onun dışında kurtuluş yoktur." Ne olursa olsun, ölümün yaşam karşısında belirleyici bir ağırlığı vardır, bu yüzden "Işığa karşı gözleri açık tutmak gibi, ölüme karşı gözleri açık tutmak da büyük yürekliliktir". Camus'nün özlediği yaşam ilişkilerin saydam olduğu bir yaşamdır. Şöyle der o: "Kendi payıma, dünya karşısında yalan söylemek istemiyorum, bana yalan söylenilmesini de istemiyorum." Camus, "saçma" kavramının karşısına "intihar" kavramını koyar. Ona göre gerçek anlamda felsefi tek sorun vardır, o da intihar sorunudur. Yaşamın yaşanılmaya değer olup olmadığı sorusu bütün soruları önceler. Camus, saçma'ya karşı insanın özgürlük çabasını, kendini varetme çabasını koyacaktır, bu çaba Sisyphos'unki gibi karşılıksız ya da daha doğrusu sonuçsuz olsa da.

YAPISALCILIK: BİR ELEŞTİRİ YÖNTEMİ

Çağımızın moda felsefesi varoluşçuluğu kısaca da olsa gördük. Şimdi bir başka moda akıma, yapısalcılığa göz atalım. Yalnız bu arada bir parantez açıp şunu söyleyelim: bu görüşlerin moda olması onların gerçek etkilerini hatta varsa değerlerini azaltmıyor: değer olup olmamak başka şeydir, moda olup olmamak başka şeydir. Yalnız değerlilerin ya da değersizlerin moda olabileceği gibi bir kural elbette yoktur. Evet, yapısalcılık da bugünün bir modasıdır ve bir eleştiri yöntemi olarak sık sık önerilmekte ve kullanılmaktadır. Yapısalcılık gerçekte eleştiriyi toplumsal-tarihsel bir temele oturtmaya çalışan, bir başka deyişle ürünü onu yaratan nesnel koşullardan koparmaksızın ya da o nesnel koşullarla birlikte ele alan toplumsal eleştiri anlayışına karşı oluşturulmuştur. Yapısalcılığın önde gelen adları, XIX. yüzyıldan beri gelişen bilimsel düşünceye, özellikle tarihsel-toplumsal bakış açısına karşı, XVIII. yüzyılın yalıtık tarih anlayışına dayalı insan ve toplum anlayışını önermeye yöneldiler. Onlar Comte'un "dinamik" ve "statik" diye ikiye ayırdığı şeyin yalnız "statik" yanını aldılar.

Yapı Nedir?

Bu akımı kavrayabilmek için önce onun kökündeki "yapı" sözcüğünü ele alalım. "Yapı" bize bir nesnenin somut kuruluşunu, kuruluş biçimini duyurur. Bir nesnenin yapılışı, düzenlenişi ya da kuruluşu doğrudan doğruya onun yapısını oluşturur. Littre "yapı"yı, barınak anlamında, "yapının yapılış biçimi" olarak tanımlar. Ona göre "söylev" gibi, "cümle" gibi bir şeyin düzenleniş biçimi de yapıdır. Lalande'a göre "yapı" bir bütün oluşturan parçaların konumudur, işlevlerine karşıt olarak konumudur. Lalande "yapı"yı bir başka anlamda ögelerin basit birlikteliğine karşıt olarak dayanışık olguların oluşturduğu bir bütün diye belirler. Demek ki "yapı", bize bir şeyin kuruluş ya da düzenleniş biçimini anlatır, böyle olmakla bir bütünle parçaları arasındaki ve bir bütünün parçaları arasındaki ilişkiyi belirler. Tüm varoluşta, fizik dünyada ve toplumsal dünyada, felsefede ve sanatta her şey düzenleniştir. Ögeler bir bütün oluşturmak üzere yanyana gelirken bileşimler kurarlar, uyuşurlar, karşıtlaşırlar, bütünleşir ya da tersleşirler. Bu yapı oluşturmada karşıtlaşmadan çok uyuşmanın, tersleşmeden çok bütünleşmenin sözkonusu olması gerekir. Çünkü bir şeyin kuruluş biçimi bize her zaman o şeyi oluşturan ögeleri, bu ögelerin ko-

numunu, bütün içindeki rolünü ve değerini düşündürecektir. Bütünün tüm parçalarıyla ilişkili özellikler ve bu parçaların açıklanmasıyla ilgili özellikler yapıların araştırılmasıyla ilgili başlıca özelliklerdir. Demek ki bir şeyin yapısını incelemek o şeyin başlıca kuruluş özelliklerini gözden geçirmektir. Falanca şey nasıl kurulmuştur, neyle kurulmuştur, kuruluşunda hangi ögeler ne ölçüde etkin olmuştur...

Nesneler, bileşik olduklarına göre, yani yapılaşmış olduklarına göre, ayrıştırılabilen şeylerdir. Mutlak olanı ayrıştıramayız, ancak bileşik ya da yapılaşmış olanı ayrıştırabiliriz. Bileşikler ayrıştırılabilir, ayrıştırılabilenler bileşiktir. Ayrıştırmanın başlıca anlamı ögelerine ayırmaktır; ögeler nesnede varolan parçalardır. Onlar bizim belirlediğimiz bölümler değillerdir. Onlar bir anlamda organlardır. Buna göre, bizim ayrıştırmamıza açık bütünlüklü yapılar ögeleri belli yapılardır. Bir roman, bir tarihsel olgular dizisi bu tür yapılara girer. Ayrıştırmanın kolay olabilmesi parçalar arasındaki sınırların belli olmasına bağlıdır. Bütünlükler bizim saptamalarımızla da parçalanabilir. Ögelerin doğal ayrılma çizgileri yoksa, bizim belli bir ussal düzene göre, belli gerekçelerle bu çizgileri çekmemiz gerekir. Bu bir tür sınırlandırma ya da parselleme olgusudur. Öte yandan bütünlükler ya da yapılar bizim saptamalarımızla da oluşur. XIX. ve XX. yüzyılların siyasal olayları gibi bir bütünlük kurabilirim ve bunu parçalarına ayırabilirim. Aşağı mahallede ve Yukarı mahallede yaşam özellikleri gibi bir bütünlük de kurabilirim. Elbet bu kurma gelişigüzel bir kurma değildir, bir nedene göre kurmadır. XVIII. yüzyılı ya da Yukarı mahalleyi neden dışta tuttuğumun gerekçesi olmak gerekir. Ögelerine ayırmak da, genel olarak parçalamak da külfetli iştir, bütünde parçaları ve parçalarda bütünü sezebilmek büyük bir özeni ve geniş bir bilgi birikimini gerektirir. Kısacası, bir şey kendinden parçalıdır ya da onu biz gerektiği gibi parçalarız. Yani bir şeyin ya birinci ve ikinci bölümü vardır ya da biz onu en uygun yerinden birinci bölüm ve ikinci bölüm diye ayırırız. Bu iş elbette Descartes'ın "sayma" dediği tümevarım işleminden biraz daha karmaşık bir iştir, en azından tümdengelimle bütünleşir. Yapılar genel olarak canlı bir bütünlük ortaya koyarlar, bu bütünlükte ögelerin işlevleri ayrımlaşmıştır. Ögeler salt kendileri olarak değil, aynı zamanda işlevleriyle ya da bütüne katılış biçimleriyle önemlidirler.

Yapının Kavranılışı

Demek ki bir bütün, ilksel ögelerin toplamından ya da basit birliğinden daha çok bir şeydir ya da bir yapı herhangi bir basit bütünlük değildir.

Jean Piaget, *Structuralisme* (Yapısalcılık) adlı kitabında bize şunları söyler: "Bir yapı elbette ögelerden kurulmuştur, ama bu ögeler dizgeyi dizge olarak belirleyen yasalara bağlıdırlar. Bileşim denilen bu yasalar ekleme birlikler değillerdir, bunlar bütüne ögelerin özelliklerinden ayrı bütünsel özellikler verirler." Gerçekte yapısalcılık bugün daha çok bir edebiyat eleştirisi olarak biliniyor olsa da, yapı araştırması tüm alanlarda sözkonusu olabilir, çünkü her yerde "yapı"larla karşılaşabiliriz, karşılaşırız. Matematikte, ruhbilimde, mantıkta, fizikte, biyolojide, özellikle dilbilimde yapılardan, yapı araştırmalarından sözedilebilir. Ayrıca yapısalcılık budunbilim alanında bir araştırma yöntemi durumuna gelmiştir ve bu gelişimini de elbet Claude Lévi-Strauss'a borçludur. Şöyle der Piaget: "Auguste Comte insanlığı insanla değil de insanı insanlıkla açıklamak isterken, Durkheim toplumsal bütünü atomların birliğinden oluşan moleküller gibi bireylerin birliğinden oluşmuş olarak belirlerken, Gestalt'cılar ilksel algıda elektromanyetizma alanının etkilerine benzeyen dolaysız bir bütünlük belirlerken elbet bize bir bütünün ilksel ögelerin basit bir toplamından başka bir şey olduğunu anımsatmak gibi önemli bir işi yapıyorlar, ancak bütünü ögelerden öncelikli olarak belirlerken ya da onların ilişkilerinin eşzamanlısı olarak belirlerken bileşim yasalarının doğasıyla ilgili temel sorunları dışta tutmak pahasına çabayı basitleştiriyorlardı." Buna göre bir genel yapısalcı tutumdan sözedilebilir, hatta çeşitli bilgi alanları arasında yapısalcı çerçevede alışverişlerden sözedilebilir. Örneğin, Piaget'nin de belirttiği gibi, "Toplumsal ve kültürel insanbilimin bugünkü ustası Lévi-Strauss yapısal örneklerini doğrudan doğruya genel cebirin yapısal örneklerinden çıkarmıştır" ya da dilbilimci Saussure öğretisini geliştirirken iktisat biliminden yararlanmıştır, Gestalt'cılar fizik biliminden çok şey almışlardır.

Yapısalcılığı ele alırken karşımıza çıkan ilk sorun ve elbet yapısalcılığın alanından uzaklaşırken çözmeden bırakmış olacağımız başlıca sorun, bir yapının kendisi olarak kavranılıp kavranılamayacağı sorunudur. Tarihselci ve işlevselci tüm bakış açılarına karşıt olarak yapısalcılık yalıtık ya da başlıbaşına varolabilen yapıların varlığını benimser. Piaget gibi şöyle de diyebiliriz: "Bir yapı kendi kendisine yeter ve bilgisine varılması konusunda doğasına yabancı bir takım ögelere başvurulmasını gerektirmez." Bu bakış bize Aristoteles'in mutlakçı bakışını, onun felsefesine temel olan "varlık olarak varlık" araştırmasını anımsatıyor. Çünkü her yapı varolmak için kendi dışında herhangi bir şeye gereksinimi olmayan başlıbaşına bir bütünlük olarak düşünüldüğüne göre, onun sınırları çok belli, "sınırlarını kararlılıkla koruyan", dıştan herhangi bir şey almayan,

dışa herhangi bir şey vermeyen, işlevselliği tümüyle içsel olan, buna göre her zaman kendiyle ya da kendi içinde anlaşılabilen bir şey olması olağandır. Piaget "yapı kendine kapanmaz" dese de kendisi olarak ve kendisiyle anlaşıldığına göre, onun dışla organik bir bağlantı içinde olabileceğini düşünemeyiz, onu gelişimin bir ögesi olarak hiç düşünemeyiz, o böyle bir bağlantı içinde olduğu zaman da tek başına kendiyle anlaşılabilecek bir şey olmaktan çıkacaktır. Her yapı, Piaget'nin de belirttiği gibi, bir başka yapıda altyapı oluşturmayacak biçimde özerktir. Öyle ki dönüşümler bile yapıyı değişikliğe uğratamayacaktır: "Bir yapıya bağlı dönüşümler yapının sınırları dışına çıkamaz, ancak ve ancak her zaman yapıya bağlı ve onun yasalarını koruyan ögeler ortaya çıkarır."

RUHBİLİMDE YAPISALCI ARAŞTIRMA

Yapısalcı araştırma pekçok alanda kullanıldı. Bu alanlardan biri ruhbilimdir. Ruhbilimde Gestalt'cılar ya da bir başka adla biçim ruhbilimcileri ("Gestalt" almanca yapı demektir) bu yüzyılın başlarında önce Almanya'da daha sonra A.B.D.'nde uyarılarla bu uyarılara verilen yanıtlar arasındaki ilişkileri bir bütün sayan görüşlerini ortaya koydular ve böylece "ayrıştırmacı" ruhbilim anlayışlarıyla sıkı bir tartışmaya girdiler. Gestalt'cılara göre tüm olguları, bu arada tüm ruhbilimsel olguları bütünlükleri içinde kavramak gerekirdi, bütünü parçalayarak ayrı ayrı ögelerin araştırmasına yönelmek sonu belirsiz bir yol olabilirdi. İlkin algıyla ilgili araştırmalarda baş yeri alan bu görüş giderek tüm ruhbilimde ve hekimlikte geçerli olmaya başladı. Gestalt'cılara göre insan bir bütündür, parçalanmaz bir bütündür, bu yüzden hekim bir nevrozluyu, bir astımlıyı, bir saralıyı iyileştirmeye çalışırken hastasını bütünsel bir varlık olarak yani tüm ruhsal ve bedensel özellikleriyle ele almalıdır. Bu yolda biçim ruhbilimcileri davranış gözlemlemelerine yöneldiler ve ruhbilim araştırmalarını nesnel düzeyde davranış araştırmasına indirgediler. Biçim kuramı Viyana'lı ruhbilimci Christian Ehrenfels'in (1859-1932)1890'da yayımladığı bir makaleyle doğdu diyebiliriz. Ehrenfels bu makalesinde, basit örneklere başvurarak, algılanan bir bütünün parçalarını bütüne indirgeyemeyeceğimizi bildiriyordu. Ona göre bir bütün yalnızca kendine özgü niteliklere sahip değildi, aynı zamanda onun özel içsel nitelikleri de vardı. Ehrenfels bütünselliğe örnek olmak üzere şu görüşü ortaya koyuyordu: bir ezgiyi değişik bir tonda yazdığımız zaman tüm sesler değişse de ezgi yapısını koruyordu. Biçim ruhbilimi daha sonra, Ehrenfels'in görüşlerini geliştirerek, özerk duyumların olmadığını ortaya koydu: özerk

duyumlardan da, bileşik duyumlardan da sözetmek olası değildi, ruhbilimsel olgular tümüyle organik bir yapı gösteriyorlardı, bu organik yapı da "biçim" olarak düşünülebilirdi. Ruhbilimde biçimden önce içerik, algıdan önce duyum düşünmek olası değildi, ruh olgularını ögelerine ayırmaktan vazgeçmek, onları bütünsel yapıları içinde araştırmak gerekiyordu. Biçim ruhbilimi, daha ileriye giderek, ruhsal olguları, kendilerini doğuran biyolojik süreçlerin koşulları olarak belirlemeye yöneldi: her ruhsal olguya bir sinirsel süreç karşılıktı. Zeka, kişilik, bellek araştırmaları buna göre yapılmalıydı. Böylece biçim ruhbilimi biçim kavramını tüm ruhsal olgulara yaydı, bununla parça parça duyumlara bağlı algı anlayışının tümüyle dışına çıkıldı. Biçim ruhbilimi çalışmaları Wolfgang Köhler'in (1887-1967) ve Kurt Koffka'nın (1886-1941) hayvan zekası üzerine çalışmalarıyla, Kurt Lewin'in (1890-1947) güdüler, yoksunluklar, toplum ruhbilimi, kişilik gibi konularda yaptığı araştırmalarla, Max Wertheimer'in (1880-1943) ruhbilim sorunlarını eğitimbilime indirgeyen incelemeleriyle gelişti, onun bu gelişimlerinde çağdaş felsefenin olgubilim araştırmaları büyük ölçüde destekleyici oldu, biçim ruhbilimi de olgubilime yeni veriler sağladı, özellikle özne-nesne ilişkileriyle ilgili olgubilimsel araştırmalar biçim ruhbilimine yeni bakış açıları kazandırdı. Ayrıca, biçim ruhbiliminin kazanımları yapısalcı bakış açısının gelişimi için olanaklar sağladı.

DİLBİLİMDE YAPISALCI ARAŞTIRMA VE SAUSSURE

Yapısalcılığın sözkonusu olduğu alanlardan biri de dilbilimdir. Bu alan özellikle yapıların incelendiği bir alandır, bu alanda yapısal dönüşümlerden çok yapısal durumlar ele alınır, "dinamik" verilerden çok "statik" verilerin üzerinde durulur. Her dil yapılaşmış bir bütündür, tüm dilbilgisi tanıtlamaları zorunlu olarak yapısal tanıtlamalardır. Yapıları yorumlamak, yapıların iç mantığını ortaya çıkarmak gerekir. Bir cümlenin mantıksal ayrıştırmasını yaptığımızda, onu ögelerine ayırdığımızda yapısal bir araştırma yapmış oluruz. Bir çocuğun kendisine söylenilen en basit bir cümleyi anlamaya çalışması, bir sokak satıcısının ezgili bağırtısını anlamaya çalışmamız küçük ölçüde bir yapısal araştırma değil midir? Bu tür araştırmaları sık sık yaparız, bunların bir "araştırma" olduğunu düşünmeden. Arkadaşımızla konuşurken, otobüs şoförüyle tartışırken, radyo dinlerken hep bu tür araştırmalar içindeyizdir. Dilde yapısalcı anlayışın kurucusu ve en önemli adı olarak bilinen Ferdinand de Saussure'ün de belirttiği gibi, dilbilim ögeleri doğrudan doğruya verilmiş değildir, onları tanımak için bir araştırma yapmak zorunludur. Onlar doğrudan doğruya

verilmiş olsaydı anlamak diye bir sorunumuz olmayacaktı, bize söylenilen sözü ayrıştırmak ya da tartışmak diye bir sorunumuz olmayacaktı.

Her Dil Bir Bütündür

Her dil, yapısalcı dilbilim anlayışına göre, kendi özellikleriyle apayrı bir bütün oluşturur: bir dilin özellikleri bir başka dilin özelliklerinden çok ayrıdır. Ortak bir mantığımız olsa da, her dilin bu ortak mantığa uygun azçok değişik bir mantığı vardır. Bir dilde doğru olan bir söyleyiş, olduğu gibi bir başka dile aktarıldığında anlaşılmaz ya da saçma olabilir. Ünlemler bile, sesyansımaları bile bir dilden öbürüne değişiklikler gösterir. Bunda ruhbilimsel özelliklerin büyük payı vardır. Bir halkın toplumsal ruhsallığı her genel tepkiye özgül tepkiler verecektir. Bunda elbet iktisadi, coğrafi, toplumsal ve daha başka nedenler etkindir. Alışkılar, görenekler, gelenekler nasıl ayrılık gösteriyorsa dilsel özellikler de ayrılıklar gösterir. Bir bakarsınız bir dağ insanını sinirlendiren bir olay bir kıyı insanını gülmekten katıltır. Dil olgusu tepeden tırnağa ruhsal bir olgudur. Öyleyse her dil özgül bir dizge olmakla apayrı bir yapı ortaya koyar. Bu da doğal olarak tarihin bir ürünü olan dili salt tarihsel açıklamalarla yani salt dönüşüm özellikleriyle anlaşılamayacak, ancak dural ya da yapısal düzeyde açıklamalarla anlaşılabilecek bir etkinlik olarak benimsememizi gerektirir. Bir dil bir "bütün"dür, onda her terim bir başka terime göre doğrulanır, öyleyse diller ancak kendi içlerinde anlaşılabilirler ve araştırılabilirler. Dilden dile açıklayıcı ussal geçişler yoktur: bir dilde bulunan bir şeyin tam karşılığını tüm dillerde elimizle koymuş gibi bulamayız. Buna göre diller bakışımlı değildir, üstüste kondukları zaman hiçbir ögeleri çakışmaz. Bu yüzden bir dilden bir dile mekanik geçişler yapmak, örneğin izdüşüm alır gibi çeviri yapmak olasılığı yoktur. Çünkü her dilde az sonra daha açık göreceğimiz gibi nedensiz oluşumlar vardır, kendiliğinden oluşumlar vardır. Her dilde sözcük sayısı değişiktir, sözcüklere yüklenilen anlamlar değişiktir, önemsenen kavramlar değişiktir ya da en çok kullanılan sözcükler başka başkadır.

Dilde Toplumsallık ve Ruhsallık

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Genel dilbilim dersleri) adıyla biraraya getirilen ders notlarında dili bir yapılar bütünü olarak ele alır, dilbilimin konusu olarak insanlık tarihinde yer alan tüm

dilleri belirler. Ona göre dilbilimin başlıca yükümlülüğü bu dilleri tanıtlayarak onlardaki evrensel yasaları belirlemektir. Bunu yaparken dilbilim tüm bilimlerle sıkı bir işbirliğine girecektir, bazen bu bilimler ona veriler sağlayacaktır, bazen de o onlara veriler sağlayacaktır. O her şeyden önce toplumbilimle ilgilidir, çünkü dil toplumsal bir kurumdur, ama öbür kurumlardan, siyasal kurumlardan ve hukuk kurumlarından önemli çizgilerle ayrılır. Onun özgül doğasını iyi anlayabilmek için yeni bir olgular düzeni getirmek gerekecektir. Dil ruhsal bir olgu olmakla ruhbilimle de ilişkili olacaktır. Dilin yapısını ve gelişimini, toplumun ve toplumu oluşturan bireylerin düşünsel ve ruhsal özellikleri belirler. Dilde ruhsallık birinci planda etkindir, biz bunu bireylerarası ilişkide, başkası'yla girişti̇ğimiz ilişkide açık açık duyarız. Bizim bir sorumuza insanların yüz bin çeşit "evet" ya da "hayır" deme olasılığı vardır. Daha doğrusu her "evet"imiz, her "hayır"ımız ayrı bir özellik taşır. Öyle "evet"ler vardır ki sakınıklık taşırlar, nice "evet"in içi boştur, bazı "evet"ler kesindir, bazı "evet"ler "hayır"a benzer. Saussure'e göre dilde iki ayrı öge vardır ya da dilin iki ayrı yanı vardır: ses yanı ve düşünce yanı. Ses düşünceyi dışlaştıran bir aracıdır, düşünceyi gösteren bir araçtır. Yansıtıcı olmaktan öte bağımsız varlığı olan bir şey değildir. Dili sözden ayrı düşünmek gerekir. Dil tam anlamında ya da bir bütün olarak yalnızca toplumda gerçekleşen bir dizgedir ve bireylerde üç aşağı beş yukarı hep aynı düzeylerde bulunur, aynı düzeyde olmasa bile herkeste eksikli bulunur, toplumda olduğu gibi tam bulunmaz. Dili sözden ayırdığımızda, onun toplumsal yanını bireysel yanından ayırmış oluruz. Dil elbette kendisini dışlaştıran sözden ayrı bir şeydir, böyle olduğu için sözden bağımsız olarak incelenebilir. Söz dilin bir aracıdır, aynı zamanda yaratıcısıdır. Söz bireyde gerçekleşir, dili sözlerin bir toplamı olarak görebiliriz.

Gösteren ve Gösterilen

Saussure dilbilimi göstergebilimin bir parçası sayar. Dil alanı bir gösterge alanıdır. Gösterge alanı gösteren (işitme) ögesiyle gösterilen (kavram) ögesinden oluşur. Gösterge böylece ikili bir yapı ortaya koyar. Saussure göstergebilimi şöyle tanımlar: "Onu toplumsal yaşamda göstergeler yaşamını inceleyen bilim diye anlayabiliriz; böyle olmakla toplumsal ruhbilimin, dolayısıyla genel ruhbilimin bir bölümünü oluşturacaktır.(..) O bize göstergelerin ne olduğunu, göstergeleri hangi yasaların belirlediğini gösterecektir.(..) Dilbilim bu genel bilimin bir parçasıdır; ancak, göstergebilimin ortaya çıkaracağı yasalar dilbilime de uygulanacak-

tır, dilbilim böylece insan olgularının bütünü içinde iyice tanımlanmış bir alana bağlı bulunacaktır." Saussure'e göre göstergeler doğal ya da yapay olurlar. Doğal gösterge nedir? Soğuklar kış mevsiminin doğal göstergesidir. Sokağın başında gördüğümüz "girilmez" levhası yapay bir *göstergedir. "Girilmez" olmak bu levhada bana bir imle* ya da işaretle bildirilmiştir, bu hepimiz için ortak bir belirtidir. Girilmez levhasındaki imi bir başka türlü de düzenleyebilirdik. Ama bir defa böyle düzenlemişiz, onu herkesin belleğine kazımışız, artık değiştiremeyiz. Bir defa toplumun benimsediği bir imi değiştirmek hiç de kolay değildir. Böyle birçok yapay gösterge vardır. Sol anahtarı da bir yapay göstergedir. Yalnız yapay göstergeyle simgeyi birbirine karıştırmamak gerekir.

Dil göstergesi nedensizdir, belli bir nedene göre var değildir, çünkü gösterilenle gösteren yani kavramla işitme ögesi arasında zorunlu bir bağ yoktur. Bir örnek verelim. Yumurtlayan omurgalılardan akciğerli, sıcakkanlı, tüylü, uçucu hayvanlara *kuş* diyorum, oysa bunlara *tosmos* da diyebilirdim, başka bir şey de. Sorun anlaşma, anlaşabilme sorunudur. Biz bir ev halkı aramızda anlaşsak da o hayvana *tosmos* desek ne olur? Bal gibi olur. Önemli olan anlaşmamız değil mi? Zaten bu gibi anlaşmaları sık sık yaparız. Çok yaman ve sakallı dostumuz falanca beyi *Sakallı Tilki* diye adlandırmaya alışmışızdır örneğin. Evet, gösterenle gösterilen arasındaki ilişki nedensizdir, bu nedensizlik her dilde bir gösterilene başka gösterenler uygulanmasıyla belli oluyor. Fransızın *boeuf* dediği şeye alman *Ochs* diyor. Ancak gösteren olarak simgeyi seçtiğimiz zaman bu seçimimizin özel bir anlamı vardır. Simgenin temelinde belli bir nedensellik yatar. Şöyle der Saussure: "Simgenin özyapısı hiçbir zaman onun tam olarak nedensiz olmayışıdır. Boş değildir o, gösterenle gösterilen arasında doğal bir ilişki vardır onda. Adaletin simgesi olan terazinin yerine herhangi bir şey, örneğin bir araba kullanamayız."

Eşzamanlılık ve Ayrızamanlılık

Daha önce Comte toplumbilimi "statik" ve "dinamik" diye ikiye ayırmıştı. Saussure de dilbilimi ikiye ayırır: "statik" dilbilim ve "dinamik" dilbilim. Her ikisinde de aynı ayrım sözkonusudur. Gerçekte bu ayrım bir görüşe göre her bilimde yapılabilir ve yapılmalıdır. Çünkü her bilimin sorunları bazı bağlamlarda tarihsel gelişimi içinde, bazı bağlamlarda da zamanın dışında ele alınmak gerekir. Biz böyle bir ayrımın bilimsel araştırmaya bir kolaylık sağlayacağını düşünsek de düşünmesek de, dil çalışmalarında zorunlu bir ayrım olduğunu görürüz. Dilbilimde "statik" bo-

yut eşzamanlı olgularla, "dinamik" boyut ayrızamanlı olgularla ilgilidir. Dilbilimde "statik" boyut, Saussure'e göre, "dinamik" boyuttan önemlidir ve Saussure dilbiliminin yapısalcı anlam kazandığı yer burasıdır. Çünkü dilbilimin gerçek etkinlik alanı denge durumu gösteren, durallık içinde olan olguların alanıdır. Saussure'e göre tarihsel boyutun işe karıştırılması dilbilim araştırmalarında yanlışlara düşülmesi sonucunu doğurur. Dilde araştırma belli bir durumun tanıtlanmasıyla ilgilidir çünkü. Daha önce dilbilimde büyük gelişmeler olmaması, hep karışıklıklara düşülmesi tarihsel boyuta ağırlık verilmiş olmasındandır. Tarihseli tam anlamında yadsıyamayız, bu boyut bize dillerin gelişimini göstermekle dilin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır, ama onun dil araştırmasında doğrudan bir katkısı olamaz. Eşzamanlılıkla ayrızamanlılık birbiriyle hiçbir biçimde uzlaştırılamayacak boyutlardır. Dillerin gelişimi boyunca ortaya çıkan tüm durumlar teker teker anlaşılabilecek durumlardır, ayrıca dil alanında gördüğümüz evrimsel olgular dil dizgesini değiştirebilecek olgular değildir. Dizge direngendir, kolay kolay değişmez. Bu görüşleriyle Saussure dilbilime yapısalcı anlayışı getiren, böylece yapısalcılığın gelişimine hatta kurulmasına büyük katkılarda bulunmuş olan önemli bir düşünürdür.

BUDUNBİLİMDE YAPISALCILIK VE LEVI-STRAUSS

Yapısalcılığın bilimsel düzeyde ilk temellendiricisi budunbilimci Claude Lévi-Strauss'dur. Lévi-Strauss yapısalcılığı budunbilim çerçevesinde ele alıyor, budunbilimi düşünsel yapılarla ilgili araştırma diye belirliyordu. Her bilim adamı gibi o da alanının konusunu ve yöntemini araştırdı. Buna göre sözkonusu "düşünsel yapılar"ın neler olduğunu öncelikle göstermek gerekiyordu. Lévi-Strauss'a göre budunbilim her şeyden önce ruhbilimdir, çünkü insanın zihinsel etkinlikleriyle ortaya koyduğu ürünleri yani ruhsal kaynaklı ya da düşünsel kaynaklı kültür verilerini ayrıştırır ve değerlendirir. Düşünsel yapıların araştırılması ve değerlendirilmesi her şeyden önce düşünce ürünlerinin yani kültür nesnelerinin incelenmesini gerektirir. Bu yönde filozof budunbilimi bir üstyapılar bilimi olarak görür, altyapı araştırmasını budunbilgisine ve tarihe bırakır. Ancak budunbilim ruhbilimdir görüşü üzerinde biraz durmak gerekiyor. Budunbilim ruhbilimse, bu iki bilimi aynı şey mi saymamız gerekiyor? Lévi-Strauss budunbilim ruhbilimdir derken, budunbilim ruhsal kaynaklı, ruhsal yapılı ürünleri, insan ürünlerini ele alan bir bilimdir, böyle olmakla ruhbilime yaklaşmak, onun tüm verilerinden ya da buluşlarından yararlanmak zorundadır demek ister. Ruhbilim, insanın ruhsal etkinliklerini ele alırken,

bilincin olgularıyla olduğu kadar bilinçaltının olgularıyla da ilgilenir. Bilinçaltının insan yaşamında bilinç kadar, hatta bazı durumlarda ondan çok daha etkili olduğunu en son araştırmalar bize öğretmiştir. Lévi-Strauss da budunbilimin kültür alanlarında kendini gösteren bilinç ürünlerinden çok bilinçaltı ürünlerini, daha doğrusu bu ürünlerde bilinçle ilgili olandan çok bilinçaltıyla ilgili olanı araştırmak zorunda olduğunu bildirecektir. Budunbilimde en önemli araştırmalar ona göre düşüncenin gizli özellikleriyle ilgili olacaktır. Buna göre budunbilimi bir ruhbilim olmaktan çok bilinçaltı ruhsallığının bilimi olarak tanımlayabiliriz.

Uygarlık Anlayışı

Yöntemini Saussure'den alsa da felsefesinde XVIII. yüzyıl aydınlanmacılarının görüşlerinden büyük ölçüde etkilendiği belli olan düşünür, *La pensée sauvage* (Vahşi düşünce) adlı kitabında yapısalcılığın temel ilkelerini verirken, bize uzaktan uzağa Rousseau'nun *İnsanlar arasında eşitsizliğin kökeni ve temelleri üzerine konuşma*'sını anımsatır. Bu kitabında Rousseau insanı doğallıktan koparan nedenlerin raslantısal nedenler olduğunu bildiriyordu. Vahşi düşünce tam tamına ilkel'in uygar karşısında, ilkel kavrayışın ileri kültür karşısında savunusunu getirir. Lévi-Strauss, kitabının en başında türleri ve çeşitleri ayrıntılı olarak ortaya koymak için gerekli tüm sözcüklerin bulunduğu, ama ağaç ya da hayvan kavramları gibi kavramları açıklayacak terimlerin bulunmadığı bazı dillerden sözeder; bu durum soyut kavramlar zenginliğinin yalnızca uygar dillere özgü olmadığını, ilkel dillerde de bulunduğunu göstermektedir. Örneğin ilkel bir dilde "Kötü adam zavallı çocuğu öldürdü" yerine "Adamın kötülüğü çocuğun zavallılığını öldürdü" denilmektedir. Lévi-Strauss'a göre uygar düşünce ya da uygar olmayan düşünce gibi ayrımlar yapmamak gerekir. Her uygarlık ilkel olsun olmasın kendi yapısına göre nesnel dünyaya belli ilgiler yöneltir; nesnel bilgi açlığı, ilkel diye adlandırdıklarımızın düşüncesinde de vardır, ama biz bunu hep gözden kaçırmışızdır. Bu açlık modern bilimin bağlandığı gerçekliklere pek yönelmiyorsa da benzer düşünce yollarını ve benzer gözlem yöntemlerini kullanıyor. Her iki durumda da, yani modern yönelimde de ilkel yönelimde de özellikle gereksinimleri karşılamak sözkonusu olduğu zamanlar evren düşünce nesnesidir.

Lévi-Strauss'e göre her uygarlık düşüncenin nesnel yönelimini çokça önemsemek eğilimindedir. İlkel insanların yalnızca organik ve iktisadi gereksinimlerle yönetildiğini sanmamalıyız. Bizim çağdaş bilimler karşı-

sında yaptığımız değerlendirmeler çok zaman tekyanlı olmaktadır. Biz belki çok zaman çağdaş bilimleri bütün bir bilimin ta kendisi olarak değerlendirmekteyiz. Oysa bilimin tarihi çok kısadır, çağdaş bilimin geçmişi birkaç yüzyıllık bir tarihe sığar. Bu tarihin dar çerçevelerinden kendimizi kurtarıp daha açığa çıkarsak, daha gerilere doğru gidersek çok önemli uygarlıklarla karşılaşırız. Örneğin bakışlarımızı Cilalı taş dönemine çevirirsek, o dönemde çok önemli bir uygarlığın gerçekleşmiş olduğunu görürüz. Tarıma, çanak çömlek yapmaya, hayvan yetiştirmeye yönelik büyük bir uygarlıktır bu. Kaldı ki bu uygarlık da ilk uygarlık değildir, düşünürün deyimiyle uzun bir bilimsel geleneğin kalıtçısıdır. Böylece Lévi-Strauss vahşi düşünce diye belirlediği ilkel düşünceyi modern düşünce karşısında doğrulamak ve hatta üstün kılmak çabasındadır. Bunun için vahşi düşünceyle ilgili araştırmanın yöntemini geliştirmeye yönelir. Vahşi düşünce araştırması gerçekte sınıflamalarla ilgilidir. Sınıflama yapmak demek, bir yapıda, bir bütünde, daha doğrusu bütünsel bir yapı ortaya koyan bir kültür ürünleri ya da etkinlikleri toplamında karşıtlıkları ortaya koymak ve buna göre bir türdeş terimler dizisi oluşturmak demektir. Bu da ancak dural boyut içinde düşünülebilen bir anlamlar araştırmasından başka bir şey değildir. Böylece, vahşi düşünce araştırması, yapısal yöntemle eşzamanlılık içinde bir belirtiler sınıflamasını öngörmekterdir. Lévi-Strauss'a göre kavramsal dizgeler ayrızamanlılıktan kaçarlar.

Evrime Karşı

Yapısalcı yöntem böylece tümüyle evrim kavrayışının dışında yer alır, gerçekliği böler, parçalar, parça parça kavrar, çünkü ona göre her şey kendi yapısı içinde, kendi yapısallığı içinde özerk ve anlaşılabilir bir bütün oluşturur. Bu parçalılığı, bu kopukluğu, bu evrim dışı kalmışlığı en çok mitolojinin alanında buluruz. Evrim fikri mitolojik düşünceyi temelden sarsacaktır. Kısacası Lévi-Strauss her zaman dural'dan ve ilkel'den yanadır. Ona göre bir vahşi düşünce vardır, mitos düşüncesidir bu, büyülü düşüncedir; bir de evcil düşünce vardır, bu da çağdaş düşüncedir, ussal düşüncedir. Bu iki düşünce insanlığın gelişiminde aynı ölçüde önemli olmuştur, her ikisi de bilimsel düşüncenin iki ayrı biçimidir. Lévi-Strauss mitolojik düşünceyi çağdaş düşünceden daha çok önemser gibidir: mitolojik düşünceyi parlak ve umulmadık sonuçlar sağlayan bir kaynak olarak belirler. Şöyle der: "Mitos düşüncesinin ögeleri her zaman algı nesneleriyle kavramlar arasında bir ortayer tutmaktadır. Birincileri ortaya çıktıkları somut durumdan çekip almak olası olmadığı gibi, ikincilere yö-

neliş de düşüncenin en azından tasarımlarını paranteze almayı gerektirecektir. Öyleyse imgeyle kavram arasında bir ortayer vardır, gösterge'dir bu da; çünkü onu Saussure'ün dilbilimsel göstergelerin oluşturduğu bu özel kategoriyle ilgili olarak baştan belirlediği biçimde, bir imgeyle bir kavram arasında, böylece gerçekleşmiş bir birlikte, karşılıklı olarak gösteren ve gösterilen rolü oynayan bir imgeyle bir kavram arasında bir ilişki olarak tanımlayabiliriz."

Lévi-Strauss her uygarlığa ayrı bir değer verir, daha doğrusu her uygarlığı eşdeğer sayar. Ona göre her uygarlıkta insan aynı çabayı göstermiş, aynı insani toplumu kurmaya çalışmıştır. Her uygarlık apayrı yaşama biçimleriyle, yaptığı apayrı araç ve gereçlerle birbirinden ayrılsa da amaç hep aynı kalır: aynı insani düzeni, aynı yaşam düzenini oluşturmak. Bir çağdan bir çağa geçişte, bir uygarlığın yıkılıp bir başka uygarlığın kurulmasında insanın çektiği acılar ya da sınıfsal çatışmalar hiç sorun değildir. Bir sınıf bir dönüşüm döneminde insan olmanın bütün yükünü mü omuzladı, böylece bir sınıfın insanları acılı insanlar mı oldular, Lévi-Strauss için bu tür sorunlar üstünde durulması gereken sorunlar değildir. Her uygarlık kendine göre bir ahlak, bir adalet anlayışı getirmiştir, önemli olan insanın bu anlayışlar karşısında uyumluluğunun ne ölçüde gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Demek ki her çağın insanında ve her yerin insanında, bir bütün olarak, hiçbir sınıfsal ayrım sözkonusu olmadan, hiçbir ezen ve ezilen ayrılığı sözkonusu olmadan aynı bitmez tükenmez çabayı, insanlaşmak ve insanlaştırmak çabasını bulmaktayız. Belli bir çağda, belli bir yerde, belli bir uygarlık çabasına katılmak, bir kral olarak, bir ressam olarak ya da bir işçi olarak belli bir uygarlık çabasına katılmak önemlidir. Uygarlıkların efendileriyle köleleri aynı ölçüde değerlidir. Uygarlıklar doğup batmalarla belirgindir, dünya hep bir yeniden başlamalar dünyasıdır. Bu iyimser görüş her şeyi birbirinin karşısında yalıtırken, her şeye bağımsızlıklar, özel anlamlar vermektedir.

İlkel Yaşamın Değeri

Umudun umutsuzluğa dönüştüğü bir nokta vardır, bu nokta ilkelden moderne geçişte ortaya çıkan tersliklerin yoğunlaştığı noktadır. Lévi-Strauss ilkel ya da vahşi düşünceyi modern ya da evcil düşünce karşısında üst bir yere koymak ister. İlkel toplumlar bozulmamış toplumlardır, modern toplumlar özgerçekliklerini yitirmiş toplumlardır. İlkel toplumun başlıca özelliği toplumsal soyut ilişkilerden uzak olması, tüm ilişkilerinin kişisel düzeyde varolmasıdır. İnsanların birbiriyle dolaysız ilişkisi modern-

leşmeyle birlikte dolaylı ilişkiye dönüşmüştür. Modern dünya, insanın toplum düzeninde yitip gittiği, ilişkilerin raslantısal nitelik taşıdığı bir dünyadır. Köyler kentlere göre daha özgerçeklidir, ne var ki giderek köyler de kentleşmekte, yapaylaşmaktadır. Modern toplumlar bu açıdan binbir güçlük içinde yaşayan toplumlardır, aç toplumlar olmasalar bile acılı toplumlardır, mekanik bir düzende yaşayan mutsuz toplumlardır. Kısacası ileri toplumsal yaşam kötülüğü de birlikte getirmiştir. Bu parçalayıcı bakışa karşın yapısalcılığın tarih bilimini kökten yadsıdığını söyleyemeyiz. Tarih bir insan etkinlikleri toplamı olarak vardır, belirlenim düzeni de doğal gerekirlik olarak vardır. Budunbilim düşünceyi inceleyen bir bilimse, düşünce de nesnenin ta kendisiyse, zorunlu yasaların varlığı sözkonusudur. Zihinsel yapıların birliğini ve evrenselliğini sağlayan şey doğal zorunluluklardır ya da fiziksel dünyanın birlikli yasasıdır. İnsan zihni doğa yasalarıyla koşullanmıştır, onunla ilgili her şey doğaldır, buna göre yapısalcılığın yöneldiği alan doğal gerekliliklerin alanıdır. Lévi-Strauss *Yapısal insanbilim*'de şöyle der: "Bir toplumu şimdiki zamanında sınırladığımız zaman, her şeyden önce yanılgıya düşeriz. Çünkü her şey tarihtir. Ama çokluk şimdiki zamanı tanımaya mahkum ediyoruz kendimizi." Demek ki tarih vardır, hatta önemlidir, ama ayrı bir alan oluşturur. Ayrıca, tarih birbirini yaratan şeylerin tarihi değildir. Lévi-Strauss tarihi bir değişimler alanı olarak görür ve bu değişimlerin araştırılmasını doğal olarak tarihçiye bırakırken, yapıların araştırılması işini budunbilimciye verir. Vahşi düşünce'de şöyle der: "Budunbilim uzmanı tarihe saygılıdır, ama ona ayrıcalıklı bir değer ulamaz. Onu kendi alanının tümleyici araştırması olarak kavrar: biri zamanda öbürü uzamda insan toplumlarının yelpazesini açmaktadır."

YAPISALCILIĞIN SAVUNUSU VE ELEŞTİRİSİ

Yapısalcılığı elbette Saussure ve Lévi-Strauss'la sınırlayamayız. Yapısalcılık, oldukça geniş bir düşünce akımıdır, son derece kaygan ve çeşitliliklerle dolu bir düşünce ortamıdır. Yapısalcılığa karşı görüşler de oldukça büyük bir bütün oluşturmaktadır. Yapısalcı düşünceyi savunmaya çalışanlar da az değildir. F. Châtelet'nin *Yirminci yüzyılda felsefeler* adlı derlemesinde yapısalcılıkla ilgili bölümü yazmış olan Gilles Deleuze şöyle der: "Yapısalcılığa karşı yazılmış kitapların elbette hiçbir önemi yok. Bunlar yapısalcılığın çağımızla ilgili bir ürün olmasını engelleyemezler. Neye karşı olursa olsun, karşı olmak için yazılmış bir kitabın önemi yoktur." Yapısalcı düşünce alanı çok değişik görüşlerle çeşitlilenmiş bir alandır.

R. Jacobson gibi bir dilbilimci, J. Lacan gibi bir ruhayrıştırmacısı, M. Foucault gibi bir bilgibilimci, L. Althusser gibi bir felsefe adamı, R. Barthes gibi bir edebiyat eleştiricisi zorunlu olarak aynı kaba koyuluyorlar. Böylesine geniş bir çerçeve içinde yapısalcılığın ne olup ne olmadığını tam olarak belirlemek çok zordur. Belki de tüm yapısalcıları birleştiren başlıca nokta gerçek olanla düşsel olan arasındaki ayrılığın giderilmesi konusundaki ortak çabadır. Sözkonusu sorun yapısalcıların öncelikli sorunudur. Lévi-Strauss'un da uzun uzun üstünde durduğu bir sorundur bu. Ona göre bizler gerçeği yaşanmıştan ayırırız, bir şeyi ancak bu ayrımı yaptığımız zaman kavrayabiliriz. Oysa bizler doğrulara ancak gerçek olanla yaşanmış olanı bir araya getiren bir bileşim içinde ulaşabilmekteyiz. Gerçek olanla düşsel olanın ya da düşünülür olanın birleştiği bu nokta öznelliğin ortaya çıktığı noktadır. Bu nokta bizi zorunlu olarak duyguculuğa, simgeciliğe, hatta gerçeküstücülüğe açacaktır. "Böylece yapısalcılığın ilk ölçütü, üçüncü bir düzenin, üçüncü bir alanın bulunmasıdır, bu alan simgeselin alanıdır. Bu da simgeselin hem imgelemselle hem de gerçekle karşılaştırılmasına karşı çıkmaktır, yapısalcılığın ilk boyutunu bu oluşturur" (G. Deleuze). Böylece yapısalcılar gerçek olanın ve düşsel olanın ötesinde araştırılması gereken ve belki de araştırmanın tek konusu olacak olan üçüncü bir alan belirlerler.

Yapı Ülküsel Bütünlüktür

Gerçeğin parçalanması değil belirlenmesidir bu. Gerçeklik bir bütündür, doğruluğu içinde bir bütün ortaya koyar. Böylece yapısalcı iki şeyi bir bütünde bir araya getirir. Yapı üçlemelidir, düşünülen, gerçek olan ve dışlaştırandan kurulludur. Simgesel ne tam olarak düşünsele ne de tam olarak gerçeğe indirgenebilir, onlardan daha derindir. Simgesel ne tam düşünülür ne tam duyulur bir şeydir, bambaşka bir şeydir. Ona bir biçim diyemeyiz, onu parçaların oluşturduğu bütünle bir tutmak doğru değildir. Yapı elbet bütünle de parçalarla da ilgilidir, ancak parçaların bir toplamı değildir. Bir öz de diyemeyiz ona, çünkü biçimsel ögeleri barındırmaktadır. Yapının ögeleri ne tam anlamında içsel ne tam anlamında dışsaldır, onlar yalnızca anlamlar taşıyan şeylerdir. Bir şeyin bir anlamı olması demek bir konumu olması demektir. Konum düzenle ilgilidir, bir uzam sözkonusuysa yapısal bir uzamdan sözedebiliriz ancak. Yapıların yer aldığı uzam somut bir uzam değildir, bir karşı-uzamdır. Böylece yapısalcılık şeylerden önce şeylerin konumunu konu edinir. Simgesel ögeler ne dışsal ne içsel anlamlarla yüklüdürler, ancak ve ancak konumsal

anlamlarla yüklüdürler. Anlam dediğimiz şey kendi başlarına herhangi bir karşılığı bulunmayan ögelerin bir araya gelmesiyle kurulur. Öyleyse anlam kendinde bir şey değil, bir sonuçtur. Burada anlamla anlamsızın ilişkisi sözkonusudur. "Burada derinden derine anlamın anlamsızlığı sözkonusudur, anlam da bundan çıkar. Bu noktada elbette saçmanın felsefesi diye adlandırılan şeyin varlığından sözedilemez. Çünkü saçma felsefesine göre temelde anlamdır eksik olan. Yapısalcılığa göre, tersine, anlam çokça vardır, aşırı bir anlam üretimi, aşırı bir anlam belirlenimi vardır, anlam yapının konumlarının birliğiyle aşırı bir üretim olarak vardır. (..) Anlamsız hiçbir biçimde saçma değildir ya da anlamın karşıtı değildir, ama onu değerli kılan şeydir, yapıda yaygınlaşan üründür" (G. Deleuze). Bu yüzden yapısalcılar sık sık oyun kavramına ya da tiyatro kavramına başvururlar. Örneğin onlara göre satranç oyunu gerçek uzamdan daha derin bir uzamda konumların birliğini kuran şeydir. Oyun alanı çeşitli konumların oluşturduğu alandır. Yapısalcılara göre düşünmek bir oyunu gerçekleştirmek gibidir.

Yapılar elbette bilinçsizdirler. Her yapı bir etkinliksizlik örneğidir. Yapıların gerçek olmaları etkin olmalarını, ülküsel olmaları soyut olmalarını gerektirmez. Yapı bir ülküsel bütünlüktür, birçok şeyi kendinde barındırır. Bir yapıda çeşitli ögeler ve ilişkiler bir araya gelir. Toplumu ele alalım. Bir toplum çeşitli ögeleri, ilişkileri, değerleri barındırır. Tüm ayrımlaşmalar, tüm edimlileşmeler zamanda gerçekleşir. Zaman gücülden edimliye doğru, gerçekleşememişlik durumundan gerçekleşme durumuna doğru ilerler. Bu ilerleme edimli bir biçimden bir başka edimli biçime geçiş değil, bir yapıdan o yapının edimli durumlarına geçiştir. Yapı uzamda ve zamanda ayrımlaşmayla edimlileşir. Buna göre, yapı, türleri ve parçaları yaratır, ayrımlaşmış türler ya da ayrımlaşmış parçalar olarak yaratır. Demek ki oluşum gücülden edimliye geçmekle sağlanır. Yapı kendinde ayrımlaşmış ögeler ve ilişkiler dizgesidir. Ama o aynı zamanda içinde edimlileştiği varlıkları ve işlevleri, türleri ve parçaları ayrımlaştırır. Demek ki o hem ayrımlaşan, hem ayrımlaştıran bir şeydir. Evrim ya da gelişim fikrini ortadan kaldıran bu görüş pek açık, pek aydınlık bir görüş değildir. Bu görüş tüm değişim fikrini zamanda edimlileşme fikrine indirgerken iyiden iyiye bulanıklaşır ve karanlıklaşır.

SONUÇ

Düşünce tarihi gezmekle bitiremeyeceğimiz uçsuz bucaksız bir alandır. Bir yanı sanat bir yanı felsefe olan bu alanda hangi adların birinci planda önemli olduğunu saptamak bile başlıbaşına bir tartışma konusudur. Düşünce insanın işidir, insan deyince düşünce anlaşılır. İnsan için eylem düşünülmüş etkinliktir. Prometheus'dan beri düşünce insan türünün temel özelliğini belirliyor. Düşünce ateştir, ateş düşüncedir. Hippolyte Taine'in hakkı var: "Kozalarını ören ipek böcekleri ve bal yapan arılar gibi insanları da felsefeler ve şiirler üreten yüksek türden bir hayvan sayabiliriz." Felsefe ürünü olsun sanat ürünü olsun her yapıt çağına tanıklık eder. Bir sanat yapıtında öznel özellikleri araladığımızda geriye çağına tanıklık edecek nesnellikler kalır; bir düşünce yapıtında hemen her şey bu tanıklık edici nesnelliklerden oluşmuştur. Böylece yalnız felsefe değil, sanat da tümüyle bu yansıtma, bu gösterme işlevini kendiliğinden yükümlenir, kendiliğinden yerine getirir. Düşüncede ve sanatta karşı tutumlar bile birer doğrulayıcıdır. Her düşünür, her sanatçı, düşünce ve sanat adına bir şeyleri kurar ve yaratırken çağını dile getirir, böylece insan yaşamının bir bölümünü, büyük bir parçasını aydınlığa kavuşturur. Bu tanıklık hem kendini kolayca dışa açan bir tanıklıktır hem de ancak gören göze görünebilecek bir tanıklıktır. Bu tanıklığın özüne, temeline, en belirleyici anlamlarına girebilmek için bilgiyle donanmış olmamız gerekir. Ancak belki de en güç bilgi çağının bilgisidir. Çağdaşlarımız henüz tarihin ayıklayıcı ve yerine yerleştirici değerlendirmelerine uğramış olmadıklarından bizim onlarla ilgili yargımız her zaman biraz da kendi yargımız olacaktır, öznellikler barındıran bir yargı olacaktır. Bir başka deyişle bu kendi yargımız her durumda yanılgılara, en azından kayganlıklara,

kaypaklıklara eğilimlidir.

Bu güçlük, bu sakınca elbette bizim kendi çağımız üzerine enine boyuna düşünmeyi bırakmamızı gerektirmeyecektir, böyle bir kolaylığı yasallaştırmayacaktır. Bir şeyin güç olması o şeyin yadsınmasını değil, daha dikkatle ele alınmasını gerekli kılar. Sakınıklık her insan araştırmasında bir zorunluluk olarak düşünülmelidir, kuşkunun izlerini barındırmayan yargılardan kaçınmak gerekir. Çağdaşlarımız henüz bizdendir, bu yüzden çağına belirleyici yargılarla yönelmek bir yürekliliktir, bu yüreklilikten her kişi belli bir pay almalıdır, ancak kimse bu yürekliliği bir gözüpekliğe dönüştürmeyi düşünmemelidir. Bizim için yakın zamanlarla ilgili henüz çok taze bir düşünce kalıtını işlemenin sözkonusu olabilmesi bu yürekliliğin tutarlı etkinliğiyle, arayıcı gücüyle olasıdır. Yapılacak her şey hem doğruyu ortaya koymak yolunda yantutmazlığı elden bırakmamak, hem de gene doğruyu ortaya koyabilmek adına yantutarlıktan bir an geri durmamak karşıtlığı içinde tasarlanmalıdır. Bir insanlık kalıtı üzerine düşünmek hem bir yantutmazlığı, hem bir yandaşlığı gerektirir. Düşünce alanında belli bir bakış açısı olmaktan geri duramayız. Ancak bir bakış açısı olmak, başka bakış açılarını kırıp bozmak, dağıtmak, yoksamak anlamına gelmeyecektir. Yantutarlık kendi gözüyle görebilme yatkınlığını, yantutmazlık başkalarının görüş açılarını zedelememe özenini belirler.

Düşünceye yönelmek dünyaya yönelmektir, dünyaya yönelen düşüncelerden de yararlanarak dünyayı kavramaya ve onun dönüştürülmesine katkıda bulunmaya çalışmaktır. Amaç gerçeği tanımak ve tanıtlamaktır, böylece insanı dünyada daha da egemen kılmaktır. Kendine ve dünyaya egemen olan insan, gerçek anlamda egemen olan insan, yalnızca düşünen insandır. Bacon bize şöyle diyordu: "Doğanın kölesi ve yorumcusu olan insan, ancak bu doğanın yasalarıyla ilgili deneysel ve ussal buluşları ölçüsünde eylemde bulunur ve anlar... İnsanın bilimi güçlülüğünün ölçüsüdür, çünkü nedeni bilememek sonucu yaratamamak demektir. Doğayı ancak doğaya başeğerek ele geçirebiliriz. Kurgusal düşüncede neden adını taşıyan şey uygulamada bir kural olur." Bunun için Bacon bize deneyin ve usun sıkı işbirliğini öneriyordu: "Bilimleri incelemekte birbirine karışan filozoflar, deneyciler ve dogmacılar olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Karıncaya benzeyen deneyci yiyecekleri yığmakla, sonra da onları tüketmekle yetinir. Dogmacı örümcek gibidir, maddesini kendi varlığından çıkardığı ağları örer. Arı ortada yer alır, ham maddeyi tarlalarda ve bahçelerde çiçeklerden toplar, sonra kendine özgü bir sanatla onu işler ve sindirir. Gerçek felsefe de buna benzer şeyler yapar, o

yalnızca ve özellikle insan ruhunun doğal güçleri üzerine temellenmez ve doğal tarihten elde ettiği maddeyi bir iki kaynakta bulduğu biçimiyle belleğe bırakıp çıkmaz, onu işledikten ve sindirdikten sonra depoya koyar. Böylece bizim en büyük dayanağımız, her şeyi ummak durumunda olduğumuz dayanak, deneysel yetiyle ussal yeti arasındaki sıkı işbirliğidir."

Düşüncenin gelişimi bireyin gelişimine benzer. Birey kendini daha iyi anlamak için hep geçmişine başvurur, şimdisiyle geçmişini karşılaştırır, eski yanlışlarını yeniden görmeye çalışır. Comte bize bireylerin de insanlığın da üç temel aşamadan geçtiğini, geçmek zorunda olduğunu göstermiştir. Şöyle diyordu: "İçimizden biri kendi tarihini gözlemlediğinde, en önemli kavramlar sözkonusu olduğu zaman ardışık bir biçimde, çocukluğunda dinbilimci, gençliğinde metafizikçi, yetişkinliğinde fizikçi olduğunu anımsamaz mı?" Önemli olan gerçekliğin doğru görünümünü ortaya koyabilmek, düşü gerçekle ve gerçeği düşle karşıtırmamak, usla deneyi dengeleyebilmek ve yaşamı düşünce için temel almaktır. *Primum vivere deinde philosophari*, önce yaşamak sonra felsefe yapmak. Bu yetkinliğe ulaşabilmenin en önemli yolu iyi bir düşünce tarihi izleyicisi olabilmekten geçer.

A
Abelardus 91
Adamov 147
Addison **182**
Adler A. **362**
Adler M. **353**, 362
Aleksandr II 73, 74
Aleksandr III 75, 77
Althusser 425
Andrews 186
Angelloz 153, 154, 166, 168
Anouilh 146
Appollinaire **138, 139**
Aragon 140, **141, 142**
Aristoteles 11, 12, 17, 18, 25, 45, 46, 236, 304, 315, 317, 323, 336, 366, 388, 391, 415
Arland 147
Arndt **166**
Arnold **197**
Arp 141
Artaud 140
Attlee 82, 85
Augustinus 381, 389, 390
Austen **193, 194**
Aymé 147

B
Bachelard 8, 13, 14, **382**
Bacon 8, 11, 237, 255, 256, 262, 264, 267, 269, 287, 288, 330, 337, 430
Bailly 326
Bain **237, 238**
Bakunin 75
Balzac 90, **111, 112, 113, 114, 115, 116,** 117, 118, 119, 124,128, 148, 167, 197
Banville 135
Barbusse 147

Bardèche 123
Barrie **199**
Barthes 425
Baudelaire 48, 50, 104, **129, 130, 131, 134, 135,** 136, 137, 138, 139, 140, 148, 174, 197
Bauer **353**
Baumgarten 41, **151**, 152
Bayer 160, **191**
Bazard 326
Beauvoir 147, 390
Beckett 147
Beethoven 162, 165
Bekterev 22
Bennett **199**
Bentham **221**, **222**, 231, 233, 237
Berdiaeff 390
Bergson 217, **363, 364, 365, 366**, 380, 407
Berkeley 118, 374, 384
Bernanos 147
Bernard **43**, 44, 122, 126, 143
Bernardin de Saint-Pierre 90, **92**, **93**, 94
Bernstein **353**
Bevin 82
Bianquis 153, 165, 169
Bielinski **202**
Binet **240**
Biran **216**, **217**, **218**, 390
Bismarck 65, 83
Blainville 269
Blake 176, 177, **178**, **179**
Blanc 57
Blanqui 326
Blok **208**
Blondel **380, 381**
Blum 81
Bodin 25
Bonald **214, 215**
Bonnefoy 147
Booth 69

Bosquet 147
Bourget **129**
Bouthoul 25
Boutroux **365**
Brecht **175**
Bréhier 235, 236, 285, 289, 297, 311
Brentano 289, **366**
Breton 136, 138, 140, 141
Brigge 174
Brockes **150**
Bronte Ch **196**
Bronte E **196**
Brown 68
Browning E **197**
Browning R **197**
Brunel 140
Brunet 384
Büchner **169**
Buffon 114, 222, **245**
Burns 176, **177, 178**
Butler **197**
Butor 147
Byrnes 82
Byron 168, 176, **188, 189**

C

Caballero 82
Camus 147, 390, 393, 395, **411, 412**
Carnap 15, 16, **371,** 372
Carnot 326
Caroll **197**
Casamian 195
Cassirer **284**
Cavaignac 58
Cavour 62
Céline 147
Cendrars 140
Çernişevski 202
Cézanne 136

Chamberlain **377**
Chamisso **166**
Char 147
Chardonne 147
Charlemagne 257, 324
Charles X 56
Chateaubriand 90, 97, 106, **108, 109, 110,** 119, 120, 129
Châtelet 425
Chénier 98, 99
Childe 7
Chirico 141
Churchill 82, 84, 85
Clair 36, 139
Claudel 138, 146
Clifford **253**
Cocteau 35, 139, 140
Cohen **283, 284**
Coleridge 186, **187, 188**
Colette 147
Collins Wilkie **197**
Collins William **177**
Comte 25, 26, 28, 50, 90, 122, 143, 233, 234, 237, 239, 246, 252, 253, **255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281**, 285, 333, 370, 371, 372, 373, 377, 378, 413, 415, 420, 431
Condillac 218, 219
Congreve **278**
Conrad **199**
Constant 94, **97, 98,** 278
Copernicus 246
Coppée 135
Corneille 150
Cournot **365**
Cousin 219, 286
Crabbe **177**
Cresson 296
Croce **355**

Curie M. 90
Curie P. 90

Ç
Çaykovski 165
Çehov **207**
Çerniþevski **202**

D
d'Alembert 94,155
Dante 178, 320
Danton 169, 215
Darwin 222, **241, 242, 243, 244, 245, 246,** 252, 253, 364, 376
Daudet 128
David 68
de Gaulle 84
Debussy 139
Defoe 92, **179, 180, 181, 182**
Dehmel **174**
Deleuze 425, 426, 427
Descartes 8, 11, 45, 46, 147, 149, 214, 255, 262, 269, 318, 324, 366, 369, 380, 381, 389, 414
Desnos 140
Deville **354**
Dewey **376**
Diaghilev 139
Dickens **194, 195,** 196
Diderot 25, 88, 89, 94, 147, 150, 155
Dilthey **376, 377, 378, 379, 380**
Dobrolyubov **202**
Dostoyevski 48, 73, 74, 128, 205, 206, 390
Dreyfus 90, 124, 125
Dumas 107
Duras 147
Durkheim 25, **369, 370, 371,** 415
Dürrenmatt **175**
Duvergier 326

E
Eden 82
Ehrenburg **209**
Ehrenfels **416**
Eichendorff **166**
Einstein 284
Eliot G. 128, **196**
Eliot T.S. 176, **199**
Eluard 140, **141, 142**
Emerson 135, **375**
Enfantin **326**
Engels 323, 331, 332, **335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352,** 354
Epikuros 118, 221, 237
Ernst 140
Estelle 406

F
Fadeyev **208**
Fanti 62
Faulkner **210**
Faust 154
Fechner 42, 240
Fehner 42, **240**
Ferdinand (Franz) 70, 417
Ferro 69
Feuerbach 323, **327, 328, 329, 330, 331, 332,** 335, 340
Fichte 162, 163, 283, **285, 286, 287,** 288, 289, 293, 305, 315, 318, 328
Fielding 180, **185, 186,** 196
Flaubert 90, **119, 120, 121, 122, 123, 124,** 128, 199
Foucault 425
Fouillé **240**
Fourier 323, **326, 327**
France **129**
Franco 80, 81, 82
Freud 141, **359, 360, 361, 362,** 363
Fritzgerald **197**
Fulbert 91

G
Galilei 15, 262, 269
Garcin 406
Garibaldi 62
Garnier 326
Gaskell **196**
Gautier 38, **104, 105,** 107, 110
Gavriloviç 70
Genêt 147
George **174**
George II 184
Gestalt 415, 416
Gide 116, 142, **143, 144,** 223
Giono 147
Giraudoux **146**
Gobineau **377**
Goded 80
Goethe 105, 153, 154, **156, 157, 158, 159,** 161, 162, 167, 168, 169, 174
Gogol 202, **203**
Goldsmith **177**
Goncourt E. 128
Goncourt J. 128
Gorki 204, **207**
Gottsched **149, 150**
Gourmont 40
Gramsci **356, 357**
Granel 400
Grasset **379**
Gray **177**
Green 147
Gretchen 154
Grillparzer **169**
Grimberg 67
Grimm J. **165**
Grimm W. **165**
Guesde **354**
Gutzkow 167

H
Haşek **175**
Hagedorn **150**
Halévy 326
Hamann **154**, 155
Hardy **197**
Harrison **278**
Hart H. **174**
Hart J. **174**
Hartmann E. 318, **321, 322,** 381, 382
Hartmann N. **381, 382**
Hauptmann **174, 175**
Hebbel **169**
Hegel 26, 45, 167, 202, 206, 239, 283, 285, 286, 287, 288, **293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318,** 321, 327, 328, 329, 335, 338, 351, 352, 355, 356, 374, 380, 383, 386, 395, 398
Heidegger 390, 391, 394, 396, 398, **399, 400, 401, 402, 403,** 404
Heine **168, 169**
Heinse **162**
Héloise 91
Helvétius 221
Hemingway **210**
Henley **198**
Herakleitos 284, 317, 363
Herbart **239,** 240
Herder **154, 155, 156,** 157
Hérédia 135
Herzen **202**
Hilferding **353**
Hitler 83, 84, 85, 377
Hobbes 7, 25, 221, 337
Hoffmann 105, **165,166**
Hofmannstahl **174**
Hölderlin **162**, 287
Holz **174**
Homeros 95, 154, 178, 186, 315
Hopkins **197**

Hugo 90, 100, 104, **106, 107, 108,** 117, 136, 167
Humboldt **162**
Hume 189, 231, 235, 373
Husserl 45, **366, 367, 368, 369,** 381, 383, 390, 397, 404, 408
Huxley A. 185, 253
Huxley T. **253**

I-İ

Ibsen 128, 198, **199, 200**
Ionesco 147
İsa 76, 112, 324, 386
Itard 20
İvanova 73

J

Jacob 140
Jacobi **165**
Jacobs 36
Jacobson 425
James 217, **375, 376**
Janet **240**
Jaspers 390, 396, **409, 410, 411**
Jaurès **354**
Johnson **177**, 181
Jouve 147
Joyce 185, **199**
Juffroy 219
Jung **362, 363**
Jupiter 405

K

Kafka 124, **201**, 390, 393
Kant 41, 155, 160, 239, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 293, 307, 312, 313, 319, 325, 328, 352, 366, 378, 380, 383, 397
Kautsky **353**
Keats 188, **189, 190**
Kepler 143, 269
Kerenski 79
Keyserling **379**

Kidd 253
Kierkegaard 201, 385, 386, 387, 390, 392, 395, **397, 398, 39**
Kingsley **196**
Kipling 128, **198**
Klages **379**
Kleist 165, **166, 167**
Klinger 152
Klopstock **152**
Koffka **416**
Köhler **416**
Körner **166**
Krause **318**
Kropotkin 75

L

L. Bonaparte 58
Labriola **354**
La Bruyère 89, 115
Lacan 425
Laclos 90, **93, 94**
Lacretèle 147
Lafargue **354**
Laffitte **278**
Lalande 413
Lalo 38, 119
Lamarck **219, 220,** 221, 241, **245,** 246
Lamartine 57, 90, 95, **99, 100, 101, 102,** 104, 106, 119, 136
Lamennais **215, 216**
Lanson 89, 93, 109, 121
La Rochefoucauld 115
Laromiguière **218, 219**
Lask **284**
Laube 167
Lavelle **381**
Lawrence **199**
Lear **197**
Léautaud 136
Lechevalier 326
Lecomte 60

Lee 69
Leguis 195
Leibniz 11, 149, 239, 295, 317, 320, 321
Lemaître 136
Lenin 79, 336, **352, 353,** 356
Leontyev **202**
Leopold II 51
Lermontov **203**
Leroux 326
Lesage **88, 89,** 146
Lessing **150, 151,** 155, 156
Levedan 35
Leverrier 90
Lévi-Strauss 414, 415, **421, 422, 423, 424, 425**
Lewes 239
Lewin **417**
Liebknecht 356
Lincoln 68, 69
Lisle 135
List 63
Littré **278,** 413
Llano 80
Locke 25, 189, 219, 337
Loti **129**
Lotze 239
Louis XIV 259
Louis XV 56
Louis XVI 52, 56, 73, 94, 108
Louis XVIII 56, 100
Louis Bonaparte 58
Louis-Philippe 56, 57, 63
Ludwig **169**
Lukacs **356,** 399
Lumière kardeþler 36
Lunaçarski **207, 208**
Luther 152, 164, 215, 259
Luxemburg **355, 356**
Lvov 78

M
Machiavelli 25
Maeterlinck 146
Maistre **213, 214**
Mallarmé **136, 137,** 139, 143, 145, 174
Malraux 32, 33, 35, 147
Malthus 221, **222**, 226, 228, 230, 238, 244, 245
Mann H. **175**
Maan T. **175**
Mansfield **199**
Marat 215
Marburg 284
Marcel 142, 390, 396, **411**
Marie-Antoinette 51
Marinetti **208**
Marivaux 88, **89,** 146
Marlowe 158
Marx 26, 63, 175, 198, 207, 318, 323, 331, 332, **335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352,** 353, 354, 355, 356, 386, 387, 390, 395
Masson 141
Maugham **199**
Maupassant **128**
Mauriac 147
Maurois 147
Mayakovski **208**
Mazzini 61. 62, 167
Mead **376**
Melanchton 17
Mendel 243
Mendelssohn **152**
Mercier **381**
Meredith **197**
Merleau-Ponty 383, 388, 390, **407, 408,409**
Mesmer 19, 20
Michaux 147
Michelet 59
Mill J. 221, **231**

Mill J.S. 221, 223, 231, **232, 233, 234, 235, 237, 238,** 240, 258, 278, 371, 373
Milton 152
Mola 80
Molière 145, 147, 150, 166
Molotov 82
Monet 136
Montaigne 115, 144
Montesquieu 25, 89, 214, 222, 246
Montherlant 146
Morand 115
Moréas 139
Moreno 30, 31
Moritz **162**
Mozart 165
Müller **166**
Mundt 167
Munier 400, 401
Musa 178
Musset 99, **103, 104,** 107, 111
Mussolini 85

N

Napoléon Bonaparte 52, 53, 54, 55, 56, 60, 73, 94, 108, 116, 118, 166, 167, 194, 196, 286, 314, 315, 316
Napolèon III 58, 59, 62, 137
Narkissos 360
Natorp **284**
Necker 94, 223
Nerval **105, 106**
Neurath **371**
Newington 50
Newton 260, 287, 288, 324
Nicolai **150**
Niebuhr **381**
Nietzsche 128, 143, 154, **170, 171, 172, 173,** 174, 198, 201, 387, 390

Nikolay I 73, 74
Nikolay II 77
Novalis **163, 164**

O
Offenbach 165
O'Neill **210**
Oreste 405
Orwel 185

P
P. Curie 90
Parmenides 284, 289, 317
Pascal 133, 390, 394, 395
Pasternak **209**
Pasteur 90
Paulhan **240**
Paulus 164
Pavel I 73
Pavlov 21, 24
Pavloviç 207
Peirce **375**
Perse 140
Pétain 84
Petro 72, 73
Piaget 414, 415
Picasso 49, 139
Picon 101, 118, 124, 129, 136
Pierre 90, 92, 94
Pinel 19, 20
Pissarev **202**
Platon 17, 18, 25, 37, 42, 45, 131, 189. 231, 284, 291, 292, 293, 315, 321, 336, 375, 391, 399
Plehanov **202**
Plotinos 289, 291, 292, 293, 308, 315
Pobiedonostev 75, 76
Poe 50, **209, 210**
Ponge 147
Pope **176**, 177, 181, 183, 188

Preux 91
Prévert 35, 147
Prévost 88, **89**
Princip 70
Protagoras 383
Proudhon 26, 323, **332, 333, 334, 335**
Proust 124, **142, 143**
Prudhomme 135
Puşkin **202, 203**
Pyotr II 73
Pyotr III 73

Q

Queipa 80
Queneau 36, 147

R

Racine 145, 146, 150, 169
Radiguet 147
Raimund **169**
Rasputin 78
Reade **196, 197**
Régnier 139
Reichenbach **371**
Renner **353**
Ribot **240**
Ricardo 221, **222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,** 346
Richardson **185**
Richelieu 259, 314
Rickert **284**
Rilke **174**
Rimbaud 50, 129, 135, 136, **137, 138,** 139
Rist 223
Riviére 143
Robbe-Grillet 147
Robespierre 169
Rodrigues 326
Romains 146

Romanes 253
Rosas 62
Rosenberg **377**
Rostand 146
Rousseau 25, 88, 90, 91, 129, 147, 153, 155, 157, 159, 162, 166, 179, 187, 188, 192, 201, 203, 215, 314, 323, 422
Royce **376**
Royer-Collard **219**
Ruskin **190, 191, 192, 193,** 204
Russell 16, **373, 374,** 403

S

Sade **94**
Sainte-Beuve 100
Saint-Exupéry 147
Saint-Simon 25, 26, 168, 257, 258, 323, **324, 325, 326**
Sand 103, **111**, 167
Sarraute 147
Sartre 49, 131, 147, 373, 383, 385, 388, 390, 394, 395, 396, 400, 401, **403, 404, 405, 406, 407,** 409
Satie 139
Saussure 415, **417, 418, 419, 420, 421,** 422, 423, 425
Scheler **369,** 382
Schelling 202, 239, 283, 285, **287, 288, 289, 290, 291, 292,** 293, 295, 304, 305, 318, 321, 327, 328
Schenkendorff **166**
Schiller 153, 156, 158, **159, 160, 161,** 162, 163, 166, 168, 169, 202
Schlegel J.E. **150**
Schlegel A.W **162**, 163
Schlegel F. **162, 163,** 164, 168
Schleiermacher **165**
Schlick **371,** 373
Schopenhauer 49, **318, 319, 321,** 322, 387, 390
Scott **193**
Scotus 337
Selkirk 181
Senancour **110, 111**
Shakespeare 49, 150, 151, 154, 162, 169, 174, 190

Shaw **198, 199**
Shelley 188, **189**, 190
Simenon 147
Simmel **380**
Simon 285, 323, 324, 325, 326
Smith 222, 223, 224, 225, 226, 227, 323, 346, 347
Sokrates 24, 112, 236, 237, 390, 399
Solovyev **202**, 390
Sorel **354, 355**
Soupault 141
Spencer 221, **246, 247, 249, 250, 251, 252, 253,** 278
Spinoza 149, 153, 286, 291, 292, 293, 308, 315, 339, 389
Spranger **379**
Staël **94, 95, 96, 97,** 105, 106, 110, 162, 166
Stalin 79, 82, **352**
Stankoviç **202**
Steele **182**
Steinbeck **210**
Stendhal **116, 117, 118, 119,** 128, 144
Stephen 253
Strindberg **200, 201**
Sulzer **151, 152**
Supervielle 140
Svanström 67
Swift 180, **182, 183, 184, 185,** 196
Swinburne **197**

Þ

Þolohov **209**

T

Taine 38, 126, 429
Tanguy 141
Tennyson **197**
Thackeray **195, 196**
Thiers 60
Thomas 60
Thomas D. **199**

Thomson **177**
Thonnard 251, 293, 374, 379, 404
Tieck **163**
Tolstoy L.N. 73, 75, 76, 77, 128, 191, **203, 204, 205,** 206
Tolstoy A.K. **203**
Tolstoy A.N. **209**
Tommaso 366, 381
Tracy **218**
Transon 326
Triolet 142, 147
Troçki 81
Troeltsch **379**
Trollope **197**
Truman 82
Tuffrau 89, 93, 109, 121
Turgenyev 74, **206, 207**
Tzara 141

V

Vailland 147
Valéry 10, 119, 142, 143, **144, 145**
Vergilius 178
Verhaeren 139
Verlaine **135, 136,** 137, 139, 174
Verne 10
Vian 147
Vico **377**
Victoria I 193
Vigny 48, 99, **102, 103,** 104, 107
Villain 354
Voltaire 88, 89, 135, 146, 318

W

Wackenroder **163**
Waelhens 388, 401, 403
Wagner 48, **170**, 198
Wahl 385, 390, 398
Washington 66
Wassermann **175**

Weber **380**
Weisse **150**
Werner 163
Wertheimer **417**
Whitehead **382**
Wieland **150**
Wienbarg 167
Wilhelm I 65
Wilhelm II 71
Winckelmann **152**, 161, 162
Witte 77
Woolf **199**
Wordsworth **186, 187**, 188, 190
Wundt 18, **240**

Y

Ibsen 128, **199, 200**
Yeats **198**
Yekaterina I 72
Yekaterina II 73
Yesenin **208**

Z

Zola 90, 116, **124, 125, 126, 127, 128**

BAŞLICA KİŞİLER

APOLLINAIRE (Wilhelm Apollinaris de Kostrowitsky), Guillaume Apollinaire, fransız şairi (1880-1918). Roma'da doğdu. Annesi polonyalıydı. Paris'de okudu. Romanlar, öyküler, şiirler yazdı. En çok şiiriyle ilgi uyandırdı. 1913'de yayımladığı *Caligrammes* onu usta şairler arasına yerleştirdi. Birinci Dünya Savaşı'nda ağır yaralandı. Paris'de öldü. Ölümünden sonra pekçok yapıtı bulundu ve yayımlandı.

ARAGON (Louis), fransız yazarı (1897-1982). Paris'de doğdu. Gerçeküstücülük akımını başlatanlardan biri oldu. İlk şiir kitabı *Feu de joie*'yi (Sevinç ateşi) 1920'de yayımladı. 1926'da *Le paysan de Paris* (Paris köylüsü) adlı romanını çıkardı. Komünist partisine girdi, bir süre S.S.C.B.'nde kaldı. 1933'de *Les cloches de Bâle* (Basel'in çanları) adlı romanını yayımladı. Bundan sonra ardarda pekçok yapıt veren Aragon'un başlıca şiir kitapları şunlardır: *Le yeux d'Elsa* (Elsa'nm gözleri) [1942], *Elsa* (1959), *Le voyage de Hollande* (Hollanda yolculuğu) [1964), *Le roman inachevé* (Bitmemiş roman) [1966]. Aragon, Paris'de öldü.

AUSTEN (Jane), İngiliz romancısı (1775-1817). Hampshire'de doğdu. Bir protestan papazının kızıydı. Başlıca yapıtları: *Sense and Sensibility* (Sağduyu ve duyarlılık) [1811], *Pride and Prejudice* (Gurur ve önyargı) [1813], *Emma* (1816), *Northanger Abbey* (Northanger manastırı) [1817]. Austen, Winchester'da öldü.

BALZAC (Honoré de), fransız romancısı (1799-1850). Tours'lu bir köylü ailesinin çocuğuydu. Adındaki soyluluk belirtisi ("de") bir özentinin ürünüdür. Dava vekili ve kral meclisinde yazman oldu. Tours kenti belediye başkan yardımcılığında bulundu. Takma adlarla cinayet romanları yazdı. İş dünyasına girdi, büyük ölçüde borçlandı. Pekçok roman yazdı. Romanlarını "La comédie humaine" (İnsanlık güldürüsü) başlığı altında topladı. Başlıca romanları: *Le lys dans la vallée* (Vadideki zambak) [1835], *Médecin de campagne* (Köy hekimi) [1833], *Le père Goriot* (Goriot baba) [1835], *Splendeur et misère des courtisanes* (Kibar fahişelerin görkemi ve sefaleti) [1847]. Balzac, Paris'de öldü.

BAUDELAIRE (Charles), fransız şairi (1821-1867). Paris'de doğdu. Dağınık bir yaşam sürdü. Bu arada bir şiirler derlemesi olan tek yapıtı *Les fleurs du mal*'i (Kötülük çiçekleri) oluşturmaya başladı. Edgar Poe'nun

yapıtlarını çevirdi. *Les fleurs du mal*'in birinci baskısı 1857'de, ikinci baskısı otuz beş yeni şiirle 1861'de yapıldı. Baudelaire, Paris'de öldü.

BENTHAM (Jeremy), ingiliz düşünürü (1748-1832). Londra'da doğdu. Oxford'da okudu. *A fragment on Governement*'ı (Hükümet üzerine yazı) 1776'da yayımladı. 1789'da *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (Ahlak ve hukuk ilkelerine giriş) çıktı ve büyük ilgi uyandırdı. Öbür yapıtları: *The Rational of Reward* (Ödülün nedeni) [1825]. *The Rational of Punishment* (Cezalandırmanın nedeni) [1830]. Bentham, Londra'da öldü.

BERGSON (Henri), fransız filozofu (1859-1941). Paris'de doğdu. Yahudiydi. 1889'da *Essai sur les données immédiates de la conscience*'la (Bilincin dolaysız verileri) felsefe doktoru oldu. 1927'de Nobel edebiyat ödülünü aldı. Felsefeyi resmi görevleriyle birlikte yürüttü. Başlıca yapıtları: *Matière et mémoire* (Madde ve bellek) [1986], *Le rire* (Gülmek) [1900], *Evolution créatrice* (Yaratıcı evrim) [1907], *Durée et simultanéité* (Süre ve zamandaşlık) [1922], *Le deux sources de la morale et de la religion* (Ahlakın ve dinin iki kaynağı) [1932]. Bergson, Paris'de öldü.

BERNARDIN DE SAINT-PIERRE (Henri), fransız yazarı (1737-1814). Le Havre'da doğdu. Orduya girdi, başarılı olamadı. Yolculuklar yaptı. İki yıl mühendis olarak Ile de-France'da (Maurice adası)çalıştı. Paris'e dönünce yazarlıkta karar kıldı. Ecole normale supérieure'de ahlak öğretmeni oldu. Başlıca yapıtları: *Paul et Virgine* (Paul ve Virginie) [1787), *Chaumière indienne* (Hintli kulübesi) [1790]. Bernardin de Saint-Pierre, Eragny-sur-Oise'da öldü.

BLAKE (William), ingiliz ressamı ve şairi (1757-1827). Royal ve Academy'de resim öğrenimi gördü. 1789'da *Songs of Innocence*'ı (Masumluk şarkıları) yayımladı. Londra'da öldü.

BLONDEL (Maurice), fransız filozofu (1861-1949). Dijon'da doğdu. 1893'de doktor oldu. Başlıca yapıtları: *L'illusion idéaliste* (Ülkücü yanılsama) [1898], *Principe élémentaires d'une logique de la vie morale* (Ahlaki yaşamla ilgili bir mantığın temel ilkeleri) [1903], *L'étre et les étres* (Varlık ve varlıklar) [1935], *Lutte pour la civilisation et philosop-*

hie de la paix (Uygarlık için savaşım ve barış felsefesi) [1939]. Blondel Aix-en Provence'da öldü.

BONALD (Louis de), fransız düşünürü (1754-1840). Millau'da doğdu. 1791'de sürgüne gitti, dönüşte üniversite kurulu üyesi oldu. Başlıca yapıtları: *Théorie du pouvoir politique et religieux* (Siyasal ve dinsel iktidar kuramı) [1796], *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (Toplumsal düzenin doğal yasaları üzerine ayrıştırma denemesi) [1800]. Louis de Bonald, Millau'da öldü.

BURNS (Robert), iskoçyalı şair (1759-1796). Ayrshire'de doğdu. Öğrenimini yarım bırakmak zorunda kaldı. Fransız Devrimi'ne hayranlığı yüzünden güç durumlara düştü. Eğlenceye düşkündü, bu yüzden sağlığı erkenden bozuldu. 1786'da *The ploughman poet* (Çiftçi şair) adlı kitabı yayımlandı. Şiirleri daha çok antolojilerde yer alır. Burns, Dumfries'de öldü.

BYRON (George Gordon, Lord), ingiliz şairi (1788-1824). Londra'da doğdu. Olanaklı bir gençlik döneminden sonra ilk şiirlerini verirken Lordlar kamarasına girdi. Doğu'ya gitti. Dönüşünde *Childe Harold's Pilgrimage* (1812) adlı şiir kitabını yayımladı. Sonra üst üste yapıtlar verdi, bu arada manzum öyküler yazdı. Messolongion'da öldü.

CAMUS (Albert), fransız yazarı (1913-1960). Cezayir'de doğdu. Tiyatroculuk, gazetecilik yaptı. *Combat*'nın yazı işleri yöneticisi oldu. 1942'de yayımladığı *L'étranger* (Yabancı) adlı romanı ve *Le mythe de Sisyphe* (Sisyphos efsanesi) adlı denemeler kitabı ilgi çekti. *Lettres à un ami allemand* (Bir alman dosta mektuplar) [1945] ve *La peste* (Veba) [1947] büyük yankılar yaptı. 1951'de *L'homme revolté*'yi (Başkaldıran insan) çıkaran Camus bu arada birçok tiyatro yapıtı verdi. Villeblevin'de (Yonne) bir otomobil kazasında öldü.

CHATEAUBRIAND (François René), fransız yazarı (1768-1848). Saint-Malot'da doğdu. 1791'de Amerika'ya gitti. 1802'de Paris'de *Atala* ve *René*'nin yer aldığı *Génie de christanisme*'i (Hıristiyanlığın özü) yayımladı. Bir ara elçilik yaptı. Yolculuğa çıktı. İçişleri bakanı oldu. Berlin ve Londra'ya elçi olarak gönderildi. Bir yıl kadar dışişleri bakanlığı yaptı, sonra Roma elçiliğine atandı. 1831'de yayımladığı *Etudes historiques* (Tarih incelemeleri) ve ölümünden sonra yayımlanan *Les mémories d'o-*

utre-tombe (Mezar ötesi anıları) öbür ünlü yapıtlarıdır. Chateaubriand, Paris'de öldü.

CHENIER (André), fransız şairi (1762-1794). İstanbul'da doğdu. Navarre kolejinde okudu. Londra büyükelçiliğinde görev aldı. Devrim'e duyduğu hayranlıkla Paris'e döndü. Devrimci aşırılıklara tepki gösterdiği ve Louis XVI'yı savunduğu için Saint-Lazarre hapisanesine atıldı. 1784'de Paris'de idam edildi. Hapisanede yazdığı *Iambes*'ı (Manzum hicviyeler) ünlüdür. *Bucoliques* (Çoban şiirleri), *Elégies* (Ağıtlar), *Hymnes* (İlahiler) gibi önemli yapıtları 1819'dan sonra yayımlandı.

COLERIDGE (Samuel Taylor), ingiliz şairi (1772-1834). Devonshire'de doğdu. Cambridge'de, Jesus College'da okudu. Oxford'a girdi. 1794'de Robert Southey'le *The Fall of Robespierre* (Robespierre'in düşüşü) adlı bir oyun yazdı. 1796'da *Poems on Various Occasions*'ı (Değişik konulu şiirler) yayımladı. Ünlü yapıtı *The Rime of the Ancient Mariner*'ı (Yaşlı denizcinin şiiri) da içeren *Lyrical Ballads*'ı (Lirik baladlar) Wordsworth'la yayımladı (1798). Papaz olarak atandı. 1804'de Malta'ya gitti. Londra'da öldü. Ölümünden sonra yayımlanan yapıtların en önemlileri *Confessions of an Enquiring Spirit* (Meraklı bir zekanın içdökküşleri) [1840] ve *Anima poetae*'dir (Şair ruhu) [1895]

COMTE (Auguste), fransız filozofu (1798-1857). Montpellier'de doğdu. Ecole polytechnique'de okudu. Matematik dersleri verdi. Felsefesi Brezilya'da ve İsveç'de siyasal bir öğretiye dönüştürüldü. Başlıca yapıtları: *Cours de philosophie positive* (Olumlu felsefe dersleri) [1830-1842] *Discours sur l'esprit positive* (Olumlu düşünce üzerine konuşma) [1844], *Calendrier positiviste* (Olumcu takvim) [1849], *Le système de politique positive* (Olumlu siyaset dizgesi) [1852-1854]. Comte, Paris'de öldü.

CONSTANT (Benjamin), fransız yazarı (1767-1830). Lozan'da doğdu. 1794'de Madame de Staël'le tanıştı, ilişkileri on dört yıl sürdü. Siyasete girdi, bir süre sürgünde kaldı. 1819'da milletvekili oldu. Başlıca yapıtları: *Adolphe* (1816), *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (Kaynağı, biçimleri ve gelişimleri açısından din) [1824]. Constant, Paris'de öldü.

CROCE (Benedetto), italyan düşünürü (1866-1952). Pescasseroli'de

doğdu. Roma üniversitesinde okudu. Napoli'de yaşadı. Senatör ve eğitim bakam oldu. Seksen kadar yapıt verdi. *Materialismo storico ed economia marxista* (Tarihsel maddecilik ve Marx'çı iktisad) [1900] en önemli yapıtı sayılır. Croce, Napoli'de öldü.

ÇEHOV (Anton Pavloviç), rus yazarı (1860-1904). Taganrog'da doğdu. Bir bakkalın oğluydu. Moskova'ya göçen ailesinin cılız bütçesine katkıda bulunabilmek için mizah dergilerine öyküler yazmaya başladı. 1879'da Moskova Tıp Fakültesi'ne girdi. 1884'den sonra hastanelerde görev aldı. İlk öykü kitabı *Hanneleon* (Bukalemun) o yıl yayımlandı. Daha sonra birkaç öykü kitabı daha çıkardı. 1886'dan sonra oyunlar da yazdı. En büyük ilgiyi *Step* (Bozkır) [1888] adlı uzun öyküsüyle gördü. Avrupa'ya geziye çıktı. Ülkesine dönünce yeni öykü kitapları çıkardı. 1897-1898'de Fransa'da kaldı. Veremliydi, yaşamını sıkıntı içinde sürdürüyordu. En önemli yapıtlarını son yıllarında verdi: *Dyadna Vanya* (Vanya Dayı) [1897], *Tri sestri* (Üç kızkardeş) [1900], *Višneviy sad* (Vişne bahçesi) [1903]. Çehov, Almanya'da öldü.

DARWIN (Charles), ingiliz doğa bilimcisi (1809-1882). Shewsbury'de doğdu. Cambridge'de okudu. 1831'de Kaptan Fitaroy'un Beagle gemisiyle Güney Amerika'ya ve Pasifik Adaları'na gitti. Beş yıl süren incelemelerinin sonuçlarını 1840-1843'de *Zoology of the Voyage of the Beagle* (Beagle yolculuğu zooloji notları) adıyla yayımladı. 1859'da *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*'ı (Doğal ayıklanma yoluyla türlerin oluşumu) çıkardı. Bunu *On the Various Contrivances by which British and Foreignorchids are Fertiliset by İnsects* (İngiliz ve yabancı orkidelerinin böceklerle döllenmelerinin çeşitli yolları) [1862] izledi. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (İnsan soyunun kaynağı ve cinselliğe bağlı ayıklanma) 1781'de yayımlandı. Bundan sonra birkaç araştırma daha yayımlayan Darwin, Down'da (Kent) öldü.

DEFOE (Daniel), ingiliz yazarı (1660-1731). Londra'da doğdu. Papaz okulunda okudu, ticarete atıldı, manifaturacılıktan armatörlüğe geçti, iflas etti, vergi dairesinde memur oldu. Yazılarında önce whig'leri, sonra tory'leri savundu. Başlıca yapıtları: *An Essay upon Projects* (Tasarılar üzerine bir deneme) [1697], *History of the Union* (Birlik'in tarihi) [1709], *Robinson Crusoe* (1719), *The Fortunes and Misfortunes of the Famous*

Moll Flanders (Ünlü Moll Flanders'ın mutlulukları ve mutsuzlukları) [1772], *Colonel Jack* (Albay Jack) [1772], *The Memoirs of a Cavalier* (Bir süvarinin anıları) [1724], *The Political History of the Devil* (Şeytanın siyasal tarihi) [1726]. Defoe, Moorfields'de öldü.

DESTUTT DE TRACY (Antoine Louis Claude), fransız düşünürü (1754-1836). Paris'de doğdu. Milletvekili oldu, siyasal görevlerde bulundu. Başlıca yapıtları: *Eléments d'idéologie* (İdeolojinin ögeleri) [1804], *Grammaire générale* (Genel dilbilgisi) [1805], *Logique* (Mantık) [1805], *Traité da la volonté* (İstem incelemesi) [1815]. Destutt de Tracy, Paris'de öldü.

DICKENS (Charles), ingiliz romancısı (1812-1870). Portsmouth'da doğdu. Küçük bir memurun sekiz çocuğundan ikincisiydi. 1823'de ailesi Londra'ya yerleşti. Borçlanan babası üç ay hapis yattı. Charles bir takım küçük işler yaparak yaşamını sürdürdü. 1827'de steno öğrenince *Moorning Herald*'a parlamento muhabiri oldu. Gazetede yazılar yazdı. 1835'de *Sketches by Boz*'u (Boz'un skeçleri)yayımladı. 1838'de basılan *Oliver Twist* büyük ilgi gördü. *The Old Curiosity Shop* (Antikacı dükkanı) [1840], *A Christmas Carol* (Bir noel şarkısı) [1843], *Davit Copperfield* [1849], *Hard Times* (Sıkıntılı günler) [1854], *Great Expectations* (Büyük umutlar) [1861] başlıca yapıtlarıdır. Dickens, Rochester'de öldü.

DILTHEY (Wilhelm), alman filozofu (1833-1911). Biebrich'de doğdu. Berlin üniversitesinde okudu. Basel, Breslau, Kiel, Bratislava, Berlin üniversitelerinde dersler verdi. Başlıca yapıtları: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Açıklamalı ve ayrıştırmalı ruhbilim üzerine düşünceler) [1849], *Das Erlebnis und die Dichtung* (Yaşantı ve şiir) [1905], *Das Wesen der Philosophie* (Felsefenin özü) [1907], *Weltanschauung und Analyse der Menschen seit Renaissance und Reformation* (Rönesans ve Reform'dan bu yana insanın dünya görüşü ve ayrıştırılması) [1913]. Dilthey, Sies'de (Tirol) öldü.

DOSTOYEVSKİ (Fiodor Mihayloviç), rus romancısı (1821-1881). Moskova'da doğdu. On sekiz yaşında öğrenimini bitirdi. Geçimini sağlayabilmek için Petersburg'da çeviriler yaptı. İlk yapıtı *Bednye Rjudi* (İnsancıklar) 1846'da yayımlandı ve büyük ilgi gördü. Yazar, sonraki yapıtlarıyla aynı ilgiyi uyandırmadı. Siyasal eylemlerinden ötürü tutuk-

landı, sekiz ay hücrede kaldı, 22 aralık 1849'da ölüme mahkum edildi. İnfaza bir dakika kala bağışlandı. Sibirya'da ayakları zincire bağlı olarak sürgün kaldı. Dört yıllık acılı bekleyişten sonra bir avcı birliğine katıldı. 1859'da Petersburg'a dönme izni aldı. 1861'de *Zapiski iz mertvogo domo* (Ölüler evinden anılar), 1864'de *Zapiski iz potpolya* (Yeraltından notlar), 1867'de *Prestuplenie i nakazanie* (Suç ve Ceza), 1868'de *Idiot* (Budala), 1870'de *Besi* (Ecinniler), 1880'de *Bratya Karamazovi* (Karamazov kardeşler) yayımlandı. Dostoyevski, Petersburg'da öldü.

DURKHEIM (Emile), fransız toplumbilimcisi (1858-1917). Epinal'de doğdu. 1893'de edebiyat doktoru, 1902'de Sorbenne'da profesör oldu. 1897'de *Année sociologique*'i kurdu. Başlıca yapıtları: *De la division de travail social* (Toplumsal işbölümü üzerine) [1893], *Règles de la méthode sociologique* (Toplumbilimsel yöntemin kuralları) [1894], *Représentations individuelles et représentations collectives* (Bireysel sunumlar ve ortak sunumlar) [1898]. Durkheim, Paris'de öldü.

ELUARD (Paul), fransız şairi (1895-1952). Saint-Denis'de doğdu. Birinci Dünya Savaşı'na piyade eri olarak katıldı. İlk şiirlerini *Le devoir et l'inquiétude* (Ödev ve kaygı) [1917] adlı bir kitapta topladı. Gerçeküstücülüğü başlatanlara katıldı. 1938'den sonra onlardan ayrıldı. *Poésie et vérité* (Şiir ve doğru), *Dignes de vivre* (Yaşamaya değer olanlar), *Au rendez-vous allemand* (Almanlarla buluşma) 1942-1944 arasında kaleme aldığı direniş şiirlerini içerir. Kurtuluş'tan sonra da birçok şiir kitabı çıkaran Eluard, Charenton-le-Pont'da öldü.

ENGELS (Friedrich), alman filozofu (1820-1895). Barmen'de doğdu. 1869'dan sonra Londra'ya yerleşti. Marx'ın bazı yapıtlarını onun ölümünden sonra yayımladı. Bu yapıtların başında *Das Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltleri gelir. Engels, Londra'da öldü.

FEUERBACH (Ludwig), alman filozofu (1804-1872). Landshut'da doğdu. *Kritik der hegelschen Philosophie* 'yle (Hegel felsefesinin eleştirisi) [1839] maddeci bir anlayışa yöneldi. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Felsefe reformu üzerine geçici savlar) [1841] ve *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Geleceğin felsefesinin temelleri) [1844] başlıca yapıtlarıdır. Feuerbach, Rechenberg'de öldü.

FICHTE (Johann Gottlieb), alman filozofu (1762-1814). Ramımenau'da (Saksonya) doğdu. Jena'da dinbilim okudu. İsviçre'ye, Polonya'ya gitti. Jena'da, Erlangen'de, Königsberg'de dersler verdi. Başlıca yapıtları: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Bilimsel kavramı üzerine) [1794], *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Tüm bilimsel öğretinin temeli), [1794], *Grundlage des Naturrechts und Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Bilim kuramının ilkelerine göre doğal hukukun temeli) [1796], *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Bilim ilkeleri açısından ahlak dizgesi) [1798], *Reden an die deutsche Nation* (Alman ulusuna söylevler) [1808]. Fichte, Berlin'de öldü.

FIELDİNG (Henry), ingiliz yazarı (1707-1754). Somersetshire'de doğdu. Leyden'de hukuk okudu. 1728'den sonra oyunlar yazdı. Bakan Walpole'ü hicveden *Historical Register for Year 1736* (1736 yılı vekayinamesi) oyunuyla tepki çekti. Bir ara edebiyattan koptu, avukatlık yaptı. 1742'de aşırı duygululuğu yeren *The History of the Adventures of Joseph Andrews* (Joseph Andrews'un serüvenlerinin öyküsü) adlı yapıtı ilgiyle karşılandı. 1749'da *Tom Jones or the History of a Foundling* (Tom Jones ya da bulunmuş bir çocuğun öyküsü) adlı romanını çıkardı. Yumuşak bir iklimde yaşamak dileğiyle gittiği Lizbon'da öldü.

FLAUBERT (Gustave), fransız romancısı (1821-1880). Rouen'da doğdu. Öğrenimini yarıda bıraktı. Croisset'de (Rouen) yerleşti. Gezileri dışında hep bu kasabada yaşadı. 1856'da *Madame Bovary* romanını *Revue de Paris*'de yayımlamaya başladı, kovuşturmaya uğradı ve 7 şubat 1857'de aklandı. Yapıt o sıra kitap olarak yayımlandı. Flaubert 1862'de *Salammbô*'yu çıkardı. 1869'da yayımladığı *L'éducation sentimentale* (Duygusal eğitim) yaşadığı bir aşkın öyküsüydü. 1877'de *Trois contes*'u (Üç öykü) çıkaran Flaubert pek ilgi çekmeyen birkaç yapıt daha verdi. Croisset'de öldü.

FOURIER (Charles), fransız filozofu (1772-1837). Besançon'da doğdu. Lyon'da ticaret yaptı. 1808'den sonra görüşlerini ortaya koydu. 1826'da Paris'e yerleşti. En ünlü yapıtı *Traité de l'association domestique agricole*'dür (Tarımsal aile ortaklığı incelemesi) [1882]. Bu yapıt 1841'de *Théorie de l'unité universelle* (Evrensel birlik kuramı) adıyla yayımlandı. Fourier, Paris'de öldü.

FREUD (Sigmund), yahudi asıllı hekim (1856-1939). Freiberg'de doğdu. Viyana'da yaşadı. 1886'da nörolog olarak çalışmaya başladı, sonra ünlü nörolog Charcot'nun yanına, Paris'e gitti. Viyana'lı hekim Breuer'in etkisiyle ruhhekimliğine yöneldi. Ruhayrıştırmasının ilk tohumlarını *Studien über Hysterie*'yle (Histeri üzerine çalışmalar) [1895] attı. 1900'de *Die Traumdetung*'u (Düşlerin bilimi), 1904'de *Zur psychopathologie des Alltagslebens*'i (Günlük yaşamın psikopatolojisi), 1905'de *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*'yi (Cinsellik kuramı üzerine üç deneme), 1923'de *Das Ich und das Es*'i (Ben ve kendi) yayımladı. Londra'da öldü.

GAUTİER (Théophile), fransız şairi (1811-1872). Tarbes'de doğdu. Resim tutkusuyla Paris'e gitti. 1830'dan sonra edebiyata yöneldi. 1845'de yayımlanan *Espana* ve 1852'de yayımlanan *Emaux et camées* (Mineler ve akikler) adlı şiir kitaplarını bir tarihi roman, *Le roman de la momie* (Mumyanın romanı) [1858] izledi. Eleştiriler de yazan Gautier'nin duygucu tiyatronun gelişimini anlatan *Histoire de l'art dramatique depuis vingt cing ans* (Tiyatro sanatının yirmi beş yıllık tarihi) [1858] adlı çalışması büyük ilgi görmüştür. Gautier, Neuilly-sur-Seine'de öldü.

GIDE (André), fransız yazarı (1869-1951). Paris'de doğdu. 1897'de yayımlanan *Les nourritures terrestres*'le (Dünya nimetleri) tanındı. 1902'de yayımlanan *Immoriliste* (Ahlaksızcı) romanını başka romanlar izledi: *Porte étroite* (Dar kapı) [1909], *Les caves du Vatican* (Vatikan'ın zindanları), *Symphonie pastorale* (Kır senfonisi) [1919], *Les faux-monnayeurs* (Kalpazanlar) [1925]. 1935'de *Les nouvelles nourritures* (Yeni nimetler) yayımlandı. Gide, Paris'de öldü.

GRİAUDOUX (Jean), fransız yazarı (1882-1944). Bellac'da doğdu. 1906'da Harward'da okutman oldu. 1909'da Paris'e gitti. Dışişleri bakanlığında görev aldı. Romanlar yayımladı. 1928'den sonra tiyatroya yöneldi. *Amphytrion* (1929), *Judith* (1934), *Electra* (1937) gibi piyeslerinin en ünlüsü *La guerre de Troie n'aura pas lieu*'dür (Truva savaşı olmayacak) [1935]. *Griaudoux,* Paris'de öldü.

GOETHE (Johann Wolfgang von), alman yazarı (1749-1832). Frankfurt-am-Main'da doğdu. Leipzig'de hukuk okudu, ilk şiirlerini o sıra yazdı. Bu dönemin en ünlü yapıtı *Die Laune des Verleibten*'dir (Aşığın hevesi). 1770'den sonra Herder'le dost olan Goethe az sonra *Faust*'u

tasarladı. Arkadaşı Kastner'in nişanlısı Charletto Buff'a duyduğu aşk ona *Die Leiden des jungen Werthers*'i (Genç Werther'in acıları) yazdırdı (1774). Goethe az sonra Weimar Grandükü Carl August'un danışmanı oldu. 1782'de maliye bakanlığına getirildi, soyluluk ünvanı aldı. 1786'da İtalya'ya gitti. Birlikte yaşadığı Christiane Vulpius'la 1806'da evlendi. Valmy savaşına (1792), Mainz kuşatmasına (1793) katıldı. 1808'de *Faust*'un ilk bölümünü yayımladı. İkinci bölüm 1833'de çıktı. Goethe, Weimar'da öldü.

HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), alman filozofu (1770-1831). Stuttgart'da doğdu. Tübingen'de dinbilim ve felsefe okudu. 1801'de Jena'da ders vermeye başladı. *Phänomenologie des Geistes*'i (Ruhun olgubilimi) 1806'da bitirdi. Üniversiteden ayrıldı, 1808'e kadar *Bamberger Zeitung*'da çalıştı. Nürnberg'e gitti. 1812-1816 arasında *Wissenschaft der Logik*'i (Mantık bilimi) yazdı. Heidelberg'de dersler verdi. 1818'de Berlin üniversitesine geçti ve *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*'i (Hukuk felsefesinin temelleri) kaleme aldı. Berlin'de öldü.

HEIDEGGER (Martin), alman filozofu (1889-1976). Messkirch'de (Baden) doğdu. 1916'da doktor, 1923'de Marburg'da profesör oldu. 1927'de ünlü yapıtı *Sein und Zeit*'ı (Varlık ve zaman) yazmaya başladı. 1933'de Freiburg'da rektör oldu. Nazilere yakınlığından ötürü 1945'de üniversiteden uzaklaştırıldı. 1952'de yeniden derslerine başladı. *Sein und Zeit* dışında en önemli yapıtları *Vom Wesen der Wahrheit* (Doğrunun özü) [1947] ve *Über den Humanismus*'dur (İnsancılık üzerine) [1947]. Heidegger, Messkirch'de öldü.

HEINE (Heinrich), alman yazarı ve şairi (1797-1856). Düsseldorf'da doğdu. 1821'de *Gedichte*'yi (Şiirler) çıkardı. 1823'de *Tragödien nebst einem lyrischen Intermezzo* (Lirik bir intermezzo'yla trajediler) onu üne kavuşturdu. Heine 1826'da *Die Nordsee*'yi (Kuzey denizi) yazdı. 1827'de çeşitli yapıtlarını içeren *Das Buch der Lieder*'i (Şarkılar kitabı) yayımladı. 1830'da Fransa'ya gitti. *Französische Zustände* (Fransa'nın durumu) [1832]onun fransız ve alman aydınlarını yakınlaştırma çabalarını ortaya koyar. *De l'Allemagne* (Almanya üzerine) [1833] ilk ve son fransızca yapıtıdır. Heine, Paris'de öldü.

HERDER (Johann Gottfried), alman yazarı (1744-1803). Doğu Prusya'da Mohrungen'de doğdu. Königsberg'de vaiz oldu. Bir ara Fransa-

'da kaldı. 1767'de *Über die neuere deutsche Literatur*'u (Yeni alman edebiyatı üzerine) çıkardı. Onu 1769'da *Kritische Wälder* (Eleştiriler derlemesi) izledi. İnsanlık tarihi ve insanın evrimiyle ilgili düşüncelerin iki önemli yapıtında, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (İnsanlık tarihinin felsefesi üzerine düşünceler) [1784-1791] ve *Briefe zur Beförderung der Humanität* (İnsanlığın gelişimi üzerine mektuplar) [1793-1797] adlı yapıtlarında ortaya koydu. Herder, Weimar'da öldü.

HUGO (Victor), fransız yazarı (1802-1885). Besançon'da doğdu. Dinsiz yetiştirildi. 1817'de bir şiiriyle Akademi ödülünü kazandı. Yirmi yaşında *Odes et poésies diverses*'i (Odlar ve çeşitli şiirler) yayımladı. Ardarda yapıtlar verdi. *Les feuilles d'automne* (Güz yaprakları) [1831], *Les rayons et les ombres* (Işıklar ve gölgeler) [1840] onu şiirin doruğuna yerleştirdi. Hugo bu arada *Hernani*'yle ve öbür piyesleriyle tiyatro alanında da etkili oldu. En ünlü yapıtı *Les misérables*'ı (Sefiller) 1862'de yayımladı. 1865'de çıkan *Chansons des rues et des bois* (Sokak ve orman şarkıları) onu şiirin en üst noktasına ulaştırdı. Hugo milletvekili ve senatör oldu. Paris'de öldü.

HUSSERL (Edmund), alman filozofu (1859-1938). Prossnitz'de (Moravya) doğdu. Halle, Göttingen ve Freiburg-in-Breisgau'da felsefe okuttu. Başlıca yapıtları: *LogischeUntersuchungen* (Mantık araştırmaları) [1900], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Salt olgubilim üzerine düşünceler) [1913], *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Zamanın iç bilincinin olgubilimi üzerine dersler) [1928], *Méditations cartésiennes* (Descartes'çı düşünceler) [1932], *Erfahrung und Urteil* (Deney ve yargı) [1939]. Husserl, Freiburg-in-Bresgau'da öldü.

IBSEN (Henrik), norveçli oyun yazarı (1828-1906). Skien'de doğdu. Kendi kendini yetiştirdi. Sahne yönetmeni oldu. *Fru Inger til Östraat* (Östraat'lı Bayan İnger) [1853] onun ilk oyunudur. 1867'de *Peer Günt*'le ünlü olan İbsen 1890'da *Hedda Gabler*'i yazdı. Bunu *Bygmester Solness* (Yapı ustası Solness) [1892] ve *John Gabriel Borkmann* (1896) gibi oyunlar izledi. İbsen, Oslo'da öldü.

JAMES (William), amerikan filozofu (1842-1910). New York'da doğdu. 1869'da hekim oldu. Harvard üniversitesinde felsefe okuttu. *Principles of Psychology* (Ruhbilimin ilkeleri) [1891] adlı yapıtı büyük ilgi

gördü. En ünlü yapıtı *The Pragmatism* (Pargmacılık) 1907'de yayımlandı. James, New-Hampshire'de öldü.

JASPERS (Karl), alman filozofu (1883-1969). Oldenburg'da doğdu. Heidelberg ve Basel'de dersler verdi. Başlıca yapıtları: *Psychologie der Weltanschauungen* (Dünya görüşünün ruhbilimi) [1919], *Philosophie* (Felsefe) [1932], *Vernunft und Existenz* (Us ve varoluş) [1935], *Existenzphilosophie* (Varoluş felsefesi) [1938], *Philosophie und Welt* (Felsefe ve dünya) [1958], *Hoffnung und Sorge* (Umut ve kuşku) [1965], *Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker* (Kaynağı düşünen metafizikçiler) [1966]. Jaspers, Basel'de öldü.

KAFKA (Franz), almanca yazan çek yazarı (1883-1924). Prag'da hukuk okudu. Doktorasını verdi. Memurluk yaptı. Yahudiydi, bu yüzden büyük baskı altında yaşadı. Sağlığında pekaz yapıtı yayımlandı. Başlıca yapıtları: *Die Verwanlung* (Değişim) [1916], *İn der Strafkolonie* (Ceza sömürgesi) [1919], *Der Prozess* (Dava) [1925], *Das Schloss* (Şato) [1926]. Kafka'nın *Tegabücher*'i (Günlükler) 1948'de *Briefe an Milena*'sı (Milena'ya mektuplar) 1952'de yayımlanabildi. Kafka, Viyana yakınlarında Kierling sanatoryumunda öldü.

KEATS (John), ingiliz şairi (1795-1821). İlk şiir derlemesini 1817'de yayımladı. *Endymion* (1818) şiiriyle tanındı. Birçok od yayımladı. Başlıcaları: *Od to a Nightingale* (Bülbüle od), *Od to Grecian Urn* (Yunan vazosuna od), *Od to Autumm* (Güze od). Keats, Roma'da öldü.

KIERKEGAARD (Sören), danimarkalı düşünür (1813-1855). Kopenhag'da doğdu. *Begriff der İronie* (Alay kavramı) adlı teziyle doktor oldu. En önemli yapıtı *Euten Eller* (Ya, ya da) 1843'de çıktı. Aynı yıl *Forförerens Daghog*'u (Baştan çıkaranın güncesi) yayımlandı. *Om Begrepet Angest* (Sıkıntı kavramı) [1844] ve *Stadier paa Livets Vei* (Yaşam yolunda aşamalar) [1845] geniş ilgi uyandırdı. Kierkegaard, Kopenhag'da öldü.

KLEIST (Heinrich von), alman yazarı (1777-1811). Frankfurt an der Oder'de doğdu. 1799'da ordudan ayrılıp Fransa'ya ve İsviçre'ye gitti. İsviçre'de *Die Familie Schoffenstein* (Schoffenstein ailesi) adlı oyunu yazdı (1803). İkinci yapıtı *Der zerbrochene Krug* (Kırık testi) ancak 1808'de oynanabildi. Kleist ardarda oyunlar verdi, bunların en önemliler

Die Hermannsschlacht (Hermann'ın savaşı) [1808] ve *Prinz von Homburg*'dur (Homburg prensi) [1810]. Kleist, Henriette Vogel adlı bir kadınla Berlin yakınlarında Vannsee'de intihar etti.

KLOPSTOCK (Friedrich Gottlieb), alman şairi (1724-1803). Quedlinburg'da doğdu. Dinbilim okudu. *Der Messias*'la (Mesih) ünlü oldu. Zürih'de, Kopenhag'da kaldı. İlk trajedisi *Der Tod Adams*'ı (Ademin ölümü) [1756] *Salomon* (1763) ve *David* (1763) izledi. Alman efsane kahramanı Hermann'ı konu alan üç oyun yazdı: *Die Hermannsschlacht* (Rehmann'ın savaşı) [1769], *Hermann und die Fürsten* (Hermann ve prensler) [1784], *Hermanns Tod* (Hermann'ın ölümü) [1787]. Klopstock, Hamburg'da öldü.

KRAUSE (Karl Christian Friedrich), alman filozofu (1781-1832). Eisenberg'de doğdu. Jena, Göttingen ve Münih'de dersler verdi. Başlıca yapıtları: *Die Lehre von Naturrecht* (Doğal hukukun temeli) [1803], *Vorlesungen über das System der Philosophie* (Felsefe dizgesi üzerine dersler) [1828], *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft* (Bilimin gerçekliği üzerine dersler) [1828]. Krause, Münih'de öldü.

LACLOS (Pierre Choderlos de), fransız yazarı (1741-1803). Amiens'de doğdu. Subay oldu. Ünlü yapıtı *Les liaisons dangereuses*'ü (Tehlikeli ilişkiler) 1780-1782 arasında Aix adasında yazdı. 1788'de Philippe d'Orléans'ın maiyetine girdi. İki kere tutuklandı. 1800'de tuğgeneral oldu. Terento'da öldü.

LAMARTINE (Alphonse de), fransız şairi (1790-1869). Macôn'da doğdu. 1820'de *Méditations poétique*'i (Şarice düşünceler) yayımladı. Elçiliklerde görev aldı. Ardarda yapıtlar verdi. Yolculuğa çıktı. Kızı Julia'nın ölümüyle (1832) çok sarsıldı. 1938'de şiirlerini *Recueillemenis poétiques*'de (Şairce içekapanışlar) topladı. 1833 ve 1839'da milletvekili, 1848'de geçici hükümette dışişleri bakanı ve başbakan oldu. Az sonra siyasal yaşamdan çekildi. Paris'de öldü.

LAMENNAIS (Félicité), fransız düşünürü (1782-1854). Saint-Malo'da doğdu. Fransa'da kilisenin durumunu ele alan bir yapıtı yasaklandı, sonra *La tradition de l'église* (Kilisenin geleneği) [1814] adlı yapıtı ortalığı karıştırdı. 1816'da rahip oldu. Din konularını işleyen ve din özgürlüğü savanun yapıtlarının en önemlisi *Essai sur l'indifférence en matière de*

religion'dur (Din konusunda ilgisizlik üzerine deneme) [1823]. 1848'de Kurucu Meclis'e halk temsilcisi olarak giren Lamennais, Paris'de öldü.

LESSING (Gotthold Ephraim), alman yazarı (1729-1781). Kamenz'de (Saksonya) doğdu. Leipzig'de dinbilim okudu. Özel yazmanlık yaptı. *Die Juden* (Yahudiler) [1749] oyunuyla ilgi çekti. Fabller ve eleştiriler de yazdı. Başlıca yapıtları: *Emilia Galotti* (1772), *Nathan der Weise* (Bilge Nathan) [1779]. Estetik yazılarını *Lakoon*'da (1766-1768) toplayan yazarın bir de özdeyişler kitabı vardır: *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (İnsan kuşağının eğitimi). Lessing, Braunschweig'da öldü.

LEVI-STRAUSS (Claude), fransız budunbilimcisi (doğ. 1908). Brezilya'da ve A.B.D.'nde dersler verdi. Collège de France'da toplumsal insanbilim kürsüsüne getirildi. Başlıca yapıtları: *Les structures élémentaires de la parenté* (Akrabalığın temel yapıları) [1949], *Anthropologie structurale* (Yapısal insanbilim) [1958], *La pensée sauvage* (Vahşi düşünce) [1962], *Le cru et le cuit* (Çiğ ve pişmiş) [1964], *Du miel aux cendres* (Baldan küllere) [1966].

MADAME DE STAEL, fransız yazarı (1766-1817). Paris'de doğdu. Asıl adı Germaine Necker'dir. Ünlü bakan Necker'in kızıdır. 1876'da İsveç'in Paris elçisi Staël-Holstein'le evlendi. Krallığın son bulması üzerine Fransa'dan ayrıldı. İsviçre'de Benjamin Constant'la fırtınalı bir aşk yaşadı. Fransa'ya dönünce Paris'den kırk fersah uzaklıkta oturmak zorunda bırakıldı. Yolculuklara çıktı. Kendisinden yirmi yaş küçük bir subayla evlendi. Başlıca yapıtları: *Lettres sur le caractère et les écrits de Jean-Jacques Rousseau* (Jean-Jacques Rausseau'nun kişiliği ve yazıları üzerine mektuplar) [1788]. *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (Bireylerin ve ulusların mutluluğu üzerine tutkuların etkisi) [1796], *De'l Allemange* (Almanya üzerine) [1808]. Madame de Staël, Paris'de öldü.

MAINE DE BIRAN (Marie François Pierre), fransız düşünürü (1766-1824). Bergerac'da doğdu. Resmi görevlerde bulundu, milletvekili oldu. Başlıca yapıtları: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (Düşünme yetisi üzerinde alışkanlığın etkisi) [1803], *De l'aperception immédiate* (Doğrudan doğruya üstalgı üzerine) [1807], *Des rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (Doğa bilimlerinin ruhbilimle ilişkileri) [1813], *Fragments relatifs aux fordements de la morale et de*

la religion (Ahlakın ve dinin temelleriyle ilgili yazılar) [1818], *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz* (Leibniz'in felsefi öğretisinin sergilenmesi) [1819], *Note sur l'idée d'existence* (Varoluş fikri üzerine not) [1824]. Maine de Biran, Paris'de öldü.

MAISTRE (Joseph de), fransız düşünürü (1753-1821). Chambery'de doğdu. Torino'da hukuk okudu. Savoie senatosuna girdi (1774). Fransızlar Savoie'yi alınca Joseph de Maistre Lozan'a gitti (1793), orada *Considérations sur la France*'ı (Fransa üzerine belirlemeler) [1796] yayımladı. Lozan'dan sürülünce Torino'ya gitti. Sardinya'nın Petersburg büyükelçisi oldu. En önemli yapıtı 1808'de yayımladığı *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*'dir. (Siyasal kurumların yaratıcı ilkesi üzerine deneme). Joseph de Maistre, Torino'da öldü.

MALLARME (Stéphane), fransız şairi (1842-1898). Tournon lisesinde öğretmen oldu. Paris'e yerleşti, orada da öğretmenlik yaptı. Şiirlerinden yaptığı seçmeler 1893'de *Vers et proses* adıyla yayımlandı. Mallarmé, Fontainebleau yakınlarında Valvins'de öldü.

MALTHUS (Thomas Robert), ingiliz iktisatçısı (1766-1834). Rookery-'de (Surrey) doğdu. Cambridge'de okudu. Anglikan rahibi, daha sonra profesör oldu. Başlıca yapıtları: *Essay on the Principles of Population* (Nüfus ilkeleri üzerine deneme) [1798], *An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of Society* (Nüfusun gelecekteki toplumsal gelişme üzerindeki etkisi konusunda deneme) [1803]-birinci yapıtının geliştirilmiş basımı-, *An Inquiry into the Nature and Progress of Rent* (Gelirin niteliği ve artışı üzerine soruşturma) [1815], *Principles of Political Economy* (Toplumsal iktisadın ilkeleri) [1820], *Definitions in Political Economy* (Toplumsal iktisatta tanımlar) [1827]. Malthus, Bath'da öldü.

MARCEL (Gabriel), fransız filozofu (1889-1973). Paris'de doğdu. Başlıca yapıtları: *Etre et avoir* (Olmak ve sahip olmak) [1933], *La métaphysique de Royce* (Royce'nun metafiziği) [1945], *La dignité humaine et ses assises existentielles* (İnsan onuru ve varoluşsal temelleri) [1964]. Gabriel Marcel tiyatro yapıtları da verdi. Bunların en tanınmışlarından biri *Rome n'est plus dans Rome*'dur (Roma artık Roma'da değil) [1951]. Marcel, Paris'de öldü.

MARX (Karl), alman filozofu (1818-1883). Trier'de doğdu. Bonn, Berlin, Jena üniversitelerinde okudu. Doktorasını verdi. 1842'de *RheinischeZeitung*'u kurdu. Bu gazete kapatılınca Paris'e gitti, orada *Deutsch-Französische Jahrbücher*'i (Fransız-alman yıllıkları) çıkardı. Bu gazete de kapatıldı. 1845'de sınırdışı edilince Marx, Brüksel'e gitti. Daha sonra Londra'ya yerleşti. 1848'de Engels'le *Manifest der kommunistischen Partei*'yi (Komünist parti bildirisi) kaleme aldı. Başlıca yapıtları: *Die heilige Familie* (Kutsal aile) [1845], *Deutsche İdeologie* (Alman İdeolojisi) [1846], *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (toplumsal iktisadın eleştirisine katkı) [1859], *Das Kapital* (Sermaye) [1867-1894]. Sonuncu yapıt Marx'ın ölümü üzerine yarım kaldı. Marx'ın "Demokritos'da ve Epikuros'da doğa felsefesi ayrımı" konulu doktora tezi 1839'da yayımlanmıştır. Marx, Londra'da öldü.

MAYAKOVSKİ (Vladimir Vladimiroviç), rus şairi (1893-1930). Gürcistan'da doğdu. Bolşeviklere katıldı. Bir süre hapis yattı. Gelecekçi sanat devinimine katıldı. İlk yapıtı *Oblako v stanah* (Pantalonda bulut) bu anlayışta kaleme alındı (1912). Mayakovski, Moskova'da intihar etti.

MERLEAU-PONTY (Maurice), fransız filozofu (1908-1961) Rochefort-sur-mer'de doğdu. Lyon ve Sorbonne üniversitelerinde, Collège de France'da dersler verdi. Başlıca yapıtları: *La structure du comportement* (Davranışın yapısı) [1941], *Phénoménologie de la perception* (Algının olgubilimi) [1945], *Sens et non-sens* (Anlam ve anlamsızlık) [1948], *Eloge de la philosophie* (Felsefeye övgü) [1953], *Les aventures de la dialectique* (Diyalektiğin serüvenleri) [1955], *Signes* (İşaretler) [1961]. Merleau-Ponty, Paris'de öldü.

MILL (James), ingiliz filozofu (1773-1836). Northwater-Bridge'de doğdu. *Westminster Rewiew*'ı kurdu. Başlıca yapıtları: *History of India* (Hindistan tarihi) [1818], *Elements of Political Economy* (Toplumsal iktisadın ögeleri) [1822]. James Mill, Londra'da öldü.

MILL (John Stuart),ingiliz filozofu (1806-1873). James Mill'in oğlu. Londra'da doğdu. Başlıca yapıtları: *System of Logic* (Mantık dizgesi) [1843], *Principles of Political Economy* (Toplumsal iktisadın ilkeleri) [1848], *On Liberty* (Özgürlük üzerine) [1854], *Considerations on Representative Government* (Temsili hükümet konusunda belirlemeler) [1860], *Utilitarism* (Yararcılık) [1861], *Auguste Comte and Positivism*

(Auguste Comte ve olumculuk) [1865], *Subjection of Women* (Kadınların köleliği) [1869]. Stuart Mill, Avignon'da öldü.

MUSSET (Alfred de), fransız şairi (1810-1857). Paris'de doğdu. İlk şiirlerini 1830'da yayımladı. *Nuit vénitienne* (Venedik gecesi) adlı oyunu ilgi uyandırmadı. Musset bundan sonra yalnızca okunacak oyunlar yazdı. George Sand'la kısa süren ilişkisinden sonra 1836'da otobiyografik romanı *La confession d'un enfant du siècle*'i (Bir zamane çocuğunun içdöküşleri) yayımladı. En ünlü şiirlerini bu dönemde yazdı. Daha sonra öyküler kaleme aldı. Şiirlerini *Premières poésies* (İlk şiirler) [1829-1835] ve *Poésie nouvelles* (Yeni şiirler) [1825-1852] olmak üzere iki ciltte toplandı. Musset, Paris'de öldü.

NERVAL (Gérard de), fransız şairi (1808-1855). Paris'de doğdu. *Elégies nationales* (Ulusal ağıtlar) [1826] adlı yapıtıyla tanındı. 1828'de Goethe-'nin *Faust*'unu çevirdi. *Les chimères* (Kuruntular) [1851] adlı yapıtı bir soneler kitabıdır. Nerval, Paris'de öldü.

NIETZSCHE (Friedrich), alman filozofu (1844-1900). Rökken'de doğdu. Bonn ve Leipzig üniversitelerinde okudu. Richard Wagner'le dost oldu. Basel üniversitesine profesör atandı. Frengiye bağlı çılgınlık bunalımları düşüncesini derinden etkiledi. 1872'de *Die Geburt der Tragödie-*'yi (Trajedinin doğuşu) yayımlayan Nietzsche ünlü yapıtı *Also sprach Zarathoustra*'yı (Böyle buyurdu Zerdüşt) 1883'de yazdı, 1885'de gün ışığına çıkarabildi. 1888'de *Antechrist* (İsa'ya karşı) basıldı. Nietzche, Weimer'da öldü.

NOVALIS (Friedrich), alman şairi (1772-1801). Wiederstedt'de doğdu. Jena'da okudu. 1800'de *Hymnen an die Nacht* (Geceye ilahiler) adlı şiirlerini yayımladı. Daha sonra çıkardığı *Geistliche Lieder* (Dinsel şarkılar) ve *Die Christenheit oder Europe* (Hıristiyanlık ya da Avrupa) ilgiyle karşılandı. Novalis, Weissenfels'de öldü.

POE (Edgar Allan), amerikalı yazar (1809-1849). Boston'da doğdu. 1815-1825 arasında İngiltere'de kaldı. 1827'de orduya girdi, 1831'de disiplinsizlik nedeniyle ordudan çıkarıldı. New York'a, sonra Baltimore'a gitti. 1840'da *Tales of the Grostesque and Arabesque*'in ilk cildi, 1845'de ikinci cildi çıktı. Aynı yıl ünlü şiiri *The Raven* (Kuzgun) yayımlandı. Çıl-

gınlık bunalımları içinde kıvranıyordu. Baltimore'de bir sabah bir meyhanenin kapısında ölü bulundu.

POPE (Alexander), ingiliz şairi (1688-1744). Londra'da doğdu. Çirkin, cılız, sakattı. 1711'de *Essay on Criticism* (Eleştiri üzerine deneme) adlı öğretici şiirini yazdı. 1731-1735 arasında da *Epistles or Moral Essays*'i (Manzum mektuplar ve ahlaki denemeler) ve *Satires and Epistles in Imitation of Horace*'ı (Taşmalar ve Horatius üslubunda manzum mektuplar) yazdı. Pope, Twickenham'da öldü.

PROUDHON (Pierre Joseph), fransız yazarı (1809-1865). Besançon'da doğdu. Öğrenimini yarıda bıraktı, basımevi düzeltmeni oldu. Fourier'cilerle tanıştı. Paris'e yerleşti (1838). Marx'la dost oldu, az sonra ona karşı çıktı. 1840'da yayımladığı *Qu'est-ce que la propriété*'yle (Mülkiyet nedir) tanındı. 1865'de *Théorie de la propriété*'yi (Mülkiyet kuramı) yayımladı. 1846'da çıkardığı *Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère* (İktisadi çelişkiler dizgesi ya da felsefesinin sefaleti) Marx'ın tepkisini çekti ve ona *Felsefenin sefaleti*'ni yazdırdı. Daha sonra yayımladığı kitaplar pek ilgi çekmedi. Proudhon, Paris'de öldü.

PROUST (Marcel), fransız yazarı (1871-1922). Paris'de doğdu. Condercet lisesinde okudu. 1095'den sonra *A la recherche du temps perdu*'yü kaleme aldı. Bu dizinin ilk kitabı kendi katkısıyla 1913'de çıktı: *Du côté de chez Swann* (Swann'ların semtinden). İkinci cilt *A l'ombre des jeunes filles en fleurs* (Çiçek açmış genç kızların gölgesinde) geniş ilgi topladı. Proust, Paris'de öldü.

RİCARDO (David), ingiliz iktisatçısı (1772-1823). Londra'da doğdu. Musevi bir simsarın oğluydu. Evlenebilmek için hıristiyan oldu. Simsarlıkla büyük servet yaptı. Başlıca yapıtları: *The High Price of Bullion, a Proof of the Depreciation of Banknotes* (Kağıt para değerindeki düşüklüğü belirleyen külçe altın fiyatı) [1908], *Essay on the Influence of the Low Price of Corn on the Profits of Stocks* (Düşük buğday fiyatının kazançlar ve esham rayiçlerine etkisi üzerine deneme) [1813], *Principles of Political Economy and taxation* (Toplumsal iktisat ve vergi ilkeleri) [1817]. Ricardo, Gatkomp Park'da öldü.

RIMBAUD (Arthur), fransız şairi (1854-1891). Küçük yaşta şiire başladı. Paris'e gitti. Verlaine'le Belçika ve İngiltere'ye yolculuklar yaptı, onun kurşunlarına hedef oldu (1872). Az sonra *Une saison en enfer* (Cehennemde bir mevsim) adlı şiir kitabını çıkardı. 1880'de Afrika'da Harar'e yerleşti, fildişi ticareti yaptı. 1886'da *İlluminations* adlı mensur şiirler kitabı yayımladı. Rimbaud, Marsilya'da öldü.

RUSKIN (John), ingiliz estetikçisi ve eleştirmecisi (1819-1900). Londra'da doğdu. Zengin bir tacirin oğluydu. Oxford'da sanat tarihi okuttu. Başlıca yapıtları: *Modern painters* (Modern ressamlar) [1843-1860], *Seven Lamp of Architecture* (Mimarlığın yedi lambası) [1849], *Stones of Venise* (Venedik taşları) [1851-1853], *The Political Economy of Art* (Sanatın toplumsal iktisadı) [1857]. Ruskin, Cumberland'de öldü.

RUSSELL (Bertrand), ingiliz düşünürü (1872-1970). Trelleck'de (Galler) doğdu. 1916'da Cambridge'deki görevini bırakarak yolculuklara çıktı, 1944'de Cambridge'e döndü. Başlıca yapıtları: *Principia mathematica* (Matematiğin ilkeleri) [N. Whiteead'le, 1910-1913], *The problems of Philosophy* (Felsefenin sorunları) [1912], *Roads of Freedom* (Özgürlüğün yolları) [1918], *Introduction to MathematicalPphilosophy* (Matematik felsefesine giriş) [1919], *Marriage and Moral* (Evlilik ve ahlak) [1929], *Education and the Social Order* (Eğitim ve toplumsal düzen) [1932], *History of the Western Philosophy* (Batı felsefesi tarihi) [1946], *Unarmed Victory* (Silahsız zafer) [1962]. Russell, Penrydendraeth'de (Galler) öldü.

SADE (Donatien Alphonse, Marki de), fransız yazarı (1740-1814). Paris'de doğdu. Subay oldu. Yargıçlık yaptı. Rezalet çıkarmaktan birkaç kere hapse atıldı. Hapisanedeyken yayımladığı yapıtlar ahlaka aykırı bulunduğu için uzun süre yasaklandı. Başlıca yapıtları: *Dialogues entre un prêtre et un moribond* (Bir rahiple bir ölümcül hastanın görüşmesi) [1926], *Les cent vingt journées de Sodome* (Sodom'un yüz yirmi günü) [1931], *Histoire secrète d'Isabelle de Bavière* (Bavyera'lı Isabelle'in gizli yaşamı) [1952]. Sade, Charenton'da öldü.

SAINT-SIMON (Claude Henri, Comte de), fransız düşünürü (1760-1825). Paris'de doğdu. Orduya girdi. Amerikan bağımsızlık savaşına katıldı. Fransa'ya döndü, iflas etti, bu arada tüm unvanlarını bıraktı. Zengin oldu, gene iflas etti. İntihar etmek istedi. Eski uşaklarının birinin yanında

sefalet içinde öldü. Charlemagne soyundan geldiğini ve öngörülü bir kişi olduğunu ileri süren Saint-Simon pekçok yapıt verdi. Başlıcaları: *Introduction aux travaux scientifiques du XIX. siècle* (XIX. yüzyılın bilimsel çalışmalarına giriş) [1808], *Histoire de l'homme* (İnsanın tarihi) [1813], *Réorganisation de la société européenne* (Avrupa toplumunun yeniden düzenlenmesi) [1814], *L'industrie ou discussions politiques, morales, philosophiques, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants* (Sanayi ya da yararlı ve bağımsız işlerle uğraşan tüm insanların çıkarına siyasal, ahlaki, felsefi tartışmalar) [1817], *Le système industriel* (Sanayi dizgesi) [1823], *Le nouveau christianisme* (Yeni hıristiyanlık) [1825]. Saint-Simon, Paris'de öldü.

SAND (George), fransız yazarı (1804-1876). Asıl adı Aurore Dupin'dir. Paris'de doğdu. 1817-1820 arasında manastırda kaldı. Rahibe olmayı düşündü. 1822'de evlendi, az sonra ayrıldı. Jules Sandeau'yla (1811-1883) aşk yaşadı, onunla yazdığı *Prima donna* adlı uzun öykü ve *Rose et Blanche* (Pembe ve beyaz) adlı romanı *Figaro*'da yayımlandı. Musset'nin aşkından sonra italyan hekimi Pagello'ya bağlandı. Bu arada *Spiridon* (1838), *Horace* (1841), *Consuelo* (1843), gibi romanlar yazdı. *Histoire de ma vie* (Yaşamımın öyküsü) adlı yapıtında geçmiş günleri andı. 1859'da yayımlanan *Elle et lui*'de (O kadın ve o adam) Musset'ye olan aşkını anlattı. En çok beğenilen yapıtı *La mare au diable* (Şeytanlı göl) 1846'da çıkmıştı. Sand, Nohan'da öldü.

SARTRE (Jean-Paul), fransız filozofu (1905-1980). Paris'de doğdu. Felsefe agrejesi oldu. *La nausée* (Bulantı) [1938], *Le mur* (Duvar) [1939] adlı yapıtlarıyla tanındı. *L'être et le néant*'da (Varlık ve hiçlik) [1943] felsefesini açıkladı. *Les temps modernes* dergisini kurdu. Romanlar yazdı. *Les mouches* (Sinekler), *Huit clos* (Kapalı oturum) [1944], *Morts sans sépulture* (Mezarsız ölüler) [1946], *La putaine respectueuse* (Saygılı yosma) [1946], *Les séquestrés d'Altona* (Altona tutsakları) [1970] gibi oyunlarında felsefesini açıkladı. *Critique de la raison dialectique*'de (Diyalektik usun eleştirisi) [1960] varoluşçu bilgi kuramını ortaya koydu. Paris'de öldü.

SAUSSURE (Ferdinand de), isviçreli dilbilimci (1857-1913). Cenevre'de doğdu, orada profesör oldu. İki öğrencisinin çabasıyla 1917'de yayımlanan ve 1957'de R. Godel tarafından tamamlanan *Cours de linguistique*

générale'i (Genel dinbilim dersleri) modern dinbilimin temel kitabı oldu. Saussure, Vaud'da öldü.

SCHELER (Max), alman filozofu (1874-1928). Münih'de doğdu, Berlin ve Heidelberg'de okudu. Jena, Münih, Köln, Frankfurt üniversitelerinde profesör oldu. Başlıca yapıtları: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik* (Ahlakta biçimcilik ve maddi değer ahlakı) [1916], *Vom Umsturz der Werte* (Değerlerin çökmesi) [1919], *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (İnsanın evrendeki yeri) [1928]. Scheler, Frankfurt-am-Main'da öldü.

SCHELLING (Friedrich Wilhelm Joseph von), alman filozofu (1775-1854). Leonberg'de doğdu. Birçok üniversitede ders verdi. Başlıca yapıtları: *Über die Möglichkeit und Form der Philosophie überhaupt* (Genel felsefenin biçimi ve olanakları üzerine) [1795], *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (Dogmacılık ve eleştiricilik konusunda felsefi mektuplar) [1796], *System der transzendertalen İdealismus* (Aşkın ülkücülük dizgesi) [1800], *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge* (Bruno ya da eşyanın kutsal ve doğal ilkesi üzerine) [1802], *Philosophie und Religion* (Felsefe ve din) [1804], *Philosohie der Mythologie* (Mitoloji felsefesi) [1842]. Schelling, Bad Ragaz'da öldü.

SCHILLER (Friedrich von), alman yazarı (1759-1805). Marbach'da doğdu. Hekim oldu. İlk oyunu *Die Rauber* (Haydutlar) 1782'de Mannheim'da oynandı. *Die Verschwörung des Fiesko zu Genua* (Fiesko'nun Genua'ya andı) [1783], *Kabale und Liebe* (Hile ve aşk) [1784] ve *Don Carlos* (1787) büyük ilgi gördü. Şair Schiller şiirini daha çok tiyatroda kullandı. Pekçok yapıt verdi. Olgunluk dönemi oyunlarının en önemlisi *Die Braut von Messina*'dır (Messina'lı gelin) [1803]. Schiller, Weimar-'da öldü.

SCHOPENHAUER (Arthur), alman filozofu (1788-1860). Danzig'de doğdu. Jena'da okudu. Berlin üniversitesindeki öğretim üyeliği görevini 1831'de bıraktı. Frankfurt'da köşesine çekilip yapıtlar verdi. Başlıca yapıtları: *Über den Willen in der Natur* (Doğada istem üzerine) [1836], *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (İnsan isteminin özgürlüğü üzerine) [1839], *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Ahlakın iki temel sorunu) [1841]. Schopenhauer, Frankfurt-am-Main'de öldü.

SCOTT (Sir Walter), iskoç yazarı (1771-1832). Edinburgh'da doğdu, orada hukuk okudu. 1802'de *Minstrels of Scottish Border*'i (İskoç sınır şarkıları), 1805'de *The Lay of the Last Minstrel*'i (Son ozanın baladı), 1810'da *The lady of the Lake*'i (Göldeki kadın) çıkardı, bu şiir veriminin ardından romana yöneldi. Başlıca romanları: *The Antiquary* (Antikacı) [1816], *The Heart of Midlothian* (Midlothian'ın yüreği) [1818], *The Fortunes of Nigel* (Nigel'in serveti) [1822], *Talisman* (Tılsım) [1825]. Scott, Abbotsford şatosunda öldü.

SENANCOUR (Etienne Pivert de), fransız yazarı (1770-1846). Paris-'de doğdu. Papaz olmasını isteyen babasından kurtulmak için İsviçre'ye gitti. Başlıca yapıtları: *Rêveries sur la nature primitive de L'homme* (İnsanın ilkel doğası üzerine düşlemler) [1799], *Obermann* (1804), *De l'amour considéré dans des lois réelles et dans les formes sociales de l'union des sexes* (Cinsel birleşmenin gerçek yasaları ve toplumsal biçimleri içinde aşkın ele alınışı) [1805], *Isabelle* (1833). Senancour, Saint-Claud'da öldü.

SHAW (George Bernard), irlandalı yazar (1856-1950). Toplumcu aydınların Fabian derneğine girdi. 1891'de *The Impossibility of Anarchisme*'i (Kargaşacılığın olanaksızlığı) yayımladı. Çıkardığı romanlar ilgi çekmedi. *Plays Pleasant and Unpleasant* (Hoşa giden ve gitmeyen oyunlar) adı altında topladığı tiyatro yapıtları ilgi gördü. Sonraki oyunlarında aynı düzeni tutturamadı. Ayot Saint Lawrence'da öldü.

SHELLEY (Percy Byshe), ingiliz şairi, (1792-1822). Field Place'de doğdu. Oxford'da okudu. 1811'de *The Necessity of Atheisme*'i (Tanrıtanımazlığın gerekliliği) yayımlandı, bu yüzden üniversiteden kovuldu. Londra'da serüven dolu bir yaşam sürdü. 1816'da *Alastor or the Spirit of Solitude* (Alastor ya da yalnızlık ruhu), 1819'da *Prometheus Unbaund* (Zincirden kurtulmuş Prometheus) yayımlandı. Shelley, La Spieza körfezinde bir deniz kazasında öldü.

SPENCER (Herbert), ingiliz filozofu (1820-1903). Derby'de doğdu. Başlıca yapıtları: *The Principles of Psychology* (Ruhbilimin ilkeleri) [1855], *First Principles* (İlk ilkeler) [1862], *The Pprinciples of Biology* (Biyolojinin ilkeleri) [1864], *The Principles of Sociology* (Toplumbilimin ilkeleri) [1877-1896]. *The Proper Sphere of Government* (Hükümetin etki

alanı) [1842], *The Man Versus the State* (Devlete karşı birey) [1884]. Spencer, Brighton'da öldü.

STENDHAL (Henri Beyle), fransız yazarı (1783-1842). Grenoble'da doğdu. Subay oldu. 1801'de ordudan ayrıldı. Marsilya'da bakkallık yaptı. Yeniden orduya katıldı. 1810'da danıştay yardımcı üyesi oldu. Bu görevini 1812'de Rusya'da sürdürdü. Orduya döndü. 1814-1821 arasında İtalya'da kaldı. 1822'de *De l'amour*'u (Aşk üzerine) yayımladı. 1827'de ilk romanı *Armance*'ı, 1830'da *Le rouge et le noir*'ı (Kızıl ve kara) çıkardı. 1839'da *La chartreuse de Parme*'ı (Parma manastırı) yazdı. Paris'de öldü.

STRINDBERG (August), isveçli yazar (1849-1912). Gazetecilik yaptı, tiyatroya yöneldi. İlk oyunlarında Kierkegaard ve İbsen etkisi vardı. 1879'da yazdığı *Roda rummets* (Kırmızı oda) romanı ilgi çekti. 1822'de *Det nya riket* (Yeni krallık) adlı yergisiyle ünlü oldu. *Gillets hemlighet* (Gillet'in gizi) [1880], *Herr Bengts kustru* (Bay Bengt'in karısı) [1882] adlı oyunlarından sonra şiir ve öyküler yayımladı. 1883'de Paris'e, sonra İsviçre'ye geçti. *Kamraterna* (Arkadaşlar) [1888], *Fadren* (Cehennem) [1887], *Fröken Julie* (Bayan Julie) [1888] adlı oyunları geniş ilgi gördü. Strindberg, Stockholm'de öldü.

SWIFT (Jonathan), irlandalı yazar (1667-1745). Dublin'de doğdu. Trinity College'de okudu. 1766-1768 arasında Journal to Stella'yı çıkardı. *The Conduct of the Allies* (Müttefiklerin tutumu) [1711] adlı yergisi ilgi uyandırdı. 1713'de Dublin'de Saint-Patrick kilisesi başkanlığına getirildi. 1726'da *Gullivers Travels*'ı (Guliver'in gezileri) yayımladı. Dublin'de öldü.

THACKERAY (William Makepeace), ingiliz romancısı (1811-1863). Kalküta'da doğdu. Cambridge'de okudu. Tarihsel romanı *The History of Henry Esmond* (Henry Esmond'un öyküsü) [1852] büyük ilgi gördü. Başlıca yapıtları: *The Newcomes* (Newcome'lar) [1853-1855], *The Virginians* (Virginia'lılar) [1857], *The Adventures of Philip* (Philip'in serüvenleri) [1861-1862]. Thackeray, Londra'da öldü.

TOLSTOY (Lev Nikolayeviç) rus romancısı (1828-1910). Yasyana Polyana'da doğdu. Bir toprak sahibinin oğluydu. Öğrenimini yarım bıraktı. Yasyana Polyana'daki aile topraklarında ilk edebiyat denemelerini yaptı.

Orduya yazıldı, sonra ayrıldı. 1863'de *Kazaki*'yi (Kazaklar) yayımladı. 1865-1869 arasında *Voyna i mir*'i (Savaş ve barış) kaleme aldı. 1877'de *Anna Karenina*'yı, 1888'de *Kreyserova sonata*'yı (Kröyçer sanat), 1899'da *Voskreseniye*'yi (Diriliş) çıkardı. 10 kasım 1910'da topraklarından gizlice ayrıldı. Astapovo (bugün Lev Tolstoy) istasyonunda öldü.

TURGENYEV (İvan Sergeyeviç), rus romancısı (1818-1883). Oryol'da doğdu. Bir toprak sahibinin oğluydu. Moskova ve Petersburg'da okudu. 1838-1840 arasında Berlin üniversitesinde öğrenim gördü. 1841'de Rusya'ya döndü ve memur oldu. 1852'de yayımlanan *Zapiski ohotnika* (Avcının notları) ilgiyle karşılandı. Ünlü yapıtı *Otsty i deti* (Babalar ve oğullar) 1862'de yayımlandı. Fransa'da Bougival'e yerleşen Turgeyev orada öldü..

VALERY (Paul Ambroise), fransız yazarı (1871-1945). Sète'de doğdu. Montpellier'de hukuk okudu. Şiire başladı, şiiri bırakıp matematiğe yöneldi. 1895'de savunma bakanlığında görev aldı, sonra özel sekreterlik yaptı. 1917'de şiire döndü. Beş ciltlik *Variétés* adlı deneme kitabının dışında *L'album de vers anciens* (Eski dizeler albümü) [1920], *Charmes* (Büyüler) [1922] gibi şiir kitapları çıkardı. 1937'de Collège de France'da profesör oldu. Sahne yapıtları da yazdı. Paris'de öldü.

VERLAINE (Paul), fransız şairi (1844-1896). Metz'de doğdu. Liseyi Paris'de okudu. Memur oldu. Düzensiz bir yaşam sürdü. 1866'da *Les poèmes saturniens*'i, 1869'da *Fêtes galantes*'ı, 1870'de *Bonne chanson*'u yayımladı. 1872'de Rimbaud'yla Belçika'ya ve İngiltere'ye gitti. Rimbaud'yu İngiltere'de yaralayınca iki yıl hapse mahkum oldu. 1874'de *Les romances sans paroles*'ü yayımladı. Birkaç kitap daha çıkardı. İçkiyle ve rezaletlerle dolu yaşamı Paris'de son buldu.

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.

WORDSWORTH (William), ingiliz şairi (1770-1850). Cumberland'da doğdu. Cambridge'de okudu. 1798'de Coleridge'le *The Lyrical Bal-*

lats'ı (Lirik şiirler) yayımladı. 1814'de *The Excursion*'u (Gezi), 1819'da *Peter Bell*'i çıkardı. 1843'de saray şairi oldu. Rydal Mount'da öldü.

ZOLA (Emile), fransız yazarı (1840-1902). Paris'de doğdu. İşçilik, memurluk yaptı. Çevrimsel yapıtı *Les Rougon-Macquart, histoire naturelle et sociale d'une famille sous le seconde Empire* (Rougon Macquart'lar, İkinci İmparatorluk döneminde bir ailenin doğal ve toplumsal yaşamı) tüm dünyada ilgi gördü. Bu yapıtın ilk romanı *La fortune des Rougon*'u (Rougon'ların serveti) on dokuz kitap daha izledi. Sonuncu kitap *Le docteur Pascal* (Doktor Pascal) 1893'de çıktı. Bu yapıtların en iyileri *Assommoire* (1877) ve *Germinal*'dir (1885). Zola 13 ocak 1898'de *L'aurore*'da Dreyfus'ü savunan *J'accuse* (Suçluyorum) adlı bir makale yayımladı. Dreyfus davasının yeniden görülmesine yol açan bu çıkış Zola'ya bir yıl hapis ve üç bin frank para cezası getirdi. Zola bir süre İngiltere'de sürgünde kaldı. 29 eylül 1902'de Paris'de anlaşılmaz bir biçimde öldü.

KAYNAKLAR

K.Abraham, *Psychanalyse et culture*, Payot, Paris 1966

M. Ambacher, *Méthode de la phihosophe de la nature*, P.U.F., Paris 1961

N. Albessard, *D'où vient l'humanité*, Encyclopédie Planète, Paris 1969

F.Alexander, *Principes de psychanalyse*, Payot, Paris 1968

R.Andrieu, *Les communistes et la révolution*, U.E.G., Paris 1968

J. F. Angelloz, *La littérature allemande*, P.U.F., Paris 1978

G. Apollinaire, *Alcools*, Gallimard, Paris 1920

L. Aragon, *Le voyage de Hollande et autres poèmes*, Seghers, Paris 1965

L. Aragon, *Les yeux d'Elsa*, Seghers, Paris 1964

L. Aragon, *Le roman inachevé*, Gallimard, Paris 1966

P. Archambault, *Hegel*, V. Ramussen, Paris ?

P. Archambault, *Pascal*, Ed. Louis Michaud, Paris ?

Aristophane, *Théâtre complet I*, Galimard, Paris 1965

Aristophane, *Théâtre complet II*, Gallimard, Paris 1966

Aristote, *La métaphysique I*, J. Tricot, Lib. J. Vrin, Paris 1964

Aristote, *La métaphysique II*, J. Tricot, Lib. J. Vrin, Paris 1964

Aristote, *Organyn I* (Catégories), *Organon II* (De l'interprétation), J. Tricot, Lib. J. Vrin, Paris 1971

Aristote, *Organon III* (Les premiers analytiques), J. Tricot, Lib. J. Vrin, Paris 1970

Aristote, *Organon IV* (Les seconds analytiques), J. Trdicot. Lib. J. Vrin, Paris 1970

Aristote, *Organon V* (Les topiques), J. Tricot, Lib. J. Vrin, Paris 1965

Aristote, *Organon VI* (Les réfutations sophistiques), J. Tricot, Lib. J. Vrin, Paris 1969

Aristote, *De l'âme*, J. Tricot, Lib. J. Vrin, Paris 1934

Aristote, *La politique*, Lib. Garnier Frères, Paris ?

Aristote, *Physique I-IV*, Soc. d'Ed. Les Belles Lettres, Paris 1973

Aristote, *Physique V-VIII*, Soc. d'Ed. Les Belles Lettres, Paris 1969

Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Garnier Flammarion, Paris 1965
Aristote, *Morale et politique*, P.U.F., Paris 1965
H.Arvon, *Michel Bakounine*, Seghers, Paris 1966
Augustin, *La lumiére intèrieure* (textes choisis), P.U.F., Paris 1965
Augustin, *Les confessions*, Garnier Flammarion, Paris 1964
G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, P.U.F., Paris 1968
G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris 1949
G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, P.U.F., Paris 1965
J. Bainville, *Histoire de deux peuples*, Flammarion, Paris 1915
H. de Balzac, *Le colonel Chabert*, Lib. Gén. Française, Paris 1964
H. de Balzac, *Le Pĕre Goriot*, Ed. du Progrès, Moskova 1972
H. de Balzac, *Eugénie Grandet*, Garnier-Flammarion, Paris 1964
V. Basch, *Les doctrines poltiques des philosophies classiques de l'Allemagne*, F.Alcan, Paris 1927
Ch. Baudelaire, *Oeuvres complètes*, Ed. du Seuil, Paris 1968
R. Bayer, *Traité de l'esthétique*, A. Colin, Paris 1961
R. Bayer, *Histoire de l'esthétique*, A. Colin, Paris 1961
R. Bayer. *Essais sur la méthode en esthétique*, Flammarion, Paris 1953
Beamarchais, *Théâtre, Lettres relatives à son théâtre*, Bib. de la Pléiade, Paris ?
S. de Beauvoir, *Une mort très douce*, Gallimard, Paris 1964
Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1960
Y. Belaval, *Leibniz*, J. Vrin, Paris 1975
R. Bellour, C. Clément, *Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, Paris 1979
P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, Paris 1967
H. Bergson, *Oeuvres*, P.U.F., Paris 1963
Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, Garner-Flammarion, Paris 1966
L. Bertrand, *Louis XIV*, A. Fayard, Paris 1957
G. Bianquis, *Histoire de la littérature alemande*, A. Colin. Paris 1936
A. Billiy, *Apollinaire*, Ed. P. Seghers, Paris 1954
D. Blanchet, *Histoire du Moyen Age*, Lib. Cl. Eugène Belin, Paris 1904

C. Borgal, *Baudelaire*, Ed. Universitaires, Paris 1961
J. Bordeau, *Arthur Schopenhauer*, F. Alcan, Paris 1907
G. Bouthoul, *Histoire de la sociologie*, P.U.F., Paris 1961
E. Boutroux, *Des vérités charnelles chez Descartes*, F. Alcan, Paris 1927
G.M.Bravo, *Les socialistes avant Marx*, Maspero, Paris 1970
E. Bréhier, *Histoire de la philosophie I*, l'Antiquité et le Moyen Age, 1. Introduction Périod hellénique, P.U.F., Paris 1967
E. Bréhier, *Histoire de la philosophie I*, l'Antiquité et le Moyen Age, 2. Période hellénique et romaine, P.U.F., Paris 1967
E. Bréhier, *Histoire de la philosophie I*, l'Antiquité et le Moyen Age, 3. Moyen Age et Renaissance, P.U.F., Paris 1967
E. Bréhier, *Histoire de la philosophie II*, La philosophie moderne, 1. Le XVII. siècle, P.U.F., Paris 1968
E. Bréhier, *Histoire de la philosophie II*, La philosophie moderne, 2. Le XVIII. siècle, P.U.F., Paris 1968
E. Bréhier, *Histoire de la philosophie II*, La philosophie moderne, 3. Le XIX. siècle, P.U.F., Paris 1968
E. Bréhier, *Histoire de la philosophie II*, La philosophie moderne, 4. le XIX. siècle après 1850-Le XX. siècle, Paris 1968
E. Bréhier-P. Masson-Oursel, *Histoire de la philosophie*, La philosophie en Orient, P.U.F., Paris 1969
S.Breton, *St. Thomas d'Aquin*. Ed. Seghers, Paris 1965
A. Breton, *Manifeste du surréalisme*, Gallimard, Paris 1966
A. Breton, *Nadja*, Gallimard, Paris 1964
N. Brian-Chaninov, *Histoire de Russie*, A. Fayard, Paris 1929
M. Brion, *La résurrection des villes mortes*, Payot, Paris 1948
M. Brion, *Machiavel*, Ed. Albin Michel, Paris 1948
J. Brun, *Epicure et épicuriens*, P.U.F., Paris 1964
J. Brun, *Les stoiciens*, P.U.F., Paris 1962
L. Brunschvig. *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Ed.De Baconnière, Neuchâtel 1945
B. Bykovski, *Gassendi*, Ed.du Progrès, Moskova 1979
A. Camus, *La peste*, Gallimard, Paris 1947
A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951

A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942
L. Casamian, *Le roman social en Angleterre II*, H. Didier, Paris 1935
Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Gallimard, Paris 1952
F. Challage, *La formation du socialisme*, Lib. Félix Alcan, Paris 1937
F. Challeye, *Petite histoire des grandes philosophies*, P.U.F., Paris 1948
E. Chapuisat, *Salons et chancelleries au XVIII. siècle*, Payot, Paris 1973
A. Chassang, Ch. Senninger, *Les textes littéraires généraux*, Hachette, Paris 1958
F. Châtelet, *La philsophie au XX. siècle*, Marabout, Paris 1973
F. Châtelet, *Platon*, Gallimard, Paris 1965
F. Châtelet, *Hegel*, Seuil, Paris 1968
G. K. Chesterton, *Saint Thomas d'Aquin*, Lib. Plon, Paris 1935
G. Childe, *De la préhistoire à l'histoire*, Gallimard, Paris 1961
N. Chomsky, *La linguistique cartésienne*, Ed. du Seuil, Paris 1969
J. Cocteau, *Théâtre*, Gallimard, Paris 1948
J. Cocteau, *Thomas l'imposteur*, Gallimard, Paris 1962
G. Compayré, *Cours de pédagogie*, Paul Delaplane, Paris ?
A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Union Générale d'Editions, Paris 1963
A. Comte, *La science sociale*, Gallimard, Paris 1972
A. Comte, *Sociologie*, P.U.F., Paris 1963
M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Ed. de Mégare, Villers-sur-Mer 1981
M. Conche, *Lucrèce et l'expérience*, Ed. de Mégare, Villers-sur-Mer 1981
M. Conche, *Epicure: lettres et maximes*, Ed. de Mégare, Villers-sur-Mer 1977
B. Constant, *Adolphe*, Garnier-Frères, Paris 1954
A. Cresson, *Spinoza*, P.U.F., Paris 1950
A. Cresson, *Hegel*, sa vie, son oeuvre, sa philosophie, P.U.F., Paris 1948
A. Cuvillier, *Textes choisis des auteurs philosophiques I*, A.Colin, Paris 1969

A. Cuvillier, *Textes choisis des auteurs philosophiques II*, A.Colin, Paris 1969
Ch. Darwin, *De l'origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de transformation des êtres organisés*, C. Marpon et E. Flammarion, Paris?
S. Daval, B. Guillemin, *Philosophie des sciences*, P.U.F., Paris 1959
G. Dawy, *Emile Durkheim*, V. Ramussen, Paris ?
Y. Delage, M. Goldsmith, *Les théories de l'évolution*, Flammarion, Paris 1920
H.Denis, *Histoire de la pensée économique*, P.U.F., Paris 1974
Descartes, *Oeuvres philosophiques I*, Ed. Garnier Frères, Paris 1963
Descartes, *Oeuvres philosophiques II*, Ed. Garnier Frères, Paris 1967
Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, Ed. Garnier Frères, Paris 1973

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres I,* Garnier Flammarion, Paris 1965
Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres II,* Garnier Flammarion, Paris 1965
J. Dopagne, *Bruegel*, F. Hazan Ed., Paris 1976
Dostoievski, *Journal*, Gallimard, Paris 1951
P. Ducassé, *Malebranche*, P.U.F., Paris 1947
Ch. Dunan, *Les deux idéalismes*, F. Alcan, Paris 1911
M. Duras, *Le ravissement de Lol V. Stein*, Gallimard, Paris 1964
M. Duras, *Le marin de Gibraltar*, Gallimard, Paris 1952
M. Duras, *Moderato cantabile*, Union Général d'Editions, Paris 1958
M. Duras, *Hiroshima mon amour*, Gallimard, Paris 1960
E. Durkheim, *De la division du travail social*, Lib. F. Alcan, Paris 1926
E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, P.U.F., Paris 1951
E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F., Paris 1947
J. Duvignaud, *Ýntroduction à la sociologie*, Gallimard, Paris 1966
M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965
H, Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Masson, Paris 1963
E. Faure, *Histoire de l'art*, Esprit des formes, Lib. Plon, Paris 1949
E. Faure, *Histoire de l'art*, L'art antique, Lib, Plon, Paris 1939

E. Faure, *Histoire de l'art*, L'art renaissant, Lib, Plon, Paris 1948
P.-M. Favre, *Les marxismes après Marx*, P.U.F., Paris 1970
L. Febre, *La terre et l'évolution humaine*, Albin Michel, Paris 1970
H. Fluchère, *Shakespeare, dramaturge élisabethain*, Gallimard, Paris 1966
G. Ferrero, *Nouvelle histoire romaine*, Lib. Hachette, Paris 1936
M. Ferro, *Comprendre les faits du XX. siècle*, Marabout, Paris 1977
L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, P.U.F., Paris 1973
G. Flaubert, *Madame Bovary*, Lib. Générale Française, Paris 1972
P. Foulquié, *Précis de philosophie I*, Les Editions de l'école, Paris ?
S. Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, Gallimard, Paris 1948
S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris 1961
S. Freud, *L'homme au rat*, P.U.F., Paris 1974
G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris 1946
C. Frioux, *Maiakovski*, Ed. du Seuil, Paris 1961
R. Gal, *Histoire de l'éducation*, P.U.F., Paris 1987
Th. Gautier, *Emaux et camées*, Ed. Garnier-Frères, Paris 1954
Ch. Gide, Ch. Rist, *Histoire des dostrines économiques depuis physiocrates jusqu'à nos jours*, Lib. R. Sirey, Paris 1913
A. Gide, *Dostoievski*, Gallimard, Paris 1970
A. Gide, *Si le grain ne meurt*, Gallimard, Paris 1954
A. Gide, *Les nourritures terrestres*, Gallimard, Paris 1966
A. Gide, *Les caves du Vatican*, Gallimard, Paris 1962
A. Gide, *Isabelle*, Gallimard, Paris 1962
A. Gide, *La porte étroite*, Mercure de France, Paris 1956
A. Gide, *Les faux-monnayeurs*, Gallimard, Paris 1925
A. Gide, *Journal*, Didier, Paris 1970
A. Gide, *Ecole des femmes*, Gallimard, Paris 1966
P. Ginestier, J. Hoyles, A. Shepherd, *Littérature anglaise*, Bordas, Paris 1974.
G. Glotz, *La cité grecque*, Albin Michel, Paris 1968
J. W. Goethe, *Faust et le second Faust*, Garnier Frères, Paris 1956
L. Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, Paris 1967
A. Goldmann, *Cinéma et société moderne*, Denoel-Gonthier, Paris 1974

E. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, Vrin, Paris 1958
M. Gökberk, *Felsefe tarihi*, Bilgi y., Ankara 1967
G. Greene, *Orient Express*, Stock, Paris 1963
P. Grenet, *Le thomisme*, P.U.F., Paris 1964
V. Grigorieff. *Philo de base*, Marabout, Verviers 1983
C. Grimberg, R. Svanström, *La bourgeoisie libérale et l'éveil des nationalités*, Marabout, Paris 1974
C. Grimberg, R. Svanström, *De la belle époque ˆ la première guerre mondiale*, Marabout, Paris 1983
C. Grimberg, R. Svanström, *La révolution française et l'Empire*, Marabout, Paris 1983
N. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris 1953
P. Guth, *Histoire de la littérature française II*, Fayard, Paris 1967
M. Hades, *The complet plays of Sophocles*, Bantam Books, New York, 1982
E. Hamilton, *La mythologie*, Marabout, Paris 1962
J. Hayward, *English verse*, Pengun Books, New York 1948
G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, Paris 1940
G.W.F. Hegel, *La poésie I*, Aubier, Paris 1965
G.W.F. Hegel, *La poésie II*, Aubier, Paris 1965
G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, Gallimard, Paris 1954
G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie II*, Gallimard, Paris 1954
G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, J. Vrin, Paris 1937
G.W.F. Hegel, *Le droit naturel*, Gallimard, Paris 1972
G.W.F. Hegel, *Système de la vie éthique*, Gallimard, Paris 1976
G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit I*, Aubier, Paris 1941
G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit II*, Aubier, Paris 1941
G.W.F. Hegel, *Science de la logique I/I*, Aubier, Paris 1976
G.W.F. Hegel, *Science de la logique I/II*, Aubier, Paris 1972
G.W.F. Hegel, *Science de la logique II*, Aubier, Paris 1981
G.W.F. Hegel, *Morceaux choisis I*, Gallimard, Paris 1939

G.W.F. Hegel, *Morceaux choisis II*, Gallimard, Paris 1972
M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris 1964
M. Heidegger, *Essais et conférances*, Gallimard, Paris 1958
A. V. Heijn, *Rembrandt*, Knorr-Hýrth Verlag, Hannover 1981
E. Hemingway, *L'adieu aux armes*, Gallimard, Paris 1958
Hérédote, *Histoire*, Lib. Gén. Française, Paris 1987
A. Herzen, *Essais critiques*, Ed, du Progrès, Moskova 1977
Histoire universelle I, volume publié sous la direction de René Grousset et Emile G. Léonard, Gallimard, Paris 1956
Histoire universelle II, volume publié sous la direction de René Grousset et Emile G. Léonard, Gallimard, Paris 1956
Histoire universelle III, volume publié sous la direction de René Grousset et Emile G. Léonard, Gallimard, Paris 1957
Histoire de la France, Des origines à 1789, Ed. du Progrès, Moskova 1978
Histoire du Moyen Age, ed. du Progrès, Moskova 1976
T.Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, London 1968
J. Hohlenberg, *Sören Kierkegaard*, Ed. Albin Michel, Paris 1956
Homère, *l'Iliade*, Garnier Flammarion, Paris 1965
Homère, *l'Odyssée*, Garnier Flammarion, Paris 1965
A. Jacques, J. Simon, E. Saisset, *Manuel de philosophie*, Lib. Hachette, Paris 1857
K. Jaspers, *Autobiographie philosophique*, Aubier, Paris 1963
P. Jouguet. *L'impérialisme macédonien et l'hellenisation de l'Orient*, Albin Michel, Paris 1972
F. Kafka, *Le procès*, Gallimard, Paris 1957
La Bruyére, *Les caractéres*, La Renaissance du Livre, Paris ?
A. Lagarde, L. Michard, *Les grands auteurs français du programme*, Moyen Age, Bordas, Paris 1970
A. Lagarde, L. Michard, *Les grands auteurs français du programme*, XVI. siècle, Bordas, Paris 1970
A. Lagarde, L. Michard, *Les grands auteurs français du programme*, XVIII. siècle, Bordas, Paris 1976
A. Lagarde, L. Michard, *Les grands auteurs français du programme*, XIX. siècle, Bordas, Paris 1978

A. Lagarde, L. Michard, *Les grands auteurs français du programme*, XX. siècle, Bordas, Paris 1978
Ch. Lahr, *Manuel de philosophie*, Ed. Gabriel Beauchesne, Paris 1931
A. Lamarque, *Th. Ribot*. Vald, Ramussen, Paris ?
G. Lanson, P. Tuffrau, *Manuel illustré d'histoire de la littérature française*, Lib. Hachette, Paris 1938
J. Laporte, *Le rationnalisme de Descartes*, P.U.F., Paris 1945
L.Larguier, *La chère Emma Bovary*, E. Aubanel, Paris 1942
La Rochefoucauld, *Maximes et reflexions*, Gallimard, Paris 1965
R. Latouche, *Les origines de l'économie occidentale*, Albin Michel, Paris 1970
R. Lefevre, *Le criticisme de Descartes*, P.U.F., Paris 1958
E. Legus, L. Casamian, *Histoire de la littérature anglaise*, Hachette, Paris 1950
G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, J. Vrin, Paris 1967
G.W. Leibniz, *Nouveau essais sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion,Paris 1966
G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, Garnier-Flamarion, Paris 1969
G.W. Leibniz, *La monadologie*, Delagraj, Paris 1975
Cl. Lévi-strauss, La pensée sauvage, Plon, Paris 1962
Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, Plon, Paris 1974
Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*. Plon, Paris 1973
L. Lilard, *Logique*, Masson, Paris ?
Logique et connaissance scientifique, volume publié sous la direction de Jean Piaget, Gallimard, Paris 1967
F. Lot, *La fin du monde antique et le début de Moyen Age*, Albin Michel, Paris 1967
A. Lounatcharski, *Les destinées de la littérature russe*, Ed. Français Réunis, Paris 1979
G. Lukacs, *Signification présente du réalisme critique*, Gallimard, Paris 1960
G. Lukacs, *Existentialisme ou marxisme*, Nagel, Paris 1961
J. Maar, *Le fondement de la philosophie*, Pierre Téqui, Paris 1925
Machiavel, *Le prince*, Ed. du Cluny, Paris 1938
P. Mac Orlan, *Le quai des brumes*, Gallimard, Paris 1972

L. Madelin, *La révolution*, Lib. Hachette, Paris 1940
A. Makovelski, *Histoire de la logique*, Ed. du Progrès, Moskova 1978
C. Malaperte, *Le soleil est aveugle*, Denoel, Paris 1958
B. Malinovski, *Une thése scientifique de la culture*, François Maspero, Paris 1968
A. Manfred, *Essais d'histoire du Franҫe du XVIII au XX. siècle*, Ed. du Progrès, Moskova 1969
A.M. Mansel, *Ege ve yunan tarihi*, T.T.K., Ankara 1971
Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même et Manuel d'Epictète*, Garnier-Flammarion, Paris 1964
J. Maritain, *Le songe de Descartes*, Ed. R. A. Corréa, Paris 1932
C. Marlowe, *The complete plays*, Penguin Books, New York 1983
K. Marx, *Difference de la philosophie de la nature chez Democrite et Epicure*, Ed. Ducros, Paris 1970
K. Marx, *Oeuvres choisies I*, Gallimard, Paris 1963
K. Marx, *Oeuvres choisies II*, Gallimard, Paris 1966
K. Marx, F. Engels, *Oeuvres choisies I*, Ed. du Progrès, Moskova 1978
K. Marx, F. Engels, *Oeuvres choisies II*, Ed. du Progrès, Moskova 1976
K. Marx, F. Engels, *Oeuvres choisies III*, Ed. du Progrès, Moskova 1976
K. Marx, F. Engels, *Correspondance*, Ed. du Progrès, Moskova 1978
B.-J. Massin, *Histoire de la musique occidentale*, Fayard, Paris 1985
G. de Maupassant, *Cinq contes,* Hachette, Paris
F. Mauriac, *Le désert de l'amour*, Grasset, Paris 1967
F. Mauriac, *La fin de la nuit*, Grasset, Paris 1963
A. Maurois, *Climats*, Ed. B. Grasset, Paris 1928
A. Maurois, *Histoire d'angleterre*, Lib. A. Fayard, Paris 1937
M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1985
B. Melchoir-Bonnet, *Dictionnaire de la Révolution et de l'Empire*, Lib. Larousse, Paris 1965
M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1960
M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945
E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Payot. Paris 1927
G. Mialaret, *Les sciences de l'éducation,* P.U.F., Paris 1988

P. Miquel, *L'Antiquité*, F. Nathan, Paris 1983
Molière, *Theâtre,* Col. Internationale, New York 1961
L. Monnier, *L'histoire*, Hachette, Paris 1972
Montaigne, *Essais I*, Gallimard, Paris 1965
Montaigne, *Essais II*, Gallimard, Paris 1965
Montaigne, *Essais III*, Gallimard, Paris 1965
G. Mosca, *Histoire des doctrines politiques*, Payot, Paris 1936
S. Moscati, *L'Orient avant les Grecs*, P.U.F., Paris 1963
E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Ed. Denoel, Paris 1947
J. E. Muller, *L'art moderne*, Lib. Générale Française, Paris 1963
N. L. Munn, L. Norınan, *Traité de psychologie*, Payot, Paris 1968
A. de Musset, *Nouvelles*, Ed. Garnier-Frères, Paris 1948
E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, P.U.F., Paris 1964
J. Neuıman, *Pierre Breughel*, Gründ, Paris 1981
F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, Paris 1947
F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Ed. Gouthier, Paris 1964
F. Nietzsche, *Antéchrist*, Un. Gén. d'Editions, Paris 1967
Novalis, *Maximes et pensées*, Ed. A. Silvaire, Paris 1964
S. Odouev, *Par les sentiers de Zarathoustra*, Ed. du Progrès, Moskova 1980
H. Orgler, *Ce qui Adler a vraiment dit*, Paris 1974
G. Palante, *Précis de sociologie*, F. Alcan, Paris 1903
G. Palmade, *Les méthodes en pédagogie*, P.U.F., Paris 1955
L. Paquet, *Les cyniques grecs*, Ed. de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1975
J. Paris, *Shakespeare*, Seuil, Paris 1981
D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Lib. F. Alcan, Paris 1925
A. Parronchi, *Michelangelo-sclupture*, Thaıes and Hudson, Londra 1969
B. Pascal, *Pensées*, Gallimard, Paris 1962
R. Pernoud, *Historie de la bourgeoisie en France*, Ed. du Seuil, Paris 1960
F. Perroux, *Le capitalisme*, P.U.F., Paris 1969
Ch. Petit-Dutaillis, *Les communes françaises*, Albin Michel, Paris 1970

J. Piaget, *Le structuralisme*, P.U.F. , Paris 1979
J. Piaget, *Etudes sociologiques*, Lib. Droz, Paris 1977
G. Picon, *Panorama des idées contemporaine*, Gallimard 1957
J. Pirenne, *Les grands caurants de l'histoire universelle V*, Albin Michel, Paris 1965
D. Pissarev, *Essais critiques*, Ed. du Progrès, Moskova 1976
Platon, *Oeuvres complètes I*, Gallimard, Paris 1950
Platon, *Oeuvres complètes II*, Gallimard, Paris 1950
Plekhanov, *Essai sur le developpement de la conception moniste de l'histoire*, Ed. Sociales, Paris 1973
H. Poincaré, *La valeur de la science*, E. Flammarion, 1935
B. Porchnev, *Essai d'économie politique du féodalisme*, Ed. du Progrès, Moskova 1979
J. Prévost, *La vie de Montaigne*, Zulma, Paris 1992
Proudhon, *Philosophie de la misère*, Un. Gén. d'Editions, Paris 1964
R. Queneau, *Histoire de la littérature III*, Littératures françaises connexes et marginales, Gallimard 1958
Rabelais, *Gargantua*, Lib. Hachette, Paris 1978
D. Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Flammarion, Paris 1971
A. Robbes,-Grillet, *Dans le labyrinthe*, Un. Gén. d'Editions, Paris 1962
L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Albin Michel, Paris 1973
Cr. Rochefort, *C'est bizarre l'écriture*, Grasset, Paris 1970
E. Rostand, *Cyrano de Bergerac*, Hachette, Paris 1951
J. Rostand, *L'homme*, Gallimard, Paris 1962
J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes I*, Ed. du Seuil, Paris 1967
J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes II*, Ed. du Seuil, Paris 1971
J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes III*, Ed. du Seuil, Paris 1971
A. de Saint-Exupéry, *Le petit prince*, Heinemann, Paris 1960
A. de Sanit-Exupéry, *Citadelle*, Gallimard, Paris 1948
A. de Sanit-Exupéry, *Pilote de guerre*, Gallimard, Paris 1962
A. de Sanit-Exupéry, *Courrier sud*, Gallimard, Paris 1958
C. Saintsbury, *A short history of english litetature*, Macmillan, New York 1962

Saint-Simon, *Mémoires I*, Ed, du Progrès, Moskova 1976
Saint-Simon, *Mémoires II*, Ed. du Progrès, Moskova 1976
G. Sand, *Contes d'une grand'mère*, Ed. G. P., Paris 1951
N. Sarraute, *Planétairum*, Gallimard, Paris 1959
N. Sarraute, *Tropismes*, Ed. du Minuit, Paris 1957
N. Sarraute, *Les fruits d'or*, Gallimard, Paris 1963
J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943
J.-P. Sartre, *Situartions I*, Gallimard, Paris 1947
J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1954
J.-P. Sartre, *La mort dans l'âme*, Gallimard, Paris 1949
J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris 1940
J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, Gallimard, Paris 1948
J.-P. Sartre, *Les mains sales*, Gallimard, Paris 1958
J.-P. Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris 1938
F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1964
F. W. Schelling, *Essais*, Aubier, Paris ?
A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Didier, Paris 1938
Chl Seignobos, *Histoire de la civilisation contemporaine*, Masson, Paris 1913
Shakespeare, *Sonnets*, Union Gén. d'Editions, Paris 1965
V. Shklovsky, *Lev Tolstoy*, Progress Publishers, Moskova 1978
A. Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Gallimard, Paris 1976
Spinoza, *Oeuvres I*, Garnier-Flamarion, Paris 1964
Spinoza, *Oeuvres II*, Garnier-Flamarion, Paris 1965
Spinoza, *Oeuvres III*, Garnier-Flamarion, Paris 1965
Spinoza, *Oeuvres IV*, Garnier-Flamarion, Paris 1966
D. Stafford-Clark, *Ce que Freud a vraiment dit*, Marabout, Paris 1973
R. Steiner, *Goethe et sa conception du monde.* Ed, Fischbacher, Paris 1967
Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, Lib. Gén. Française, Paris 1962
J. Supervielle, *Gravitations*, Gallimard, Paris 1966
J. Supervielle, *L'enfant de la haute mer*, Gallimard, Paris 1966
J. Swift, *Voyages de Gulliver*, Gallimard, Paris 1964

A. Tchekov, *La dame au petit chien et autres nouvelles*, Un. Gén. d'Editions, Paris 1962
A. Tchekov, *Oeuvres*, J'ai lu, Paris 1963
F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*, Société de Saint-Jean l'Evangeliste, Paris 1963
L. Thoorens, *Panorama des littératures IV*, Marabout, Paris 1967
Ch. de Tolnay, *Bruegel l'ancien*, Flammarion, Paris 1981
Tourgeniev, *Pères et enfants*, Bib. Charpantier, Paris 1926
Tourgeniev, *Premier amour*, Ed. du Chéne, Paris 1947
E. Triolet, *Luna-park*, Gallimard, Paris 1959
J. Tulard, La vie quotidienne des Français sous Napoléon, Hachette, Paris 1978
H. Urban, *L'effort de demain*, Perrin, Paris 1917
H. Vast, Histoire de l'Europe et particulièrement de la France de 1270 à 1610, Garnier-Frères, Paris 1904
L. Venturi, *Le peinture de la Renaissance*, Skira-Flammarion, Cenevre 1979
P. Verlaine, *Poésins, Ed. du Progrès*, Moskova 1977
J. Vilatoux, *La morale de Kant*, P.U.F., Paris 1968
J. Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, Paris 1964
J. Wahl, *Les philosophies d'existence*, Armand Colin, Paris 1959
J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris 1962
J. Wahl, *Le mahleur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, P.U.F., Paris 1951
K. Walker, *Historie de la médecine*, Marabout, Paris 1962
G. Walter, *La révolution anglaise 1641-1660*, Albin Michel, Paris 1953
E. Will, *Le monde grec et l'Orient*, P.U.F., Paris 1972
T. Williams, *Un tramway nommé désir*, La chatte sun un toit brulent, R.Laffont, Paris 1958
K. Zelinski, *La littérature soviétique*, Ed. du Progrès, Moskova 1973
E. Zola, *Thérèse Raquin*, Fasquelle, Paris 1953

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 yeniden öğretmenliğe başladı: 23.8.1978 gün ve 209-13310 sayılı kararnameyle 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 lisans, yüksek lisans ve yeterlik-doktora düzeyinde düşünce tarihi, eğitimbilim, estetik gibi dersler okutan Afşar Timuçin Mimar Sinan Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun 9.4.1922 tarih 5/4 sayılı kararıyla profesörlüğe yükseltildi. Afşar Timuçin 2001'de Kocaeli Üniversitesi'ne geçti. Şimdi bu üniversitenin Fen-Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Bölümü Başkanı olarak görev yapmaktadır.

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. Truva Kültür Sanat Ödülleri'nin 1997 şiir ödülü de Afşar Timuçin'e verilmiştir. Afşar Timuçin'in birçok şiiri Fransızca, İspanyolca, Rusça, Bulgarca gibi dillerde yayımlanmıştır. Halen 2000 yılında Unesco'nun öncülüğünde kurulan ve merkezi Verona'da bulunan Dünya Şiir Akademisi'nin kurucu üyesidir.



En yakın zamanlar belki de yargılanması en güç zamanlardır, çünkü onda yaşanan yanımızdan bir şeyler vardır. Görmek her zaman belli bir uzaklıktan bakmayı gerektirir. En yeni zamanların görünümü şöyle: insanlığın gelişim koşulları çerçevesinde yaşam biraz daha çeşitlenirken düşünce de birbirine karşıt olan ya da hayır tutumu almak değil, onları her şeyden önce tüm incelikleriyle bir bütün olarak kavramaya yönelmektir. Elinizdeki üçüncü kitap son zamanların kitabıdır, felsefenin, bilimin ve sanatın yeni gelişim serüvenini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalışmaktadır.

ISBN 975-8295-43-8