Felsefe Tarihi-4

Aydınlanma Felsefesi



Ahmet Cevizci

SAY

Aydınlanma Felsefesi

Ahmet Cevizci (d. 1959 – ö. 2014)

İlkokul, ortaokul ve liseyi Bursa'da okuduktan sonra Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'ne girdi. Felsefe lisansını 1982 yılında tamamlayan Cevizci, yüksek lisans tezinde Sokrates düşüncesini, Platon'un Sokratik diyalogları yoluyla inceledi.
Doktora çalışmaları sırasında Fransız hükümetinden kazandığı bir bursla, 1989-91 yılları arasında Paris'te, Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1991 yılında "Platon'un Bilgi Kuramı" adlı teziyle doktora derecesini aldı. 1996 yılında doçent, 2002 yılında da profesör oldu. 1 Aralık 2014 günü geçirdiği kalp krizi sonucu hayatını kaybetti.

Başlıca yapıtları: *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi* [Say Yayınları, 2013, 3. baskı], *Aydınlanma Felsefesi* [Say Yayınları, 2017], *Etiğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2002], *Paradigma Felsefe Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 9. baskı, 2014], *Felsefe Terimleri Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 2003, 2. baskı], *Felsefe* [Sentez Yayınları, 2008, 2. baskı], *Felsefe Tarihi* [Say Yayınları, 2015, 5. baskı], *Bilgi Felsefesi* [Say Yayınları, 2015, 3. baskı], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2012, 3. baskı], *Uygulamalı Etik*, [Say Yayınları, 2013, 1. baskı], *Felsefe Sözlüğü* [Say Yayınları, 2012, 3. baskı], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2014, 3. baskı], *Felsefeye Giriş* [Say Yayınları, 2014, 3. baskı], *İlkçağ Felsefesi* [Say Yayınları, 2014, 9. baskı], *Ortaçağ Felsefesi* [Say Yayınları, 2016, 4. baskı] adlı kitapların yazarı, *Platon'un İdealar Kuramı Üzerine Araştırmalar* [Gündoğan Yayınları, 1989], *Metafiziğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2001], *Felsefe Ansiklopedisi* 1. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 2. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 3. cilt [Babil Yayınları, 2005], *Felsefe Ansiklopedisi* 4. cilt [Babil Yayınları, 2006], *Felsefe Ansiklopedisi* 5. cilt [Babil Yayınları, 2007], *Felsefe Ansiklopedisi* 6. cilt [Babil Yayınları, 2008] adlı eserlerin de editörüdür.

Çevirileri: *Felsefe: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, K. Ajdukiewicz [Say Yayınları 2007], *Sokratik Hümanizm*, L. Versenyi [Sentez Yayınları, 2007], *Platon'un Bilgi Kuramı*, F. M. Cornford [Gündoğan Yayınları, 1990], *Felsefeye Giriş*, N. Warburton [Paradigma Yayınları, 2006], *Menon*, Platon, Yorumlu Çeviri [Sentez Yayınları, 2007], *Phaidon*, Platon [Gündoğan Yayınları, 1990], *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, D. West, [Paradigma Yayınları, 2001], *Büyük Filozoflar*, B. Magee [Paradigma Yayınları, 2001], *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, R. Hollinger [Paradigma Yayınları, 2005].

AYDINLANMA FELSEFESİ

Ahmet Cevizci

SAY

Say Yayınları
Düşünce

Aydınlanma Felsefesi / Ahmet Cevizci

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0556-5
Sertifika no: 10962

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Sayfa düzeni: Mehmet İlhan Kaya
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kâğıtçılık
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 674 93 54
Matbaa sertifika no: 22858

Önceki baskılar Asa Kitabevi Yayınları
1. baskı: Say Yayınları, 2017

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ

AYDINLANMA FELSEFESİ 11

Aydınlanma Kavramı 12

Aydınlanma Yorumları 19

Aydınlanmanın Genel Özellikleri 27

Daha Teknik ve Felsefi Boyutuyla Aydınlanma 40

"Aydınlanma"lar 47

BİRİNCİ BÖLÜM

İSKOÇ AYDINLANMASI 57

Francis Hutcheson ve Ahlak Duyusu Öğretisi 59

a. Hayatı ve Eserleri 61

b. Etik Görüşü 63

Septisizm ve David Hume 69

a. Hayatı ve Eserleri 73

b. Aldığı Etkiler ve Programı 77

c. Bilgi Teorisi 80

d. Varlık Felsefesi 100

e. Zihin Felsefesi 107

f. Din Felsefesi 111

g. Etik Anlayışı 127

h. Politika Felsefesi 136

Smith: Ticaret, Hürriyet ve Modernite 146
a. Hayatı ve Eserleri 147
b. Bilim Felsefesi 149
c. İnsan Doğası 152
d. Etik Anlayışı 155
e. Hukuk ve Siyaset Felsefesi 162

İKİNCİ BÖLÜM

FRANSIZ AYDINLANMASI 171
İlk Fransız Aydınlanmacısı: Fontenelle 176
a. Hayatı ve Eserleri 177
b. Tarih Felsefesi 179
c. Bilim Felsefesi 185
Siyaset Biliminin Kurucusu: Montesquieu 188
a. Hayatı ve Eserleri 190
b. Politika Felsefesi 193
c. Din felsefesi 221
En Az Eylem tikesiyle Maupertius 225
a. Hayatı ve Eserleri 225
b. Bilim Anlayışı 227
c. Etik Görüşü 229
Vauvenargues 231
a. Hayatı ve Eserleri 232
b. İnsan Anlayışı 232
c. Etik Görüşü 235
Aydınlanmanın Babası: Voltaire 237
a. Hayatı ve Eserleri 238
b. Metafiziği 240
c. Deizmi 242
d. Etik Anlayışı 251
e. Politika Felsefesi 255

Tıbbi Materyalizm: La Mettrie 258
a. Hayatı ve Eserleri 258
b. Varlık Görüşü 260
c. Etik Anlayışı 266
Heykel Adam ve Condillac 269
a. Hayatı ve Eserleri 270
b. Duyumculuğu 271
Moral Determinizm: Helvétius 278
a. Hayatı ve Eserleri 279
b. Bilgi Anlayışı 280
c. Etik Anlayışı 284
Matematikçi d'Alembert 289
a. Hayatı ve Eserleri 290
b. İlerlemeciliği 295
c. Bilgi Anlayışı 305
d. Etik Anlayışı 308
Gerçek Bir Polimat: Diderot 312
a. Hayatı ve Eserleri 313
b. Din Felsefesi 316
c. Materyalizmi 319
d. Bilgi ve Bilim Anlayışı 323
e. Etik Anlayışı 326
f. Politika Felsefesi 331
Materyalizmin Zirvesi: d'Holbach 333
a. Hayatı ve Eserleri 336
b. Varlık Görüşü 338
c. İnsanın Doğası 343
d. Politika Felsefesi 346
e. Etik Anlayışı 349
En Büyük İlerlemeci: Marquis de Condorcet 352
a. Hayatı ve Eserleri 354
b. İyimserliği 357
c. İlerlemeciliği 361

Aydınlanmanın Aydınlanmış Eleştirmeni:
Jean-Jacques Rousseau 369
a. Hayatı ve Eserleri 372
b. Doğa ve Toplum Anlayışı 378
c. Eğitim Felsefesi 398
d. Siyaset Felsefesi 409

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ALMAN AYDINLANMASI VE KANT 429
a. Hayatı ve Eserleri 432
b. Epistemolojisi 436
c. Bilimsel Bilgi Anlayışı 465
d. Metafizik Eleştirisi 489
e. Etik Anlayışı 511
f. Din Felsefesi 540
g. Siyaset Felsefesi 554
h. Estetik 570

BİBLİYOGRAFYA 583

ÖNSÖZ



Aydınlanma Felsefesi kitabı, Prof. Dr. Ahmet Cevizci'nin, hayatta iken tasarlamış olduğu yedi ciltlik genel Felsefe Tarihi projesinin dördüncü cildi olup, 2002 yılında yapılmış olan ilk baskısının gözden geçirilip adeta yeniden kaleme alınmasıyla teşekkül etmiş olan bir muhtevaya sahiptir. Cevizci, bu çalışmasını bir yandan genel bir kavramlaştırmayla "Aydınlanma idesi" olarak gönderme yapılan hususa, diğer yandan da on sekizinci yüzyılda da ortaya çıkan Aydınlanma felsefelerinin muhtevasına bağlı olarak İskoç Aydınlanması, Fransız Aydınlanması ve Kant'ın şahsında Alman Aydınlanmasını dikkate alarak kaleme almıştır. Bu özelliği itibariyle Türkiye'deki telif felsefe tarihi çalışmalarına çok önemli bir katkı niteliğine sahip olan Aydınlanma Felsefesi çalışmasının, Aydınlanma felsefesi ve kültürünü, muhtevasında barındırdığı imkânlar çerçevesinde genel özellikleri bağlamında serimlemenin yanı sıra, kendilerine Aydınlanma filozofları veya kurucu düşünürler olarak gönderme yapılan filozofları da, gerek içlerinde bulundukları tarihsel ve sosyokültürel konjonktür, gerekse geliştirmiş oldukları düşünceler bağlamında son derece akıcı bir Türkçe ve anlaşılır bir üslupla ele aldığı söylenebilir.

İlk bakışta kitapta eksik olduğu veya atlanıldığı düşünülen birkaç filozofun yokluğu bir eksiklik olmayıp, Cevizci'nin bu eserini, yedi cilt olarak tasarımlamış olduğu genel Felse-

fe Tarihi çalışmasının bir parçası, yani dördüncü cilt olarak düşünmesiyle alakalı bir durumdur. Zira bu eserde eksik bırakıldığı veya atlanıldığı düşünülen filozoflar bir sonraki ciltte ele alınması düşünülen filozoflardır. İngiliz filozof Burke, İtalyan filozof Vico gibi filozoflar bunlar arasındadır. Cevizci Burke ve Vico'yu, Aydınlanma ruhu veya mantığıyla çatışan ve bir anlamda karşı Aydınlanmacı bir karakter arz eden felsefeleri nedeniyle, beşinci cilt olarak tasarladığı 19. Yüzyıl Felsefesi çalışmasında ele almak üzere bilinçli olarak bu çalışmada ele almamıştır.

Kuşkusuz hiçbir çalışma nihai sınırı temsil etme hak ve salahiyetine sahip değildir. Prof. Dr. Ahmet Cevizci bu durumun bilincinde bir felsefe tarihçisi olarak, zamanın akışına bağlı, sürekli bir biçimde kendisini yenileyen dinamik felsefe tarihçiliği anlayışını tüm çalışmalarına yansıtmayı adeta şiar edinmiş idi. Onun ve bizlerin hesaba katmadığı tek şey ise, tüm hesapları ve planları bozan ölümün bu kadar genç yaşta rahmetli Hocamın kapısını çalacağıydı kuşkusuz. Tüm eksiklerine rağmen bu çalışma, Türkçe literatürde yer alan derli toplu tek telif çalışma olarak, birçok bakımdan Batılı muadilleriyle de yarışabilecek içeriğiyle Türkiye'deki felsefe tarihi çalışmalarında çok önemli bir eksikliği gidereceği gibi, yeri de kolayca doldurulamayacak bir nitelik arz etmektedir.

Doç. Dr. Kasım Küçükalp
Bursa, Aralık 2016

GİRİŞ



AYDINLANMA FELSEFESİ

Genel ve uzlaşımsal olarak, Batı'nın on sekizinci yüzyıl düşüncesine veya felsefi kültürüne ya da modern Batı Avrupa'da, yine aynı dönemde yaşanan sosyal ve politik süreçlere ve hayata geçirilme çabası verilen projeler bütününe gönderme yapmak üzere kullanılan "Aydınlanma" terimi tam olarak neyi ifade eder? Kısacası, Aydınlanma nedir? Aydınlanmayı sadece bir tarihsel dönem olarak mı yoksa bir süreç olarak mı değerlendirmek doğru olur? Onu bir ideoloji olarak ya da birtakım düşünsel veya pratik süreçler bütünü olarak mı görmek gerekir? Aydınlanmayı yaşanan bir deneyim diye mi, yoksa bir entelektüel projeler listesi olarak mı yorumlamak doğru olur? Onu modernitenin altyapısını meydana getiren bir fikirler öbeği, modernliğin kaynağını oluşturan bir problemler ve tartışmalar dizisi olarak mı yoksa esas, Fransız Devrimi'yle başlayan totaliter hareketlerin altyapısı olarak mı okumak gerekir? Aydınlanmayı olumlu bir biçimde ve bir kazanım olarak mı, yoksa olumsuz bir biçimde ve insanlığın başına gelen bir bela ya da musibetler kaynağı olarak mı değerlendirmeliyiz?

Aslında Aydınlanma anlam yönünden, bütün bu farklı anlamların neredeyse hepsini kapsayacak kadar zengin ve bir o kadar da belirsiz bir kavramdır. Buna göre, Aydınlanma terimi Avrupa uygarlığının tarihinde on yedinci yüzyılın son

çeyreğinde başlayıp, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir döneme işaret etmek veya gönderme yapmak için kullanılmıştır. Gelgelelim bu kullanımın kendisi de belirsizliklerden bağışık, tartışmalardan muaf olmamıştır. Her şeyden önce Aydınlanma on sekizinci yüzyılda, bireylerin bir şekilde yaşadıkları veya hayata geçirdikleri bir sürece, gerçekleştirdikleri birtakım faaliyetler kümesine gönderme yapmaktaydı. Bu etkinlikler ise akli ve eleştirel bir sorgulama ve araştırma olarak felsefenin, önce bir eleştiri ve reddiye şeklinde hurafelere, batıl inanç, din ve metafiziğe ve bunun ardından da bir inşa faaliyeti çerçevesi içinde, sonradan doğa bilimleri, beşeri bilimler ve toplum bilimleri diye adlandırılacak olan bilimler bütününe uygulanmasından oluşan etkinlikler olarak değerlendirilmiştir.[1]

Aydınlanma Kavramı

Bu türden felsefi faaliyet ve projelerle karakterize olan tarihsel dönem için aynı dönemde yaşamış filozoflar tarafından kullanılan "Aydınlanma" kavramıyla ne anlatılmak istenmiş olduğunu, kavramın kısa tarihçesi üzerinden açığa çıkarmak; Aydınlanmanın bizzat kendisinin tam olarak ne olduğunu ve felsefeyle nasıl bir ilişkisi bulunduğunu anlamak açısından atılması gereken ilk ve en önemli adımı oluşturur.

Aydınlanma'nın kavramsal olarak ilk ve en derinlikli biçimde Almanya'da ele alındığı söylenebilir. Nitekim, "Aydınlanmanın ne olduğu" sorusuna, onu anlamlandırmak amacıyla verilen ilk yanıtın Almanya'dan, Kant'tan geldiğini ve Aydınlanma konusunda yapılan çoğu yorum ve değerlendirmenin

1 *Bkz.*, J. Schmidt, "Enlightenment", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 242.

büyük ölçüde Kant'ın yanıtı üzerinden sürdürüldüğünü söylemek yanlış olmaz. Gerçekten de Kant Almanya'da "insan türünün refahı ve aydınlanmasına" katkıda bulunmak amacıyla kurulmuş bir dernek olan *Mittwochsgesellschaft*'ın yayın organı *Berlinische Monatsschrift*'te "Aydınlanmanın ne olduğu" ve "içinde bulunulan çağın aydınlanmış bir çağ olup olmadığı" sorularını Fransız Ansiklopedistlerinde ya da İskoç ahlakçılarında görülemeyen kavramsal ve felsefi bir derinlikle yanıtlamıştı.[2] İçinde yaşadığı tarihsel dönemin aydınlanmış bir çağdan ziyade bir aydınlanma çağı olduğunu bildiren Kant, Aydınlanmayı, fiilen erişilmiş bir durumdan ziyade devam etmekte olan bir süreç olarak alır ki, bu yaklaşım, örneğin d'Alembert'in "felsefe çağı", yine Kant'ın kendisinin "eleştiri çağı" ve Thomas Paine'in "akıl çağı" deyimlerinde olduğu gibi, filozoflar tarafından on sekizinci yüzyılı entelektüel bir temel üzerinde ifade etmek amacıyla kullanılan diğer deyim ya da formüllere uygun düşer:

> "Şimdi, acaba aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz?" sorusu sorulunca, yanıt şöyle olacaktır: Hayır, aydınlanmış bir çağda değil, fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz. Şimdiki zamanlarda olduğu gibi, insanlığın bir bütün olarak başkasının rehberliği olmaksızın, dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanma durumunda olması ya da bu duruma getirilebilmesi için kat edilecek daha çok yolumuz var. Fakat bu yönde özgürce çalışmak için şimdi onların yolunun temizlenip aydınlatıldığına ilişkin farklı göstergelere sahibiz; böylece, evrensel aydınlanmaya giden yoldaki engeller, insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu bu ergin olmayış durumundan kurtuluşuyla ilgili güçlükler yavaş yavaş da olsa giderek

2 A. Çiğdem, "Şimdi Sorulan Bir Soru Olarak Aydınlanma Nedir?", *Toplumbilim - Aydınlanma Özel Sayısı* (ed. B. Dellaloğlu), 11 (2000), s. 91.

azalmaktadır. İşte bu bakımdan çağımız bir aydınlanma çağıdır, ya da Friedrich'in yüzyılıdır.[3]

Kant'ın ve Almanların Aydınlanma için kullandığı terim, fiilen havanın aydınlanması ve mecazen de bir uyku halinden uyanıklık ya da bilinçlilik haline geri dönüş anlamına gelen *aufklaren* fiilinden gelen *Aufklarung* terimidir. Düşünce tarihinde çok merkezi bir yer işgal eden ışığın bir metafor olarak kullanımı, aslında çok gerilere ve on sekizinci yüzyıldaki kullanımından tamamen farklı bir yere gider ve ışığın eski zamanlarda dini bir söylem içinde bireysel bir manevi aydınlanmayı tanımlamak için kullanıldığını gözler önüne serer.

Başta Kant olmak üzere, bütün Aydınlanma düşünürleri, gerçek aydınlanmanın, vahye veya imanın sırlarına müracaat etmekten ziyade, bireysel, sosyal ve politik hayatın problemlerine aklı ve felsefi yöntemleri uygulamak anlamına geldiğini söyler. Nitekim, J. Schmidt'in de belirttiği üzere,[4] on sekizinci yüzyıl felsefesini anlatmak için İngilizcede "enlightenment" deyimini kullanan ilk felsefeci olan J. G. Gibbon'un da öne sürdüğü gibi, tüm Aydınlanma düşünürleri "sürekli olarak, mistisizmin karanlığı ve dogmatizmin yanlış ve koyu ışığının tam tersine, aklın ışığına, bütün açıklığıyla parlayan içsel ışığına gönderme"[5] yapmaktaydılar. On sekizinci yüzyıla aynı zamanda "Akıl Çağı" veya "Aydınlanma Çağı" adının verilmesinin nedeni buydu.

---

3 1. Kant, "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar* (çev. N. Bozkurt), İstanbul, Remzi Yayınevi, 1984, s. 213.

4 *Bkz.*, J. Schmidt, "Enlightenment", *Encyclopedia of Philasophy* (gen. ed. D. M.Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 243.

5 *Bkz.*, J. G. Hibben, *The Philosophy of the Enlightenment*, New York, Charles Scribner's Sons, 1910, s. 3.

Aydınlanma, akılla olan söz konusu ilişkisinin, toplumsal ve politik problemlerin çözümüne aklı ve felsefeyi uygulamasının bir sonucu olarak, gerek Aydınlanma düşünürleri gerekse sonradan Aydınlanmayı yorumlayan felsefeci ve araştırmacılar tarafından ikili bir hareketle, yıkıcı ve kurucu boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu yorumcu ya da felsefecilerin en öne çıkanları sırasıyla Peter Gay, Ernst Cassirer ve Paul Hazard'tır. Gerçekten de bu yorumculardan örneğin Peter Gay, Aydınlanmayı birlikli bir entelektüel hareket ve homojen bir program olarak yorumlar ve onu, dine düşmanlıktan ve aklın insanın kendisini ve toplumla olan ilişkilerini değiştirmeyi amaçlayan eleştirel bir tarzda kullanılması yoluyla hayata geçirilecek bir özgürlük ve ilerleme arayışı ya da özleminden oluşan, yani bir yönüyle eleştirel, bir yönüyle de inşa edici bir reform programı diye tanımlar:

> On sekizinci yüzyılda birçok filozof, ama sadece tek bir Aydınlanma, Edinburgh'tan Napoli'ye, Paris'ten Berlin'e, Boston'dan Philadelphia'ya kültür eleştirmenlerinin, dini şüphecilerin ve politik reformcuların gevşek, formel olmayan ve hiçbir şekilde organize olmamış bir koalisyonu vardı. Filozoflar gürültülü bir koro teşkil ediyorlardı, aralarında bazı uyumsuz sesler olmakla birlikte, çarpıcı olan şey, onların tesadüflere bağlı uyumsuzlukları değil, fakat genel ahenkleriydi. Aydınlanma düşünürleri hayli tutkulu bir programda, bir sekülerizm, insanlık, kozmopolitanizm ve hürriyet programında, her şeyin ötesinde keyfi güçten bağımsızlık, konuşma özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, kişinin kendi yeteneklerini gerçekleştirme özgürlüğü, estetik tepki özgürlüğü benzeri çok çeşitli şekiller alabilmekle birlikte, esas ahlaklı insanın dünyada kendi yolunu kendisinin bulma özgürlüğünde ifadesini bulan bir hürriyet programında birleştiler. 1784 yılında, Aydınlanma işinin çok büyük bir kısmını hayata geçirdiği zaman, Kant, onu "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu

> bir ergin olmayış halinden çıkışı" diye tanımladı ve *Sapere aude*'yi –"Öğrenme ve bilme cesareti göster! Keşfin tehlikelerini göze al! Engellenmemiş eleştiri hakkını kullan! Özgürlüğün yalnızlığım kabul et!"i– onun mottosu olarak takdim etti. Diğer filozoflar gibi Kant da Aydınlanmayı insanın bir yetişkin, sorumlu bir varlık olarak kabul görme talebi diye gördü. Aydınlanmayı Batı düşüncesinin tarihinde böylesine önemli bir olay haline getiren şey, talebin bizatihi kendisi kadar, filozofların bu talebe bağlılıklarındaki uyumdur.[6]

Koşulsuz bir hümanizm ve mutlak bir rasyonalizmle somutlaşan Aydınlanmanın, kendisini yıkma ve inşa etmede, analiz ve sentezde gösteren bu iki yönlü düşünme hareketinde, aklın eylemle ilgili kullanımından dolayı, kendisini en mükemmel bir biçimde açığa çıkardığını söyleyen[7] Yeni-Kantçı düşünür Ernst Cassirer de Aydınlanmayı akılsallıkta kökleşen, rasyonalitede tecessüm eden bir değer sistemi olarak değerlendirir. Ona göre, fikirleri göreli olarak homojen bir bütün meydana getiren Aydınlanma, kamusal alanın inanç, bâtıl itikat veya din tarafından değil de, akıl tarafından yönetilmesi ve yönlendirilmesi arzusunu, aklın toplumu değiştirme ve bireyi gelenek ve keyfi otoritenin baskı ve tehditlerinden kurtarma gücüyle beslenen inancı, din ya da gelenek yerine bilim eliyle geçerli kılınan veya meşrulaştırılan bir dünya görüşünü ve nihayet, Batı Avrupa'nın büyük düşünürlerinin bütün bu talep, özlem ve bakış açılarına cevap veren entelektüel hareket ya da felsefesini ifade eder. Özlemini duyduğu, uğruna mücadele verdiği ve başardığı her şeyin bir

---

6 P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Paganism*, New York, Knopf, 1966, s. 3-4.

7 Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi" (çev. D. Özlem), *Toplumbilim - Aydınlanma Özel Sayısı* (ed. B. Dellaloğlu), 11 (2000), s. 43.

ifadesi olarak akıl kavramının kendisinin birleştirici ve merkezi bir noktasını meydana getirdiği yüzyılın felsefesinin bu yapısal özelliğini, Cassirer şöyle anlatır:

> Felsefeyi sistematik bir doktrinal yapının sınırları içine hapsetmek, onu birtakım değişmez aksiyomlara ve bu aksiyomlardan türeyen dedüksiyonlara bağlamak yerine, Aydınlanma felsefenin özgürce hareket etmesini ve bu içkin harekette gerçekliğin temel yapısını, doğal ve tinsel varlığın formunu keşfetmek ister. Felsefe, bu yoruma göre, doğa biliminin, hukukun ve yönetimin, vs., ilkelerinin üstünde veya yanıbaşında konumlanmış özel bir bilgi alanı değildir fakat daha ziyade içinde bu türden ilkelerin formüle edildikleri, geliştirildikleri ve temellendikleri her şeyi kuşatan ortamdır. Felsefe bilimden, tarihten, hukuktan ve politikadan artık daha fazla ayrılmaz; o daha ziyade kendisinde bütün bunların var olabildikleri ve etkin olabildikleri atmosferdir. Felsefe, artık tecrit edilmiş bir zihin tözü değildir; o aklın bütünlüğünü gerçek fonksiyonuyla, araştırma ve soruşturmalarının özgül karakteriyle, yöntemleri ve özsel bilişsel süreciyle sunar. Binaenaleyh, on sekizinci yüzyılın geçmişten sadece miras aldığı bütün bu felsefi kavram ve problemler yeni konumlar kazanır ve bir anlam değişikliğine uğrarlar. Onlar sabit ve tamamlanmış şekillerden aktif güçlere, çıplak sonuçlardan buyruklara doğru bir dönüşüm geçirirler. Bu, Aydınlanma düşüncesinin gerçekten de yaratıcı mânasını oluşturur. O kendisini, herhangi bir düşünce içeriğinde değil de Aydınlanmanın felsefi düşünceyi kullanma tarzında, onun böylesi düşünceye izafe ettiği konumda ve görevde açığa vurur. On sekizinci yüzyıl kendisini gururla "felsefenin yüzyılı" diye çağırırsa, bu iddia felsefe kendisine döndüğü ve ilk, hakiki "klasik" anlamını benimsediği sürece haklılanır. Felsefe saf düşünce alanıyla artık daha fazla sınırlanmış değildir; o şeylerin, kendisinden her tür entelektüel faaliyetin, tıpkı düşüncenin bizatihi kendisi gibi çıkıp yayıldığı ve bu türden etkin-

> liğin temelini –Aydınlanma felsefesinin en temel kanaatine göre– kendisinde aramak zorunda olduğu, derin düzenini talep eder ve söz konusu düzene nüfuz etmenin yolunu bulur. Şu halde, onu sadece bir "düşün felsefesi" olarak görüp bir kenara bıraktığımız takdirde, Aydınlanma felsefesinin gerçek anlamını kaçırırız. [...] Gerçekten de Aydınlanma felsefesinin temel eğilimi ve en önemli çabası hayatı gözlemlemek ve onu refleksif düşünce yoluyla betimlemek değildir. Bu felsefe, daha ziyade düşüncenin bir özgün kendiselliğine inanır; o felsefeye sadece taklit edici bir fonksiyon değil fakat esas hayatın kendisini şekillendirme gücü ve görevi verir. Düşünce sadece analiz ve teşrih etmekten meydana gelmez ama gerçekte şeylerin, kendisinin zorunlu olduğunu düşündüğü, düzenini ortaya çıkarmaktan meydana gelir; öyle ki o kendi gerçekliği ve hakikatini söz konusu ortaya çıkarma veya hayata geçirme ediminde gösterebilir.[8]

Aydınlanmanın din, hurafeler, batıl inançlar ve Kilise'nin destek verdiği eski politik yapıya karşı sergilediği negatif, yıkıcı ve eleştirel tavır ile yeni bir dünya ve düzen tesis etme amacına yönelik pozitif ve kurucu tutumundan oluşan ikili boyutuna, Alman Cassirer'den sonra, bu kez daha eleştirel bir yaklaşımla dikkat çeken bir diğer Aydınlanma yorumcusu da Fransız Paul Hazard'dır:

> Hücuma geçenler adım adım ilerlediler. Sapıklık artık gizli kapaklı bir şey olmaktan çıktı; taraftar kazandı, asi ve mağrur bir hale geldi. İnkârcılık kendini artık gizlemeyip apaçık ortaya çıktı. Akıl artık muvazeneli bir hikmet değil hiddetli bir tenkitçi oldu. Mucizeler, herkesin inanmasına bakarak Tanrı'nın varlığını ispatlama gibi en yaygın bir şekilde kabul edilmiş telakkiler şüphe konusu oldu. Tanrı semada bir yerde, bilinmeyen ve nüfuz edilemeyen bir gökte bırakıldı. *İnsan*,

8 E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton, 1951, ss. vii-viii.

sadece ve sadece insan, her şeyin ölçüsü oldu. İnsanın *hikmet-i vücudu* yine kendisi idi. Uzun zamandır bütün kudret rahiplerin elinde kalmıştı. Bunlar yeryüzünde iyilik, adalet ve kardeşçe sevginin hâkim olacağını vaat ettiler ama vaatlarini yerine getirmediler. Hakikat ve saadet mükâfatlarının konduğu bir yarışta kaybedenler, onlar oldu. Artık sahayı terk etmekten başka yapacak bir şey yoktu. Güzellikle giderlerse ne âlâ, ama gitmezlerse zorla atılacaklardı. Büyük beşeriyet ailesine iyi bir sığınak olamamış bulunan eski binanın yıkılması gerekiyordu. İlk iş bir yıkım işiydi. Bu iş iyice bitirildikten sonra da yapım işi geliyordu; müstakbel sitenin temelleri kurulacaktı. Ama en az bunun kadar önemli ve acil bir vazife de insanı ölümün öncüsü olan bir şüpheciliğe düşmekten kurtarmak üzere, insanlığı hep yanlış yola götürmüş metafizik rüyaları bertaraf eden ve bizim hudutlu gücümüzün ulaşabileceği, bizi memnun etmeye yetecek olan *gerçekler üzerine teksif edilmiş bir felsefe*nin kurulmasıydı. İlahi müeyyidesi olmayan bir *siyasi sistem*, esrarsız bir *din*, dogmasız bir *ahlak* kurmak gerekti. İlim sırf bir zihin eğlencesinden daha fazla bir şey olmalı, tabiat kuvvetlerini insanlığın hizmetine verebilecek bir kudret kazanmalıydı. Saadetin anahtarı, hiç şüphesiz, ilimdeydi. İnsan bir defa maddi âleme hâkim olduktan sonra ona artık kendi refah ve saadeti ve gelecek nesillerin iyiliği istikametinde bir nizam verebilirdi.[9]

Aydınlanma Yorumları

Aydınlanma hareketini gerçekleştiren, Aydınlanma felsefesinin oluşumuna fiilen katkıda bulunan on sekizinci yüzyıl Fransız *philosophe*'ları, İskoç ahlakçıları ve Alman düşünürleri, doğallıkla Aydınlanma hareketiyle felsefesinin ve Aydınlanma projelerinin tamamının veya en azından bir bölümünün

9 P. Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (çev. E. Güngör), İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981, ss. 15-16.

yanında oldular. Bunun hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Aydınlanmanın, Avrupa'nın ilk ve en etkili entelijansiyasını meydana getiren düşünürlerinin, dünyayı anlamaya ve yorumlamaya çalışmış olan kadim düşünürlerin tam tersine, dünyayı değiştirme azim ve kararlılığıyla ortaya çıkmış olan pratik düşünürler olmalarıydı. Hume ve Kant, kısmen de Rousseau dışta bırakılacak olursa, aslında hiçbiri üst düzey veya birinci sınıf filozof olmayan Aydınlanma düşünürleri, Avrupa kültürünün ortaçağın karanlık yüzyılları boyunca sergilediği "barbarlık" ve "kabalığın" cehalet ve bağnazlıktan kaynaklandığını ve Haçlı Seferlerinin, engizisyon ve mezhep savaşlarının bireylerin ahlaki gelişimlerini geciktirdiğini ve politik topluluklarını tahrip edip bozduğunu düşünüyorlardı. İnsanın hem "kişisel ya da bireysel boyutu" hem de "yurttaş olarak kaderiyle" yakından ilgilenen[10] Aydınlanma filozoflarının hükümdar ya da prenslerin danışmanları olarak politikaya angaje olmaları, gelenek karşısında bilime biçtikleri yüksek değer, deneyimcilikleri ve metafizik karşısında pratik ya da uygulamalı felsefeye dönük açık tercihleri, teoriyle pratiğin birliğine besledikleri sınırsız inancın bir sonucuydu. Bu yüzden, Aydınlanmayı belirleyen felsefenin olduğu kadar, Aydınlanmayı şekillendiren tüm projelerin yılmaz savunucusu oldular.[11]

On sekizinci yüzyıl düşünürlerinin, Aydınlanmayı genellikle yekpare bir hareket, baştan sona birlikli bir süreç olarak gören pozitif değerlendirmelerinin, Aydınlanmayla ilgili yegâne bakış açısını ya da değerlendirmeyi oluşturduğunu düşünmek, herhalde safdillik olur. Gerçekten de Aydınlanma hareke-

10 *Bkz.*, J. Schmidt, "Aydınlanma Neydi?", *Toplumbilim - Aydınlanma Özel Sayısı* (ed. B. Dellaloğlu), 11 (2000), s. 26.

11 R. Wolder, "Continental Enlightenment", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

ti on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak, başta muhafazakârlar ve komüntoryenler olmak üzere pek çok kesimin muhalefetiyle karşılaşmıştır. Buna göre, Edmund Burke Aydınlanma felsefesini *ancien régime*'i yıkan Fransız Devrimi'nden sorumlu tutarken, Alasdair Maclntyre onu modernitenin bir örnek felsefi süslerini kuşanma sürecini başlattığı için eleştirir. Aydınlanmanın, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında yazan Hegel ve yirminci yüzyılın ortalarında etkin olan Jacob Talmon gibi muhafazakâr eleştirmenleri, onu önce Jacobin teröründe, sonra da yirminci yüzyıldaki, geniş ölçekli toplum mühendisliği şemalarının insan doğasının yumuşak bir balmumu kütlesine benzer şekilde yeni baştan şekillenebileceği kabulüne dayandığına inanılan, totaliter rejimlerde somutlaştığını düşündükleri evrenselci insan hakları felsefesi nedeniyle yoğun bir eleştiriye tâbi tutmuşlardır. Gerçekten de Talmon, Aydınlanmanın dünyevi mükemmeliyetçiliğe olan sarsılmaz inancında, modern totaliter hareketlerde kolaylıkla tespit edilebileceğine inandığı, sosyal Mesihçiliğin tehlikeli bir biçimde öncelendiğini söyler.[12]

Aydınlanmanın yine Charles Taylor ve Michel Foucault gibi eleştirmenleri, onu moral atomculuğu ve benlikle ilgili hatalı/eksik kavrayışları ya da etiko-politik alanda bireysel farklılığa veya kültürel çoğulculuğa hayat hakkı tanımayan bir örnek öğretileri nedeniyle mahkûm ederler. Söz konusu sert Aydınlanma eleştirisini, Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in Aydınlanma'nın bütünüyle araçsal bir mahiyet arz eden bilimsel rasyonalite kavrayışının İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan soykırıma çıkan yolu hazırlayan en önemli güç olduğu yolundaki eleştirileri izler.[13]

---

12 J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, Friederich A. Praeger Publications, 1960, ss. 3-6.

13 R. Wokler, *age.*

Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılda Aydınlanmanın imgelemi, duyguları, ruhun gizemlerini, gelenek ve tarihin organik gücünü unutan sığ, ruhsuz ve mekanik düşünürlerinin, bir başına aklın insana, topluma ve doğaya dair bütün bilgiyi sağlayacağı; politik ve dini statükonun eleştirisinin ardından, muhteşem bir gelecek inşa etmek için gerekli temelleri ortaya koyacağıyla ilgili safdil inançlarının her tür tehlikenin tohumlanın attığını, Aydınlanma hümanizminin başta Fransız Devrimi olmak üzere, insanlığa karşı işlenmiş ve işlenecek büyük suçlara götürdüğünü söyleyen Romantiklerin[14] ardından, Hegel Aydınlanmayı özgürleşme sürecindeki olumlu gibi görünen kazanımlarına rağmen, özü itibarıyla hatalı ve olumsuz bir süreç olarak değerlendirir.[15] Çünkü ona göre, Aydınlanmayla birlikte ve onun sayesinde, kendilerinin gerçekliğin efendileri olduklarını düşünen insanlar, kendi kimliklerini akıl olarak belirleyip, evrensel düşünce özgürlüğüne sahip olduklarını görmüşlerdir. Kendi akıl yürütme güçlerinin hakikat ve iyiliği yargılamada özgürce kullanılabileceğini gören Aydınlanma insanı, bütün eşya ve kuramlarıyla dünyanın ancak aklın genel ilkelerine uyduğu zaman tasdik edilip temellendirilebileceğine inanır. Aydınlanmanın başka ülkelere aktardığı evrensel ilkelerin değerini tanıyan Hegel, bununla birlikte, onun bütünsel yapısı hakkında eleştirel bir tavır takınır. Hegel bunu,

> Aydınlanmanın *Verstand* düzeyinde, yani düşüncenin şeyleri, bizim bütün ayrı gerçeklikleri birbirlerine bağlayan içsel bağları, onları bir zincir içinde vücuda getiren diyalektik yaşamı gördüğümüz Vernunft düzeyine erişemeden, açık seçik

14 *Bkz.*, R. Porter, *The Enlightenment*, London, 1991, s. 2.

15 L. P. Hinchman, *Hegel's Critigue of Enlightenment*, Florida, 1984, ss. 124-54.

olarak ayırt edip, birbirlerinden tecrit ettiği düzeyde kaldığı olgusunda temellenen bir süreç olarak görür. Bu yüzden, Aydınlanma insanları açıkça bireyler olarak ayırt eder ve onları birbirlerinden bağımsız bireyler olarak görür fakat onların içinde yer aldıkları cemaati unutur. Onun siyaset teorisi de atomistiktir. İşte bundan dolayı da Aydınlanma sadece bizi çevreleyen dünyadaki dışsal, bireysel nesneleri görür; fakat dünyayı Tanrı, *Geist* ya da akıl tarafından konmuş bir düzen olarak görmez. Aydınlanmanın gördükleri doğru olmakla birlikte, iflah olmazcasına kısmidir. Binaenaleyh, o her şeyin kutsiyetini elinden alır, çünkü dünyayı insanın inceleme ve kullanımına açık bir nesneler yığını olarak görür; onu aklın tezahürü, suduru olarak görmez.

Aydınlanmanın değer teorisinin yararcı bir teori olmasının nedeni budur. Bütün nesneler kullanılmaya hazır şeyler olarak görülür. Onların bir saygı tavrı talep eden daha yüksek bir şeyin tezahürü olarak görüldükleri boyut ortadan kalkmıştır. Nesnelerin değeri kendilerinin dışında, özneler, insanlar tarafından kullanılmaları olgusunda bulunmalıdır.[16]

Aydınlanma ve Aydınlanmanın sonucu olan Fransız Devrimi'nin aynı temel üzerinde bir diğer yanlışı da onun soyut felsefi ilkeleri halkın eğilim ve yönelimlerini hiç dikkate almadan uygulamaya kalkışmasından oluşur. Ki bu teşebbüs de var olan cemaatle onu meydana getiren bireylerden tecrit edilmiş olarak uygulanmaması gereken akla dair yanlış bir kavrayıştan kaynaklanmaktadır. Hegel'e göre, böyle bir teşebbüste hukuk ve ahlak düzeni halka bir dayatma olup çıkacağı için, bireyin özgürlüğü bakımından bir kısıtlama oluşturur. Bu nedenle, ihtiyaç duyulan biricik şey, bireyin çıkarlarıyla bütünün çıkarlarının ahenk içinde olacağı, rasyonel bir tarzda düzenlenip örgütlenmiş, organik bir cemaattir.

16 C. Taylor, *Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1988, s. 401.

Adorno ve Horkheimer'in çok daha sert Aydınlanma yorumuyla, bu iki düşünürün birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserde karşılaşırız. Bir dünya savaşı ve soykırımın yarattığı atmosferde kaleme aldıkları bu eserde, Adorno ve Horkheimer, "insanlığın gerçekten insani bir düzeye çıkmak yerine, niçin yeni türden bir barbarlığa düştüğü" sorusuna bir cevap vermeye çalışırlar.[17] İnsanlık, onlara göre, Aydınlanma düşünüşünün özünde var olan bir paradokstan dolayı, yeni bir barbarlığa gömülmüştür:

> Aydınlanma, gelişen düşünme'nin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür. Ne var ki tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün muzaffer bir felaketin belirtilerini taşıyor. Aydınlanmanın programı dünyayı gizlerinden kurtarmaktı. Mitleri parçalayacak, ham hayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecekti.[18]

İnsan önce doğa, sonra da başka insan varlıkları üzerinde, onları rasyonel bir biçimde ya da teknolojik olarak kontrol altında tutmak suretiyle hâkimiyet kurar. Öyle ki bu, doğayı insanın açıklayamadığı gizemli güçlerin bulunduğu bir yer olarak görmeyi reddeden bir tavır olmak durumundadır:

> Bacon matematiğe yabancı olmasına karşın kendinden sonraki bilimin karakterini çok iyi ifade etmiştir. İnsan anlığı ile şeylerin doğası arasında düşündüğü mutlu evlilik ataerkildir: boş inancı alt eden akıl gizlerinden kurtarılmış doğaya

17 *Bkz.*, M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar* (çev. O. Özügül), cilt I, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995, s. 11: *krş.*, C. J. Hayes, *Reading the French Enlightenment: System and Subversion*, New York, Cambridge University Press, 1988, ss. 6-7.

18 M. Horkheimer - T. W. Adorno, *age.*, s. 19.

> egemen olacaktı. Bir güç olan bilgi hiçbir engel tanımamaktadır ne yaratığın köleleştirilmesinde ne de dünyanın efendilerine boyun eğişinde. Burjuva ekonomisinin fabrikalarda ve savaş alanlarında elde ettiği sonuçlar, nereden geldiğine bakmadan, aynı şekilde girişimcilerin de mülkiyetine girmektedir. Krallar tekniği, tüccarlar gibi doğrudan doğruya ellerinde tutmuyorlar: teknik, birlikte geliştiği ekonomik sistem kadar demokratiktir. Teknik bu bilginin özüdür. Ulaşmaya çalıştığı hedef imgeler değil, idrakin vereceği mutluluk değildir; tersine yöntemlerdir, başkalarının emeğini sömürmektir, sermayedir.[19]

Horkheimer ve Adorno'nun görüşüne göre, Aydınlanma, anlam arayışını tamamen terk etmek ve dünyaya güç uygulamaya teşebbüs etmek anlamında, bütünüyle totaliter olmak durumundadır.[20]

Esas problem, Aydınlanmanın rasyonaliteye beslediği imandan, insan varlıklarının batıl itikatlardan, efsane ve korkulardan bir kez kurtulduktan sonra, problemlere nesnel olarak doğru ve akıl sahibi herkesçe kabul edilebilir olan çözümler bulma gücüne duyduğu inançtan kaynaklanmaktadır. Fakat pratik açıdan buradaki sorun, insan varlıklarının neyin gerçekten akli olduğu konusunda uyuşmazlığa, hatta çatışmalara düşebilmeleridir. Aydınlanma çözüme ulaşmanın, gelenek, mitoloji ya da vahye dayalı din gibi, diğer yollarının geçersizliğini ilan ettiği için, bu çatışmaları güç kullanmadan çözmek imkânsızlaşır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yazarlarına göre, Aydınlanmanın özünde politik terör vardır. Aydınlanma, politik teröre karşı kullanılabilecek bir miras bırakmak bir yana, terör ve dehşetin kaynağında bulunur.

---

19 M. Horkheimer - T. W. Adorno, *age.*, s. 20.

20 D. Outram, *The Enlightenment*, Cambridge, s. 20.

Aydınlanmaya yönelik söz konusu eleştiriler, onun genel karakteri yanında esas itibarıyla Aydınlanmanın iki ana figürü üzerinde yoğunlaşır: Adam Smith ve Immanuel Kant. Eleştirmenler, Smith'i liberal felsefesinin kişiler arası ilişkilerde mutlak değer ya da en azından değerle ilgili her şeyi ortadan kaldırması nedeniyle eleştirirler. Kant ise, kendisinin ahlaki ödev ve özerklik yorumunun insanın eylemine oldukça belirleyici bir etkide bulunan kompleks motifleri tümden gözardı etmesi nedeniyle eleştirilir. Gerçekten de Kant soyut akıl tarafından konan evrensel kurallara olan mutlak bağımlılığı, iyi karşısında ödev ya da yükümlülük üzerindeki ısrarı, moral meselelerdeki mutlak tarafsızlığı ve farklılığa olan kozmopolitan tarafsızlığı nedeniyle, Aydınlanma projesinin mutlak sübjektivizmi ve boş formalizminin adeta bir sözcüsü olarak görülmüştür.[21]

Söz gelimi, Kant'ın etik anlayışını en azından birkaç bakımdan eleştiren Hegel'e göre, Kant'ın soyut ödev etiği ne yapmamız gerektiğiyle ilgili olarak asla somut ya da özgül bir şey söylemez. Bunun da nedeni, Kant'ın teorisinin ahlakın, her tür motif ya da motivasyondan bağımsız olarak pratik akla, salt pratik akıl yürütmeye dayanması gerektiğinde ısrar etmesidir. Bunun yarattığı, her seferinde birbirleriyle ilişkili olan birtakım güçlükler vardır. Her şeyden önce, teori bize ödevlerimizin ne olduğunu hiçbir şekilde söylemez fakat bizi içeriksiz ve dolayısıyla evrensel bir ahlak yasasına götürür. Nitekim, Hegel bu evrensel ahlak yasasının sadece bir tutarlılık ya da çelişmezlik yasası olduğunu söyler. Kendisinden yola çıkılacak bir hareket noktamız yoksa, elbet varacağımız bir yer de yoktur.

---

21 R. Wokler, "Continental Enlightenment", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

İkinci olarak, Kant etik teorisinde insanı, akıl ya da rasyonel boyut ve arzular ya da doğal boyut olarak ikiye böler ve insanın doğal yanma en küçük bir tatmin veya gerçekleşme hakkı tanınmazken, akla doğal istek ve arzularımızı bastırma görevi verir. İşte bu, failin nasıl motive edilebileceği problemine yol açar. Yani, söz konusu görüş, insan varlıklarının istek, arzu ve eğilimlerinin desteği olmadan, daha doğrusu istek ve eğilimlerine rağmen, salt ahlak yasası tarafından nasıl harekete geçirilebileceğini hiçbir zaman tatmin edici bir biçimde açıklayamaz. Diğer bir deyişle, bir etik teorinin belli bir zaman ve mekânda yaşayan insan varlıkları olarak özümüzün bir parçasını meydana getiren moral değer ve ahlaki geleneklerle bir şekilde birleştirilmesi gerektiğini, bir toplum içinde şekillenen ahlaki doğamızla varlığımızın rasyonel boyutunun, tikel ile tümelin, içerik ile formun bir sentezini yapması gerektiğini düşünen Hegel'e göre, Kant'ın ödev etiği, ahlaklılık ile kişisel çıkar arasındaki karşıtlığa çözüm getiremediği gibi, "niçin ahlaklı olmamız gerektiği" sorusunu da cevaplayamaz ve dolayısıyla, kişisel çıkarla toplumun değerleri arasında, ahenkli bağ bir yana, hiçbir bağ kuramaz.

Aydınlanmanın Genel Özellikleri

Aydınlanmanın Negatif ve Eleştirel Yanı: Yeni bir zihniyet yaratmak; toplumsal, iktisadi ve politik olarak yeni bir düzen inşa etmek amacı güden Aydınlanma düşüncesi ya da hareketi, her şeyden önce modern döneme kadar bir şekilde taşınmış olan eski düzeni bilumum payandalarıyla birlikte yıkma amacı güder. Başka bir deyişle, Aydınlanma, öncelikle mutlak bir eleştiri düşüncesiyle veya yıkıcı bir tutumla karakterize olur. Fransız Aydınlanmacılarının radikalizmiyle kıyaslandığında çok daha ılımlı bir Aydınlanmacı olarak karşımıza çıkan Alman Kant bile, Aydınlanmayı gerçekte,

ulaşacağı bir amaç çerçevesinde tanımlamaktan ziyade, kendilerinden kurtulunması gereken şeylerle ilişkisi içinde ele alır.[22] Foucault'nun da[23] Aydınlanma tanımının negatif karakterine vurgu yaptığı Kant, nitekim Aydınlanmayı, "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması" olarak tanımladıktan sonra, "ergin olmama durumunu" şu sözlerle açıklar:

> Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. [...] tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar ve aynı nedenlerledir ki bu insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de çok kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık.[24]

Gerçekten de geçmişle olan tüm bağlarını koparma ve geçmişten miras alınmış mevcut tüm yapılan ortadan kaldırma azim ve kararlılığında olan Aydınlanma, özellikle radikal boyutuyla, esas olarak Musevi-Hıristiyan geleneği içinde anlaşıldığı

---

22 *Bkz.*, J. Schmidt, "Aydınlanma Neydi?", s. 27.

23 *Bkz.*, M. Foucault, "Aydınlanma Nedir?" (çev. E. Özgül - Ö. Oğuzhan), *Toplumbilim - Aydınlanma Özel Sayısı* (ed. B. Dellaloğlu), 11 (2000), ss. 70-71.

24 I. Kant, "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar* (çev. N. Bozkurt), İstanbul, Remzi Yayınevi, 1984, ss. 213-14.

biçimiyle yaratılış öğretisine, Tanrı'nın İnsani işlere müdahale eden inayetine, mucizelerin imkânına karşı çıkarken, doğallıkla bir ahiret hayatının ödül ve ceza sistemini reddeder. Yine aynı şekilde, temelinde Tanrı ve kilisenin bulunduğu her tür otoriteye meydan okurken, Tanrı tarafından belirlenmiş bir sosyal hiyerarşi telakkisine, soyluların veya toprak sahiplerinin hiç kuşku yok ki dini temelleri olan imtiyazlarına ve mutlak monarşiye verilen dini desteğe karşı çıkar.[25]

Demek ki, entelektüel bir hareket, bir felsefe olarak Aydınlanmanın programında en önemli yeri klasik dine veya teist inanca yöneltilen saldırı, hurafelere açılan savaş tutar. Buna göre, yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere, Kant da dahil olmak üzere hemen bütün Aydınlanma düşünürleri din adamlarına, rahip ve papazlara ve en nihayetinde Hıristiyanlığa ve Hıristiyan Tanrı'sına savaş açmış, klasik teizmin veya Hıristiyanlığın yerine ya deizmi, yani akıl yoluyla reformdan geçirilmiş bir yeni dini ya da ateizmi geçirmişlerdir. Söz gelimi, ateist Hume septik deneyim felsefesini Tanrı'nın var oluşuyla ilgili geleneksel delillerin yanlışlığını göstermek için kullanır ve aklı başında bir adamın mucizelere inanmasının bir çelişki olduğunu söyler. Fontenelle, La Mettrie ve diğerleri göklerdeki öfkeli tanrılara beslenen inancın, doğal güçleri kontrol altına alabilmede bütünüyle güçsüz ve bilgisiz olduğu için dehşete kapılmış ilkel ya da vahşi insanın hastalıklı tepkisi olarak yorumlanması gerektiğini söylerler. Onlara göre, ilkel insan kendisinden korktuğu şeyi tapınma objesi haline getirmiş ve bu güçlerle başa çıkabilmek için büyüyü icat etmiştir. Aydınlanma düşünürleri ilkel insanın dini davranışına ilişkin bu yorumlarında, kendilerine elbette Afrika veya

25 T. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosoplıy and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001, ss. 11-12.

Kuzey Amerika kabilelerinin dinlerini değil, fakat Hıristiyanlığı hedef alırlar. Baron d'Holbach da dini, bilimin kökenleri insanlığın çocukluk çağında bulunan habercisi olarak yorumlar. İlkel insan ruhlara, meleklere, şeytanlara ve büyücülere inanıyordu; olgun ya da aydınlanmış akıl, ona göre bunlardan hiçbirinin var olmadığını gösterdi. Sadece doğa vardı ve fiziki nesne ya da cisimlerin maddi sistemi olarak söz konusu varlık alanı da bir Tanrı tarafından değil, fakat bilimin değişmez yasalarının düzenli eylemiyle yönetiliyordu.

Bununla birlikte, yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren söz konusu materyalist ve ateist tavra rağmen, Fransız Aydınlanmacıları veya *philosophe*'ların genellikle ve en azından halk düzeyinde inançsızlığın tehlikelerini göz önüne alarak, ateizmin sıradan insanlar için çok ağır bir ilaç olduğu kanaatiyle daha çok deizme yönelmiş olduklarını söylemek gerekir.[26] Onlar, uşaklarının, karısının ve avukatlarının inançsız olması durumunda soyulmasının çok daha kolaylaşacağından korkan ve dolayısıyla, "Tanrı'nın hiç var olmaması durumunda bile, bir Tanrı'nın icat edilmesi gerektiğini" söyleyen Voltaire'inkine benzer bir tavırla, cemaat ruhunu canlı tutacak, vatanseverlik duygusu yaratıp erdemi besleyecek bir dini inancın gerekliliğini savunurlar. Söz konusu inancın objesi olan deist Tanrı ise, en yüksek derecede akli bir yapım, Newton'un "evren makinesi"ni harekete geçiren, makinenin garanti belgesi olmakla birlikte, dünyaya hiçbir şekilde müdahale etmeyen bir "saat imalatçısı Tanrı"dır. Aydınlanmaya damgasını vuran sekülerleşme sürecinin temel dayanağını meydana getiren bu deizm, dolayısıyla bir yandan da ruhban sınıfının bir güç, Kilise'nin kamusal bir otorite olmaktan çıkması ve böylelikle de dinin kamusal hayatı terk edip, kendi

26 *Bkz.*, R. Porter, *The Enlightenment*, London, 1990, s. 35.

özel alanına, bireysel seçim ve pratiğin özel küresine çekilmesi sürecine katkıda bulunmuştur.

Aydınlanmanın okült olana yönelik şiddetli saldırısı, bununla birlikte dinle sınırlanmış olmayıp, metafiziği de bir şekilde kapsar. Gerçeklik ve bilgi probleminde ampirik yaklaşım dışındaki bütün yaklaşımların ancak hatalı ve de kötü niyetli olabileceğine inanan Aydınlanma düşünürleri, dolayısıyla metafiziği dinin bir kalıntısı, dindeki hastalıklı tavrın çok daha rafine olan bir devamı olarak görürler. Dolayısıyla, en başta Hume ve Fransız *philosophe*'ları olmak üzere, Aydınlanmacılar, özlerin ve ereksel nedenlerin bilgisinin olamayacağını, insanın ancak görünüşleri ve fenomenler arasındaki düzenli, yasalı ilişkileri bilebileceğini söyledikleri için,[27] Comte'un pozitivizmini öncelerler. Şu halde, onların metafizik eleştirileri öncelikle on yedinci yüzyılın büyük rasyonalist metafiziklerine, Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz'in metafizik sistemlerine duyulan nefretin bir ifadesi olarak görülmelidir.

Aydınlanma düşünürleri, ikinci olarak, bu filozofların sahip olduklarına inandıkları metafiziksel bilgi ve vukufun sonsuz bir akla açık olan mutlak bilginin daha bulanık bir ifadesi olarak yorumlanması gerektiği kanaatindedirler. Deneyimden beslenmeyen böylesi bir akıl telakkisini imkânsız buldukları ve onun modeli ya da dayanağı olan ilahi aklın geçersizliğini gösterdiklerine inandıkları için de metafiziği, başlayan bilim ve aydınlanma çağında, şöyle ya da böyle yıkılacak olan eski düzen ya da geleneksel yapının, dine müttefik olan, önemli bir payandası olarak görürler. Tabii kendilerinin de bir varlık ve bilgi teorisine sahip olmaları dolayısıyla, tıpkı yirminci yüzyılın mantıkçı pozitivistleri gibi, metafiziksel

27 N. Hampson, *The Enlightenment*, Middlesex, Penguin, 1968, ss. 75-76.

bir tavır aldıklarını veya eleştirdiklerinden daha az metafizikçi olmadıklarını unutarak...

Aydınlanmanın Kurucu Boyutu - (1) Akılcılık ve Aklın Kamusal Kullanımı: Aydınlanma, inşa etmeye çalıştığı yeni dünyada, mutlak bir hümanizm ile ve söz konusu hümanizme bağlı olarak mutlak bir akılcılıkla, insan davranışının yegâne rehberinin, gelenek ya da din değil de, kendisi dışında başka hiçbir kaynaktan yardım görmeyen akıl olduğuna beslenen inançla karakterize olur.

Aydınlanma filozofu için akıl, başka şeyler yanında esas, mantık ve bilim eğitimi yoluyla teçhiz edilip daha rafine hale getirilmiş, bir tür ortak duyuya işaret eder.[28] Bundan dolayı, başka herhangi bir fizyolojik fonksiyon gibi, aklın da bütün insan varlıklarında hep aynı şekilde işlediğine, kendi uygun fonksiyonlarını yerine getirdiğine inanılmıştır. Bununla birlikte, Aydınlanma düşünürlerine göre, aklı normal işleyişinden alıkoyan, onun bütün insan varlıklarında benzer ya da aynı fonksiyonları yerine getirmesini önleyen birtakım faktörler vardır ve bu olumsuz faktörlerin en başında kurumsal ve kültürel çevre gelir. Aydınlanma düşünürleri aklın bu bozuluşundan Kiliseyi, devleti, batıl itikatları, bilgisizlik, sefalet ve önyargıyı sorumlu tuttular. İnsanlara boş inanlar aşılayan, onların ceplerini ve gönüllerini ipotek altına alan, dolayısıyla maneviyatlarından ziyade hırsları, bencillikleri, bağnazlıkları ve vahşilikleriyle tezahür eden papazlar ve dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi, onların gözünde en zararlı etkiyi meydana getirmiştir. Kilisenin yaptığı zararlı etkinin temelinde elbette aşkın ve doğaüstü yapısıyla, iman ve vahyi aklın üzerine çıkartmış olan din ya da Hıristiyanlık bulunmaktadır.

---

28 *Bkz.*, C. Brinton, "Enlightenment", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, 1967, vol. II, s. 520.

Aydınlanma, aklın kullanımını "özel" ve "kamusal" kullanım olarak ikiye ayırır; bir yandan bireylerden her şeyi aklın muhakemesinden geçirmelerini talep ederken diğer yandan ve esas itibarıyla kendileri için düşünme kapasitelerini yazar ve entelektüellerin önderliği ve eşliğiyle gerçekleştirmelerini talep eder. Buna göre, sonradan Jürgen Habermas'ın "kamusal alan" diye terimleştireceği, "özel kişilerin kamu adı altında bir araya geldikleri kafeler, salonlar, mason locaları ve okuma/tartışma toplulukları benzeri kurumlar ağı" pek çok tarihçi tarafından dönemin en belirleyici yapılanması ve özelliği olarak tanımlanır. Buna göre, özellikle İngiltere'de kahvehaneler haberlerin ve yeni fikirlerin serbest dolaşımını ve tartışılmasını mümkün kılan bir yol açarken, Paris'teki salon ve kafeler *philosophe*'ların faaliyetlerini organize etme sürecinde önemli bir rol oynamış, her iki tarafta da mason locaları sosyalleşmenin, kardeşlik ve dayanışma ruhunu ifade eden yeni formlarının ortaya çıktığı yeni mekânlar olarak gelişmiştir. Aynı şekilde, kitap basımı ve dağıtımında kaydedilen gelişmeler, bir yandan geleneksel okuma biçimlerini ortadan kaldırırken, bir yandan da Aydınlanmacı düşüncelerin yayılmasında etkili bir rol oynamıştır.

(2) Bilimcilik: Bununla birlikte, Aydınlanma akılcılığının gerçek ifadesi bilimcilik olmak durumundadır. Buna göre, bilumum hurafeleri ve batıl inançları besleyen din ve metafizik Aydınlanmanın baş düşmanlarıysa, bilim de en büyük kahramanıdır veya yıkılan eski putun yerine geçirilecek yeni put. Bilim ve teknolojiye adeta âşık olan Aydınlanma açısından bilim her şeyden önce gerçek aydınlanmanın ölçüsü, gerekli zihniyet değişiminin anahtarıdır. Çünkü bilim "doğa ve toplum kitabını okuyan işlevsel bir araç olarak aklı",[29] bilimsel bir dünya görüşü de din ve hurafelerden arındırıl-

29 *Bkz.*, A. Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, 2. baskı, 1997, s. 38.

mış rasyonel bir bakış açısını cisimleştirir. Dahası, bilim pratik yönüyle dünyadaki mutluluğun çok temelli bir bileşenini meydana getiren rahatlık ve konforu yarattığı için insan hayatını sınırsızca geliştirip iyileştirme potansiyeline sahiptir. Bilime bu gözle bakan Aydınlanma düşünürlerinin önemli bir kısmı bilimle fiilen ilgilenen, ya belli bir bilim icra eden ya da genel olarak bilim üzerine yazan kimselerdi. La Mettrie hekim, d'Alembert ve Condorcet matematikçiydi. Montesquieu ve Diderot bilim üzerine yazan düşünürler, Kant modern bilimi temellendirmeye kalkışan bir filozoftu. Voltaire ise Descartes'ın gök teorisiyle Newton'un gök teorisini karşılaştıracak ve hayatını adeta dönemin en gelişmiş bilgisini meydana getiren deneysel felsefeyle Newton fiziğini kendi ülkesine ve dünyaya tanıtmaya adayacak kadar büyük bir bilimsel birikime sahipti.[30] Bilimi ilerlemenin motoru, reformların hizmetkârı, insanın mükemmelleşebilmesinin yegâne aracı, dünyanın acı ve mutsuzluktan arındırılabilmesinin tek yolu olarak gören Aydınlanma düşünürlerinin gözünde bilim ölüme bile çare bulabilirdi. Nitekim, Benjamin Franklin, Joseph Priestley'e yazdığı mektupta şunları söylüyordu:

> Gerçek bilimin günümüzde kaydettiği hızlı ilerleme zaman zaman benim dünyaya bu kadar erken gelmiş olmaktan dolayı doğrusu hayıflanmama neden oluyor. Onun insanın madde üzerindeki kudretini bir yüzyıl içinde taşıyabileceği yüksekliği tahayyül etmek imkânsızdır. [...] Bütün hastalıklar, eski çağların hastalıkları dahi, istisna olmayacak şekilde, çok güvenilir yollarla önlenebilir veya tedavi edilebilir ve hayatlarımız haz bakımından Tufan standardını aşacak ölçülerde genişletilebilir.[31]

30 R. Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Ankara, Doruk Yayınevi, 1999, s. 15.

31 B. Franklin, "Letter to Joseph Priestley", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an Introduction by I. Kramnick), New York, 1995, s. 46.

Sadece bilime dayanan bir toplumun, üyeleri mutlu yaşayan, gerçekten özgür ve rasyonel bir toplum olabileceğine; dünya hakkında ne kadar çok şey bilinirse, insan hayatının o ölçüde daha iyi bir yaşam haline geleceğine; acı, sefalet ve mutsuzluğun gerçek nedeninin bilgisizlik olduğuna inanan[32] Aydınlanma bilimciliği, bilimi üçüncü olarak sağladığı güç ve iktidar için ister. Bu bakımdan Bacon'ı ve onun doğa bilimlerinin yöntemlerinin bilginin sonsuzca ilerlemesini sağlayacağı, bu yöntemlerle kazanılacak yeni bilginin insanlığa doğa üzerinde güç ve kontrol elde etme imkânı vereceği, kısacası her şeyi mümkün kılacağı iddiasını takip eden Aydınlanma düşünürleri, doğanın fethinden sonra sıranın insanın veya insani olanın fethine geldiğini düşünür ve insan bilimlerini veya sosyal bilimleri doğa bilimlerinin yeterliği ve başarısı ispatlanmış yöntemiyle sıfırdan inşa etmeye kalkışırlar. Buna göre, hakiki bir "insan bilimi" inşası işine giren Aydınlanma düşünürlerinden La Mettrie gibi bazıları, ruhun veya tinin ya da zihnin varoluşunu inkâr ederek hayatlarını bir tıbbi ya da ilmi bir fizyoloji geliştirme işine adamış, Helvétius gibi diğer bazıları da araştırılması gerekenin esas insanın düşünce süreçleriyle ilgili mekanizmalar olduğunu öne sürmüşlerdir. Bazıları insanın ilkel veya doğal halinden çıkıp uygarlık haline erişinceye kadar geçirdiği aşamaları titizlikle izleyip kaydedecek bir sosyal veya sosyolojik tarihin peşine düşerken, diğer bazıları da insan bilimlerinin anahtarının bireyle toplum arasındaki ilişkileri yöneten iktisadi ve politik yasaları analiz etmekten geçtiğini öne sürmüşlerdir. *Laissez-faire* iktisadının meşhur teorisyenleri, "pazarın doğal

32 *Bkz.*, R. Holinger, *Postmodemizm ve Sosyal Bilimler* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004, s. 59.

yasaları" adı altında gayrı insani bir sistemi ortaya koymaya çalışırken, moral bilimlerden insan bilimleriyle sosyal bilimleri anlamamız koşuluyla "moral bilimlerin Newton'u" diye tanınan Hume gibi düşünürler de psikoloji, etik ve politikayı doğa bilimlerinin deneysel yöntemiyle kurmaya yönelmişlerdir. Gerçekten de dönemin en yaygın bilimsel çalışmaları, Newton'un yaklaşımını başta sosyal bilimler olmak üzere çeşitli alanlara uygulama girişiminden oluşmaktaydı. Nitekim, temel eseri olan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin alt başlığı olarak "*Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulama Yönünde Bir Teşebbüs*" olarak formüle etmişti. Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı* adlı eserinde doğrudan yerçekimi etkisine dayanan pek çok analoji kullandı. Condorcet, politik karar alma süreçlerinde matematiksel yaklaşımdan faydalanmanın yollarını aramıştı.

(3) İlerlemecilik: Aydınlanmanın akılcılığı bizi nasıl ki onun bilimciliğine götürürse, bilimciliği de Aydınlanma filozofları bilginin tarihini ilerlemenin tarihiyle özdeşleştirdikleri[33] ve ilerlemeden de bilginin birikmesi ve insan varlığının maddi doğayı kontrolü altına alıp istediği gibi sömürmesine yardım edecek araçların ya da teknolojinin gelişmesiyle mümkün ve kaçınılmaz olan bir süreci anladıkları için, doğal olarak ilerlemeciliğe götürür. Söz konusu ilerlemecilik ise, biri tarih diğeri insan telakkisi olmak üzere, birbirleriyle yakından ilişkili iki tasarımda temelli bir dönüşümü gerektirir. Bunlardan tarih tasarımı söz konusu olduğunda Aydınlanma geçmişin bütün döngüsel tarih tasarımlarına karşı çıkar.

Buna göre, Aydınlanma **(1)** Greklerin veya Helenistik dönemin gerilerde kalmış bir Altın Çağı'nın, süreç bir kez daha yeniden başlamazdan önce, Gümüş Çağı'na ve nihayet bir

33 *Bkz.*, A. Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 46.

Demir Çağı'na doğru yozlaşmasını ifade eden teorilerini; **(2)** Musevi-Hıristiyan geleneğin ilk başta olduğu kadar ileride de konumlanmış bir mükemmel halden ancak İsa'nın gelişiyle veya Tanrı'nın inayetiyle telafi edilebilecek olan uzaklaşmayla veya Cennetten Kovulmayla başlayan tarih telakkisini ve **(3)** şimdiki halden veya mevcut durumdan çok daha üstün olduğuna inandıkları bir geçmişi yeniden yakalamayı amaçlayan Rönesans hümanistleriyle Reformasyonun liderlerinin tarih görüşünü ve her üçünde de ortak olan sürekli bir olumsuzluk durumu önkabulünü reddederler. İlerlemeden; ilkelin basitliğinden uygarlığın karmaşıklığına, doğaya bağımlılıktan özgürlüğe, yokluktan zenginliğe geçişi anlayan Aydınlanmanın eski tarih telakkileriyle hiçbir ilişkisi kalmayan anlayışında ise tarih, bir doğru çizgi boyunca ilerleyen ve kötü diye nitelenen şeylerin veya olumsuz bir durumun kendisini yavaş yavaş ama tümden terk ettiği, her aşamada biraz daha pürüzsüz ve de daha mükemmel hale gelen bir süreç olarak görülür.

İnsan telakkisindeki çok ciddi değişime gelince... Aydınlanma burada da önce Greklerden gelen ahlaki boyutu güçlü insan vizyonunu, kaba arzu ve şehevi duyguların tehdidi altında yaşayan ve dolayısıyla akıldışı unsurları aklın kontrolü altına sokulmak durumunda olan rasyonel bir varlık olarak insan telakkisini, sonra da Hıristiyanlığın doğuştan günahkâr olan insan anlayışını bilimsel olmayıp temelsiz olduğu gerekçesiyle terk eder. İnsana yönelik olarak psikolojik ve ampirik bir yaklaşım benimseyen Aydınlanma düşünürleri, buna göre; aşk, arzu, gurur ve tutku gibi duyguların zorunlulukla kötü veya kaçınılmaz olarak yıkıcı olmadıklarını, gereği gibi kanalize edildikleri takdirde ilerlemenin en önemli yardımcıları olma işlevini görebileceklerini savunurlar. Onlara göre insan, doğa tarafından acıdan kaçıp hazza yönelecek şekilde prog-

ramlanmış bir yaratık olup, aydınlanmış sosyal politikaların nihai ve gerçek amacı, "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu" hayata geçirecek öz-çıkarın önünü açmaktır.

(4) Liberalizm: Aydınlanma düşünürleri erdemli bir insanın bu dünyada yokluk içinde ve kendini inkâr ederek yaşaması gerektiğini öne süren dini dünya görüşüne karşı bir tepki içinde, duyumsal hazzın kendisinin önemli bir bileşenini meydana getirdiği mutluluğu etik bir ideal olarak öne sürmekle kalmazlar. Onlar için mutluluk, bireyciliğin yeni dünyasıyla ve kişisel çıkarın meşruiyetiyle çok yakından ilişkili olduğu için, aynı zamanda politik bir ideal olmak durumundadır. Bundan dolayı, Aydınlanma boyunca hemen tüm filozoflar, Locke'un "hayat, özgürlük ve mülkiyetten meydana gelen kutsal üçlemesini ya aynıyla ya da üçlemenin üçüncü öğesini "mutluluğu arama"yla değiştirerek korurlar.[34] Çünkü mülkiyet ve bireyin mülkiyet hakkı, onun mutluluğu arama genel hakkının sadece bir ifadesi ya da tezahürü olmak durumundadır. Bireyin mutluluğunu en temel değer olarak ortaya koyan Aydınlanma, her bireyin mutluluğun kendi iyi yaşam telakkisine uygun olarak peşinde koşma hakkının kutsallığını, politik dünyanın merkezine yerleştirir.

Şu halde, Aydınlanma düşüncesinin merkezinde, kökü modern felsefenin kurucusu Descartes'ta bulunan ve Locke'un ampirizmiyle güçlendirilip pekiştirilen radikal bir bireycilik bulunur. Buna göre, akılcılığı Aydınlanma felsefesini anlam, hakikat ve hatta gerçekliğin yaratıcısı olarak bireyi kutsamaya götürmüştür. Zira Descartes'ın *cogito*'yla gerçekliğin merkezi yaptığı bireyin zihni, dış dünyadan duyumlar alan bir *tabula rasa*'dır. İşte bu bireysel zihindir ki, tıpkı Kant'ta olduğu gi-

34 *Bkz.*, I. Kramnick, "Introduction", *The Portable Enlightenment Reader*, New York, 1995, s. xv.

bi, kaotik deneyimine, dünyaya kendisi için ve kendisine göre anlam verecek şekilde, yapı ve düzen kazandırır.

On sekizinci yüzyıl düşüncesine hâkim olan evrenin yegâne entelektüel yaratıcısı olarak söz konusu birey portresinin sahibi olan Locke, Aydınlanmanın, bireyi politik, entelektüel ve iktisadi bakımdan özgür kılmayı amaçlayan politik liberalizminin de en temel esin ve etki kaynağıdır. Politik evreni gizemsizleştiren, saltanatın veya hanedanın büyülü iktidarının yerine akli rıza edimini geçiren, bireyin yönetme hak ya da yetkisini Tanrı'dan almadığını ve dolayısıyla yönetimin özgür bireylerin isteyerek akdettikleri bir sözleşme yoluyla tesis edildiğini öne süren Aydınlanma düşüncesinde, birey başında Tanrı'nın, üzerinde ise toplumun doğal yöneticileri olacak majestelerinin, kralların ve soyluların bulunduğu zavallı, sefil bir varlık değildir. Tam tersine o, yönetimin kendisine bağlı bulunduğu, kendisine hizmet etmek durumunda olduğu en yüce varlıktır. Dolayısıyla, bu yeni politik düzende, siyasi yönetimin görevi, Tanrı'nın büyüklüğüne ve adaletine veya hanedanların ihtişamına hizmet etmek ve dolayısıyla, bireylere birtakım dini ve ahlaki hakikatler dikte etmek değil, fakat bireyin çıkarına hizmet etmek, bireyin yaşama, hürriyet ve mülkiyet haklarım her ne pahasına olursa olsun korumaktır.

Aydınlanma liberalizmi, şu halde, en azından ideal olarak, bireyi sadece politik bakımdan değil, fakat entelektüel ve ahlaki bakımdan da özgürleştirmeyi amaçlar. Onun bakış açısından, siyasi yönetimler, ruhun kurtuluşu türünden tinsel amaçları hayata geçirmek yerine, sadece hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi dünyevi konularla ilgilenmelidir. Kamusal otoritenin, ister tinsel ister seküler olsun, bireye empoze veya dikte edebileceği hiçbir *summum bonum*, hiçbir mutlak hakikat yoktur. Aydınlanma açısından, inanç ve ahlaki kanaatle

ilgili konular, bireyin istediğine inanmak bakımından özgür olduğu özel alana ait olmalıdır.

Aydınlanma liberalizmi, nihayet bireyi iktisaden de özgür kılmayı, onu özel teşebbüsün önündeki engellerden de kurtarmayı amaçlar. Buna göre, iktisadi faaliyet alanını değerden bağımsız bir alan olarak yeni baştan tanımlamaya kalkışan Aydınlanma düşüncesi, iktisadi faaliyeti adalet amacına göre inşa etmeye çalışan ve dolayısıyla tinsel ya da siyasi otoritenin vergi koyma, ücretleri belirleme, vs. yoluyla ekonomik alana müdahalesini ahlaki temeller üzerinde meşrulaştıran geleneksel iktisadi görüşleri reddeder. Ve bunun yerine devletin, Kilisenin ve soyluların müdahalesinden bağımsız olan bir serbest pazar alanı, bireylerin kendi kişisel çıkarlarını hayata geçirme süreci içinde kendi yetenek, hüner, beceri ve erdemleriyle bir başlarına oldukları bir pazar düşüncesi ikame eder. Aydınlanmanın iktisadi liberalizminde söz konusu değişimin gerisinde ise, hiç kuşku yok ki, onun insan hayatıyla ilgili tasarımı bulunur. Bu tasarıma göre hayat, hiyerarşik bir varlık merdivenindeki konumuna göre, dünyadan elini eteğini çekerek yukarıya, varlığın esas sahibine doğru yöneltilmiş bir süreç değil, fakat bir doğru çizgi boyunca başarı ve dünyevi zenginlik için programlanmış bir mekanizmadır. Ticaret toplumunda hayat bir yarıştır ve hiç kimsenin önde başlamaması gereken güya "adil" bu yarışa hiç kimse müdahale etmemeli; yetenek, hüner ve zekâ başarının yegâne yeter sebepleri haline getirilmelidir.[35]

Daha Teknik ve Felsefi Boyutuyla Aydınlanma

Epistemoloji: Aydınlanma bir de söz konusu genel özelliklerini belirleyen daha teknik çerçevesiyle, epistemoloji, ontoloji, etik ve politika felsefesi açısından ele alınabilir. Bu

35 *Bkz.*, 1. Kramnick, *age.*, s. xvii.

dört unsurdan, Aydınlanmanın resmi epistemolojik öğretisi en azından *Aufklarung*'a ya da Kant'a kadar ampirizm olduğu ve söz konusu deneyimciliğin metafiziksel spekülasyonu imkânsız hale getirdiği,[36] bazı Fransız filozoflarında bir duyumcu psikoloji yoluyla insana dair anatomik veya materyalist bir açıklamaya götürdüğü[37] ve Fransız Aydınlanmasmın materyalizminin ilk ve temel kaynağı olduğu, dolayımsız olarak ahlak duyusu öğretisine götürdüğü[38] ve Aydınlanmanın etik anlayışının sadece bireycilik boyutuyla değil, fakat yararcılık boyutuyla da çok kolay ilişkilendirilebildiği[39] için hiç kuşku yok ki epistemolojidir.

Aydınlanmanın ampirizmi doğrudan doğruya, liberalizmde veya politik teoride olduğu gibi, epistemolojide de babası olan Locke'tan, onun ampirizminden çıkar. Bütün bilgimizin kökeninde duyu deneyiminin bulunduğu öğretisi, en azından Aristoteles'e kadar geri götürülebilen eski bir öğreti olmakla birlikte, öğretinin Locke'ta içerimleri de gözler önüne serilen bir analiz sayesinde kaydettiği gelişme, Locke'un ampirizmini öğretinin daha önceki versiyonları ile kıyaslanması dahi imkansız bir öğreti haline getirir. Meşhur sloganı "*Nihil in intellectu quod non antea fuerit in sensu*" (Zihinde daha önce duyularda olmamış olan hiçbir şey yoktur) ve tabu-

36 E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton, 1951, s. 99.

37 P. Jimack, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", *Routledge History of Philosophy*, vol. v, *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (ed. S. Brown), London, Routledge and Kegan Paul, 1996, s. 241.

38 L. G. Crocker, "Introduction", *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (ed. J. W. Bolton), Oxford, 1991, s. 8.

39 S. Brown, "Introduction", *Routledge History of Philosophy*, vol. v, *British Philpsophy and the Age of Enlightenment* (ed. S. Brown), I.ondon, Routledge and Kegan Paul, 1996, s. 11.

la rasa metaforu temele alınarak ifade edildiğinde, Lockeçu ampirizm insanın doğuştan getirdiği hiçbir şey bulunmadığını öne sürdüğü için önce teolojik bütün dogmaları yıkmaya yarar; ve o insan zihninin doğuşta boş bir levha olduğunu, bütün bilgilerin sonradan deneyim yoluyla kazanıldığını ve duyular yoluyla dış dünyadan alınan verilerden oluşan ideleri dünyaya ve moral değerlere ait bütün bilgimizi meydana getirdiğini söylediği için de her tür rasyonalist metafiziğin temellerini sarsar, on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmine varacak yolu sonuna kadar açar.

Varlık Felsefesi ya da Metafizik: Locke'un bu haliyle modern ampirik psikolojinin temellerini kuran deneyimciliğinden, her ne kadar o dış duyu ile iç duyu veya duyum ile refleksiyon ya da duyuların deneyimini düzenleme kapasitesi arasında bir ayırım yapmış ve dolayısıyla zihnin faaliyetini korumuş olsa da bu görüşte gerçekten var olan sadece ideler olduğu için, öncelikle bir örneğini Hume'da gördüğümüz bir fenomenalizm çıkar. Bununla birlikte, Aydınlanma düşüncesi ondan Fransa'da, bütün zihinsel süreçlerin duyu izlenimlerine verilen haz ya da acı tepkilerinin ürünü olacak şekilde otomatik olduklarını, zihnin kendisinin maddenin sadece bir uzantısı olduğunu beyan ederek mutlak bir materyalizm türetir. Sadece maddenin var olduğunu, bütün diğer fenomenlerin ve dünyadaki unsur ve özelliklerin maddenin hareketi ve organizasyonu yoluyla açıklanabileceğini söyleyen bu öğretiye göre; canlı doğa ile cansız doğa, hayvan ile insan varlığı veya insanın fiziki boyutuyla zihinsel boyutu arasında tam bir süreklilik vardır.

Etik: Bütün bir varlık alanıyla ilgili, her tür manevi değeri neredeyse imkânsız hale getiren böylesi bir materyalist görüşten, insanla ilgili tamamen materyalist bir açıklamadan veya insana dair bütünüyle ampirik bir yaklaşımdan, etik açıdan

sadece doğalcı, bilimci, hazcı veya mutlulukçu bir teori ve erdem ile mutluluk, birey ile toplum, öz-çıkar ile genelin yararı arasında başvurulan bütün çarelere rağmen hiçbir zaman çözülemeyecek bir gerilim çıkar. Geleneksel teolojik etiğin, yıkılan dini ahlakın yerine ikâme edilen söz konusu bilimci ve seküler etik anlayışının en temel kabulü, bireyin en temel gerçeklik ve bireyi belirleyen şeyin de öz-çıkar veya kendi kişisel çıkarı olduğudur.

İşte bu noktadan yola çıkan Aydınlanma düşünürleri, bilimin doğada varlığını saptadığı düzeni sosyal hayata da genellerken, öncelikle birey ile bireylerden oluşan toplum, bireyin öz-çıkarı ile genelin mutluluğu arasında bir ahenk bulunduğunu varsayarlar.[40] Zaman zaman iyimserler, insanın doğası itibariyle iyi olduğunu, özgeciliğin mutluluğa götürecek en sağlam yol olduğunu öne sürerken bazen de insanda, biri diğerine ağır basacak şekilde iyi ve kötünün, erdem ile mutluluğun bir karışımının bulunduğunu söylerler. Bununla birlikte, daha ağır basan ve daha sık rastlanan "aydınlanmış çıkar" düşüncesi, yani kişinin öz-çıkarından genelin iyiliği adına vazgeçmesinin ona kendini tanı olarak gerçekleştirme imkânı vererek son tahlilde daha büyük bir mutluluk sağlayacağı öğretisidir. Böyle bir umudun zayıflığından yola çıkan bazıları, daha felsefi bir "iyi" tanımına yönelerek, hazcılıktan yararcılığa geçmeye teşebbüs ederler. Bundan daha radikal bir görüş, insanın, davranışın anahtarını ve onu yönlendirme tekniklerini iyi bilen entelektüeller veya liderler yoluyla konacak yasaların baskısı ve eğitim yoluyla yeni baştan şekillendirilebileceğini, özü itibariyle bencil ve saldırgan olan insandan bir sosyal varlık çıkarılabileceğini öne süren görüştür.[41]

---

40 *Bkz.*, W. Ashby, *A Comprehensive History of Ethics*, s. 380.

41 L. G. Crocker, *age.*, s. 4.

Benimsenen görüş, başvurulan çare her ne olursa olsun, Aydınlanmanın etiği insan doğasına dair ampirik bir kavrayışta temellendirme çabası, değer temeli olağanüstü zayıf, geçerliliği hemen hiç olmayan çözümlerle sonuçlanır. Çünkü Aydınlanma düşünürlerinin etikleri insan doğasıyla ilgili görüşlerine bağlı kalmak durumundadır. Onların esas büyük yanlışları, belli şekillerde davranmanın lehine sağlam gerekçeler getirebileceklerine ve dolayısıyla insanları istenen şekilde eylemeye ikna edeceklerine inanmalarıdır. Onlar ahlaklılığın öğretilebilir bir şeyken, ahlaki davranışın bütünüyle değer duygusuna ve karaktere bağlı olduğunu anlayabilmeyi başaramamışlardır.

İki çatışan ihtiyaç, mutluluk ile erdem, birey ile toplum arasındaki ahlaki diyalektiği bir senteze eriştiremeyen Aydınlanma etiğinin umutsuzluğunu, Horkheimer ve Adorno olabilecek en açık bir biçimde şöyle ifade eder:

> Aydınlanmanın ahlak öğretileri, çıkardan mahrum kalındığı zaman topluma katlanmak için, güçten düşen dinin yerine entelektüel bir temel bulmak üzere harcanan umutsuz çabalara kanıt oluşturur.[42]

Çıplak insan doğası öne çıkarılıp bunun dışındaki bütün güç ya da temeller reddedildiği, bireysel aklın bağımsızlığı ortaya konup, insan aklı dışındaki tüm otoriteler reddedildiği zaman geriye kalan tek ve en önemli problemin, geçerliliği birey vicdanı tarafından tanınan bir dizi bağlayıcı davranış kuralının geliştirilmesi olduğunu söylerken, nihilizm olarak tanımladığı bu problemin o günden bu yana çözümsüz kaldığını öne süren Lucien Goldmann ise Aydınlanmanın etik alandaki çıkmazını şu şekilde ortaya koyar:

---

42 M. Horkheimer - T. Adorno, *age.*, s. 103.

Geleneksel Hıristiyanlık çağı ile diyalektik felsefenin arasında, gelişmeye günümüzde de devam eden büyük bireyci gelenekler ortaya çıkmıştır. Bu gelenekler bütün birey-üstü Tanrı, cemaat, bütünlük ve varlık kavramlarından vazgeçerler. Onlar bunu yaparken bireysel bilincin iki şeklini, olgu bilgisiyle değer yargısını birbirinden tümüyle ayırdılar. Bilim on yedinci yüzyılda "ahlaken yansız" hale gelmişti ve Aydınlanmanın problemi değer yargıları için başka bir nesnel temel bulmaktı. Bireyci perspektif sadece üç mümkün cevaba izin verir:

(a) Değer yargıları ya da genel kuralların bir şekilde bireysel vicdana dayandırılabileceğinin inkârı. Bu görüş, her bireyin akla uygun olarak kendi öz-çıkarının ve en yüksek mutluluğun peşinden koşması durumunda, toplumun da kendiliğinden tatmin edici bir biçimde işleyeceğini öne sürmekle yetinir.

(b) Genelin çıkarına uygun düşen kuralların bütün insanlarda özdeş olduğuna inanılan insan aklına dayandırılabileceği iddiası.

(c) Her bireyin kendi en yüksek tatmininin peşinden koşmasının genelin iyiliğine katkıda bulunan bir dizi kurala temel sağlayabileceği hipotezi. Bu kurallar hiçbir evrensel geçerlilik iddiasında bulunmaz, bununla birlikte en azından pratik anlaşmayı mümkün kılar ve toplumsal kurumların tatmin edici bir biçimde işleyişini temin ederler.

[...] Argüman, bireyci görüşün herhangi bir ahlak sistemiyle bağdaşmaz olduğu değil, fakat tam tersine, bütün ahlaklarla bağdaşabildiği ve dolayısıyla onlar arasında tarafsız kalabildiğidir. Bireycilik temeli üzerinde, hiçbir değer sisteminin zorunlulukla geçerli bir sistem olarak tesis edilememesinin nedeni tam tamına budur. Bu problem, modern Batı endüstri toplumunda hiç olmadığı kadar acil bir problem haline gelmiştir. Bu toplumda, bilimsel bilginin muazzam gelişimi insanlara doğa üzerinde devasa bir güç kazandırmıştır. Fakat aynı zamanda bu rasyonel bilginin ahlaken yansız olduğu ve ahlaki bir konum ya da herhangi bir değerler

> cetvelinin tesisine hiçbir katkıda bulunamayacağı sabit bir tarzda daha açık hale gelir. Daha önce de söylemiş olduğum gibi, hâkim akılcı dünya görüşü içinde birtakım değerlerin zorunluluğunu göstermenin imkânsızlığı, nihilizmin yapısal temelini oluşturur.[43]

Politika Felsefesi: Politika felsefesine gelince... Etik problem, "İnsanların toplumda bir arada yaşamalarının en iyi yolu nedir?" sorusunda gündeme gelen politik problemden ayrılmaz olduğu için, Aydınlanma düşüncesinde etik açıdan söz konusu olan umutsuzluk ve dağınıklık, onun politika teorisine de damgasını vurur. Burada da önce, Aydınlanma düşünürlerini birleştiren yön, onların teşebbüslerinin negatif ve eleştirel boyutu gelir. Buna göre, Aydınlanma düşünürlerinin hemen tamamını birleştiren husus, eski ya da mevcut politik düzene yönelik eleştiridir. Rousseau'nun "insanın özgür doğduğu fakat şimdi her yerde zincirler içinde olduğu" şeklindeki sözünde dile gelen özgürlük talebi, onların eleştirilerinin adeta yol gösterici ilkesini oluşturur. Söz konusu eleştiriye koşut olarak, hepsi de sivil toplum içinde bireylere barış, özgürlük, adalet temin edecek, refah sağlayacak siyasi yönetimler isterler. Bu talebin bir parçası olarak, bireylerin özel alanlarına yapılacak her tür müdahaleye doğallıkla da karşı çıkarlar. Düşünce ve ifade özgürlüğü, düşünceleri yayma ve yayınlama özgürlüğü, dini hoşgörü, azınlıkların ibadet hakları, bütün bunlar sosyal varlık olmanın asgari koşulları ve talepleri olup, politik düzenin onları her durumda hayata geçirmesi istenir. Muhafazakâr Kant bile, bu temel hak ve özgürlükleri yadsımanın, bu yetişkinlere çocuk mua-

---

43 L. Goldmann, *The Philosophy of Enlightenment* (trans. By H. Maas), London, 1968, ss. 25-28.

melesi yapmak anlamına geleceği için, hem yöneten hem de yönetilen açısından kabul edilemez olduğunu bildirir. Siyasi otoritenin, ilahi yönetme hakkı yoluyla meşrulaştırılmasına şiddetle karşı çıkıp onun insanın sosyalleşebilirlik özelliği veya bir toplum sözleşmesi yoluyla temellendirilmesi gerektiğini öne süren Aydınlanma düşünürlerinin yolları bundan sonra ayrılır ve onlar ya ütopik ya da reformist bir çizgi boyunca ilerlerler.

"Aydınlanma"lar

Şimdiye kadar Aydınlanmanın birliğine ve kozmopolitan karakterine vurgu yapan söz konusu geleneksel yaklaşım, Aydınlanma söz konusu olduğunda benimsenebilecek yegâne yaklaşım değildir. Felsefe tarihi araştırmalarında, bin dokuz yüz yetmişli yıllardan itibaren alternatif bir Aydınlanma değerlendirmesi ya da yorumunun daha ortaya çıktığı söylenebilir. Aydınlanmayı ulusal bir bağ¬lama oturtan bu alternatif yaklaşım,[44] Diderot, d'Alembert, Montesquieu ve Rousseau gibi Fransız *philosophe*'larını temele alan tek bir standart ve değişmez Aydınlanma yorumunun olamayacağına, zira Ay-

44 Söz konusu alternatif yaklaşım ya da yorumun bilinen ilk ve en önemli örneği R. Porter ve M. Teich'ın editörlüğünü yapmış oldukları, *The Enlightenment in National Context*, New York, Cambridge University Press, 1981 adlı eserdir. Aydınlanmayı ulusal bir bağlama oturtan söz konusu alternatif yaklaşımı benimsemiş başkaca çalışmalara örnek olarak editörlüğünü S. Brown'un yaptığı *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, New York, Routledge, 1996 adlı eser, J. C. Hayes tarafından kaleme alman *Reading Thee French Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 adlı kitap, A. Broadie'nin editörlüğünü yaptığı, *The Cambridge Companian to Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 başlıklı eser ve A. Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2007 adlı çalışma verilebilir.

dınlanmanın İngiltere'de, İskoçya'da, Fransa'da, Almanya'da ve Rusya'da[45] farklı şekillerde yaşandığına işaret eder.

İngiliz Aydınlanması: Aydınlanmayı tek bir Avrupalı kültürel fenomen olarak değerlendiren geleneksel yaklaşımı, farklı Aydınlanmalardan söz eden bu alternatif yaklaşımla birleştirdiğimiz takdirde, Aydınlanmanın esas itibarıyla İngiltere'de başladığını, İskoç Aydınlanması ile devam edip Kıta'ya ancak daha sonra eriştiğini, İngiliz Aydınlanmasının başta Fransız Aydınlanması olmak üzere diğer Aydınlanmalar üzerinde çok belirleyici bir etki yaptığını söyleyebiliriz. 1688 Whig Devrimi'yle başlayan İngiliz Aydınlanması[46] ilk dönemi itibarıyla, otoriteryanizm karşıtı deistler ile hiyerarşi ve ortodoksinin savunuculuğunu yapan Kilise yandaşları arasındaki ihtilafla karakterize olmuştu. Gerçekten de sadece başlangıç dönemi itibarıyla değil, fakat bütün bir gelişim süreci boyunca tolerans, hürriyet ve makuliyet gibi değerlerle seçkinleşen İngiliz Aydınlanması, oldukça güçlü bir otoriteryanizm karşıtlığıyla nam salmıştı. Onun ruhban sınıfının otoritesine yapılan güçlü vurguya karşı çıkışı, örneğin Fransız Aydınlanmasından farklı olarak, akıldan ziyade sağduyuya, sıradan insanın dünya kavrayışına beslenen saygıdan türemekteydi. İngiliz Aydınlanması, yine aynı temel üzerinde deizm ve septisizm ile yakından ilişkiliydi. Buna göre, bilimlerde kaydedilen ilerlemeye beslenen sınırsız güven, dogmatik ve rasyonalist metafizik sistemlere dönük şüphecilikle birleşmekteydi. Bütün bunların temelinde ise, herhal-

---

45 J. G. Jones, "Russian Enlightenment", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

46 *Bkz.*, S. Brown, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, New York, Routledge, 1996, s. 14.

de Ada'da olduğu kadar, Kıta'daki Aydınlanma sürecine de damgasını vuran Locke'un ampirizmi bulunmaktaydı.[47]

İskoç Aydınlanması: Coğrafi olarak Ada'da konumlanmış olmak ve büyük ölçüde İngiliz Aydınlanmasından beslenmekle birlikte, tarihsel olarak ondan yaklaşık olarak elli yıl sonra başlayan İskoç Aydınlanmasının başlangıç tarihi olarak Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin yayınlanış tarihi, yani 1739 verilir.[48] En önemli temsilcilerinin Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith ve Thomas Reid olduğu İskoç Aydınlanması, aslında birbirlerinden haberdar olan yaklaşık elli kadar entelektüelin katkıda bulunduğu, kurumsal desteği bulunan bilinçli bir hareketi ifade etmekteydi.[49] Bilimci, ilerlemeci unsurları da olan çok yönlü bir hareket olmakla birlikte, kendisini esas itibarıyla tarih, iktisat ve ahlak alanlarında gösteren sosyal teoriyle karakterize oldu.[50]

Buna göre, İskoç Aydmlanmacılar insanın toplumsallığını ve sosyalleşebilirliğini apaçık bir olgu olarak gördüler; onu, bütün açıklığına rağmen, insanda bulunan sosyal içgüdü veya toplumsallık iştihası yoluyla açıklama yolundan gittiler.[51] Özellikle Hume ve Smith söz konusu olduğunda, "doğa durumu" ve "toplum sözleşmesi" gibi fikirleri açıkça redde-

47 Locke felsefesine ve İngiliz Aydınlanmasının gelişimine ilişkin bilgi için *bkz.*, A. Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Bursa, Asa Yayınları, 2. baskı, 2007.

48 C. J. Berry, "Scottish Enlightenment, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E, Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

49 İskoç Aydınlanmasının kurumsal temelleri için *bkz.*, A. Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2007, ss. 100-108.

50 C. J. Berry, *Social Theory of Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001, ss. 46-47.

51 M. A. Stewart, "The Scottish Enlightenment", *British Philosophy and the Enlightenment*, Routledge, New York, 1996, s. 279.

derken, özellikle İngiliz ve Fransız Aydınlanmasının tipik görüşlerinden önemli ölçüde ayrıldılar. Locke'un deneyimci epistemolojisinin özü itibarıyla iyimser ve "mükemmeliyetçi" felsefelerinin temelini oluşturduğu İngiliz ve Fransız düşünürler, tecrübeyi şekillendirmenin insanın, daha sonra aklın bulguları tarafından biçimlenecek olan karakterini şekillendirmek olduğunu düşündükleri için, insanları istenen aydınlık ve doğru yola sokmanın mümkün olduğuna inanmışlardı. Buna göre, toplum rasyonelleştiği ölçüde, gelecek kuşaklara aktarılan deneyim ve birikim de daha rasyonel hale gelecekti.

İskoçya'nın Hume, Smith ve Ferguson gibi Aydınlanmacıları, bu tablonun oldukça basit ve büyük ölçüde gerçek dışı olduğunu öne sürdüler çünkü aklın kapsamının alışkanlık ve âdetler tarafından alabildiğine daraltıldığına; toplumsal normların, akli bir kavrayışın değil de sosyalleşmenin ürünü olduğuna; meşruiyetin pratikte, söz gelimi rıza benzeri akli bir ilkeye değil de, duygulara dayandığına inanıyorlardı. Onlarda akılcı bireyciliğin rolünün bu şekilde önemsizleştirilmesi bir taraftan da İskoçların toplumsal kurumları sosyal nedenlerin sonuçları olarak açıklama çabalarının bir ifadesi olmak durumundaydı.[52] Onlar, olayları salt kataloglamanın ve yalın tarihsel alıntıların ötesine geçerek neden sonuç ilişkilerinden oluşan diziler, tarihi dönemleştiren sınıflayın şemalar oluşturmaya çalıştılar. Temel kabulleri de insan doğasının ilkeleri ve işleyişi itibarıyla her yerde bir ve aynı olduğuydu.

Söz gelimi Adam Smith toplumsal tarih veya sosyal gelişmeyi, işte böylesi bir ruhla dört aşamalı bir süreç olarak değerlendirmişti: Avcılık, hayvancılık, tarım ve mübade-

52 C. J. Berry, "Scottish Enlightenment", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

le. Kendilerinin bu evrelerden dördüncüsünde, ticari evrede bulunduğunu öne süren İskoçlar, "endüstri, bilgi ve insanlığın" ticari toplumlarda birbirlerinden ayrılmazcasına var olduğunu savunmaktaydılar. Onlar, ilkel toplumların tembel, cahil ve vahşi olduklarını; öteye beriye dağılmış küçük gruplar halinde yaşadıklarını, pek çok tanrıya taptıklarını, gelişmiş bir ahlak duygusu ve beğeniden yoksun bulunduklarını, oysa kendilerininki gibi bir ticaret toplumunun alabildiğine çalışkan ve üretken olduğunu, moral duyguların olabilecek en rafine düzeyde bulunduğunu, dinin batıl itikatlardan arındırılmış olduğunu öne sürmekteydiler. Adam Smith ve Hume gibi düşünürler ticaret toplumunu belirleyen en önemli özelliğin, orada herkesin bir şekilde tüccar olması olduğunu belirtirken, adaletin toplumsal hayat için vazgeçilmez olduğunu öne sürdüler.

Fransız Aydınlanması: İngiliz ve İskoç Aydmlanmasıyla Fransız ve Alman Aydınlanması arasındaki en önemli farklılık, İngiltere ve İskoçya'da Aydınlanmanın mevcut ya da büyük bir hızla gelişen sosyo-ekonomik hareketlerin kültürel ifadesi olduğu, bu yüzden aşağıdan yukarıya doğru bir hareket olarak tam bir doğallık içinde gerçekleştiği yerde, Fransa'da, ve bu arada bir tür "devlet marifetiyle aydınlanma"nın hayata geçirildiği Rusya benzeri ülkelerde, büyük ölçüde yukarıdan aşağıya doğru bir hareket olarak gelişmiştir. Aydınlanmanın Fransa'da giderek radikalleşmesinin[53] ve sonradan en sert muhalefet ile Almanya'da karşılaşmasının nedeni budur.

Gerçekten de Fransa'da Aydınlanma Diderot, d'Alembert, La Mettrie, Montesquieu, Condillac, Helvétius, Condorcet, Holbach ve Rousseau gibi filozoflar kafe ve bilumum maso-

53 T. I. lsrael, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

nik mekânlarda bir araya gelip halkı aydınlatmaya ve düzeni evrensel olduğuna inandıkları fikirler marifetiyle değiştirmeye yönelmişlerdi. Radikalleştirdikleri Aydınlanmayı aydınlatmak amacı güttükleri halk için kaleme aldıkları Ansiklopedi üzerinden hayata geçirmeye çalışan bu Fransız Aydınlanmacıları, her ne kadar tersi bir doğrultuda ve motivasyonla hareket etseler bile, İngiliz Aydınlanmasıyla onu yaratan filozoflardan, özellikle de Locke'tan yoğun bir biçimde etkilenmişlerdi. Ansiklopedi yoluyla ifade ettikleri pratik ve şekillendirici bir felsefe telakkisine sahip olan bu Fransız *philosophe*'ları metafiziğe karşı çıksalar bile, belli bir ontoloji ve epistemoloji anlayışına sahiptiler. Nitekim, gerçekten var olanın madde olduğunu savunurken çıplak olguların gerçek dünyasının varoluşunu öne sürüp bu dünyanın Locke'un epistemoloji sistemine göre bilindiğini iddia ettiler. Onlar, gerçeklik ve bilgi problemine yönelik epis temolojik yaklaşımları sayesinde, sadece bilimsel yöntem ve ilerleme mantığını güçlendirip pozitivizmin gelişiminde öncü bir rol oynamadılar fakat bir yandan da akla duyulan inancı pekiştirip imana beslenen imanın altını kazıdılar; buna göre sadece dini ortodoksi ve dogmatizme değil, fakat dinin kendisine de tavır koyan Fransız Aydınlanmacıları, tanrısızlaştırdıkları dünyada elbette sınırsız bir hümanizmin savunuculuğunu yaptılar. Gerçekten de bilimci ve ilerlemeci yaklaşımlarının, ampirik epistemolojileri ve materyalist ontolojilerinin, kısacası bir teorik felsefe bütününün gerisinde, özü itibarıyla Protagorasçı olan, yani insanı her şeyin ölçüsü yapan bir insan felsefesi bulunuyordu. Gerçekten de Fransız *philosophe*'lar, "insanın, kendisinden başlanması ve her şeyin kendisine döndürülmesi gereken tek ve yegâne sınır olduğu" kanaatindeydiler.[54]

---

54 *Bkz.*, A. K. Wilson, "Encyclopedie", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 224.

Onlar, etik alanında ise elbette Tanrı'nın iradesinde değil de insan doğasında temellenen, dolayısıyla bireyci ve yararcı bir boyutu olduğu kadar sosyal bir boyutu da bulunan bir ahlak anlayışı geliştirdiler. Toplum felsefeleri, bu açıdan bakıldığında, büyük bir hayranlık besledikleri İngiliz düşünürlerinden ziyade, İskoç filozoflarının toplum felsefelerini andıran Fransız düşünürleri "insanın doğası itibarıyla sosyal ve toplumsallaşabilir olduğunu" söylerken, doğallıkla toplumsal kökenlerle ilgili teorilere ilgi gösterip sosyal bilimlerin gelişimiyle yararcı toplum felsefesinin yayılmasına önemli bir katkı yaptılar.

Alman Aydınlanması: İlk ve erken döneminde Christian Thomasius ve Christian Wolff, ikinci döneminde Moses Mendelssohn ve Ephraim Lessing, nihai olgunluk döneminde de Immanuel Kant tarafından temsil edilen Alman Aydınlanması da aslında İngiliz ve Fransız Aydınlanmasıyla pek çok benzerlikler sergilemekteydi.[55] Yani, Aydınlanmanın on sekizinci yüzyıl sosyal gelişmeleriyle ilintilendirilmesi gerektiği gerçeği Alman Aydınlanması için de geçerli olup "ortak iyi" veya "genel çıkar" idesine ve aydınlanmış aklın güç ya da kapasitelerini söz konusu "ortak iyi"yi tespit edip hayata geçirme amacı doğrultusunda kullanma düşüncesi anlamında "burjuva felsefesi" nitelemesi, Alman Aydınlanmasına da fazlasıyla uygun düşer.

Özellikle dini bir çerçeve içinde veya Aydınlanmanın dinle olan ilişkisi açısından değerlendirildiğinde, aslında bu burjuva felsefesinin Protestan Reformunun genel bakış açısının popüler veya sekülerleşmiş bir ifadesi olduğu söylenebilir.[56]

---

55 M. Kuehn, "The German *Aufklarung* and British Philosophy", *British Philosophy and the Enlightenment*, Routledge, New York, 1996, s. 312.

56 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 6, *Wolff to Kant*, London, Burns and Oates, 1960, s. 102.

Buna göre, Tanrı'ya gerçek hizmet ve ibadetin, tam bir asketizm içinde dünyadan el etek çekmekte veya ezeli-ebedi hakikatleri temaşa etmekte değil, fakat sosyal hayatın farklı formlarında aranması gerekir. Dini bağlamı ya da çerçevesinden çıkarıldığı zaman, bu düşünce bir yandan da dünyamızda kaydedilen sosyal ilerleme ve elde edilen bireysel başarının aslında Tanrı'nın teveccühünün alametleri olduğu sonucuna götürür. Teolojik alana herhangi bir katkısı olamayacak olan felsefi tefekkürün katkısının sadece sosyal iyinin yaratılmasına, bireyin dünyevi mutluluğunun inşasına olabileceğini dile getiren söz konusu modern, Aydınlanmacı yaklaşımı, dolayısıyla felsefi tefekkürü belirleyen ve harekete geçiren en önemli saikin fayda olması gerektiğini ima eder. Başka bir deyişle, felsefenin insan üzerinde odaklaşması, metafizik ve teolojiyle değil, fakat etikle, toplumsal organizasyonla ve hukukla meşgul olması gerekmektedir.

İnsanın metafizik veya teolojik bir bakış açısıyla değil de psikolojik bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini öne süren bu modern yaklaşımı, Alman Aydınlanması da bir bütün olarak paylaşır. Fakat onun David Hume örneğinde olduğu gibi İskoçya'da veya Diderot, d'Alembert, Helvétius, Condillac, vb. örnekleriyle Fransa'da tamamen din karşıtı bir karakter ya da özellik kazandığı yerde, Alman Aydınlanması piyetizm adı verilen din görüşünden yoğun bir biçimde etkilendi. Başka bir deyişle, Fransız Aydınlanması özel olarak Katolisizme, genel olarak da sosyal ilerlemenin en büyük engeli olarak gördüğü dine karşı düşmanca bir tavır takınırken, Alman Aydınlanması en başından sonuna kadar, piyetizmden yoğun bir biçimde etkilenmiş olarak, dine karşı yumuşak bir tutum sergiledi. Dini büyük ölçüde duyguya indirgeyen, kişisel iman deneyimiyle deruni hayata büyük bir önem izafe

eden piyetizmin, metafizik ve Skolastik teolojiye en küçük bir sempatisi yoktu. Bu yüzden Alman Aydınlanmasının, farklı bir yoldan da olsa, metafizik karşıtı bir karakter kazanmasında onun önemli bir rolü oldu.[57]

57 F. Coplestone, *age.*, s. 103.

BİRİNCİ BÖLÜM



İSKOÇ AYDINLANMASI

On sekizinci yüzyılın ilk yarısında etkin olan İskoç Aydınlanmasını karakterize eden belli başlı felsefi tavırlar arasında, her şeyden önce İngiliz Aydınlanmasından, özellikle de Locke'dan miras alınan deneyimci bir epistemoloji bulunur. Varlık ya da ontoloji boyutunda açık bir fenomenalizmi benimseyen İskoç düşünürlerin Aydınlanmaya esas katkıları, din felsefesi ve sosyal bilimler alanıyla etikopolitik alanda olmuştur.

Din felsefesi alanında, İskoç Aydınlanmasının üç ana evreden geçtiği söylenebilir. Birinci evrede, dini inancı tıpkı diğer bilgi ve inanç türleri gibi rasyonel bir eleştiri süzgecinden geçiren, büyük ölçüde İngiltere'den ithal edilmiş, deizm veya "doğal ya da rasyonel din" anlayışı bulunur. Bunu, söz konusu eleştiriyi derinleştiren ve radikalleştiren Hume'un ateizmi takip eder. Üçüncü ve sonuncu evrede ise, bu kez İskoçların Hume'a verdikleri, onun ateizmini hafifletmeye dönük yanıt, klasik deizme bir dönüş bulunur.[1] Etik alanında ise İskoçların en belirgin katkıları, ahlakın temellerine dönük tartışmada

1 M. A. Stewart, "Religion and Rational Theology", *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment* (ed. by A. Broadie), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 31-32.

ortaya çıkar. Ahlakı akli bir zeminden alıp duygu ve tutkular zeminine kaydıran İskoçlar, bir yandan Thomas Hobbes'un etik egoizmini yumuşatma çabası sergilerken bir yandan da geliştirmiş oldukları "ahlak duyusu öğretisi" yoluyla moral değer ve doğruların bilgisini açıklamaya çalışmışlardır.[2]

Bununla birlikte, İskoçların Aydınlanmaya esas büyük katkılarının, sergilemiş oldukları bilimci tutumdan, doğa bilimleri alanında on yedinci yüzyılda kaydedilen büyük başarının da etkisiyle, sosyal bilimleri veya insan ve toplum bilimlerini, doğa bilimlerini yaratmış olan vizyon ve metodolojiyle inşa etme teşebbüslerinden meydana geldiği söylenebilir. Söz gelimi, psikoloji veya insan zihnine ilişkin araştırmalarda, İngiliz filozoflarının kendilerini fizikçilerin veya fizyologların doğa bilimci olmaları anlamında, birer doğa bilimci olarak gördükleri kabul edilir.[3] Bilimsel bilginin her alandaki gelişimini, aydınlanmış bir kültürün merkezi unsuru olarak gören Francis Hutcheson, David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith ve Thomas Reid gibi filozoflar, pozitivist tutumlarını sadece psikoloji alanında değil, fakat antropoloji, tarih, hukuk ve ekonomi-politik alanında da ifade ettiler. Başka bir deyişle, bu filozoflarda insan doğasına ilişkin felsefi bir analizle insan toplumuna, tarihe ve doğal dünyaya ilişkin ampirik bir analiz, insan ve toplum bilimlerinin doğuşuna götürecek olan

2 L. Turco, "Moral Sense and the Foundations of Morals", *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment* (ed. by A. Broadie), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 136-56.

3 A. Brodie, "The Human Mind and its Powers", *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment* (ed. by A. Broadie), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 60.

özgül ve ayırt edici bir sentezde bir araya geldi.[4] Antropoloji ve tarihle ilgili araştırmalarında, "tahmini tarih" anlayışıyla "karşılaştırmalı tarih" anlayışından faydalanarak çizgisel bir hat üzerinde gelişen bir tarih tasarımı ortaya koyan İskoç Aydınlanmacıları, ekonomi-politik alanında ise doğrudan doğruya Newton'dan yola çıktılar. Buna göre, Newton'un "gözle görünür dünyanın yapısını bilimsel bir metodolojiyle gözler önüne serebileceğimizi" ifade eden ana argümanını aynıyla benimseyen Hume, Smith ve Ferguson gibi İskoç düşünürler, klasik metodolojinin "tümevarım, tümdengelim ve doğrulamadan" oluşan bütün unsurlarını kabul edip, ekonomi-politiğin bütün ana konularını sistematik bir biçimde ele aldılar.[5]

Francis Hutcheson ve Ahlak Duyusu Öğretisi

Ahlak duyusu öğretisi, İngiltere'de Hobbes'un egoist etiğine bir tepki olarak doğmuş olmakla birlikte, onu esas geliştiren İskoç düşünürler, özellikle de Francis Hutcheson olmuştur.[6] Thomas Hobbes, iyi ve kötünün doğal olarak her bir insanın kişisel istek ya da iştahasına bağlı bulunması ve insan doğasının da özü itibarıyla egoist olması nedeniyle ahlakın ancak beşeri uzlaşımlarda temellendirilebileceğini öne sürmüştü. Gerçekten de doğal koşulların, insanı başkalarını gözeten duygulanım ve eylem tarzlarını tamamen bir tarafa bırakarak, salt kendi çıkarını gözetmeye yönelttiğini savunan Hobbes,

4 A. Carrett, "Anthropology: the "Original" of Human Nature", *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment* (ed. by A. Broadie), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 79-93.

5 A. S. Skinner, "Economic Theory", *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment* (ed. by A. Broadie), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 178-79.

6 J. Taylor, "Moral Sense Theories", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

insanın toplum içinde ahlakın emirlerine itaat etmesinin öncelikle ve temelde öz-çıkarı gözeten motiflerden kaynaklandığını iddia etmekteydi. Ahlak duyusu öğretisi, İngiltere'de Shaftesbury tarafından Hobbes'un söz konusu egoizmine bir karşılık olarak ortaya konmuştu. Hutcheson etiğini, hocası Shaftesbury'dan miras almış olduğu ahlak duyusu kavramı üzerine inşa etti. Fakat öğreti Bentham'ın ünlü yarar ilkesini tek bir sözcük farklılığıyla "çok sayıda insan için en büyük mutluluk" diye ifade ettiği için, yararcılığın babası olarak kabul edilen[7] Hutcheson'da önemli bir aşama kaydetmiş olarak karşımıza çıkar. Buna göre, ortalama insanın bir ahlak eğitimi almadan erdem ve erdemsizlik arasında bir ayırım yapabilmeye yetili olduğunu öne süren ve dolayısıyla "on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinin mülkiyetçi bireylerinin kendi aralarında ahlaki ve toplumsal ilişkiler tesis edip geliştirebilecekleri ve çatışmaya düşerlerse, bunu uygun bir şekilde çözebilecekleri insani bir yeti arayan"[8] Hutcheson'un temel amacı; insan varlığındaki, bütün birbirleriyle bağdaşmaz eğilimlerin, istek ve arzuların içerisinde bağdaştırılabileceği kendine özgü bir şey bulmak için çabalamak olmuştur.[9]

Hutcheson'un işte bu çerçeve içinde bulduğu ve onun etiğinin özünü ya da temelini oluşturan ahlak duyusu, onda her şeyden önce ahlakı ve ahlaka bilgiyi temellendirmeye yarar. Nitekim, İngiliz ampirizminin Locke'la başlayan yolundan giden filozof, ahlaki bilginin insanın belli bir insani yeti yoluyla kazandığı bir bilgi türü olduğunu söylemiştir. Ahlak duyu-

---

7 A. Maclntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 186.

8 H. Hünler, *Estetik'in Kısa Tarihi*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, s. 157.

9 S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunoteryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Ankara, 1997, s. 204.

su, dolayısıyla ikinci olarak ahlak ve ahlaki bilginin Tanrı'ya ve ilaha vahye dayandırılamayacağını gösteren Hutcheson'da ahlakı bağımsızlaştırmaya ve onun kendi ayakları üzerine oturtmaya yarar. O, üçüncü olarak, Hume'a giden yolda, etiğin odak noktasının bir önceki yüzyılın yazarlarının entelektüalizminden uzaklaşıp duygulara ve tutkulara yönelik yeni bir araştırma tarzına taşınması gerektiğini ortaya koyar.[10] Gerçekten de Hobbes ile Hume arasında bir köprü oluşturan Hutcheson,[11] üçüncü olarak insan varlıklarının başka insanların mutluluğunu, türdeşlerinin iyiliğini, sadece kendi iyilik ya da mutlulukları için bir araç olarak değil, fakat kendi içinde bir amaç olarak istediklerini, ahlak duyusunun dolayımsız objesinin iyilik ya da hayırseverlik olduğunu öne sürdüğü için, ondaki ahlak duyusu anlayışı Hobbes'un etik egoizmini yumuşatıp İngiliz bireyci etiğinin son çözümlemede bir toplumsal yarar etiğine dönüşmesi sürecine önemli bir katkı yapar.

a. Hayatı ve Eserleri

Hutcheson, 8 Ağustos 1694 yılında İrlanda'nın kuzeyinde doğmuştur. İrlanda doğumlu olması nedeniyle felsefe tarihçileri onu İrlandalı bir filozof olarak tanıtmış olsa da onun ailesinin İskoçyalı olması, İrlanda'nın nüfusunun çok büyük bir bölümünün İngiliz yönetiminin politik ve iktisadi nedenlerle İskoçya'dan getirmiş olduğu göçmenlerden meydana geldiği dikkate alınırsa, onu bir İskoç düşünür olarak görmek daha doğru olur.[12] Babası bir Presbiteryen rahibi olan Hutcheson, Down ilindeki temel eğitiminin ardından Dublin'in önde gelen dini kurumlarında eğitim görmüştü. Söz konusu klasik eğitimden sonra, Killyleagh'da

10 *Bkz.*, H. Hünler, *age.*, s. 168.

11 A. Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s. 134.

12 A. Taşkın, *age.*, s. 131.

papaz James Macalpin'in yönetimi altındaki akademiye girdi.[13] Onun sadece erdemlerine değil, fakat aynı zamanda gençliğinde filizlenen metafiziksel yönelimlerine tanık olan hocasının, İrlanda'da çok ihtiyaç duyulduğunu düşündüğü metafizikçi tipiyle karşılaştığı kanaatine kapıldığı söylenir.[14]

Bu yüzden Glasgow Üniversitesi'ne gönderilen Hutcheson, burada mantık, felsefe, klasik diller ve ilahiyat tahsil etmiştir. O, eğitiminin ardından, bir Presbiteryen papaz olarak döndüğü Dublin'de bir akademi kurmakla görevlendirilmişti. Bu yıllarda verdiği eserlerle dikkat çeken filozofa, nitekim üniversite yolunu açan şey, yazdığı kitaplar ve verdiği vaazlar olmuştur. O, 1729 yılında daha önce öğrencilik yaptığı Glasgow Üniversitesi'ne ahlak felsefesi profesörü olarak atanmış, bir yıl sonra da kürsü başkanlığına getirilmişti. Ölünceye kadar bu görevde kalan ve son derece sakin, tekdüze bir hayat süren Hutcheson, burada Adam Smith'in de hocası olmuştur.

Hutcheson'un etik ve estetik teorisini ortaya koyduğu en önemli eseri *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* [Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir İnceleme] (1725)'dir. Kitap aynı zamanda Shaftesbury'den derlenen argümanlarla, egoizmin meşhur teorisyenleri Thomas Hobbes ve Bernard Mandeville'in görüşlerine verilen bir cevap niteliği taşır. O, aynı öğretiyi çok daha gelişmiş bir biçimde *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense* [Ahlak Duyusu ile İlgili Örneklerle Tutku ve Sevgi Duygularının Doğası ve İşleyişi Üzerine Bir Deneme] (1728) ve ölümünden sonra yayınlanmış olan *System of Moral Philosophy* [Ahlak Felsefesi Sistemi] (1755) adlı eserlerinde serimlemiştir.

---

13 D. F. Norton, "Francis Hutcheson", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

14 E. Sprague, "Francis Hutcheson", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 527.

b. Etik Görüşü

Hutcheson'un *İnceleme*'de ortaya koyduğu etik teorisi, aslında ortaçağın ilahi bir temeli olan etik görüşünün modern dönemde yıkılışından sonra yaşanan ve Aydınlanmaya neredeyse damgasını vuracak şekilde yüz yıl kadar süren, ahlakın temelleriyle ilgili meşhur tartışmaya yaptığı katkının bir ifadesi olmak durumundadır. Ahlakın kaynağı ve doğasıyla ilgili olarak bağdaşmaz görüşlerin öne sürüldüğü bu tartışmaya katılan herkes açıklanmaya muhtaç ahlaki fenomenler bulunduğu olgusunu kabul etmişti. Söz gelimi "iyi" ve "kötü", "doğru" ve "yanlış", "adil" ve "adaletsiz" gibi ortalama insanın rahatlıkla ve doğrulukla kullandığı birtakım ahlaki terimlerin varoluşunu inkâr eden tek bir kişi yoktu.

Dolayısıyla, Hutcheson da bu terimlerin gösterdiği ahlaki farklılıkların gerçek olduğunu kabul ederek, ahlakın temellerinin ancak bu gerçek farklılıklar nesnel birtakım yön ya da niteliklere götürüldüğü zaman verilebileceğini öne sürdü.[15] Hutcheson'a göre, bu temelin, çok daha önemlisi "erdemin temelinin ceza korkusu olduğunu" iddia eden Hobbes, Pufendorf ve Locke'un teorileri türünden toplumsal olarak tehlikeli birtakım görüşlere bir panzehir olması için ortaya konması gerekiyordu. O, bu nedenle *İnceleme*'de önce "egoist ahlakçılar" diyerek karşı çıktığı Hobbes ve Mandeville gibi düşünürlerle Locke'un görüşlerine karşı çıktı.[16]

Locke'a Yönelik Eleştirileri: Etik teorisi, Locke'un deneyimci epistemolojisine çok şey borçlu olan Hutcheson, onun moral idelerimiz ve ahlak psikolojimizle ilgili açıklama ve yorumlarından hiçbir şekilde tatmin olmamıştı. Gerçekten de Locke,

15 D. F. Norton, "Francis Hutcheson", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

16 D. F. Norton, *age.*

söz gelimi "güzellik" ve "erdem" benzeri terimlerle ifade edilen normatif idelerin kompleks ideler olduklarını ama deneyime dayanan bir malzemeden oluşturulmuş olmakla birlikte, nesnel karşılıkları bulunmadığım öne sürmüştü. O, zihinlerimiz tarafından bir şekilde oluşturulmuş olan bu idelerin, gerçek herhangi bir şeyin kopyası olmadığı gibi, gerçek varoluşa sahip bir model ya da kalıba göre yapılandırmadıklarını savunan Locke'un, ahlaki ya da normatif idelerin kaynağıyla ilgili anti-realist açıklaması veya yorumunun hatalarla dolu olduğunu iddia etti. Aynı şekilde Locke'un haz ve acı yorumunun da çok dar kapsamlı olduğunu bildiren Hutcheson, onun beş duyu dışında başka duyular da –söz gelimi bir güzellik veya ahlak duyusunun– olduğunu görememesinin büyük bir yanılgı olduğunu söylemekteydi. Ona göre, insan doğası Locke'un düşündüğünden çok daha karmaşık olmak durumundaydı.

Egoizme Yönelik Eleştirileri: Etik egoizmin savunucuları Hobbes ve Mandeville ile olan derin anlaşmazlığına gelince, Hutcheson her şeyden önce onların insan doğasıyla ilgili, insanın aslen ve değişmezcesine bencil ve kötü olduğunu dile getiren, kötümser ve kinik görüşlerine karşı çıktı ve bu görüşün yerine insanda asli bir iyilik unsurunun da bulunduğunu dile getiren iyimser bir insan doğası tasarımı ikame etti. Daha önemlisi Hobbes ve Mandeville'in "bütün insan eylemlerinin öz-çıkar tarafından güdülendiklerini" öne sürdükleri yerde, Hutcheson insanların başkalarını gözeten motiflerle de eylediklerini, bu yüzden egoist teorinin ahlaki deneyimimizin pek çok yön ya da özelliğini açıklayamadığını ifade etti. O, egoizmin yanlış bir teori olduğunu, eylem ve olgulara verdiğimiz farklı tepkileri açıklayamadığını, ahlaki takdir ve yergilerimizin, bu düşünürlerin varsaydığından çok daha derin bir yapı sergilediğini öne sürmekteydi.

Ahlak Duyusu: Hutcheson, biz insanların **(i)** doğal olarak iyi olanla ahlaken iyi olan, **(ii)** ahlaki iyi ile kötü ve **(iii)** doğrudan ya da özsel olarak iyi olan ile araçsal olarak iyi olan arasında birtakım ayrımlar yaptığımızı iddia etti. Bundan sonra onu meşgul eden en temel soru şu oldu: Bizim yaptığımız ve ne Locke'un epistemoloji ve etik teorisi ne de egoist etik anlayışı tarafından açıklanabilen bu ayrımlar nasıl açıklanabilir? Başka bir deyişle, bizim bu ayrımları yapıyor veya yapabiliyor olmamız olgusu, insan doğasının hangi yön ya da özelliğe sahip olmasını gerektirir?

O, sorunun yanıtını, ahlakın temellerine ve insanın moral bilgisinin nasıl analiz edilebileceğine ilişkin tartışmaya bir katkı oluşturacak şekilde, "ahlak duyusu"nda buldu. Hutcheson'un gördüğü kadarıyla söz konusu tartışmada iki taraf vardı. Buna göre bir tarafta Samuel Clarke ve izleyicileri tarafından savunulan, ahlaki ayrımların akıl tarafından yapıldığı görüşü, buna mukabil diğer tarafta Shaftesbury'nin benimsediği "moral ayrımların bir ahlak duyusunun eseri olduğu" görüşü bulunmaktaydı. Söz konusu iki görüşün de buluştuğu iki ortak nokta vardı. Bunlardan birincisine göre, ahlak bilgisi ancak insanın bir yetenek ya da fakültesinin faaliyetiyle kazanılabilen bir bilgi olduğu gösterildiği takdirde açıklanabilir. Locke felsefesine dayandırabileceğimiz bu ortak noktaya göre, bir şey bilinebiliyorsa eğer, onun nasıl idrak edildiği veya bilindiğinin gösterilmesi gerekir. İkinci ortak noktaya göre ise ahlak bilgisi Tanrı'nın vahyinin bir eseri olmayıp tamamen insanın doğal yeteneklerinin ürünü olmak durumundadır.[17]

---

17 A. Broadie, "Scottish Philosophy in the Eighteenth Century", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./arehives/win2003/entries/.

Hutcheson bu tartışmada ikinci tarafın görüşlerine katılır; yani ahlak bilgisini ve insanın moral ayrımlar yapabilmesi olgusunu, Shaftesbury'den alıp epeyce geliştirdiği "ahlak duyusu"yla açıklar. Gerçekten de Hutcheson'un yararcı etik anlayışı, hemen tamamen, bütün insanlarda var olduğunu söylediği "ahlak duyusu"na dayanır. Ahlak duyusunu insanlığın ahlak yetisi olarak tanımlayan filozofa göre, bir insanı başka bir insana yardım ederken, o insan için gerçekten faydalı bir şey yaptığını gördüğümüz zaman, onun eyleminin erdemli bir eylem olduğunu söyleriz. Ama yardımsever bir eylem, başka biri için faydalı bir davranış, niçin erdemli bir eylem olarak görülür? Hutcheson, yardım eyleminin iyilik ya da hayırseverlik sergilediği için erdemli bir davranış olduğunu söylememizin, hayırseverliğin neden erdemin temel ölçütü olduğunu açıklayamaması nedeniyle, bizi pek ileri götürmeyeceği iddiasındadır. Ona göre, aklın burada en küçük bir yardımı olmaz zira akıl sadece iki insan arasında belli bir ilişkinin bulunup bulunmadığını söyleyebilir. İlişkinin ahlaki niteliğini algılamak ya da kavramak için akıl dışında başka bir melekeye, yani ahlak duyusuna ihtiyaç vardır.[18]

Onun ahlak duyusu teorisinin gücü ve değeri, şu halde, insan varlığının iyiliksever ya da hayırsever eylemlerin erdemli eylemler olduklarını nasıl bilebildiğini açıklayabilmesinde yatar. İyilik veya hayırsever eylemler erdemli eylemlerdir çünkü bizim hoşumuza gider, bizde hoşlanma duygulanımı yaratırlar. Hayırsever eylemlerin insanda, ona sağladığı yarardan mutlak bağımsız olarak, hoşlanma duygusu yarattığını söylemeye özen gösteren Hutcheson'a göre ahlak duyusu her şeyden önce doğal bir yetidir. O, ahlak duyusu için, "ken-

18 E. Sprague, "Francis Hutcheson", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 527.

disiyle hem kendimizdeki hem de başkalarındaki erdem ya da erdemsizliği algıladığımız doğal yetilerden biridir"[19] der. Ahlak duyusu, ikinci olarak eğitimden, gelenek ve görenekle, misal ya da örneklerden bağımsız bir biçimde işler. Ona göre, bu faktörler ahlak duyusunu güçlendirebilir ama onu varsaydığı ya da öngördüğü için yoktan var edemez. O doğuştan getirilen bir melekedir.[20]

Ahlak duyusu, yine tıpkı beş duyu gibi işler. Duyudan genel olarak müdrike veya anlama yetisinin iradeden bağımsız bir biçimde ideler alma, haz ve acı algılarına sahip olma yeterliliğini anlayan Hutcheson'a göre, görme duyusu bakılan nesnenin görsel izlenimini iradeden ve akıl yürütmeden bağımsız olarak zorunluluk ve kesinlikle alır.[21] Bu durum ahlak duyusu için de aynen geçerlidir; hayırseverlik gibi erdemli bir davranışın bizde ahlak duyusu aracılığıyla bir hoşlanma duygulanımı, yalan söyleme veya hırsızlık türünden erdemsiz eylemlerin de bizde bir hoşlanmama duygusu uyandırmaması imkânsızdır.[22]

Ahlak duyusu, öte yandan insanda var olan iki temel eğilim, yani ben sevgisi ve diğerkâm hayırseverlik arasındaki muhtemel çatışmalarda, onları uzlaştıran veya hangisinin hâkim olması gerektiğini belirleyen yargıçtır.[23] Başka bir deyişle, hem öz-çıkar duygusu hem de yüce gönüllü duygu-

---

19 Hutcheson'dan akt. N. Arat, *18. Yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979, s. 57.

20 F. Hutcheson, "Concerning the Moral Sense", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. and with an Introduction by I. Kramnick), New York, 1995, Yayınları, s. 275.

21 *Bkz.*, A. Taşkın, *age.*, s. 137.

22 *Bkz.*, N. Arat, *age.*, s. 57.

23 F. Hutcheson, *age.*, s. 57.

lanımlar tarafından güdülenen varlıklar olarak bizler, ben sevgisiyle özgeci hayırseverlikten hangisinin bize hâkim olmasının bizim için daha iyi olduğu sorusuna cevap veremeyiz. İşte Hutcheson'a göre, ahlak duyusu bu soruyu cevaplar ve bizi eyleme sevk eden duygulanımları düzenler. İnsan işte bu düzenleme üzerinde düşünmek suretiyle mutluluğu için olabildiğince iyi tasarlanmış bir yaşam tarzı sürer.[24]

Bununla birlikte, ahlak duyusunun yarattığı en önemli güçlük, bu yetinin, Hutcheson'un bütün nesnelleştirme çabalarına rağmen ahlakı ve ahlaklılığı bütünüyle öznelleştirmesidir. Çünkü ahlak duyusunun "herhangi bir eylem hakkında bizde uyandırdığı hoşlanma ve hoşlanmama duygulanımı, algılanan eylemin bizatihi kendisine ait bir nitelik değildir. Eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, iyiliği veya kötülüğü, erdemli veya erdemsiz oluşu, güzelliği veya çirkinliği, hoşluğu veya nahoşluğu, ahlaklı veya ahlaksız oluşu, eylemin kendisine ait bir niteliğe değil, fakat eylem hakkında bizde uyanan öznel duygulanım türüne"[25] bağlıdır. "Örneğin hırsızlığın kötü ve erdemsiz olduğu, bizzat hırsızlık eylemine özsel olarak ait bir nitelik hakkında verilen bir yargı değil, fakat o eylemin seyrinde ahlak duyumuzun iç işleyişinden doğan hoşlanmama duygusuna ait bir zihin durumu hakkında verilen bir yargıdır."[26] Başka bir deyişle, ahlak duyusu, örneğin hırsızlık eylemindeki kötülüğü veya erdemsizliği, o eylemin kendisine ait bir nitelik olarak değil, fakat söz konusu eyleme bizim duygusal donanımımız tarafından izafe edilmiş bir nitelik olarak algılar. Hal böyle olunca da ahlak bütünüyle öznelleşir, ahlaki eylem ve yargılama da insandan bağımsız

24 S. Z. Hünler, *age.*, ss. 202-203.

25 *Bkz.*, H. Hünler, *age.*, s. 170.

26 H. Hünler, *age.*, s. 170.

olarak var olan nesnel standartlar yerine öznel duygu ölçütlerine terk edilir. Artık erdem sadece bir hoşlanma veya beğeni işi haline gelir. Dahası, akıl da duygu ve tutkuların kölesi olup, sadece amaca uygun düşen araçları sağlama işiyle görevlendirilmiştir.[27]

Septisizm ve David Hume

Aydınlanma düşüncesinin en yetkin, en önemli temsilcisinin kim olduğu sorulsa, en önde gelen birkaç isimden biri kesinlikle Hume olurdu. Geleneğe yönelik yıkıcı ve geleceğe dönük kurucu tavrıyla; yani, özellikle dine ve metafiziğe yönelik septik ve eleştirel yaklaşımı, bilimciliği, liberalizmi ve ahlakı duygulara bağlayan anlayışıyla, gerçekten de Aydınlanmanın kesinlikle en kusursuz temsilcisidir. Fakat aslında Hume, modern felsefeye Descartes'tan beri içkin hale gelen öncül ve kabullerin mantıksal sonuçlarını çıkarsamaktan başka bir şey yapmamıştır.

Buna göre Hume her şeyden önce Kartezyen felsefenin başlangıç öncülünü veya *cogito*'yu, felsefenin dışarıdan değil fakat içeriden hareketle kurulması gerekliği düşüncesini temele alıp buradan çıkan mantıksal sonuçları tam bir açıklık içinde gözler önüne sermiş, hatta hayata geçirmiştir. Kartezyenizmin Arşimet noktasını ya da modern felsefenin temelini meydana getiren bu öncüle göre, biz sadece zihin hallerimizin dolayımsız bilgisine erişirken, yalnızca zihinsel içeriklerimizle ilgili olarak bir kesinlik içinde olabiliriz; söz konusu temelci bakış açısına göre felsefeye veya felsefe yapmaya işte bu temelden, yegâne kesinlik merkezinden başlamak gerekir. Nitekim, başta Descartes olmak üzere bütün on yedinci yüzyıl filozofları, bu durumun bir sonucu olarak zihinden hare-

27 N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, London, 1964, s. 37.

ket etmiş ve sonra da zihin içeriklerinden, hepsi de bir şekilde nedensellik ilkesine dayanan birtakım argümanlar kullanarak, onların dışsal karşılıklarına, yani bilinç akışından dış gerçekliğe geçmişlerdir.

Hume işte söz konusu geçişi mümkün kılan ve bir şekilde apaçık olduğuna inanılan nedensellik ilkesini, "düşüncelerimiz de dahil olmak üzere, her şeyin bir nedeni olması gerektiğini" bildiren ilkeyi eleştirel incelemeye, felsefi sorgulamaya tâbi tutan ilk kişidir. O, bu incelemesinin sonunda nedenselliğin mantıksal bir zorunluluk olmayıp insani bir alışkanlık olduğunu ortaya koyar. Bir dış dünyanın varoluşuna beslenen inanç, akıl yoluyla, insanın akıl yürütme kapasitesine müracaat etmek suretiyle temellendirilebilir olan bir şey değildir. Biz dış dünyanın varoluşuna inanıyoruz, daha doğrusu inanmadan yapamıyoruz fakat bunu kanıtlamak Hume'a göre imkânsızdır. O, "iyi ki solipsist olan pek kimse yok çevremizde; olsaydı eğer, böylelerini çürütmek de kesinlikle imkânsız olacaktı" diyebilmiş biridir.

Buna göre, sırasıyla **(i)** bizim sadece algılarımızın var oluşunun bilgisine veya dolayımsız bilincine sahip olduğumuzu; **(ii)** bir algının varoluşundan başka herhangi bir şeyin varoluşuna yapılacak bir çıkarımı rasyonel veya mantıksal olarak temellendirmenin imkânsız olduğunu; **(iii)** algılarından birtakım çıkarımlar yapan biz insanların başka türlü davranamayan hayvanlar olduğumuzu söyleyen baştan sona olumsuz ve eleştirel birinci adım veya hareketinde, Hume bütün akıl yürütmelerimizin temelinde yalnızca birtakım önkabuller bulunduğunu gösterirken, kendisine esas din ve metafiziği hedef yapmıştır. Ona göre, din ve metafizik, gerçek bir aydınlanmadan söz edilebilmesi için aleve atılıp yakılmaları gereken çerçöp yığınına, aşılmaları gereken engeller bütününe tekabül etmektedir.

Hume, yine modernliğe içkin olan başka bir eğilimle ve birincisine bağlı olarak bilimsel veya deneysel yöntemi zihne ve insani alana uygulamak istemiştir. Buna göre, o artık tamamen yapıcı ve büsbütün Aydınlanmacı olan bir tavırla Newton modeline uygun bir insan doğası bilimi kurmak amacı gütmüştür. Nitekim kendisine ölçüt olarak deneyimi alan Hume, "niçin" yerine "nasıl"ı koymuş ve insani alandaki, yani psikoloji, etik, siyaset, hukuk ve iktisattaki yasalılığı gözler önüne sermeye çalışmıştır. Bu amacını şöyle anlatmaktadır:

> Ve insan bilimi öteki bilimler için yegâne sağlam temel olduğundan bu bilimin kendisine verebileceğimiz tek sağlam temel de deneyim ve gözlem üzerine kurulmalıdır. Deneysel felsefenin ahlaki konulara uygulanmasının doğa felsefesine uygulandıktan ancak yüzyıl sonra mümkün olduğunu düşünmek, bu bilimlerin doğuşları arasında da yaklaşık olarak aynı zaman aralığının bulunduğunu, Thales ile Sokrates arasında kalan zaman diliminin benim Bacon'um ile İngiltere'de beşeri bilimleri yeni bir temel üzerine oturtmaya başlayan ve kamuoyunun dikkatini çekip merakını uyandıran bazı filozoflar arasında geçen süreye eşit olduğunu gördüğümüze göre şaşırtıcı olmamalıdır. Şu halde, birçok ulus bizimle şiirde rekabet edip, diğer birtakım güzel sanatlarda bizi geçebilse de akıl ve felsefe alanındaki gelişmelerin yalnızca bir hoşgörü ve özgürlük ülkesinde mümkün olabileceği açıktır.
>
> İnsan bilimindeki bu son ilerlemenin ana yurdumuza doğa felsefesinde kaydedilen gelişmeden daha az onur sağlayacağını da düşünmememiz gerekir; tam tersine, onu söz konusu bilimin büyük öneminden dolayı ve böyle bir reformun zorunluluğundan ötürü, büyük bir şeref olarak görmemiz gerekmektedir. Çünkü zihnin özü bizim için dışsal cisimlerin özü kadar bilinmez olduğundan onun güçleri ve nitelikleriyle ilgili olarak dikkatli ve pekin deneyler ve onun farklı koşul

> ve durumların sonucu olan münferit etkilerinin gözlemi dışında bir yolla belli bir kavrayış oluşturmanın da aynı ölçüde imkânsız olduğu bana açık görünüyor. Tüm ilkelerimizi, deneylerimizi en son sınıra dek izlemek, en basit ve en az sayıda nedenlerin etkileri de dahil olmak üzere, bütün sonuçları açıklamak suretiyle olabildiğince evrensel hale getirmek için çok çalışmamız gerekse de bizim deneyimin ötesine gidemeyeceğimiz, insan doğasının nihai ilk ilkelerini keşfettiği iddiasıyla ortaya çıkan bir hipotezin ölçüsüz ve hatalı bir hipotez diye yadsınması gerektiği açıktır.[28]

Ya da başka türlü söylendiğinde, felsefede bir reform yapmaya kalkışan Hume, felsefesinin yıkıcı boyutu söz konusu olduğunda sadece teolojiyi değil, fakat klasik veya geleneksel metafiziği de şiddetle eleştirmekteydi. Gerçekten de o, geleneksel metafiziğin, başka şeyler bir tarafa, insan doğasını yöneten "nihai ilk ilkeler" üzerine spekülasyon yapmaya kalkıştığı zaman tamamen yanlış bir yola girdiğini, zira böylesi bir spekülasyonla birlikte meşru bir bilimsel içeriğe sahip olabilen şeylerin ötesine geçtiğini savundu. Ne bilginin ne etiğin ne de politik düzenin dini bir temele ihtiyaç duyduğunu dile getiren Hume,[29] felsefesinin kurucu boyutunda, söz konusu yanlış metafiziğin yerine, artık metafizik olduğu söylenemeyecek ampirik bir araştırma olarak "doğru metafiziği" geçirdi. Onun geleneksel metafiziğin anti-metafiziksel tasviri karşılığı olan yeni projesini bir tür "zihin coğrafyası" veya "zihin anatomisi" olarak gördüğü söylenebilir. Buna göre o, insan doğasının ve dünyanın teolojik yorumunu ve bu arada

---

28 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Bir önsözle birlikte çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, ss. 41-42.

29 A. Baier, "David Hume", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

metafiziği yıktıktan sonra, bilimin yolunu açmış ve insan doğasının ampirik bilimini kurma yoluna girmiştir.[30]

a. Hayatı ve Eserleri

Hume, 7 Mayıs 1711 yılında, orta halli bir soylu olan Ninewells Lordu Joseph Hume'un ikinci oğlu olarak Edinburgh'da dünyaya gelmiştir. Babasının, David daha iki yaşındayken 24 yaşındaki annesini üç çocukla bırakarak öldüğü anlatılır.[31] Babasını hiç tanımayan Hume, annesine her zaman bir muhabbet, şükran ve hayranlık duymuştur. Nitekim annesine duyduğu hayranlığı "Bir erdem timsali olan annem, bütün gençliği ve güzelliğine rağmen kendisini çocuklarının eğitimine adamış biriydi."[32] sözleriyle ifade etmişti. Temel eğitiminin ardından, çok erken sayılabilecek bir yaşta, henüz on iki yaşındayken Edinburgh Üniversitesi'ne girmiş ve buradaki öğrenimini üç sene sonra, 15 yaşındayken tamamlamıştı. Ailesinin hukuk okumasını istediği yerde, tarih, felsefe ve edebiyatla ilgilendi; Newton'a ve eserine duyduğu büyük hayranlığın söz konusu üniversite yıllarında başladığı, söz konusu hayranlığın kendisini Newton'un fiziki âlemde yaptığını sosyal âlemde veya insan doğasının biliminde yapma tasarısına bu genç yaşta sevk ettiği kabul edilir.[33] Felsefe yanında, insan ve toplum bilimlerinin farklı alanlarında uzun yıllardan beri sürdürdüğü hummalı çalışma, yeni bir felsefi proje ya da vizyon geliştirme yolunda olmanın getirdiği he-

30 W. E. Morris, "David Hume", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

31 W. E. Morris, *age.*

32 Hume'dan akt. A. Taşkın, *Hume Araştırmaları*, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2007, s. 35.

33 *Bkz.*, A. Taşkın, *age.*, s. 38.

yecan ve yorgunluk, münzevi yaşayan bu âlimde, 1729 yılında ağır bir ruhsal krizin doğuşuna yol açar.

Hume'un, bundan sonra iyileşebilmek için, daha hareketli bir hayatın kendisine iyi geleceği inancıyla, bir süre boyunca Bristol'de bir tüccarın yanında çalıştığı, ama sonradan kendisini tamamen tefekküre, araştırma ve yazılarına verdiği kabul edilir. Nitekim, onun hayatındaki esas dönüm noktasının 1734-37 yılları arasındaki üç yıllık zaman dilimi olduğu söylenir. Çalışmalarını Fransa'da, Descartes'ın da okuduğu La Fleche Kraliyet Yüksek Okulu'nun kütüphanesinde sürdüren Hume, en temel ve önemli eseri olan *A Treatise of Human Nature* [İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme]'nin ilk üç bölümünü burada kaleme almıştır.

Hume, özyaşamöyküsünde, eserini yayınlamak amacıyla döndüğü İngiltere'de, 1738-40 yılları arasında üç cilt halinde basılan *İnceleme*'nin, kendi deyimiyle "ölü doğuşu" karşısında büyük bir hayal kırıklığı yaşadığını anlatır;[34] eser, felsefe çevrelerinde gereken ilgiyi görmek bir yana, çeşitli saldırılara uğrar ve filozof dinsizlikle suçlanır. Onun eserini kamuoyu önünde reddetmek zorunda kalmış olmasının nedeni, işte bu ithamdır. Aynı itham Hume'un önüne sonradan birçok kez çıkarılmış, sözgelimi 1744 yılında Edinburgh Üniversitesi'nin Ahlak Felsefesi Kürsüsü'ne başvurduğunda, Hume'un bu isteği *İnceleme* delil gösterilerek reddedilmiştir. Yine 1752'de bu kez Glasgow Üniversitesi'ne başvuran Hume'un talebi, aynı üniversitede Mantık Kürsüsü'nden başka bir kürsüye geçen, öğrencisi iktisatçı Adam Smith'in desteğine rağmen, bir kez daha reddedilmiştir.

---

34 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 5, *Hobbes to Hume*, London, Burns and Oates, 1959, s. 258.

Üniversitede iş bulamayan filozof, geçimini sağlamak amacıyla çeşitli işlere girmiş, hayatını başkaca iş ve memuriyetlerden kazanma çabası sergilemiştir. Akli dengesi bozuk bir soyluya özel eğitmenlik, bir generale sekreterlik, Viyana ve Torino'da diplomat yardımcılığı yapmıştır. Hume aynı zamanda mütevazı ölçüler içinde bir iş adamı olmuştur. Avusturya Savaşları sırasında, iki seferde personel memuru olarak hizmet etmiş, ellili yıllarının ilk yarısında Paris'teki İngiliz Büyükelçiliği'nde, daha sonra da Londra'da Devlet Bakanlığı'nda görev yapmıştır.[35]

Hume, sadece bir filozof değil, fakat bir tarihçiydi de. Nitekim kırk yaşındayken yüz yıl süreyle bu konuda standart bir kitap haline gelecek meşhur *Büyük Britanya Tarihi*'ni yazmıştı. Onun, temel başvuru kitaplarında, hala, sadece filozof değil, fakat aynı zamanda tarihçi David Hume olarak anılmasının nedeni de budur.[36] Yaşadığı süre içinde aynı zamanda bir iktisatçı olarak da isim yaptı; nitekim onun para teorileri, yakın zamanlarda yeniden ilgi çekmeye başlamıştır.

Eserlerine gelince... Hume'un en temel eseri, daha önce 1738-40 yılları arasında üç cilt halinde yayınlandığını söylediğimiz *A Treatise of Human Nature* [İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme]'dir. Eser bütün bilimlerin insan doğasıyla özsel bir ilişkisi olduğu ana tezinden yola çıkar. Söz gelimi, mantık insanın akıl yürütme fakültesinin ilkeleri ve işleyişiyle ilgilidir; etik ve edebiyat eleştirisi, insanın beğeni ve duygularım konu alır; politika ise insanların toplum içinde oluşturdukları birliği araştırır. Matematik, doğa felsefesi ve doğal din gibi bilim ya da disiplinler, ilk bakışta insan dışında kalan konularla ilgili gibi görünebilmekle birlikte, bütün bu konuların ve bilim

35 *Bkz.*, B. Magee, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 145.

36 *Bkz.*, A. Taşkın, *Hume Araştırmaları*, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2007, ss. 44-46.

dallarında neyin doğru ve neyin yanlış olduğunun insan tarafından bilindiği olgusuna gönderme yapan Hume, bir insan bilimini deneysel yollarla geliştirme işine olağanüstü büyük bir önem izafe eder:

> Ve insan bilimi öteki bilimler için biricik sağlam temel olduğundan bu bilimin kendisine verebileceğimiz biricik sağlam temel de deneyim ve gözlem üzerine kurulmalıdır.[37]

Bununla birlikte *İnceleme*'nin, başkaca faktörlere ek olarak gerek terim bakımından muğlaklığı ve gerekse form yönünden karanlık oluşu nedeniyle "ölü doğmuş olması", Hume'u *İnceleme*'nin yerine birtakım *Soruşturmalar* yazmaya sevk etmiştir.[38] Gerçekten de onun 1742 yılında yayınlanan *Essays, Moral and Political* [Ahlaki ve Siyasi Denemeler] dışında kalan tüm diğer felsefi eserleri, *İnceleme*'nin bölümlerinin yeniden gözden geçirilerek yayınlanmış muadillerine karşılık gelmektedir. Buna göre *An Enquiry Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma] *Deneme*'nin birinci bölümünün, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* [Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma] üçüncü bölümünün, *Four Dissertations* [Dört Tez] ise ikinci bölümünün geliştirilip kitaplaştırılmış şeklidir. Bir dostuna yazdığı mektupta, başarısızlığının içerikten ziyade formdan kaynaklandığını dile getiren Hume,[39] *İnceleme* ile *Soruşturmalar*'ın ilkelerinin aslında aynı olduğunu kabul eder. Başka bir deyişle, o *İnceleme*'de ele alman konuları, *Soruşturmalar*'da kısaltıp ba-

---

37 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Bir önsözle birlikte çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, ss. 41-42.

38 J. Fieser, "David Hume: Life and Writings", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. P. Dowden).

39 *Bkz.*, W. E. Morris, *age.*

sitleştirerek ele almak suretiyle daha tam ve anlaşılır hale getirir.

b. Aldığı Etkiler ve Programı

Yepyeni bir hareketin, Aydınlanma ideolojisi dediğimiz ideoloji ve buna koşut teknik bir felsefenin öncü filozoflarından olan; düşüncede, on yedinci yüzyılın Bacon, Descartes, Hobbes ve Locke gibi filozofların düşünceleriyle belirlenen atılanıyla dahi kıyaslanamayacak yeni bir hamle yapmaya, yepyeni bir dönüşüm yaratmaya karar veren Hume, bütün öncülüğüne ve özgünlüğüne rağmen önemli birtakım etkiler almıştır; onun felsefesinin oluşumu ve şekillenmesinde birtakım etkilerin önemli bir rolü olmuştur. Aslında bir filozofun düşüncelerinin **(i)** onun içinde yaşadığı çağın sosyoekonomik koşullarının etkisi, **(ii)** kendisinden önceki filozoflardan aldığı etkiler ve **(iii)** kendi mizacı ya da perspektifi gibi üç ayrı faktörün bir bileşkesi olduğu şeklindeki beylik hakikatin düşünce tarihinde kendileri için tam olarak geçerli olduğu filozofların kesinlikle en başında gelir.

Buna göre Hume, **(1)** bir önceki yüzyılın Hobbes, Descartes, Leibniz ve Spinoza tarafından oluşturulmuş büyük rasyonalist metafizik sistemlerinin; dedüktif düşünen bu filozofların evrenin, Tanrı'nın ve insan ruhunun doğasıyla ilgili birtakım tezlerden meydana gelen sistemlerinin oldukça belirleyici olan olumsuz etkisine maruz kalmıştır. Onun kariyeri boyunca sergileyeceği metafizik karşıtlığı veya düşmanlığının temelinde, söz konusu metafiziksel spekülasyonların sadece yararsızlığına ve boşluğuna değil, fakat aynı zamanda zararına dair değişmez kanaati yatar. Gerçekten de akıl, ona göre, hakikate erişmenin insana Tanrı tarafından verilmiş imtiyazlı bir aracı değildir; *İnceleme*'de on yedinci yüzyılın teist rasyonalistlerine birtakım negatif, anti-rasyonalist argümanlarla

karşı çıkan Hume'a göre, deneyimden yardım görmeyen aklı insanı sadece yanıltır.[40]

(2) Hume, ikinci olarak ama bu kez pozitif anlamda Edinburgh'daki öğrenciliği sırasında temel doktrinlerini öğrendiği, "kendisini deneysel olarak test edilebilir hipotezlerle sınırladığı zaman doğal fenomenleri anlaşılır h"le getirdiğine inandığı" Newton'dan etkilenmiştir.[41] Hume'un doğal alandaki yasalılığı bu sayede insani alanda da keşfetme imkânı bulacağını düşünmesine yol açan bu etki kaynağı, filozofumuzun almış olduğu en önemli etkiyi meydana getirir. Çünkü o, Newton'dan, sadece bir yöntem anlayışı değil, fakat ayın zamanda bir başarı telakkisi türetmişti. Buna göre Hume, insan doğasıyla ilgili olarak, sistematikliği bakımından Newton mekaniğinin sistematikliğiyle rekabet edebilecek düzeyde olan bir kavrayış geliştirme amacı gütmekteydi.[42]

(3) Onun üzerinde yoğun bir etki bırakan ve Newtoncu bilim kadar etkin olan bir diğer kaynak da önderliğini veya kuruculuğunu Locke'un yaptığı, temsilcileri arasında ahlak duyusu öğretisinin savunucuları Shaftesbury, Mandeville ve Butler'ın bulunduğu Deneyimci Okul olmuştur. Bu düşünürler Kıta Avrupası rasyonalistlerinin iddialı metafizik sistemlerini kuşkuyla karşılayıp, insan zihninin ilke ve yetilerine dair önyargısız bir araştırmayla insan bilgisinin sınırlarını, insanın görev ve sorumluluklarının temellerini ortaya koyma-

---

40 A. Baier, "David Hume", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London. Routledge, 2001.

41 E. Schliesser, "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

42 A.J. Jacobson, "David Hume on Human Understanding", *Routledge History of Philosophy*, vol. v, *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (ed. S. Brown), London, Routledge and Kegan Paul, 1996, s. 123.

ya çalışmışlardı. Hume'un ideler teorisi Locke ve Berkeley'in ide görüşüyle anlam teorisinin büyük ölçüde bir devam olduğu için, Locke ve Berkeley'in felsefesinin Hume felsefesi üzerinde yoğun bir etki yapmış olduğu kabul edilir.[43] Bu çerçeve içinde Hume'un felsefesinin bir yandan da deneyimci projeyi en son sınırına kadar götürmekten, ampirik yaklaşımın mantıksal sonuçlarını derlemekten meydana geldiği söylenebilir.

(4) Hume'u belki de en yoğun bir biçimde etkileyen hususun, diğer radikal Aydınlanmacılarda olduğu gibi, din ve mezhep savaşları, söz gelimi Katoliklerle Protestanlar arasındaki savaşlar olduğu söylenebilir. Bütün bu mücadele ve savaşlar, Hume'u en nihayetinde vahye dayalı, tarihsel dinin sadece teorik olarak değil, fakat pratik olarak da yanlış olduğu sonucuna götürmüştü fakat o, bu noktada kalmadı. Özellikle dogmatik boyutuyla dinin, yarattığı dogmalar ve hurafelerle, dinden bağımsız araştırmaları engellediği için zararlı olduğu kanaatine ulaşmıştı. Bu yüzden onun sadece ampirik felsefe geleneğinin değil, fakat aynı zamanda kökleri ta Epiküros ve Lukretius'a kadar geri gidip modern dönemde Gassendi ve Hobbes gibi düşünürleri de ihtiva eden doğalcı felsefe geleneğinin doruk noktasında bulunduğu söylenebilir.

(5) Onu, her tür dogmatizme karşı bir araç olarak kullanmaya yol açacak kadar etkileyen bir başka faktör de antik çağlardan gelen bir disiplin ya da öğreti olarak şüpheciliktir. Pyrrhon'un kuruculuğunu yapıp Sextus Emprikos'un teorik çerçevesini oluşturduğu şüphecilik, her görüşe karşı görüş ve argümanlar getirerek, deneyimci bir temel üzerinde, hiçbir konuda hüküm verilmemesini, her konuda yargının askıya alınmasını amaçlar. Rönesans zamanında canlandırılan ve Montaigne'den sonra yoğun bir biçimde kullanılan bu öğre-

43 A. J. Jacobson, *age.*, s. 123.

ti ve yaklaşımın Hume zamanındaki en etkili temsilcisi, onun en gözde yazarı olan Pierre Bayle'dı. Hume, normal gündelik yaşamda kendisiyle baş edilebileceğine inandığı bu septik öğreti ve yaklaşımı, sadece kültürün seküler yönde bir reformu için değil, fakat özellikle dini ve metafiziği yıkmak için kullanmıştır.

Bütün bu etkiler yoluyla Hume şu halde Newton'un deneysel yöntemini, insan doğasıyla ilgili olarak gerçek bir ampirik bilime erişmek amacıyla, İngiliz deneyimcilerinin insan zihninin güç ve ilkelerine dair araştırmalarına uygulamaya koyulmuştur. Ona göre böyle bir bilime bir kez erişilince septik yaklaşımın da yardımıyla dinin iddialarına meydan okunduktan sonra, rasyonalist metafizikçilerin keyf hipotezleri kolaylıkla test edilebilir hale gelecektir. İşte bu projeye uygun olarak öncelikle psikolojik bir çerçeve içinde ortaya konan bir deneyimcilikle, bizim bütün zihin içeriklerimizi, tüm idelerimizi duyu izlenimlerinden türettiğimizi, hiçbir konuda *a priori* akıl yürütülemeyeceğini öne süren Hume, insanın deneyimini aşan konularda yapılan metafiziksel spekülasyonların anlamdan yoksun olduğunu, değerin olgudan hiçbir şekilde türetilemeyeceğini gösterir ve sonra da etik ve politik alanı doğal ve ampirik temeller üzerine inşa etmeye koyulur.

c. Bilgi Teorisi

Hume'un felsefesini işte bu çerçeve içinde yeniden, ve biraz daha farklı bir biçimde, ampirizmi sadece bilginin kaynağını değil, fakat sınırlarını da açıklamak için, kısacası bütün sonuçlarıyla birlikte kabul eden birinin; Tanrı, töz, zihin, ahlaklılık, nedensellik benzeri, kendileriyle ilgili hiçbir izlenimin olmaması anlamında, ampirik bir kökeni olmayan kavramların varoluşunu anlaşılır hale getirme çabası sergileyen felsefesi olarak tanımlayabiliriz. Epistemolojik bir öğreti olarak

ampirizm, bilindiği üzere, bilginin kaynağı konusunda, bütün bilginin izlenimlerden türetildiğini, bilginin sınırları probleminde ise insan zihninin dolaymışız olarak sadece kendi zihin içeriklerini, idelerini bilebileceğini öne sürer.

Bilgi: Hume deneyimciliğinin yarattığı tüm güçlüklere rağmen bilgiden kesin olanın bilgisini anlar ve onu, gözden geçirilebilen, kesinlikten yoksun olgusal inançları ifade eden "olasılığın" karşısına geçirir. Gerçek anlamıyla bilgi, Hume'da sırasıyla **(i)** mevcut duyu izlenimleriyle, **(ii)** duyu yoluyla algılanan nitelikler arasındaki ilişkilerle ilgili "sezgiler" ve **(iii)** belirli "ide ilişkileriyle sınırlanır. Hume işte ampirizmini, bu genel çerçeveye uygun olarak "zihnin bütün malzemesini izlenim veya algılardan kazandığını", "izlenimi olmayan ide bulunmadığını" söyleyerek ifade eder.

İdeler ve İzlenimler: Hume söz konusu bilgi görüşünü ortaya koyabilmek için bir ideler teorisi oluşturur. İdeler teorisi, aslında onun terminolojisini kullanacak olursak, bir "algılar teorisi"ne karşılık gelir. Algılar duyumları, tutkuları ve duyguları ihtiva eder. Belli bir anda soğuk nedeniyle titreme, bir nesneyi duyumlama veya kızgınlık hissetme, birer algı örneği olarak karşımıza çıkar. Canlı ve güçlü olan bu algılara Hume, izlenim adını verir.

İkinci bir algı türünden daha söz eden Hume, bizim üşümek veya titremek dışında, üşümeyle ilgili düşünceler oluşturabileceğimizi, soğuk bir yerde yaşama üzerine planlar yapabileceğimizi belirtir. O, bu ikinci türden algılara ideler adını verir.

> İnsan zihninin bütün algıları, benim ideler ve izlenimler adını vereceğim iki türe ayrılır.[44]

---

44 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Bir önsöz ile birlikte çev. A. Yardımlı), s. 45.

> Öyleyse burada, zihnin bütün algılarını, güçlülük ya da canlılıklarına göre iki sınıf ya da türe ayırabiliriz. Daha az güçlü ve canlı olanlar genellikle Düşünceler ya da İdealar diye adlandırılır. Öteki tür için bizim dilimizde ve birçok dilde hazır bir ad yok çünkü sanırım bunları, felsefi amaçlar dışında, genel bir terim ya da ad altında toplama gerekliliği duyulmamıştır. Bundan dolayı, biz biraz serbest davranalım ve bunlara, kelimeyi genel kullanımından biraz farklı bir anlamda kullanarak, İzlenimler diyelim.[45]

Hume'un söz konusu ayırımına göre ideler düşünceler veya zihin içerikleri, izlenimler de duyu deneyimleri veya algı içerikleridir. Buna göre bir insan bir şeyler düşündüğü, hayal ettiği, anımsadığı, vb. zaman söz konusu zihinsel faaliyet ya da işlemlerin içerikleri ideler olarak tanımlanır. Yine bir insan bir şey gördüğü, işittiği, vb. zaman onun bu duyumlama veya algılama faaliyetinin dolayımsız nesneleri izlenimler olmak durumundadır. İkisi arasındaki tek ya da en önemli farklılık, bir güç ve canlılık farklılığıdır. İdeler soluk, daha az canlı ve daha az güçlü izlenimlerdir:

> Öyleyse, izlenim terimi ile kastettiğim daha canlı algılarımızın hepsidir; yani işittiğimiz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz veya nefret ettiğimiz, arzuladığımız veya istemediğimiz andaki algılardır. İzlenimler daha az canlı algılar olan ve yukarıdaki duyum ya da hareketler üzerinde düşündüğümüz zaman farkına vardığımız idealardan ayrılırlar.[46]
>
> Bütün idealar, özellikle soyut olanları, kendiliklerinden silik ve belirsizdir; zihnin bunlar üzerinde çok zayıf bir egemenliği vardır; başka benzer idealarla karıştırılmaya yatkın-

45 D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. O. Aruoba), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, ss. 13-14.

46 D. Hume, *age.*, ss. 13-14.

dırlar ve bir terimi, seçik bir anlamda olmasa da, bir süre kullanınca ona bağlı belirli bir idea bulunduğunu hayal etmeye yatkınızdır. Aksine, bütün izlenimler, yani iç ya da dış duyumların hepsi, güçlü ve canlıdır.[47]

Bizim dolayımsız olarak ya bir ideyle ya da bir izlenimle temas ettiğimizi, başka bir zihinsel içeriğe sahip olmadığımızı söyleyen Hume'a göre, ideler izlenimlerle sınırlanmış durumdadır; onlar kaçınılmaz olarak izlenimlere bağlıdırlar. İmgelemimizin ilk bakışta sınırsız gibi görünebilmesi bu gerçeği hiçbir şekilde değiştirmez:

İlk bakışta, hiçbir şey bize her türlü insan gücü ve otoritesinin dışına taşmakla kalmayan, doğanın ve gerçeğin sınırları içine sığmayan insan düşüncesi kadar sınırsız gelmeyebilir. Hayal gücü için garibeler meydana getirmek, ipe sapa gelmez biçimleri ve görünüşleri birleştirmek, en doğal ve bilinen objeleri düşünmekten zor değildir. Ve vücut, üzerinde acı ve zorlukla süründüğü bir gezegene bağlı kalırken, düşünce, bizi evrenin en uzak bölgelerine, daha evrenin ötesine, doğanın tam karışıklık halinde olduğu sanılan sınırsız kaos'a bir anda ulaştırabilir. Hiç görülmemiş ya da işitilmemiş bir şey yine de kavranabilir; mutlak çelişki içeren şeyler dışında hiçbir şey düşünce gücünün ötesinde değildir.

Fakat düşüncemiz bu sınırsız hürriyete sahip görünüyor olsa da daha yakından incelersek aslında onun çok dar sınırlar içinde kaldığını ve zihnin bu yaratıcılık yeteneğinin, duyuların ve tecrübenin verdiği malzemeleri birleştirmek, yerlerini değiştirmek, büyütmek ya da küçültmek yetisinden başka bir şey olmadığını görürüz. Altın bir dağ düşündüğümüzde, daha önceden tanıdığımız iki tutarlı ideayı, altın ve dağı birleştiririz sadece. Erdemli bir at tasarımlayabiliriz çünkü kendi duyularımızdan erdemi kavrayabiliyoruz ve bunu

47 D. Hume, *age.*, ss. 16-17.

> tanıdığımız bir hayvan olan atın görünüşü ve biçimi ile birleştirebiliyoruz. Kısacası, düşünmenin bütün malzemesi dış ya da iç duygumuzdan gelmedir: Bunların sadece karışımı ya da bileşimi zihin ve istemeye aittir.[48]

Demek ki Hume'a göre ideler izlenimlere birkaç bakımdan bağlıdırlar. İdeler her şeyden önce izlenimleri temsil etmek durumundadır. Dahası, ideler izlenimlerin kopyaları veya soluk izlenimlerdir. Hatta, onun genel nedensellik eleştirisini hesaba katmamız ve dolayısıyla bunu söylerken tedbirli olmamız koşuluyla, izlenimler idelere neden olurlar. Hume idelerin veya düşüncelerin izlenimlere bağlı olduğu tezini ya da genel ampirizmini kanıtlamak için, işte bu temel üzerinde, öncelikle içebakışa veya kişisel deneyimlerimize başvurur:

> İlkin, ne kadar karmaşık ya da yüce olurlarsa olsunlar, düşünce ya da idealarımızı çözümlediğimizde, bunların her defasında daha önceki bir his ya da duyguyu kopya eden basit idealardan meydana geldiğini görürüz. İlk bakışta bu kaynaktan çok uzak görünen ideaların bile, daha yakın bir inceleme ile, bu kaynaktan çıktığı görülür. Sonsuz derecede akıllı, bilge ve iyi bir varlık olarak Tanrı ideası, kendi zihnimizin işlemleri üzerinde düşünmemizden ve iyilik ile bilgelik özelliklerini sınırsızca büyütmemizden çıkar. Bu soruşturmayı dilediğimiz kadar sürdürelim; her zaman, incelediğimiz her ideanın kendine benzer bir izlenimden kopya edildiğini görürüz.[49]

O, ikinci olarak da kör ya da sağır veya başkaca bakımlardan özürlü olanların durumlarını, yine aynı tez için bir delil olarak kullanır:

---

48 D. Hume, *age.*, s. 14.

49 D. Hume, *age.*, s. 15.

> İkincileyin, organ sakatlığından dolayı bir kimse herhangi bir duyum türünde duyarlı değilse, her zaman bu duyumların karşılıkları olan idealar konusunda da o kadar az duyarlı olduğunu görürüz. Kör bir kimse renklere, sağır olan da seslere ilişkin hiçbir fikre ulaşamaz. Yetersiz olan duyusunu ona yeniden kazandırın: Duyumlarına bu yeni yolu açmakla, aynı zamanda idealara da bir yol açmış olursunuz ve o, bu objeleri kavramakta güçlük çekmez. Organın herhangi bir duyum uyandırmaya elverişli bir nesne ile hiç karşılaşmamış olmasında da durum aynıdır. Bir Laplı ya da Zencinin şarap tadı hakkında fikirleri yoktur. Ve bir kimsenin, cinsine ait bir duyguyu ya da tutkuyu hiç duymamış olması ya da duymasını imkânsız kılacak şekilde, organ bozukluğuna benzer bir zihin bozukluğu olması çok az görülse ya da hiç görülmese bile, aynı gözlem, daha az derecede, bu durumda da yapılabilir. Yumuşak huylu bir adam amansız bir öç ya da zalimlik ideasını kuramaz; bencil bir yürek de dostluğun ve cömertliğin yüceliklerini kolay kolay kavrayamaz.[50]

Hume'un oldukça açık olan argümanına ve benimsemiş olduğu temsili ya da gönderimsel anlam teorisine göre, doğuştan kör olan biri bütünüyle görsel olan terimlerimizden hiçbirini, bu terimlere sadece gözle görülen şeylere yapılan atıfla anlam verilebildiği için, anlayamaz. Dolayısıyla izlenimi olmayan ideden söz etmek mümkün değildir:

> Öyleyse, bir felsefi terimin (çok sık yapıldığı gibi) herhangi bir anlam ya da idea olmaksızın kullanıldığından kuşkulanırsak, sadece şunu soruşturmak yeter: Bu sözde idea hangi izlenimden çıkarılmıştır? Ve eğer böyle bir izlenim bulamazsam kuşkumuz doğrulanmış olur.[51]

50 D. Hume, *age.*, s. 15.

51 D. Hume, *age.*, s. 17.

Basit ve Kompleks İdeler: Hume idelerle izlenimler arasındaki ayrımını gerek izlenimlere ve gerekse idelere uygulanan basit-kompleks ayrımıyla destekler. Ayrıma göre, basit ideler, kendilerinde ayrım ya da bölünme kabul etmeyen ideledir. O, bu idelere örnek olarak bir elmanın kokusunu, tadını ve rengini verir.[52] Zihnin bu basit idelerden, birtakım entelektüel işlemler yoluyla soyut ve kompleks idelere yükseldiğini öne süren Hume'da basit ve kompleks ayrımı, sadece bütün idelerimizin izlenimlerden doğduğu tezini doğrulamaya değil, fakat bir yandan da insan zihninin yaratıcı işlemlerini açıklamaya yarar. Buna göre, insan zihni izlenimlerin oluşumunda bütünüyle pasif ve alıcı durumdadır, oysa özellikle muhayyile boyutuyla, kompleks idelerin oluşumunda yaratıcı ve kurucu bir rol oynar. İnsan zihni, öte yandan, kompleks idelerini basit bileşenlerine ayırabilir.

Yeni Bilgi ve İnançlara Geçiş: Hume mevcut izlenim ve idelerden yeni, kompleks ve soyut idelere geçişi, evrensel birtakım ilkelerle açıklamaya çalışır. Bu ilkelerle kastedilen birtakım çağrışım yasalarıdır. Pek çok ide ve inancın, kısacası insan zihninin yaratıcılığının kaynağında bulunan bu yasalarla, o, aslında insan düşüncesinin birtakım düzenli kalıpları olduğunu anlatmak ister. Bu kalıplar temelde üç tanedir:

> Bana kalırsa, idealar arasında sadece üç bağlantı ilkesi vardır: Benzerlik, zamanda ya da yerde Yakınlık ve Neden ya da Etki.
>
> Bu ilkelerin ideaları bağlamaya yaradığından pek şüphe edilemez sanırım. Bir resim düşüncelerimizi doğal olarak aslına götürür. Bir yapının bir dairesinden söz edilmesi, diğer daireler hakkında bir soruşturma ya da konuşma başlatır. Bir

52 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 46.

yarayı düşündüğümüzde, onu izleyen acıyı düşünmeden edemeyiz.[53]

Nedensellik Analizi: Hume'un insan zihnine veya anlama yetisine ilişkin analizinde üç evrensel ilke veya çağrışım prensibinden, hepsi de önemli bir rol oynamakla birlikte, "kendisiyle ilgili mevcut izlenimden türetilen güçlü ve canlı bir ide" olarak[54] tanımladığı inançlara geçişte nedensellik ilkesi öne çıkar. Zira çağrışım ilkeleri arasında, sadece nedensellik, diğerleri gibi eski bir ideyi canlandırmak veya bir ideyi daha canlı kılmak yerine, yeni bir inancın oluşumuna, gözlemlenenden henüz gözlemlenmemiş olan bir şeye geçişe imkân verir.[55]

Gerçekten mevcut bir izlenimden canlı ve güçlü bir idenin türetilmesi nedensel bir çıkarım olup, söz konusu çıkarımda, zihin bir duyu izleniminden (veya bellek idesinden) henüz gözlemlenmemiş bir sonuca geçer. Bu tür bir çıkarımda sonucun öncülün canlılığını ve gücünü bir şekilde paylaştığını bildiren Hume'a göre, "bu ekmektir, öyleyse insanı besleyecektir" şeklindeki nedensel çıkarım, asla bir kanıtlama düzeyine yükselemez. Çünkü bu tür bir çıkarım¬a öncülü olumlayıp sonucu olumsuzlamak bir çelişki meydana getirmez. Belleğimiz ekmeğin geçmişte beslediği hususunda bizi temin edip mevcut duyu izlenimlerimiz masanın üzerindeki besinin ekmek olduğunu gösterebilmekle birlikte, ekmeğin geçmişte sergilediği davranışın aynısını gelecekte de sergileyeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Burada "doğanın hep aynı eşbiçimli yapıyı sergilediği" veya "düzenli olduğu" inancının da elbette temellendirmeye çalıştığı argüman ya da çıkarımla

---

53 D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 18.

54 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 116.

55 A. Baier, "David Hume", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London. Routledge, 2001.

aynı yapıya sahip olması ve dolayısıyla bizi nedensel çıkarıma geri götürmesi nedeniyle bir faydası dokunmaz.

Başka bir deyişle, nedensel çıkarımın sadece insan zihninin bir izlenimden bir inanca geçişi anlamında gündelik hayatımızda değil, fakat bilimin de temelinde bulunduğunu dile getiren Hume'a göre, sorulması gereken soru şudur: Bilimi mümkün kılan bir inanç olarak doğanın düzenliliği inancının mantıksal temelleri nelerdir? Doğa bilimlerinde bu türden bir çıkarımı, tekil önermelerden tümel önermeleri türeten çıkarımı gerekçelendiren şey nedir? Bu soruya Hume'dan önce verilen geleneksel cevap "nedensel zorunluluğa" işaret etmekteydi.[56] Vuku bulan her olayın onu zorunlulukla meydana getiren bir nedeni olduğuna inanılmaktaydı. Dahası, on yedinci yüzyılın büyük bilimsel devrimini yaratan önemli etmenlerden birisi olan yeni bilimsel yöntem de bu inanca dayanmaklaydı ve bilimin, dolayısıyla da bilimsel yöntemin kaydettiği olağanüstü büyük başarılar nedensel zorunluluk inancını her geçen gün daha da güçlendirmişti. Hume işte bu inancı, birbirlerine göre neden ve sonuç diye tanımlanan olaylar arasındaki nedensel bağıntı fikrini, nedensellik idesini, yine kaçınılmaz bir biçimde "izlenimi olmayan ide olamayacağı" ilkesini temele alarak incelemeye koyulur:

> Metafizikte yer alan idealardan en karışık ve belirsiz olanları kuvvet, güç, erke veya zorunlu bağlantı idealarıdır. Bütün araştırmalarımızda bunları her an ele almamız gerekmektedir. Bu yüzden, şimdiki bölümde, bu terimlerin tam anlamlarını saptamaya, böylece de felsefenin bu cinsinde bu kadar çok şikayet konusu olan karışıklığın bir kısmını ortadan kaldırmaya çalışacağız.

56 W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. III, *Hobbes to Kant*, New York, 1952, s. 315.

Bütün idealarımızın izlenimlerimizin kopyalarından başka bir şey olmaması veya bir başka deyimle, daha önce ya dış ya da iç duyularımızla duymadığımız bir şeyi düşünmemizin imkânsız olması, pek fazla tartışma açacak bir önerme olarak görünmemektedir. [...]

İmdi, kuvvet ya da zorunlu bağlantı ideasını iyice tanımak için izlenimini inceleyelim; izlenimini de daha büyük kesinlikle bulabilmek için çıkabileceği bütün kaynaklarda arayalım.

Çevremize, nesnelere baktığımızda ve nedenlerin işlemleri üzerinde durduğumuzda hiçbir zaman tek bir durumda herhangi bir kuvvet ya da zorunlu bağlantı, etkiyi nedene bağlayan ve birini öbürünün kaçınılmaz sonucu kılan herhangi bir özellik bulamayız. Gördüğümüz sadece, birinin gerçekten, olgu olarak ötekinin ardından geldiğidir. Bilardo toplarından birinin darbesini ötekinin hareketi izler. Dış duyulara görünenin hepsi bu kadardır. Zihin, bu iki objenin art arda sıralanmasından hiçbir duygu ya da iç izlenim de duymaz: Dolayısıyla, belirli, tek neden-etki durumunda kuvvet ya da zorunluluk ideasını verebilecek hiçbir şey yoktur.

Bir nesnenin ilk görünüşünden, ondan ne gibi bir etkinin çıkacağını tahmin edemeyiz. Oysa herhangi bir nedenin kuvvet ya da erkesi zihin tarafından bulunabilir olsaydı, tecrübe olmadan da etkiyi önceden bilebilir ve en başından sadece düşünce ve akılyürütme yoluyla bu etki üzerinde kesinlikle karara varabilirdik.

Gerçekte, maddenin hiçbir kısmı yoktur ki, duyulabilir nitelikleri yoluyla herhangi bir kuvvet ya da erkeyi belli etsin ya da herhangi bir şey üretebileceğini veya ardından etkisi diyebileceğimiz herhangi bir şeyin geleceğini bize düşündürecek bir temel sağlasın. Katılık, uzam, hareket; bunların hepsi kendi içlerinde tam olan niteliklerdir ve kendilerinden çıkabilecek başka bir olaya hiçbir zaman işaret etmezler. Evrenin görünümleri sürekli olarak değişmektedir ve kesintisiz bir sırayla bir nesne bir başkasını izler: Fakat bütün bu makineyi harekete getiren kuvvet ya da güç bizden tamamen

gizlenmiştir ve duyulabilir cisim niteliklerinden herhangi birinde kendisini belli etmez. Biliriz ki olgu olarak ısı alevin değişmez izleyicisidir ama aralarındaki bağlantının ne olduğunu tahmin ya da hayal etmeye olsun, dayanarak bulamayız. Bu yüzden, kuvvet ideasının cisimlerden, işleyişlerinin tek durumlarına bakarak çıkarılmış olması imkânsızdır çünkü hiçbir cisim bu ideanın kaynağı olabilecek bir kuvvet belli etmez.

Madem nesneler duyularımıza göründükleri kadarıyla ve belirli tek durumlardaki işleyişleriyle bize hiçbir kuvvet ya da zorunlu bağlantı ideası vermiyorlar, öyleyse bu ideanın kendi zihinlerimizin işlemleri üzerinde düşünülerek elde edilip edilmediğine; herhangi bir iç izlenimin kopyası olup olmadığına bakalım. Denebilir ki, istememizin komutlarıyla gövdemizin organlarına hareket getirebildiğimizi ya da zihin yetilerimize yön verebildiğimizi hissederken, her an bir iç kuvvetin bilincindeyiz. İstememizin bu etkilemesini bilinç yoluyla biliriz. [...]

Şimdi bu iddiayı inceleyelim ve ilk önce istemenin beden organları üzerindeki etkilemesi bakımından ele alalım. Görebiliriz ki bu etkileme bütün öbür doğal olaylar gibi, sadece tecrübe ile bilinebilen bir olgudur ve hiçbir zaman nedenin içinde olan, onu etkiye bağlayan ve birini öbürünün kaçınılmaz sonucu kılan görünürdeki herhangi bir erke ya da kuvvetten yola çıkarak önceden görülemez. Bedenimizin hareketi istememizin komutunu izler. Bunun her an bilincindeyiz. Fakat bu işlemi ortaya çıkaran şeye, istemenin böylesine olağanüstü bir işlemi yerine getirirken kullandığı erkeye gelince; bunun dolaysız olarak bilincinde olmaktan o kadar uzağız ki en canla başla yaptığımız soruşturmalar bile hiçbir zaman bunu bulamayacaktır.

Çünkü ilkin: Bütün doğada ruh-beden birliğinden daha esrarlı bir ilke var mıdır? Bu birlikle, varsayılan bir ruhsal töz, maddesel töz üzerinde öyle bir etkileme kazanır ki en ince düşünce en kaba maddeyi harekete getirebilir. Bize, içimizden dileyerek dağları yerinden oynatmak veya gezegen-

lere yörüngelerinde söz geçirmek gücü verilmiş olsaydı, bu geniş yetki ne daha olağanüstü ne de kavrayışımızın daha ötesinde olurdu. Fakat bilinç yoluyla, istemede herhangi bir kuvvet ya da erke görseydik; bu kuvveti, etki ile olan bağlantısını, ruh ile bedenin gizli birliğini ve bu tözlerin, bu kadar çok durumda, birinin öbürü üzerinde işlemde bulunmasını sağlayan yapılarını da bilmemiz gerekirdi.

İkincileyin, bedenin bütün organlarını benzer bir yetke ile hareket ettiremeyiz ve bu ilgi çekici farklılık için de tecrübeden başka bir sebep gösteremeyiz. Niye isteme dili ve parmakları etkiliyor da yürek ya da karaciğeri etkilemiyor? Birinci durumda bir kuvvetin bilincinde olsaydık da ikinci durumda olmasaydık, bu soru bize hiç de güçlük çıkarmazdı. O zaman tecrübeden bağımsız olarak, istemenin beden organları üzerindeki yetkesinin neden böyle belirli bir şekilde sınırlanmış olduğunu algılardık. Bu durumda, istemenin işlemesini sağlayan kuvvet ya da gücü tümüyle tanıyacağımızdan, aynı zamanda etkilemesinin neden tam ulaştığı sınırlara kadar geldiğini ve daha ileriye gitmediğini de bilmemiz gerekirdi. [...]

Üçüncüleyin, anatomiden öğreniyoruz ki istemli harekette kuvvetin objesi doğrudan doğruya hareket ettirilen üye değil, belirli kaslar, sinirler ve çanaklardır; belki de istemenin dolaysız objesi olan üyenin kendisine ulaşmadan önce, hareketi başarılı bir şekilde ileten daha da küçük, daha da bilinmeyen bir şeydir. Bütün bu işlemi yerine getiren kuvvetin, bir iç duygu ya da bilinç tarafından dolaysız ve tamı tamına bilinmek bir yana, son derece esrarlı ve anlaşılmaz olduğunun bundan daha kesin bir ispatı olabilir mi? Burada zihin belli bir olayın olmasını istiyor: hemen, bizce bilinmeyen ve niyetlenilen olaydan tümüyle farklı bir olay ortaya çıkarılıyor: Bu olay aynı derecede bilinmeyen bir başkasını ortaya çıkarıyor: ta ki en sonunda, uzun bir sıralanmadan sonra, istenen olay ortaya çıka. Oysa kaynaktaki kuvvet duyulsaydı bilinmesi gerekirdi; kendisi bilinince de her kuvvet etkisiyle ilişkili olduğundan etkisinin de bilinmesi gerekirdi. Ve ter-

sine, etki bilinmezse, kuvvet ne bilinebilir ne de duyulabilir. [...]

Böylece, sanıyorum ki bütün bunlardan, fazla ivecen davranmış olmaksızın, güvenle şu sonuca ulaşabiliriz: kuvvet ideamız, canlı hareketler ortaya çıkarırken veya üyelerimizi uygun kullanış ve görevlerine koşarken, içimizdeki herhangi bir kuvvet duygusundan ya da bilincinden kopya edilmiş değildir. Üyelerin hareketlerinin istemenin komutlarını izlediği öbür doğal olaylar gibi ortaklaşa tecrübe konusudur: Fakat, bunun meydana getirilmesindeki kuvvet ya da erke, yine öbür doğa olaylarındaki gibi, bilinmez ve kavranılmazdır.

Öyleyse, istemimizin bir edim ya da komutuyla yeni bir idea oluşturduğumuzda, zihni bu ideanın karşısında durdurduğumuzda, ona bu ideayı evirip çevirterek incelettiğimizde, sonra yeteri kadar gözden geçirildiği kanısına varıp başka bir ideaya geçmek üzere bu ideayı savdığımızda, zihnimizde bir kuvvet ya da erkenin bulunduğu bilincine vardığımızı ileri sürecek miyiz? Sanıyorum ki aynı kanıtlamalar, istemenin bu komutunun bile bize güç ya da erkenin gerçek bir ideasını vermediğini ispat edecektir.

İlkin, kabul edilmesi gerekir ki bir kuvveti bildiğimiz zaman, nedenin etkiyi ortaya çıkarmasını sağlayan özelliğini de biliriz çünkü bunların eşanlamlı olduğu sayıltı olarak kabul edilir. Öyleyse hem nedeni ve etkiyi hem de aralarındaki ilişkiyi bilmemiz gerekir. Oysa, insan ruhunun da ideanın da doğal yapısını veya birinin diğerini üretebilme yeteneğini bildiğimizi ileri sürebilir miyiz? [...] Biz sadece olayı, yani istemenin komutu sonucu ideanın var olduğunu hissederiz. Fakat bu işlemin yürütülme tarzı, onu üreten kuvvet tümüyle anlayışımızın ötesindedir.

İkincileyin, zihnin kendi üzerindeki egemenliği, beden üzerindeki egemenliği gibi sınırlıdır; bu sınırlar da akılla ya da neden ve etkinin yapısını tanımakla değil, bütün öbür doğal olaylarda ve nesnelerin işlemlerinde olduğu gibi sadece tecrübe ve gözlemle bilinir. Duygu ve tutkularımız üzerindeki yetkemiz, idealarımız üzerindekinden çok daha zayıftır;

daha sonra, bu ikinci yetkemizin kendisi çok dar sınırlarla çevrilmiştir. Herhangi bir kimse, bu sınırların en son sebebini bulduğunu veya kuvvetin neden bir durumda yetersiz olup bir başkasında olmadığını gösterdiğini iddia edebilir mi?

Üçüncüleyin, bu kendi üzerindeki egemenlik zamana göre çok değişir. Düşüncelerimize, akşamdan çok sabahleyin hakimizdir; tıka basa yedikten sonra değil de perhizdeyken olduğu gibi. Bu farklılıklara tecrübeden başka bir sebep gösterebilir miyiz? [...]

Zaten çok fazla uzamış olan bu kanıtlamayı sonuca bağlayalım: Çıkabileceğini düşündüğümüz bütün kaynaklarda bir güç ya da zorunlu bağlantı ideasını boşuna aradık. Öyle görünüyor ki en dikkatli incelemelerle bile cisim tek tek durumlarda nedenin işleyişinde herhangi bir kuvvet ya da gücü veya neden ve ondan çıktığı sanılan etkisi arasındaki herhangi bir bağlantıyı anlamaksızın, sadece bir olayın bir başkasını izlediğini ortaya çıkarırız. Aynı güçlük zihnin beden üzerindeki işlemlerine bakarken belirir. Burada bedendeki hareketin zihnin istemesini izlediğini gözleriz ama hareket ve istemeyi birbirine bağlayan bağı veya zihnin bu etkiyi üretmesini sağlayan erkesini ne gözleyebiliriz ne de kavrayabiliriz. İstemin kendi yetileri ve ideaları üzerindeki yetkesi de bir nebze bile daha anlaşılır değildir: Böylece, tüm doğada, bizce kavranabilir olan herhangi bir bağlantı örneği görünmüyor. Bütün olaylar tamamıyla başıboş ve ayrı görünüyor. Bir olay bir başkasını izler, ama hiçbir zaman biz aralarında herhangi bir bağ gözleyemeyiz. Olaylar, hiçbir zaman bağlı değil, yalnızca bir arada görünüyorlar. Ve dış duyumuza ya da iç duygumuza hiç görünmemiş bir şeyin bizde hiçbir ideası olamayacağına göre, çıkarılması zorunlu sonuç şuymuş gibi görünüyor: Hiçbir bağlantı ya da güç ideamız yoktur ve bu kelimeler hem felsefi akıl yürütmelerde hem de gündelik hayatta kullanıldıklarında mutlak olarak anlamsızdırlar.[57]

57 D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, VII. Böl, I. ve II. Parça ss. 51-61.

Buna göre, nedensel zorunluluk idesini, neden ile sonuç diye adlandırılan iki olayı birbirlerine bağlayan zorunlu bağlantı idesini doğuran izlenimi her yerde, gerek dış ve gerekse iç dünyada arayan Hume, onu bir türlü bulamaz. Başka bir deyişle o, bize idenin kökenini ciddi olarak araştırdığımız zaman nedensellik ilişkisinin bizim ne fiilen gözlemlediğimiz ne de bir zaman gelip de gözlemleyebileceğimiz bir şey olmadığını söylemektedir. Metallerin veya buz parçalarının ısıtılması olayının, genleşme veya sıvılaşına olayına, yani A olayının B olayına neden olduğunu söyleyebiliriz; bununla birlikte, durumu yakından incelediğimiz zaman fiilen gözlemlediğimiz yegâne şeyin, A olayının B olayı tarafından izlenmesi olduğunu görüyoruz. Bunlar arasında onlara ek olarak gözlemleyeceğimiz üçüncü bir şey, nedensel bir bağ yoktur. Yani şeylerin doğasında bir olayın arkasından neden başka bir olayın geldiğini açıklayacak bir sebep bulunmamaktadır.

Hume'a göre, "B olayı her zaman ve değişmez bir biçimde A olayını izlediği için, A olayının B olayının nedeni olduğunu biliyoruz" demek de durumu kurtarmaz. Gündüz her zaman ve değişmez bir biçimde geceyi, gece de her zaman ve değişmez bir biçimde gündüzü izler ama hiçbiri diğerinin nedeni değildir. Zira değişmez birliktelik ya da hep art arda geliş nedensel bağlantıyla aynı şey olamaz. Tam bir rastlantının sonucu olarak, öksürdüğüm her seferinde elimdeki kalemi yere düşürdüğümü varsayalım; öksürüklerim, açıktır ki elimden kalemin düşmesinin nedeni olmayacaktır. Nedensellik, mantıksal değil de ampirik bir kavram olduğu için onu mantık yoluyla da geçerli kılabilmenin bir yolu yoktur. O, bize özgül maddi olayların gerçek dünyada birbirlerine nasıl bağlandığını söylemeyi amaçlamakla birlikte, söz konusu dünyanın

gözleminden türetilmediği gibi, bu dünyaya ilişkin gözlem yoluyla da geçerli kılınamamaktadır.[58]

Hume bundan sonra, dış dünyadan veya nesneden türetilemeyen nedensellik idesinin, insandaki bir şeyden türetilmek durumunda olduğunu; onun dünya ile ilgili nesnel bir olgu değil de insan doğasıyla ilgili psikolojik bir olgu olduğunu öne sürer. Buna göre o, olayların aynı dizilişini sayısız durum ya da örnekte deneyimlemenin, her ne kadar ilk durum ya da örnekte fark edilmeyen bir şeyi –nedensel bir bağı– açığa çıkarmasa bile, zihnimizin işleyişini özel bir biçimde etkilediğini savunur. O, bizde buz parçasının ısındığı zaman sıvılaşmasını bekleme alışkanlığı yaratır. A'nın B'ye neden olduğuna, A ile B arasında zorunlu bir bağıntı bulunduğuna ya da A'nın B'nin ortaya çıkışına yol açtığına inanmak, şu halde yalnızca zihinlerimizin, deneyimimizde A ve B'nin sabit bir biçimde birbirine bağlandığını gördükten sonra, A ile karşılaşınca, onun bir B tarafından izleneceğini bekleyecek veya B ile karşılaşınca bir A'nın ondan önce gelmiş olduğunu varsayacak şekilde kurulmuş olduğu anlamına gelir. Deneyimimiz, bizde bir bekleme alışkanlığı meydana getirir; zorunlu bağlantı idemiz, işte bu alışkanlığa dair bilincimizdir. Ama biz insanlar sadece birtakım çıkarımlar yapma ihtiyacı duymakla yetinmeyip fazladan ve hatalı olarak zorunlu bağlantı algıladığımızı kabul ederek bu ideyi hatalı bir biçimde bizi çevreleyen dünyaya yansıtırız:

> İmdi, öyle görünüyor ki, olaylar arasındaki bu zorunlu bağlantı ideası, bu olayların sürekli bir arada bulunmasının birkaç benzer örneğinden çıkıyor; öte yandan, bu ideayı hiçbir

58 *Bkz.*, B. Magee, "John Passmore'la Hume Üzerine Konuşma", *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, ss. 148-49.

zaman örneklerden bir tanesi –bu örnek hangi ışık altında, hangi konumda incelenirse incelensin– veremez. Oysa tamı tamına benzer olduğu varsayılan birkaç örneğin tek tek örnekten farkı sadece, zihnin benzer durumların tekrarından sonra, bir olay belirince alışkanlıktan ötürü o olayın her zamanki izleyicisini beklemesinde ve onun var olacağına inanmasındadır. Öyleyse, zihinde duyduğumuz bu bağlantı, hayal gücünün bir objeden, o objenin her zamanki izleyicisine doğru geçişi, güç ya da zorunlu bağlantı ideasını edindiğimiz duygu ya da izlenimdir. Söz konusu durumda bundan öte bir şey yoktur. Konuyu her yönüyle gözden geçirin; bu ideaya herhangi başka bir kaynak bulamazsınız. Bu, bağlantı ideasını edinemeyeceğimiz tek bir örnek ile bu ideanın edinildiği birkaç benzer örnek arasındaki biricik farktır. Bir kimse darbe ile hareket iletilmesini, söz gelişi iki bilardo topunun çarpışmasını, ilk defa gördüğünde olaylardan birinin ötekine bağlı olduğunu ileri süremez; sadece öteki ile bir arada olduğunu söyleyebilir. Bu cins birkaç örnek gözledikten sonra, artık bunların bağlı bulundukları kanısına varır. Bu yeni bağlantı ideasını doğuracak nasıl bir değişiklik olmuştur? Sadece şu: Hayal gücünde artık bu olayların bağlı olduklarını duymaktadır ve birinin ortaya çıkmasıyla, rahatlıkla ötekinin var olacağını önceden söyleyebilir. Öyleyse bir objenin bir başkasına bağlı olduğunu söylediğimiz zaman sadece bunların düşüncemizde bir bağlantı kazandıklarını ve birbirlerinin varoluşunun ispatları olmalarını sağlayan bu çıkarıma yol açtıklarını kastederiz.[59]

Bilginin Sınırları ve Hume Çatalı: Yeni inançları çıkarsamanın, mevcut izlenim ya da algılardan yeni idelere geçmenin aracı olarak nedensellik ilkesini ancak alışkanlığa indirgemek suretiyle açıklayabilen Hume, bilgiye kaçınılmaz

59 D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, VII. Böl, II. Parça ss. 62-3.

olarak bir sınırlama getirmek durumunda kalır. Bu sınırlamayı ise bilginin veya anlamlı bütün önermelerin iki ayrı kategoriden biri ya da diğerine girmesi gerektiğini bildiren ünlü Hume Çatalı'yla ifade eder:

> İnsan aklının ya da soruşturmasının bütün objeleri tabii olarak iki cinse ayrılabilirler: İdea İlişkileri ve Olgu Sorunları. Geometri, cebir, aritmetik bilimleri ve kısaca ya sezgi ya da tanıtlama yoluyla kesin olan her ifade ilk cinstendir. Hipotenüs'ün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir önermesi, bu şekiller arasındaki bir ilişkiyi dile getiren bir önermedir. Üç kere beş otuzun yarısına eşittir önermesi bu sayılar arasındaki bir ilişkiyi dile getirir. Bu çeşit önermeler, evrende var olan herhangi bir şeye dayanmadan, sadece düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkarılabilir. Doğada hiçbir zaman bir daire ya da bir üçgen olmadığı halde, EUKLEİDES tarafından tanıtlanan hakikatler kesinliklerini ve apaçıklıklarını sonsuza dek koruyacaklardır.
>
> İnsan aklının ikinci çeşitten objeleri olan olgu sorunları, aynı tarzda doğrulanmazlar ve bunların hakikatine ilişkin elimizdeki delil, ne kadar kuvvetli olursa olsun, birincilerinkiyle aynı iç yapıya sahip değildir. Her olgu sorununun tersi yine de mümkündür çünkü hiçbir çelişki içermez ve zihin tarafından aynı kolaylık ve seçiklikle, gerçekliğe aynı derecede uygunmuş gibi kavranır. Yarın güneş doğmayacak önermesi, doğacak önermesinden daha az anlaşılır değildir ve olumlusundan daha fazla bir çelişki içermez. Bu durumda, yanlışlığını tanıtlamaya kalkışmamız boşuna olur. Eğer tanıtlama yoluyla yanlış olsaydı, bir çelişki içerirdi ve zihin tarafından hiçbir zaman seçik olarak kavranamazdı.[60]

Hume'un iki bilgi türü arasında bir ayırım yapan ve bilgimizin bütün içeriğini meydana getiren söz konusu çatalı-

60 D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, ss. 20-23.

na göre, biri ide ilişkileriyle, diğeri de olgu sorunlarıyla ilgili olan iki ayrı bilgi türü vardır. Bunlardan ide ilişkileriyle ilgili olan bilgi, doğruluk ya da yanlışlıklarına bütünüyle entelektüel olarak, yani ampirik gözlem hiç söz konusu olmadan karar verilebilen önermelerden meydana gelir. Dünyaya dair bilgimizi artırmayan söz konusu analitik bilgi türü, öyleyse, *a priori* önermelerden meydana gelir. Ona göre, geometrinin, cebir ve aritmetiğin bütün önermelerinin, bütün totolojilerin bu kategori içinde değerlendirilmesi gerekir. Bunlar olduklarından başka türlü olamayan ilişkileri dile getirdikleri, olumsuzlamaları mantıksal bakımdan imkânsız ilişkileri ifade ettikleri ve dolayısıyla, bir çelişki meydana getirdikleri için, zorunlu önermelerdir. Bu önermeler ayrıca ve dolayısıyla apaçık ve kesin olan önermelerdir.

Oysa, olgularla, olgu sorunlarıyla ilgili olan önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarına ampirik yolla karar verilebilir; bu yüzden, onlar *a posteriori* önermelerdir. Söz konusu önermelerin olumsuzlamaları mantıksal olarak mümkün olan olgu durumlarını ifade eder; söz gelimi, yarın güneşin doğmayacağını tasarlamakta mantıksal olarak hiçbir güçlük ya da daha doğrusu imkânsızlık yoktur. Dolayısıyla, olgu sorunlarıyla ilgili önermeler, olumsal önermelerdir. Başka bir deyişle, söz konusu önermeler dünyaya dair bilgimizi artırsalar bile, kesinlikten ve açıklıktan yoksun önermelerden oluşurlar. Verdikleri bilgi kesinlikten yoksun olduğuna göre, ona ancak ihtimali bilgi adı verilir. Bu ikinci kategoriye pozitif bilimlerin, fizik, kimya, biyolojinin, vs. önermeleri girdiğine göre, Hume'un ampirik ve pozitivist anlayışıyla, Aydınlanma düşüncesinin mantığına aykırı bir noktaya varacak şekilde, bilimin temeline dinamit koyduğu söylenebilir. Gerçekten de bizim mutlak ve kesin olarak kendi zihin içeriklerimizi, göz-

lemlenebilir niteliklerle ilgili izlenim ve idelerimizi bilebileceğimizi söyleyen Hume'un bu yaklaşımı, Avdınlanmanın bilimci mantığına ağır bir darbe indirse bile, bir yandan metafiziğin ve dinin iddialarını geçersizleştirmek, diğer yandan pragmatik bir bilgi anlayışının veya araçsal rasyonalizmin doğuşuna yol açmak bakımından büyük bir önem taşır. Nitekim, Leszek Kolakowski bu durumu şöyle anlatmaktadır:

> Şu halde, Hume'un eleştirisi –bu iddiaları tam olarak formüle etme teşebbüsünün yol açtığı bir yıkılış olarak– sadece Aydınlanmanın bilişsel iddialarının dramatik bir biçimde yıkılışına eşdeğer değildir. Tümevarımsal akıl yürütmenin meşruiyetini reddetmek –ki bu reddiye onun nedenselliğe yönelik radikal eleştirisinin bir sonucudur– suretiyle, Hume, bireysel olarak verilmiş niteliklerin tasvirleri dışında kalan her tür bilginin bilişsel değerini azaltır. Bu türden tasvirlerin ötesine giden her tür bilgi, hayat açısından ne kadar önemli olursa olsun, bize dünyanın gerçekte neye benzediğini, onun ne olduğunu veya tam olarak ne olduğunu söylediği için değil, fakat onsuz olamadığımız için değer taşır. Bilginin anlamı böylelikle tamamen pragmatik hale gelir; bilginin, pratik açıdan yararlı ve vazgeçilmez olan yardımcı notlar toplamından ibaret olduğu ortaya çıkar.[61]

Bu durumu kendisine çok dert edinmeyen Hume, bilginin sınırlarıyla ilgili tartışmasını, deneyimci felsefe geleneğinde bundan sonra karşımıza sık sık çıkacak ve nihayet, 20. yüzyılda Viyana Çevresi'nin ünlü Doğrulanabilirlik İlkesi'nde tam ve kesin formülasyonuna kavuşacak meşhur çatalım ve de "izlenimi olmayan idenin olamayacağı" temel ilkesini kullanarak, başta din ve metafizik olmak üzere farklı alan ya da

61 L. Kolakowski, *The Alienation of Reason*, New York, 1968, ss. 39-40.

disiplinlerin bilgi iddialarını gözden geçirmeye geçer. Dini hakikatlerle ilgili önermeler kadar, metafiziğin önermeleri de söz gelimi on yedinci yüzyılın Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozofları tarafından Tanrı'nın varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü konusunda ortaya konan önermeler açıktır ki bu iki kategoriden ne birine ne de diğerine girer.

d. Varlık Felsefesi

Hume, bilginin sınırlarını gözler önüne serme veya anlamlı konuşma alanını daraltma veya bilginin imkânsız olduğu alanları gösterme genel stratejisinin bir parçası olarak, önce madde ya da dış dünya problemini ele alır. Ona göre, konuyu metafiziksel bir tarzda, maddi töz problemi tarzında ele almanın ne imkânı ne de yararı vardır. Daha doğru bir deyişle, madde veya cisim söz konusu olduğunda, Hume iki ayrı soru sorulabileceğini söyler. Bunlardan birincisi gereksiz veya yapay bir soru olarak, "maddenin var olup olmadığı" sorusudur. O, fiziki dünyanın varoluşundan şüphe etmenin psikolojik olarak imkânsız olduğunu öne sürer. Yani, sözgelimi hayatımızı idame ettirebilmek veya akıl yürütebilmek için doğru kabul etmek zorunda olduğumuz birtakım kabuller vardır; fiziki nesnelerin veya cisimlerin var olduğu kabulü, işte böyle bir kabuldür:

> O (septik) cismin varoluşuyla ilgili ilkeyi, her ne kadar bunun doğruluğunu felsefenin argümanlarıyla öne süremese de aynı kural yoluyla onaylamak durumundadır. Doğa bunu onun seçimine bırakmamış ve bunu kesinlikten yoksun akıl-yürütme ve spekülasyonlarımıza bırakılamayacak kadar büyük önemi olan bir problem olarak değerlendirmiştir. *Hangi nedenler bizi cismin varoluşuna inanmaya sevk eder*, diye pekâla

> sorabiliriz de *Cisim var mıdır, yoksa yok mudur* sorusunu sormak boşunadır. Bu, bütün akılyürütmelerimizde muhakkak addetmek zorunda olduğumuz bir husustur.[62]

Hume birinci soruyu bu şekilde bertaraf ettikten sonra, cisim kavramıyla ilgili olarak bütünüyle ampirik bir yorumun mümkün olup olmadığını görmek amacıyla ikinci soruya geçer. Bizi cismin, fiziki nesnelerin varoluşuna inanmaya sevk eden nedenlerle ilgili bu ikinci soruyu iki şekilde ele alır veya iki alt-soruya böler. Zira Hume'u ilgilendiren şey sadece bizi cismin var oluşuna inanmaya sevk eden nedenleri göstermek değil, fakat esas bu inancımızı meşrulaştırmak veya temellendirmektir:[63]

> O zaman şimdiki incelememizin konusu bizi cismin varoluşuna inanmaya götüren nedenleri ilgilendirir: Ve bu başlık altındaki akıl yürütmelerime ilk bakışta gereksiz gibi görünebilen ama aşağıdakileri eksiksiz olarak anlamaya çok büyük katkısı olacak bir ayırım ile başlayacağım. Genellikle birbiri ile karıştırılan şu iki soruyu ayrı ayrı irdelememiz gerekmektedir. Nesnelere, duyuların önünde olmadıkları zaman bile, neden *sürekli* bir varoluş yükleriz; onların niçin zihinden ve algıdan *ayrı* bir varoluşları olduğuna inanırız.[64]

Cismin sürekli varoluşundan, bu cismin ona ilişkin algımızdan önce, sonra ve algımız sırasında da var olmasını, ayrı varoluşundan onun zihin ve algıdan bağımsız olarak var olmasını anlayan Hume'a göre, bizi cisimlerin biz onları algılamadığımız zaman da imimizden bağımsız olarak var

---

62 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 2 [çeviri bana ait]. Alternatif bir çeviri için *bkz.*, D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ss. 187-88.

63 S. Priest, *The British Empricists*, Penguin Books, Middlesex, 1990, s. 137.

64 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 118.

olduklarına inanmaya sevk eden üç şey ya da yol vardır: Duyular, akıl ve imgelem.

Hume'a göre, duyular cismin veya fiziki nesnelerin sürekli var oluşunu asla kanıtlayamazlar çünkü bu, cismin sürekli var oluşuyla ilgili tanım gereğince, mantıksal bakımdan imkânsız bir şey ya da durum olarak algılanmayan bir nesnenin algılanıyor olmasını gerektirir:

> Duyularla başlayacak olursak, bu yetiler nesnelerinin, onlar duyulara artık görünmez olduktan sonra, sürekli varoluşu fikrini doğurmaya muktedir değildirler. Çünkü bu terim bakımından bir çelişki olup duyuların her tür faaliyetlerini tamamladıktan sonra bile, faal olmaya devam ettiklerini varsayar.[65]

Duyular nesnelerin ayrı varoluşunu da kanıtlayamazlar çünkü bu onların bize sadece tikel bir algı verdikleri yerde, bize bir "çifte varoluş", yani aynı anda hem bir izlenim ve hem de onun kendisinin bir izlenimi olduğu bağımsız bir biçimde var olan nesnenin kendisini vermelerini gerektirir ki bu da imkânsızdır:

> Duyularımızın izlenimlerini ayrı ya da bağımsız veya harici bir şeyin suretleri olarak sunmadıkları açıktır çünkü onlar bize tekil bir algıdan başka hiçbir şey iletmezler ve hiçbir zaman bize daha öte herhangi bir şeyin en küçük bir ipucunu bile vermezler. Tekil bir algı, aklın ya da imgelemin belli bir çıkarımı olmadan, asla bir çifte varoluş düşüncesi üretemez.[66]

---

65 D. Hume, *A Treatise of Humarı Nature*, 1, 4, 2 [çeviri bana ait]. Alternatif bir çeviri için *bkz.*, D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 188.

66 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1, 4, 2 [çeviri bana ait]. Alternatif bir çeviri için *bkz.*, D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 189.

Hume'a göre, biz zaten fiziki bir nesneyi ona ilişkin izlenimimizle karşılaştırabilecek bir durumda değiliz çünkü duyular size algıda salt bize ait olanla, dış dünyaya ait olan arasında sağlam, tatmin edici bir ayırım sağlayamazlar. İşte bütün bu nedenlerden dolayı, bizim cismin sürekli ve ayrı varoluşuna inanmamız duyulardan dolayı olmaz:

> Onlar (duyular), onu zihne ne temsil edilmiş ne de orijinal bir şey olarak sunamadıklarından dolayı ayrı bir varoluş düşüncesi de yaratamazlar. Onu temsil edilen bir şey olarak takdim edebilmek için, aynı anda hem bir nesneyi ve hem de bir sureti sunmaları gerekir. Onu orijinal (kendi kendisiyle aynı) bir şey olarak sunabilmek içinse, duyuların bir yanlışı aktarıyor olmaları gerekir; bu yanlış ise konum ve ilişkilerde bulunmak durumundadır. [...] Şu halde, sürekli ve ayrı bir varoluş düşüncesinin asla duyulardan doğmadığı sonucuna kesin olarak varabiliriz.[67]

Aynı durum, Hume'a göre, akıl için de geçerlidir. Başka bir deyişle, cismin veya fiziki nesnelerin ayrı ve sürekli varoluşuna dair inancımızı haklılandırmak söz konusu olduğunda, akıl da en az duyular kadar güçsüz olan bir yetidir. Bir fiziki nesne ve söz konusu fiziki nesnenin algısı arasında bir ayırım yapabilsek veya cisim ile cisme ilişkin izlenimi birbirinden ayırabilsek bile ikincilerle, yani cismin algısıyla ilgili olgulardan cismin kendisiyle ilgili olarak hiçbir şey çıkartılamaz:

> Bizim, algılarımızı nesnelerimizden ayırt ettikten sonra dahi, birinin varoluşundan diğerinin varoluşuna doğru akıl yürütmeye muktedir olmadığımız hemen görülecektir.[68]

---

67 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1, 4, 2 [çeviri bana ait]. Alternatif bir çeviri için *bkz.*, D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 189.

68 D. Hume, *age.*, 1, 4, 2, s. 192.

Ya da başka türlü söylendiğinde, algılarla onların kendilerinin algıları oldukları şey ya da nesneleri birbirlerinden ayırt etsek bile, algıların şüphe götürmez varoluşundan onların temsil ettikleri nesnelerle ilgili sonuç çıkarmanın bir yolunun olmadığını görmemiz için çok uğraşmamız gerekmez. Bir şeyden başka bir şeyi yalnızca neden sonuç ilişkisi sayesinde çıkarsayabiliriz. Söz konusu ilişki ise iki ayrı türden şeyin sabit birlikteliğini gerektirir. Biz dolayımsız olarak sadece zihindeki izlenimleri bildiğimize, zihinde yalnızca algılar bulunduğuna göre, nedensel ilişki adını verdiğimi, sabit bir beraberliği hiçbir zaman algılayamayız. Bu ise fiziki nesnelerin bizim tarafımızdan algılanmalarından bağımsız ve sürekli olarak var olduğu inancına akıl veya akıl yürütme yoluyla da erişemeyeceğimiz anlamına gelir.[69]

Geriye doğallıkla sonuncu alternatif kalmaktadır. Hume nitekim imgelemin fiziki cismin veya maddenin bağımsız ve sürekli varoluşuna inanmamızdaki payını veya sorumluluğunu araştırmaya geçtiğinde, hemen dışımızdaki fiziki nesnelerin veya onlara ilişkin izlenimlerimizin iki temel özelliğini tartışmaya başlar.[70] Bu özelliklerden birincisi, "nesnelerin benim algılamama bağlı olarak değişmek yerine, kendilerini duyulara hep aynı şekilde sunmaları" diye tanımlanan değişmezlik veya sabitliktir:

> Öyleyse, bu vülger görüşler reddedildikten sonra, kendisiyle izlenimlerimizdeki, bizi onlara ayrı ve sürekli bir varoluş izafe etmeye sevk eden, kendine özgü nitelikleri keşfedebileceğimiz başka bir hipotez aramamız gerekir.

---

69 D. G. C. MacNabb, *David Hume, His Theory of Knowledge and Morality*, London, Hutchinson's University Library, 1951, s. 124.

70 H. W. Noonan, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*, London, Routledge, 1999, s. 66.

> Kısa bir incelemenin ardından, kendilerine sürekli bir varoluş yüklediğimiz bu cisimlerin, onları varoluşları algıya bağlı olan izlenimlerden ayıran kendilerine özgü bir özdeşliğe sahip olduklarını görürüz. Şimdi gözümün önünde olan bu dağlar, evler ve ağaçlar bana hep aynı düzen içinde görünmüşlerdir; gözlerimi kapadığımda veya başımı çevirdiğimde ve artık onları görmez olduğum zaman, onların çok kısa bir süre içinde en küçük bir farklılaşma olmadan bana döndüklerini görürüm. Yatağım ve masam, kitaplarım ve kağıtlarım kendilerini aynı eşbiçimlilik içinde sunarlar ve onları görmem veya algılamamdaki bir kesinti dolayısıyla değişime uğramazlar. Nesnelerinin dışsal bir varoluşa sahip olduğu varsayılan tüm izlenimler açısından durum budur; oysa ister yumuşak ya da ister şiddetli ister iradi olan ya da ister olmayan diğer hiçbir izlenim açısından bu söz konusu değildir.[71]

Hume'a göre, nesneler değişseler ve dolayısıyla, onların değişmezlik veya sabitlikleri mutlak olmasa bile, birbirlerine bir şekilde bağlı olma anlamında bir tutarlılık sergilerler. Başka bir deyişle, nesneler değişseler bile, onların değişmeleri, bize gelecekteki durumlarını tahmin etme veya geçmişteki durumlarını doğru çıkarsama imkânı veren bir düzenlilik sergiler:

> Cisimler konumlarını ve niteliklerini sık sık değiştirirler ve kısa bir yokluk ya da kesintiden sonra neredeyse bilinmez hale gelirler. Ama burada, onların bu değişmelerde bile bir tutarlılığı korudukları ve nedensellikten hareket eden bir akılyürütme türünün temeli olan ve onların sürekli olarak var oldukları kanaatini yaratan bir tarzda, birbirlerine düzenli bir biçimde bağımlı oldukları gözlemlenebilir. Odama bir saatlik bir ayrılıktan sonra geri döndüğüm zaman, ateşi bıraktığım durumda bulmam. Fakat sonra orada olayım

71. D. Hume, *age.*, 1, 4, 2, s. 193.

> ya da olmayayım, ister yakında ya da ister uzakta olayım, diğer durumlarda da benzeri bir zaman içinde buna benzer bir değişimin meydana geldiğini görmeye alışırım. Öyleyse, onların değişimlerindeki bu tutarlılık, tıpkı değişmezlik gibi, dışsal nesnelerin karakteristiklerinden biridir.[72]

İzlenimlerimizdeki değişmezlik ve tutarlılığın fiziki nesnelerin sadece sürekli değil, fakat bağımsız varoluşuna beslenen inanca yol açtığını söyleyen Hume'a göre, aradaki boşluk imgelem tarafından doldurulur. Başka bir deyişle o, değişmezlik ve tutarlılığın nesnelerin sadece kendileriyle ilgili algılar esnasında değil, fakat algılar arasında da bulunduğu kabulünün imgeleme ait olduğunu ve algılar arasındaki boşlukların sürekli bir nesne sureti ya da imgesi oluşturan imgelem tarafından kapatıldığını öne sürer. İmgelemin bu etkisi veya faaliyetinin bir sonucu olarak nesnenin sürekli varoluşuna inanma durumuna geliyorsak, buradan nesnenin bağımsız varoluşuna duyulan inancın da doğru olması gerektiği sonucu çıkar.[73]

Bununla birlikte, bunun maddenin varoluşuyla ilgili metafiziksel bir argüman, fiziki nesnelerin zihinden bağımsız varoluşu üzerine bilimsel bir kanıtlama olmayıp, sadece psikolojik bir analiz olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Başka bir deyişle, cismin veya fiziki nesnelerin sürekli ve bağımsız varoluşuna beslenen inancı temellendiren Hume, bir yandan da aklın maddenin varoluşunu ispatlama konusunda da güçsüz olduğunu, maddenin sürekli ve bağımsız varoluşunun hiçbir şekilde kanıtlanamayacağını, bu konuda birtakım metafiziksel iddia ve argümanlar öne sürmenin anlamlı olmadığını iddia eder.

---

72 D. Hume, *age.*, 1, 4, 2, s. 195.

73 H. W. Noonan, *age.*, s. 170.

e. Zihin Felsefesi

Geleneksel metafiziğin birinci töz ayağını bu şekilde ortadan kaldıran Hume, bundan sonra ikinci ayağa, yani ruha geçer. Strateji yine aynıdır: Benimsediği anlam teorisi uyarınca, bir sözcüğün anlamlı olması için, belli bir ideye bağlanması gerektiğini ve bu arada izlenimi olmayan ide olamayacağını söyleyen Hume, ben ya da zihin veya ruh kavramının kendisinden türediği izlenim ya da algıyı arar. Ve burada da ona karşılık gelen bir izlenim bulunmadığını, söz konusu beni gözlem ya da deneyimde bir yere yerleştiremeyeceğimizi söyler. Kendi içimize baktığımız ya da düşünümde bulunduğumuz zaman, düşünce, duygu, anı ve heyecan, vs. ile karşı karşıya gelir ama bu düşünce, duygu, anı ve heyecanlara sahip olan bir kendilik veya başka bir varlıkla, yani bir benle asla karşılaşmayız.

Hume argümanını ve bu arada kendi zihin teorisini ortaya koymazdan önce, hemen kendi kendisiyle özdeş ve bölünemez bir şey olma anlamında basit bir şey olarak benlik ya da ruhla dolayımsız olarak tanıştığımızı öne süren Descartes gibi rasyonalist düşünürleri hedef alır:

> Bizim benlik denilen şeyin her an dolayımsız olarak bilincinde olduğumuzu; onun varoluşunu ve varoluş bakımından sürekliliğini duyumsadığımızı; onun yetkin özdeşlik ve basitliğinden, bir kanıtlamanın sağlayacağı delilin ötesinde emin olduğumuzu düşünen bazı filozoflar vardır. En güçlü duyum, en şiddetli tutku, der onlar, bizi bu görüşten uzaklaştırmak bir yana, ona daha yoğun bir biçimde bağlar ve bizi onların benlik üzerindeki etkisini düşünmeye sevk eder. [...]
>
> Ne yazık ki bütün bu olumlu iddialar, onları doğrulamak için başvurulan deneyimin bizatihi kendisine karşıt olduğu gibi, burada açıklanan tarzda, bir benlik idesine de sahip de-

> ğilizdir. Çünkü bu ide hangi izlenimden çıkabilirdi ki? Bu soruyu bariz bir çelişki ve saçmalık olmadan cevaplamak imkânsızdır.[74]

Hakiki anlamda bir benlik idesi olsaydı eğer, onun her ideye tekabül eden bir izlenimin olması gerektiğini belirten anlam ölçütü uyarınca, bu ideyi doğuran bir izlenim ya da algının olması gerekirdi. Fakat benlik ya da zihin idesine karşılık gelen bir izlenim yoktur. Benlik ya da zihin idesi bir izlenimden türetilmediği gibi, böyle bir izlenimle özdeş de değildir. Zira benlik ya da kişi, ide veya izlenimler arasında bir ide ya da izlenim değil, fakat bu ide ya da izlenimlere sahip olduğu düşünülen şeydir:

> Ama benlik ya da kişi bir izlenim değil, çeşitli izlenim ve idelerimi¬zin referansı olduğu düşünülen şeydir.[75]

Öyleyse, tözsel ve de ölümsüz bir ruhtan söz etmek mümkün olamaz:

> Fakat bunun da ötesinde, tikel algılarımıza bu hipotezden sonra ne olmak durumundadır? Bütün bunlar birbirlerinden farklıdırlar, ayırt edilebilir ve birbirlerinden ayrılabilirler; ayrı olarak ele alınabilirler ve ayrı var olabilirler, onların varoluşlarını destekleyecek hiçbir şeye ihtiyaçları yoktur. O zaman onlar benliğe nasıl ait olurlar ve onunla nasıl ilişkilendirilirler? Ben kendi adıma kendi benliğim dediğim şeyle en yakın bir tarzda temasa geçtiğimde, hep şu ya da bu tikel algıya, sıcaklık veya soğukluk, ışık ya da gölge, sevgi ve nefret, acı veya haz algısına tesadüf ederim. Kendimi asla bir algı

74 D. Hume, *age.*, 1, 4, 6, s. 251.

75 D. Hume, *age.*, 1, 4, 6, s. 251.

olmadan yakalayamam ve hiçbir zaman algı dışında bir şeyi gözleyemem. Algılarım, derin uykuda olduğu üzere, bir süre için ortadan kaldırılırsa, kendime duyarsız olduğum süre boyunca, var olmadığım gerçekten de söylenebilir. Algılarımın tamamı ölüm yoluyla ortadan kaldırılsaydı ve bedenimin çözülmesinden sonra ne düşünebilecek ne hissedecek ne de görebilecek, ne sevebilecek ne de nefret edebilecek olsaydım, bütünüyle yok edilmiş olurdum; kendimi daha kusursuz bir yokluk haline getirecek gerekli başka bir şeyi düşünemiyorum. Ciddi ve önyargısız bir düşünümün ardından biri kalkıp da kendisinin ayrı bir benlik kavramına sahip olduğunu düşünürse, onunla bundan böyle birlikte akıl yürütemeyeceğimi itiraf etmem gerekir. Onunla ilgili olarak, sadece onun da benim gibi haklı olabileceğini ve bizim bu konuda özsel olarak farklılık gösterdiğimizi kabul edebilirim. Ben her ne kadar böyle bir ilkenin bende olmadığından emin olsam da o kendi benliği adını verdiği basit ve sürekli bir şeyi pekâla algılayabilir.[76]

Tözsel bir şey olmayan zihin ya da ruh, Hume'a göre, sadece bir algılar yığını ya da bohçası olabilir:

Bununla birlikte, bu türden bazı metafizikçileri bir kenara bıraktığımızda, insanlığın geri kalanı için, onların birbirlerini akıl almaz bir hızla takip eden ve sürekli bir akış ve hareket içinde bulunan farklı algıların bir bohçası ya da toplamından başka bir şey olmadıklarını öne sürmek isterim. Gözlerimiz yuvalarında algılarımızı değiştirmeden dönemezler. Düşüncemiz görme duyumuzdan bile daha değişkendir; bu değişime bütün diğer duyularımız ve yetilerimiz de katkıda bulunur; ruhumuzun bir an bile olsa değişmeden aynı kalan tek bir gücü yoktur. Zihin çeşitli algıların art arda kendini

76 D. Hume, *age.*, 1, 4, 6, s. 252.

> gösterdikleri, geçtikleri ve sonra yeniden geçtikleri, kayarak uzaklaştıkları, sonsuz bir konumlar ve durumlar çeşitliliği içinde birbirlerine karıştıkları bir tiyatrodur. Bu basitlik ve özdeşliği her ne şekilde tahayyül edersek edelim, onda, tam ve gereği gibi söylendiğinde, belli bir anda basitlik olmadığı gibi bir diğerinde de özdeşlik yoktur. Bununla birlikte tiyatro benzetmesi bizi yanıltmamalıdır. Zihni meydana getiren sadece ardışık algılardır, bizim bu sahnelerin temsil edildiği yerle veya onun kendilerinden meydana geldiği malzemeyle ilgili hiçbir fikrimiz yoktur.[77]

Buna göre, maddeden sonra tözsel ruh kavramını da yadsıyan, maddi töz gibi tinsel tözün de onun kendisini doğuran izlenimler olmadığı için var olmadığını öne süren, dolayısıyla metafiziksel teoriler olarak, materyalizmden olduğu kadar, idealizmden de sakınmakla kalmayıp metafiziği şiddetle eleştiren Hume'un elinde, artık yegâne ontolojik gerçeklikler olarak algı ya da izlenimler kalmıştır. Onun felsefesinde, tıpkı yirminci yüzyılda Bertrand Russell'ın felsefesinde olacağı gibi, gerçekten var olanlar, madde ya da ruh cinsinden tözsel varlıklar olmayıp birtakım nötr kendiliklerdir. Söz konusu nötr kendilikler de ide, izlenim veya algılardır. Bunların gerçekten var oldukları yerde, fiziki cisimler veya zihinler, varoluş bakımından veya ontolojik olarak algı, ide ya da izlenimlerin varoluşuna bağlıdırlar. Daha doğru bir deyişle, maddi nesne ya da zihinler, söz konusu izlenimlerden hareketle oluşturulmuş mantıksal yapımlardan başka hiçbir şey değildirler. Nitekim, Hume'un yığın ya da bohçacık görüşü olarak bilinen kendi zihin ya da benlik teorisine göre, zihin belirli birtakım ilişkilerle bir araya gelen farklı algıların bir toplamı ya da bohçası olmak durumundadır.

---

77 D. Hume, *age.*, 1, 4, 6, ss. 252-53.

f. Din Felsefesi

Hume din felsefesinde, öncelikle dinin kaynağıyla ilgili açıklamalarda bulunur ve dinin kökeninde insanın mutluluğu açısından belirleyici olan nedenlerle ilgili bilgisizliği, antropomorfizm eğilimi ve gelecekle ama özellikle de ölümle ilgili korkular bulunduğunu söyler. Nedenlerden yana bilgisizlik azaldığı ölçüde dinin etkisi ve gücünün ortadan kalkacağını savunan Hume, bilimsel bilginin olgunlaşmasını ve gelişmesini beklemeden, dine saldırmaya geçer. Bu ise Hume'un felsefesinin eleştirel boyutunda, sıranın metafizik ve bilimden sonra dine geldiği anlamını taşır. Modern çağın ilk büyük ve en kararlı ateisti olan, genel olarak dinin, özel olarak da Hıristiyanlığın insan varlıklarına tarihin akışı içinde büyük zararlar verdiğinin kesinlikle kanıtlanmış olduğuna inanan Hume'a göre, burada sorulması gereken iki temel soru vardır: **(i)** Tanrı'nın varoluşu kanıtlanabilir mi? **(ii)** Onun doğasıyla ilgili olarak bilebileceğimiz bir şeyler var mıdır? Hume bu sorulara olumsuz bir cevap verilmesi durumunda, din ve teolojinin de tıpkı metafizik gibi ateşe atılıp yakılması, yani insanlığın onlardan bir an önce kurtarılması gerektiğini savunur. Verilecek olumlu bir cevabın olmadığından emin olan filozof, önce olumlu cevapları, yani Tanrı delillerini inceler, sonra da ateizmin en büyük argümanlarından birini meydana getiren ünlü "Kötülük Problemi"ni formüle eder.

Mucizeler: Hume burada ilk olarak, her ne kadar mucizelere beslenen inanç geleneksel Tanrı argümanları arasında geçmese bile, mucizelerin belli başlı tektanrılı dinlerin özsel bir parçasını meydana getirdiğine inandığı[78] ve mucizeler bu inanç sistemlerinde Tanrı'nın eylemine bağlandığı için muci-

78 P. Russell, "Hume on Religion", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu-/archives/win2003/entries/.

zelerin var oluşundan Tanrı'nın var olduğu sonucunun çıkarsandığı düşüncesinden hareket eder. O, burada aklı başında bir insanın, bir mucizenin fiilen vuku bulmuş olduğu rivayetine, mucizeyi aktaran kişinin yanılması daha büyük bir mucize meydana getirmediği sürece, asla inanmaması gerektiğini savunur. Bunun da olması, yani mucizeyi aktaran kişinin yanıldığını söylemesi, onun bakış açısından en yüksek derece ihtimal dışı olan bir davranıştır. Ona göre, insanlar bir davranış tarzı veya genel bir siyaset olarak, hep daha az mucizevi olana inanmalıdırlar.

Hume'un bu düşüncelerini ifade ederken uyguladığı en önemli strateji, "mucize" sözcüğünün anlamıyla oynayıp, ondan kendi amaçları için yararlanmaktan oluşur.[79] Buna göre, gerçek anlamı içinde bir mucize, bir doğa yasasının, Tanrı tarafından neden olunduğuna inanılan bir ihlalidir. Fakat Hume bizim her zaman daha az mucizevi olana inanmamız gerektiğini söylerken mucize sözcüğünü sadece sıradan ve alışılmış olan dışında kalan bir şeyi ihtiva edebilen gündelik anlamı içinde kullanır. İşte bu çerçeve içinde o her şeyden önce, bir doğa yasasının zorunlulukla geçerli olduğu inancımız için sahip bulunduğumuz delilleri analiz eder. Bir şeyin –sözgelimi, hiç kimsenin öldükten sonra dirilmediğinin– bir doğa yasası olarak kabul edilmesi için onu doğrulayan mümkün en yüksek miktarda delilin olması gerekir. Zira inandığı şeyleri birtakım delillere dayandırmak, bilge veya en azından aklı başında bir kimsenin en önemli özelliğidir. Ve bir mucize rivayeti söz konusu olduğunda, mucizenin vuku bulmuş olmasından ziyade, bulmamış olduğunu ortaya koyan daha

79 *Bkz.*, N. Warburton, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s. 31.

fazla delil olur. Bu, tam tamına doğanın yerleşik yasalarının çiğnenmesini ihtiva eden mucizelerin bir sonucudur. Dolayısıyla, bilge kişinin Hume'un söz konusu düşüncesine göre, bir mucizenin vuku bulmuş olduğuyla ilgili bir söylentiye inanmaya karşı hep olağanüstü bir gönülsüzlük içinde olması gerekir. Bir kimsenin öldükten sonra dirilmesi mantıksal olarak her zaman mümkündür ama bunun hiç olmamış olduğu görüşünü destekleyen çok daha fazla miktarda delil vardır. Dolayısıyla, yeniden dirilişin vuku bulma ihtimalini mutlak olarak dışta bırakmasak dahi, Hume'a göre onun fiilen gerçekleşmiş olduğuna inanmaya karşı en yüksek derecede isteksiz olmamız gerekir:

> Bir mucize doğa kanunlarının çiğnenmesidir ve bu kanunları sağlam ve değişmez bir tecrübe ortaya koyduğuna göre, mucizeye karşı olgunun kendi yapısından çıkan bir ispat, tecrübeye dayanarak yapılabilecek, düşünülebilir en tam kanıtlamadır. Bütün insanların ölmesi gerektiği; kurşunun havada, kendi başına asılı kalamayacağı; ateşin odunu yakıp tüketeceği ve su ile söndürüleceği neden ihtimal olmaktan öte şeylerdir? Yalnızca, bu olaylar doğa kanunlarına uygundur da ondan; bu olayları engellemek için de bu kanunların çiğnenmesi veya bir başka deyimle bir mucize gereklidir. Hiçbir şey, eğer bir kere doğanın alışılagelmiş akışında olup bitmişse mucize sayılmaz. Görünüşte sağlıklı olan bir adamın aniden ölmesi mucize değildir çünkü bu cins ölüm, başka ölümlerden daha az alışılmış olduğu halde sık sık gözlenmiştir. Fakat ölü bir adamın hayata dönmesi bir mucizedir çünkü bu hiçbir çağ veya ülkede hiçbir zaman gözlenmemiştir. Öyleyse, her mucizevi olaya karşı birörnek tecrübe olması gerekir, yoksa olay mucize adına layık olmaz. Ve bir birörnek tecrübe bir ispat demek olduğuna göre, burada herhangi bir mucizenin var olmasına karşı, olgunun iç yapısından doğrudan doğruya gelen tam bir ispat vardır ve bu ispat da daha üstün

olan karşıt bir ispattan başka hiçbir şey tarafından yok edilemez ya da mucize inanılır kılınamaz.

Açık sonuç (ve bu da dikkate değer bir kuraldır) şu: hiçbir tanıklık bir mucizeyi inanılır kılmaya yeterli değildir, meğer ki tanıklığın kendisinin yanlış olması, inandırmağa çalıştığı olgudan daha mucizevi ola; bu durumda bile kanıtlamaların bir karşılıklı yol olması vardır ve üstün olanı, bize sadece, zayıf olanı çıkartıldıktan sonra geride kalan gücünün derecesine uygun bir güven verir. Herhangi biri bana bir ölünün diriltildiğini gördüğünü söylerse, hemen bu adamın yanıltıyor veya yanıltılmış olabileceğinin mi, yoksa anlattığı olgunun gerçekten olmuş olabileceğinin mi daha muhtemel bulunduğunu kendi kendime düşünürüm. Bu iki mucizeyi karşılıklı tartarım ve bulacağım üstünlere göre kararımı veririm; her zaman da mucizelerden hangisi daha büyükse onu reddederim. Adamın tanıklığının yanlışlığı anlattığı olaydan daha mucizevi olabilirse, o zaman, ancak o zaman, inanç ve kanıma hak kazandığını ileri sürebilir.[80]

Hume bununla da kalmayıp, eksiksiz delillerle ortaya konan tek bir mucizevi olayın dahi olmadığını göstermek için, mucize öykülerine inanmayı, bir kez daha insanın psikolojik yapısıyla ve bu arada çıkar duygusuyla açıklamayı dener. Hem zaten mucizelere duyulan inanca, uygarlaşmış ülkelerde değil de cahil ve barbarlarda, milletlerin tarihlerinin ilkel başlangıç evrelerinde rastlanır:

Bütün doğaüstü ve mucizevi hikâyelerin genellikle cahil ve barbar uluslarda görülmeleri, bunlara karşı güçlü bir öndüşünce oluşturur ya da herhangi bir uygar halk bunları kabul etmiş ise bu halkın bu hikâyeleri, öteden beri kabul edilegelmiş kanıların her zaman yanı sıra gelen o çiğnenemez

80 D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, X. Böl., II. Parça, ss. 93-94.

yaptırım ve yetke ile ileten cahil ve barbar atalarından edinmiş oldukları görülür. Bütün ulusların ilkçağlarının tarihlerini gönden geçirirsek kendimizi yeni bir dünyaya düşmüş sanabiliriz: Burada sanki doğanın bütün düzeni bozulmuştur ve her element işlemlerini şimdikinden farklı bir tarzda yapar. Savaşlar, ihtilaller, salgın hastalıklar, açlık ve ölüm, hiçbir zaman tecrübesini edindiğimiz doğal nedenlerin etkileri değildir. Harikalar, gelecekle ilgili belirtiler, kehanetler, yargılar, aralarına karışmış üç beş doğal olayı iyiden iyiye örter. Fakat sayfaları çevirdikçe, aydınlanmış çağlara yaklaştığımız oranda, bunlar gitgide seyrekleştiğinden çok geçmeden öğreniriz ki ortada esrarengiz veya doğaüstü bir şey yoktur; bütün bunlar insanın harikaya gösterdiği alışılmış eğilimden çıkmadır, ara sıra sağduyu ve öğrenimle engellense bile bu eğilimin insanın doğal yapısındaki kökleri de büsbütün kazınamaz.[81]

Düzen ve Amaç Argümanı: Mucizelerin ihtimal dışı olmalarından hareketle varoluşlarını inkâr eden, onların Tanrı'nın varoluşunu ispat etmek bir yana, Tanrı inancına zarar verdiklerini, mucizelere inanç beslemenin bir ilkellik ve cehalet göstergesi olduğunu savunan Hume, bundan sonra geleneksel bir Tanrı argümanına, doğadaki düzenin Tanrının eseri olduğunu bildiren meşhur Tanrı deliline geçer.

Akıllı insan varlığının elinden çıkma ürünlerle doğal nesneler ya da doğanın bütünü arasında bir analoji kuran, tıpkı birincilerdeki planlılık, amaçlılık ve düzenin onları meydana getiren neden olarak insani tasarım, akıl ve gücün bir eseri diye görülmesi gibi, ikincisindeki düzen ve amaçlılığın da insana kıyasla çok daha akıllı ve kudretli bir neden olarak Tanrı'nın etkisi olması gerektiğini bildiren argümanı, Hume

81 D. Hume, *age.*, X. Böl., II. Parça, s. 95.

bir teist olan Cleanthes ile septik bir ateist olan Philo arasında geçen uzun bir diyalogdan meydana gelen *Dialogues Concerning Natural Religion* [Doğal Din Üzerine Söyleşiler] adlı eserinde, Cleanthes'in ağzından şu şekilde ortaya koyar:

> Dünyaya şöyle bir bakın, tümünü de her bir parçasını da düşünün: Onun bir tek büyük makineden başka bir şey olmadığını anlayacaksınız, bu makine sonsuz sayıda daha küçük makinelere bölünmüştür, bunların her birinin de daha küçük makinelere bölünmesi gide gide insanın duyu ve yetilerinin izleyebileceği ve açıklayabileceği ölçünün ötesine varır. Bütün bu çeşitli makineler ve hatta en küçük parçaları bile, bir kez olsun derin derin düşünen bütün insanları hayranlığa salan bir dakiklikle birbirlerine uyarlanmıştır. Doğanın tümünde, araçların amaçlara pek ilginç bir biçimde uygun olması, insan aklının, insan tasarımının, düşüncesinin, bilgeliğinin ve zekâsının ürünlerine –onları çok aşmakla birlikte– tıpkısı tıpkısına benzemektedir. Onun için, etkiler birbirlerine benzediğine göre, andırışmanın [analojinin] bütün kuralları uyarınca, bu bizi, nedenlerin de birbirlerine benzediği ve Doğayı Yaradanın –yaptığı işin görkemiyle orantılı olarak çok daha büyük yetilere sahip bulunmakla birlikte– insanların zihnine oldukça benzediği çıkarımını yapmaya götürür. Bu *a posteriori* kanıtlamayla ve yalnızca bununla hem Tanrısal bir varlığın olduğunu hem de onun insan zihin ve zekâsına benzerliğini bir çırpıda göstermiş oluyoruz.[82]

Hume teleolojik argümanı bu şekilde ortaya koyduktan sonra, onu bu kez Philo'nun ağzından eleştirmeye geçer. Önce makul ve normal itirazlardan başlayıp ironi dozu giderek artan birtakım karşı çıkışlardan oluşan bu eleştirilerin en ba-

82 D. Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", *Din Üstüne* [çev. M. Tuncay), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 100-101.

şında doğallıkla bir akıl yürütme tarzı veya argümantasyon biçimi olarak analojinin zayıflığıyla ilgili eleştiriler gelir. Başka bir deyişle, düzen ve amaç argümanının analojiye dayanan bir argüman olduğunu ifade eden Hume, analojinin istenen sonucu kanıtlamaktan oldukça uzak olan zayıf bir akıl yürütme tarzı olduğuna işaret eder.

Hume, bu bağlamda her şeyden önce delilin öncülüne, doğal dünyanın veya evrenin insan tarafından yapılmış bir eserle olan benzerliğine saldırır. Bu ikisi arasındaki farklılıklar benzerliklerden daha dikkat çekici olup benzerlikler gerek insan elinden çıkma eserlerin ve gerekse bütün bir evrenin ayrı ayrı nedenlerinin birbirlerine benzer olduğu sonucunu çıkarsamaya yeterli düzeyde değildir:

> Evet Cleanthes, biz bir ev görürsek büyük bir kesinlikle bunun bir mimarı ya da yapıcısı olduğu sonucuna varırız: çünkü bu örnek tam, o çeşit nedenden ileri geldiğini deneyle gördüğümüz etki çeşididir. Fakat evrenin, aynı kesinlikle benzer bir nedeni çıkarsamamıza elverecek biçimde bir eve benzediğini ya da andırışmanın burada tam ve yetkin olduğunu söylemeyeceksiniz herhalde. Benzeşmezlik öylesine çarpıcıdır ki burada olsa olsa en çok yeltenebileceğimiz, benzer nedene ilişkin bir tahmin, bir yakıştırma, bir kabuldür.[83]

Hume bundan sonra argümana, evrende bir düzen bulunduğu olgusundan onun bir düzen verici tarafından yaratılmış olduğu sonucunun çıkmadığını söyleyerek itiraz eder. Başka bir deyişle, o, burada deneyimimiz kapsamı içinde yer alan hiçbir şeyin, dünya ile hiçbir olgunun Tanrı'nın var olduğunu kesin sonuçlu olarak kanıtlayamayacağına işaret ederken Tanrı'yla ilgili *a posteriori* argümanların bir büyük güçlüğü-

83 D. Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", ss. 102-103.

nü, yani Tanrı'nın var olduğu sonucunun, ne kadar ayrıntılı ve çok sayıda olurlarsa olsunlar, ampirik öncüller kümesinden çıkamayacağını ortaya koymaktadır. Maddi dünyada gözlemlediğimiz düzenin önemli bir bölümü aklın ve plânın eseri olsa da evrene bir şekilde düzen kazandırılmış olduğu kabul edilse bile, ondaki düzenin nedeninin Tanrı olmadığını söylemede hiçbir çelişki söz konusu olmaz. Hatta o bununla da kalmayıp evrende var olduğu söylenen düzen için alternatif bir açıklamadan, kendi kendisine düzen kazandıran maddeden söz eder:

> Fakat size en çok dokunan şeyin, Cleanthes'in *a posteriori* kanıtı anlatma biçimi olduğunu anlıyorum; bu kanıtın elimizden kaçıp uçabileceğini görerek, onu öylesine başka bir kılığa bürünmüş olduğunu düşünüyorsunuz ki gerçek haliyle ortaya konulduğuna pek inanasınız gelmiyor. Oysa Cleanthes'in tehlikeli ilkelerine başka bakımlardan ne denli karşı çıkarsam çıkayım, bu kanıtı doğru anlattığını teslim etmek zorundayım: sorunu size öylesine açıklamaya çalışayım ki bundan böyle bu konuda rahatsızlık duymayasınız.
>
> Bir kimse, bildiği ya da gördüğü her şeyden kendini soyutlamış olsaydı, yalnızca kendi fikirlerine dayanarak evrenin ne çeşit bir görünümü olduğunu düşünmek ya da eşyanın bir durumunu başka bir durumuna yeğleyebilmek olanağından tümüyle yoksun kalırdı. Çünkü açık açık kavradığı bir şeyin olanaksız görülemeyeceği ya da bir çelişme içerdiği söylenemeyeceği için, hayalinin abuk sabuk her ürünü eşit bir ağırlıkta olurdu: Niçin bir fikir ya da sisteme bağlanıp da eşit ölçüde olanaklı görünen başkalarını yad saydığına herhangi bir haklı neden gösteremezdi.
>
> Şu da var: gözlerini açtıktan ve gerçek haliyle dünyaya baktıktan sonra, o, bütün eşyanın ya da evrenin şöyle dursun, herhangi bir tek olayın bile nedenini ilk başta bulamazdı. Hayal gücünü başıboş bırakabilir, bu güç de ona sonsuz

çeşitlilikte haberler ve tasarımlar getirebilirdi. Bunların hepsi olabilirdi: Fakat hepsi de eşit ölçüde olabileceğinden, aralarından birini öbürlerine yeğlemesinin kendiliğinden hesabını veremezdi. Ona, herhangi bir olgunun gerçek nedenini ancak deney gösterebilir.

Şimdi bu akıl yürütme yöntemine göre, hemen şu sonuç çıkar (ve hatta Cleanthes'in kendisi de bunu üstü örtülü olarak kabul etmektedir): sonul nedenlerin düzeni, ayarlanmış ya da uyarlanmış görünmeleri, kendi içlerinde, [tanrısal] tasarının bir kanıtı değildir; ancak bu ilkeden çıktığının görüldüğü kadarı [böyle bir tasarıya işaret edebilir]. *A priori* olarak bilebileceğimiz ölçüde, madde tıpkı zihnin yaptığı gibi en başından o düzenin kaynağını, gözesini kendi içinde taşıyabilir ve zaten çeşitli öğelerin, bilinmeyen bir iç nedenden ötürü en ince ayrıntılı bir düzenlemeye girmiş olabileceklerini düşünmek, onların idea'larının büyük, evrensel zihinde, benzer bir bilinmedik iç nedenden ötürü o düzenlemeye girmiş olabileceklerini düşünmekten daha güç değildir.[84]

Hume analojiye dayanan delilin güçsüzlüğünden sonra, esas argümanın düştüğü mantıksal hataya, parçalarla ilgili olgulardan bütünle ilgili sonuçlar çıkarsama yanlışına işaret eder. Madem ki tek bir kılından hareket ederek bir insanla, tek bir yaprağından yola çıkarak da bir bütün olarak ağaçla ilgili sonuçlar çıkaramıyoruz, çıkardığımız takdirde yanlışa düşüyoruz, öyleyse sadece insanlara ve onların elinden çıkmış eserlere bakarak bir bütün olarak evrenin düzeni ve bu düzenin nedeniyle ilgili sonuçlar çıkarsamak da yanlış olur:

Fakat, siz Cleanthes, evleri, gemileri, ev eşyalarını, makineleri evrenle karşılaştırır ve bunların bazı durumlardaki benzerliklerinden, nedenlerinde de bir benzerlik olduğu çıkarsama-

84 D. Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", ss. 104-105.

> sını yaparken attığınız o geniş adımda olağan soğukkanlılık ve felsefenizin korunmuş olduğunu sanıyor musunuz? İnsanlarda ve öteki hayvanlarda gördüğümüz biçimleriyle düşünce, tasarı, zekâ, her günkü gözlem alanımıza giren sıcaklık ya da soğukluk, çekilme ya da itilme ve daha yüzlerce başka şey gibi, evrenin ana öğelerinden ve ilkelerinden yalnızca biridir, o kadar. Bu, doğanın belirli birtakım parçalarının başka parçalar üstünde değişiklikler yaratmasına aracılık ettiğini gördüğümüz bir etkin ilkedir. Fakat bu vargıyı parçalardan bütüne aktarmak uygun olur mu? [Parçalarla bütünün arasındaki] büyük orantısızlık, her türlü karşılaştırma ve çıkarsamayı olanaksız kılmaz mı? Bir kılın büyümesini gözlemlemekten insanın türeyişine ilişkin herhangi bir şey öğrenebilir miyiz? Bir yaprağın dalında nasıl bittiği iyice bilinse de bize bir ağacın serpilmesi üstüne herhangi bir şey öğretebilir mi?[85]

Hume'un düzen ve amaç argümanına yönelik itirazlarının sonu gelecek gibi değildir. O, bu kez de argümanda, insani niteliklerin insani olmayan bir gerçekliğe, yani Tanrı'ya yansıtılması anlamında antropomorfizm yanlışına düşüldüğüne işaret eder. Kibirli insan varlığı, ona göre, tam bir taraftgirlik içinde önemini ve değerini abartmakta, ikamet etmekte olduğu dünyayı evrenin merkezine koyup yaratıcısının da kendisine ve meydana getirdiği ürünlere benzediğini düşünmektedir:

> Cleanthes'in, sakin filozof Cleanthes'in kendisine karşı olanlara bir ad takarak onları yadsımaya kalkışacağı ve akıl yürütmek yerine, zamanın âdi bağnazları ve engizisyoncuları gibi, bağıra çağıra suçlamaya ve sövgüye başlayacağı kimin aklına gelirdi? Yoksa, bu konuların kolayca tersine çevrildiğini ve

85 D. Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", ss. 106-107.

antropomorfist sıfatının bizi onurlandırdığı mistik yaftası kadar kırıcı bir niteleme olduğunu ve onun kadar tehlikeli sonuçlar içerdiğini göremiyor mu? Gerçekte Cleanthes, Tanrısal Varlığı insan zihin ve anlama yetisine benzer bir biçimde tasarladığımız zaman, ne söylemekte olduğunuzu düşünün. İnsan ruhu nedir ki? Çeşitli yetilerin, tutkuların, duyguların, fikirlerin bir birleşimi: evet, bunlar bir benliğin ya da kişiliğin içinde birleşmişlerdir ama yine de birbirlerinden ayrı şeylerdir. İnsan akıl yürüttüğü zaman, bu akışın bölümleri olan fikirler kendilerini belli bir biçim ya da düzene sokarlar; bu düzenlenişi o bütünlüğüyle bir an bile sürmez, hemen başka bir düzenlenişe yerini bırakır. Yeni görüşler, yeni tutkular, yeni sevgiler, yeni duygular yükselir, bunlar zihinde durmadan değişiklikler yaratır ve onda düşünülebilecek en büyük çeşitliliğe, en hızlı art arda gelişe yol açarlar. Bu, bütün gerçek teistlerin Tanrısal Varlığa yakıştırdıkları yetkin değişmezlik ve yalınlıkla nasıl bağdaşabilir? Onlar, Tanrı'nın aynı bir eylemle geçmişi, şimdiyi ve geleceği gördüğünü, sevgisinin ve nefretinin, merhametinin ve adaletinin tek bir bireysel işlem olduğunu, uzayın her bir noktasında bütün ve zamanın her bir anında tam olarak bulunduğunu söylerler. Ne art arda geliş ne değişiklik ne edinme ne eksilme. Onun neliği, içinde herhangi bir ayrılık ya da çeşitlilik gölgesi bulunmadığını ortaya koyar. Bu anda neyse ezelden beri de odur, ebede değin de o olacaktır: Yeni bir yargı, duygu ya da işlemi yoktur. Tanrı tek bir yalın ve yetkin durumda sabittir; onun bu eyleminin bir başkasından ayrı olduğunu, bu yargı ya da fikrinin sonradan oluştuğunu ve art arda gelişle herhangi bir başka yargı ya da fikre yerini bırakacağını büyük bir yanlışlığa düşmeden söyleyemezsiniz. [...]

Fakat sizin adlara ve yetkelere pek kapılmadığınızı bildiğim için, size benimsediğiniz o antropomorfizmin sakıncalarını biraz daha açık seçik olarak göstermeye çalışacağım ve tanrısal zihinde, tıpkı bir mimarın yapmak istediği bir evin planını kafasında biçimlendirişi gibi fikirlerin ayrı ayrı değişik düzenlemelerinden oluşmuş bir dünya tasarısının biçim-

> lendiğini varsaymak için herhangi bir neden bulunmadığını kanıtlayacağım.[86]

Antropomorfizm güçlüğünü bir tarafa bırakarak, hatta insanın plân, tasarıma dayanan yaratıcı faaliyeti ile ilahi varlığın yaratıcı eylemi arasında delilin talep ettiğinden bile daha büyük bir benzerlik bulunduğunu kabul ederek benzer sonuçlardan benzer nedenleri çıkartabileceğimizi düşünelim. Hume bu kez, insani yaratmanın deneme-yanılma yöntemine dayandığını öne sürerek sakın Tanrı da dünyayı bugünkü haline getirinceye kadar, pek çok dünyayı heder etmiş olmasın, diye sorar:

> Bir gemiyi incelersek, böylesine karmaşık, yararlı ve güzel bir yapıyı kuran marangozun zekâsı hakkında ne güzel şeyler düşünürüz. Ama bir de onun başkalarına öykünen ve uzun bir çağlar dizisi boyunca, tekrarlanmış denemeler, yanlışlar, düzeltmeler, düşünmeler ve çatışmalar sonucu yavaş yavaş gelişmiş bir sanatı yansılayan akılsız bir işçi olduğunu görünce nasıl bir şaşkınlık duyarız. Bu sistem bir rastlantıyla ortaya çıkarılıncaya dek, ola ki bir ebediyet boyunca, birçok dünyalar derme çatma kurulmuş ve bozulmuş, pek çok emekler boşa harcanmış, verimsiz kalan birçok denemeler yapılmıştır ve dünya kurma sanatında sonsuz çağlar süresince yavaş fakat aralıksız bir düzelme gitgide gerçekleşmiştir.[87]

Veya insan tarafından yaratılan ürünlerde, ortaya çıkan düzenin genellikle bir araya gelerek, kafa kafaya vermiş birçok insanın eseri olduğunu görmüyor muyuz? Sakın dünyamız da bir değil, birçok Tanrı'nın eseri olmasın?

---

86 D. Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", ss. 120-21.

87 D. Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 129.

> Philo, ve siz, diye sözüne devam etti, Tanrısal varlığın birliğini kanıtlamak için kendi varsayımınızdan kanıta benzer ne gibi bir şey çıkarabilirsiniz? Bir evi kurmak, bir gemiyi yapmak, bir kenti meydana getirmek, bir devleti oluşturmak için çok sayıda insan bir araya geldiğine göre, bir dünyayı kurmak ve oluşturmak için niçin birçok tanrısal varlık bir araya gelmiş olmasın? Böylesi, insan işleriyle aradaki benzerliği artırmaz mı? Yapılan işi birçok tanrısal varlık arasında paylaştırmakla, her birinin sıfatını bir o kadar daha sınırlayabilir ve tek bir tanrısal varlıkta bulunmasının varsayılması gereken ve size göre, var olduğunun kanıtını zayıflatmaktan başka bir işe yaramayan o uçsuz bucaksız güç ve bilgiden kurtulmuş oluruz.[88]

Ya da insani dünyada en güzel eserleri kafaları şeytanlığa çalışanların yarattığını sıklıkla görmüyor muyuz? En kötüler, hiç kimsenin akıl sır erdiremeyeceği olağandışı şeyler meydana getirmiyor mu? Bunu niçin dünyamız için düşünmeyelim? Dünyamız da şeytanların veya şeytanlarla işbirliği yapmış tanrıların eseri olamaz mı?

> Ve eğer insan gibi öylesine akılsız ve öylesine kötü yaratıklar bile, yine de bir planı yapmak ve uygulamak için çoğu kez birleşebiliyorlarsa, onlardan birçok basamak daha yetkin olduklarını varsayabileceğimiz tanrısal varlıklar ya da daimonlar ne kadar daha çok birleşebilirler?[89]

Kötülük Problemi: Tanrı delillerine yönelik eleştirileriyle Tanrı'nın var oluşunu en azından kuşkulu hale getirdikten sonra, Hume ateistlerin sıkça kullandıkları bir argüman olarak kötülük problemine geçer. Ve evrende var olan kötü-

88 D. Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", ss. 129-30.

89 D. Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 130.

lüklerin kadiri mutlak, her şeyi bilen yetkin bir Tanrı'nın var oluşuyla bağdaştırılamayacağını, kötülüklerin var oluşundan emin olduğumuza göre, o zaman Tanrı'nın var olmaması gerektiğini öne sürer:

> Ben size öyle bir ev ya da saray göstersem ki rahat yahut hoş hiçbir dairesi olmasa, pencereler, kapılar, ocaklar, geçitler, merdivenler ve yapının bütün ekonomisi gürültü, kargaşa, yorgunluk, karanlık, aşırı sıcaklık ve soğukluk kaynağı olsa, daha ileri bir incelemeye gerek duymadan, herhalde yapılışını suçlardınız. Mimarın size inceliğini göstermeye ve şu kapı ya da bu pencere değiştirilseydi, daha büyük kötülükler kanıtlamaya çalışması boşuna olurdu. Kaldı ki onun söyledikleri kesinlikle doğru olabilir; yapının öteki bölümleri öylece kaldıkça, bir tek yerin değiştirilmesi, rahatsızlıkları ancak artırabilir. Fakat siz genel olarak yine de şunu söylerdiniz ki mimar becerikli, niyetleri de iyi olsaydı, bu rahatsızlıkların hepsini ya da çoğunu ortadan kaldıracak bir biçimde bütünün bir plânını çizebilir ve bölümleri birbirleriyle uyuşturabilirdi. Böyle bir plânın nasıl olacağını onun bilmeyişi, hatta sizin de bilmeyişiniz, sizi hiçbir zaman bu plânın olanaksızlığına inandıramaz. Yapıda birçok uygunsuzluklar ve biçim bozuklukları bulursanız, herhangi bir ayrıntıya girmeden, her ne olursa olsun mimarı suçlarsınız. [...]
>
> Duygulu yaratıkları tedirgin eden kötülüklerin hepsinin ya da çok büyük bir bölümünün dayandığı dört koşul var gibidir, bütün bu koşullar pekâlâ zorunlu ve kaçınılmaz olabilir. [...]
>
> Kötülüğe yol açan birinci koşul, bütün yaratıkları gerek acılar gerekse hazlarla eyleme kışkırtan ve onları benliği-koruma gibi büyük bir çabada uyanık tutan hayvan yaradılışının o düzen ya da ekonomisidir. [...]
>
> Fakat ikinci koşul olmasaydı, acı çekme yeteneği bir başına acıyı yaratamazdı ve bu da çok yetkin bir varlık için hiç de zorunlu değildir. Evet doğrudur: eğer her şey tek tek istemelerle yönetilseydi doğanın akışı hiç durmadan kesintiye uğ-

rar ve hiç kimse yaşamını yönetmekte aklını kullanamazdı. Fakat acaba tek başına birtakım istemeler bu uygunsuzluğu gideremezler miydi? Kısacası, Tanrısal varlık bütün kötülükleri, her nerede bulunsalar, yok edemez miydi ve nedenlerin ve etkilerin herhangi bir hazırlığı ya da uzun uzadıya ilerlemesi olmadan bütün iyilikleri yaratamaz mıydı? [...]

Evrende her şey genel yasalarla yönetildiğine ve hayvanlar acı çekmeye yatkın kılınmış olduğuna göre, maddenin çeşitli sarsıntılarından ve genel yasaların çeşitli biçimlerde çakışma ve çatışmalarından birtakım kötülüklerin çıkmaması pek olanaklı değildir. Fakat önermek istediğim üçüncü koşul olmasaydı, bu kötülük çok ender görülürdü. Sözünü ettiğim üçüncü koşul, teker teker her varlığa bütün güç ve yetilerin kıt kanaat dağıtılmış olmasıdır. [...]

Evrendeki çaresizlik ve kötülüğün kaynak aldığı dördüncü koşul, büyük doğa makinesinin bütün zemberek ve ilkelerinde kendini gösteren özensiz işçiliktir. Evrende bir maksada hizmet etmiyor gibi görünen ve ortadan kaldırılmasıyla bütünde gözle görülür bir etki yaratmayacak pek az parça olduğu kabul edilmelidir. Parçaların hepsi birbiriyle ilişkilidir ve geri kalanlarını az ya da çok etkilemeden, birbirine dokunulamaz. Fakat aynı zamanda şuraya da dikkat edilmelidir ki bu parça ya da ilkelerin hiçbiri, ne denli yararlı olursa olsun, yalnızca yararlılıklarının geçerli olduğu sınırlarda kalacak biçimde özenle ayarlanmış değildir; hepsi de her fırsatta şu ya da bu aşırılığa kaymaya eğilimlidir. Sanki, bu büyük yaradılışa yapıcısı son eli vurmamıştır, her parçası öylesine az perdahlanmış, onu oluşturan her adım öylesine kabaca atılmıştır. Örneğin, su buharlarını kürenin yüzeyinin her yanma taşımak insanlara denizcilikte yardım etmek için gereklidir: Fakat bunlar ne de sık fırtına, tayfun olup zararlı hale gelirler? Yağmurlar yeryüzünün bütün bitkilerini ve hayvanlarını beslemek için gereklidir: Fakat nasıl da sık yetersiz, nasıl da sık aşırı olurlar? Bütün yaşam ve bitmeler için sıcaklık gereklidir fakat her zaman uygun ortamda bulunmaz. Hayvanların sağlığı ve iyiliği, vücudun suyuldarı-

nın ve sıvılarının karışımına ve salgılanmasına bağlıdır: fakat parçalar uygun işlevlerini düzenli olarak yerine getirmezler. Zihnin bütün tutkularından, ihtirastan, benlik davasından, sevgiden, öfkeden daha faydalı ne vardır? Fakat bunlar da ne sık sınırlarını aşar ve toplumda en büyük kaynaşmalara yol açarlar? Evrende, aşırılıkları ya da kıtlıklarıyla sık sık zararlı olan şeyler çok sayıdadır; doğa da her türlü düzensizlik ya da kargaşalığa karşı, gerekli özenle kendini koruyamamıştır. Bu düzensizlikler, belki hiçbir zaman herhangi bir türü yok edecek kadar büyük olmamaktadır ama çoğu kez bireyleri yıkıma ve çaresizliğe sürüklemeye yetmektedir.

O halde, doğal kötülüğün hepsi ya da büyük bölümü bu dört koşulun bir araya gelmesine dayanıyor. Bütün canlı yaratıklar acı duyamaz olsalardı ya da dünya belirli istemelerle yönetilseydi, kötülük evrene hiçbir zaman giremezdi; hayvanların, kesin zorunluluğun gerektirdiğinden öte, çok sayıda erkleri ve yetileri olsaydı ya da evrenin çeşitli zemberek ve ilkeleri her zaman doğru bir mizaç ve ortamı koruyacak biçimde özenle çerçevelenseydi, şimdi hissettiğimize oranla çok daha az kötülük bulunurdu. Öyleyse, bu durumda ne söyleyeceğiz? Bu koşullar zorunlu değillerdir, evrenin kuruluşunda kolaylıkla değiştirilebilirdi mi diyeceğiz? Bu karar böylesine kör ve bilgisiz olan yaratıklar için fazla fodulca görünüyor. Vargılarımızda daha alçakgönüllü olalım. Teslim edelim ki, Tanrısal varlığın iyiliği kabul edilebilir *a priori* sebeplerle kanıtlanabilseydi, bu olgular ne denli aykırı olurlarsa olsunlar o ilkeyi çürütmeye yetemez; buna karşılık kolaylıkla bilinmeyen bir biçimde, onunla bağdaştırılabilirlerdi. Fakat yine belirtelim ki bu iyilik önceden kanıtlanmış olmadığına ve olgulardan çıkarsamak gerektiğine göre, evrende bunca kötülük varken ve –insan anlayışının böyle bir konuda yargıya varabileceği kadarıyla– bu kötülüklerin öylesine kolayca çaresi bulunabilecekken, bu gibi bir çıkarım temellendirilemez.[90]

90 D. Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", ss. 172-80.

g. Etik Anlayışı

Hume, sadece metafiziğe yönelik eleştirisi, deneyimciliği veya ateizmi bakımından önem taşımaz; o, bütün bunlara ek olarak, etik düşünce açısından da çok önemli bir dönüm noktasında bulunur ve bu bağlamda Hobbes'la başlayan İngiliz etiğinin, modern etik düşüncenin önemli uğraklarından birini oluşturur.[91] Başka bir deyişle, onun önemi sadece, liberalizmin etik görüşü olan yararcılık yolunda vazgeçilmez bir dönemeç olmasından, modern etik düşüncede bireycilikle toplumsallık, öz-çıkar ile türdeşlerinin iyiliğini isteme ilgisi arasında yaşanan çözülmesi oldukça güç gerilimi bütün çıplaklığıyla ortaya koymasından kaynaklanmaz. Fakat aynı zamanda, bütün modern ve Aydınlanmacı eğilimleri olanca açıklığıyla ortaya koymasından, değerin olgudan türetilemeyeceğine dair argümanından, etiği tamamen psikolojik ve sosyolojik terimlerle açıklamaya kalkışmasından kaynaklanır.

Buna göre, Hume'un etik teorisi en temel düzeyde "nasıl yaşamamız gerektiği" pratik sorusunu yanıtlama yönünde bir teşebbüse dayanmaz. Dolayısıyla o, insana belirli birtakım ödevler yükleyen bir ahlaki yükümlülük teorisi öne sürmediği gibi, genel bir normatif öğreti ya da bir ahlaki değer teorisi de geliştirmez. Hume, öte yandan, yirminci yüzyıl analitik ya da meta-etiğinin yaptığı gibi, ahlaki kavramların anlamını çözümleme, ahlaki yargıların ne tür bir anlam ifade ettiğini araştırma işiyle de pek meşgul olmaz. Daha ziyade ahlak ve ahlaklılık olgusuna bilimsel bir çözüm ve açıklama getirmeye çalışır. Ona göre, ahlak adını verdiğimiz, belli birtakım tutumlardan, eğilim, pratik ve davranışsal yönelimlerden

91 R. Cohon, "Hume's Moral Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed, E. N. Zoltaj http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

oluşan, kendisiyle bütün insanlarda, hatta farklı zaman ve farklı toplumlarda karşılaştığımız bir fenomen vardır. Hume işte bu bağlamda, ahlak adı verilen bu fenomenin niçin var olduğu ve nasıl geliştiği sorusunu ele alır. O, bu sorunun, sözgelimi sezgicilerle ahlak duyusu teorisi yandaşlarının yaptığı gibi, insanda özel bir yeti ya da melekenin bulunduğunun öne sürülmesi suretiyle cevaplanamayacağı kanaatindedir. Bu soru çağın bilimsel ruhuna ve icaplarına uygun olarak nedensel bir hipotez geliştirmek suretiyle, bilimsel bir biçimde psikolojik ve sosyolojik terimlerle yanıtlanmalıdır. Hume'un etiği, şu halde, etiğin ve ahlaki fenomenlerin, tam tamına Newton'la izleyicilerinin fiziki dünyayı araştırdığı ve açıkladığı tarzda araştırılıp açıklanması yönünde bir teşebbüs olmak durumundadır.

Olgu-Değer Ayrımı: Gerçekten de onun söz konusu zemin üzerinde yükselen etik teorisi, her şeyden önce ilk ve ortaçağa özgü bir yaklaşımın, teleolojik dünya görüşünün belirlediği bir sonucun reddedilmesiyle başlar. Başka bir deyişle, Hume'un Aydınlanmacı veya modernist görüşünün çok önemli bir diğer unsuru da onun olandan veya olgudan olması gerekene ya da değere yapılan geçişe ve dolayısıyla nesnel ahlaki değerlerin ya da koşulsuz bir biçimde buyuran ilkelerin var olduğu görüşüne yönelik şiddetli itirazıdır. Nitekim o, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'nin üçüncü kitabında aynen şöyle der:

> Bu akıl yürütmelere, bir önemi olduğu herhalde görülebilecek bir gözlem eklemeden yapamayacağım. Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlak sisteminde hep bir yazarın belli bir süre boyunca alışılmış akıl yürütme yolunda ilerlediğini ve bir Tanrı'nın varlığını kanıtladığını veya insani meselelerle ilgili gözlemlerde bulunduğunu gördükten sonra, birdenbire, alışılmış önerme kopülasyonları [bağlaçları] dır [olan] ve de-

> ğildir [olmayan] yerine, bir olması gereken ya da olmaması gerekene bağlanmış önermelerle karşılaşınca şaşırdım.[92]

Hume olgudan değere geçmenin imkânsızlığıyla ilgili bu ünlü pasajda[93] ahlak filozofunun alışılmış akılyürütme tarzıyla işe başlayıp örneğin Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayacak veya insan toplumunun özelliklerini alt alta sıralayacak şekilde, belli bir süre boyunca olgu yolunu izlediğini fakat bir süre sonra aniden olandan olması gerekene geçtiğini söylemektedir. Başka bir deyişle o, örneğin "Tanrı yaratıcımızdır." önermesinden "Tanrı'ya itaat ya da ibadet etmemiz gerekir." önermesine geçmektedir. Ona göre, ahlak düşünürü bu yeni ilişki veya kural koyan son önermenin nasıl olup da kendisinden tümüyle farklı bir önermeden çıkarsanabildiği hakkında hiçbir açıklama getirmez. Açıklamayı temin edecek olan, olması gerekenin (değerin) olandan (olgudan) hiçbir şekilde türetilemeyeceğini bilen ve dolayısıyla eski naif ahlak sistemlerini yıkacak okuyuculardır. Çünkü okuyucu ahlaki ayırımların ya da "erdemsizlik ve erdem ayırımının sadece nesne ilişkilerine dayanmadığı gibi akıl tarafından da algılanmadığını"[94] bilir.

Eylem Psikolojisi ya da Etik Anti-Rasyonalizm: Hume'a göre, felsefede tutkuyla akıl arasındaki kavgadan söz etmek, ahlaklılığın akla uygun yaşamdan veya erdemin aklın tutkular üzerindeki zafer ya da hâkimiyetinden meydana geldiğini öne sürmek en bildik ve en sık başvurulan yoldur:

---

92 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. A. Yardımlı), 111, i, 1, s. 408.

93 *Bkz.*, J. Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, 1976, ss. 74-75.

94 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. A. Yardımlı), III, ii, 1, s. 409.

> Felsefede ve hatta gündelik yaşamda, hiçbir şey tutku ve aklın kavgasından söz etmekten, akla öncelik vermekten ve insanların sadece aklın buyruklarına itaat ettikleri sürece erdemli olduklarını iddia etmekten daha olağan değildir. Her akıllı yaratık, derler, eylemlerini akıl yoluyla düzenleme yükümlülüğündedir; başka bir motif ya da ilke davranışını yönlendirilmesine karşı koyacak olursa, onun söz konusu ilke ya da motife, bütünüyle boyunduruk altına alınıncaya ya da en azından söz konusu yüksek ilkeyle uyumlu hale getirilinceye kadar, karşı çıkması gerekir. Eski ahlak felsefesiyle modern ahlak felsefesinin büyük bir bölümü bu düşünme yöntemi üzerine kurulmuş gibi görünür; popüler deyişler için olduğu kadar, metafizik argümanlar için de aklın tutku üzerindeki bu sözde üstünlüğünden daha verimli bir alan yoktur. Birincinin ebediliği, değişmezliği ve tanrısal kökeni en yararlı bir şekilde sergilenmiştir; ikincinin körlüğü, değişkenliği ve aldatıcılığı üzerinde de büyük bir güçle ısrar edilir.[95]

Fakat Hume bu türden bir düşünmenin baştan sona hatalı bir düşünme olduğunu öne sürer çünkü akıl, her şeyden önce iradi eylem için hiçbir zaman bir motif olamaz ve ikinci olarak da onun irade veya istemenin yönlendirilmesinde, tutkuya rakip olabilmesi mümkün değildir,

Hume, ister ide ilişkileri ya da ister olguyla ilgili meseleler olsun, iki halde de aklın eylemin nedeni ya da başlatıcısı olamayacağını savunur, yani ne kanıtlayıcı akıl yürütme, ne de nedensel bilgi eylemi başlatabilir; söz konusu bilgi türleri eylemi önleyemez de. Ahlakı rasyonelleştirme yönündeki bütün teşebbüslere şiddetle karşı çıkan Hume, görevi doğruluk ve yanlışlığın keşfi ya da tespiti olan akıl[96] ile tutkular arasında hiçbir çatışma olamayacağını söyler; çatışma olması, aklın

95 D. Hume, *age.*, II, iii, 1, ss. 363-64.

96 D. Hume, *age.*, III, i, 1, s. 399.

akıldışı güçler ve tutkulara baskın çıkması bir yana, o tutkuların bir kölesidir;

> Akıl tutkuların kölesidir ve sadece kölesi olmak gerekir; o tutkulara itaat ve hizmet etmekten başka bir görev yapma iddiasında olamaz.[97]

Hume, bu tezini kanıtlamak için, birtakım argümanlar kullanmanın yanında, bir ilk varoluş, ya da temel bir varlık tarzı olarak, kendi içinde tam olan ve dolayısıyla, kendisiyle gerçeklik arasında bir temsil ilişkisi bulunmayan şey diye tanımladığı tutkuyu, temsil etme işlevi olan ide ve inançlarla karşılaştırır. Doğruluk ve akıl, ide ve inançla onların temsil ettikleri şey arasındaki mütekabiliyet veya uyuşmayla ilgili olduğuna göre, sadece rakip bir temsil, ide ve inanca, kısacası akıl ve bilgiye karşıt olabilir. Dolayısıyla, kendisi bir temsil olmayan tutku ile akıl arasında bir çatışma ya da karşıtlık olamaz.

Buradan, yani aklın eylem üzerinde hiçbir etkisi yokken, ahlakın bütünüyle pratik olmasından, başka bir deyişle salt eylemlerle ilgili olmasından dolayı, Hume'a göre, ahlakın akıldan türetilemeyeceği sonucu çıkar:

> Ahlakın, öyleyse, eylemler ve duygulanımlar üzerinde bir etkisi olduğu için, buradan, sadece aklın, daha önce de göstermiş olduğumuz gibi, böyle bir etkisinin olmamasından dolayı ahlakın akıldan türetilemeyeceği sonucu çıkar. Ahlak tutkuları uyarır ve eylemlere neden ya da engel olur. Aklın kendisi bu noktada bütünüyle güçsüzdür. Ahlak kurallan, şu halde, aklımızın ulaştığı sonuçlar değildir.[98]

97 D. Hume, *age.*, II, iii, 3, s. 365.

98 D. Hume, *age.*, III, ii, 1, s. 409.

Akla dayanmayan eylem ya da ahlak, akıldan türetilemeyen ahlaki ayırımlar, şu halde, insanın psikolojik yapısına veya insan türünün biyolojik oluşumuna dayandırılır. Söz konusu öznelci ve psikolojik etik anlayışında her türden iyinin en temel ve belirleyici özelliği, onların dolayımsız olarak hoşa gidiyor olmaları ve insanın doğal yapısına bağlı bulunmalarıdır. Buna göre, erdemi erdemsizlikten, iyiyi kötüden ayırdığımız zaman söz konusu olan biricik şey insanların onlarla ilgili olarak farklı duygu ya da hislere sahip olmalarıdır. Hume bunu, farklı yerlerde ve farklı şekillerde şöyle ifade eder:

> Onu [erdemsizliği], düşünümümüzü kendi yüreğimize çevirip kendimizde bu eyleme karşı uyanan bir hoşnutsuzluk duygusu buluncaya kadar, asla bulamazsınız. Buradaki mesele, olgusal bir konudur; bununla birlikte, bu, akıl değil, fakat duygu ile ilgili bir konudur. O, nesnede değil de sizde bulunur. Öyle ki, bir eylem ya da karakterin erdemsiz olduğunu bildirdiğiniz zaman başka hiçbir şeyi değil de onun seyrinden, doğanızın kuruluşundan dolayı utanç hissettiğinizi ya da utanç duyduğunuzu anlatmak istiyorsunuzdur. Erdemsizlik ve erdemi, öyleyse, modern felsefeye göre, nesnelerdeki nitelikler değil de zihindeki algılar olan seslere, renklere, sıcaklık ve soğukluğa benzetmek mümkündür.[99]
>
> Gereği gibi konuşulduğunda ahlaklılık, yargılanmaktan ziyade hissedilir.[100]
>
> Erdem duygusuna sahip olmak, bir karakterin seyrinden belli türden bir doyum hissi almaktır. Hissin bizatihi kendisi övgü veya takdirimizi meydana getirir. Daha ileri gitmediğimiz gibi tatminin nedenini de araştırmayız. Bir karakterin hoşumuza gittiği için erdemli olduğu sonucunu çıkarsama-

99 D. Hume, *age.*, III, i, 1, s. 408.

100 D. Hume, *age.*, III, i, 1, s. 409.

yız fakat onun belli bir biçimde hoşumuza gittiğini hissederken gerçekte onun erdemli olduğunu hissederiz.[101]

Erdemin özünün bizatihi kendisi. [...] hazza yol açmak, erdemsizliğinse acı vermektir.[102]

Zihin bir özgün hal aracılığıyla, kendisini iyi ile birleştirme ve kötüden sakınma eğilimi gösterir.[103]

Ahlakı, akla değil de duyunun türevi olan duyguya dayandıran, ahlaklılığın his hayatı tarafından belirlendiğini savunan Hume için, iyi ve kötü ayırımı haz ve acı üzerinde temellenebilir. Onun etik öğretisi, bununla birlikte, hazcı bir öğreti olarak tasarlanmamıştır. Haz ve acı, daha ziyade eylemin fail nedenleri olup, biricik amaçları değildir.[104]

Duygudaşlık: Hume, işte bu bağlamda, amaçların seçimi ve belirlenmesi, etikte bireycilikten toplumsallığa, "birinci-şahsın-bakış açısından, üçüncü-şahsın-bakış açısına",[105] duygucu ve doğalcı bir etik anlayışından yararcı bir etik görüşüne geçebilmek için bütün duygu ve duygulanımları kapsayan genel şemsiye terim olarak tutkulardan, özellikle de "dolaylı tutkular"dan söz eder. Buna göre, tutkuları önce birincil, yani dolayımsız olarak, bir içgüdü ya da doğal tepiden doğan tutkular ve ikincil, yani önceki haz ve acı izlenimlerine dayanan tutkular olarak ikiye ayıran Hume, ikincil tutkuları da daha sonra doğrudan ve dolaylı tutkular olarak ikiye böler.[106] Bunlardan bireyi topluma bağlamak suretiyle, toplumsal ya-

101 D. Hume, *age.*, III, i, 1, s. 408.

102 D. Hume, *age.*, II, i, 7, s. 273.

103 D. Hume, *age.*, II, iii, 9, s. 382.

104 N. K. Smith, The Philosophy of David Hume, s. 164.

105 H. Hünler, *Estetik'in Kısa Tarihi*, s. 191.

106 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. A. Yardımlı), II, i, 1, s. 258.

şamda merkezi bir rol oynayan dolaylı tutkuların kökeninde gurur ve tevazu duyguları bulunmaktadır. Hume'a göre, kendileriyle gurur duyduğumuz nitelikler aynı zamanda başkalarının hayranlığını aradığımız nitelikler olduğu için, gurur ve tevazu çifti sevgi ve nefret çiftine doğru açılım kazanır; başka bir deyişle, kendimizde gurur duyduğumuz şeyler başkalarına ait şeyler olarak takdim edildikleri takdirde, sevgimizin nesnesi olup çıkarlar. Bu durumun bir sonucu olarak da kendimize ilişkin gururdan bir başkasıyla karşılıklılık içeren sevgiye geçeriz.

İşte bu adımla, akıl yürütmeye bağlı olmayıp, hazların ve acıların ifadesi olan erdem sosyal bir boyut kazanır, sevgi ve gurur yaratma gücüyle eşlenir.[107] Ve böylelikle de "kişilerin gerek kendilerinde gerekse başkalarında gurur ve tevazu yaratan niteliklere sahip kişilere gönderimle temellendirildiği bir toplumsal düzen"[108] türüne ulaşılır. Gurur, duygu ya da tutkusunu meydana getiren şey de mülkiyet veya mülkiyet bağıntısı olduğuna göre,[109] bundan böyle ahlaki erdem, kendisine sadece bir toplumda mülkiyet haklarını korumak üzere ihtiyaç duyulduğu için yapay olmak durumunda olan, adalet niteliğine eşitlenir. Buradan da anlaşılacağı üzere, onun etik anlayışının birinci temel ilkesi yararlıdır.

Bununla birlikte Hume, bu oldukça soyut yararcı mülahaza ya da yaklaşımın ahlaki yükümlülük duygumuzu ve bütünüyle ahlaklı olan kişi ya da yüksek bir ahlaklılık sergileyen karakterlere beslediğimiz takdir hissini açıklayamayacağının bilincindedir. Bundan dolayı o, etik görüşünü,

---

107 D, Hume, *age.*, III, iii, l, s. 491.

108 S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunoteryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, ss. 284-85.

109 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, II, i, 10, ss. 284-85.

ahlaklılığa dair açıklamasını "çıkar gözetmeyen bir çıkar" anlayışıyla, insan doğasında var olan bir nitelik olarak başkaları için duyulan doğal duygudaşlık niteliğiyle temellendirir. Hume'un etiğinin ikinci ilkesi de öyleyse, yararı dengeleyen "duygudaşlık"tır. Duygudaşlığa ahlaki yaşamda çok önemli bir rol izafe eden, onu ahlaklılığın temeline yerleştiren Hume'a göre, insan doğasında hem kendi başına ve hem de sonuçları itibariyle duygudaşlıktan daha değerli ve önemli hiçbir şey yoktur.

> ... kendimizin ya da dostlarımızın çıkarının söz konusu olmadığı yerde, bize yalnızca duygudaşlık yoluyla haz verdiği için, buradan duygudaşlığın bütün suni erdemlere gösterdiğimiz saygının kaynağı olduğu sonucu çıkar.
>
> Şu halde, öyle görünmektedir ki duygudaşlık insan doğasında çok güçlü bir ilkedir, ... ve o bütün suni erdemlerde ahlaklılık duygusuna yol açar.[110]

Duygudaşlığın bizi kendimizin dışına taşıdığını, bizim başkalarının karakterinden haz almaya sevk ettiğini söyleyen filozofa göre, onun kişisel duygulanımlarımızı koşullama gibi dolaylı bir etkisi vardır.

> Bizi harekete geçiren tutkular her ne olursa olsun –gurur, hırs, tamah, açgözlülük, merak, kin veya şehvet– hepsinin ruhu veya harekete geçirici ilkesi duygudaşlıktır.[111]

Hume onun ahlaki ayırımların başlıca kaynağı olduğunu söyler:[112]

---

110 D. Hume, *age.*, III, iii, 6, s. 523.

111 D. Hume, *age.*, III, iii, 1, s. 493.

112 D. Hume, *age.*, II, ii, 5, s. 325.

> Erdemi seven (her ne kadar pratikte gevşeyebilsek de düşüncede hepimiz böyleyiz) herkes, bütün ahlaki ayırımların, bize doğamızın hem yüce gönüllüğü ve hem de yeteneği konusunda doğru bir kavrayış kazandıran böyle yüce bir kaynaktan türediğini görmekten kesinlikle mutluluk duymalıdır.[113]

Ona göre duygudaşlık, insanı gerçekte olduğu özgül bir yaratık türü, özü itibariyle sosyal bir varlık yapan evrensel bir etkidir. O işte bu etki bağlamında insanları karşılıklı ilişkilerinde birbirlerini yansıtan aynalar olarak tanımlar:

> Genel olarak, insanların zihinlerinin, sadece birbirlerinin duygularını yansıttıkları için değil, fakat aynı zamanda bu duygu, his ve kanaat ışınları çoğunluk yansıtılabildikleri ve hissedilmez derecelerle sönüp gidebildikleri için birbirlerinin aynaları olduklarını söyleyebiliriz. Buna göre, zengin bir adamın sahip olduğu şeylerden aldığı, seyredene yansıtılan haz, bir hazza ve saygıya neden olur; yine, bu hisler algılandıkları ve kendilerine sempati beslendiği için mülk sahibinin hazzını artırırlar ve bir kez daha yansıtılmak suretiyle seyredende haz ve saygı için yeni bir temel haline gelirler.[114]

h. Politika Felsefesi

Hume'un politika felsefesi, duygular üzerine kurulan değer ve erdem telakkisi, adalet ve duygudaşlık yoluyla bir toplumsal düzenin tesisine götürdüğü için onun etik anlayışından ayrılmaz bir yapı arzeder. Hatta ahlaklılığın duygulara indirgenmesi, insanın sadece kendisine değil, fakat duygudaşlık yoluyla başkalarına doğru yöneldiğinin gösterilmesi, Hume'u, Hobbes ve Locke'la başlayan doğal haklara daya-

113 D. Hume, *age.*, III, iii, 6, s. 524.

114 D. Hume, *age.*, II, ii, 5, ss. 326-27.

lı siyaset felsefesinin evrilmesi ve bu arada onun ekonomik bir doğrultuda açılım kazanması sürecinde ve özellikle de Adam Smith ve on dokuzuncu yüzyıl liberalizmine giden yolda, özel bir yere oturtur. Hume, erdemlerin, ahlak kurallarının aklın ulaştığı sonuçlar olmayıp, insanın duygularının ve doğal duygudaşlığının, bir anlamda sosyal ilişkilerinin bir ürünü olduğunu ve dolayısıyla aklın kendisinin bu ilişkiden türediğini bildirir. Bu ise elbette insanın içinde bulunduğu durumu sorguladığı zaman zaten toplumsal bir varlık olduğu, topluma girmek için özel bir "sözleşme"ye muhtaç olmadığı anlamına gelir.[115] Fakat insanın, toplumsal bir varlık olmadığı için, bir dili ya da sosyal ilişkilerin eseri olan aklı henüz yoksa o, toplumu meydana getirecek politik bir anlaşma yapabilecek durumda olmaz. Başka bir deyişle, ahlaki ilişkileri ve toplumsal bağları yaratan politika değildir. Tam tersine, istek ve arzuların bir işbirliği süreci yoluyla karşılıklı olarak tatminine götüren ve işbirliğini mümkün kılan bağlamı yaratan şey, ihtiyaçtır, özellikle de ekonomik ihtiyaçlardır.

Politik Yönetimin Doğası ve Amacı: Buradan da anlaşılacağı üzere, Hume "doğa durumu"nun filozofların yarattığı bir kurgu olduğunu öne sürer.[116] Ama bir yandan da politik yönetimin kaynağına bakılırken, insanın "yalnız ve ilkel" haline gönderme yapılabileceğini kabul eder. Ona göre, böyle bir durumda insan zayıf ve ihtiyaç içinde olup yiyecek ve içeceğe, giyime ve barınağa ihtiyaç duyar. Doğal yetenekleri itibarıyla, bunları temin etmek bakımından güçsüz olan insanda bu güçsüzlüğü telafi edebilecek yegâne şey, toplumdur. İnsan, gücünü başkalarının gücüyle birleştirmek suretiyle bir

115 L. Infantion, *Ignorance and Liberty*, New York, Routledge, 2003, s. 81.

116 D, Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. A. Yardımlı), III, ii, 2, s. 426.

başına hayata geçiremeyeceği projeleri hayata geçirebilir; işbölümü zanaatlarda daha becerili olmayı mümkün kılarken karşılıklı yardımlaşma kaza ve kör talih karşısında bir sığınak haline gelir:

> Bu küre üzerinde yaşayan tüm hayvanlar arasında, doğanın ilk bakışta insana olduğundan daha büyük bir acımasızlık uyguladığı bir başkası yoktur çünkü ona yüklediği sayısız ihtiyaçlar ve zorunluluklara karşın bu sorumlulukları hafifletmek için sağladığı araçlar zayıftır. [...] Yalnızca insanda zayıflığın ve zorunluluğun bu doğal olmayan birlikteliği tam ve eksiksizce gözlenebilir. Yalnızca yaşaması için gerekli besin, onun arayışından ve yaklaşmasından kaçmakla kalmaz; onun havanın zararlarına karşı savunmak için giysi ve konuta da sahip olması gerekir ama onu yalnızca kendinde düşünürsek böylesine çok sayıda zorunluluğa bir ölçüde de olsa yanıt verebilecek ne silahı ne gücü ne de başka doğal yeteneği vardır.
>
> Ancak toplum yoluyla eksiklerini giderebilir, kendini başka yaratıklarla bjr eşitliğe yükseltebilir ve giderek onlara karşı bir üstünlük bile kazanabilir. Toplum yoluyla tüm zayıflıkları giderilir ve gerçi o durumda eksiklikleri her an çoğalsa da yetenekleri daha da artar ve onu her bakımdan kendisi için vahşi ve yalnız durumunda mümkün olduğundan daha tatminli ve mutlu kılar. [...] Toplum bu üç uygunsuzluk için bir çare sağlar. Kuvvetlerin birlikteliği yoluyla gücümüz artar: İşlerin paylaşılması yoluyla yeteneğimiz artar: Ve karşılıklı yardımlaşma yoluyla talih ve kazalara daha az açık oluruz. Bu ek kuvvet, yetenek ve güvenlik yoluyladır ki toplum üstünlük sağlayıcı olur.[117]

Bununla birlikte, toplumun kaynağı, ilkel insanın hesaplama kapasitesini aşan bu tür çıkar hesaplamalarına dayan-

117 D. Hume, *age.*, III, ii, 2, ss. 420-21.

dırılamaz. Onun kaynağında bir başka ihtiyacın daha olması gerekir ki Hume buna cinsellik adını verir. Cinsel arzu kadın ve erkekleri bir araya getirirken, ailevi bağlar bu birliğin devamını sağlar.[118] Toplumun avantajlarını deneyim yoluyla, insanın ailede öğrendiğini belitlen Hume'a göre, toplumun kuruluşunu ve korunmasını engelleyen birtakım faktörler de vardır. Bunlardan birincisi hemen tüm insanlarda gözlenen yoğun bencillik ve sınırlı cömertlik;[119] ikincisi harici iyilerin, yani mal ve eşyalarda söz konusu olan istikrarsızlık ve darlıktır.[120] Bu iki koşul, sınırlı mal ve eşyaları kendimiz ve yakın larımıza mal etme arzusunda birleşen dahili ve harici koşullar toplum için en büyük engeli oluşturma noktasında birleşir. Bunur çaresi ise "harici şeylere sahip olma konusuna bir istikrar kazandı rabilmek ve herkesi talihi ve çalışması yoluyla kazanabileceklerinden barış içinde yararlanmaya bırakmak için, toplumun tüm üyelerinin katıldığı bir uzlaşım"dır.[121] İşte bu ilk doğa yasasını verir:

> Kendi çıkarımızdan ya da en yakın dostların çıkarından vazgeçmek yerine, başkalarının mülkiyetinden uzak durarak bu her iki çıkarla ilgilenmenin en iyi yolunu böyle bir uzlaşım yoluyla buluruz çünkü kendi iyiliğimiz ve geçimimiz için olduğu gibi, onlarınki için de öylesine zorunlu olan toplumu o yolla sürdürebiliriz.[122]

Söz konusu uzlaşım ya da uyuşmanın özü bakımından bir söz veya sözleşme olmadığını belirtmeye özen gösteren

118 D. Hume, *age.*, III, ii, 2, s. 421.

119 D. Hume, *age.*, III, ii, 2, s. 421.

120 D. Hume, *age.*, III, ii, 2, s. 422.

121 D. Hume, *age.*, III, ii, 2, s. 423.

122 D. Hume, *age.*, III, ii, 2, s. 423-24.

Hume, onun insanlar arasında yavaş yavaş ortaya çıkan ve kendisini ihlal etmenin içerdiği risk ve tehlikeleri deneyimlemeyle birlikte güç kazanan genel çıkarla ilgili bir sağduyu olduğunu ifade eder.[123] Ona göre, söz konusu ilk doğa yasası veya uzlaşım bir kez tesis edildikten sonra, bundan adalet ve adaletsizlik ideleri ve söz konusu idelerin ürünü olan mülkiyet, hak ve yükümlülük düşünceleri doğar. Gerçekten de adaletin kişinin başkalarının malına eğilim göstermeme davranışı sergilemesinden başka bir şey olmadığını, mülkiyette istikrarın ancak adalet sağlandığı zaman mümkün olabileceğini dile getiren Hume, şöyle söyler:

> Başkalarının mülkiyetinde olan şeylerden uzak durma konusunda bir anlaşma ve herkesin kendi sahip oldukları konusunda bir denge sağlandıktan sonra, hemen adalet ve adaletsizlik düşüncesi, peşinden de mülkiyet, hak ve yükümlülük düşüncesi doğar.[124]

Hume bundan, yani ilk doğa yasasının veya temel adalet kuralının mülkiyet istikrarı olduğunu söyledikten sonra, mülkiyetin istikrarıyla ilgili kuralları sağlamlaştırmadan topluma hizmet edilemeyeceğini, ikinci doğa yasası olarak kime ne kadar verileceği konusunda bir yöntem belirlenmesi gerektiğini belirtir.[125] Üçüncü kural ya da yasa ise onun yükümlülükle birlikte ele aldığı söz verme ilkesidir.[126] Buna göre, bir insan içinde bulunduğu konum nedeniyle bir başkasına güvenme riskine katlanılması gerektiğini anlarken bir diğeri de

123 D. Hume, *age.*, III, ii, 2, s. 424.

124 D. Hume, *age.*, III, ii, 2, s. 424.

125 D. Hume, *age.*, III, ii, 3, s. 434.

126 D. Hume, *age.*, III, ii, 5, s. 445.

onun güvenilmeye değer birisi olduğunu idrak eder, zira bunun aksini yapmak birlikte hareket etmeyi imkânsız hale getirir. Bu güveni sağlamanın tek yolu, insanların birbirlerine sözlü olarak güvenmeleridir.

Adaletin ve adalet kurallarının kökenini bu şekilde ortaya koyan Hume, bu yasa veya kurallara uyma, itaat etme "doğal yükümlülüğünün" öz-çıkar olduğunu söyler.[127] Bununla birlikte o, Hobbes'un etik egoizmini veya kendi deyimiyle "bencil ahlak anlayışını" kabul etmediği için[128] insanın bu kurallarla ilgili ahlaki yükümlülüğünü başka bir temel üzerinde temellendirmeye yönelir. Başka bir deyişle, adaletin neden bir erdem, adaletsizliğin de bir erdemsizlik veya kötülük olduğu sorusuna adaletin toplumun hayrına olduğu yanıtını verir.[129] Biz her zaman adil bir biçimde eylemeyebiliriz fakat başkalarının adaletsizliği karşısında onun tehlikeli olduğunu görür ve adaletsizliğin kötü ve olumsuz sonuçlarına maruz kalanların yaşadığı sıkıntı ve acıları paylaşırız. Adaletin ve toplumun korunmasını söz konusu kişisel çıkar ve ahlaki duygularla, politikacıların becerileri, eğitim sağlayabilir:

> Daha sonra bir ahlak hissi çıkar ile işbirliği yapar ye insanlık üzerine yeni bir yükümlülük olur. Bu ahlak hissi, sözlerin yerine getirilmesinde, başkalarının mülkiyetinden uzak durmada olanla aynı ilkelerden doğar. Kamu çıkarı, eğitim ve politikacıların becerileri her iki durumda da aynı etkiyi taşır.[130]

---

127 D. Hume, *age.*, III, ii, 2, s. 430.

128 R. S. Hill, "David Hume", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss - J. Cropsey), New York, Chicago University Press, 3rd edit., 1987, s. 550.

129 D. Hume, *age.*, III, ii, 5, s. 450.

130 D. Hume, *age.*, III, ii, 5, s. 451.

Politik Yönetimin Kökeni: Toplumun ve dolayısıyla adalet kuralların faydasının aşikâr ve çok olduğunu söyleyen Hume, bu kurallara mutlak bir itaatten söz etmenin mümkün olmadığını kabul eder. Bunun da en önemli nedeni, adaletsiz bir eylemin bazen kişinin çıkarlarına daha iyi hizmet edebilmesidir. Çok daha önemlisi, insanların istek ve arzularını nesnelerin gerçek değerlerine göre değil, fakat görünüşlerine göre düzenleyip yakın ama önemsiz bir iyi ya da çıkarı uzak fakat büyük ve önemli bir çıkar ya da iyiye tercih etmeleridir. Başka bir deyişle, insan doğası, adaletsiz bir eylemin temin edebileceği yakın veya doğrudan çıkara, adaletten elde edilecek uzun vadeli ama gerçek ve büyük bir faydadan vazgeçmek pahasına yönelecek şekilde zayıflık gösterir. Bu, Hume'a göre, insanoğlunun telafisi olsa bile tedavisi olmayan bir zayıflığıdır.

> Hiçbir şey insanların büyük ölçüde çıkar tarafından yönetildiklerinden daha kesin değildir. [...] İnsanların çıkarlarını, adalet kurallarına hiçbir esnekliğe izin vermeyecek şekilde mutlak olarak itaatin etkin aracılığıyla dikkate almadıkları hususu, daha az açık değildir. [...] Ve tüm insanların toplumu desteklemede ve onun adalet kurallarına itaat etmede yatan çıkarlarının büyük olduğu, insan soyunun en yabanıl ve eğitimsiz olanları için bile, elle tutulacak kadar açıktır; toplum deneyimi edinmiş herhangi biri için bu noktada yanılmak imkânsızdır. Öyleyse, insanlar çıkarlarına öylesine içten bağlı oldukları ve çıkarların adalete uyulması ile çok fazla ilgili olduğu ve bu çıkar öylesine açıkça kabul edildiği için toplumda nasıl olup da herhangi bir düzensizliğin doğabileceği ve insan doğasınd, hangi ilkenin böylesine güçlü bir tutkunun üstesinden gelecek kadar güçlü ya da böylesine açık bir bilgiyi bulanıklaştıracak kadar şiddetli olduğu sorulabilir.
>
> Tutkular irdelenirken insanların muhayyileleri tarafından hayli güçlü bir biçimde yönetildikleri ve duygularını,

bir nesnenin gerçek ve asli değerinden ziyade, altında kendilerine göründüğü ışığa ayarladıkları gözlenmişti. Onlara oldukça güçlü ve diri bir düşünce ile çarpan genellikle daha bulanık bir ışıkta yatana baskın çıkar; bu üstünlüğü dengelemeyi başarabilen şeyin bir değer üstünlüğü olması gerekir. Şimdi uzayda ya da zamanda bizimle birlikte olan her şey bize böyle bir düşünce ile çarptığı için irade ve tutkular üzerinde orantılı bir etkisi vardır ve genellikle daha uzak ve bulanık bir ışıkta yatan herhangi bir nesneden daha büyük bir güçle etkili olur. Bu son nesnenin birinciden üstün olduğundan bütünüyle emin olabilsek bile eylemlerimizi bu yargıya göre düzenlemeyi başaramayız ama her zaman yakında ve bitişikte olandan yana bir gerekçe bulan tutkularımızın kışkırtmalarına boyun eğeriz.

Biricik güçlük öyleyse insanların doğal zayıflıklarını iyileştirmelerini ve bitişikte olanı uzakta olana yeğleme yönündeki şiddetli eğilimlerine rağmen kendilerini adalet ve hakkaniyet yasalarına itaat etme zorunluluğu altına koymalarını sağlayan bu çözüm yolunu bulmaktır.[131]

Hume işte buradan hareketle, insanların söz konusu zayıflığa düşmelerine engel olmak amacıyla geliştirilen en önemli koruyucu ya da araca politik yönetim veya hükümet adını verir. İnsanın kısa vadeli önemsiz bir iyi ya da çıkarı, uzaktaki gerçek bir çıkara tercih etme zayıflıklarını tedavi etmek mümkün olmasa bile, ona göre, demek ki koşullarda ve durumlarda bir değişikliğe gitmek suretiyle zararsız hale getirilebilir. Buna göre, bazı insanların yönetici yapılmaları, yani adaletin tarafsız idaresinde dolayımsız bir çıkara sahip oldukları bir konuma getirilmeleri gerekmektedir. Oysa insanların geri kalanları yönetilirler, yani onların yöneticiler tarafından doğ-

131 D. Hume, *age.*, III, ii, 7, ss. 459-61.

rudan çıkarları adalete bağlanmada olacak şekilde sınırlanmaları gerekmektedir.[132] Hume açısından, adaletin kendisi ve adalet kuralları söz konusu olduğunda, insanları politik yönetime itaat etmeye sevk eden ilk motif ve doğal yükümlülük kişisel çıkardan, buna mukabil ahlaki yükümlülük başkalarına yönelik bir duygudaşlık ve ortak çıkardan gelir.[133] Şu halde, politik yönetimin ilk ve temel amacı adaletin yönetimini tesis etmek, yani mülkiyeti korumak ve anlaşmalara uyulmasını sağlamaktır. Fakat o burada kalmayıp yurttaşların kalkışamayacakları büyük ölçekli iş ve projelerin altına girer, insanları korumakla yetinmeyip onlara kendilerini kendi iyi ideleri ve mutluluk tasarımlarına uygun olarak gerçekleştirmeleri bakımından yardım ederler.

Kimin Yöneteceği: Hume, insanların politik kurumları mümkün olduğu ölçüde bilgece düzenlerken insanın her zaman kendi çıkarını araması gerektiğini söyler. Bunun alternatifi ise kişinin kendisini mülkiyetin güvenliği ve hürriyetin teminatı için yöneticilerin iyi niyetine veya insafına, yani talihe bırakmasıdır. Hume böyle bir şeyin olmaması için iktidarın politik yönetimin çeşitli unsurları arasında bölündüğü bir karma yönetim modeli önerir.[134] Bu unsurlar sırasıyla kraliyet, aristokrasi ve halk meclisidir. İktidarı bu üç politik güç arasında bölen Hume, bunlardan birisinin diğeri üzerinde mutlak bir güç elde etmesine karşı bir denetim sistemi oluşturmayı amaçlar.

Bir kere keyfi yönetim her zaman belli bir dereceye kadar baskıcı olduğu için Hume, politik yönetimin her şeyden önce

---

132 D. Hume, *age.*, III, ii, 7, s. 461.

133 D. Hume, *age.*, III, ii, 7, s. 462.

134 A. Baier, "David Hume", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London. Routledge, 2001.

genel ve önceden beri bilinen bir yasaya, yani bir anayasaya göre hareket etmesi gerektiğini söyler. O, devlette veya politik yönetimde ikinci olarak bir halk meclisinin ve küçük bir "aristokratik" senatonun olması gerektiğini öne sürer. Aristokrasi gerekli hikmeti temin ederken demokrasinin kimi eksikliklerini bertaraf etmeye yarar. Demokrasi ise aristokrasiye belli bir dürüstlük ve sahicilik temin etmeye yarar.

Hume, insan doğasının neye muktedir olduğunu bilebilmek açısından hala çok genç olduğunu ifade eder. Bu ise başkaca şeyler yanında, esas itibarıyla şu anlama gelir: Barış ve düzenin temini açısından bir hükümetin ve yöneticilerin olması kaçınılmazdır. Yönetim biçiminin iyi ve yöneticilerin de ehliyetli olmaları, elbette çok arzu edilir bir şeydir. Fakat bir yönetim biçimin mutlak üstünlüğünde ısrar ederken belli bir yönetici tipini model olarak öne sürmek, ona göre, politik yönetimin kendisini ortadan kaldırmak için tasarlandığı çatışma ve düzensizliğe kapı açmak anlamına gelir. Hume bu yüzden kurulu düzenin iddia ve taleplerine daha büyük bir önem verilmesi gerektiğini ifade eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, her ne kadar sözleşmeciliği reddetse bile, modern doğal hukuk anlayışının temel ilkelerinden yola çıkan Hume, buradan Locke'unkine hayli benzer sonuçlar çıkarır fakat genel şüpheciliğini insana da uyguladığı için Locke'un öğretisinin kimi unsurlarını reddetmek suretiyle, bir yandan da muhafazakâr diye nitelenebilecek görüşlere varır.[135]

---

135 R. S. Hill, "David Hume", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss - J. Cropsey), New York, Chicago University Press, 3rd edit., 1987, s. 550. ss. 535-58.

Smith: Ticaret, Hürriyet ve Modernite[136]

Genel olarak Aydınlanmanın, özel olarak da İskoç Aydınlanmasının önemli düşünürlerinden biri de Adam Smith'tir. Smith her ne kadar ekonomi politiğin kurucusu olarak nam salmış olsa da gerçekte ekonomi politiğin kendisinin sadece bir parçası olduğu genel bir ahlak sistemi kurmuş olan önemli bir filozof olarak geçer.[137] Felsefe ya da sisteminin kökeninde en çok etkilendiği düşünür olarak Hume'un muhayyile anlayışı ve duygudaşlık görüşü bulunan Adam Smith "duygudaşlığı" bir yandan başka bir kimsenin durumunu anlama yeteneğimizle özdeşleştirirken diğer yandan kişinin sosyal etkileşim yoluyla oluşan ahlaki kimliğinin temeline oturtmuştur.

Çok daha önemlisi, onun adaletin temelinde bulunan bir haklar teorisiyle adaletin koruyucusu olarak belli bir politik yönetim teorisi geliştirdiği kabul edilir.[138] Pazar ekonomisini insanoğlunun aydınlanmış ya da basiretli öz-çıkarının ifadesi olarak değerlendiren Smith, aslında öz-çıkarın insan doğasının temel, özsel bir yönü olması nedeniyle, her toplum biçiminde iş başında olduğunu düşünmekteydi. Fakat öz-çıkar esas itibarıyla ticaret toplumunda öne çıkmak durumundaydı; bunun da nedeni, ticaret toplumunun kişinin çıkarının peşinden koşmasını bireysel özgürlükle tam ve kusursuzca bağdaşan bir şey haline getirmiş olmasıydı.

---

136 Başlık C. J. Berry'nindir. *Bkz.*, C. J. Berry, "Adam Smith: Commerce, Liberty and Modernity", *Philosophers of Enlightenment* (ed. by P. Gilmour), Edinburgh, 1989, s. 113.

137 *Bkz.*, A. Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2007, s. 161.

138 K. Haokonssen, "Adam Smith", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

a. Hayatı ve Eserleri

Adam Smith, 1723 yılında, Doğu İskoçya'da, Forth Körfezi kıyısında bulunan bir kasabada, yüzyılın korkunç mezhep savaşları yüzünden nüfusu bin beş yüze kadar düşmüş olan Kirkaldy'de doğmuştu. Bir gümrük memuru olan babası Adam Smith'in doğumundan birkaç ay önce ölmüştü.[139] Yetişmesiyle ilgili bütün yükü annesi Margaret üstlendi.

Âdet olduğu üzere, temel eğitimini Kirkaldy'de yaptı. Zayıf ve çelimsiz görünümüne rağmen okuma merakı, etkileyici hafıza gücü ve klasik dillerle matematik alanında gösterdiği başarı öğretmenlerinin dikkatini çekince, Smith henüz on dört yaşındayken Glasgow Üniversitesi'ne gönderildi. Glasgow'da üç yıl süreyle eğitim gören, burada klasik dil, matematik ve etik derslerine katılan Smith üzerinde en kalıcı etkiyi Francis Hutcheson yapar. Glasgow'da mezuniyet için gerekli krediyi tamamlamamış olsa da 1740 yılında hocalarının etkisi ve yardımıyla sonraki altı yılını geçireceği Oxford Üniversitesi'ne gelir. Gerçekten de altı yıl boyunca parasızlık yüzünden memleketine hiç gitmeden hep Oxford'da kalan Smith, 1746 yılında ülkesine Glasgow Üniversitesi'ndeki eski hocalarından birinin gönderdiği parayla dönebilmiştir.

Smith'in 1746-48 yılları arasında kalan iki yıllık dönemi annesinin yanında Kirkaldy'de geçirdiği kabul edilir.[140] Fakat 1748-51 yılları arasında kalan üç kış boyunca, üniversite dışında, bir süre sonra İskoç Aydınlanmasının etkili şahsiyetlerinden biri olacak Lord Kames ve çevresinin finanse ettiği halka açık dersler verdi. Esas itibarıyla retorik ve güzel sanatlar üzerine olan derslerine, fazladan hukuk derslerini ekleyen Smith'in burada gösterdiği performans, 1751 yılında

139 A. Taşkın, *age.*, s. 162.

140 K. Haokonssen, *age.*

Glasgow Üniversitesi'ne mantık profesörü olarak atanmasında önemli bir rol oynamıştır. Smith ertesi yıl bu kez hocası Hutcheson'dan boşalan ahlak felsefesi profesörlüğüne getirilir.[141] Onun derslerinde, daha ilk günden itibaren ciddi bir değişiklik yaptığı, eskinin salt mantık ve metafizikten oluşan müfredatının yerine derslerini doğal teoloji, etik, hukuk ve iktisat diye dört ana başlık altında yeni baştan düzenlediği anlatılır.[142]

Glasgow Üniversitesi'nde, emekli olduğu 1764 yılına kadar ders veren Smith, aynı yıl hem öğrencisi ve hem de arkadaşı olan Buccleigh Dükü ile birlikte, yaklaşık üç yıl süre geçireceği Fransa'ya gider. Buradaki ilişki ve ziyaretlerini önce öğrencisi, sonra da yakın bir dostu olan David Hume düzenlemiştir. Smith burada Fransız Aydınlanmasının Baron d'Holbach, Helvétius, Voltaire ve Rousseau gibi önde gelen şahsiyetleri ve fizyokratların François Quesnay ve Anne Robert Jacques Turgot gibi önderleriyle tanışıp konuşma ve tartışma imkânı buldu.[143] Bu tartışmalardan önemli esinler temin ederken özellikle fizyokrasinin kavramsal, deneysel ve normatif ilgilerini paylaşan filozof, ekonomiyle sivil toplum arasındaki ilişkiyi, tıpkı fizyokratlar gibi sosyal gelişmenin ideal veya tipik evrelerinin varoluşuyla anlayıp açıkladı ve yine fizyokratlar gibi, zenginliği para yoluyla analiz eden merkantilist anlayışın tersine, zenginliği yaratacak serbest bir iktisadi sistemin savunuculuğunu yaptı.[144]

---

141 K. Haakonssen, "Introduction", A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (ed. by K. Haakonssen), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. xxi.

142 A. Taşkın, *age.*, s. 166.

143 A. Taşkın, *age.*, s. 170.

144 G. Kazgan, "Sunuş: Adam Smith ve 'Milletlerin Zenginliği' Üzerine'", Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği* (çev. H. Derin), İstanbul, 2006, ss. xviii-xx.

Sonraki dönemde 1787-90 yılları arasında üç yıl süreyle yaptığı Glasgow Üniversitesi rektörlüğü dışında, Smith küçük memuriyetlerde bulunarak daha ziyade danışmanlık benzeri hizmetlerde bulundu. Önemli kamu görevlerine uzak tutulmasının nedenlerinden biri, onun Hume'un ölümü sırasında ifade ettiği deist görüşlerin ateist bir çizgide yorumlanmasıysa, diğeri eserleri üzerinde yoğunlaşma arzusuydu. Smith'in iki temel eseri bulunmaktadır: Bunlardan birincisi iki cilt olarak yayınlanan ve 1790 yılındaki ölümüne kadar altı baskı yapan *The Theory of Moral Sentiments* [Ahlaki Duygular Teorisi]'dir. Fransızca ve Almancaya da birçok defa tercüme edilen ve Bentham, Hegel ve Marx gibi filozoflar tarafından da okunduğu bilinen bu kitabın, onun en temel eseri olduğu kabul edilmektedir.[145] İkinci ama çok daha büyük bir etki yapan eseri ise iktisat tarihinin en önemli, en azından Marx'ın *Kapital*'i ve Keynes'in *Genel Teori*'siyle birlikte birkaç büyük eserinden biri olarak görülen[146] *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir Soruşturma]'dır.

b. Bilim Felsefesi

Smith üzerindeki en önemli etki kaynağı, bir süre öğrencisi olduğu David Hume'dur. Hume felsefesinden "muhayyile" ya da imgelem kavramını alan Smith, bu kavram aracılığıyla belli bir bilim felsefesi telakkisi geliştirmişti. Muhayyileyi, beşeri dünyayı yaratan ya da daha doğrusu ona şekil veren etkin zihinsel güç olarak tanımlayan Smith, onunla insanın gerek fiziki ve gerekse moral dünyanın algılanan unsurları arasında

145 A. Taşkın, *age.*, s. 173.

146 G. Kazgan, *age.*, s. xxv.

bağlantılar kurabildiğini öne sürmekteydi.[147] Muhayyilenin, ona göre, biri failler olarak kişilerle, diğeri ise insan varlıklarını da kapsayacak şekilde şeylerle ve olaylarla ilgili olan iki ayrı türü vardır. Söz konusu iki muhayyile türünden ikincisi, zihnin bilim ve sanatları kapsayan teorik faaliyetinin temelini oluşturur.[148] Muhayyilenin faaliyetinin, dünyada bir düzen ve tutarlılık arayışını ifade ettiğini bildiren Smith'e göre, insanın bu arayışı amacına ulaştığı zaman, zihin belli bir tatmine ve hazza ulaşır fakat amacına erişmediği veya karşılık bulmadığı zaman, merak ve kaygı içinde kalır.[149]

İnsan teorik muhayyilesine, daha ziyade açıklayıcı nedenler bulmak amacıyla başvurur. Muhayyile, insanın şeyleri düzene sokma yeteneğinin bir ifadesi olup insan onunla bilim, sanat, felsefe ve teknolojiyi yaratır. Gerçekten de bilimin deneyimin kaosundan muhayyilenin düzen yaratma teşebbüsünü ifade ettiğini, bunu en iyi doğal dünyayı açıklamak üzere makinelerle kurulan analojilerde gördüğümüzü söyleyen Smith, bu muhayyile anlayışını bilimin metodolojisiyle ilgili görüşlerinde ifade eder. Ona göre, bilimsel bir metodoloji, Newton'un da göstermiş olduğu üzere, tüm alanlarda deneysel verilerin teorik bir model ya da sistemle olan sentezinden meydana gelir.[150] Gerçekten de Newton'un sisteminin insanın gerçekleştirebilmiş olduğu en büyük başarıyı ifade ettiğini öne süren Smith, bu başarının Newton'un gök mekaniğinin yasalarını keşfetmiş olmasından değil, fakat bütün bilimsel

147 K. Haakonssen, "Introduction", s. xii.

148 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (ed. by K. Haakonssen), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. 18.

149 K. Haokonssen, "Adam Smith", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

150 A. Taşkın, *age.*, ss. 198-99.

ve felsefi araştırmaların amacını ve yöntemini gözler önüne sermesinden kaynaklandığını söyler.[151] Ona göre, bir araştırma belli bir fenomenler alanı veya bütününü yöneten yasaları ortaya çıkarmayı amaçladığı zaman gerçekten bilimsel ya da felsefi bir araştırmadır. Newton'un büyüklüğü de işte buradan gelir: O, tikel durumları yöneten özel birtakım yasalarla yetinmek yerine, genel yasalar inşa etmeyi, bir sistem kurmayı amaçlamıştır. Bu açıdan bakıldığında, yerçekimi yasasının sadece gezegenler için değil, fakat tüm kütleler için geçerli olan bir yasa olduğunu söylemek doğru olur.

Newton'un doğal alan için yaptığını, sosyal alan için yapmaya kalkışan Hume benzeri diğer Aydınlanma düşünürleri gibi Adam Smith de şu halde sosyal fenomenleri araştırmaya koyulduğu zaman, insan davranışıyla ilgili genel yasalara erişmeyi amaçlar.[152] Tek tek bireyler olarak insanlar veya toplumlar, kültürleri itibarıyla, elbette farklılık gösterirler. Fakat insan varlıkları, temel doğaları itibarıyla birbirlerine benzerlik sergilerler. Durum böyleyse eğer, insan davranışıyla ilgili olarak evrensel geçerliliği olan önermeler ortaya koymanın kesinlikle mümkün olduğunu söyleyen Smith, Hobbes'un yaklaşık yüz yıl kadar önce öne sürmüş olduğu görüşleri benimser: Bütün insanlar tarafından paylaşılan ortak bir insan doğası vardır ve bu doğanın temel özellikleri içebakış yoluyla tespit edilebilir. Bu yapıldıktan sonra, sosyal fenomenlerle ilgili bilimsel bir araştırmanın üzerine inşa edileceği ampirik temel elde edilmiş olur.

---

151 S. Gordon, *The History and Philosophy of Science*, New York, Routledge, 1993, s. 132.

152 A. Fitzgibbons, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue: The Moral and Political Foundations of the Wealth of Nations*, Oxford, Clarendon Press, 1995, s. 16.

c. İnsan Doğası

Demek ki sosyal fenomenlere ilişkin araştırmasında, Newton' un yerçekimi ilkesinin beşeri yönden muadili olacak bir ilke bulmaya çalışan Smith, doğallıkla insan doğasının evrensel bir özelliği üzerinde durur. Burası Smith üzerine yazıp çizenlerin "Adam Smith problemi" adıyla telaffuz ettikleri bir problem ya da güçlüğün ortaya çıktığı yerdir. Problem, insan doğasının, Newtoncu evrensel özelliğinin, Smith'in iki ayrı eserinde iki farklı şekilde ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır.[153] Buna göre, Smith *Ahlaki Duygular Teorisi* adlı eserinde insanın en temel özelliğinin "duygudaşlık", yani kişinin kendisini başkalarının yerine koyması, başkalarının sevincini ve üzüntüsünü paylaşması olduğunu söyler.[154] Buna mukabil, *Ulusların Zenginliği* adlı eserinde, Smith insan doğasının evrensel özelliğinin "öz-çıkar" olduğunu ifade eder.

Birinci şahsın bakış açısıyla üçüncü şahsın bakış açısını veya bireyci bir etik tasarımıyla bir sosyal ahlakı bağdaştırma, bireyi topluma bağlama problemi olarak, aslında bütün Aydınlanma filozof!arının muzdarip olduğu bu problem, ahlak psikolojisinde belli bir insan doğası telakkisi, buna mukabil iktisadi süreçlere ilişkin analizinde başka bir insan doğası telakkisi geliştiren Smith'te de en azından bir tutarsızlık olarak karşımıza yeniden çıkar. Aydınlanmanın etik ve politikası açısından gerçekte çözümsüz gibi görünen bu güçlük ya da problemin Smith'te tutarsızlık olarak ortaya çıkan versiyonunu bir çözüme kavuşturabilmek için, insanın söz konusu iki özelliğini de ihtiva edecek daha genel bir insan doğası

153 A. Taşkın, *age.*, ss. 196-97.

154 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (ed. By K. Haakonssen), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, ss. 11-13.

anlayışına başvurulabilir.[155] Bu açıdan hareket edildiğinde, Smith'in, tıpkı Hobbes ve Locke gibi, insanı, davranışı bilinçli ve bir amaca yönelmiş olan akıllı bir varlık olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Hobbes ve Locke, insanın söz konusu rasyonalitesini, toplumsal ve politik örgütlenmenin bir aracı olarak devletin veya yönetimin tesisinde önemli bir rol oynayan toplum sözleşmesinin temeline yerleştirmişlerdi. Oysa "doğa durumu"nu, tıpkı Hume gibi bir kurgu olduğu gerekçesiyle reddeden ve dolayısıyla insanın baştan beri sosyal bir varlık olduğunu kabul eden Smith, onun rasyonalitesini sosyal süreçler veya etkileşim ya da iradi bir ilişki ve mübadele yoluyla gerçekleşen daha otomatik bir toplumsal örgütlenmeyi açıklamak için kullanır. Başka bir deyişle, o, insanın akıllı bir varlık olduğu düşüncesini metodolojik amaçlarla benimserken, başta ekonomik ilişkiler olmak üzere, bütün toplumsal fenomenleri akıllı varlıkların amaçlı davranışlarının eseri olarak açıklamaya yönelir.

Ona göre, akıllı insan varlığının temel arzusu "durumunu iyileştirmek"tir:

> İnsanı masraf etmeye kışkırtıp dürtükleyen neden, şu andaki hazza karşı beslenen sevgidir. Bu merak kimi zaman şiddetli ve yatıştırılması pek güç de olsa, genel olarak sırf o an içindir; geçicidir. Artırıp bir yana koymaya körükleyen hareket kaynağı is, durumumuzu iyileştirmek isteğidir. Bu, genel olarak sessiz ve ihtirassız bir istek ise de bizimle birlikte dünyaya ayak basar, mezara dek peşimizi bırakmaz. Bu iki anı birbirinden ayıran bütün arada, bir adamın şu veya bu çeşit bir değişiklik ya da gelişme istemeyecek kadar durumundan tüm memnun kaldığı, belki tek bir dakika bile yoktur.[156]

155 S. Gordon, *age.*, s. 134.

156 A. Smith, *Milletlerin Zenginliği* (çev. H. Derin), İstanbul, 2006, s. 370.

İnsan, Smith'in nokta-i nazarından bakıldığında, hep daha iyi bir duruma geçmek isteyen doyumsuz bir hayvandır. Aydınlanmanın ilerleme düşüncesiyle de yeterince uyumlu olan bu hakikat, Smith'e göre insanın sadece maddi çıkarlarıyla ilgili olduğu, ekonomik alan dışında hayatın hiçbir boyutunda ilerleme ve gelişmeyi düşünmediği, kendi çıkarını başkalarının çıkarını unutacak derecede temele aldığı anlamına gelmez. O, insan doğasının bu kadar sınırlı olmadığını, "aydınlanmış çıkar" adına dahi olsa başkalarına yöneldiğinde doğal bencilliğini törpülediğini öne sürerken, *Ulusların Zenginliği*'nde temel kavram olarak geçen "öz-çıkar"ı Ahlaki Duygular Teorisi'nin temel kavramı olan "duygudaşlık"la dengeler.[157]

Bunun Smith'te, birbiriyle ilişkili birkaç nedeni vardır: Birincisi ve en önemlisi, çıkış noktası her ne kadar birey veya birinci şahıs olsa da ahlaki ilişkilerin ve moral değerlerin insanların birbirleriyle ilişkiye girdikleri sosyal süreçlerde ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise insanın ahlaki hayatını duygulara indirgeyen etik teori olarak duyguculuğun en azından yüzyıllık bir sürecin ardından daha rafine hale gelmesi, bu gelenek içinde yer alan bir düşünür olarak en azından Smith'in insandaki duygusal zeminin onun ödev ve yükümlülüklerini de ihtiva edecek kadar geniş olduğunu fark etmiş olmasıdır.[158] Smith'te "öz-çıkar"ın "duygudaşlık"la dengelenmesinin üçüncü bir nedeni ise onun etik anlayışıyla ekonomi politik anlayışı arasında her ne kadar yakın bir ilişki bulunsa da ahlak alanına geçildiğinde muhayyilenin mahiyetinin ve türünün değişmesidir.

---

157 H, Denis, *Ekonomik Doktrinler Tarihi* (çev. A. Tokatlı), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1973, s. 195.

158 J. Cropsey, "Adam Smith", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss - J. Cropsey), New York, Chicago University Press, 3rd edit., 1987, s. 655.

d. Etik Anlayışı

Gerçekten de başka insanlarla ilgili gözlemlerimize düzen kazandırmaya geçtiğimizde muhayyilemiz özel bir nitelik kazanır. Başkalarının eylemlerini bir tür imgesel özdeşleşim yoluyla, yani onun "duygudaşlık" adını verdiği bir yetenek sayesinde "anlamlı kılabilme" durumuna geliriz. Bir başkasının bakış açısını görebilme, söz konusu bakış açısı, gerekçe ya da motifi ilgili kişinin durumuna uygun bulacak şekilde olumlama veya reddetme yönelimine, bir başkasının durumunu anlayabilme kapasitesine özel bir önem atfeden Smith, bu yetenek ya da duygunun bütün insanlarda ortak olduğunu öne sürer.

Moral Problem: Başka bir deyişle, Smith açısından moral problem, Tanrı gibi yetkin bir varlığın değil de insan gibi eksik ve hatta kusurlu bir varlığın, nasıl olup da genel geçer ahlaki yargılar ortaya koyabildiğini açıklama problemidir. O, Hutcheson ve başkaca İngiliz ve İskoç filozoflarının bu bağlamda öne sürmüş oldukları ahlak duyusu öğretisini, yani insanların kendilerine neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleyen bir ahlak duyusuyla teçhiz edilmiş olduklarını öne süren öğretiyi kabul etmediği gibi, çağın ahlaklılığı seküler bir zemine oturtma genel eğilimine bağlı olarak kutsal kitaba da başvurmaz. İnsanların ahlaki hükümler vermek, moral yargılar oluşturmak için ihtiyaç duydukları yegâne şeyin, Smith, söz konusu yargıların temeli olarak, başka insanların kendilerine benzer olduklarını görmek veya anlamak olduğunu söyler. Buna göre, onun etik anlayışında veya etik anlayışına temel oluşturan ahlak psikolojisinde anahtar kavram insanın kendisini bir başkasının yerine koyabilmesi anlamında "duygudaşlık"tır.

Duygudaşlık: "Duygudaşlık" kavramının moral dünyaya ilişkin açıklamalarda "yerçekimi"nin fiziki dünyaya ilişkin

araştırmalarda oynadığı rolün tam tamına aynısını oynayabileceğini söyleyen Smith'e göre, sahip olduğu genel eğilimlere ek olarak ihtiyaçları insanları birbirleriyle ilişkiye ya da etkileşime sokar. Bu etkileşimi kolaylaştıran en önemli şey ise insanın başkalarının durumunu anlayıp onların durumuna anlayışla bakma evrensel yönelimidir. Ona göre, insan sanıldığı gibi bencil olmayıp başkalarını düşünme duygusuna, kendisini başkalarının yerine koyma yeteneğine sahiptir ve başkalarının sevincini ve üzüntüsünü paylaşma duygusu, yalnızca erdemli insanlarla sınırlı olmayıp bütün insanlarda ortak olan bir duygu ya da yetenektir.[159] Smith, başkalarının hissettikleri konusunda doğrudan bir deneyime sahip olmadığımızı, doğrudan bir deneyim olmayınca bir idenin de olamayacağını fakat aynı acıyı benzer durumlarda daha önce yaşamış olmamız sayesinde bir analoji ile kendimizi başkasının yerine koyarak onunla birlikte acı çektiğimizi söyler:

> Başka insanların hissettikleriyle ilgili bir deneyime sahip olmadığımıza göre, onların etkilenme biçimleriyle ilgili olarak hiçbir ide oluşturamayız fakat ideyi kendimizin benzer durumda ne hissedeceğini tasarlayarak oluşturabiliriz. Öz kardeşimiz dahi ıstırap çekiyor olsa, kendimiz rahatlık içinde olduğumuz sürece, duyularımız onun çektiği acılarla ilgili olarak bizi bilgilendirmeyecektir. Duyular bizi kendi kişimizin ötesine hiç taşımamışlardır ve hiçbir zaman da taşıyamayacaklardır; onun duyumlarıyla ilgili bir kavrayışı ancak muhayyile yoluyla oluşturabiliriz. Bu meleke, bize onun durumunda olsaydık eğer, hissedeceklerimizi temsil etmek dışında başka bir yolla yardımcı olamaz. Muhayyilelerimiz, onun değil de sadece kendi duyularımızı kopya eder. Muhayyile yoluyla kendimizi onun durumuna koymak suretiy-

159 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (ed. by K. Haakonssen), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s.11.

> le, kendimizi aynı işkencelere maruz kalan biri olarak tahayyül eder, sanki bedeninin bir parçası oluyormuşcasına ona katılır ve onunla bir yere kadar aynı kişi haline geliriz; işte ancak bundan sonra, onun duyumlarıyla ilgili bir ide oluşturur ve hatta onunkilerden derece olarak biraz daha zayıf olsalar bile, büsbütün farklı olmayan şeyler hissederiz.[160]

İdeal Gözlemci: Smith'e göre, başkalarının durumlarının ve eylemlerinin gözlenmesi, kişinin kendisini başkalarının yerine koyması, tek taraflı bir şey değildir. Karşılıklı duygu paylaşımının önemine işaret eden Smith, başkalarının gözlenmesinin kişide, kendisinin de başkalarının gözlemi ve değerlendirmesine konu olduğu bilincinin doğmasına yol açacağını savunur. Toplum bu açıdan bakıldığında, kişinin kendi doğasını gördüğü bir ayna olmak durumundadır.[161] Dahası, kişi kendisinin ve davranışının gözlendiği bilincine vardığı zaman, toplumsal yaşam için zorunlu bir şey olarak, davranışını düzene sokmak veya ıslah etmek için gerekli temele sahip olur. Her birey, bu yüzden başkalarının değerlendirmelerini, onların takdir veya kınamalarını, kendi kendisini gözlemek ve değerlendirmek suretiyle öncelemeye sevk edilir.[162] Kısacası, insanlar bir ideal gözlemciyi içselleştirmek zorundadır, zira kişinin kendisindeki bu gözlemci birlikte yaşamak için gerekli olan mutabakat ya da uygunluğu temin etmek için, aksi takdirde bir dış gözlemci tarafından talep edilecek olan davranış ıslahını, eylem kontrolünü ve davranış ayarlamasını başlatma ve gerçekleştirme gücüne sahiptir.[163]

---

160 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss.11-12.

161 A. Smith, *age.*, s. 171.

162 A. Broadie, "Scottish Philosophy in the Eighteenth Century".

163 K. Haokonssen, "Adam Smith", *Routledge Ericyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Eylemlerin, ortak ya da genel bir çerçeve, genel bir mutabakat adına karşılıklı olarak ıslah edilmesi, düzenlenmesi süreci başarısızlığa uğradığı takdirde, buradan ahlaki ve sosyal düzensizlik ortaya çıkar. Smith'e göre, insanlar bu yüzden bilgi, kişisel eğilim ve çeşitli koşullarla ilgili bilumum sınırlamaları aşan ideal bir yargı ve ideal bir yargıç tasarlamaya sevk edilirler. Bu ideal bir tarafsız gözlemciyle belli bir diyalog tesis edildiği zaman, ortaya ahlaki bilinç dediğimiz şey çıkar.[164] Söz konusu tarafsız gözlemci, kişiye eylemlerini kendileriyle yargılayacağı ahlaki standartları temin eder.[165]

Smith'in söz konusu tarafsız gözlemci telakkisi, Hobbes'un öne sürdüğü bencil insan ve egoist etik anlayışını aşma veya geçersizleştirme yönünde attığı nihai adımı oluşturur.[166] Gerçekten de insanların eylemlerini ahlaken takdir ettiğimiz zaman, bu eylemleri uygun, yakışık alır ve doğru düzgün diye takdir ettiğimizi, dolayısıyla hayali gözlemcinin eylemlerimizi doğru düzgün diye yargılayıp yargılamayacağını sormak zorunda olduğumuzu bildiren Smith'e göre, kendimizdeki ben-sevgisi eğilimini, doğamızın ayrılmaz bir parçasını oluşturan "öz-çıkar"ı aşmanın bunun dışında bir yolu yoktur.[167]

Ahlaki Yargılar ve Erdemler: Smith, söz konusu duygudaşlık ve tarafsız gözlemcinin yargılarıyla belirlenen benlik kavrayışı yoluyla, daha sonra bütün bir ahlaki hayatın analizine girişir. Ahlaki yargı, belirli koşullar içinde bulunan bir failin motiflerinin, sergilediği eylemin uygunluğu veya doğruluğuyla ilgili bir değerlendirme ya da kıymet biçmedir.[168]

---

164 A. Smith, *age.*, s. 182.

165 A. Smith, *age.*, ss. 182-83.

166 A. Fitzgibbons, *age.*, s. 62.

167 A. Maclntyre, *age.*, s. 200.

168 A. Smith, *age.*, ss. 21-22.

Smith'e göre, nasıl ki tarafsızlık arayışı insana kişisel olmayan ve genel bakış açıları telkin ediyorsa, düzen eğilimi, düzen tesis etme yönelimi de eylemleri sınıflamaya sevk eder. İnsanlar işte bu zemin üzerinde, tek tek motif ve eylemlerin uygunluğuyla ilgili takdiri ya da değerlendirmelerini önemli ölçüde etkileyen genel davranış kuralları geliştirir.

Ahlaki yargıları evrensel bir insan doğası telakkisinden hareketle analiz eden Smith, ahlaki erdemleri tartışırken biraz daha farklı bir düzleme, *Ahlaki Duygular Kuramı*'yla *Ulusların Zenginliği* arasında, ana tema bakımından yaşanan gerilimi açığa vuran, biraz daha tarihsel bir düzleme kayar. O, oldukça genel bir ahlaki bakış açısından, Stoacı dinginlik idealinin, bilgenin ruh sükunetinin cazibesine kapılmış olup[169] Stoacıların insanın kendi hayatını dünyanın temelinde bulunan düzene göre yönetme kapasitesine duydukları inanca bağlılık gösterir.[170] Bununla birlikte, insan doğasıyla ilgili analizi ve ahlak psikolojisi görüşü, ona insanın dingin ve sakin bir hayat sürmesinin neredeyse imkansız olduğunu, insan yaşamının ayırt edici yönünün dur durak bilmeyen sürekli bir etkinlik olduğunu göstermiş durumdadır. Nitekim, Smith'e göre, insanın üretici ve yaratıcı güçlerinin hayata geçirilmesi, onun hayatına damgasını vuran sürekli etkinliğin en açık ifadesi olarak karşımıza çıkar.[171] O, işte bu yüzden, etkinlik ile dinginlik arasındaki diyalektik gerilimin insan hayatının en belirgin ve değişmez özelliği olduğunu savunur ve bir ahlak filozofunun bunlardan birini ıskalayarak, diğerini öne çıkarmaya çalışmasının son derece hatalı bir yaklaşım olduğunu öne sürer.

---

169 A. Fitzgibbons, *age.*, s. 30.

170 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 323-25.

171 K. Haokonssen, "Adam Smith", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Smith ahlak konusunu insan doğasıyla ilgili böylesi evrensel bir bakış açısından hareketle geliştirdiği söz konusu yaklaşımın yanında, tarihsel bir yaklaşımla daha ele alır ve söz bu yaklaşımını belli bir erdem öğretisiyle somutlaştırır. Bu tarihsel yaklaşım ona göre kaçınılmazdır çünkü insanların kendilerinde ve başkalarında takdir ettiği kişilik özellikleri ve eylem tarzları bir kültürden diğerine, bir tarihsel dönemden bir başkasına farklılık gösterir. Bu yaklaşım, ahlak veya insani tepkilerin belli bir alanında, farklılık gösteren birtakım özellik ve eylem tarzları yanında, bütün insanlıkta ortak olan birtakım genel özellikler bulunduğunu da gözler önüne serer. Bu yüzden Smith, ahlak filozofunun, kuruluşları ve çerçeveleri önemli ölçüde farklılık gösterebilmekle birlikte, yine de evrensel olarak kabul görecek birtakım erdemleri tespit edip tanımlayabileceğini söyler. Nitekim, kendisi de buna uygun olarak, özellikle basiret, özdenetim, iyilikseverlik ve adalet gibi dört klasik erdemi yeniden öne sürerken, erdemleri "pozitif erdemler" ve "negatif erdemler" diye iki başlık altında toplar.[172]

Ayrım, elbette gözlemci tepkilerinden yola çıkan bir ayrımdır.[173] Buna göre, ister fiili ya da ister hayali olsun, bir tarafsız gözlemci failin içinde bulunduğu duruma duygudaşlık yoluyla dahil olduğu zaman sonuç, failin motifini, yargısını ve eylemini takdiri veya kınaması olur. Fakat failin, bu ister kendisi ya da ister bir başkası olsun, bir kimse için iyi olanı hayata geçirdiği zaman, gözlemcinin takdir ya da kınaması kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Zira insanlar neyin iyi olduğu konusunda ana hatlarıyla mutabakat içinde olsalar bi-

172 A. Smith, *age.*, ss. 91-92.

173 K. Haakonssen, "Introduction", A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (ed. by K. Haakonssen), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. viii.

le, özgül durumlarda tek tek kişiler için neyin iyi olduğunu belirleme konusunda güçlüğe düşebilirler. Smith, iyiyle, iyi olanı gerçekleştirmeyle ilgili davranış kalıplarına, "pozitif erdemler" adını verir. İnsan hayatının bireyselliği ve hatta kesinlikten yoksun oluşu nedeniyle, iyi hayat veya en yüksek iyi konusunda evrensel bir kanaat oluşturmanın neredeyse imkânsız olduğunu söyleyen Smith, iyi hayata katkıda bulunan söz konusu pozitif erdemlerin sadece oldukça genel terimlerle ifade edilebileceğini ileri sürer.

Neyin iyi olduğu konusunda farklılaşabilen insanlar, ona göre, sadece genelde değil, fakat tek tek her bir durumda neyin kötü ya da zararlı olduğu konusunda birleşme eğilimi gösterirler; bundan dolayıdır ki kötü ya da zararlı davranışa gösterilen tepkiler, onun "öfke" ya da "kızgınlık" adını verdiği[174] bir duyguda birleşir. Gerçekten de zarar ya da haksızlığın bütün hayat tarzları için kötü bir şey olması, zararlı ya da haksız davranıştan sakınma olarak "negatif" adalet erdemi bakımından bir evrenselliğe imkân verir.[175] Çünkü burada bir kimseye zarar veren bir davranışı, o kimse hakkında hiçbir şey bilmediğimiz zaman dahi, kolaylıkla tanırız. Bu ise adalet negatif erdeminin eylemi yönlendirme yönünden, pozitif erdemlerden daha büyük bir güce sahip olduğu anlamına gelir.

Başka bir deyişle, pozitif bir erdem olarak iyilik ya da yardımseverlik oldukça özel ya da bireysel bir davranış özelliğidir.[176] Özdenetim ise tüm erdemlerin temelinde bulunan bir temel erdem olmak durumundadır.[177] Bireysel diye nitelenebilecek bu iki erdemin ardından gülen basiret ve adalet

174 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 83.

175 A. Smith, *age.*, ss. 354-55.

176 A. Smith, *age.*, s. 29.

177 K. Haokonssen, "Adam Smith", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

erdemleri toplumsal yapılara temel oluşturmak bakımından farklılık gösterir. Gerçekten de kişinin çıkarlarının peşinden koşmasıyla ilgili bir erdem olarak basiret, esas itibarıyla ekonomi politiğin konusunu oluşturur. Adalet ise insana haksızlık edilmesinin engellenmesi, kişinin çıkarlarına zarar verilmesinden sakınılmasıyla ilgili bir erdem olarak hukukun konusunu meydana getirir.

e. Hukuk ve Siyaset Felsefesi

Smith'e göre, pozitif erdemler daha ziyade iyi bir hayat telakkisine bağlı olarak şekillenen özel alanı kuşatan erdemler olmak durumundadırlar; Smith buna ek olarak, onların modern ifadesiyle ne politik ne de idari olan kamusal alanın temelinde bulunduklarını söyler. Bu açıdan bakıldığında, yönetimin bir adalet sistemini tesis etmek suretiyle, sadece özel hayatı değil, fakat insan hayatının politik olmayan kamusal boyutunu da güvence altına aldığını söyleyen Smith'e göre, devlet ya da politik yönetim bunu yaparken de ekonomik davranışı değiştirmek, onu özel bir davranış tarzından kamusal bir davranışa dönüştürmek gibi modern ticaret toplumunun en temel ve en belirleyici özelliğini ortaya çıkarır.[178]

Haklar: Tek tek her kişide, başkalarının vereceği zarardan korunan kişisel nitelik ve eylemlere hak adını veren, hakkı bireyin başka herkes karşısında olumlayıp öne sürdüğü ve koruduğu bir şey olma veya bir şey yapma ya da bir şeye sahip olma özgürlüğü olarak tanımlayan Smith'te[179] "haklar", "zarar" ve "ahlaki kişilik" arasında yakın bir ilişki bulunur. Gerçekten de ona göre muhayyile sosyal deneyime bağlı olup

178 K. Haokonssen, "Adam Smith", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

179 A. Smith, *age.*, s. 98.

bir sosyal düzeyden diğerine farklılık gösterdiği için, hakların ve ahlaki kişiliğin kendisi de bir toplum biçiminden bir başkasına farklılık gösterir. Onun sadece ahlaklılığa değil, fakat adalet ve hukuka yönelik tarihsel yaklaşımı da işte burada karşımıza çıkar. Gerçekten de insan doğasını anlamak için kullanılacak bir araç olarak "doğa durumu" düşüncesini reddeden ve insana insanlığını kazandıran şeyin kendisine tutulan sosyal ayna olduğu için, insan türünün moral hayatının kaçınılmaz olarak toplumsal olduğunu öne süren Smith'e göre, sadece ahlaki özellik ve erdemlerimizle değil, fakat haklarla ilgili değerlendirmelerin de sosyal bir çerçeveye oturtulması gerekir.

Dört Aşamalı Sosyal Gelişme Teorisi: Smith, işte bu çerçeve içinde toplumsal gelişmenin dört ayrı evresini kişilik kavramındaki genişleme ve hakların kapsamında kaydedilen ilerleme bakımından birbirinden ayırır. Onun aynı zamanda "dört evreli bir tarihsel ilerleme" anlayışından oluşan bu tarih felsefesi görüşü, Aydınlanmanın veya Aydınlanma filozoflarının tarihe bilimsel bakışlarının bir başka ifadesi olduktan başka, ilerlemenin temelinde entelektüel gelişme ve bilimsel bilgi birikiminden ziyade iktisadi faktörlerin olduğunu öne sürmek bakımından büyük önem taşır.[180] Benzerlerini sadece Aydınlanma düşünürlerinde değil, fakat Hegel, Marx ve Comte gibi on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinde de görebileceğimiz bu ilerleme ya da sosyal gelişme teorisi tarihte bağımsızlıktan bağımlılığa, eşitlikten eşitsizliğe doğru her ne kadar tersine bir gelişme olsa bile, haklar, özgürlük, kişilik bakımından gerçek bir ilerleme olduğu varsayımına dayanır.

180 S. Gordon, *The History and Philosophy of Science*, New York, Routledge, 1993, s. 138.

Smith'in söz konusu dört aşamalı sosyal gelişme teorisinin birinci evresinde, en aşağı toplum biçimi olarak avcılıkla geçinen insanların oluşturduğu toplum düzeni bulunur. Yoksulluğu ve kaynaklarının kıtlığıyla karakterize olan bu toplumda, insanlar arasında doğallıkla ast-üst ilişkileri olmadığı için eşitlik bulunur. Ancak bu eşitlik yoklukta eşitlik olduğu için, söz konusu ilk evrede haklar yönünden fiziki ve ahlaki kişiyi ayakta tutacak hemen hiçbir hakka yer olmaz; hoş, olsaydı bile bu hakları koruyacak bir politik düzen bulunmaz:

> Kuzey Afrika'nın yerli kabilelerinde rastladığımız üzere topluluğun en vahşi ve ilerlememiş durumundaki avcı uluslarda her adam, avcı olduğu kadar savaşçıdır. Kendi topluluğunu ya savunmak ya da ona öteki toplulukların yaptığı zararların öcünü almak için savaşa gittiği zaman, yerinde yurdunda otururken olduğu şekilde, kendi emeğiyle geçinir. İşler o halde iken, hakkıyla, ne hükümdar ne de devlet olduğu için, onu ister savaş meydanına hazırlamak ister orada beslemek üzere, içinde bulunduğu topluluk hiçbir masrafa girmez.[181]
>
> Avcılardan oluşan uluslarda mülkiyet ya da hiç değilse iki üç günlük emek değerini aşan bir mülkiyet benzeri hemen hemen olmadığı gibi, atanmış bir yargıç ya da yöntemine uygun bir adalet yönetimi de pek seyrek bulunur.[182]
>
> Avcı uluslarda bütün insanlar servetçe eşit olduğundan, onların soy bakımından da hemen hemen eşit olmaları gerekir. Soy dolayısıyla itibar görme, servet eşitsizliğinden sonra meydana geldiği için, avcı uluslarda bunun yeri yoktur.[183]
>
> Topluluğun ilk dönemi, yani avcılardan oluşan topluluk, böyle bir servet eşitsizliğine yer vermez. Yoğun olan yok-

181 A. Smith, *Milletlerin Zenginliği* (çev. H. Derin), s. 767.

182 A. Smith, *age.*, s. 789.

183 A. Smith, *age.*, s. 793.

sulluk yüzünden, aralarında genel eşitlik kurulur; ya yaş ya kişisel nitelikler yönünden üstünlük, nüfuzun ve ast-üst düzeninin zayıf da olsa, biricik temelini oluşturur. Onun için, topluluğun bu döneminde nüfuz ve ast-üst düzeni ya azdır ya da hiç yoktur.[184]

Smith'e göre, ikinci evreyi hazırlayan şey nüfus baskısı olup kalabalık vahşi hayvanların avlanmasını çok değerli bir şey haline getirir. Söz konusu avcılık veya çobanlar çağında, başta mülkiyet olmak üzere haklar bakımından önemli bir gelişme olmakla birlikte, aynı mülkiyetin ortaya çıkışı büyük bir eşitsizliğe yol açtığı için, önemli bir tâbiyet ve bağımlılık ilişkisi de gündeme gelir:

Toplumun ikinci dönemi, çobanlardan oluşan topluluk, pek büyük servet eşitsizliklerine elverir; servet üstünlüğünün, sahiplerine bu kadar büyük nüfuz sağladığı hiçbir dönem yoktur. Dolayısıyla da nüfuzun ve ast-üst düzeninin bundan daha mükemmel olarak kurulduğu dönem yoktur. Bir Arap şerifinin nüfuzu çok büyüktür; bir Tatar hanımın nüfuzu ise büsbütün mutlaktır.[185]

Servet eşitsizliği ilkin, topluluğun ikinci döneminde, çobanlar döneminde doğmaya başlar ve insanlar arasında eskinden varlığına imkân olmayacak derecede bir nüfuz ve ast-üst düzeni getirir. Böylece, topluluğun kendini koruyabilmesi için ister istemez gerekli bulunan mülki yönetimi bir dereceye dek âdet haline getirir ve öyle görülüyor ki, bunu, doğal olarak, hatta o gereğe bağlı kalmaksızın yapar. Sonradan bu gereğin düşünülmesinin, o nüfuzun ve ast-üst düzeninin sürdürülmesine ve sağlama bağlanmasına kuşkusuz pek çok katkıda bulunduğu olur. Elverişli durumlarını ko-

184 A. Smith, *age.*, s. 792.

185 A. Smith, *age.*, s. 792.

> ruyabilmeleri yalnız böylece kabil olan işlerin o tertibini desteklemekte özellikle zenginlerin ister istemez çıkarı vardır.[186]

Smith'e göre, nüfus baskısı veya artan nüfus, bir kez daha toplum biçiminin değişmesine, toprağın ekilmesine yol açar; o, işte bu döneme tarım ya da çiftçiler çağı adını verir. Smith, yerleşik düzene geçişle birlikte toprak mülkiyetinin doğduğunu, yoğun bir eşitsizlik ve bağımlılık halinin ortaya çıktığını kabul eder. Tıpkı Tatar şefinin en büyük sığırtmaç olması sayesinde önder olması gibj üçüncü evrenin liderleri de büyük toprak sahipleridir. Smith, esas büyük değişimin ve gerçek ilerlemenin dördüncü dönemde, yani ticaret toplumunda gerçekleştiğini öne sürer; ticaret toplumu, daha önceki toplum biçimlerinden farklı olarak, ona göre, sadece nüfus baskısının değil, fakat insan varlıklarındaki alışveriş, takas ve mübadele doğal yöneliminin bir sonucu olmak durumundadır. Smith, söz konusu ticaret toplumuna geçişi, bu yönde kaydedilen ilerlemeyi derinleşen bir çürüme ya da bozulmanın somutlaşması olarak görecek Rousseau benzeri filozoflardan farklı olarak, ticaret çağında sadece bağımsızlığın değil, fakat söz gelimi avcıların sahip oldukları bağımsızlıktan çok daha yüksek bir bağımsızlığın söz konusu olduğunu ileri sürer.[187] Bu üstünlüğün açıklaması olarak Smith, servet ya da zenginliği verir. Nitekim, ona göre, serveti mümkün kılan sosyal koşullar, uygarlığın en önemli göstergesi olan hürriyet türünü, hukuki özgürlüğü de mümkün kılar.

Smith söz konusu dört toplum türünün her birinde yeni birtakım haklar kazanıldığını fakat kişilik bakımından en büyük kazanımın ticaret toplumunda gerçekleştiğini söyler.

---

186 A. Smith, *age.*, ss. 794-95.

187 *Bkz.*, C. J. Berry, "Adam Smith: Conmerce, Liberty and Modernity", s. 115.

Gerçekten de *Ulusların Zenginliği*'nin en temel tezlerinden biri, modern dünyada çalışan veya emeğiyle var olan insanların bile, modern ekonominin onlara emeklerini, kendilerine manevi anlamda zarar vermeden satma imkânı sağlaması dolayısıyla, kişisel bir özgürlüğe sahip olabildikleri ve bunun da gerçek bir ilerlemeyi ifade ettiği tezidir.[188] İş bölümünün gelişimi ve derinleşmesiyle birlikte, yapılan her iş, bir yandan daha soyut, bir yandan da kişisel yeteneklere daha az bağımlı fakat her durumda maddi terimlerle kolayca takdir edilebilir hale gelir. Emekçi, şu halde ticaret toplumunda emek gücünü herhangi bir kimseye satabilirdi; üstelik bunu geleneksel hizmet ve bağımlılık ilişkilerine tâbi olmadan yapabilirdi. Fakat Smith'e göre, bu, emekçinin emeğini satma özgürlüğü, ancak politik yönetim tarafından bir hak olarak korunduğu takdirde etkili olabilirdi.[189]

Üretim hayatının özel alandan veya aileden çıkarılıp kamusal pazara tâbi kılınmasıyla gerçekleşen emeğin kölelikten kurtuluşunun ekonomik dönüşümün temelinde bulunduğunu öne süren Smith açısından bu dönüşüm, ancak öz-çıkarın ahlaki olmayan görünümü olarak hırs ya da tamahın toplum nazarında masum, hatta gerekli bir şey olarak görülmeye başlanmasıyla gerçekleşebilir. Bu ise ancak, bölüşüm problemi pazar eliyle çözülmeye başlandığı zaman söz konusu olabilir. Zenginler ya da mal sahipleri ticaret öncesi toplumlarda, mal veya mülkiyetlerini, genişlemiş aile düzeni içinde, birilerini kendilerine bağımlı hale getirerek tüketmek suretiyle kullanabilirken ticaret toplumlarında zenginliklerini pazarın anonim ötekisi aracılığıyla harcayabilirler. Zenginliğin birikimi,

188 *Bkz.*, K. Haokonssen, "Adam Smith", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001 ve H. Deniş, *age.*, s. 199.

189 *Bkz.*, K. Haokonssen, *age.*

öyleyse yoksulun özgürlüğüyle sadece bağdaşmakla kalmaz, ona bağımlı hale gelir. İnsanlar arasında bölüşümü eşit ve realist bir yapıya büründüren şey, işte bu görünmez eldir.

> Ama her topluluğun yıllık geliri, her zaman tıpkı tıpkısına o topluluğun yıllık tüm çalışma ürününün değişim değeri kadardır; daha doğrusu, o değişim değerinin ta kendisidir. Onun için sermayesini elinden geldiğince yerli çalışmanın hayrına kullanmaya, böylelikle o çalışmayı, ürünü en büyük değerde olabilecek biçimde yönetmeye çaba gösterdiğinden, herkes topluluğun yıllık gelirini, ister istemez, imkân ölçüsünde çoğaltmak için didinir. Gerçekte genel olarak kamu menfaatini kollamaya niyeti olmadığı gibi, bu çıkarı ne derece görmekte olduğunun da farkında değildir. Yerli çalışmayı tutmayı yabancı emeği desteklemeye yeğ tutmakla, yalnızca kendi güvenini gözetir. O çalışmayı, ürünü en büyük değerde olacak biçimde yönetmekle de yalnızca kendi kazancını düşünür; bunda, birçok başka halde olduğu gibi, görünmeyen bir el onu hiç aklından geçmeyen bir amacı gütmeye iter. Bunun aklından geçmeyişi, toplum için her zaman pek öyle kötü olmaz. Kendi çıkarı peşinden koşmakla toplumun çıkarını, çoğu zaman gerçekten onu kollamaya niyet ettiği zamandakine göre daha etkin şekilde kollamış olur. Kamu yararına ticaret yapıyormuş gibi davrananlardan pek hayır geldiğini gördüğüm olmadı. Gerçekte bu, tacirler arasında fazla rastlanmayan bir yapmacıklık olup, onları bundan vazgeçirmek için uzun söze gerek yoktur.[190]

İnsanların kendi çıkarları peşinde koşarken görünmez bir elin onları genel çıkarları da sağlama yoluna sokacağını, ekonomik kurumların bu şekilde kendiliğinden doğacağını öne süren Adam Smith, bu özgürlüğün ahlaki bozulma tehlikesi dikkate alındığında bir bedeli olduğunu düşünür.

190 A. Smith, *Milletlerin Zenginliği* (çev. H. Derin), s. 485.

Çünkü zenginler, rekabetten kurtulmaya çalışarak refah ve zenginliklerini sağlayan sistemin temellerini ortadan kaldırma eğilimi sergilerler. Yoksullar ise mekanik bir iş ve çalışma sürecinin hayatlarını anlamsızlaştıran, kendilerini yurttaş ve asker olarak yararsız hale getiren aptallaştırıcı ve yabancılaştırıcı etkisine maruz kalırlar. Smith her iki alanda da çözümün devletten gelmesi gerektiğini söyler. Buna göre, ekonomik konularda müdahaleden sakınması gereken devlet, zenginlerin ya da mal sahiplerin pazara zarar veren söz konusu eğilimleriyle baş etmek için tekelciliği önleyen tedbirler alacak; mekanik iş ve çalışmanın yoksullar üzerindeki olumsuz etkisini bertaraf etmek amacıyla da sağlam bir eğitim ve özgürlükler sistemi tesis edecektir. Ona göre, eğitim ve inanç özgürlüğü, emekçinin ahlaki bir karakter oluşturmasına imkân sağlayacak bir ahlaki cemaatin tesisini mümkün kılan en önemli dayanak noktalarıdır.

Öz-çıkarın eseri olan ekonomik sisteme ve adalet erdemini kurumsallaştıran hukuk sistemine ek olarak, demek ki Smith, politika felsefesiyle de meşgul olmuştur. Politika, ona göre, temel strateji ya da siyasetlerle, gelirlerle ve silahlarla ilgili olan bir sistemdir. Buna göre, politika her şeyden önce, pazarın korunmasını ve gelişimini temin edecek, ticareti kolaylaştıracak araçları, yerel ve genel hizmetleri ve bu arada savunmayı sağlamakla yükümlüdür. O, devletin gelirlerinden hareketle, siyasetçinin veya hükümetlerin, yurttaşın pozitif erdemleriyle ilgili olan, ya da en azından bu tür erdemleri geliştirmeyi mümkün kılacak eğitim ve kültür politikaları geliştirmesi gerektiğini savunur. Smith, hükümetin görev ve fonksiyonlarını bunlarla sınırlar, zira fazlası bireylere iyi hayatla ilgili birtakım telakkiler empoze etmeyi içeren tiranlığa yol açabilir.

İKİNCİ BÖLÜM



FRANSIZ AYDINLANMASI

Aydınlanma hareketinin İngiliz ve İskoç Aydınlanmasından sonra bir diğer uğrağı, hatta Aydınlanmanın bizatihi kendisiyle özdeşleştirilen temel uğrağı, Fransız Aydınlanmasıdır. Başka bir deyişle, Fransız Aydınlanması, sadece Aydınlanma felsefesi diye adlandırılan entelektüel oluşumun ruhunu temsil etmekle kalmaz, fakat bu ruhu gerçekten oluşturur.[1] Çünkü Fransız Aydınlanması, Rousseau bir kenara bırakılacak olursa, her ne kadar Hume veya Kant ayarında birinci sınıf veya üst düzey dâhi filozoflar tarafından temsil edilmese de bilimciliği, ilerlemeciliği, bütüncül din eleştirisi, iyimserliği, reformizmi ya da ütopizmi ve de meşhur *Encyclopédie*'siyle Aydınlanmanın bütün karakteristik özelliklerini sergiler. Bu açıdan bakıldığında, o hem yıkıcı ve eleştirel bir yönelimi hem de kurucu veya yeni baştan inşa edici bir tavrı yansıtır.

Şu halde, Fransız Aydınlanması, adeta bir parti çizgisine salhip belli bir entelektüeller topluluğu içinde bir araya gelen, Montesqueiu, Diderot, d'Alembert, Helvétius, Condillac, Voltaire gibi Fransız düşünürleri ya da *philosophe*'ları tarafından temsil edilmiştir. Metafizik sistemlerden ve soyut düşün-

1 *Bkz.*, A. Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 35.

ceden nefret eden bu entelektüeller kendilerini ifade etmek için *philosophe* terimini kullanmaktaydılar. Bunun da nedeni, onların kendilerini klasik anlamda bir filozof olarak değil, fakat kendilerini insanları daha iyi ve daha mutlu kılmak amacıyla topluma ilişkin araştırmaya adamış yazarlar, reformcular ve propagandacılar olarak görmeleriydi. Çağlarının yeni bir çağ olduğunu düşünen, dolayısıyla kendilerini de yeni baştan değerlendirme veya tanımlama ihtiyacı duyan söz konusu Fransız düşünürleri, Avrupa'nın barbar ve karanlık olduğunu düşündükleri bir çağdan nihayet çıkmakta olduğuna inandıkları için, bunun gereğini yapacak ve bu süreci hızlandıracak kimseler olarak neredeyse tam bir parti disipliniyle hareket ettiler. Gerçekte bir siyasal parti oluşturmasalar bile, mevcut devlet veya politik düzenle kilisenin muhalifleri olarak bir sağı, bir solu ve bir de merkezi olan bir partinin üyesiymiş gibi davrandılar ve ortak bir "aydınlatma" politikasının imanlı teorisyen ve pratisyenleri olarak çalıştılar.

Gerçekten de Fransız Aydınlanmacıları ya da *philosophe*'ları, sayısal olarak her geçen gün genişleyen mutsuz orta sınıfın temsilcileri olarak hareket ediyorlardı.[2] Eski imtiyazlı sınıf ve kurumların, yani aristokrasinin ve kilisenin kadim düşünce ve klasik otoritelere bağlanma eğilimi gösterdiği yerde, onlar artık okuyabilen orta sınıf üyelerine yeni reformist düşüncelerini aktardılar. Orta sınıfın biraz daha varlıklı üyelerinin tuttuğu pansiyonlarda yaşayıp, kafe ve salonlarda tartışan bu düşünürler, büyük ölçüde on yedinci yüzyıl filozoflarının düşüncelerini miras almışlardı. Gerçekten de onlar Descartes, Newton, Locke, Bayle gibi on yedinci yüzyıl filozoflarının görüşlerini genelleştirip, din, eğitim, politika başta olmak üze-

2 F. B. Artz, *The Enlightenment in France*, Kent, Kent State University, 1968, s. 31.

re hemen her alana uygulama ve yaygınlaştırma çabası içinde oldular. Söz konusu reformcular daha doğrusu, Kilisenin artık yerine getiremediğine inandıkları bir manevi liderlik hizmeti sunmaya; "aklın Tanrı, Newton'un düşüncelerinin İncil ve kendilerinin de birer peygamber olacağı" yeni bir din yaratmaya çalıştılar.[3]

Fransız Aydınlanmacıları yeni düşünceleri yazdıkları kitaplara, birlikte kaleme aldıkları meşhur Ansiklopedi'ye aktararak, geniş kitlelere ulaştırmaya çalıştılar. Evrenin bütün gizlerini çözeceğine inandıkları aklın, toplumu ve bireysel davranışı yöneten kuralları ıslah edeceğine sarsılmaz bir inanç beslediler. Bundan dolayı da teorik düşünen filozoflar olmak yerine, bütün insanların refah ve mutluluğunu amaçlayan pratik ve faydacı filozoflar olmayı seçtiler.[4]

Söz konusu Fransız düşünürleri, devlet için olabilecek yegâne meşruiyetin yurttaşlarının iyiliği ve mutluluğu için çalışmak olduğuna inanıyorlardı. İnsanların da akli olmaları ve davranmaları gerektiğini savunan bu düşünürler, tek tek insanların, akıllarını kullandıkları takdirde kendileri için gerçekten iyi olanı bulup ona erişmenin yollarım kolaylıkla keşfedebileceklerini; bu yüzden insanlara hayatlarını kendi bilgileri, akıl ve deneyimlerine dayanarak düzenleme imkânının sağlanması gerektiğini öne sürdüler. İnsanları eşit kılan şeyin akıllarını kullanma yeteneği olduğuna inanıyorlardı; yasaların yurttaşların taleplerine göre düzenlenmesi ve insanların haklarını koruması gerektiğini söylediler. Aklın ve bilimin yardımıyla gerekli ilerlemenin temin edileceğinden emin olan bu düşünürler, şu halde her şeyi reformdan geçir-

3 F. B. Artz, *age.*, s. 33.

4 P. Jimack, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", *Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (ed. S. Brown), London, 1996, s. 228.

me ve daha iyi bir gelecek inşa etme konusunda tam bir iyimserlik sergilediler.[5]

Referans noktaları doğaydı; yani, her şeyde insanların ve kurumların uyması gereken bir doğal düzen bulunduğunu savundular. Kendi aralarında doğal sistemleri tanımlama noktasında farklılık gösterseler bile, doğal bir ahlak, doğal bir hukuk, doğal bir din ve doğal bir ekonomik düzen olduğuna inanıyorlardı.[6] İnsan haklarını keşfedenler onlar değillerdi, fakat bu hakları akıl ve bilim yoluyla kurulacak yeni bir ahlaki ve sosyal cennetin temeli yaptılar.[7]

Fransız Aydınlanmacıları, sadece doğanın değil, fakat insan davranışının gizlerine nüfuz edebilmek için, haklı olarak düşünce özgürlüğü talebinde bulundular. Özellikle dinde var olduğuna inandıkları akıldışı unsurlara ve batıl inançlara savaş açtılar. Saraya ve baskıcı yönetim biçimlerine şiddetle karşı çıkarken gün geldi reformları alabildiğine hızlı ve etkili bir biçimde hayata geçirecek bir despotizmin savunuculuğunu yaptılar.[8] Geleneksel dine savaş açan bu düşünürlerin gözünde, geleneksel Hıristiyan Tanrısı, Newton'un düzenli işleyen dünya makinesinin yaratıcısı olamayacak kadar keyfi ve kaprisliydi. Bu yüzden, kendileri çoğunluk ateizmi benimsemiş olsalar bile, inançsızlığın halk için tehlikeli olacağı düşüncesinden hareketle deist bir Tanrı anlayışı benimsediler.

---

5 J. P. Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, London, Athlone Press, 1960, s. 76.

6 T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge, University Press, 2000, s. 21.

7 D. M. Macmahon, "Pursuing An Enlightened Cospel", *The Enlightenment World* (ed. by M. Fitzpatrick - P. Jones - I. Mccalman - C. Knellwolf), New York, Routledge, 2004, s. 166.

8 D. W. Bates, *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*, Ithaca, Cornell University Press, 2002, s. 35.

Aydınlanma düşünürleri, Hıristiyanlığın Tanrı'nın cennetinden kovulmuş günahkâr insan anlayışını da reddettikleri için, geçmişten bir bütün olarak koptukları gibi, şimdiyi de reddederek parlak bir gelecek yaratacak, beşeri kurumları göksel cisimlerin hareketi kadar uyumlu ve dengeli hale getirecek reformların peşinde oldular. Reformların mahiyeti ve ölçüsü konusunda farklılık gösterseler bile hümanizmlerinin bir parçası olarak bütün kuramların insan için var olduğuna, kuramların varoluşunun yegâne ölçüsünün insana sağlanan yarar olduğuna inandılar.

Demek ki on sekizinci yüzyıl Fransız filozoflarının düşünceleri veya propagandalarının, bir negatif bir de pozitif boyutu vardı. Düşüncelerinin negatif boyutu itibarıyla, onlar geçmişin kapsamı içinde kalan her şeye, bütün düşünce, inanç ve kurumlara savaş açarken propagandalarının pozitif boyutunda akıl ve bilim eliyle kurulacak yeni dünyanın habercisi ya da öncüsü olma mücadelesi verdiler, geleceği yaratacak düşünce ve inançların savunucusu oldular. İlerlemeye ve insanlığın geleceğine sarsılmaz bir inanç besleyen bu düşünürler, bilimin insanın bu dünyadaki durumunu iyileştirecek yegâne güç olduğunu savundular. Özgürlüğün her türüne, mutlak bir inanç beslediler. Sadece doğa bilimlerine değil, fakat sosyal bilimlere de büyük bir güçle bağlanan bu filozoflar, işlerinin kolay olmadığını, mutlaka kazanılacağına inandıkları zafere giden yolun çok engebeli olduğunu da biliyorlardı. Karşılarında eski toplum düzeninden beslenen egemenlerin farklı ve güçlü çıkarlarının bulunduğuna inandıkları için, yılmadan usanmadan çalışmak gerektiğini düşündüler. Mücadeleye kitaplarının sansüre uğrayacağını, yakılacağını; kendilerinin hapse tıkılacağım bilerek koyuldular. Çünkü haklı olduklarını, sadece Fransızlar için değil, bü-

tün insanlar için kuracakları yeni dünya düzenin her yönden iyi olacağını muhakkak bir şey olarak görüyorlardı.

Fransız Aydınlanması, düşünürlerinin genel eğilimlerine bağlı olarak bu şekilde sistematik yönden olduğu kadar, tarihsel bir temel üzerinde dönemleştirilerek tek tek filozofların görüşleri yoluyla da ele alınabilir. Fransız Aydınlanması tarihi bu şekilde dönemleştirildiğinde onun temelde üç farklı dönemden meydana geldiğini söylemek mümkündür: **(i)** Fontenelle gibi öncülerden meydana gelen *Erken Aydınlanma*, **(ii)** bir tarafta Voltaire ve d'Alambert, diğer tarafta Diderot ve Holbach ekseninde buluşan *philosophe*'larla Montesqueiu, Condillac, Maupertius, La Mettrie ve Rousseau gibi yalnız düşünürlerden oluşan *Olgun* ya da *Yüksek Aydınlanma* ve nihayet **(iii)** fizyokratlarla Condorcet tarafından temsil edilen *Geç Aydınlanma*.

İlk Fransız Aydınlanmacısı: Fontenelle

Fontenelle, Fransız Aydınlanmasının öncü filozofu olup, zamanının bilimsel-felsefi devrimiyle *philosophe*'lar arasındaki en güçlü ve en canlı bağı meydana getirir. Gerçekten de Fontenelle pek çoklarına göre, on yedinci yüzyıl düşüncesiyle on sekizinci yüzyıl düşüncesi arasında ilginç ama bir o kadar da önemli bir halka oluşturmaktaydı.[9] Felsefenin bilimselleşmesi için çok çalışan ve kadimlerle modernler arasındaki kavga bağlamında, bilimsel bilginin son zamanlardaki birikimi, yayılımı ve organizasyonunun modernlerin üstünlüğünü kanıtladığını dile getiren bu Fransız düşünürü, Aydınlanmanın

9 *Bkz.*, O. Fellows, "Bernard le Bovier de Fontenelle", *Encydopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 683.

ilerlemeci ve iyimser ruhunun en önde gelen temsilcisiydi.[10] Sadece teknik açıdan değil, fakat tarihsel bakımdan da taşıdığı büyük öneme rağmen, felsefeye özgün katkılar yapmış biri değildi. Modern doğa tasarımını popülerleştirirken, kurumsal dine ve sorgulanmamış inançlara saldıran, dolayısıyla sekülerleşmenin olduğu kadar bilimin de en güçlü savunucularından biri olan Fontenelle,[11] Paul Hazard'ın da belirttiği gibi, bilimin doğa üzerindeki araştırmalarının hiç durmadan ilerleyeceğini ve nihayet insanların harikaların harikasını göreceklerini, insanoğlunun bir gün havada uçacağını söylüyordu.[12] Yöntemlerinin ve bilimlerinin ilerlediğini, hareket yeteneklerinin gitgide arttığını, zihinlerinin kalitesinin bile yükseldiğini söyleyen Fontenelle'in şahsında, geriye dönmekten ve uzak geçmişteki bir altın çağa bakmaktan bıkıp usanmış olan, öbür dünya inancı sarsılmış olan insan ümitlerini yakın bir geleceğe, kendisi olmasa bile çocuklarının kesinlikle göreceği bir istikbale aktarmaktaydı.

a. Hayatı ve Eserleri

Fontenelle, 11 Şubat 1657 yılında Rouen'de doğmuştur. Eğitimini büyük ölçüde aynı kentteki Cizvit kolejinden alan Fontenelle, hayatının ürün vermeye başladığı bu ilk döneminde, önce opera libret¬toları yazarı olarak ünlenmiştir. Bütün Fransız entelektüelleri gibi, otuz yaşında Paris'e yerleşen filozofa, hayatının bundan sonraki beş yıllık döneminde, bu kez

10 *Bkz.*, H. Nicolson, *The Age of Reason. The Eighteenth Century*, New York, Doubleday, 1961, s. 44.

11 M. Schönfeld, "Bernard de Fontenelle", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, Landon, Routledge, 2001.

12 P. Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (çev. E. Güngör), İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981, s. 339.

edebiyat çalışmaları ün kazandırmıştır. *Lettres galantes* [Sevgi Mektupları] (1683) ile Sokrates ve Montaigne, Seneca ve Scarron arasında geçen hayali konuşmaları, zamanının felsefesinde geçen yeni düşünceleri yaymak amacıyla anlattığı *Nouveaux Dialogues de Morts* [Ölülerin Yeni Diyalogları] (1684) adlı eser, bu dönemin ürünleri arasında önemli bir yer tutar.

Onun yine aynı dönemde, aynı bakış açısı ya da amaçla, yani felsefeyi halk arasında yaygınlaştırma çabasıyla kaleme aldığı diğer eserler, sadece putperestliğe değil, fakat Hıristiyanlığa da yönelik bir eleştiri niteliği taşıyan *Histoire des Oracles* [Kehanetlerin Tarihi] (1687) ve dine karşı olan negatif tavrını sürdürdüğü bir çalışma olan, Katoliklerle Kalvenistler arasındaki çatışma ve anlaşmazlığı Borneo'da geçen sembolik bir iç savaş yoluyla anlattığı *Relation de l'île de Bornéo* [Borneo Adası Notları] (1686)'dır.

Daha sonraki yıllarda genel olarak felsefeden ya da modern dünya görüşünden ziyade, bu dünya görüşünün temelinde bulunan bilimsel bakışı ve bilimsel düşünceleri popülerleştirmeye yönelen Fontenelle'in bu amaca yönelik en kapsamlı eseri, bilimsel temellerinin yetersizliğine ve içinde yer alan bütün hatalara rağmen Kopernik'in sisteminin benimsenmesinde önemli bir rol oynamış olan *Entretiens sur la Pluralité des mondes* [Dünyalar Çokluğu Üzerine Konuşmalar] (1686)'dır. Bir markize astronominin bütün sırlarını anlatan *Diyaloglar*, en azından "yanlış düşüncelerle dolu bu kadar saçma sapan bir kitabın halkı böylesine esir etmiş olması utanç vericidir" diyen Voltaire'e göre, gerek üslubu ve gerekse içeriği bakımından son derece sıradan bir eser olmakla birlikte, ona büyük bir ün kazandırır.[13]

13 *Bkz.*, H. Nicolson, *age.*, s. 50.

Nitekim, o büyük bir başarı kazanan bu eser sayesinde, 1691 yılında Fransız Akademisi'nin (*Académie Française*) üyeliğine seçilir. Fontenelle'in 1697 yılından başlayarak yürüttüğü Fransız Bilimler Akademisi sekreterliği görevi, ona oldukça etkili bir konum sağlar ve filozof bu sayede Avrupa'nın başkaca ülkelerinde yaşayan birçok bilim adamıyla resmi yazışmalar içine girerek bilimsel gelişmeleri izleme imkânı bulur. O, yine aynı dönemde, Akademi'de ünlü bilim adamlarının ölümlerinin ardından okunan tanıtma yazılarını kaleme alır ve bu sırada başta Montesquieu olmak üzere, Fransız düşünürleriyle olan ilişkilerini pekiştirir. Son eseri olan *De l'Origine des Fables* [Fablların Kökeni Üzerine] (1724)'de benzer fablların farklı kültürlerde tam tamına aynı form içinde ortaya çıktıklarını gösteren ve bu arada tarih konusunda ilginç görüşler ortaya atan Fontenelle, yüz yıllık bir hayatın ardından, 9 Ocak 1757 yılında Paris'te ölmüştür.

b. Tarih Felsefesi

Hemen tüm Aydınlanma düşünürleri gibi, Fontenelle aydınlık bir geleceği akıl ve bilimin rehberliğiyle inşa etme yoluna girmeden önce, karanlığı, baskı ve zulmü yaratmış olan unsurlarla hesaplaşmaya girişti. Başka bir deyişle, düşüncesinin kurucu boyutunda geleceğe ve aydınlık geleceğin yaratıcısı olacak bilime geçmeden önce geçmişe, yani bir bütün olarak tarihe ve eski çağların tarihinin belirleyici unsuru olan kehanetlere ve dine döndü.

Gerçekten de tarih alanında bir süre sonra Fransız Aydınlanmacılarının hemen tümünde çok daha belirgin ve güçlü hale gelecek bir şüphecilikle hareket eden, eşdeyişle Kartezyen kuşku yöntemini sınırsız bir alana uyguladığı zaman

Voltaire'in ifadesiyle "tarihsel bir pironizme" ulaşan[14] Fontenelle, tarihin bir yığın peri masalı ve bir sürü yanlıştan ibaret olduğunu söylüyordu:

> Problem ne kadar basit olursa olsun, insanın herhangi bir sağlam kanaate varması için ne uzun bir zaman geçiyor? Vakaların gerçekte oldukları şekliyle kayıtlarını tutmak öyle fevkalade bir iş değildir ama bu basit işin başarılabilmesi için nice yüzyılların geçmesi gerekmiştir; ondan önce hafızaları dolduran şeylerin rüya ve hayalden ibaret olduğu anlaşılmıştır. [...]
>
> Çocukluğumuzda bize Yunan mitolojisi o kadar çok okutuluyor ve zihinlerimize yerleştiriliyor ki büyüdüğümüz zaman bunların ne kadar gerçek dışı şeyler olduğunu düşünmüyoruz. Bu alışkanlığımızdan sıyrılıp da yeni bir gözle bakmış olsak hayretle göreceğiz ki bir milletin eski tarihi saçma sapan hikayelerden ibarettir. Bunlar nasıl olur da hakikat diye verilebilir? Bunları bize intikal ettirenler kendileri inanmamışlarsa bizi aldatmak için sebepleri ne idi? İnsan bu kadar besbelli saçmalara nasıl kapılır? Eskiden kapılmışsa şimdi hâlâ ne diye onlarla oyalanıyor?[15]

Kadimlerle modernlerin kavgasında modernlerin en yeni şampiyonu olan tarihin insanlığa verebilecekleri konusunda, "yegâne faydalı tarihin insanların tutkularını ve hatalarını kaydeden bir tarih olduğunu" öne süren Fontenelle, çocukların nice yıllarının Roma tarihçilerinin eserlerini boş boş okumakla geçtiğini, bu yüzden yeni bir dünyanın eşiğinde insanları bugünle uğraşmaları için bırakmak gerektiğini öne sürüyordu. Ona göre, insanı cezbeden, aklını başından alan asıl mesele bu-

14 J. P. Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, s. 203.

15 Fontenelle'den akt. P. Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, ss. 67-68.

gündür, hayatı ve istikbalidir. O, bu yüzden tarihin en büyük yararının insana kazandırdığı deneyim olduğunu öne sürer.

Gerçekten de Fontenelle antik dünyanın insanlarının modern insandan daha iyi, daha güçlü olmadığı gibi, beyinlerinin de daha farklı bir yapı sergilemediğini söylüyordu. Doğal yetenekler söz konusu olduğu sürece, eski insanlarla modern insan arasında hiçbir farklılık bulunmadığını öne süren Fontenelle'e göre, modern insanın eski insanlar karşısında sahip olduğu yegâne avantaj, uzun ve yoğun bir deneyimin belirlediği bir avantaj olmak durumundaydı. O, modern insanın eskilerin deneyiminden faydalanmak dışında hiçbir avantajı olmadığını tekrar tekrar öne sürerek, Altın Çağ'ı geçmişe değil de diğer Aydınlanmacılar gibi geleceğe yerleştirdi. Descartes'ın *Metod Üzerine Konuşma*'nın altıncı kitabında belirttiği üzere, politik yönetimlerin bilim ve sanata değer vermesi, uygarlığın ilerlemesine engel olan savaşların olmaması ve dini önyargıların ortadan kaldırılması koşuluyla bilgide ilerlemenin teorik olarak sınırsız olduğunu belirten Fontenelle'in argümanı gerçekten de çok açıktı: Modernlerin eskiler karşısında hiçbir üstünlükleri yoktu; hatta beğenileri kötü, edebiyatları yetersizdi ama antik otoritenin nihai kalıntılarını ortadan kaldırmayı başarmışlardı.

Fontenelle bunu göstermenin yolunun tarihten geçtiği kanaatindeydi; *Kehanetlerin Tarihi*'ni bu amaçla kaleme almıştı. Gerçekten de kehanetlere dayalı bir inanç sisteminin temelinden çürük olduğunu ve kehanetler aracılığıyla doğaüstünün imkânına geçişin cehalet ve sahtekârlıkla yakından ilişkili bulunduğunu göstermeyi amaçlıyordu. Kehanetlerin yalan olduğunu, bunların iktidar sahiplerinin arzu ve çıkarlarına uygun olarak tertiplendiklerini, Pagan rahiplerin halkı böyle şeylere inandırmak için her tür hileye başvurduklarını öne süren Fontenelle'e göre, kehanetlerde doğaüstü bir taraf yok-

tu. O, doğaüstünün insanların her zaman başvurdukları en yanlış, en aldatıcı yol olduğunu fakat onu yaratan şeyin insanların anlatılan bir olayın gerçekte cereyan edip etmediğini soruşturmadan hemen onun nedenini aramaya koşmaları olduğunu söyler. İnsanların en büyük hatayı işte burada yaptıklarını, bu hatanın tedavisi için en iyi yolun "neden hakkında kafa yormadan önce vakıadan emin olmak gerektiğini" ifade eden meşhur kurala uymak olduğunu söyleyen Fontenelle, insanların en temel ilgilerini oluşturan din, tarih ve bilim arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermek için *Kehanetlerin Tarihi*'nde altın diş hikâyesini anlatır:

> 1593 yılında dolaşan söylentilere göre, Silezya'da yedi yaşında bir çocuğun bütün dişleri düşmüş fakat azı dişlerinden birinin yerine altın bir diş gelmişti. 1595 yılında, Helmstad Üniversitesi'nde tıp profesörü olan Horstius adında biri bu diş hakkında bir yazı yazdı ve onun kısmen tabii, kısmen de mucizevi bir şey olduğunu, Tanrı'nın çocuğa bu dişi Türklerden çok izdırap çeken Hıristiyanları tescili etmek üzere verdiğini anlattı. Gerçekten tuhaf bir teselli vasıtası. Bu dişin Hıristiyanlarla veya Türklerle ne gibi bir ilgisi olabilirdi ki? Aynı yıl, bu altın diş hakkında tarihçiler de bir şey söylemiş olsunlar diye Rullandus bu işin tarihini yazdı, iki yıl sonra Ingolsteterus adında bir başka allâme bir eser yazarak Rullandus'un fikirlerine itiraz etti, bunun üzerine Rullandus da ona gayet âlimane bir şekilde cevap verdi. Bu arada bir başka büyük zat, Libavius, altın diş hakkında bütün söylenenleri toplayarak bunlara kendi teorisini de ekledi. Bunların hepsi de gayet güzel eserlerdi, ama hepsinde de eksik olan bir nokta vardı: Bu dişin altından olduğuna dair açık seçik bilgi vermiyorlardı. Çocuğun dişi muayene edilmek üzere kuyumcuya gösterilince anlaşıldı ki dişin üzerine altın bir varak fevkalade bir maharetle yapıştırılmıştı. Önce öyküler yazıldı, sonra kuyumcuya danışıldı.

Diğer bütün işlerimiz de hep böyle oluyor. İnsan tabiatı böyledir. Bizim asıl cehaletimiz gerçekten cereyan eden hadiseleri izah edemeyişimizden ziyade gerçekte olmamış şeylere izah buluşumuzdandır; bu demektir ki bizi hakikate götürecek ilkelere sahip olmadığımız halde yanlışa götürmeye gayet elverişli ilkelerimiz var.

Büyük fizikçiler toprak altındaki yerlerin niçin kışın sıcak, yazın serin olduğunu açıkça gösterdiler, onlardan daha büyük bilim adamları ise bütün bu kanıtlamaların yanlış olduğunu çünkü toprak altındaki yerlerin kışın sıcak, yazın serin olmadığını keşfettiler.

Tarihle ilgili tartışmalar bu türden hataya çok daha elverişli bir görünüm arz eder. Tarihçilerin bize anlattığı şeyler üzerinde tartışıyoruz ama bu tarihçiler de muhteris, safdil, bilgisiz, ihmalkâr insanlar değil mi? Bana kendi konusunu tamamen tarafsız bir şekilde, titizlikle incelemiş tek bir tarihçi gösterebilir misiniz?

Dinle ilgili konular söz konusu olunca işler büsbütün karmaşıklaşmaktadır. Bu tür tartışmalarda kendi tuttuğunuz tarafa göre, batıl bir dine onun iddia etmediği üstünlükler atfetmekten veya doğru bir dine onun hiç ihtiyaç duymadığı özellikler yüklemekten kendinizi kolay kurtaramazsınız. Şu noktayı iyice anlamalıyız ki zaten doğru olan bir şeye doğruluk ilave edemeyeceğimiz gibi, esasında yanlış olan bir şeye de doğruluk şırıngası yapamayız.[16]

Hatanın en önemli nedeni olarak insan doğasını gören ama bu hatayı alıp besleyerek onu neredeyse görünmez bir şey haline getiren geleneğe de şiddetle karşı çıkan Fontenel-

16 B. de Fontenelle, "The History of Oracles and the Cheats of the Pagan Priests", *Les Philosophes: The Philosophers of the Enlightenment and Modern Democracy* (ed. by L. Torrey), New York, Capricorn Books, 1964, ss. 30-34; aynı metnin tercümesi için *bkz.*, P. Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (çev. E. Güngör), ss. 181-82.

le, ortaya mesnetsiz, saçma sapan bir iddia çıktığını, eskilerin buna inandığını, sonraki nesillerin de bunu, eskilere olan güvenlerinden dolayı gözü kapalı olarak kabul ettiklerini söyler. Ona göre hep aynı şey olmaktadır: Yarım düzine adam bularak bunları gün ışığının güneşten gelmediğine inandırın, iş tamamdır. Zamanla bütün uluslar buna inanacaklardır.[17] Fontenelle otoriteden doğallıkla nefret eder; bir şeyin doğruluğunu kanıtlamak için herkesin ona inandığının ileri sürülmesini saçmalık olarak değerlendirir. Bir peri masalının ona ister yüz milyon kişi inansın ister nesiller boyu inanılsın, her durumda bir peri masalından başka bir şey olmadığını öne süren Fontenelle, putperestlerle Hıristiyanlar arasında kesin bir ayrılık olduğunu kabul etmez.

Karşılaştırmalı din alanındaki modern çalışmalarının ilkinin sahibi olan Fontenelle,[18] göklerdeki Tanrı'nın varoluşuna beslenen inancın da bilinmeyen karşısında dehşete kapılmış, doğal güçleri kontrol altına almak bakımından son derece güçsüz olan vahşi zihnin hastalıklı tepkisi olarak yorumlanması gerektiğini öne sürer. Ona göre ilkel insanın korktuğu her şey, kısa bir süre sonra ibadet ya da tapınmanın objesi haline getirilmiştir. Böyle bir inanç ve din yorumunun sadece Afrika ya da Kuzey Amerika'daki kabile değil, aynı zamanda tektanrılı dinlere de uygulanmak durumunda olduğunu dile getirirken esas hedefinin Hıristiyanlık olduğu bilincini açığa vuran[19] Fontenelle, şu halde büyüye, kehanete ve mucizelere başvuran ilkel insanın düşüncesi ve zihniyle modern insanın zihni arasında hiçbir farklılık bulunmadığını savunur. Ona göre, modern insan gibi ilkel insan da fenomenleri açıklama-

17 *Bkz.*, P. Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s. 182.

18 *Bkz.*, O. Fellows, "Bernard le Bovier de Fontenelle", s. 683.

19 *Bkz.*, R. Porter, *The Enlightenment*, London, 1991, s. 33.

ya, bilinmeyeni bilinene indirgemeye çalışmıştır; bu nedenle, onlar arasındaki yegâne farklılık, eski çağlarda pozitif bilginin belli belirsiz olduğu ya da hemen hiç olmadığı ve ilkel insanın mitolojik açıklamalara başvurmak zorunda kaldığı yerde, modern insanın mitolojik açıklamanın yerine bilimsel açıklamayı geçirmesinden oluşur.

c. Bilim Felsefesi

Dini inancı bir tür şaşkınlık ve safdillik olarak gören, ruhban sınıfının halkın bu safdilliğinden yararlanmak için her yola başvurduğunu iddia eden Fontenelle, bilimin gücüne derinden iman etmiş, bilimin aydınlanmanın yegâne aracı, ilerlemenin motoru olduğu düşüncesiyle, onun sosyal hayatta dinin bırakacağı boşluğu doldurması için elinden gelen her yola başvurmuştu. İşte bu çerçeve içerisinde, sabit yasalarca yönetilen bir doğa tasarımı geliştirdi ama ampirik ya da deneysel yaklaşımın hayatının özellikle son dönemlerinde güç kazanması ve Newton fiziğinin Fransa'ya yerleşme yolunda belli bir mesafe kaydetmesi olgusuna rağmen benimsemiş olduğu güçlü geometrik bakış açısı ve savunduğu mekanik yaklaşım nedeniyle,[20] Kartezyen fiziğin savunuculuğuna soyundu.[21]

Onun gözünde bilimin özellikle on yedinci yüzyılda kazandığı zaferin iki büyük öncüsü ya da temsilcisi vardır: Descartes ve Newton. Fontenelle, bundan dolayı, Kartezyen fiziğin üstünlüğünü ortaya koymazdan önce, Descartes'la Newton arasındaki ortaklıklara dikkat çeker. Ona göre, bu iki büyük âlimden her ikisi de dünyaya başkalarının zihinleri üzerinde

20 *Bkz.*, C. J. Hayes, *Reading the French Enlightenment: System and Subversion*, New York, Cambridge University Press, 1988, s. 28.

21 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. vi, *Wolff to Kant*, London, s. 8.

hâkimiyet kurmak, büyük düşünce imparatorlukları tesis etmek için gelmiş büyük kafalardır. Her ikisi de "*mécanique*"in savunucuları olup, "tözsel formlar" anlayışına karşı çıkmış, Aristotelesçiliği veya niteliksel bilim görüşünü reddederken modern doğa telakkisinin müdafaasını yapmıştır.[22]

Gerçekten de Fontenelle, bilim felsefesinde olduğu kadar doğa felsefesinde de modern bilimin söz konusu öncüleri tarafından geliştirilmiş olan modern dünya görüşünü, mekanik doğa tasarımını güçlendirmeye, yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Nitekim, *Dünyalar Çokluğu Üzerine Konuşmalar* adlı eseri gezegen sisteminin evrendeki tek sistem olmadığı iddiasıyla başlar.[23] Antropomorfizmin kabul edilemez olduğunu öne süren Fontenelle, insanların küçük kapalı bir evrenin merkezinde bulunmadıklarını, yeryüzündeki uygarlığın dünyaların pek çok adaya benzer şekilde öteye beri yayılmış oldukları kozmik bir okyanusta var olması muhtemel pek çok uygarlıktan biri olduğunu söyler.[24] O, çok sayıda dünyanın varlığına rağmen evrenin düzenli bir sistem meydana getirdiğini, bir düzen ilkesinin en az sayıda araçla en yüksek sayıda etkiyi meydana getirdiğini söyler.[25] Bu araçlar da bilimin kolaylıkla ortaya çıkarabileceği mekanik yasalar olmak durumundadır.

---

22 *Bkz.*, I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol. 1, *Esprit Philosophique*, Princeton, Princeton University Press, 1977, s. 521.

23 B. de Fontenelle, "Conversations on the Plurality of World", *Les Philosophes: The Philosophers of the Enlightenment and Modern Democracy* (ed. by L. Torrey), New York, Capricorn Boks, 1964, s. 22.

24 M. Schönfeld, "Bernard de Fontenelle", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

25 B. de Fontenelle, "Conversations on the Plurality of World", *Les Philosophes: The Philosophers of the Enlightenment and Modern Democracy* (ed. by L. Torrey), New York, Capricorn Boks, 1964, s. 22.

İşte bu noktaya kadar Descartes ile Newton arasındaki ortaklıklardan, onların modern dünya görüşünü inşalarındaki büyük katkılarından söz eden Fontenelle, bundan sonra Newton'un evrensel yerçekimi ilkesi karşısında Descartes'ın burgaçlar teorisine bağlanır. Başka bir deyişle o, gerek Descartes'ın ve gerekse Newton'un sahip oldukları matematiksel dehaya paralel olarak belli bir geometri tipi geliştirdiklerini söyler; bununla birlikte, onların ortaklıkları bu noktadan itibaren kaybolur. Buna göre, biri cesur bir adımla, kendisini evrenin merkezine yerleştirmiş ve açık seçik idelere dönüştürmüş olduğu ilk ilkelerden yola çıkıp bunların zorunlu sonuçları olarak gördüğü doğal fenomenlere gitmiştir. Daha ölçülü ve dikkatli olan diğeri ise öncelikle ve esas olarak fenomenler üzerinde durmuş, bilinmeyen ilkelere yükselebilmek için fenomenleri incelemiştir. Başka bir deyişle, Descartes, gözlemlediği şeylerin ilkelerini bilebilmek amacıyla, açık seçik olarak kavradığı şeylerden yola çıkarken; Newton, nedeni, ilke ve yasaları keşfedebilmek için, gördüğü ve gözlemlediği şeylerden hareket eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, der Fontenelle, Descartes *a priori* argüman lehine ampirizmden vazgeçmiş ve bilimle ilgili meselelerde de aklın özerkliği üzerinde ısrarlı olmuştur.

Fontenelle, bilimciliği dolayısıyla her geçen gün biraz daha güçlenen ampirizmine rağmen kendi mekanik doğa tasarımının, evrenin düzeni ve rasyonalitesinin doğrulanması olarak gördüğü mekanizminin bir gereği olarak, Kartezyen burgaçlar teorisinin gerçekliğe çok daha uygun düştüğünü savunur.[26] Zira evrende boşluk olmadığını savunan Descartes'a karşı bir boşluğun var oluşunda ısrar eden Newton'un çekim yasaları ona göre, görünmez olan doğaüstü bir gücün varlığına işaret etmektedir.

26 *Bkz.*, O. Fellows, "Bernard le Bovier de Fontenelle", s. 683.

Siyaset Biliminin Kurucusu: Montesquieu

Montesquieu Baronu Charles Louis de Secondat Aydınlanma çağında politika bilimine teorik bir temel sağlama işinde en ciddi ve en önemli adımları atmış düşünürdür. Her ne kadar akıllı varlıkların mutlak hikmet sahibi akıllı bir Tanrı tarafından yaratılmış olmalarını apaçık bir şey olarak gördüğü için, dünyanın kör bir zorunluluk tarafından vücuda getirilmiş olmasını saçma bir fikir diye değerlendirip reddetmiş olsa bile tıpkı yüzyılın bilimci materyalistlerinin maddenin ve bu arada insanın davranışını yöneten yasaları keşfetmeye çalışması gibi, politik alanı bilimsel bir yaklaşımla ele almış, akli ya da sosyal alanı veya politik dünyayı yöneten yasaları keşfetmeye çalışmıştır. Bunun da en önemli nedeni, Montesquieu'nün politika alanının da kendi yasalılığı olduğuna, insan tarafından yapılmış bütün yasalardan önce gelen temel yasaları bulunduğuna inanmasıdır.

Başka bir deyişle, baştan beri politikayı sosyal veya beşeri bir bilim olarak kurmak ya da tesis etmek amacına yönelmiş olan Montesquieu, insanla ilgili olgu ve problemleri, beşeri bilimde şeylerin özünü, tıpkı doğa bilimlerinin doğal olayları araştırdıkları şekilde, bilimsel olarak ele alıp yorumlama çabası içinde olmuştur. Onu gerçek anlamda bir Aydınlanma düşünürü yapan husus da budur, yani Montesquieu'nün doğa bilimlerinin yöntemiyle beşeri bilimlerin yöntemi arasında tam bir mütekabiliyet veya korelasyonun bulunduğu ve politika biliminin son tahlilde geri kalan bütün diğer beşeri bilimleri kapsayan anahtar bilim olduğu inancıdır.

Politik düşüncesi Kartezyanizmle ampirizmin bir karışımı veya sentezi olan, ortaya koyduğu bir dizi *a priori* unsur içermenin yanında, çoğu zaman mekanistik bir toplum modeli de öneren Montesquieu'nün önemi ve özgünlüğü, demek ki

politika bilimine yönelik ampirik, analitik ve özellikle de karşılaştırmalı yaklaşımda bulunur. O, insan doğasıyla ilgili hakikatlerin göreliliğine dikkat çeker, farklı toplum türlerinin oluşumlarını, yapılarını ve işleyişlerini belirleyen yasaları var olan toplumları gözlemlemek suretiyle keşfetmeye çalışırken politikayı modern bilimsel zeminine oturtmuş ve böylelikle de sosyolojiyi yaratmıştır.[27]

Siyaset konusunda sistematik bir biçimde düşünen, eseriyle dönemin önemli düşünürleri arasında eşsiz bir konum işgal eden Montesquieu'yü tipik bir Aydınlanma düşünürü yapan bir başka husus da reformculuğuydu. Başta ceza yasaları olmak üzere, tüm yasaları reformdan geçirmeyi, engizisyonun yerine hoşgörüyü yerleştirmeyi hedeflerken, Protestan, ticarete inanmış ve anayasacılığı benimsemiş İngiltere'yle Hollanda'nın Avrupa'nın gerçek yüzünü ve imkânlarını temsil ettiğini, oysa iktisaden geri, siyaseten mutlakiyetçi, Katolik İspanya ve Portekiz'in sadece Fransa için değil fakat Avrupa için de bir tehdit oluşturduğunu ileri sürdü.[28] Montaigne'in kuşkuculuğundan beslenmiş olarak, mutlakların yokluğunda karşılaştırmalı analizin "daha çok / daha az"lı veya "daha iyi / daha kötü"lü yargılarını önemsemek gerektiğini savundu. Gerçekten de iyi, kötü, yetkin benzeri terimlerin söz konusu terimleri kullananlara göreli olduğu gerçeğini unuttukları için filozofları eleştiren Montesquieu için tek bir mutlak vardı. Bu mulak da sakınılması gereken bir mutlak olarak despotizmin kötülüğüydü.

---

27 W. Stark, *Montesguieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1960, s. 29.

28 M. Hulliung, "Charles Louis de Secondat Montesquieu", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

a. Hayatı ve Eserleri

Montesquieu, 18 Ocak 1689 yılında Bordeaux'nün üzüm bağları ve şaraplarıyla ünlü kazası la Brède'de dünyaya gelmiştir. Zengin ve asil bir ailenin çocuğu olmasına rağmen yoksullarla kardeş olduğunu hayatı boyunca hatırlasın diye ona vaftiz babası olarak bir dilenci seçilmiştir.[29] İlk ve orta öğrenimini birçok bilgin yetiştirmiş olan Oratoire keşişlerinin Juilly'deki kolejinde bitirmiş, Bordeaux'de başladığı hukuk eğitimini Paris'te tamamlamıştır.

Oldukça erken sayılabilecek bir yaşta yazmaya başlayan Montesquieu önce medeni hukuk kurallarının, daha sonraki eserleri için bir temel oluşturacak şekilde, bir özetini çıkarmış ve 1711 yılında kaleme aldığı bir yazıda ise Yunan filozoflarının Tanrı'nın lanetine uğramayacaklarını ispat etmeye çalışmıştır. 1714'te Bordeaux Parlamentosu'na üye olmuş, 1715'te de yine kendisi gibi bir soylu kızı olan Jeanne de Lartigue'le evlenmiştir. Bu evlilikten iki kızı ve bir oğlu olan Montesquieu'nün, karısıyla pek anlaşamadığı, bu nedenle çoğu zaman ailesinden uzakta yaşamayı seçtiği söylenir.[30] 1716 yılında amcası ona miras olarak parlamentodaki başkanlığıyla birlikte bütün malını mülkünü bırakmış ve o da bu tarihten itibaren Montesquieu adını almıştır.

Montesquieu'nün ilk önemli eseri 1721 yılında yayınlanan *Lettres Persanes* [Acem Mektupları]'dır. Kitap, Fransa'yı ama özellikle de Paris'i gezen iki Acem'in ağzından, ülkenin yerleşik tüm değerleriyle kurumlarına yönelik bir eleştiri niteliği

29 *Bkz.*, D. Thomson, *Siyasi Düşüncenin Tarihi* (çev. A. Aydoğan), İstanbul, Şule Yayınları, 3. baskı, 2000, s. 97.

30 *Bkz.*, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine* (çev. F. Baldaş), İstanbul, Seç Yayınları, 2004 adlı eserine çevirmen tarafından yazılmış önsöz ss. 8-9.

taşır. O, Fransa Krallığı'nın despotizme kaydığı, hatta gerçek bir despotizm haline geldiği inancını açıkça dile getiremediği için, eserinde dolaylı bir yol izlemeyi seçerek, despotizmi Doğu'ya ya da İran'a yakıştırır ve dolayısıyla Fransız monarşisine yönelttiği eleştirileri Acem gezginlerin ağzından ortaya koyar.[31] Eserin kazandığı büyük başarının ardından Montesquieu ertesi yıl Paris'e giderek kendini eğlence hayatına bırakır.

Gerçekten de "biri düşünenler, diğeri eğlenenler olmak üzere, iki tür insan olduğunu" söylerken eğlenceli ve hoş bir hayat sürmeyi ihmal etmeden düşünenler sınıfından olmayı yeğlemişti.[32] Eserinin kazandığı başarıdan faydalanarak Akademi'ye girmeye çalışmışsa da bu ilk denemesinde, kralın karşı çıkması nedeniyle başarılı olamamıştı. Üç yıl süreli bir Bordeaux yaşantısının ardından, 1728 yılında, ikinci teşebbüsünde akademiye üye seçilir. Bundan sonraki üç yılını Almanya, Avusturya, İtalya, Hollanda ve İngiltere'de geçiren Montesquieu, daha sonra bilgisini ve gözlemlerini değerlendirmek amacıyla şatosuna kapanarak yoğun bir çalışma temposu içine girer. Söz konusu çalışma döneminin ürünü, on dört yıl sonra yayınlayacağı başyapıtının öncüsü olarak değerlendirilen *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* [Romalıların Büyüklüğü ile Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler]'dir. Çağdaş tarih felsefesinin ilk büyük eserlerinden biri olarak kabul edilen bu eser, onun metodolojiyle ilgili temel bazı düşüncelerini ve sonradan politik özgürlüğün teminatı olarak öne süreceği "kuvvet-

31 M. Cranston, "Baron de Montesquieu", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 336.

32 M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, s. 367.

ler ayrılığı" ilkesinin ilk şeklini içermektedir.[33] Gerçekten de kitap tarihsel kavrayışa bilimsel yöntemi uygulamaya, tarihsel deneyimin belli bir dönemi için pozitivist bir tarih tasarımına model olacak şekilde sosyolojik bir açıklama sunmanın kusursuz bir örneğini oluşturur.[34]

Montesquieu sonraki on yedi yılım La Brède Şatosu'nun 60x40 ayak boyutlarındaki kütüphanesinde geçirir ve burada dünya ile olan bağını neredeyse koparark, ünlü eseri *l'Ésprit des Lois* [Kanunların Ruhu Üzerine] üzerinde çalışır. 1748 yılında tam yirmi bir yıllık bir çalışmanın ardından yayınlanan bu eser, on sekizinci yüzyıl Fransız düşüncesinin en önemli anıtlarından biri olarak geçer. Cenevre'de basıldıktan sonra ancak Fransa'ya ve bu arada İtalya ve İngiltere'ye giren, bir buçuk yıllık bir süreç içinde tam yirmi iki kez basılan kitap, Jezvitlerle Jansenistlerin ve dolayısıyla da engizisyon ve Sorbonne'un yoğun saldırılarıyla karşılaşmış ve bir süre sonra da Kilise tarafından tehlikeli kitaplar arasına dahil edilmiştir.

Genel olarak bakıldığında yasanın anlamını, hukukun temellerini, farklı yönetim biçimlerini ele alan, yönetimlerde koşulların gerekli kıldığı değişmeler üzerinde duran *Kanunların Ruhu Üzerine*'de Montesquieu, gerçekte beşeri yasaları ve toplumsal kurumları açıklama amacı güder. Aslında gerçekleştirilmesi oldukça zor olan bu proje kapsamında eserin bir giriş niteliği arz eden ilk üç bölümü yönetim biçimleri üzerinde durur. Dördüncü kitaptan onuncu kitaba kadar uzanan kitaplar eğitim kurumları, ceza yasası, medeni hukuk ve kadınların durumu gibi konuları ele alır. On birinci ve on ikinci kitaplar özgürlük konusu üzerinde odaklaşırken on üçüncü

33 M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *age.*, s. 369.

34 M. Cranston, *age.*, s. 336.

kitap vergilerle ilgilidir. On dördüncü kitaptan on sekizinci kitaba kadar uzanan dizi, iklim ve toprağın yönetim ve sanayi gerindeki etkileriyle tüm bunların kölelik ve politik özgürlükle olan ilişkisini araştırır. On sekizinci kitap toprağın etkileriyle ilgilidir. On dokuzuncu kitap örf ve âdetlerin yönetim biçimleri ve yasalar üzerindeki etkisi üzerinde dururken, yirminci, yirmi birinci ve yirmi ikinci kitaplar ticaret ve para konusuyla ilgili gözlemlerden oluşur. Sonraki kitaplar ise nüfus, Roma hukuku ve din üzerinde durur.

Yasaların Ruhu'ndan sonra da Montesquieu eser vermeyi sürdürür. 1751-54 yılları arasında *Lysimaque* adlı kitabı üzerinde çalışan filozof, daha sonra Ansiklopedi için makaleler yazmaya başlar fakat ilk yazdığı madde olan "Zevk Üzerine Deneme"nin çıktığını göremeden 10 Şubat 1755 yılında Paris'te ölür. Avrupa'nın çeşitli ülkelerine yaptığı seyahatleri anlattığı *Notes de Voyage* [Gezi Notları] ve yaşadığı dönemde değişik konularda kaleme aldığı denemelerden meydana gelen *Mes Pensées* [Düşüncelerim] adlı eserleri ölümünden sonra yayınlanır.

b. Politika Felsefesi

Yasa: Gerçekten de beşeri yasalarla yazılı olmayan yasalar olarak örf ve âdetlerin çeşitliliğini anlamak ve mümkün olduğu her yerde iyi/bilge yönetimlere yardım etmek gibi, bir teorik diğeri pratik iki amaç üzerine kurguladığı eserinin hemen başında yasayı, şeylerin doğalarından türeyen zorunlu ilişkiler olarak tanımlar:

> Bu geniş anlamıyla kanunlar, olayların mahiyetinden doğan zorunlu bağlardır. Bu bakımdan da bütün varlıkların kanunları vardır; Tanrı'nın kanunları vardır; maddi evrenin kanun-

ları vardır; insanüstü varlıkların kanunları vardır; insanların kanunları vardır.[35]

Montesquieu'ye göre, aslında tarihi gözlemleyen bir insan, gelenek ve göreneklerin, yasalarla kurumların hemen sonsuz bir çeşitlilik içinde bulunduklarını ve dolayısıyla onların sürekli olarak değiştiklerini düşünür. Bununla birlikte, olguların ve olayların görünüşteki çeşitlilik ve kaosunun gerisinde bir düzen vardır ve bu düzen büyük ölçüde mekanistik veya deterministik bir düzendir. Yasa yorumunda kısmen Stoacı ve kısmen de Thomasçı bir yaklaşım benimseyen ve bu yüzden Tanrı'ya karşılık gelen bir ilk akıl ya da nedenin bulunduğunu söyleyen Mostesquieu'ye göre, Tanrı dünyayı yaratmıştır, her şeyi başlatan ilk nedendir ama onun yasaları da nesnelerin doğasından kaynaklanan ilişkiler zincirinin ilk halkasından başka bir şey değildir.[36]

Her şeyin başlangıcında bir ilk aklın bulunması, dünyanın bir düzeni ihtiva ettiği, yani onda bir zorunluluk, nedensel bir determinizm bulunduğu anlamına gelir. Bundan dolayıdır ki yasalar, yatay olarak çeşitli varlıkların kendi aralarındaki zorunlu ilişkileri, dikey olarak da söz konusu varlıklar ile ilk akıl arasındaki ilişkileri ifade eder.[37] Tanrı ile insan arasında kurulan bu ilişki, onu evrensel yasaların bulunduğu sonucuna götürür. Başka bir deyişile Montesquieu, insanın doğal yapısından kaynaklanan doğal yasaların dışında, her türlü somut koşullardan bağımsız bir adaleti cisimleştiren yasaların da var olduğunu öne sürer.[38] Adaleti tecessüm ettiren söz

35 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine* (çev. F. Baldaş), İstanbul, Seç Yayınları 2004, s. 1.

36 Montesquieu, *age.*, s. 27.

37 M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *age.*, s. 377.

38 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 28.

konusu evrensel yasalar hep geçerli olan normlar olup, pozitif yasalar tarafından yerleştirilirler. Zira ona göre, insan sınırlı bir akla sahip olduğundan bilgisizliğe ve yanlışa düşer, kendini bin bir tutkuya kaptırır ve ilahi yasalara uymamaya, bunları çiğnemeye yönelir. Bundan dolayı, insan toplumlarını düzenlemek için çeşitli yasaların yapılması gerekmiştir; bu yasalar ialhi yasalarla uyumlu olup, ilk adalet ilişkilerini yansıtırlar:

> Fiziksel varlık olarak insan, bütün öteki nesneler gibi, değişmeyen kanunlarla yönetilir. Zeki varlık olarak da Tanrı'nın koyduğu kanunları durmadan bozar, kendi koyduğu kanunları da durmadan değiştirir. İnsanın kendisini yönetmesi gerek ama sınırlı bir kişidir o; bütün sınırlı zekâlar gibi de bilgisizliğe ve yanlışa düşer; kafasındaki zayıf bilgileri de yitirir: Duygulu yaratık olarak da bin bir tutkuya kaptırır kendini. Böyle bir varlık olarak kendini yaratanı her an unutabilir; Tanrı bu yüzden ilahi kanunlarla onu kendine çağırır. Böyle bir varlık her an bizzat kendini de unutabilir; filozoflar da ortaya attıkları ahlak kanunlarıyla bunun böyle olabileceğini ona duyururlar. Toplumda yaşamak için yaratılmış olan insan, başka insanları unutabilir; kanun yapıcıları da ortaya attıkları siyasi ve medeni kanunlarla ona ödevlerini hatırlatırlar.[39]

Tarih ve İnsan: Amaçlı insan eyleminin sınırlarını bu şekilde daraltarak insani işler ve ilişkiler bağlamında Descartes ve Newton fiziğiyle tutarlı bir bilim inşa etmek isteyen[40] Mon-

---

39 Montesquieu, *age.*, s. 29.

40 D. Lowenthal, "Montesquieu", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss - J. Cropsey), New York, Chicago University Press, 3rd edit., 1987, s. 514.

tesquieu, yasa oyucuların koyduğu pozitif yasalardan önce, insanın olduğunu söyler. Bu yüzden, beşeri yasaların çeşitliliğini anlamak için onları belirli doğal ve sosyal çevreler içinde eylemde bulunduğu şekliyle insan doğasının ürünü olan yasalar olarak değerlendirmemiz gerekir, Söz konusu doğal ve sosyal çevrelerin farklılığı ve çeşitliliği, elbette burada iş başında olan genel ilke ve nedenlerin bilgisine sahip olmamız koşuluyla, beşeri eylem ve kurumların, yani yasaların, toplumsal gelenek ve göreneklerin çeşitliliğini ve doğallıkla da milletlerin tarihini açıklayacak en önemli faktör olacaktır.

Beşeri bilim, şu halde, tarihe ve tarihsel araştırmalara ihtiyaç duyar çünkü bu tür araştırmalar teoriyle pratik arasındaki bağı oluşturur. Siyaset pratiği veya devlet adamlığı her toplumun kendi tekliği içinde, yani tarihi ışığında ele alınıp anlaşılmasını gerekli kılar. Fakat tarihsel tek veya tikellerin sadece genel ilke ve nedenler ışığında anlaşılabileceğini, tarih bilgisinin teori ya da felsefeyi gerekli kıldığını, "yasama" olarak kanun ile "şeyler arasındaki zorunlu ilişkiler" olarak yasanın birbirine ancak bu şekilde bağlandığını öne süren Montesquieu,[41] pozitif yasaların yapılmasından önce insanın ne durumda olduğu ve bu yasaların neden yapıldığı sorusuna yanıt vermeye çalışır. O, insanların başlangıçta hayvandan pek de farklı olmadıklarını söyler. Dil ve akıldan yoksun olan doğa durumundaki insanlar, içgüdüsel korkular, güçsüzlük duygusu ve kendi varlığını koruma arzusu tarafından sevk edilirler. Başka bir deyişle, Montesquieu sadece Hobbes, Locke ve Spinoza'nın anarşi ve savaştan kurtulmak isteyen bireylerin yaptığı bir toplum sözleşmesinin eseri olduğunu

41 C. Sparks - S. Isaacs, *Political Theorists in Context*, New York, Routledge, 2004, s. 116.

söyleyen sözleşmeci anlayışına değil, fakat Hobbes'un doğa durumundaki insan görüşüne de karşı çıkar:[42]

> Hobbes, insanlarda her şeyden önce birbirlerini boyunduruk altına almak isteği uyandığını söylüyor ama bu düşünce pek öyle akla yakın gelmiyor. Üstünlük düşüncesiyle egemenlik düşüncesi, öylesine çok başka düşüncelere bağlı, öylesine karışık bir düşüncedir ki insanın aklına gelen ilk düşüncenin bu olmasına imkân yoktur.[43]

Doğa durumundaki ilkel insanı karakterize eden şey, ona göre saldırganlık duyguları değil de onun kendi güçsüzlüğüne ya da zayıflığına dair bilincidir. Saldırganlık ve savaşın ancak toplum kurulduktan sonra ortaya çıktığını söyleyen Montesquieu, toplumun kökeninde buna ek olarak, insanda var olan doğal sosyalleşebilirlik olduğunu belirtir:

> Zayıflığı duygusuna insan, ihtiyaçları duygusunu ekler. [...] Korkunun insanı kaçmaya yönelttiğini söylemiştim: Ama karşılıklı korku belirtileri çok geçmeden onları birbirlerine yaklaştırır. Böyle olmasa bile bir hayvanın kendi cinsinden başka bir hayvanın yaklaşmasından duyduğu zevk de onları birbirlerine yaklaşmaya sevk ederdi.[44]
>
> İnsanlar toplum halinde yaşamaya başlar başlamaz güçsüzlük duygularını yitirirler; aralarındaki eşitlik yok olur, savaş hali başlar.
>
> Her özel toplum kendi kuvvetinin farkına varır; bu da milletler arasında savaş durumunu meydana getirir. Her toplumda kişiler, kendi kuvvetlerinin farkına varmaya başlarlar:

---

42 K. Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political ideas from Bayie to Condorcet*, Boston, Little Brown, 1929, s. 154.

43 Montesquieu, *age.*, ss. 29-30.

44 Montesquieu, *age.*, s. 30.

> Toplumun sağlayacağı başlıca yararları kendilerinden yana çevirmeye çalışırlar; bu da bu kişiler arasında savaş durumunu meydana getirir.
>
> Bu iki çeşit savaş durumu, insanlar arasında kanunların yerleşmesine sebep olur. Böyle bu kadar büyük bir gezegende oturduklarına göre yeryüzünde çeşitli toplumların bulunması gerektiğini düşünen insanlar, bu toplumların aralarındaki bağları düzenlemek için kanunlar ortaya atmışlar. Böylece *Devletler Hukuku* meydana gelmiş. Devam ettirilmesi gereken bu toplumda yaptıklarını göz önünde bulunduran insanlar, yönetenlerle yönetilenler arasındaki bağları düzenleyecek kanunlar yapmışlar; böylece *Siyasi Hukuk* meydana gelmiş. Bütün vatandaşlar arasındaki bağları düzenlemek için de kanunlar meydana getirmişler; adına da *Medeni Hukuk* demişler.[45]

Toplumun kaçınılmaz olarak hoşnutsuzlar yarattığını, zira birtakım avantajlara sahip olan grupların imtiyazlı olmaya çalıştıklarını ve kendi kuvvetlerinin farkına vararak bir tür üstünlük duygusuyla başkalarına savaş açmaya yöneldiklerini öne süren Montesquieu'ye göre, yasanın, adaletin ve hakkın kaynağı savaş olmak durumundadır. Yasa demek ki savaşı bastırmanın, engellemenin bir yolu olarak ortaya çıkar; hak, adalet ve yükümlülük düşünceleri, insanın doğuştan getirdiği bir vicdan ya da ödev duygusu olmadığına göre yasayla birlikte zuhur eder. İnsan toplum içindeki hayatına adaletin ne olduğunu bilerek başlamıyorsa eğer, onun herhangi bir doğal amacı veya yetkinliği de olamaz. Montesquieu, işte bundan dolayı doğanın belirli bir yönetim biçimi veya yasalar sistemini öngörmesini kabul etmez:

> Genel olarak kanun, yeryüzündeki bütün milletleri yöneten bir şey olmak sıfatıyla insan aklıdır; her milletin siyasi ve me-

45 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, ss. 30-31.

deni kanunları da bu insan aklının uygulandığı özel hallerden başka bir şey olmamalıdır.

Kanunlar uygulandıkları milletlere öylesine uygun düşmeli ki başka bir millete uygun düşmeleri çok büyük bir tesadüfe bağlı olsun.

Bu kanunlar ister siyasi kanunların yaptığı gibi hükümeti teşkil etsin ister medeni kanunların yaptığı gibi hükümeti devam ettirsin, kurulmuş ya da kurulması düşünülen hükümetin niteliğine bağlı olmalı.

Bu kanunlar, ülkenin tabii durumuna göre düzenlenmeli; yani ülkenin soğuk, sıcak ya da mutedil olan iklimine, toprağın türüne, yerine ve büyüklüğüne, insanların geçim olanaklarına, yani çiftçi, avcı ya da çoban olarak hayatlarını kazanma olanaklarına, bünyelerinin tahammül edebileceği özgürlük derecesine, dinlerine, eğilimlerine, servetlerine, sayılarına, ticaretlerine, ahlaklarına ve davranışlarına göre ayarlanmalı.[46]

Her milletin yasalarının o milletin yönetim biçimiyle, onun iklim ve coğrafya benzeri fiziki koşulları ve hürriyet, gelenek ve görenekler, ticaret ve din benzeri sosyal koşullarıyla sadece ilişkili değil fakat uyumlu olması gerektiğini söyleyen Montesquieu, yasaların sergilediği veya sergilemesi gereken söz konusu ilişkiler bütününün yasaların ruhunu meydana getirdiğini söyler. O, işte bu sonuncu noktayla birlikte, en iyi devlete dönük klasik arayıştan; politik toplumu düzenlemede kendilerine başvurulacak rehber ya da ölçütler olarak Platonik ideal devlet, Thomasçı doğal hukuk veya Locke'un doğal haklan türünden bütün ölçütlerden tamamen vazgeçer. Nitekim, bir yönetim, ona göre, bizatihi kendisinden dolayı, kendi özü nedeniyle değil, fakat üzerinde hüküm sürdüğü toplumun koşullarına uygun düşmesine bağlı olarak iyi ya da kötü alabilir.

---

46 Montesquieu, *age.*, ss. 31-32.

Yönetim Biçimleri: Montesquieu yasaların ardından yönetim biçimlerini ele alır. Ona göre, her yönetim biçiminin yasaların yakından ilişkili olduğu bir doğası ve ilkesi vardır:

> Hükümetin doğasıyla ilkesi arasında şöyle bir fark vardır: Doğası onun öyle olmasını sağlayan şeydir, ilkesi ise onun davranışını sağlayan şeydir. Biri onun özel yapısıdır, öteki onu harekete geçiren insan tutkularıdır.[47]

Bir yönetimin doğasını, onu kimin ve nasıl yönettiğini bildiğimiz zaman bilebileceğimizi söyleyen Montesquieu'ye göre, bir yönetimin doğası onun biçimini, hukuki-politik yapısını ifade eder. O, iktidarın kimde olduğu ve bu iktidarı nasıl kullandığı ölçütünden hareketle, üç ayrı yönetim biçimi olduğunu öne sürer: Cumhuriyet, monarşi ve despotizm. Monarşi tek kişinin belli temel yasalara göre yönetimi anlamına gelirken despotizm yine tek kişinin bu kez yasa tanımaz ve kuralsız yönetimini ifade eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, Montesquieu, yönetim biçimlerini, Aristoteles'in yaptığı gibi, yöneticinin veya iktidar sahibinin erdemiyle tanımlayıp farklılaştırmaz.[48] Buna göre, monarşiyle despotizm arasındaki ayrım, monarkın, yani yönetimdeki tek adamın erdeminden ziyade onun belirli veya yerleşik yasalara göre yönetmesine bağlıdır.[49]

Belli bir yönetim şeklinin var olabilmesi, varlığını sürdürebilmesi için yönetilenlerin ona boyun eğmeleri gerekir. Fakat Montesquieu, yurttaşların buna ek olarak gönülden boyun

---

47 Montesquieu, *age.*, s. 43.

48 H. Bok, "Charles L. de Montesquieu", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

49 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, II. 1, s. 33.

eğmeleri, daha doğrusu onlarda ilgili yönetimin doğasına karşı bir yatkınlığın, bu doğaya çok uygun düşen belli davranış-düşünüş kalıplarının bulunması gerektiğini söyler. Bu da onun özgül bir tutku olarak tanımladığı ilkedir. Söz konusu ilke açısından bakıldığında her yönetim biçiminin kaçınılmaz olarak kendine özgü bir tutkuya sahip olduğu söylenebilir.

Gerçekten de Montesquieu, demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizm gibi dört ayrı yönetim tarzından her birinin ilkesi olarak sırasıyla erdem, ılımlılık, onur ve korku gibi dört ayrı tutku ya da duygudan söz edecektir. Fakat erdem, onur ve korku sadece farklı yönetim tarzlarının veya hükümet türlerinin çıkış noktalarını oluşturan ahlaki nedenler değildir; onlar aynı zamanda varlık sebepleri olarak görülmeleri gereken, sürekli nedenlerdir. Başka bir deyişle, yönetim türlerine hayatiyet verip meşruiyet kazandıran ilkeler geçerli olmaktan çıkıp başarısız olurlarsa, yönetimin kendisi de varlığını sürdüremez olur, içten içe çürüyerek başka bir yönetim tarzına dönüşür. İşte bu çerçeve, içinde yurttaşının vatanseverliğini yitirip şan ve şeref peşinde koşmaya başladığı bir idare, cumhuriyetten monarşiye dönüşmekte olan bir yönetimdir; aynı şekilde onur duygusunun yerini korkuya bıraktığı bir monarşi de artık despotizm yoluna girmiş bir saltanat yönetimi olmak durumundadır.

Demokrasi: Montesquieu üç temel yönetim biçiminden birisi olarak cumhuriyeti, demokrasi ve aristokrasi gibi iki ayrı başlık altında ele alır:

> Cumhuriyette yönetim yetkisi tüm milletin elinde olursa, buna *Demokrasi* denir. Yönetim yetkisi milletin bir kısmının elinde olursa, buna da *Aristokrasi* denir.
>
> Demokraside millet bazı bakımlardan hükümdar, bazı bakımlardan da tebaa durumundadır.

> İradesi demek olan oyu sayesinde millet hükümdar sayılır. [...]
>
> Egemenliği elinde bulunduran millet layıkıyla yapabileceği her şeyi kendisi yapmalı; layıkıyla yapamayacağı şeyi de temsilcilerine yaptırmalıdır.[50]

Buradan da anlaşılacağı üzere, demokraside "insanların her şey olduğunu"[51] fakat bunun onların söz konusu yönetim biçiminde keyfi davrandıkları anlamına gelmediğini öne süren Montesquieu'ye göre burada herkes yasalarca belirlenmiş bir düzene boyun eğmek durumundadır. Fakat demokrasinin özü, yasaları yapanın da halk olması nedeniyle,[52] demokratik düzenin yurttaşlara zorla empoze edilmemiş bir düzen olmasında bulunur. Bundan dolayıdır ki "demokraside halkın bazı bakımlardan hükümdar, bazı bakımlardan uyruk durumunda olduğunu" söyleyen Montesquieu demokrasiyle, elbette temsili demokrasiyi anlatmak ister. Bunun nedeni olarak ise o, sadece temsilcileri olmayan bir demokrasinin kısa süre içinde halk despotizmine dönüşmesi gerçeğini değil, fakat halkın enine boyuna hesaplamaya, derin düşünmeye ve yargılamaya, kısacası yönetmeye yetenekli olmamasını da verir:

> İşlerin yürümesi, belli bir hızla yürümesi gerek; ne öyle fazla çabuk ne de öyle fazla yavaş. Ama millet ya fazla hareketlidir ya da az. Bazen yüz bin kolla her şeyi devirir; bazen yüz bin ayakla ancak böcekler gibi yürüyebilir.[53]

---

50 Montesquieu, *age.*, II. 2, ss. 33-34.

51 Montesquieu, *age.*, VI. 2, s. 89.

52 Montesquieu, *age.*, II. 2, s. 36.

53 Montesquieu, *age.*, II. 2, s. 35.

Demokraside egemenliği elinde bulunduran halkın kendisini seçtiği temsilciler yoluyla yönettiğini ileri süren Montesquieu, onun ilkesinin politik erdem olduğunu, yani demokratik yönetim biçiminde yurttaşların erdemli olmaları gerektiğini söyler. Tutku ya da duygu diye adlandırılan erdem, her yurttaşın ilgili cemaat ya da toplumda yetişmiş olmaktan dolayı hissettiği bir şey olmak durumundadır. Buna göre, boyun eğilmesi gereken yasaların yapılmasına ve yöneticilerin ya da temsilcilerin seçilmesine herkesin katıldığı bir yerde, ortak iyiye, genel çıkara bağlanmaya, hatta halkın ruhuna belli ölçüler içinde adanmışlığa ihtiyaç duyulur:[54]

> Siyasi fazilet, kişinin benliğinden fedakârlık etmesi demektir; bu ise, öteden beri çok ağır ve çok güç bir iştir.
>
> Bu fazileti, kanun ve vatan sevgisi diye tarif etmek mümkündür. Genelin yararını, kişinin kendi yararına devamlı olarak tercih etmesini gerektirdiğinden, ona bütün özel faziletleri verir; bu faziletler işte bu tercihten başka bir şey değildir.[55]

Politik erdemi, şu halde vatanseverlik, cumhuriyete ve yasalara duyulan aşk ve muhabbet olarak tanımlayan Montesquieu, onun cesaret, ölçülülük ve dürüstlük benzeri özel ya da ahlaki erdemlerin de kaynağı olduğunu söylerken, gerçek demokrasilerde özel-kamusal ayrımına yer olamayacağını ima eder.[56] Erdemi korumak ve geliştirmek için zenginlik ve yoksulluk aşırılıklarından sakınılması gerekir; bunun da Montesquieu'ye göre en önemli nedeni, erdemin yaklaşık bir

54 C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*, Manchester, University Press, 192.5, s. 265.

55 Montesquieu, *age.*, IV. 5, s. 56.

56 M. Linton, *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, New York, Pulgrave, 2001, s. 44.

eşitliğe, göreli olarak aşağı bir refah düzeyine ihtiyaç duymasıdır:

> Bir demokraside cumhuriyet sevgisi demokrasi sevgisi, demokrasi sevgisi de eşitlik sevgisidir.
>
> Demokrasi sevgisi bir de azla yetinme sevgisidir. Herkesin demokraside aynı mutluluğu, aynı yararları olacağından, aynı zevkleri tatmaları, aynı umutları beslemeleri gerekir; bunu da ancak bütün vatandaşların azla yetinmesinden beklemek gerek.
>
> Bir demokraside eşitlik sevgisi, kişinin tutkusunu, vatanına öteki vaatandaşlardan daha çok hizmet etmek isteği ve mutluluğu çerçevesi içine sokar. Bütün vatandaşlar vatana eşit hizmetlerde bulunamazlar ama hepsi ona hizmet etmek zorundadırlar. Her vatandaş yeryüzüne gelirken vatanına karşı hiçbir zaman tam olarak ödeyemeyeceği bir borcu kabullenmiş sayılır.
>
> Böyle vatandaşlar arasındaki farklar, her ne kadar edilen hizmetlerin değerine ya da kişilerin yeteneklerine göre ortadan kalkmış gibi görünürse de yine de bu farklar eşitlik ilkesinden doğar.
>
> Azla yetinme sevgisi, bizde ailemizin geçimini sağlayacak kadar kazanma, fazlasını da vatana verme isteğini uyandırır. Fazla servet, vatandaşın yalnız kendisi için kullanamayacağı bir kuvvet ve kudret sağlar ona; faydalanmaya kalksa eşitliği bozar. Fazla servet ona, faydalanmaması gereken bazı zevkler de sağlar; bu zevklerden faydalanmaya kalksa, yine eşitliği bozmuş olur.[57]

Demokrasinin en cazip yönünün yurttaşlarının moral kalitesi ve büyüklüğü olduğunu, onun yurttaşlarına oldukça yüksek düzeyde bir özgürlük ve eşitlik temin ettiğini dile getiren Montesquieu, bir yandan da demokrasinin yurttaşların

57 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, V. 3, s. 62.

özgürlük ve büyüklüklerine sınır koymak durumunda olduğuna işaret eder. O, bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi önemser, ona pek çok yönden değer verir; bununla birlikte, demokrasiyi eleştirdiği, yetersiz bulduğu pek çok nokta vardır. Bir kere, demokrasi, Montesquieu'ye göre, ancak küçük devletlerde başarılı olabilir, sadece Atina benzeri küçük kent devletlerine uygun düşer. Öte yandan, demokrasinin yoksulluğa yakın bir maddi eşitliğe dayanması, bireyselliğin ve özel çıkarların gözardı edilmesine bağlı bulunması, başkalarının çıkarlarına ve genelin mutluluğuna neredeyse tartışılmaz bir adanmışlığı temele alması, onda bireysel özellik ve yeteneklerin tam gelişimine engel olur.[58] Bu açıdan bakıldığında, demokrasinin entelektüel ve sanatsal açıdan vasatiliği temsil ettiği söylenebilir.[59]

Montesquieu, demokrasiye zarar veren, onu tahrip eden iki şey olduğunu söyler: Eşitsizlik ruhu ve aşırı eşitlik ruhu. Bunlardan eşitsizlik ruhu, yurttaşlar artık kendi çıkarlarını ülkelerinin çıkarlarıyla özdeşleştiremedikleri ve dolayısıyla diğer yurttaşların çıkarlarını bir tarafa bırakarak kendi çıkarlarını öne çıkarmaya ve başkaları üzerinde politik güç elde etmeye kalkıştıkları zaman ortaya çıkar. Aşırı eşitlik ruhu ise insanlar yurttaşlar olarak eşit olmakla yetinmeyip her bakımdan eşit olmayı istedikleri zaman söz konusu olur:

> Demokrasi ilkesi yalnız eşitlik ruhunun yitirilmesiyle değil, aşırı eşitlik ruhunun benimsenmesiyle, herkesin kendini yönetmek için seçtiği kişilere eşit olmak istemesiyle de bozulur. O zaman halk, başkalarına tanıdığı yetkiye bile tahammül edemediğinden her şeyi bizzat yapmak, senato yerine görüş-

58 Montesquieu, *age.*, V. 2-4, ss. 61-63.

59 D. Lowenthal, *age.*, s. 518.

melerde bulunmak, bakanlar yerine yürütmede bulunmak, bütün hâkimleri iş göremez hale getirmek ister.

Cumhuriyette artık fazilet diye bir şey kalmaz. Halk bakanların işini görmeye kalkar; memurlara saygı gösteren olmaz. Senato görüşmelerinin hiçbir etkisi kalmaz; senatörlere, dolayısıyla yaşlılara saygı gösteren olmaz. İhtiyarlara saygı kalmayınca, babalara da saygı kalmaz; kocalar karılarından, efendiler de uşaklarından gerekli saygıyı göremezler. Herkes bu başıbozukluktan hoşlanmaya başlar; buyruk olmaktan duyulan yük, buyurulmaktan duyulan yük gibi kişiyi yorar. Kadınlar, çocuklar, köleler kimsenin buyruğu altına girmek istemezler. Ortada ahlak diye, düzen diye, sevgi diye, sözün kısası fazilet diye bir şey kalmaz.[60]

Aristokrasi: Cumhuriyetin, Montesquieu'nün sınıflamasındaki ikinci şekli aristokratik cumhuriyet veya aristokrasidir. Aristokrasi, onda halkın bütününün değil de sadece bir bölümünün egemen olduğu yönetimi ifade eder.[61] Söz konusu parça ya da bolümün büyük olması ölçüsünde aristokrasinin iyi bir yönetim haline geleceğini savunan Montesquieu açısından, aristokrasi demokrasiye yaklaştığı ölçüde gelişmiş, hatta yetkin bir yönetim şekli haline gelir.[62] Aristokrasi, bu yüzden demokrasinin sınırlanmış, yoğunlaştırılmış ve arındırılmış şeklidir.[63]

Aristokrasinin temel ilkesi ise demokrasideki erdemin yerini tutan ılımlılıktır; başka bir deyişle, yönetimi elinde bulunduran soyluların kendi çıkarlarını halkın çıkarlarıyla özdeşleştirmeleri, imkânsız değilse bile, çok seyrek rastlanan bir şey olduğu için, onda ılımlılık özelliği ya da erdemi öne

60 Montesquieu, *age.*, VII. 2, s. 119.

61 Montesquieu, *age.*, II. 2, s. 33.

62 Montesquieu, *age.*, III. 3, ss. 43-44.

63 M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *age.*, s. 402.

çıkmak durumundadır. Buna göre ılımlılık, aristokraside yönetenleri, hem halkı baskı altına almaktan hem de birbirleri üzerinde güç elde etmekten alıkoyan en temel erdemdir. Montesquieu'ye göre, ılımlılık, gerçekten de bir yandan aristokratların yasalara uymalarını ve halka baskı yapmamalarını sağlar, diğer yanda hem yönetenlerle halk ve hem de yönetenlerin kendi aralarında büyük eşitsizliklerin ortaya çıkmasına engel olur:[64]

> Eğer soylular hükümetinde halk faziletli ise halk hükümetlerindeki mutluluktan aşağı yukarı burada da faydalanılır; devlet de kuvvetli bir hal alır. Ama özel servetlerin bunca farklı olduğu bir yerde faziletin pek öyle fazlasıyla bulunması ender görülen şeyler olduğuna göre, kanunların kişilere elinden geldiği kadar ılımlılık aşılaması ve devlet yapısının zorunlu olarak ortadan kaldırdığı eşitliği de kurmaya çalışması gerekir.
>
> Ilımlı olma fikri soylu yönetimlerinde fazilet denen şeydir; halk hükümetlerindeki eşitlik fikrinin yerini tutar.
>
> Nasıl ki kralların çevrelerindeki azamet ve ihtişam kuvvetlerini meydana getirirse, alçakgönüllülükle davranışlarındaki sadelik de soyluların kuvvetini meydana getirir. Soylular hiçbir üstünlük taslamazlar, halkın içine karışırlar, onun gibi giyinirler; bütün eğlencelerine onları da iştirak ettirirlerse halk zayıf ve aciz tarafını unutur.[65]

Bir yönetimin en belirleyici unsuru, ilkesi olduğu için; aristokrasinin bozulması da tıpkı demokraside olduğu gibi, ilkesinin etkisini kaybetmesi veya ortadan kalkmasıyla olur. Montesquieu açısından yönetenlerin baskıcı bir tutum benimseyip yasaları hiçe saymaları durumunda, artık bir aris-

64 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VII. 2, s. 119.

65 Montesquieu, *age.*, V. 8, s. 69.

tokrasiden söz edilemez; bu, olsa olsa pek çok zorbası olan despotik bir devlet olur:

> Soyluların yetkisi keyfi bir şekil alınca soylular yönetimi bozulur: Yönetenlerde de yönetilenlerde de fazilet diye bir şey kalmaz. Başta bulunan aileler kanunlar uyarlarsa devlet birçok hükümdarı olan bir saltanat devletini andırır ki aslında bu çok iyi bir şeydir; hükümdarların hemen hepsi kanunlarla bağlanmış durumdadırlar. Ama kanunlara uymazlarsa o zaman devlet birçok zorba hükümdarı olan bir istibdat devletini andırır.[66]

Gerçekte aristokrasi, birbiriyle bağdaşmayan şeyleri kendinde taşımaya kalkıştığı için, yani halktan erdemli olmasını istemesi ama erdemin yeşerip gelişebileceği bir ortam ya da çevreden yoksun bulunması veya soylulardan ılımlı bir tutum benimseyerek eşitliğe mümkün olduğunca yaklaşmalarını beklemesi ama kendisinin eşitsizlik üzerine temellenmiş olması nedeniyle çelişik bir yönetimdir.[67] Aristokrasinin bundan dolayı sağlam ve kalıcı bir yönetim olabilmesi mümkün değildir.[68]

Monarşi: Montesquieu çoğunluk yönetiminin iki farklı şeklinden, daha sonra tek adam yönetiminin alternatif versiyonlarından birincisine, yani "tek adamın sabit ve yerleşik yasalara göre yönetimi"[69] olarak monarşiye geçer.

> Aracılık eden, bağımlı olan ve buyruk altında bulunan kuvvetler, saltanat hükümetinin [monarşinin], yani temel kanunlar vasıtasıyla tek bir kişinin yönettiği hükümetin niteliğini

66 Montesquieu, *age.*, VIII. 5, s. 122.

67 Montesquieu, *age.*, V. 8, ss. 69-70.

68 C. Sparks - S. Isaacs, *Political Theorists in Context*, s. 120.

69 Montesquieu, *age.*, II. 1. 8, s. 33.

teşkil eder. Aracılık eden, bağımlı olan ve buyruk altında bulunan kuvvetler dedim: Gerçekten de öyle, saltanat yönetiminde hükümdar, her çeşit siyasi ve medeni kuvvetin tek kaynağıdır. Bu temel kanunlar, söz konusu kuvvetlerin akmasını sağlayacak ara kanalları zorunlu olarak gerektirir: Çünkü devlette yalnız bir kişinin bir anlık yönetiminden, gelip geçici isteklerden başka bir şey olmazsa, ortada istikrar diye bir şey, dolayısıyla temel kanun diye bir şey kalmaz.

Aracılık eden ve bağımlı olan en doğal kuvvet soyu sınıfın kuvvetidir. Kuvvet, adeta hükümdar olmazsa soylu sınıfı olmaz, soylu sınıfı olmazsa hükümdar olmaz temel sözüne dayanan saltanat yönetiminin özüne girmiş gibidir. Aksi halde ortada saltanat yönetimi değil istibdat yönetimi kalır.[70]

Monarşide iktidarın ana kaynağının tek bir kişi olduğunu söyleyen Montesquieu, şu halde yöneten konumundaki monark veya kral ile yönetilen halk arasında ara iktidarlar bulunduğunu öne sürer. Soylular ile din adamları veya ruhban sınıfından meydana gelen toplumsal tabakaların ara iktidarları oluşturduğu dikkate alınırsa, onların krala ama kralın da onlara bağlı oldukları söylenebilir. Bu ara iktidarlar monarşi iktidarının "akmasını" sağlayan zorunlu kanallar olup, monarşinin despotizme dönüşmesinin önündeki en büyük engeli oluşturur. Gerçekten de monarşide iktidar, demokraside herkesin yurttaş veya despotizmde herkesin kul köle olması gibi, birbirlerine benzeyen insanlar üzerinde değil de aralarında eşitsizlikler, farklılıklar olan, birtakım imtiyazlara sahip bulunan insanlar üzerinde hüküm sürer.[71] Dolayısıyla farklılığına vurgu yapmak, imtiyazlarını devam ettirmek isteyen her sosyal tabaka kralın karşısına dikilmiş bir engel oluşturur. Gerçekten de onlar sadece halkı değil, fakat kralı da sınır-

70 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 11. 4, s. 39.

71 M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *age.*, s. 402.

lamaya yararlar. Buna göre, örneğin soyluların ve diğer ara iktidarların oluşturduğu bu engeller, kralın hem belirlenmiş iktidar çerçevesi içinde kalmasını sağlar hem de yürütmenin başarıyla gerçekleşmesine yol açarlar.

Monarşide ilke, onun önde bulunma arzusu, paye aşkı, toplumsal ayırımları önemseme diye tanımladığı şereftir:

> Saltanat hükümeti [monarşi], birtakım rütbelerin, mevkilerin, hatta çok eski çağlara dayanan bir soylu sınıfının varlığını gerektirir. Şerefin özelliği, tercih nedenleri, üstünlük nedenleri ister; demek oluyor ki şeref zorunlu olarak bu hükümet şeklinin içine girmiştir.
>
> Cumhuriyette yükseklere göz dikmek zararlıdır, tehlikelidir. Saltanat hükümetinde ise iyi sonuçları vardır; hükümete hayat verir; üstelik şöyle bir üstünlük daha sağlar: Tehlikeli değildir, çünkü her an bastırmak mümkündür.[72]

Montesquieu'nün bu şekilde tanımladığı onur, elbette esas itibarıyla kralın ve soyluların tutku ya da önyargısıdır. Böyle olmasına rağmen sivrilmek, üstün olmak, gururlanmak, kendini başkalarına beğendirmek türünden duyguları tüm topluma yayarak toplumun itici gücü haline gelir. Gerçekte kraldan kaynaklanmakla birlikte, toplumun en alt kesimlerine kadar yayılan, tüm toplumu ele geçiren bu tutku, ilk bakışta sosyal-politik yapıyı altüst edecek gibi görünür fakat düzen onun sayesinde işlediği için devlete yararlı bir tutkudur. "Her şeye karışan, bütün düşünce tarzlarının, bütün duygu türlerinin içine giren, hatta ilkelere bile yön veren"[73] onur, ihtiva ettiği gurur ya da kibir sayesinde, kibarlık, doğruluk, işini en iyi şekilde ifa etme, yasalara ve politik otoriteye itaat etme

72 Montesquieu, *age.*, II. 4, s. 39.

73 Montesquieu, *age.*, IV. 2, s. 54.

benzeri erdemleri doğurur. Hal böyle olduğu için, Montesquieu onurun monarşide, politik erdemin demokraside gerçekleştirdiği işlevin tam olarak aynısını, yani genelin iyiliğini sağlama işini gerçekleştirdiği söylenebilir:

> Onur, siyasi topluluğun bütün bölümlerini harekete geçirir; kendi etkisi ile onları birbirine bağlar; böylece, herkes kendi yararına doğru yöneldiğini sanırken milletin iyiliğine doğru yönelir.[74]

Montesquieu Atina demokrasisine gönderme yaparak demokrasinin antik çağda kaldığını, yeni zamanların yönetim biçiminin anayasal monarşi olduğunu dile getirir. Gerçekten de ona göre modern toplumlar kişisel çıkarın peşinden koşulduğu ve ticaretin, zenginliğin, lüksün her yanı sardığı yapılar olduğu için, eşitsizlikler ve farklılıklar üzerinde temellenmiş monarşi, bütün bunlara en uygun düşen yönetim şeklidir. Monarşinin modern zamanların yönetim biçimi olmasının temel nedeni, kimi yazarlara göre, monarşiye özgü sosyal duygu ve tutkuların dinamiğinin doğuş halindeki liberalizme bağlı olmasıdır.[75]

Monarşinin diğer yönetim biçimleri karşısında bir başka üstünlüğü de, ona göre, toplumdaki herkesin özgürce hareket edip yükselebileceği umudu taşıması nedeniyle düzeni yıkmak gibi bir tutum içine girmemesidir. Dahası, monarşide ara tabaka ya da iktidarlar kralı sınırladıkları gibi halkın da aşırıya kaçmasına engel olurlar. Monarşide bir sosyal sorun patlak verdiği zaman hukuka bağlı bir politik yönetim bulun-

---

74 Montesquieu, *age.*, 111. 7, s. 48.

75 *Bkz.*, örneğin M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *age.*, s. 408 ve K. Martin, *Frendi Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayie to Condorcet*, s. 157.

duğu için yasalarda birtakım düzenlemeler yapılarak mutabakat sağlanır ve her sey yeniden yerli yerine oturur:

> Saltanat hükümetinin istibdat hükümetine de büyük bir üstünlüğü vardır. Nitelik bakımından bu hükümet şekli hükümdarın emri altında hükümetin yapısına bağlı birçok sınıfın bulunmasını gerektirdiğinden, devlet daha istikrarlı, hükümetin yapısı daha sağlam, yönetenlerin kişiliği daha güvenli olur. [...]
>
> Gerçekten de öyle, nerede olursa olsun, istibdat yönetimlerinde ortaya çıkan hareketlerde kendi kendini yöneten halkın olayları mümkün olduğu kadar ileri götürdüğünü görürüz. Halkın neden olduğu aşırılıklar aşırıdır; saltanat hükümetlerinde ise olaylar çok seyrek olarak aşırı bir şekil alır. Devleti yönetenler kendi başlarından korkarlar; yalnız bırakılmaktan korkarlar. Taraflardan birine bağlı olan ara kuvvetler halkın pek öyle kuvvetli olmasını istemezler. Devletin sınıflarının tümünün birden bozulmuş olması çok seyrek görülen şeylerdendir. Hükümdar bu sınıflara dayanır; isyan edenler de zaten devletin yıkılmasını istemedikleri ya da umut etmediklerinden hükümdarı deviremezler, devirmek de istemezler.
>
> Bu şartlar içinde aklı başında olan az çok yetkili kişiler ara bulmaya çalışırlar. Denge kurulur, uzlaşılır, gerekli düzeltmeler yapılır; kanunlar yeniden yürütülmeye ve sesini millete duyurmaya başlar.
>
> Bunun içindir ki monarşinin tarihi ihtilalsiz iç savaşlarla doludur; istibdat hükümetlerinin tarihi ise savaşsız ihtilallerle doludur.[76]

Despotizm: Montesquieu'de dördüncü yönetim biçimi, monarşinin bozulmuş şekli olarak, "tek adamın kural ve yasa tanımaz keyfi yönetimini" tanımlayan despotizmdir. Des-

76 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, V. 11, s. 74.

potizmle daha ziyade Doğu'daki tek adam yönetimlerini anlatmak isteyen Montesquieu, despotizme bir önyargıyla yaklaştığı için onu mutlak bir kötülük olarak değerlendirir. Gerçekten de despotizm aklı dışladığı için doğaya aykırı bir yönetim olup, insan doğasına bir hakaret olmak durumundadır; orada ne doğal hukukun ne de evrensel adalet anlayışının kırıntısına rastlamak mümkün olur. Montesquieu "tek adamın yasasız yönetimi" diye tanımladığı despotizmde, elbette birtakım yasaların bulunduğunu kabul eder; bununla birlikte, bu yasalar politik iktidar tarafından her an değitirilebileceği gibi kolaylıkla çiğnenebilir de.

Akıldışı bir yönetim biçimi olarak despotizmde, politik düzeyde herhangi bir kurumdan da söz edilemez:

> İstibdat yönetiminin niteliği gereği, bütün yetkileri elinde bulunduran tek kişi, yürütme yetkisini de yalnız bir kişiye bırakır. Beş duyusunun birden kendisine devamlı olarak "Sen her şeysin, başkaları hiçbir şey değil" dediği kişi doğal olarak tembel, bilgisiz olur; sevişmekten başka bir şey düşünmez, hiçbir şeyle meşgul olmaz. Devlet işlerini birçok kişinin eline bıraksa bunların aralarında kavga çıkar; hükümdara bağlılıklarını göstermek için hileye başvurmakta adeta yarışırlar; bu yüzden de hükümdar yönetimi yeniden ele almak zorunda kalır. Şu halde işin en rahat tarafı, yönetimi, başlangıçta kendisiyle aynı yetkilere sahip olan bir vezire bırakmaktadır. Böyle bir devlette vezirin bulunması temel bir kanundur.[77]

Akıldışılık onda despotla sınırlanmış olmayıp, bütün topluma yayılmıştır.[78] Daha doğrusu onda politikanın iflası olan "siyasal alan" hiçbir toplumsal yapı veya kurumu içermeyen

77 Montesquieu, *age.*, II. 5, s. 41.

78 M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *age.*, s. 412.

bir "toplumsal alan"a dayanır. Onda, Montesquieu'ye göre, insanları birbirlerinden ayırt edecek bir toplumsal hiyerarşiye benzeyen hiçbir şey yoktur. Bütün insanlar bir hiç derecesine indirgendiklerinden, aralarında aşırı bir eşitlik bulunur:

> Cumhuriyet yönetiminde bütün vatandaşlar eşittir; istibdat hükümetinde de bu böyledir. Birincisinde insanlar eşittir çünkü insan her şeydir; ikincisinde insanlar yine eşittir çünkü insan hiçbir şey değildir.[79]

Despotizmde gelecek belirsiz olduğu için topraklar işlenmeyip kendi haline bırakılır; despot istilaya açık sessiz kentler, yıkılmış bir sanayi ve can çekişen bir ticaret düzeni üzerinde hüküm sürer. Despotun hiç kimsenin yarınından emin olamadığı ülkesi, tam bir çöl olmak durumundadır. Montesquieu'ye göre, gerçekte hiçbir şekilde bir yönetim olmayan despotizmin ilkesi, halk egemenliğinin veya tek bir kişinin meşru hâkimiyetinin yerini burada despotun yasa tanımaz mutlak egemenliğinin almasına bağlı olarak, fazilet ve onurun yerine geçen korkudur:

> Nasıl ki bir Cumhuriyete fazilet, bir saltanat idaresine şeref gerekiyorsa, istibdat hükümetine de korku gerekir; fazilete gerek yoktur orada; şeref ise tehlikeli bir şey olur.
>
> Hükümdarın sınırsız yetkisi aynen bu yetkiyi teslim ettiği kimselerde de bulunur. Kendilerine fazlasıyla değer verebilecek yetkide olan kişiler ihtilal çıkarabilirler. Şu halde korku bütün cesur insanları baskı altında bulundurmalı ve gözü yükseklerde olanların bu tutkularını en küçüğünden en büyüğüne kadar söndürmeli.
>
> Mutedil bir hükümet bütün kuvvetlerini, hiç çekinmeden alabildiğine serbest bırakabilir. Kanunlarıyla, kendi kuvve-

79 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VI. 3, s. 89.

> tiyle devamını sağlar. Ama istibdat hükümetinde hükümdar bir an olsun yumruğunu aşağıya indirirse üst mevkileri işgal edenleri bir anda yok edemezse her şey mahvolmuş demektir. Çünkü hükümetin kuvvetini teşkil eden korku ortadan kalktığından halkın artık koruyucusu yok demektir.[80]

Despotizm, toprakları üzerinde erdemin veya onurun bulunmasına katlanamaz. Yönetime katılma düşüncesini yok etme, cesaret ve yürekliliği kırma ve yükselip farklı olma tutkusunu söndürme işlevini hayata geçiren şey korkudur. Onda amaç, iyi yurttaşlar değil de köle ruhlu insanlar yetiştirmektir. Despotik yönetimde, yasa tanımaz tiranın egemenliğini sağlayan ya da kolaylaştıran şey de budur, yani kara cahil, korkak, alçak ve her türlü dalkavukluğa açık, mutlak itaatkâr insanların varlığı. Ona göre, despotizmde halk despottan korktuğu kadar kral da halktan korkar. Despotizmde korkuya ek olarak, arzu da temel bir ilke olarak iş görür. Kamusal bir kişiliğe bürünmeyi reddederek saraya kapanan ve kendini şehvete bırakan despot, aslında esas itibarıyla arzulardan ibaret biridir. Despottan başlayarak bütün ülkeye yayılan kendini arzulara bırakma güdüsü, despotizmde her şeyin anlık olduğunu, hayat gibi tutkuların da anlık bir biçimde yaşandığının en sağlam göstergesi olmak durumundadır.

Despotizmi büyük ölçüde Doğu despotizmiyle özdeşleştiren, onu çoğu zaman karikatürize ederek anlatan Montesquieu'nün asıl maksadının Fransız monarşisinin despotizme doğru kaymasına karşı bir tedbir almak, despotizmin korkunçluğunu göstererek Fransızları dehşete düşürmek ve kaçınılması gereken bir örnek yaratmak olduğu söylenir.[81] O, söz konusu tehlikenin, özellikle de olabilecek en büyük talih-

80 Montesquieu, *age.*, III. 9, s. 89.

81 M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *age.*, s. 415.

sizlik olarak gördüğü demokrasi ya da monarşinin despotizme dönüşme tehlikesinin panzehirinin gelenekler ama esas eğitim olduğunu düşünür: Demokrasinin gençlerini onlara yurtseverlik aşılayacak, monarşinin onur duygusu, şan şeref için yaşama arzusu kazandıracak şekilde eğitmesi gerektiğine inanan Montesquieu, demokratik cumhuriyete teorik gerekçelerle büyük bir hayranlık beslese de bu yönetim tarzını hayata geçirmenin olağanüstü zor olduğu düşüncesindedir. Bu yüzden tercihini, erdem yerine onur duygusuna, paye aşkına dayanan; yurtseverlik, kendini vatan için feda etmenin yerini yasaların aldığı, "insanların kendi kişisel çıkarları için çalıştıklarını düşünürken gerçekte milletin refahına yöneldikleri, genelin iyiliği için çalıştıkları" monarşiden yana kullanır. Başka bir deyişle, bireysel özgürlüğü, mülkiyeti ve aristokrasinin eski imtiyazlarını üstün tutan liberal bir aristokrat olarak Montesquieu, İngiltere'ye yapmış olduğu iki yıllık bir gezinin ardından ideal yönetim tarzı olarak, yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrılığına, dengeli anayasa düşüncesine dayanan anayasal monarşiyi keşfetmiştir. O, İngiliz yönetim sisteminin monarşinin, aristokrasinin ve demokrasinin en iyi unsurlarını kendi içinde meczetmesi olgusundan çokça etkilenmiş[82] ve kuvvetler ayrılığı onun önermiş olduğu idare türlerinin veya yönetim tarzlarının yönetici, belirleyici ilkesi olup çıkarken temel ölçütü de demokrasileri belirleyen eşitlik yerine, politik özgürlük haline gelmiştir.

Hürriyet: Montesquieu işte bu çerçeve içinde, *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinin XI. kitabında politik özgürlüğü, XII. kitabında ise sivil ya da bireysel özgürlüğü ele alıp önce

82 W. Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (çev. İ. Özel), İstanbul, Şule Yayınları, 1996, s. 412.

birtakım uyarılarda bulunur. Buna göre, o öncelikle devletin anayasasıyla olan doğru ilişkiyi ifade eden yasalarla (politik özgürlük) yurttaşlar arasındaki doğru ilişkileri ortaya koyan yasalar (bireysel özgürlük) arasında bir ayırım yaptığına özellikle dikkat çeker. Sonra, özgürlüğün bir despotu tahttan indirme hakkı, lideri seçme imtiyazı, silahlanma özgürlüğü, yurttaşların kendilerinin koydukları yasalar tarafından yönetilme imtiyazı örneklerinde olduğu gibi, farklı şekillerde anlaşıldığını belirtir. Ve nihayet, özgürlüğün nerede bulunduğu konusunda da bir mutabakat bulunmadığına dikkat çeker:

> Kimi kişiler bu adı, bir hükümet şekline vermişler, öteki şekillerini bundan yoksun etmişler. Cumhuriyet hükümetinin tadını alanlar özgürlüğü bu hükümet şekline, saltanat hükümetinden faydalananlar ise onu saltanat idaresine mal etmişler. Sözün kısası herkes kendi geleneklerine ya da eğilimlerine uygun düşen hükümete bu adı verip çıkmış işin içinden; bir Cumhuriyette de şikayet edilen kötülüklerin nedenleri devamlı olarak göz önünde bulunmadığından, kanunu uygulayanlar kanunlardan daha az konuştuklarından, genel olarak özgürlüğü Cumhuriyete mal etmişler, saltanat idarelerinden söküp atmışlar.[83]

Montesquieu, özgürlük konusunda bir mutabakat bulunmadığına bu şekilde dikkat çektikten sonra, hürriyet meselesini çeşitli açılardan tartışmak gibi bir kaygı gütmeksizin, yalnızca politik özgürlüğün ne olduğunu açıklamakla yetinir. Zaten onun gözünde özgürlük, ancak politik toplumda elde edilebileceği için öncelikle politik bir özgürlük olmak durumundadır. Politik toplumdan soyutlandığı veya siyasal toplum hesaba katılmadığı zaman, özgürlükten değil, fakat ba-

83 Montesquieu, *age.*, XI. 2, ss. 154-55.

ğımsızlıktan söz edilebilir. Bundan dolayı özgürlüğü bağımsızlıktan ayırt etmek gerektiğini söyleyen Montesquieu'nün vurguladığı gibi bağımsızlık kişinin istediğini yapmasıdır fakat bağımsız kişi, arzu ya da tutkularının kölesi olduğu için, gerçekte özgür değildir. Dahası, herkesin her istediğini yapmak anlamında bağımsız olduğu bir yerde, her birey bir diğerinin karşısına dikilmiş bir engel olduğundan hiç kimse bağımsız olamaz.

Bundan dolayı özgürlüğün ilk koşulu "bağımsızlığın sınırlanması"dır. Gerçekten de özgürlüğü "insanın kendisini güvenlik içinde görmesinden duyduğu kalp huzuru"[84] olarak tanımlayan Montesquieu, özgürlüğün kişinin her istediğini yapmasından meydana gelmediğine özellikle vurgu yapar:

> Doğru, demokrasilerde millet her istediğini yapıyormuş gibi görünür ama siyasi hürriyet her istediğini yapmak demek değildir. Bir devlette, yani kanunları olan bir toplumda hürriyet, ancak istememiz gereken şeyi yapmaktan ibaret olmalı yoksa istememiz gerekmeyen şeyi yapmaya zorlanmaktan değil.
>
> Bağımsızlığın ne olduğunu, hürriyetin ne olduğunu iyice kafamıza yerleştirmeliyiz. Hürriyet, kanunların izin verdiği her şeyi yapmak hakkıdır; bir vatandaş kanunların yasak ettiği şeyi yapabilseydi hür sayılmazdı çünkü öteki vatandaşların da aynı yetkiyi kullanmaya hakları olurdu.[85]

Buna göre bizim, söz gelimi başkalarına zarar verme özgürlüğümüz olursa başkalarının da bize zarar verme özgürlüğü olacaktır; durum böyle olduğunda, bizim özgürlüğümüz de olamaz, kendimizi güvenlik içinde görmemizden kaynak-

84 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XI. 6, s. 156.

85 Montesquieu, *age.*, XI. 3, s. 155.

lanan kalp huzurundan da yoksun kalırız. Bu açıdan bakıldığında, özgürlüğün bize mümkün olduğunca çok şey yapma imkânı verirken başkalarının vereceği zarardan koruyan ve dolayısıyla güvenliğimizle ilgili olarak en fazla kalp huzuru duymamızı temin eden yasaların koruyuculuğu altında yaşamaktan oluştuğu söylenebilir. Demek ki özgürlük, yasaların çizdiği çerçeve içinde hareket etme serbestisi anlamına gelir.

Montesquieu, özgürlüğün demokrasilerin bir özelliği olduğunu düşünmenin bir hata olacağını söyler; bir monarşi, ona göre, bir demokrasiden çok daha özgürlükçü olabilir. Politik özgürlüğe imkân veren, söz konusu özgürlüğün güvencesi olan şey, despotizm bir kenara bırakılırsa, yönetim tarzından ziyade, kuvvetler ayrılığına dayanan bir denetim ve denge sistemidir. Başka bir deyişle o, monarşi ya da demokrasi gibi bir yönetim biçiminin yurttaşlarına mümkün en büyük özgürlüğü sağlamak durumundaysa eğer, belli birtakım özelliklere sahip olması gerektiğini söyler çünkü elinde güç olan her insanın onu suiistimal etmeye yönelimli, kendisine yetki verilen her insanın bu yetkiyi kötüye kullanmaya eğilimli olduğu; gücü frenleyecek tek şeyin yine güç olduğu veya bir iktidarı ancak başka bir iktidarın engelleyebileceği veya denetleyebileceği gerçekleri dikkate alınırsa, Montesquieu'ye göre, özgürlüğün yitirilmesi karşısında yegâne teminat, kuvvetler arasındaki ayrılık ve denge olabilir.[86]

Buna göre, yasama ve yürütme güçleri aynı kişi ya da kurumda olursa, burada politik özgürlük olamaz. Devletlerin kendi varlıklarını sürdürme amacı yanında, Roma'daki genişleme, İsrail'deki din, Isparta'daki savaş benzeri münferit özel amaçlarının da olduğunu söyleyen fakat esas göze-

86 Montesquieu, *age.*, XI. 4, s. 155.

tilmesi gereken amacın politik özgürlük olduğunu bildiren Montesquieu'ye göre, yargı gücü yasama ve yürütme gücünden ayrılmazsa eğer, politik özgürlükten bir kez daha söz edilemez.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Montesquieu'nün esas kuvvetler ayırımı şeklinde ortaya çıkan öğretisinin en önemli yanı, onun negatif devleti, hiç sözünü etmeden savunmasında yatar. Bu öyle bir devlettir ki âdeta bir gece bekçisi gibi çalışarak yasayı ve düzeni sağlar, bireyin özgürlük ve mülkiyetini korur ama kendisi hayata hemen hiç girmez. Şu halde, liberalizm *laissez-faire* felsefesiyle özdeşleştirildiği veya teşhis edildiği takdirde, Montesquieu onun azizlerinin başında gelir.[87]

Montesquieu'ye göre, özgürlük ikinci olarak, cumhuriyet veya monarşide kuvvetler ayrılığı dışında, yasaların sadece kamusal düzen ve güvenlik açısından tehdit oluşturan şeylerle ilgili olmasını gerekli kılar. Ancak böylesi yasalar bizi bir yandan başkalarının zararından kurtarırken diğer yandan başkalarına zarar vermeme koşuluyla mümkün olduğunca çok şey yapabilme imkânı sağlar.[88] Söz gelimi Tanrı'nın yasaların korumasına ihtiyacı olmadığı için yasaların Tanrı'ya karşı işlenen suçlarla hiç meşgul olmaması gerekir. Yine yasaların, yasaklanması gerekmeyen şeyleri yasaklamaması gerekir:

> Bir zorunluluk sonucu olmayan ceza, ne olursa olsun bir işkencedir. Kanun yalnız kuvvet işi değildir; nitelikleri bakımından kanunla ilgisi olmayan şeyler, onun çevresine giremez.[89]

---

87 W. Ebenstein, *age.*, s. 195.

88 A. Cobban, *In Search of Humanity: The Role of Enlightenment in Modern History*, New York, George Brazilier, 1960, s. 104.

89 Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine*, XI. 2, ss. 154-55.

c. Din felsefesi

Montesquieu, özgürlüğü olduğu kadar din konusunu da siyaset felsefesiyle ilişki içinde ele almıştır. Tanrı'nın varlığına iman eden, O'nun tüm insanlara irade özgürlüğü bahşettiğine[90] inanan Montesquieu'nün Tanrı anlayışının, İngiliz deizminden, özellikle de Locke'un Tanrı görüşünden etkilendiği kabul edilir.[91] O, Tanrı'nın fiziki dünyayı yarattığını ve inayetini kullarının üzerinden eksik etmediğini öne sürdükten sonra, muhtemelen bir teolog olmadığı fakat sadece bir siyaset filozofu olduğu gerekçesiyle, Tanrı konusunda başka dogmalara yer vermez. Ateizme şiddetle karşı çıkarken Tanrısız bir evren düşüncesini itici bulduğunu açıklıkla ortaya koyan Montesquieu, Tanrı'yla ilgili test edilemez birtakım dogmalar öne sürmek yerine, din konusuna sosyolojik ve politik bir perspektiften yaklaşır.

Gerçekten de Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinde, dinleri doğrulukları veya yanlışlıkları açısından değil, fakat sivil topluma yaptıkları veya yapabilecekleri katkılar, insanlara temin ettikleri mutluluk açısından ele alır:

> Nasıl ki kişi, daha az yoğun olan karanlıklarla, daha az derin olan uçurumlar üzerinde yargıda bulunabilirse, sahte dinler arasında da toplumun yararına en uygun dinleri arayıp bulabilir; yani insanları öteki dünyada mutluluğa ulaştırmayı amaç edinen dinleri değil de bu dünyada insanların mutluluğuna en çok yardım eden dinleri arayıp bulabilir demek istiyorum.

90 Montesquieu, *age.*, I. 1, s. 27.

91 *Bkz.*, M. Cranston, "Charles L. de Montesquieu", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 339.

> Şu halde ben, mevcut dinleri, medeni hayata getirdikleri iyilikle orantılı olarak inceleyeceğim; kökleri ister gökyüzünde olsun, ister yeryüzünde.
>
> Ben bir tanrıbilimci değil de politik bir yazar olarak okuyucunun karşısına çıktığım için, bu kitabımda pekala yalnız bir görüş tarzına göre gerçek olan bazı şeyler bulunabilir; bu şeyleri ben, üstün gerçeklerle olan ilgileri yönünden ele almış değilim de ondan.[92]

Montesquieu sosyolojik bir olgu ya da manevi bir faktör olarak ele aldığını söylediği dinin, toplumsal ve politik yapının bekâsı ve iyi işleyişinde önemli bir rol oynadığını ileri sürer. Fırtınalı ve sıkıntılı zamanlarında Roma'yı ayakta tutan iki dayanaktan biri, ona göre din olmuştur.[93] Buna göre, dinleri doğaüstü veya metafiziksel boyutlarıyla değil de salt dünyevi yönleriyle ele alan Montesquieu, yine dinleri gerçek ve sahte dinler olarak ikiye ayırır. Onun bakış açısından bir din, sahte bile olsa, devletin iyiliğini sağlayabilir ve ahlakla bağdaşarak insanları iyi ve doğru davranışlara yöneltebilir.[94] Bundan dolayı, bir dinin veya dini bir dogmanın gerçek ya da sahte olmasının pek bir önemi yoktur çünkü "en sahte dogmalar bile, toplumun ilkeleriyle bağdaştırıldıkları zaman çok iyi sonuçlar meydana getirebilirler."[95]

Montesquieu, dine sosyolojik bakışını sürdürerek din konusunda her ülkenin iklim ve coğrafi koşullarına uygun düşen bir dine sahip olduğu sosyolojik ilkesini dile getirir. Ona göre, Anglikanizm İngiltere için doğru din iken, Fransa için doğru din Katolisizm olmak durumundadır. Montesquieu bi-

92 Montesquieu, *age.*, XXIV. 5, s. 402.

93 Montesquieu, *age.*, VIII. 13, s. 127.

94 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXIV 8, ss. 406-407.

95 Montesquieu, *age.*, XXIV. 19, s. 413.

raz daha ileri giderek farklı yönetim biçimlerine uygun düşen farklı dinler bulunduğunu öne sürer. Söz gelimi Protestanlık cumhuriyetlere, Katolisizm monarşilere ve İslâm despotizmlere uygun düşer.[96]

Dinin kötü yasalarla kuramların olumsuz etkilerini belli ölçüler içinde de olsa azaltabileceğini, onun despotik iktidar üzerinde mümkün tek sınama ve denge ölçütü olduğunu öne süren Montesquieu, genel olarak hukuku, özel olarak da medeni hukuku dine dayandırmanın baştan sona hatalı bir davranış olduğunu kabul eder. Çünkü bu ikisinin sadece kaynakları değil, fakat amaçları da farklıdır. Din bireyin kemâli ve olgunluğunu, medeni hukuk ise toplumun refah ve iyiliğini ister.[97] Dahası Montesquieu, medenî hukukun dini davranış normlarını vazetmek veya güçlendirmek için bir araç olarak kullanılamayacağını, Tanrı'nın kendi yasaları olduğunu ve bu yasaları insanlara, bizim yardımımız olmadan da kabul ettirmeye muktedir olduğunu söyler. Dolayısıyla, Tanrı'nın yasalarını insanlara Tanrı adına kabul ettirmeye kalkıştığımız veya O'nun koruyucusu gibi davrandığımız zaman, dinimizi baskı ve bağnazlığın bir aracı haline getirmiş oluruz. Bu ise ne Tanrıya ne de ülkeye yapılmış bir hizmettir.

Din-devlet ilişkisi söz konusu olduğunda, Montesquieu, oldukça liberal olduğu söylenebilecek üçüncü bir ilişki modeli geliştirir. Gerçekten de sadece Kilisenin devlete mutlak bağlılığını temele alan görüşü değil, fakat Kilise ile devletin mutlak ayrılığını savunan yaklaşımı da reddederek kilise ile devletin uyumlu işbirliğine vurgu yapar.[98] Söz konusu modelde, Kilise ahiret mutluluğu için çalışmanın yanında, insan-

96 Montesquieu, *age.*, XXIV. 3, ss. 403-404.

97 Montesquieu, *age.*, XXVI. 9, s. 437.

98 M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *age.*, s. 463.

ların bu dünyada da mutlu olmalarını amaçlar. Bu yüzden, dini alan ile siyasal alan ya da Kilise ile devlet ortak bir amaçta buluşur; bu amaç ise toplumun refah ve iyiliğiyle insanların iyi yurttaşlar olarak yetiştirilmeleridir.[99] Din ile devletin doğal bir ahenk içinde birleşmeleri ve aynı amaç doğrultusunda etkide bulunmaları sayesinde, insanların o ülkedeki yönetim biçimine uygun kimseler haline gelmelerinin daha kolay olacağını söyleyen Montesquieu'nün geliştirdiği bu yaklaşımda dini otorite ile politik otorite tek bir kişide toplanmaz; din kurallar pozitif hukukun yerine ikame edilmez. Bir toplumda var olan farklı inanç sistemleri veya dinlere sadece devletin değil, fakat bireylerin de tolerans göstermesi gerektiğini söyleyen[100] Montesquieu'de, din kişisel bir inanç olmaktan çıkarılarak, bu dünyadaki yaşamı düzenleyen bir öğreti haline getirilir. Aslında din, onda neredeyse bütün metafiziksel veya doğaüstü içeriğinden soyutlanarak ahlakla özdeşleştirilmiş durumdadır.

Montesquieu genel olarak dinle ilgili söz konusu düşüncelerin yanında özel olarak da Hıristiyanlığı ele alır. Buna göre, Hıristiyanlığın insanoğlunun sahip olduğu en büyük dünya dini olduğunu; bu dinin iyi yurttaşlar yetiştirdiğini söylediktен sonra, onun olumsuz sosyal ve politik etkileri üzerinde durur. Buna göre, Hıristiyanlık ticarete karşı çıkmak, onu yasaklamak suretiyle, pek çok yerde toplumların zenginleşmesine engel olmuştur.[101] Evliliği ve üremeyi teşvik etmediği gibi, çok eşliliğe de izin vermeyen[102] Hıristiyanlığı, Montes-

99 Montesquieu, *age.*, XXIV. 1, s, 402.

100 Montesquieu, *age.*, XXV. 9, ss. 424-25.

101 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXI. 20, s. 345.

102 Montesquieu, *age.*, XXIII. 21, ss. 390-92.

quieu esas, daha yüksek bir yasa adına sivil itaatsizliği teşvik ettiği için eleştirmiştir.

En Az Eylem İlkesiyle Maupertius

Fransız Aydınlanmasının öncü isimlerinden olan Pierre-Louis Moreau de Maupertius, çağdaşlarından pek çoğu gibi, felsefeyi metafizikten bağımsızlaştırarak sekülerleştirmenin; felsefeyle bilimlerin, özellikle de doğa bilimlerinin içeriği arasında bağ kurma ya da daha doğru bir deyişle, felsefeyi bilimselleştirme gayretiyle seçkinleşmiştir. Aslında önce geometri alanındaki çalışmalarıyla ünlenen Maupertius, Newton fiziğinin Fransa'ya girişi, Newtonculuğun Fransa'da tanınması ve yerleşmesi için çalışırken, Aydınlanmanın veya *philosophe*'ların epistemoloji ve bilim anlayışında Kartezyen gelenekle özdeşleşen tümdengelimsel yöntem anlayışından tümevarımcı ve deneysel bir metodolojiye geçişinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Aslında sadece fiziğin değil, fakat biyolojinin de yapı kazanmış bir bilim düzeyine yükselmesi sürecine katkı yapan; modern fizik ve biyolojinin olgunlaşması süreciyle felsefenin klasik metafizikten Kantçı anlamda eleştirel bir felsefeye doğru geçişinde önemli bir dönemeç noktası meydana getiren Maupertius'un, yine aynı çerçeve içinde materyalizmin Fransa'da güç kazanması sürecine çok doğrudan ve önemli bir etki yaptığı kabul edilir.[103]

a. Hayatı ve Eserleri

Maupertius 28 Eylül 1698 yılında Saint-Malo'da doğmuştur. Doğduğu kentte almış olduğu temel eğitimin ardından gençliğinde subaylık mesleğini seçen Maupertius, bununla bir-

103 E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, tome II, *XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Puf, s. 396.

likte askerlikten, bilim ve edebiyata olan ilgisi nedeniyle çok kısa süre içinde vazgeçmiştir. Özellikle bilimsel çalışmalarında çok büyük bir başarı gösteren bu seçkin âlim, 1723 yılında, daha yirmi beş yaşındayken *Académie de Sciences*'a seçilmiş ve *Académie*'de oldukça ağırlıklı bir yeri olan Descartes fiziğinin yanlışlığını göstermek için çaba sarf etmiştir. Maupertius söz konusu çalışmaları ve Newtoncu fiziğin yaygınlaşmasına yaptığı katkılar nedeniyle beş yıl sonra da *Royal Society* üyeliğine seçilmiş; Fransa'da Kartezyen fizik yandaşlarının nüfuzu dolayısıyla tartışmaların alevlenmesi üzerine, yerin şekli ve basıklığı konusunda kesin bir sonuca vararak tartışmayı nihayete erdirmek isteyen Akademi tarafından 1 derecelik bir meridyen yayının uzunluğunu ölçmek için Laponya'ya gönderilmiştir. Maupertius büyük bir titizlikle yürütülen bu ölçümlerin ardından, yerin basıklığını öne süren Newtoncu teorinin doğruluğunu deneysel olarak kanıtlamayı başarmıştır.[104]

Maupertius'un bu sonuçtan dolayı Avrupa'nın hemen her yerinde büyük bir takdir kazandığı ve bir süre sonra da Büyük Frederick tarafından Leibniz eliyle kurulmuş olan Berlin Akademisi'nin yeni baştan düzenlenmesi işiyle görevlendirildiği anlatılır.[105] Bu görevi derhal kabul eden filozof, bu işte de yenilenen Akademi'ye dinamizm kazandırmak suretiyle büyük bir başarı elde etmiş, hatta imparator kendisine duyduğu sevgi, beslediği şükran duygularını ifade edebilmek için, onu Pomeranya'nın yüksek ailelerinden birinin kızıyla evlendirmiştir. Maupertius, dahası, Akademi'nin ebedi başkanlığına

104 *Bkz.*, A. Vartanian, "Pierre Louis Moreau de Maupertius", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 66.

105 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 6, *Wolff to Kant*, London, Burns and Oates, 1960, s. 16.

getirilip kendisine yüksek bir maaş bağlanmıştır. Burada yaklaşık bir on yıl süreyle başarılı çalışmalara imza attığı kadar, çok da düşman kazanan Maupertius,[106] 1758 yılında tehlikeli bir göğüs hastalığına tutulduğu için Paris'e dönmek zorunda kalmış, birkaç ay süreyle yoğun acılar çektikten sonra, 27 Temmuz 1759 yılında, Basel'de, yanlarında bulunduğu Bernouilli'lerin evinde ölmüştür.

Maupertius'un küçük ve çok farklı denemeleri bir yana bırakılacak olursa, sözü edilmesi gereken iki temel kitabı vardır: Bunlardan birincisi, belli bir güç kavramıyla birlikte, kendisini bilim dünyasına tanıtmış olan "en az eylem ilkesi"ni ortaya koyarken, Newton fiziğinin ana fikirlerini tanıtmaya koyulduğu *Essai de Cosmologie* [Kozmoloji Üzerine Deneme]'dir; onun ikinci önemli eseri ise Descartes'ın düşünceyle yer kaplama arasındaki ayırımını reddederken, maddeye hayat ve duyarlık yüklemeye kalkıştığı ve dolayısıyla bir tür hilozoizmin savunuculuğunu yaptığı *Systéme de la Nature* [Doğa Sistemi]'dir.

b. Bilim Anlayışı

Maupertius'un bilim anlayışı ampirist ve hatta pozitivist bir bilim yorumuna karşılık gelir. Bunu onun güç kavramıyla ilgili tanımında açıkça görebiliriz:

> Terimin gerçek anlamı içinde güç sözcüğü sükûnet halinde olan bir cismi hareket ettirmek veya hareket halindeki bir cismi durdurmak veya değişime uğratmak istediğimiz zaman, deneyimlediğimiz belli bir duyguyu ifade eder. O sırada deneyimlediğimiz algıya cismin hareket veya sükûnetindeki bir

106 *Bkz.*, H. Nicolson, *The Age of Reason. The Eighteenth Century*, New York, Doubleday, 1961, ss. 125-26.

> değişme öylesine değişmez bir biçimde eşlik eder ki kendimizi onun bu değişmenin nedeni olduğuna inanmaktan alıkoyamayız. Şu halde, bir cismin hareket veya sükûnetinde vuku bulan bir değişmeyi gördüğümüz zaman onun bir gücün etkisi olduğunu söylemekten geri duramayız. Ve bizim tarafımızdan bu değişmeye katkıda bulunacak şekilde ortaya konmuş bir çabayla ilgili herhangi bir duygu yoksa ve bizler sadece bu fenomeni kendilerine izafe edebileceğimiz başka cisimler görürsek, onlara, sanki bu güç onların bizatihi kendilerine aitmiş gibi güç yerleştiririz.[107]

Ona göre, güç söz konusu olduğunda, yalnızca bize veya ruhumuza ait bir duygu vardır; dolayısıyla, güç onu kendilerine izafe ettiğimiz cisimlerde bulunmaz. Bununla birlikte, gücün salt bilgi eksikliğimizi telafi etmek üzere bizim tarafımızdan uydurulmuş bir sözcük olup yalnızca fenomenlerin bir sonucunu gösterdiğini unutmamamız koşuluyla cisimlerde var olan hareket ettirici bir güçten söz etmekte bir mahzur yoktur. Durum böyle olsa bile Maupertius'a göre güç sözcüğünü kullanırken nesnelerde veya doğada ona tekabül eden okült bir niteliğin var olduğunu düşünme hatasına düşmemek gerekir. Zira güç sadece görünen sonuçları yoluyla ölçümlenip bilinebilir. O, bizim fizikte ya da doğa bilimlerinde fenomenler alanında kaldığımızı, bu alanın dışına çıkmamızın mümkün olmadığını söyler; dolayısıyla da mekaniğin temel kavramlarının duyum yoluyla yorumlanması gerekir. Hatta, matematiksel ve mekanik ilkelerdeki zorunlu bağlantı idesi bile ampirik terimlerle açıklanabilir.[108]

---

107 Maupertius'tan aktaran F. Coplestone, *age.*, s. 16.

108 *Bkz.*, M. Cranston, "Pierre Louis Moreau de Maupertius", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 66.

Maupertius söz konusu ampirizm, pozitivizm, fenomenalizm ve hatta fızikalizmine rağmen, doğa yasaları bağlamında teleolojik bir anlayış, amaçlı bir evren telakkisi benimsemiştir. Ona göre, mekaniğin temel ilkesi "en az eylem ilkesi" olup, hareket yasalarının kendisinden türetildiği bu ilke şunu söyler:

> Doğada bir değişme vuku bulduğu zaman, bu değişme için kullanılan eylemin niceliği, her zaman mümkün en az eylemdir.[109]

Doğanın amacına erişmek için her zaman gerekli en az eylem ya da enerji miktarını kullandığını söyleyen Maupertius'a göre, bu, doğanın her şeyi bilen bir yaratıcının eseri olarak görülmesi gerektiği anlamına gelir. Descartes'ın enerjinin sakınımı ilkesinin doğayı Tanrı'nın idaresinden kurtardığı yerde, der Maupertius,

> bizim, şeylerle ilgili olarak sahip olmamız gereken düşüncelere daha uygun düşen ilkemiz, dünyayı Tanrı'nın kudretine sürekli muhtaç hale getirir ve o, bu kudretin bilgece kullanılmasının bir sonucudur.[110]

c. Etik Görüşü

Maupertius'un felsefeyi bilimselleştirme amacı ya da gayretinin herhalde en güzel örneğini, mutluluk konusunu veya problemini aritmetiksel veya matematiksel bir yaklaşımla ele alması oluşturur. Buna göre o, geliştirdiği haz kalkülüne uygun olarak, niteliksel hazcılığın savunuculuğunu yaptığı etik

109 Maupertius'tan akt. A. Vartanian, *age.*, s. 67.

110 Maupertius'tan aktaran F. Coplestone, *age.*, s. 17.

anlayışında ahlaklılığı insan doğasına dayandırmış ve böylelikle Stoacı, Epikürosçu ve Hıristiyan öğretilerin bir sentezini yaparken klasik felsefeyle on dokuzuncu yüzyıl yararcılığı arasında kendince bir köprü görevi yerine getirmeye çalışmıştır.

Ona göre, insan yaşamının amacı, elbette mutluluktur. Mutluluk ise "acılar ya da şerler toplamı bir kenara atıldığı zaman geriye kalan hazlar ve iyilikler toplamı"dır.[111] İnsan için mutluluğun temelini meydana getiren hazlar, ikiye ayrılmaktadır; bunlardan birincisi, yabancı cisimlerin insan bedeni üzerinde bıraktığı izlenimlerin algısından ibaret olan duyusal hazlardır. İkinciler ise ruhun duyuların aracılığı olmadan kazandığı algılarla belirlenen tinsel hazlardır. O, söz konusu hazların insanın mutluluğuna olan katkısını belirlemek üzere mutlaka bir hesaplama yapılmasını, hazların süresini, yoğunluğunu, şiddetini, saflığını hesaba katmak gerektiğini söyler. Bunun içinse Maupertius'un "basiret" ya da "uzgörü" adını verdiği erdeme ihtiyaç vardır.

Fakat her şey bundan ibaret değildir. Dengeli fakat esas kendine yeten bir yaşam idealini benimseyen Maupertius, hazzın niceliği yerine niteliğini öne çıkardığı için doğallıkla tinsel hazlara duyusal hazlar karşısında ağırlık vermenin önemine dikkat çeker. Başka bir deyişle o, bedensel hazları yok saymamak ve küçümsememekle birlikte bunlara düşkünlük göstermenin insanın dengesini bozacağı inancındadır. Hayat, ruhun ölçülü ve kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç göstermeyen hazlarıyla ancak mutluluğa kavuşabilir. Onun gözünde manevi hazların en önemli iki tanesi ise adaleti yaşamak ve hakikati kavramaktır. Bunlardan birisi dahi eksik olsa kişi acı çekip mutsuz olur.

---

111 *Bkz.*, C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 3. cilt, İstanbul, 1976, s. 16.

Vauvenargues

Aydınlanmanın ilginç ve bir o kadar da önemli düşünürlerindendir Luc de Clapiers Marquis de Vauvenargues. Onu oldukça ilginç bir düşünür haline getiren hususların başında, hayatı ve yazılarının ihtiva ettiği çelişkiler gelir. Sağlığı itibariyle oldukça güçsüz ve hastalıklı biri olarak son derece gururlu, kahramansı bir ruhun sahibi olmak; barış aşığı bir kimse olarak savaşı övüp kahramanlığı temel bir erdem olarak göstermek; ahlaki mutlaklara karşı çıkarken manevi büyüklüğü ve eylemi etik mutlaklar olarak almak; olağanüstü mutsuz yaşamış ve çokça acı çekmiş biri olarak hemen her zaman iyimser yazılar kaleme almış olmak; hemen hiç dostu bulunmayan bir adam olarak dostluk idealini çok önemseyen mektuplar bırakmak bu çelişkilerin başında gelir.[112]

Otuz iki yıl süren hayatının da kısalttığı filozof kariyeri boyunca hiçbir zaman derinlikli ve sistematik bir düşünür olmamış olan Vauvenargues'i önemli kılan husus ise onun Aydınlanma çağının ruhuna uygun olarak insanı insan yapan şeyin tutkular olduğunu öne sürmesidir. Ve ahlaklılık ve etiğin konusunun Montaigneci anlamda bir deneme, Descartesçı anlamda bir meditasyon, La Rochefoucauldcu anlamda bir refleksiyon, La Bruyèreci anlamda karakter olduğunu öne süren Vauvenargues, nihayet birinci şahsın bakış açısıyla üçüncü şahsın bakış açısını uzlaştırmaya, bireyselle sosyal olanın çıkarlarını sentezlemeye çalışan etiğiyle önem kazanmıştır.[113]

---

112 *Bkz.*, L. C. Crooker, "Luc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 653.

113 I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol. 1. s. 258.

a. Hayatı ve Eserleri

Vauvenargues 1715 yılında Aix en Province'de doğmuştur. Province'in eski ailelerinden birine mensup olan babası, yaşadıkları kentin belediye başkanıydı. Onun hastalıklı çocukluğunu aile şatosunda Plutarkhos okuyarak geçirdiği anlatılır.

O, oldukça sınırlı ve eksik bir eğitimin ardından, daha on sekiz yaşındayken askere yazılmış; önce Lombardia'da (1733) ve sonra da Bohemia'da (1742) savaşmıştır. Ordu Prag'dan geri çekilirken Vauvenargues'ın ayakları donmuş ve o da bunun ardından askerliği terk etmek zorunda kalmıştır. Aynı dönemde sadece sağlığını değil, fakat servetini de kaybetmiş, gözlerini yarı kör eden çiçek hastalığı, onun çok istediği diplomatlık görevini yapmasını engellemiştir. Hastalığının etkisiyle birdenbire kötürümleşen filozof, bundan sonra ölünceye kadar yatağından çıkamamıştır. Bu yatalak döneminde ıstırabın ona verdiği seyrek aralıklarda kendisini incelemek, kendisi dolayımıyla insan üzerine düşünmek imkânı bulan Vauvenargues'ın kimi temel eserlerinin ortaya çıkışı da bu hastalık sırasında olmuştur.

1747 yılında, doğmuş olduğu kentte hayata gözlerini kapayan Vauvenargues'ın temel eserleri arasında *Introduction a la connaissance de l'Esprit humaine* [İnsan Zihnine Dair Bilgiye Giriş], *Reflexions sur divers sujets* [Çeşitli Konular Üzerine Düşünceler], Conseils a un jeune Homme [Bir Delikanlıya Öğütler], Caractères et Dialogues [Karakterler ve Diyaloglar] bulunmaktadır.

b. İnsan Anlayışı

Vauvenargues, insan doğasına, Aydınlanma düşüncesini karakterize eden ve dolayısıyla klasik felsefeye ve Hıristiyan te-

olojisine tamamen karşıt olan bir tavırla yaklaşmıştır. Buna göre, klasik felsefenin insanı kendi kendisiyle sürekli olarak savaş ve mücadele halinde bulunan bir varlık diye tanımladığı; ahlaklılığı insan aklının akıldışı arzular, istek ve tutkulara, onları dizginlemek veya kontrol altına almak suretiyle baskın çıkması olarak gördüğü; Hıristiyan teolojisinin İlk Günâh dogmasıyla, imandan, Tanrı'nın inayetinden yoksun kaldıkları zaman bütün insanların günahkâr ve kötü olduklarını söylediği yerde, duygu, içgüdü, tutku ve eylem, Vauvenargues'da insanı anlamanın anahtar terimleri haline gelir. Bu bağlamda kendisine, akim tutkuların kölesi olduğunu/olması gerektiğini ve dolayısıyla ahlakın temelinin duygu olduğunu söyleyen İngiliz düşünürü Hume'u ve tutku olmadan ilerlemenin asla mümkün olamayacağını iddia eden Voltaire'i örnek alan Vauvenargues, Aydınlanmanın ilerlemeci ruhuna uygun olarak, insanın gerçek doğasının, akılda değil, fakat tutkuda bulunmak durumunda olduğunu söyler. Tutkular insandaki en temel harekete geçirici güç olup, deyim yerindeyse bir şeyi hareket ettiren motora veya makinaları yürüten tekerlere benzerler.

> Bizler kendilerimizden ayrı olmayan tutkularımızız; hele onlardan bazıları ruhumuzun gerçek temelini ve bütün tözünü oluşturur.[114]

diyen Vauvenargues için, akıl ancak ikinci sırada yer alan bir melekedir. Ona göre bizi biz yapan şey duygudur, tutkudur, içgüdü ve yürektir:

---

114 Vauvenargues'tan akt, Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, tome ii, *XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Puf, s. 378.

Büyük düşünceler kalpten gelirler.[115]

İyi içgüdünün akla ihtiyacı yoktur.[116]

Zekâ ruhun gözüdür, kuvvetin değil; kuvvet ise kalptedir.[117]

Vauvenargues sıradan ya da küçük hırslarla, büyük ya da vazgeçilmez tutkular arasında bir ayırım yapar ve bizi "varlığımızı arttırmaya, yaşamaya, güçlendirmeye kışkırtan açgözlü bir içgüdüden başka bir şey olmadığını" söylediği cimrilikten, "mülkiyet düşüncesinin" hâkim olduğu babalık aşkından ve "varlığımızın yetersizliğinin" esinlediği dostluktan uzun uzadıya söz ettikten sonra, şan-şeref duygusunun, onur aşkının tutkuların en büyüğü olduğunu bildirir:

İnsanlar onuru sevmemiş olsalardı, şan ve şerefe layık olmak için ne yeter zekâya ne de erdeme sahip olabilirlerdi. Şan ve şeref uğruna yapılan çalışmalar –eğer bunlar bizi ona layık olacak bir duruma getirmişlerse– asla kaybolmazlar.[118]

Vauvenargues, insanda tutku, duygu, aşk ve arzuyu öne çıkarırken sergilediği Aydınlanmacılığı, insanların eşitliği düşüncesine karşı çıkarken yitirir. Buna göre o, canlı zekâ, nüfuz eden zekâ, doğru zekâ, derin zekâ, düşünen zekâ, ozan zekâsı gibi çok çeşitli zekâ tipleri üzerinde çalışırken, zamanının ana ve ortak teması olan zihinlerin eşitliği, zekânın birliği anlayışına şiddetle karşı çıkmış ve bir yandan,

115 Vauvenargues'tan akt. C. Sena, *age.*, s. 442.

116 Vauvenargues'tan akt. C. Sena, *age.*, s. 442.

117 Vauvenargues'tan akt. C. Sena, *age.*, s. 442.

118 Vauvenargues'tan akt. C. Sena, *age.*, s. 443.

> politika âleminde olduğu gibi zihin âleminde de insanların pek çoğu halk olmaya mahkûm edilmiştir.[119]

derken diğer yandan da eşitlik ülküsüne karşı deha kavramının altını çizmiştir:

> Eylem ve etkinlik olmadan deha olamayacağına inanıyorum. [...] Onun birçok farklı niteliğin karşılaşmasından ve eğilimlerimizin zihinsel ışıklarla olan giz dolu uyuşmasından doğduğuna inanıyorum. Bu koşulların bir tanesi bile eksik olursa, dâhiden söz edilemez. Dâhiye bu kadar az rastlanmasının aşikâr nedeni birbirlerine bağımlı olan niteliklerin söz konusu karşılaşma zorunluluğudur.[120]

c. Etik Görüşü

Vauvenargues'ın etik görüşü, onun söz konusu insan görüşüne dayanır. Buna göre, onun etiği her şeyden önce bireyci bir etik görüşüdür. Cemaatin âdet ve geleneklerini şiddetle eleştiren Vauvenargues'ın bireyciliği, bununla birlikte ahlaki değerleri bireyin vicdanına dayandıran, bireyin akıllı özünden hareketle ona birtakım bağlayıcı ahlaki yükümlülükler getiren bir bireycilik değil de bütünüyle hazcı ve duygucu bir bireyciliktir.

İnsanı insan yapan unsurun akıl değil de tutkular olduğunu söyleyen tavrı dolayısıyla sonradan Nietzsche'nin sempatisini kazanan Vauvenargues'a göre, bütün tutkular haz ve acıda temellenir; başka bir deyişle tutkuların temelinde insanın kendi varlığını geliştirip yetkinleştirme isteği, artırmak istediği iktidar arzusu bulunur, bundan ötürü haz ve acı da insanın yetkinlik ve eksikliğine, güç ve güçsüzlüğü-

119 Vauvenargues'tan akt. C. Sena, *age.*, s. 441.

120 Vauvenargues'tan akt. F. Coplestone, *age.*, s. 25.

ne gönderimle anlaşılmalıdır. Eksiklik hissinin yetkinlikten yoksun olma duygusunun insan için ebedi bir işkence olduğunu belirten[121] Vauvenargues'ın bakış açısından, varlığı hiçbir şekilde yetkin olmayan insanın varlıksal yapısı en küçük bir engelle karşılaşmadan gelişirse, o bundan sadece haz alır. Ona göre, iyi ve kötü de haz ve acıya dayanır:

> İyi ve kötü düşüncesini bu iki karşıta [haz ve acıya] ilişkin deneyimlerimizden türetiyoruz.[122]

Bununla birlikte, farklı insanların haz ve acı deneyimleri de farklılık gösterir; başka bir deyişle, Vauvenargues'ın rölativist görüşünde, insanlar haz ve acıyı farklı şeylerde bulurlar, bundan ötürü, onların neye iyi neye kötü dedikleri de farklılık gösterir.

Vauvenargues, buradan evrensel ahlaki standartlara, genelin yararına geçmenin sıkıntısını kendine dert etmeden, bildik toplum sözleşmesiyle özveri ve yararcılığa geçer. Bu geçiş ya da dönüşümle birlikte de ahlaki iyi ve kötü, haz ve acı deneyimi yerine, toplumun çıkarı ve zararına tâbi hale gelir:

> Bir şeyin toplumun bütünü tarafından bir iyi olarak görülmesi için o şey toplumun tamamının çıkarına olmalıdır. Bir şeyin kötü görülmesi için de onun toplumun aleyhine olması gerekir. İşte burada, ahlaki iyi ve kötünün en temel karakteristiğiyle karşı karşıya geliyoruz.[123]

İnsanlar yetkinlikten yoksun olan, özleri itibariyle kendilerine yetemeyen kusurlu varlıklardır; bundan dolayı, onlar

---

121 *Bkz.*, L. C. Crooker, *age.*, s. 654.

122 Vauvenargues'tan akt. C. Sena, *age.*, s. 442.

123 Vauvenargues'tan akt. F. Coplestone, *age.*, s. 26.

bir toplum içinde birlikte yaşamak zorundadırlar. Toplumsal yaşam da bireyin kişisel çıkarının genelin iyiliğiyle uyumlu hale getirilmesini içerir. Ahlak ve ahlaklılığın temeli de ona göre, budur. Bununla birlikte, genelin iyiliği fedakârlık gerektirir. Ahlaka yararcı bir yorum getiren Vauvenargues, nitekim şöyle der:

> Erdem, özel çıkarların genelin çıkarlarına feda edilmesinden başka hiçbir şey değildir.[124]

Aydınlanmanın Babası: Voltaire

Voltaire, Fransız Aydınlanmasının en önemli düşünürlerinin başında gelir, hatta Aydınlanma hareketinin babası olarak değerlendirilir. O, zamanının toplumsal, dini, politik ve kültürel koşullarını radikal bir biçimde eleştirmiş, bir tür ampirik felsefe yardımıyla gerçekleşecek reformların başlaması için büyük bir çaba sergilemiş olduğu için Aydınlanmanın babası olarak görülür.[125] Aklın egemenliği olarak tanımladığı ilerleme idesinin en önemli temsilcilerinden olan, ilerlemeden daha ziyade entelektüel, bilimsel ve iktisadi ilerlemeyi anlayan Voltaire, bilimsel ve iktisadi ilerleme için kaçınılmaz olduğunu düşündüğü toleransın savunuculuğunu yapmış, temelde düşünce ve ifade özgürlüğüyle özdeşleştirdiği politik özgürlüğün yılmaz bir savunucusu olmuştur. Tıpkı kendisine büyük bir hayranlık beslediği Locke gibi, devletin öncelikle insan haklarına saygı göstermesi gerektiğini öne sürmüştür. On sekizinci yüzyılın diğer Fransız philosophe'ları gibi birinci sınıf ve özgün bir filozof olmanın ötesindedir.

---

124 Vauvenargues'tan akt. C. Sena, *age.*, s. 443.

125 R. H. Popkin, *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999, s. 465.

Bu yüzden felsefi anlamda her zaman çok tutarlı görüşler geliştirdiği pek söylenemez. Bir yandan "düşünen madde" hipotezine başvurur ve sıkı bir materyalizme bağlanırken diğer yandan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dönük argümanlar geliştirir. Despotizmden nefret etmekle birlikte, politik anlamda demokrat biri olmayıp, filozofların etkisiyle aydınlanmış bir monarkın adil ve haksever yönetimini tercih eder. Bu özellikleriyle Fransız Aydınlanmasının hâkim kişiliği,[126] Aydınlanma düşüncesinin bir pratogonisti[127] haline gelen Voltaire, Fransız monarşisiyle kiliseye açtığı savaş yanında, esas din ve Hıristiyanlık konusundaki görüşleriyle tanınır.

a. Hayatı ve Eserleri

Daha sonra Voltaire takma adını almış olan François Marie Arouet, 21 Ekim 1694'te Sceaux yakınlarındaki Châtenay'da doğdu. Babası bir noterdi, onu zorlukla ve büyük acılar çekerek doğurmuş olan annesi ise aristokrat bir kadındı. Annesini çok erken yitiren Voltaire, babası tarafından yetiştirildi. Cizvitlerin yönetimindeki Louis-le-Grand Koleji'ne verilen filozof, burada kendisini çok kısa bir zaman içinde zekâsı ve şiirleriyle göstermiş ve bundan dolayı bir rahip eliyle saraya takdim olunmuştu.[128]

Edebiyatçı kimliğini daha gençlik yıllarında açığa vurdu. Küçük roman ve öyküler dışında, hicviyeleriyle de nam salmaya başladı. İlk sürgün ve hapis cezalarının nedeni hep aynıydı. Örneğin Kral XV. Louis'nin bir vekili aleyhine yazdığı

126 E. A. Gellner, "French Eighteenth Century Materialism", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. by D. J. O'Connor), s. 277.

127 P. Jimack, "The French Enlightenment II: Deism, Morality and Politics", s. 252.

128 C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 4. cilt, İstanbul, 1976, s. 460.

bir hicviye dolayısıyla 1717 yılında Bastile'e hapsedildi ve bu ünlü hapishanede on bir ay süreyle hapis yattı.[129] Voltaire'in savunduğu düşünceler, yerleşik düzene açtığı savaş ve yazdığı eserler yüzünden başı beladan sonra da pek kurtulamamış, bu yüzden sadece Fransa'da değil, Avrupa'da da şöhretinin doruğunda olduğu 32 yaşında İngiltere'ye gitmek zorunda kalmıştı. Bununla birlikte, üç yıl kaldığı ve İngiliz kültürü ve özellikle de felsefesiyle tanışma imkânı bulduğu İngiltere'nin Voltaire üzerinde büyük bir etki yaptığı söylenir.[130] O, burada sadece Newton ve Locke'un değil, fakat Berkeley ve Shakespeare'in eserleriyle de tanışmış, İngiltere'deki özgürlük ve hoşgörü ortamından çok etkilenmiştir. Newton ve Locke'un, İngiltere'de değil de Fransa'da yaşamış olsaydı kovuşturmaya uğrayacağını, Roma'da hapse atılacağını, Lizbon'da ise kesinlikle yakılacağını ifade eden sözleri, söz konusu etkiyi olabilecek en açık şekilde ifade eder.

Söz konusu İngiltere seyahatinin bir diğer etkisi, onda kendisini gösteren filozof kimliğidir. Bir süre boyunca Fransa'ya dışarıdan bakmış olan filozof, Paris'e döndükten sonra, bir yandan eklektik diye nitelenebilecek felsefesini şekillendirirken, edebiyat yoluyla gerçekleştirdiği muhalefetinin dozunu arttırır. Bu dönemde bir yandan Fransa'nın çeşitli kentlerinde dolaşırken bir yandan da kendisine ün kazandıran çok sayıda eseri kaleme alır. Felsefi düşüncelerinin önemli bir kısmını Bayie, Locke ve Newton'dan derleyen Voltaire'in esas büyük başarısının, söz konusu modern filozofların düşüncelerini

129 *Bkz.*, S. Charles, "François Marie Arouet Voltaire", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 708.

130 *Bkz.*, S. Hilav, "Önsöz", *Voltaire: Seçmeler*, İstanbul, 1975, s. 16; D. Williams, "Voltaire", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

olağanüstü açık ve parlak bir dille Fransız toplumuna yaymasından meydana geldiği kabul edilir.[131]

Voltaire, metresi Madam Chatelet'in şatosunda yaklaşık bir on yıl geçirdikten sonra, kendisiyle 1736'dan beri yazıştığı Büyük Friedrich'in daveti üzerine 1750'de Potsdam'a giderek, bir süre de Almanya'da yaşamıştır. Ama burada da rahat durmayıp Berlin Kraliyet Akademisi'nin başkanlığını yapan Maupertius hakkında yazdığı bir hicviye nedeniyle sarayla arasına kara kedi girince Voltaire bu kez Cenevre'ye sığınmak zorunda kalır. 31 Mayıs 1778'de Paris'te ölen Voltaire'in temel eserleri arasında *Loi Naturelle* [Doğal Hukuk], *Traité de Métaphysique* [Metafizik Üzerine Deneme], *Candide*, *Dictionnaire Philosophique* [Felsefe Sözlüğü], *La Philosophie de Newton* [Newton'un Felsefesi] bulunmaktadır.

b. Metafiziği

Voltaire'in felsefesinin en önemli kaynağı, Montaigne, Gassendi, Descartes ve Bayie gibi düşünürler tarafından şekillendiren Fransız geleneğinden ziyade, İngiliz geleneği, özellikle de John Locke olmuştur. Locke felsefesinden, doğuştan düşünceler anlayışına yönelik bir reddiye ile birlikte deneyimci bir anlam ve bilgi telakkisini ama çok daha önemlisi insan zihninin güçlerini ve sınırlarını belirlemenin yegâne yolu olarak felsefi soruşturma anlayışını türetir.[132]

Bilgimizin duyuların deneyiminden geldiğini bildiren Lockeçu öğretiyi benimserken, Voltaire sonradan söz konusu deneyimci epistemolojiyle irtibatlandırılmış iki öğretiyi açık-

131 *Bkz.*, E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, tome ii, *XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Puf, s. 405.

132 *Bkz.*, P. Jimack, "Voltaire", *Philosophers of Enlightenment* (ed. by P. Gilmour), Edinburgh, 1989, s. 137.

lıkla reddeder. Onun reddettiği birinci görüş, eskiden şüpheciler tarafından öne sürülmüş, Locke'tan sonra Berkeley tarafından revize edilmiş "dış dünyanın ya da maddenin var olmadığı veya var olduğunun bilinemeyeceği" görüşüdür. Voltaire, bu yüzden Locke'un deneyimciliğini kabul ederken dış dünyanın var olduğunu öne sürer. Onun kabul etmediği ikinci görüş ise Diderot gibi düşünürler tarafından deneyimcilikle irtibatlandırılarak öne sürülecek olan "insanın özgürlüğünün bir yanılsama" olduğu görüşüdür. Bu anlayış, her şeyi duyu deneyimi yoluyla elde eden insanın kaçınılmaz olarak ve tamamen çevresi tarafından belirlendiğini, dolayısıyla insan için özgürlükten söz edemeyeceğimizi dile getirir. Voltaire birincisinde olduğu gibi bu görüşü de sağduyunun bakış açısından ve bu arada ahlaki birtakım mülâhazalardan hareketle reddeder.[133]

Voltaire benimsemiş olduğu söz konusu ampirik bilgi anlayışı ve metodolojiye uygun olarak, sonradan Condillac'ın yapacağı bir ayrımla metafiziği ikiye ayırır. Bunlardan birincisi her şeyi keşfetme ve bilme iddiasıyla ortaya çıkan "ihtiraslı metafizik", ikincisi hakikate dair araştırmalarını insan zihninin bilumum zayıflıklarının belirlediği sınırlar içinde sürdüren "mütevazı metafizik"tir. O, tercihini birincisinin imkânsızlığından hareketle İkincisi için kullanır ve bir kez daha Locke'un yolundan giderek, metafiziği "ampirik yöntemleri kullanan, doğallıkla sınırlı bir bilim" diye tanımlar. Nitekim, Voltaire II. Frederich'e yazdığı bir mektupta, "metafiziğin, biri sağduyu sahibi bütün insanların bildiği şeyler, diğeri de onların hiçbir zaman bilemeyeceği şeyler olmak üzere, iki şeyden meydana geldiğini" söyler.

133 F. B. Artz, *The Enlightenment in France*, Kent, Kent State University, 1968, s. 136.

Onun mütevazı metafiziği iki tözün varoluşunu kabul etmekten oluşur. Bu tözlerden birincisi madde, diğeri de Tanrı'dır. Bu açıdan bakıldığında, onun Berkeley'in immateryalizmine olduğu kadar Tanrısız bir materyalizme de karşı çıktığı söylenebilir. Voltaire'in söz konusu iki töz arasındaki ilişkiyle ilgili görüşleri zaman içinde değişime uğramış olmakla birlikte, o genellikle, maddenin Tanrı'dan sudur ettiğini, kendi içinde tam bir yasaldık ve düzen sergilediğini öne sürer.[134]

c. Deizmi

Tanrı söz konusu olduğunda ise Voltaire'in yine İngiliz felsefesinin etkisiyle sıkı bir deizme bağlandığını söylemek doğru olur. Fakat o, Tanrı'nın varoluşunu ele almadan önce, klasik Tanrı anlayışlarıyla dinin kendisine ve kurumsal boyutuna şiddetli bir savaş açar. Gerçekten de Voltaire esas olarak her tür karanlıkçılığa olan nefreti ve Hıristiyanlığa, özellikle de Katolik Kilisesinin temsil ettiği Hıristiyanlığa yönelik amansız düşmanlığıyla seçkinleşir. Bu düşmanlığını,

> İncilin hiçbir yerinde en küçük bir izine rastlanmayan ayrıntılar, Hıristiyan tarihindeki kanlı olayların kaynağıdır.[135]
>
> Boş inan ve bilgisizlikten oluşan bağnazlık bütün çağların hastalığı olmuştur.[136]
>
> Yüzlercesini yaktığımız Yahudilerin dört bin yıl süreyle Tanrı'nın en seçkin ulusu olduğunu nasıl doğrulayacağız.[137]
>
> O kadar çok alçaklık ve saçmalıkla dolu olmasına rağmen, bin yedi yüz yıl yaşadığına bakılırsa, Hıristiyanlık kutsal olmalı.[138]

---

134 *Bkz.*, S. Charles, "François Marie Arouet Voltaire", s. 709.

135 Voltaire, *Seçmeler* (hazırlayan S. Hilav), İstanbul, 1975, s. 158.

136 Voltaire, *age.*, s. 158.

137 Voltaire, *age.*, s. 159.

138 Voltaire, *age.*, s. 160.

sözleriyle ifade eden ve Fransız Aydınlanmasının Hıristiyanlıkla olan büyük savaşının en etkili silahı olan Voltaire, bu düşmanlıkla güttüğü amacı şöyle anlatır:

> Hıristiyanlığı on iki adamın kurabildiğini işitmekten bana artık gına geldi; birinin tek başına onu yıkabildiğini kanıtlamayı çok istiyorum.[139]

Voltaire'in Hıristiyanlığa olan düşmanlığı on yedinci yüzyılın bilimsel ve felsefi gelişmelerinin yarattığı bir inanç yitimiyle sınırlı veya özde bu gelişmelerden kaynaklanan bir düşmanlık değildir. O, Hıristiyanlığa temelde sosyal ve insani gerekçelerle saldırır. Voltaire'in gözünde Hıristiyanlık ve Kilise, otoriteyi sınırlama ve baskıyı temsil etmektedir. O bir kere asla sorgulanamayan bir öğreti ortaya koyar, insanlara neye inanacaklarını söyler:

> Bizim kanımızı iliğimizi emip semiren adamlar bize bağırıyorlar: "Bir dişi eşeğin dile geldiğine inanın, bir balığın bir insanı yuttuğuna, üç gün sonra da canlı canlı kıyıya çıkardığına inanın, dünyayı yaratan Tanrı'nın bir Yahudi peygamberine (Ezekiel) bok yemesini, bir başka peygamberine iki orospu satın almasını, onlardan orospu çocukları doğurtmasını (Osee) buyurduğundan hiç şüphe etmeyin –bunlar aynen doğruluk ve iffet tanrısına söyletilen sözlerdir–, açıktan açığa çirkin ya da matematik bakımdan imkânsız olan yüzlerce şeye inanın: Yoksa merhametli Tanrı sizi, değil milyonlarca milyar yıllar, sonsuza kadar, vücudunuz olsun olmasın, cehennem ateşinde yakacaktır.[140]

---

139 Voltaire'den akt. E. A. Gellner, "French Eighteenth Century Materialism", s. 277.

140 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* (çev. L. Ay), İstanbul, 2. baskı, 1962, s. 73.

Dahası, Hıristiyanlık ve Kilise, insanın bu dünyadaki rolüyle ilgili bir anlayışa ek olarak, değişmez bir dünya görüşü empoze eder ve ilk günaha veya insanın aşağılanmasına dayanan ve insani eğilimleri bastırmayı vaaz eden bir ahlak anlayışı benimser. O, insan zihnini kontrol etmeyi ve politik iktidarı etkilemeyi hâlâ sürdürmektedir. Eğitim sistemindeki tekelleşmeden, bilginin ilerlemesini durdurmaktan sorumlu olan Kilise, Voltaire'e göre, yarattığı fanatizm ve hoşgörüsüzlükle her tür ilerlemenin önündeki mutlaka aşılması gereken bir engel durumundadır:

> Bu denli acı kavgalara ve din savaşlarına yol açan, teolojideki küçük ayrılıklardır. Böylesine korkunç olayları, gülünç ve öldürücü kavgaları çıkaranlar sıradan kimseler değildir. [...] Rahat bir tembellik içinde emeklerinizle beslenen, sizin alın terinizle, yoksulluğunuzla zenginleşen adamlar, güya partizanlar ve köleler için mücadele ediyordu. Efendileriniz olabilmeleri için yıkıcı bir bağnazlıkla esinlediler sizi; Tanrı'dan korkmanız için değil, kendilerinden korkasınız diye sizlere boş inanlar aşıladılar.[141]

Hıristiyan bağnazlığına yönelik bütün bu sert ve acımasız eleştirilerine, üstlenmiş olduğu Hıristiyanlığı bir şekilde yıkma misyonuna rağmen, o Hıristiyan Kilisesinin otoriteryanizminin tam karşıt ucunda yer alan materyalist ateizme de düşmek istemez. Başka bir deyişle, Tanrı'nın yokluğunun yol açacağı nihilizmden korkan Voltaire, bu inançsızlığın halk için büyük bir tehlike yarattığı inancındadır. Buna göre, entelektüeller ateist olabilirler, ve bu bir sorun yaratmaz ama ayak takımı veya halkı meydana getiren insanlar ateist olurlarsa, bu durum toplumun bekası ve sosyal düzen açısından büyük bir sıkıntı doğurur:

---

141 Voltaire, *Seçmeler*, ss. 160-61.

Sonra tanrıtanımaz bir ulusun yaşayıp yaşayamayacağı soruluyor; bence asıl ulus denen şeyle ulusun üstünde kalan bir filozoflar toplumunu birbirinden ayırt etmek lazımdır. Her memlekette ayak takımının daha kuvvetli bir dizgine ihtiyacı olduğu, Bayle'in de sadece beş altı yüz köylüyü idare edecek olsaydı onlara mükâfat veren, öç alan bir Tanrı bildireceği çok doğrudur. Ama Bayie zengin, rahatlarına düşkün, bütün sosyal erdemlere, bilhassa dostluğa bağlı kalan, umumi işlerin gailesinden, tehlikesinden kaçan, hasılı düzgün, temiz bir hayat süren Epikürcülere heralde bundan söz etmezdi. Öyle sanıyorum ki böylece sosyal bakımdan da politik bakımdan da kavga ortadan kalkmış olur.

Tamamıyla vahşi uluslara gelince, onların ne tanrıtanımaz ne de tanrı tanırlar arasında sayılamayacakları zaten söylenmiştir. Onlara neye inandıklarını sormak, Aristocu mu yoksa Demokritos taraftarı mı olduklarını sormakla birdir: Onların bir şeyden haberleri yok; Aristocu olmadıkları kadar tanrıtanımaz da değillerdir.

Ama ısrar edip şöyle diyebilirler: Toplum halinde yaşıyorlar, tanrıları da yok; demek ki, dinsiz de toplum halinde yaşanabiliyormuş.

O zaman kurtlar da bir arada yaşıyorlar, barbar bir yamyam topluluğu öyle sizin farz ettiğiniz gibi, bir toplum değildir, diye cevap verirdim; bir yandan da size kendi içinizden birine borç verseniz ne borçlunuzun ne avukatınızın ne noterinizin ne de yargıcınızın Tanrı'ya inanmasını ister miydiniz, istemez miydiniz diye sorardım.[142]

Voltaire şu halde nihilizm korkusuyla, bir doğal dinin ya da ayıp anlama gelmek üzere bir akıl dininin savunuculuğunu yapmaya geçer. Başka bir deyişle, bir dinin hem akait veya dogmatik hem de etik boyutu, yani hem mistik ve metafizik unsurları hem de ahlaki öğeleri bulunduğundan hareketle o,

142 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, s. 176.

ortak bir ölçüye gelmeyen, hiçbir şekilde anlaşılır hale getirilemeyen, akıl yoluyla temellendirilemeyen birincisinin tamamen terk edilerek, bütün dinlerde ortak olduğuna inandığı İkincisinin oluşturduğu temel üzerinde, akıl yoluyla bulunmuş bir Tanrı inancına varmanın gerekliliği üzerinde durur. Voltaire'in Tanrı'ya varışı, son çözümlemede şu iki yoldan biri ya da diğeriyle olur. Buna göre o, Tanrı'nın varlığını nesnel bir serimle ve rasyonel bir analizle ortaya koyar, akıl yoluyla kanıtlar. Ya da ikincileyin, yukarıda işaret ettiğimiz kaygılardan hareketle, ateizm ve nihilizmin yol açacağı ahlaki ve sosyal kaosa atıfta bulunur ve Tanrı'nın var oluşunu öznel bir serimle ya da pragmatik bir analizle ortaya koyup "Tanrı'nın olmaması durumunda bile bir Tanrı'nın icat edilmesi gerektiğini" öne sürer.

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda Voltaire iki ayrı Tanrı argümanı ortaya koyar. Bu Tanrı delillerinden ilki, onun kendisine büyük bir hayranlık beslediği, Kartezyenizmin panteizme veya Spinozacılığa götürdüğü yerde, felsefesinin zorunlulukla her şeyi özgürce yaratmış ve düzene sokmuş bir en yüksek varlığa götürdüğünü öne sürdüğü Newton tarafından da kullanılmış olan ünlü Saatçi argümanı veya teleolojik delildir. Ereksel nedenselliği temele alan ve saat ile evren arasında bir analoji kuran bu delile göre, nasıl ki bir saatin varoluşu bir saatçinin varoluşunu gerektiriyorsa aynı şekilde maddi evrende var olan ve herkes için aşikâr olan düzen de akıllı bir yaratıcının bireysel saatçiden çok daha bilge ve güçlü olan bir yaratıcının varlığını gerektirir. Nasıl ki saatin akrep ve yelkovanı saate zamanı göstermek amacıyla konmuşsa gözler de insanların görebilmeleri için Tanrı tarafından tasarlanıp yaratılmıştır; doğaya ilişkin gözlemden, doğadaki düzen ve amaçlılıktan öyleyse, onun Tanrı tarafından yaratılmış olduğu sonucu çıkarılmalıdır.

Voltaire, aynı delili çok daha genel bir biçimde, *Felsefe Sözlüğü*'nde ateistlere cevap verirken şöyle sunar:

> Biz insanlar akıllı varlıklarız; akıllı varlıklar da kaba, kör, duygusuz bir varlık tarafından yaratılmış olamazlar: Newton'un düşünceleriyle katır tezeği arasında her halde bir fark olmalı. Demek ki Newton'un aklı başka bir akıldan geliyordu.
>
> Güzel bir makine gördüğümüz zaman güzel bir mekanist var, bu mekanistin de güzel bir anlığı var diyoruz. Şu dünya her halde hayran olunacak bir makine; demek ki dünyada, neresinde olursa olsun hayran olunacak bir akıl var. Bu kanıt eskidir, kanıtların en kötüsü değildir.
>
> Bütün canlı varlıklar, mekanik kanunlarına göre hareket eden manivelalardan, makaralardan, hidrostatik kanunlarının hiç durmadan dolaştırdığı sıvılardan ibarettir; bütün bu varlıkların, örgenleşmeleriyle hiç ilgisi olmayan duyguları olduğunu düşününce insan şaşkınlık içinde kalır.
>
> Gök cisimlerinin, küçük küremizin güneşin etrafındaki devri, her şey en derin matematik kanunları gereğince olur. Nasıl olmuş da bütün bu kanunların birini bile bilmeyen, belagatli ama hayal peşinde koşan Eflatun, toprağın eşit kenarlı, suyun da bir dik üçgen üzerine kurulduğunu; yalnız beş muntazam cisim var diye ancak beş türlü dünya olabileceğini söyleyen o acayip Eflatun: Evet, böyle olduğu halde nasıl olmuş da küre trigonometrisini bile bilmeyen Eflatun Tanrı'ya ilksiz geometrici diyecek, her şeye şekil veren bir aklın varlığını duyacak kadar güzel bir dehaya, bahtlı bir içgüdüye sahip olabilmiş?[143]

Birinci Tanrı argümanında Newton'a dayanan Voltaire, kozmolojik argüman olarak bilinen ikincisinde ise bu kez Locke'a yaslanır.[144] Buna göre, kendisinin ve dolayısıyla bir şeyin var

143 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, s. 177.

144 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 6, s. 20.

olduğundan emin olduğunu söyleyen Voltaire'e göre, varolan ya zorunlu ve ezeli olmalıdır ya da varlığını başka bir şeyden almalıdır ki aynı düşünce veya akıl yürütme onun için de geçerli olup bu durum zincirde zorunlu bir varlığa erişinceye kadar devam eder. Nitekim, Voltaire bundan sonra kendisinin ve maddi dünyanın ne ezeli ne de değişmez olduğunu, kendi içinde zorunlu olmayıp sadece olumsal olduğunu belirtir. Kendisinin de içinde bulunduğu söz konusu olumsal varlık alanı var oluşunu zorunlu bir varlığa borçludur. Öyle ki bu zorunlu varlık da Tanrı'dır. Ona göre, maddi varlık alanına hareket, düşünce ve duygu da Tanrı tarafından aktarılmış olmalıdır.

Voltaire her iki argümanın da mantıksal olarak kesin sonuçlu olmamakla birlikte doğru olma olasılıklarının yüksek olduğunu iddia eder. Ateizmin ve de dinsizliğin, çağında başta filozoflar arasında giderek yaygınlaşması olgusu karşısında endişeye kapılan düşünür, aynı sonuca ya da Tanrı'nın var olduğu sonucundan ziyade O'nun toplumun sosyal ve ahlaki düzeni için var olması gerektiği neticesine, bu kez başka bir yerden, etik olgusundan hareketle varır. Voltaire'e göre, dinin özü ne dogmalarında ne de getirdiği örgütlenmede bulunur; din özde, ortaya koyduğu bir ahlaklılık sistemiyle anlam kazanır:

> Din kurumu sadece insanlığı düzen içinde tutmak ve insanların erdemleriyle Tanrı'nın iyiliğine layık olmalarını sağlamak için var olur.[145]

Tanrı'nın bu dünyayı, her şeyi ait bulunduğu yere uygun düşen bir işlevle yükümleyen bir eylemle hiçten yaratmış olduğunu; tıpkı bedenin organlarının aşikâr birtakım fonksi-

145 Voltaire, "Reflections on Religion", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an introduction by I. Kramnick), New York, 1995, s. 115.

yonlarının olması gibi, dağların ve ırmakların da insana su temin etme gibi bir işlevleri bulunduğunu ve bütün bunların Tanrı'nın inayetinin bir delili olduğunu öne süren Voltaire, Tanrı'nın bu iyilikseverliğinin karşılığında insanlardan ahlak yasasına itaat beklediğini öne sürer:

> Bana ibadet edin ve iyi olun![146]

diyen Tanrı, insanları davranışlarına bağlı olarak ödüllendirir ya da cezalandırır. Böyle bir cezalandırıcı Tanrı olmadığında, sosyal ve ahlaki düzenin tehlikeye gireceğini düşünen Voltaire'e göre, Tanrı öyleyse, sosyal düzenin bekası için gereklidir:

> Tanrı var olmasaydı eğer, onu icat etmek gerekecekti.[147]

Ateizmin nihilistik sonuçlarından korkan, bundan hareketle ateistlerin günahkâr olma ihtimallerinin inananlardan çok daha yüksek olduğunu savunan Voltaire şöyle demektedir:

> Avukatımın, terzimin, hizmetçilerimin ve hatta karımın Tanrı'ya iman etmesini isterim, korkarım ki ancak böylelikle daha az soyulup daha az boynuzlanacağım.[148]

Deist bir Tanrı inancını hayatı boyunca sürdüren fakat Aydınlanmanın karakteristik tarzına uygun olarak Tanrı'yla bizatihi O'nun kendisi için değil de insan açısından ilgilenip

146 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, s. 132.

147 Voltaire, *Seçmeler*, s. 164.

148 Voltaire'den akt. P. Jimack, "The French Enlightenment II: Deism, Morality and Politics", s. 252.

Tanrı'yı insanla olan ilişkisi içinde ele alan Voltaire, Tanrı'nın dünya ile olan ilişkisi söz konusu olduğunda, işte bu duruma paralel olarak ikircikli bir tavır sergiler. Buna göre o, başlangıçta Leibniz'in kozmik iyimserliğini paylaşmış ve sık sık yaratıkların en şereflisi olan insanı gözeten, onun ahlaki ve maddi iyiliğiyle yakından ilgilendiği için, insana bir ahlaklılık bilinci, bir ahlak duyusu vermiş olan hayırsever bir Tanrı'dan söz etmiştir. Fakat 1755 yılında Lizbon'da vuku bulan ve on binlerce insanın ölümüyle sonuçlanan deprem ve ertesi yıl patlak veren 70 yıl savaşları, Voltaire'in evrenin mükemmel düzenine olan inancını ve dolayısıyla optimizmini önemli ölçüde erozyona uğratmıştır. Candide işte onun felsefi bakış açısındaki bu değişimi yansıtır. Bu dönemde o, Leibniz'in iyimserliği ve "dünyamızın bütün mümkün dünyaların en iyisi olduğu" öğretisiyle alay etmeye başlar. Nitekim, eserin sonunda Panglos'un ağzından Leibniz'in iyimserliğine inanmış Candide'e şunları söyler:

> Mümkün dünyaların en iyisinde bütün olaylar zincirlenmiştir çünkü Matmazel Künegond'un aşkı için güzel bir şatodan kıçınıza tekme yiyip kovulmamış olsaydınız, Engizisyon zulmüne uğramamış olsaydınız, yaya olarak Amerika'yı dolaşmamış olsaydınız, Baron Hazretlerine bir kılıç darbesi indirmemiş olsaydınız, güzel El Dorado ülkesinden aldığınız bütün koyunları yitirmemiş olsaydınız, burada turunç reçeliyle fıstık yiyemezdiniz.[149]

Demek ki başlangıçta dünyadaki kötülüklerin ancak göreli bir varoluşa sahip olduğunu, bütünsel varlık düzeni içinde haklılandırılabileceğini düşünen Voltaire üzerinde, 1755 Lizbon depremi, Auschwitz'in yirminci yüzyılda entelek-

149 Voltaire, *Kandid ya da İyimserlik Üstüne* (çev. S. Tanilli), İstanbul, 2. baskı, 1984, s. 149.

tüel üzerinde yarattığı travmaya benzer bir etki yapmıştır. Voltaire'e göre, deprem kötülüğün dünyadaki pozitif varoluşunu kanıtlayan bir olgu olu, söz konusu kötülüğü haklılandırmak mümkün değildir. Başka bir deyişle, Tanrı var olduğuna, mutlak anlamda özgür bir varlık olduğuna göre, koymuş olduğu doğa yasalarının yol açtığı felaketlerin de sorumlusu olmak durumundadır. Kötülüğün varoluşuyla Tanrı'nın varoluşunun bağdaşabilir olduğunu, içindeki bilumum kötülüklere rağmen dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu bildiren Leibniz'e karşı, Voltaire iki ayrı yol seçer: Bunlardan birincisine göre, dünyada gözlemlediğimiz depremler, savaşlar, cinayetler, kısacası her tür vahşet Tanrı'nın insanı gözetmediğinin bir delili olmak durumundadır. İkincisine göre ise Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmak için elinden gelen her şeyi yapmıştır; Tanrı'nın bu çabasına rağmen ortaya çıkan kötülüğün insanın kavrayış gücünün sınırlarını aşan bir hikmeti olmalıdır.

d. Etik Anlayışı

Voltaire söz konusu kötümserliğini ve din/Tanrı anlayışını etik görüşüne de yansıtır. Gerçekten de sadece genel olarak değil, fakat antropolojik açıdan da dozu pek hafif olmayan bir pesimizme bağlanan Voltaire, dinle ahlakı özdeşleştirirken, dinin zayıf ve cahil insanların ahlakı, ahlakın da bilge ve güçlü insanların dini olduğunu iddia eder.[150] Buna göre, bütün insanlar yeterince bilge, aklın sözünü dinleyecek kadar güçlü ve ahlak yasasını hayata geçirecek kadar dirayetli olsalardı eğer, dine gerek kalmazdı. Fakat durum böyle değildir ve dine bu yüzden ihtiyaç duyulmaktadır.

150 W. Riley, *Men and Morals: The Story of Ethics*, New York, Doubleday, 1929, s. 251.

Buradan da anlaşılacağı üzere, modern ve seküler dünyada, dinden bağımsız bir etik inşa etmek ama bu etiği, hazcı ve mutlulukçu bir değer etiğinden ziyade dinin getirdiği kural ve yükümlülüklere benzer şekilde bir erdem etiği ya da toplumsal olarak oluşturmak isteyen Voltaire, önce irade özgürlüğü konusunu ele alır ve maddi olmayan tözsel bir varlık olarak ruh görüşünün bütünüyle gereksiz bir hipotez olduğunu öne sürer:

> Sırf kendisinin manevi ve ölümsüz bir ilkesi var diye bütün insanlık neden böbürlenir? Aşırı derecede kendini beğenmişliğinden olsa gerek. Bir tavus kuşu konuşacak olsaydı o da ruhu ile övünür, ruhunun o görkemli kuyruğunda olduğunu söylerdi.[151]

Felsefe Sözlüğü'nde yer alan ruh maddesinde, "tinsel ruh" benzeri terimlerin sadece bilgisizliğimizi gizleyen sözcükler olduğunu öne sürer.[152] Yunanlıların hayvani ruhla akli ruh arasında bir ayının yaptıklarını söyleyen Voltaire'e göre, bunlardan birincisi oranların hareketinden başka hiçbir şey değildir. İkincisine gelince, Voltaire onun varoluşu için de aklın daha iyi ve sağlam bir delil görebilmesinin söz konusu olmadığını iddia eder.[153]

Problemi böylelikle metafizik bir problem olmaktan çıkartan Voltaire, onu psikolojik bir çerçeve içinde ele almaya başlar. İrade özgürlüğünün olmaması durumunda, kişisel sorumluluktan ve dolaylıyla haklı ödül ve cezadan söz edilemeyeceğini belirten filozof, biz insanların ancak psikolojik bir özgürlüğe, özgür olduğumuz bütün durumlarda kendisel-

151 Voltaire, *Seçmeler*, s. 163.

152 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, s. 13.

153 Voltaire, *age.*, s. 16.

lik olarak tanımlanan özgürlüğe sahip bulunduğumuzu savunur:

> Birtakım motiflere sahip olduğumuz her seferinde, irademiz bu motifler tarafından belirlenir. Ve bu motifler her seferinde anlama yetisinin veya içgüdünün nihai sonucu olmak durumundadırlar.[154]

Voltaire işte bu çerçeve içinde, özgür irade düşüncesinin, özgür irade burada gerekli veya yeterli motifi olmayan ve doğanın genel akışı dışına düşmüş bir irade anlamına geleceğinden, saçma bir düşünce olduğunu öne sürer. Başka bir yerde ise insanların zaman zaman yaşadıkları özgürlüklerini yitirdikleri duygusunun, bizim seçme özgürlüğüne sahip olmak durumunda oluşumuzun bir delili olduğunu ifade eder.[155] Fakat en nihayetinde de insanın seçme özgürlüğüne sahip bulunduğunu fakat bu özgürlüğün sınırsız olmadığını öne süren Voltaire, söz konusu seçimin insanın sosyal bir varlık olması dolayısıyla toplumsal grup tarafından dikte edildiğini, seçimin gerisindeki motiflerin genellikle sosyal bir nitelik taşıdığını savunur. Ona göre, erdem ve kötülüğün yegâne ölçütü toplumun mutluluğu ve refahı olup ahlaken doğru olan şey, kişinin eylemini sosyal grubun çıkarına, toplumun bütünsel mutluluğuna uygun hale getirmesidir.

Voltaire etik görüşünü veya sosyal ahlak anlayışını biraz daha açıklıkla ortaya koyabilmek için, doğal dünya ile moral dünya arasında bir analoji kurar. Buna göre, tıpkı doğal dünyanın yasalarının aklın maddeye yönelmesi veya deney-

---

154 Voltaire'den akt. F. Coplestone, *age.*, s. 22.

155 *Bkz.*, I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol. 1, *Esprit Philosophique*, Princeton, Princeton University Press, 1977, s. 254.

sel bilim yoluyla keşfedilmesi gibi, moral dünyanın yasaları da bu dünyanın yapısı ve yasaları üzerinde derinlemesine bir düşünüm yoluyla açığa çıkarılabilir. Böylesi bir düşünümün kişiye doğruyu yanlıştan ayırma imkânı vereceğini söyleyen Voltaire'e göre, etik değer ve eylemi farklı toplumlara özgü ahlak anlayışlarından farklılaştıran şey, onların evrenselliklerini, sadece sınırları değil, fakat yüzyılları da aşmalarıdır. Gerçekten etik olan eylemin güzelliği zamanla değişmediği gibi etik değerlerin hakikati de her tür rölativizmin uzağında durur. Buna göre, yoksula yardım etmek, baskılanan ve ezilenin yanında olmak her zaman doğru olacaktır. Nitekim, *Sözlük*'ün "en yüksek iyi maddesi"nde, iyilerin bir bireyden diğerine veya bir ahlak anlayışından bir başkasına değişebildiğine işaret ettikten sonra, Voltaire gerçek iyinin erdem ve ödevde aranması gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

> Herkes iyiyi nede gösterebilirse onda gösterir, hem kendine göre elde edebildiği kadar eder.
>
> "Ne vereyim, ne vermeyeyim? Birinin istediğini öbürü istemez... Castor atları sever; aynı yumurtadan doğmuş olan kardeşi de yumruk dövüşünü..."
>
> En yüksek iyi odur ki size başka hiçbir şeyi duyamayacak kadar kuvvetli bir haz verir. En yüksek kötünün de bizi her duygudan mahrum etmeye kadar varan kötü olduğu gibi. İşte insan yaradılışının iki ucu, bu anların ikisi de kısadır.
>
> Bütün bir ömür sürebilen ne sonsuz hazlar ne de sonsuz üzüntüler vardır: En yüksek iyi de en yüksek kötü de birer hayaldir.
>
> Krantor'un güzel masalını biliyoruz: Zenginliği, Hazzı, Sağlığı, Erdemi olimpiyat oyunlarına çıkarır; hepsi de altın elmayı almak isterler. Zenginlik der ki: "En yüksek iyi benim çünkü iyi olan her şey benimle satın alınır." Haz da: "Elma benimdir, der, çünkü zenginlik sırf beni elde etmek için istenir." Sağlık, onsuz hiçbir haz olmadığını, zenginliğin de fay-

dasız olduğunu temin eder. Nihayet Erdem kendisinin ötekilerin üçünden de üstün olduğunu anlatır çünkü insan doğru hareket etmezse altınla, zevklerle, sağlıkla kendini bahtsızlığa düşürebilir. Altın elmayı Erdem kazanır.

Masal güzel uydurulmuştu ama o manasız en yüksek iyi meselesini hiç de halletmez. Erdem bir iyi değil, bir vazifedir; o başka bir neviden, yüksek mertebedendir. Onun acı veya hoş duyumlarla hiç ilgisi yoktur. Böbreğindeki taşla, damla hastalığı ile dayanacağı bir yeri, dostu olmayan, en lüzumlu şeylerden yoksun, haz düşkünü sapasağlam bir zorbanın baskısına uğramış, zincire vurulmuş erdemli bir adam, çok bahtsız; erguvan yatağında yeni metresini okşayan küstah zorba ise bahtlıdır. Siz istediğiniz kadar o baskı gören bilgenin kendisini baskı altında tutan küstahla değişmeyeceğini; birincisini sevip ikincisinden nefret ettiğinizi söyleyin; itiraf edin ki zincir altındaki bilge bütün bunlara kudurur. Şayet o bilge bunu teslim etmezse, sizi aldatıyor demektir, bir şarlatandır.[156]

e. Politika Felsefesi

Politik düşüncesi mevcut koşullara bir tepki niteliği arz eden Voltaire, siyaset felsefesi alanında da teorik unsurları güçlü bir felsefe geliştirmiş olmanın uzağındadır. O da başka birçok *philosophe* gibi, *ancien régime*'in bozukluklarını, zorbalıklarını, suiistimallerini ve kötülüklerini eleştirmiş, dolayısıyla acil reform talebi, onda da toplumun yapısı ve yönetimin doğasıyla ilgili teorik mütalaâlardan önce gelmiştir.

Buna göre, özgül sosyal problemlerle ilgili bir dizi pragmatik tepki ya da çözüm denemesinden meydana gelen politik düşüncesini sistematize etme yönünde hiçbir teşebbüste bulunmayan Voltaire, diğer *philosophe*'ların insan haklarıyla ilgili hümaniter kanaatlerini paylaşmış; adaletsizlikten, bas-

156 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, ss. 91-92.

kı, zorbalık ve bağnazlıktan nefret etmiştir. Bununla birlikte, Voltaire'in diğer Aydınlanma düşünürlerinden farkı, onun bu bağlamda geliştirdiği bütün ilkelere, öne sürdüğü tüm düşüncelere güçlü bir realizm duygusunun damgasını vurmuş olmasıdır. Hatta onun bu bakımdan "her an ve her tehlike karşısında ilkelerinden vazgeçmeye, hiç değilse gözden geçirmeye hazır"[157] biri olduğu bile söylenebilir.

O, söz konusu realizmine bağlı olarak, çağdaşlarının ütopik şemalarına hep kuşkuyla bakıp, hayalcilere ve idealistlere hiç güvenmemiş, ayak takımının hep ayak takımı olarak kalacağını bildirirken demokrasiye doğallıkla karşı çıkmıştır.[158] Politik gücü ellerinde bulunduran aristokratlarla giriştiği kavganın ardından gittiği İngiltere'de, bir şekilde idealize ettiği anayasal monarşiye büyük bir hayranlık beslemiş fakat Fransa'ya döndüğünde, mutlakiyetçiliğin despotizme dönüşme tehlikesine her ne kadar sıklıkla işaret etmiş olsa da mutlak monarşinin savunuculuğunu yapmıştır. Voltaire burada iki şeyi gözetir: O, her şeyden önce, özgürlük ve tolerans bakımından daha iyi koşullarla, hukuki yargılama açısından daha iyi standartların, Kilisenin iktidarının yıkılması ve felsefi aydınlanmanın Hıristiyan dogmasıyla batıl itikatların yerini alması koşuluyla, Fransız monarşisi tarafından sağlanabileceği inancındadır. Voltaire ikinci olarak kral ile halk arasına hiç kimsenin veya gücün girmemesi gerektiğini, bunların arasında hepsi de kendi çıkarlarının savunuculuğunu yapan ve ayrıcalıklarını suiistimal eden aracı güçlerin, ister ruhban sınıfı ister aristokrasi ya da ister parlamentoların bulunmaması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla, aristokrasi ve ruhban sını-

157 *Bkz.*, A. Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, 2. baskı, 1997, s. 38.

158 Voltaire, "Political Essays", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an Introduction by I. Kramnick), New York, 1995, s. 416.

fının zaten karşı çıktığı iktidarına ek olarak, parlamenter despotizmden de sakınır ve gücün bölünmesi yerine kuvvetli bir iktidarın savunuculuğunu yapar. Voltaire'in ideali aydınlanmış bir monarktır ve mevcut yönetim sıkıntısı ve problemleri dikkate alındığında o, gücün aydınlanmadan bile önemli olduğunu düşünür. Nitekim, saltanatla parlamentolar arasında, *ancien régime*'in son yıllarına damgasını vurmuş olan çatışmalar söz konusu olduğunda, Voltaire hep saltanatın yanında olmuş ve sarayın reformları gerek başlatma ve gerekse devam ettirme yönünde yegâne şans olduğunu düşünmüştür.

Bununla birlikte, onun politik düşüncesinde sadece kuvvetli idare arzusu belirleyici olmamıştır. En az bunun kadar etkili olan bir diğer husus da politik özgürlük talebi, reform arzusudur. Zaten onun düşüncesine politik özgürlük ve reform talebi ile kuvvetli iktidar arzusu; ezilen, baskı altında tutulan ve sömürülen insanların acılarına beslenen sempati veya duyulan yakınlık ile sosyal düzensizlik, toplumsal kaos ve ihtilal korkusu arasındaki gerilimin damgasını vurduğu söylenebilir. Nitekim, onun düzensizlik ve kaosla ilgili kaygılarının gerisinde, gereği gibi reformdan geçirilecek mevcut sosyal kurumları koruma arzusu bulunur.[159] Voltaire işte bu bağlamda dini toleransın, basın özgürlüğünün, hukuk reformunun,[160] ama hepsinden daha çok orta sınıfın hak ve özgürlüklerinin, onların mülkiyet haklarının korunmasından ayrılmaz olan, savunuculuğunu yapmıştır. Yine o, yoksullara iyi ve kibar davranmak gerektiğini ifade etmiş fakat yasa önündeki eşitlik inancını sosyal eşitlik düşüncesiyle tamamlayamamıştır.[161] "Yoksullar olmadığında ayakkabılarımızı

159 P. Jimack, "The French Enlightenment II: Deism, Morality and Politics", s. 262.

160 Voltaire, "Political Essays", ss. 421-22.

161 Voltaire, *Seçmeler*, ss. 221-24.

kim boyayacak?" diye soran Voltaire'e göre, toplum hiçbir şeyi olmayan çok sayıda insan veya yoksullar olmadan zaten var olamaz.

Tıbbi Materyalizm: La Mettrie

Julien Offray de la Mettrie, doğalcılığı, materyalizmi, mekanizmi, ateizmi ve bilimsel felsefe anlayışıyla Fransız Aydınlanmasının en ilginç şahsiyetlerinin başında gelir. Öyle ki makine-insan teorisi iki yüzyıldan beri Aydınlanma felsefesi veya zihniyetinin tipik ifadesi veya veciz tanımı, daha doğrusu materyalist manifestosu[162] olarak alınmıştır. Buna göre o, Aydınlanma geleneği içinde daha sonra başkaca düşünürler tarafından temsil edilecek bir tıbbi materyalizm geleneği oluşturan kişidir. Dini ve onun kalıntısı olduğunu düşündüğü metafiziği aydınlanma ve ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak gören la Mettrie, bununla birlikte özgün bir filozof olmanın hayli uzağındadır: Tıp eğitimi ve hekim kariyeri sırasında edindiği birikimi, Descartes'tan aldığı mekanizme ve Locke'tan öğrendiği ampirizme uygulamış ve böylelikle de en azından kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturmuştur.

a. Hayatı ve Eserleri

La Mettrie 1709 yılında St. Malo'da doğmuştu. Babası oğluna mükemmel bir eğitim imkânı sağlayacak kadar zengin bir tüccar olan la Mettrie, temel eğitimini College d'Harcourt'ta almış, sonradan da kendisinin papaz olmasını isteyen babasının isteğine uygun olarak teoloji tahsil etmek üzere Paris'e gitmişti. Fakat yine, "iyi bir reçetenin günah çıkartmaktan daha kârlı bir iş olduğuna kanaat getiren" babasının arzusuna

162 *Bkz.*, K. Wellman, "Julian Offray de la Mettrie", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

uyarak Paris Üniversitesi'nde tıp tahsil etmiş, en sonunda da Rheims Üniversitesi'nden 1733 yılında tıp doktoru olarak mezun olmuştur.

Kısa bir süre için yaptığı hekimliğin ardından. La Mettrie'nin ününden bir şekilde haberdar olduğu ünlü hekim ve âlim Hermann Boerhaave'nin yanında tıp incelemelerine başlamak üzere, Leiden'e gittiği bilinmektedir. Boerhaave'nin yanında sürdürdüğü araştırmalardan sonra Paris'e dönüşünde de La Mettrie azımsanmayacak bir süre boyunca, hocasının görüşlerini yaymak amacıyla, eserlerinin Fransızcaya tercüme işiyle meşgul olur. 1739 yılında Marie-Louise Droneau isimli bir hanımla kısa süreli bir evlilik yapar; istediği düzeni bir türlü kurmaya muvaffak olamayınca da hatırlı dostları sayesinde Paris'teki muhafız birliğine hekim olarak atanır. Birliğin Almanya'ya yaptığı bir seferde geçirdiği ateşli bir hastalığın onun hayatında çok belirleyici bir etken, hatta bir dönüm noktası olduğu söylenir.[163] Hastalık sırasında kanın kaynamasının kendi vücudu üzerindeki etkilerini inceleyen La Mettrie, o andan başlayarak düşüncenin beden adı verilen makinenin yapısının bir ürünü olduğu sonucuna varmış ve insanın zihinsel fonksiyonlarını anatomi bilgilerinden yararlanarak açıklamaya yönelmiştir.

La Mettrie'nin bu türden hipotezlerini bir araya getirdiği *Histoire naturelle de l'ame* [Ruhun Doğal Tarihi] adlı eseri 1745 yılında yayınlanınca o, görüşleri sapkın addedilen biri olarak işinden olur. Kendisine karşı oluşan nefret ve kinden dolayı, dostlarının da tavsiyesiyle, 1746 yılında Hollanda'ya sığınmak durumunda kalır. 1747 yılında en ünlü ve etkili eseri *L'Homme machine* [Makine İnsan]'i yayınlayan, kitabı mater-

163 *Bkz.*, F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi I* (çev. A. Arslan), Ankara, Gündoğan Yayınları, 2. baskı, 1990, s. 226.

yalist ve ateist içeriğiyle, Avrupa'da zamanın en liberal fikirli insanları olan Hollandalıların dahi tepkisini çekince, burada da barınamayan La Mettrie'nin imdadına, kendisini Berlin'e davet edip onu Kraliyet Bilimler Akademisi'ne üye yapan Büyük Friedrich yetişmiştir. Burada dört yıl yaşayan ve *Le Système d'Epicure* [Epiküros'un Sistemi] (1750) ve *Discours sur le Bonheur* [Mutluluk Üzerine Söylem] (1750) gibi kitaplarını kaleme alan La Mettrie 1751 yılında ölmüştür. Düşmanları materyalizmini eleştirmek amacıyla onun genellikle çok yediği için, geçirmiş olduğu mide fesadından öldüğünü söylerler.[164]

b. Varlık Görüşü

La Mettrie gerek *Ruhun Doğal Tarihi*'nde, ve gerekse *Makine İnsan*'da bilimsel olgu ve teorilerin ampirik alanından, anatomi, fizyoloji, kimya, tıp gibi bilgi dallarının mantıksal bir uzantısı olarak gördüğü felsefeye doğru hareket ederek geleneksel düalizmleri şiddetle eleştirir ve tinsel tözün hiçbir şekilde var olmadığını göstererek mutlak bir materyalizme varır. La Mettrie'nin her iki eserine de ortak olan bir başka husus, onun önce Lockeçu ampirizmden veya duyumculuktan hareketle zihin içeriklerinin doğal dünyadan bağımsız hiçbir gerçekliği olmadığını savunması ve bu temel üzerinde ruhun tinselliği görüşünü yıkarak doğada tam bir sürekliliğin bulunduğunu iddia etmesidir.

Bu iki husus birleştirilerek ifade edildiğinde, onun yine her iki eserine de ortak olan bir diğer stratejisinin, zamanının doğal ya da tıbbi bilimlerinin sağladığı verilerden yararlanarak

164 *Bkz.*, A. Vartanian, "Julian Offray de la Mettrie", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 179.

geleneksel bir çerçeve içinde ruh diye çağrılan şeyin entelektüel kapasite ve faaliyetlerinin özü itibariyle, genelde merkezi sinir sisteminin, özelde de beynin yapı ve fonksiyonlarına bağlı bulunduğunu öne sürmekten oluştuğu söylenebilir. İkisi arasındaki tek farklılık, onun *Ruhun Doğal Tarihi*'nde tinsel bir töz olarak ruhun var olmadığını savunurken Aristotelesçi bir kavramsal çerçeveyi kullanması, gerçekten var olanın yalnızca madde olduğunu kanıtlamaya çalışırken "maddî" ve "tözsel" formlardan söz etmesi, buna karşın *Makine İnsan*'da serimini, metafiziksel bir altyapı kullanmadan, tamamen metafizik karşıtı bir yaklaşımla ortaya koymasıdır.[165]

Bu açıdan bakıldığında *Makine İnsan* gelmiş geçmiş bütün felsefe sistemlerinin iki ana görüşe indirgenebileceği teziyle açılır:

> Filozofların insanın ruhu konusundaki sistemlerini ikiye indirgiyorum. İlk ve en eski sistem materyalizmdir, ikincisi ise spiritüalizm.[166]

La Mettrie, materyalizminin ayrıntılarına geçmeden önce, spiritüalistleri belirleyip onlara saldırmaya başlar:

> Leibnizciler akıl almaz bir hipotez geliştirdiler. Ruhu maddileştirecekleri yerde maddeyi tinselleştirdiler.
>
> Descartes ve aralarında Malebranche'ın ardıllarının da uzun zamandır sayıldığı bütün Kartezyenler, yine aynı hataya düştüler. İnsanda, sanki onları görmüşler ve fiilen saymışlar gibi, iki ayrı töz kabul ettiler.[167]

---

165 T. I. Israel, *Radical Enlightenment*, ss. 705-706.

166 Julian Offray de la Mettrie, "Man a Machine", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an introduction by I. Kramnick), New York, 1995, s. 202.

167 Julian Offray de la Mettrie, *age.*, s. 203.

La Mettrie'ye göre, bütün bu düalist ya da spiritüalistleri yanlışa sevk eden şey, onların tıbbi ya da bilimsel verilerden yoksun olmaları ve ampirik öğelerin yokluğunda *a priori* spekülasyonda bulunmalarıdır:

> Deney ve gözlem bizim burada yegâne kılavuzlarımız olmalıdır. Onlar, hekim olmayan filozofların eserlerinde değil de filozof olan hekimlerin kayıtlarında bulunmak durumundadır. Bunlardan ikinciler, insan denen labirent boyunca seyahat edip onu aydınlattılar; sadece onlar bize, bizden harikulade şeyleri saklayan derinin altındaki bu hayati öğeleri gösterdiler. Ruhumuzu sükûnetle temaşa eden bir tek bu insanlar, onun hem zavallılığı ve hem de büyüklüğü karşısında binlerce defa şaşırdılar ama onu ne birincisinde küçümsediler ne de ikincisinde ona hayran oldular. Bir kez daha bu konuda sadece hekimlerin konuşma hakları olduğunu görüyoruz. Diğerleri, özellikle de teologlar bize bu konuda ne söyleyebilirler? Onların, hiçbir zaman tanımak imkânına sahip olmadıkları, tersine incelemelerinin özelliğinden, binlerce önyargının kaynağı olan aydınlık düşmanlıklarından, tek sözcükle, bedenin yapısı hakkında daha da bilgisiz olmalarına yol açan bağnazlıklarından ötürü her zaman için kendisinden uzak oldukları bir konu üzerinde utanmadan konuşmak istediklerini görmek gülünç değil midir?
>
> Fakat en iyi kılavuzları seçmiş olsak bile, hâlâ yolumuz üzerinde birçok engebe ve engel olduğunu görüyoruz.
>
> İnsan öylesine karmaşık bir makinedir ki onun hakkında önceden açık seçik bir fikir oluşturmak ve dolayısıyla da onu tanımlamak imkânsızdır. Bundan dolayı, büyük filozofların *a priori* olarak, yani tinin kanatlarını bir şekilde kullanmaya teşebbüs ederek gerçekleştirmiş oldukları bütün araştırmalar verimsiz olmuştur. Şu halde, söz konusu doğanın ne olduğu tam bir kesinlikle keşfedilemese bile, insanın kendi doğasıyla ilgili en muhtemel bilgiye, sadece *a posteriori* olarak, deyim yerindeyse ruhu bedenin organları yoluyla keşfetmeye çalışarak erişebiliriz.

> Öyleyse, deneyimin sağladığı malzemeyi temizleyip boş felsefi teorilerin tarihine bakmayalım. Kör olmak ve işimizi bu malzeme olmadan da görebileceğimizi düşünmek, olabilecek en kötü körlük türüdür. Bir modern yazar, bizim sadece kendimizi beğenmişliğimiz sebebiyle, ikincil nedenlerden birincil nedenlerle aynı sonuçları çıkaramadığımızı ne doğru söyledi. Bütün bu büyük dahilere, Descartes'a, Malebranche'a, Leibnitz'e, Wolff'a ve geri kalanlarına en faydasız eserlerinde bile hayranlık besleyelim fakat sorarım size, onların en derin düşünümlerinden ve diğer bütün eserlerinden en küçük bir yarar sağlayan hiç olmuş mudur? Gelin öyleyse yeni bir başlangıç yapalım ve hayattaki huzur adına, ne düşünülmüş olduğunu değil, fakat ne düşünülmesi gerektiğini keşfedelim.[168]

La Mettrie işte bundan sonra, bir yandan materyalist bir dönüşüm ve anlam kazandırdığı Locke'un duyumculuğundan ve diğer yandan da kendi anatomik bilgilerinden hareketle, ruhun tinselliğini ortadan kaldırdığına inandırdığı ampirik delillerini sıralamaya geçer: Ona göre, bütün duyumlar bize duyu organlarımızdan gelmektedirler. Duyu organları ise duyumun merkezi olan beyinle sinirler aracılığıyla temas kurarlar. O, küçük sinir kanallarında bir sıvının, yani hayvansal veya nebati ruhun hareket ettiği ve bunun da deneyimle kanıtlandığı inancındadır. Söz konusu hayati ruhların duyumu alıp beyne aktardıklarını ileri süren filozofa göre, duyumları hisseden şey de maddi olmalıdır. Nitekim o, spiritüalist diye çağırdığı Descartes'a nazire yaparak "Ben bedenim, düşünüyorum" der.[169]

La Mettrie, Condillac'ın "heykel adam" görüşünün belki de ilk örneğini oluşturan başka bir hipotezinde ise bizden az

168 Julian Offray de la Mettrie, "Man a Machine", ss. 203-204.

169 *Bkz.*, F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi I*, s. 229.

aydınlatılmış, dışarıdan hiçbir gürültünün gelmediği, en küçük bir hareketin dahi duyulmadığı bir yeraltı mağarası ya da odası tasarlamamızı ister. Yeni doğmuş bir bebek burada hep sessizlik içinde, bir süt annesinden yalnızca yaşanması için gerekli olan bakımı görsün ve bu şekilde yirmi, otuz ve hatta kırk yaşına kadar dünyadan ve insanların hayatından hiç haberdar olmadan büyüsün. Ve yaklaşık kırk yaşlarında da yalnızlığını terk etsin. Daha sonra ona bu yalnız yaşadığı süre içinde ne düşündüğü ve o zamana kadar nasıl beslenip büyütüldüğü sorulsun. La Mettrie'ye göre, o buna hiçbir cevap veremeyecektir. Hatta şimdi duymakta olduğu seslerin ne ifade ettiğini bile anlamayacaktır. O zaman La Mettrie sorar: Tanrı'dan gelmiş şu ölümsüz parça neredediir? Bedenle birleşmeye gelen şu o kadar aydın ve bilgin ruh nerede olmak durumundadır?

La Mettrie'ye göre, sadece şekli ve fiziki yapısı bakımından insan olan bu varlık, o andan itibaren duyularını kullanarak birbirleriyle bir düzen içinde birleşen duyumlar alacaktır. Duyular olmazsa düşünceler de olmaz; insanın öğrenimi ne kadar sınırlı olursa düşüncesi de o kadar az olur. Duyumlar olmazsa kavramlar olmaz. Öyleyse, ruh adı verilen sözde varlık duyumlar alan beyinden başka hiçbir şey değildir:

> O halde, ruh esas olarak bedenin kendileriyle birlikte ortaya çıktığı, geliştiği ve yaşlandığı organlarına bağımlıdır.[170]

O *Makine İnsan*'da da bu kez daha çok anatomiden derlenen delillerle, bedenle birlikte uykuya dalan ve işlevini yerine getirmek için beslenmeye ihtiyaç duyan ruhun, bedenin belli fonksiyonlarından söz etmenin bir yolundan başka hiçbir şey

170 La Mettrie'nin *Ruhun Doğal Tarihi* adlı eserinden akt. F. A. Lange, *age.*, s. 226.

olmadığını öne sürer.[171] İnsan öyleyse, sadece başka bir hayvandır. İnsanla hayvan arasındaki koşutluğun ve doğal sürekliliğin en önemli tezlerinden birini oluşturduğu *Makine İnsan*'a göre, hayvanların içgüdüleri onların beyinlerinin ve sinir sistemlerinin eseri olup insanın daha kompleks davranışı, sadece bütün hayvanların en karmaşık beynine sahip olmanın bir sonucudur.[172] Ona göre, insanlar arasında karakter ve zihin bakımından olan farklılıklar, tıpkı insanlarla hayvanlar arasındaki farklılıklar gibi, mahiyetleri itibariyle fizyolojik olmak durumundadır. Maymunu konuşmaktan alıkoyan yegâne şeyin yetersiz organları olduğunu öne süren La Mettrie, bir gün bir maymunu konuşturmayı başarmanın ve böylelikle de insanın kültürünü hayvanlar dünyasının en azından bir bölümüne yaymanın mümkün olacağını söyler. Ve bütün bu iddialı delil, hipotez ve fikirlerin ardından, *Makine İnsan*'ı şu sözlerle bitirir:

> O halde, insanın bir makine olduğu ve bütün bir evrende çeşitli değişmelere uğrayan tek bir töz bulunduğu sonucuna cesaretle varalım.[173]

Gerçekten de ruh adı verilen ayrı bir tözün var olmadığını, gerçekten var olan yegâne şeyin madde veya aynı anlama gelmek üzere beden ve beyin olduğunu öne süren La Mettrie, bu noktada kalmayıp yer kaplama, harekete geçirici güç ve duyum yeteneğine sahip maddenin ezeli olduğunun ve var oluşunu kendisine borçlu bulunduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler.[174] Buna göre o, hareket ve duyumu madde-

171 J. O. de la Mettrie, "Man a Machine", s. 205.

172 J. O. de la Mettrie, *age.*, s. 205.

173 J. O. de la Mettrie, *age.*, s. 208.

174 *Krş.*, K. Wellman, *Medicine, Philosophy and Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 1991, s. 141.

nin asli özellikleri haline getirirken, bu özellikleri maddeye aktaracak bir Tanrı'nın varlığını da yadsır. Ateist La Mettrie ikinci olarak, maddeye duyum özelliği yükler ve dolayısıyla, duyumun insanla sınırlı olmadığını kabul ederken insanla diğer doğal varlıklar arasında tam bir süreklilik bulunduğunu kabul eder. O yine, maddenin kendinden-kaim olduğunu öne sürmek suretiyle de ilahi yaratma eylemini, Tanrı'nın dünyaya müdahalesini ve nihayet, ruhun ölümsüzlüğü imkânını ortadan kaldırır.

c. Etik Anlayışı

Böylesine materyalist ve determinist bir teoriden, birtakım manevi değerleri hayata geçirmenin, belli birtakım ideallerin peşinden koşmanın anlamlı olduğunu savunan bir etik görüş elbette çıkmaz çünkü irade özgürlüğünün, fizyolojik zorunluluk dikkate alındığında manasız olduğu söz konusu makine insan teorisinde, davranışın etik boyutu, tıpkı diğer boyutları gibi evrensel determinizm yoluyla belirlenmiş bir hal alır ve insanın ahlaki bakımdan gelişip yetkinleşebilmesi imkânı, bütünüyle organizmanın durumuna ya da sağlığına bağlı bulunan, bilimsel veya tıbbi bir problem olup çıkar. İnsanın mutluluğu problemi genel sağlık problemine bağlı hale geldiği için etik, ahlaki düşünüş tarihinde örneklerine bundan sonra sıklıkla rastlayacağımız tarzda, genelde bilime, burada özel olarak da tıbba indirgenmek durumunda kalır. Gerçekten de modern çağın Aristippos'u olarak görülen La Mettrie, sisteminin mantığı gereği sadece niceliksel bir hazcılığı savunabilmek durumunda kaldığı için, etik teori bakımından, ölçülü ve niteliksel hazcılığıyla bildiğimiz Helenistik dönem düşünürü Epiküros'un bile gerisinde kalmış olan biridir. Çünkü ona göre, insan yaşamının amacı mutluluktur.

Mutluluk ise her yerde aynı olan, fakat nitelik bakımından kaba veya ince, kısa süreli veya sürekli zevklere bölünebilen haz duygusuna dayanır. Yalnızca bedenlerden meydana geldiğimiz için, en yüksek entelektüel hazlar bile, özleri itibariyle maddi ya da bedensel zevkler olmak durumundadır.

Bu hazlar bununla birlikte, birbirlerinden değerleri bakımından farklılık gösterirler. Bedensel zevk şiddetli ama kısa sürelidir. İnsanın bütün bir varlığının uyumundan doğan mutluluk ise sakin ama uzun sürelidir. La Mettrie'ye göre, doğanın en temel yasası olan çeşitlilik içinde birlik yasasına, öyleyse burada da rastlanır. Soylu bir karaktere sahip ve eğitim görmüş kişilerin yüksek düzeyden, sıradan insanlarınkinden daha başka hazları duymaları söz konusu olmakla birlikte, ilke olarak her tür mutluluğun aynı değerde olduğunu kabul etmek gerekir. Buradaki farklılığın La Mettrie, özsel değil de arızi bir farklılık olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne sürer; ona göre, salt hazzın özünü göz önüne aldığımız takdirde, şunu kabul etmemiz gerekir ki cahil kişi de "aydınlanmış", bilge kişi gibi haz duyar ve ahlaken kötü bir kimsenin aldığı zevk iyi bir insanın duyduğu zevkten daha az değildir. La Mettrie'nin bu etik anlayışında, artık iyilik ve kötülüğün de, hatta "aydınlanma"nın bile gerçek bir önemi kalmaz, çünkü

> iyiler de kötüler de aynı zevk yolunu izlerler.[175]

Daha doğrusu, düşünce hazzı artırabilir, rafine hale getirebilir ama onu asla yaratamaz. Düşüncenin, düşünmenin kendisini mutlu kıldığı kişi, sadece daha üst düzeyden bir zevke erişebilir. Bununla birlikte, düşüncenin çoğunluk haz-

175 La Mettrie'den akt. F. A. Lange, *age.*, s. 241.

zı öldürdüğünü unutmamak gerekir. La Mettrie'nin verdiği örneklere göre, bir kimse basit, doğal özellikleriyle kendini mutlu hisseder; diğeri ise zengin, herkesten saygı gören ve sevilen biridir, gelgelelim kendisini mutsuz hisseder. Çünkü böyle bir kimse kaygılı, sabırsız, kıskanç biri olup tutkularının kölesidir. Afyonun verdiği sarhoşluk, fiziki bir yolla, bütün felsefe incelemelerinin verebileceğinden çok daha büyük bir rahatlık ve mutluluk duygusu verir. Afyonun yalnızca kısa bir süre için verdiği duyumu bütün hayatı boyunca duyabilecek olan bir insan, der la Mettrie, kimbilir ne kadar mutlu olacaktır? Ona göre, öyleyse, çok güzel bir sarhoşluk, hatta tatlı bir delilik gerçek bir mutluluk olarak kabul edilmelidir; hele bir de uyanıklığın çoğu zaman düşten çok farklı olmadığı düşünülürse.

Zekâ, akıl ve bilgi, öyleyse, mutluluk için gereksiz, hatta zararlı şeylerdir. Bunların hepsi de la Mettrie'nin gözünde, insanın pekâla vazgeçebileceği şeyler olmak durumundadır. Nitekim, insanlardan büyük bir çoğunluğu onlardan gerçekten de vazgeçmiş olduğu halde, hiç de mutsuz değildir. Buna karşılık bedensel mutluluk, doğanın bütün insanlara kendisi sayesinde aynı derecede mutlu olma hak ve imkânını verdiği bir araçtır. O, herkesin hayatını aynı derecede zevkli kılmıştır.[176]

Buradan, yani insanlar arasında mutluluk açısından tam bir eşitlik sağlanmasından sonra, Aydınlanmanın o çok önemsediği eğitime de, la Mettrie'de pek ihtiyaç olmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Zira ona göre, eğitimin insanın sadece arızi bir özelliği olduğu yerde, duyarlık onun en temel niteliğidir. Demek ki insanın hangi koşul altında olursa olsun mutlu olup olamayacağını, yani mutluluğun eğitime değil de duyarlığa dayanıp dayanmadığını bilme gereği var-

176 F. A. Lange, *age.*, s. 242.

dır: Bilgisiz oldukları halde kendilerini mutlu hisseden, hatta ölürken bile kendileri için bir iyilik olan boş birtakım kuruntularla avunan büyük insan kitlesi, bu sorunu kesin bir çözüme bağlamaktadır.

Eğitim, öyleyse, sadece insanı mutluluk yolunda tam yol ilerlemekten alıkoyan metafizik korkulardan, boş inançlardan, gereksiz önyargılardan, dinin ona vereceği zararlardan kurtarmak için lazımdır.

Heykel Adam ve Condillac

Étienne Bonnot de Condillac, Aydınlanma materyalizminin gerçek başlangıcını meydana getiren duyumculuğuyla ünlüdür. Felsefeye yaklaşımı daha ziyade pragmatik ve insan merkezli olan on sekizinci yüzyıl Fransız düşüncesine, ilgilendiği ya da önemsediği araştırma türleri için gerekli hareket noktasını ve on dokuzuncu yüzyılın Fransız ideologları için de en önemli malzemeyi sağlamıştır. Nitekim, zihinsel içeriklerimizi kaynaklarına götüren analiz yöntemiyle, onun "ideoloji" olarak bilinen düşünce geleneğinin kurucusu olduğu kabul edilir.[177] Onun daha ziyade Locke'un ampirizmini popülerleştirmekten meydana gelen duyumcu epistemolojisi, insana dair anatomik ve materyalist bir açıklama ortaya koymak bakımından Aydınlanma ruhunu yansıtır. Condillac bundan dolayı, epistemoloji alanında Fransız on sekizinci yüzyıl düşüncesinin en önemli filozofu olarak değerlendirilir.[178] Bununla birlikte Condillac'ın bununla da kalmayıp Locke'un duyumcu epistemolojisiyle Descartes'ın tümdenge-

177 G. Boas, *Dominant Themes of Modern Philosophy: A History*, New York, Ronald Press, s. 414.

178 *Bkz.*, J. C. O'Neal, *The Authority of Exqerience, Sensationist Theory in the French Enlightenment*, Pennsylvania State University Press, 1996, s. 15.

limsel mantığını birleştirdiği ve Aydınlanma düşüncesine temel araştırma yöntemini temin ettiği öne sürülür.[179]

a. Hayatı ve Eserleri

Condillac, 30 Eylül 1714'de Grenoble'da doğmuştur. Yargıçlığı büyük ölçüde meslek edinmiş bir ailenin oğlu olmasına rağmen Saint-Sulpice ve Sorbonne'da teoloji tahsil ederek rahip olmuştur. Bununla birlikte o, hayatının sonraki yıllarında rahipliğin sadece unvanını muhafaza etmiş, yeğeni olduğu d'Alembert'in de etkisiyle, teoloji yerine bilim ve felsefeyle uğraşmıştır. d'Alembert dışında, oldukça gençken gelmiş olduğu Paris'te tanıştığı Diderot, Fontenelle ve Helvétius'un da Condillac'ın bilimsel araştırmaya yönelmesinde önemli katkıları olmuş ve o bütün bu etki ve teşviklerin sonunda, insani deneyimin seküler ve rasyonel bir sistematizasyonunu hayata geçirme işini ilk ve en önemli görevi kabul etmiştir.[180]

Condillac işte bu amacına uygun olarak, düşünür ve yazar kariyerinin önemli bir bölümünde *Ansiklopedi* çevresinde oluşmuş olan entelektüeller grubu içinde yer almış ve daha başlangıçta yazmış olduğu iki eser, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme] (1746) ve *Traité des Systèmes* [Sistemlere Dair İnceleme] (1748), ona daha yaşarken çok büyük bir ün kazandırmıştır.

---

179 *Bkz.*, P. P. Johnson, "Étienne Bonnot de Condillac", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

180 P. P. Hallie, "Étienne Bonnot de Condillac", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, 1967, vol. II, s. 180.

1752 yılında Berlin Akademisi üyeliğine seçilen Condillac'ın bundan sonra kaleme aldığı diğer iki eser, *Traité des Sensations* [Duyumlar Üzerine İnceleme] (1754) ve *Traité des Arimaux* [Hayvanlara Dair İnceleme] (1755) adlı kitaplar, onun Parma Prensi Ferdinand'ın özel öğretmenliğine getirilmesini sağlamıştır. O 1768 yılında da *Académie Française*'in üyeliğine seçilmiş fakat kısa bir süre sonra birden Beaugency yakınlarındaki Flux'de inzivaya çekilmiştir. Onun Paris'teki entelektüeller çevresini aniden terk edip inzivaya çekilmesinde, *philosophe*'ların dine yönelik saldırgan tavırlarından duyduğu rahatsızlığın etkili olduğu söylenir. Condillac 3 Ağustos 1780'de sığındığı manastırda ölmüştür.

Onun en önemli eserleri arasında, duyumculuğunu belli bir yöntem anlayışla serimlediği *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme* ve ampirizmini materyalizmle, meşhur "heykel adam anlayışı"yla tamamladığı *Duyumlar Üzerine İnceleme* dışında, *La Logique* [Mantık] (1780) ve *La Langue des Calculs* [Kalkül Dili] (1798) bulunur. Bunlardan son ikisini önemli kılan husus, Condillac'ın bu eserlerinde dilin akıl yürütme ve mantıksal düşünmedeki önemini vurgulaması, matematiksel kalküle dayalı, bilimsel yöntemlerle oluşturulmuş bir dilin gereği üzerinde durmasıdır.

b. Duyumculuğu

Condillac birçok Aydınlanma düşünürü gibi, felsefesine beşeri bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği, en azından (psikoloji ve epistemolojiyle özdeşleştirdiği) metafizik ve etiğin geometri gibi kesin hale getirilebileceği inancıyla başlar. Buna göre,

> geometrideki kesinlik ve doğrulukla metafizik ve ahlakta muhakeme yürütülebileceğine, geometriciler kadar doğru

> fikirlere varılabileceğine, onlar gibi denemelerdeki anlamın kesin ve değişmez bir tarzda belirlenebileceğine[181]

inandığını bildiren Condillac, deneysel bir psikoloji geliştirme, ampirizm yoluyla insan zihnine dair mekanist bir açıklama ortaya koyma amacını da şu sözlerle ifade eder.

> Benim maksadım beşer müdrikesiyle ilgili olan her şeyi bir tek ilkeye bağlamak, sonra da bu ilkenin ne müphem bir önerme, ne soyut bir genel kural, ne de gelişigüzel bir tahmin olmayıp, sadece, bütün sonuçlarını yeni deneyişlerin [deneyimlerin] teyit edeceği sabit ve sürekli bir deneyiş [deneyim] olduğunu göstermektir.[182]

Onun insana, insan zihnine dair araştırmasında veya duyum yoluyla basit idelerden bilimsel bilginin daha soyut ve kompleks idelerine geçişi açıklamak amacıyla kullandığı yöntem, Locke'un ampirizmini Descartes'ın dedüktif mantığıyla evlendirmesinin sonucu olan analiz yöntemidir. Buna göre, insanın dikkat, akıl yürütme, yargılama gibi entelektüel faaliyetleriyle ilgili temel terimlerin anlamlarını açıklığa kavuşturmaya, insan zihnini veya onun anlama yetisini kavramaya kalkışan Condillac, bu çerçeve içinde, önce bir *premiere verite*, bir ilk hakikat bulmaya, ilgili kavramı daha basit öğelere ayırmaya çalışır. Böyle bir çözümleme ya da indirgeyici analizin sonucunda tespit ettiği şeyi kullanarak dedüksiyon yoluyla kendisinden önce çoğunluk tinsel bir tözün edimleri diye anlaşılmış olan her şeyi ve dolayısıyla da bir bütün olarak entelektüel alanı yeni baştan inşa eder.

---

181 E. B. de Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme* (çev. M. Katırcıoğlu), İstanbul, MEB, 2. baskı, 1992, s. 5.

182 Condillac, *age.*, s. 9.

Condillac, insanın anlama yetisine dair açıklamasında, aradığı ilk ilkeyi, yapacağı sentezin temel unsurunu duyum ya da izlenimde bulur. Başka bir deyişle, ruhun cennetten kovuluşunun ardından, bilgi için bedene, özgül olarak da dışarıdaki şeylerin bedenin duyu organlarıyla olan etkileşimine bağlı bulunduğunu söyleyen ve araştırmasını bir tür içebakış ya da özdüşünüm yoluyla gerçekleştiren filozof için, entelektüel olan her şeyin kendisinden hareketle inşa edildiği ilk ve yegâne kaynak duyumdur:

> Mecaz yoluyla meramımızı ifade etmek gerekirse, ister göklere kadar yükselelim, isterse de uçurumların dibine kadar inelim, kendimizin dışına hiçbir vakit çıkmış olmayız, dolayısıyla da kendi düşünümümüzden başka hiçbir şeyi hiçbir vakit kavrayamayız.[183]
>
> Adamın birini varoluşunun ilk anlarında göz önünde tutalım; bu adamın ruhu ışık, renkler, elem, haz, hareket, dinleniş gibi ilk önce ayrı ayrı duyumlarla karşılaşır, onun ilk düşünüşleri işte bunlardır.
>
> Bu adamı duyumların kendisinde yol açtığı şey üzerinde derince düşünmeye başladığı anlarda takip edelim; göreceğiz ki bu adam kendi ruhundaki sezmek, tahayyül etmek gibi türlü ameliyelerin fikirlerine yönelecektir; onun ikinci düşünüşleri işte bunlardır.
>
> Demek ki dış nesneler bizim üzerimizde etkide bulundukça, biz duyumların ruhumuzda yol açtıkları ameliyeler üzerinde düşündükçe de dış nesnelerden edinmiş olabileceğimiz bütün fikirleri elde ederiz.[184]

Bununla birlikte, Condillac'ın entelektüel olan her şeyi kendisinden hareketle yeni baştan kuracağı duyum olsa ol-

183 Condillac, *age.*, s. 9.

184 Condillac, *age.*, s. 18.

sa bir sonuçtur; onun gerisinde onu koşullayan veya tetikleyen çok daha temel başka bir şeyin olması gerekir. O, insanın fiziki ihtiyaçlarının, onun duyumlarının bir sonucu veya bu duyumlara bir tepki olarak haz ya da acı deneyimi içinde olmasına neden olduğunu söyler. Başka bir deyişle, zihnin geçirdiği bütün dönüşümlerin bizi, onu yeni şekiller almaya, yeni edimleri oluşturmaya sevk eden gizil enerjiyi anlayabilmek için, bir ilk harekete geçirici gücün var oluşunu varsaymaya zorladığını öne sürer. Bu ilke ise, başka hiçbir şeyde değil, fakat sadece isteme, arzulama ve çabalamada bulunur; kısacası, ihtiyaç, itki ya da arzu bilgiden önce gelip onun önkoşulunu meydana getirir:[185]

> Hazları ve acıları, yani yetilerimizi ortaya çıkaran ihtiyaçları birbirleriyle karşılaştırıyoruz. Sonuç olarak, sahip olduğumuz mutluluğu, hazlara ve acılara borçluyuz. İhtiyacımız ne kadar çok olursa, farklı keyiflerimiz de o kadar çok olur, ihtiyaçlarımızda ne kadar çok derece bulunursa, aldığımız hazda da o kadar çok derecelenme olur. Her ne ise o olmamızı sağlayan, mutluluğumuzun ve de mutsuzluğumuzun kaynağı olan tohum, işte buradadır.[186]
>
> Tıpkı deneyim olmadan bilginin olmaması gibi, ihtiyaçlar olmadan da hiçbir deneyim olmaz ve hazla acı alternatifi olmadığında ihtiyaç da söz konusu değildir.[187]

Condillac'ın temeline böylesine bir harekete geçirici kuvveti koyduğu duyum çok çeşitli şekiller alır; salt veya çıplak duyum söz konusu olduğunda, izlenim canlı olmaz ve geride

185 E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton, 1951, s. 102.

186 Étienne Bonnot de Condillac, "Treatise on Sensations", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an introduction by I. Kramnick), New York, 1995, ss. 220-22.

187 Étienne Bonnot de Condillac, "Treatise on Sensations", s. 225.

hiçbir iz bırakmaz; buna mukabil, gerideki hayati enerji, arzu ya da itki güçlü olduğunda, bu durum dikkate yol açar.[188] Dikkat ise duyumları idelerin, ihtiyaçların nesneleriyle örtüşmeierine imkân veren çağrışımına neden olacak şekilde birbirlerine bağlanmalarını sağlar. İdelerin mekanik çağrışımına gelince, o da algıya kendisine neden olan nesneyi anımsama imkânı vermek suretiyle, belleğin doğuşuna yol açar.[189]

Anlama yetisinin bu noktaya kadar olan gelişimi, onun bütünüyle pasif bir durumda kaldığını ve sadece dışsal uyaranlara otomatik tepkiler vermekten meydana geldiğini ortaya koyar.[190] Condillac, işte tam bu noktada, işaretlerin keşfini, yani dilin yaratılmasını, dikkati iradi bir hareketle yönlendirme anlamında, insana ayrı bir meleke olarak düşünüm ya da refleksiyonu, yani ben bilincini kazandıran en önemli aşama olarak tasarlar.[191] Ona göre, zihnin çok daha yüksek edimleri, bu refleksiyon sayesinde ortaya çıkmaktadır.

İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Bir Deneme'de, Condillac'ın insana dair materyalist bir açıklama yolunda azımsanmayacak bir yol aldığı açık olmalıdır. Bununla birlikte, eserin, onun çok geçmeden fark ettiği iki eksiği bulunmaktadır. Bir, İngiliz deneyimcileri gibi sadece duyumlarımızı veya kendi zihinsel içeriklerimizi bilebileceğimizi kabul eden Condillac, Berkeley'in solipsizmine veya immateryalizmine düşmüş olmakla itham edilmekten endişe eder. İki, *Deneme*, düalist bir anlayışı ima edercesine, biri dış duyum diğeri ise iç deneyim veya refleksiyon olmak üzere, ikili bir şemayı hâlâ bir şekilde korumayı sürdürür. O, söz konusu iki güçlüğü, insana veya

188 E. B. de Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme*, s. 36.

189 Condillac, *age.*, ss. 54-60.

190 P. Jimack, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", s. 238.

191 Condillac, *age.*, ss. 137-47.

insan zihnine dair açıklamayı yeni bir yöntemle çok daha basitleştirip sistematize ettiği *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de, refleksiyonu sadece duyumların bir ürünü haline getirerek ve dokunma duyusunu en temel ve önemli duyu olarak takdim ederek bertaraf eder. Bu açıdan bakıldığında, onun Locke'un deneyimci epistemolojisi karşısında en azından, bilginin, bir dış diğeri de iç duyum olmak üzere iki kaynaktan değil de tek bir kaynaktan türetildiğini açıklamada veya aynı anlama gelmek üzere duyumun bilgi için gerekli zihinsel malzemeyi bir başına sağladığını gösterme noktasında ilerleme kaydettiği söylenebilir.[192]

Condillac bu amaçla düşünce tarihinin en meşhur düşünce deneylerinden birini tasarlar. "Heykel-adam anlayışı" olarak bilinen bu yeni yönteme veya düşünce deneyine uygun olarak, o, içeriden organize edilmiş olup, bizim gibi yaşaya fakat mermerden kabuğu dolayısıyla duyum alamayan bir heykel tasarlar; bu mermer kabuğun çeşitli parçaları kaldırıldıkça, heykel düşünsel ve manevi hayata kavuşacaktır. Mermer kabukta önce koku alma organını örten parça kaldırılır. Mermerden heykel, bu andan başlayarak yalnızca kokuları algılayabilir. Heykelin yanına bir gül yaklaştırıldığında, Condillac'a göre, onda gülden aldığı izlenimin sonucunda, bir duyum meydana gelir. Heykel, bu düzeyde duyum alan bir varlık olarak kendisini henüz bilemez. Onun benliği, bilinci, şimdilik yalnızca gül duyumundan ibarettir. Gül, heykelin yanından uzaklaştırıldığında, heykelde algılamış olduğu kokunun bir izi, bir yankısı kalacaktır ki bu da bellektir.

Heykelin yanına bundan sonra bir menekşe, bir yasemin ve pis kokan bir bitki yaklaştırılsın, der Condillac. Heykelin

192 J. W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon Press, 1991, s. 73.

ilk ve tek duyumu olan gül kokusu, onun için ne hoş ne de nahoştu. Zira ortada yalnızca tek bir duyum vardı, heykelin dünyası gül kokusundan ibaretti ve gül duyumuyla karşılaştırılabilecek başka hiçbir şey yoktu. Yeni çiçeklerin ortaya çıkmasıyla birlikte, heykel bunları, belleğin kendisine anımsattığı ilk duyumla karşılaştırma imkânı bulur. Artık heykel, bu duyumlardan bazılarını hoş, bazılarını nahoş bulmaya başlar. Yani, heykelin aldığı duyumlardan ve bu duyumların karşılaştırılmasından tercihler, istekler, tutkular doğar. Zira, istemek demek arzu etmek demektir. Bu da Condillac'a göre, duyumların bir sonucu olarak iradenin zuhuru anlamına gelir.

Karşılaştırmadan, yani birkaç duyumdan ayrıca yargı, düşünme, akılyürütme, soyutlama, kısacası tüm zihinsel faaliyetler doğar. Kokulardan bazıları ona haz, bazıları ise acı vermiştir. Şu halde heykel birçok duyumda sergilenen ortak özellikler olarak, haz ve elem duygularını belleğinde saklayacaktır. Haz, gül duyumunda, menekşe, yasemin duyumunda ortak olan bir özellik, temel bir niteliktir; elem ya da acı ise pis kokan çürümüş şeylerle ilgili duyumlarda ortak olan bir özelliktir. Heykel, bu ortak özellikleri bağlı bulundukları özel durumlardan ayırt eder; onları ayırır, soyutlama yapar ve böylelikle haz, acı, sayı, süre gibi soyut kavramları elde eder. Bunlar, genel fikirlerdir.

Condillac'a göre, bu genel fikirleri açıklamak için özel bir yetiye gerek yoktur. Zihnin en yüksek fonksiyonu olan soyutlama, ruhun, tüm yetilerini içeren ve özetleyen duyumun bir devamı ya da yalnızca şekil değiştirmesidir. İç deneyim ya da benlik ise duyumların ürünü olup şimdiki duyumlarımızla belleğin bize anımsattıklarının toplamından başka bir şey değildir. Zihinden bağımsız bir maddi gerçeklik, dış dünya fikrine gelince, bunu insana ne koku ne tat alma ne işitme ne de

hatta görme duyusu verebilir. Onun gözünde, renkler de tıpkı sesler, kokular ve tatlar gibi henüz duyumlardan, insanın kendisine özgü hallerden ibaret olup hiçbir şey insana bunları dışarıdaki nesnelere bağlama imkânı vermez. Bunu insana verebilecek olan yegâne şey, dokunma duyusudur. Yer kaplama, şekil, katılık, cisim fikirlerini vererek, bize nesnel dünyayı gösteren ancak dokunmadır. Condillac'a göre, ancak dokunduktan sonradır ki insan diğer duyulardan aldığı izlenimleri, renkleri, sesleri, tatları ve kokuları, kendisinin dışında bulunan, zihninden bağımsız nesnelere atfedebilmektedir. Dokunma duyusu, en yüksek, en temel ve en önemli duyu olup diğer duyuların adeta terbiyecisidir;[193] renkleri doğaya dağıtmayı göze öğreten odur:

> Fakat öne sürdüğüm kabuller en azından bütün bilgilerimizin duyulardan ve özellikle de dokunma bütün diğerlerini terbiye eden duyu olduğu için dokunma duyusundan geldiğini kanıtlar.[194]

Moral Determinizm: Helvétius

Fransız Aydınlanmasının en tipik düşünürlerinden bir başkasıdır, Claude Adrien Helvétius Çünkü o da tam bir materyalist, mutlak bir deneyimci, ödünsüz bir egoist, kusursuz bir indirgemeci, din ve metafizik düşmanı olan bir ilerici, feodalizm ve despotizm karşıtı bir politik reformist ve nihayet eğitimle her şeyin yapılabileceğine inanan naif bir eğitimcidir. İnsan zihninin duyular yoluyla gelen verilerin pasif bir alıcısından başka hiçbir şey olmadığını, dolayısıyla insanın çev-

193 A. Weber, *Felsefe Tarihi* (çev. H. V. Eralp), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 4. baskı, 1991, s. 281.

194 Étienne Bonnot de Condillac, "Treatise on Sensations", s. 222.

resel koşulların ve çok daha genel olarak da eğitimin ürünü olduğunu söyleyen[195] Helvétius, öncelikle Locke'un, sonra da da Condillac'ın izinden giderek onların yarım bıraktığı bir işi tamamlamaya, insan zihnine dair indirgeyici bir analizden yararcı bir etik ve eğitim görüşü ve reformist bir politika felsefesi türetmeye çalışmıştır. Bu yüzdendir ki o, felsefesinin bütün ayrıntılarına rağmen, özellikle Condillac'ı takip ederek oluşturduğu "insanın zihinsel olan her şeyinin duyumlara indirgenebileceği" teziyle ve egoist/yararcı etik anlayışıyla[196] tanınır.

a. Hayatı ve Eserleri

Helvétius 26 Ocak 1715 yılında Vore'de doğmuştur. Hekim sayısının fazla olduğu bir aileden gelen Helvétius'un örneğin babası Kraliçenin başhekimiydi. O, babasının sarayla olan bu ilişkisi sayesinde, 1738 yılında Kraliçenin isteğiyle mültezimlik görevine getirilmişti.[197]

Helvétius bu görevini uzun yıllar boyunca sürdürdükten sonra, 1751 yılında evlenip görevinden ayrılmış; Vore'deki arazisine çekilerek, oldukça sade ve tekdüze bir hayat sürdürmüştür. O, burada ilk eseri olan ve kendisine olağanüstü kötü bir ün kazandıran *De l'Esprit* [Zihin Üstüne] adlı kitabı kaleme alır. Saray aracılığıyla basılmış olan bu eser, başka birçok şey yanında esas din temelli her tür ahlak anlayışına saldırdığı için, özellikle XV. Louis'nin oğlu veliaht Louis'nin şiddetli muhalefetiyle karşılaşır. Sarayın bu tavrı üzerine, Sorbonne

195 E. Halevy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (trans. by M. Morris), Boston, Beacon Press, 1955, s. 20.

196 F. Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, London, Routledge, 2003, s. 92.

197 F. Coplestone, *age.*, s. 35.

Üniversitesi de kitabı lanetleyip onun halk önünde yakılmasını ister. *Philosophe*'ların Fransa'daki konumunu önemli ölçüde sarsan bu kitap ve olay yüzünden, sözgelimi Voltaire kitabın basmakalıp, anlaşılmaz ve hatalı olduğunu söylemek zorunda kalmış, Helvétius da en sonunda kitabı reddettiğini açıklamıştır.

Helvétius daha sonra bir yolunu bularak 1764'te İngiltere'ye, 1765'te de Büyük Friedrich'in daveti üzerine Berlin'e gitmiştir. Döndükten sonra uzun bir süre boyunca ikinci kitabı olan *De l'Homme* [İnsan Üzerine]'la meşgul olan Helvétius'un bu eseri, ancak onun 1771 yılındaki ölümünden sonra basılır.

b. Bilgi Anlayışı

Helvétius'un düşüncesi de Fransız Aydınlanmasına hâkim olan ampirizm veya daha özel olarak da duyumculuktan yola çıkar. Duyumculuğu, biri ondan dinin öte dünyacılığı ve metafizik spekülasyon için bir panzehir olarak gördüğü materyalizmi, diğeri ise kendisine daha sonra insanın istenildiği gibi şekillenmesini sağlama imkânı verecek bir eğitim anlayışıyla yararcı bir etik görüşü türetme fırsatını temin edecek bir davranışçılığı çıkarttığı iki ayrı doğrultuda kullanır. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda o, bilginin kökenini doğanın veya dış dünyanın insanın duyulan üzerindeki eyleminde bulur. Dolayısıyla Helvétius, önce naif bir realizmle, maddenin bilme sürecindeki bağımsızlığına ve önceliğine olan inancını ifade eder:

> Doğa bizi nesnelerle tanıştırır. Bu nesnelerin hem bizimle hem de kendi aralarında ilişkileri vardır. Bu ilişkilerin bilgisi, bu tikel durumda bilgimizin daha az ya da daha fazla ayrıntılı olmasına bağlı olarak daha az ya da daha geniş kapsamlı

olan, zihin dediğimiz şeyi meydana getirir. İnsan zihni bu ilişkilerin bilgisine yükselir ama bu sınırların ötesine geçemez.[198]

Materyalizme çıkan en sağlam yolun duyumculuk olduğuna inanan, bilgiyi maddenin dış dünyasından duyumların iç dünyasına doğru tek yönlü bir yol olarak gösterip mekanik hareket yasalarına göre davranan maddi dünyanın gözlemlenmesi ve temaşa edilmesi diye tanımlayan Helvétius, şu halde zihnin bağımsız bir töz olmayıp, bir duyumlar toplamı olduğunu öne sürer.[199]

Başka bir deyişle, o bilimsel yöntemin epistemolojiye de uygulanması gerektiği inancına bağlı olarak indirgeyici bir analiz ortaya koyar ve insan zihninin bütün fonksiyonlarını ya da anlama yetisinin tüm güçlerini duyum ya da duyu algısına indirger. İnsanın duyu düzeyini aşan yeti ya da melekelere sahip olduğu görüşünü tam bir yanılsama, yanlış bir teori olarak değerlendiren ve dolayısıyla, bilinci sadece bir maske, bir elbise olarak ele alıp onun özgül, canlı içeriğini yadsıyan Helvétius, akıl yürütme ya da yargılamanın algılamaktan başka hiçbir şey olmadığını söyler.[200] O da çok eski çağlardan beri insanın yargılama, düşünme, irade etme gibi duyu düzeyini aşan birtakım yeti veya yeteneklere sahip olduğuna inanıldığını, hiç kuşku yok ki kabul etmektedir. Fakat bu, Helvétius'a göre kesinlikle yanlış bir teori olmak durumundadır. Sözgelimi, yargılamayı ele alalım: Yargılamak, onun gözünde, bireysel ideler arasındaki benzerlikleri

198 Helvétius'lan akt. I. L. Horawitz, *Claude Helvétius: The Philosopher of Democracy and Enlightenment*, New York, 1951, s. 158.

199 *Bkz.*, A. Vartanian, "Claude-Adrien Helvétius", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, 1967 s. 472.

200 F. Coplestone, *age.*, s. 35.

ve farklılıkları algılamaktan başka bir şey değildir. Sözgelimi, siyahın beyazdan farklı olduğuna hükmettiğim takdirde yaptığım şey "siyah" adı verilen rengin gözlerimi "beyaz" adı verilen renkten ayrı ve değişik bir tarzda etkilediğini söylemekten ibarettir:

> Burada söylenenler dikkatli okuyucuyu her düşünce ve yargının bir duyuma indirgenebileceğine inandırmak için yeterlidir. Zihnin farklı işlemlerini açıklamak için, o halde, duyum yeteneğinden ayrı bir yargılama ve kıyaslama yetisi kabul etmeye gerek yoktur. Fakat bizi nesneleri birbirleriyle kıyaslamaya sevk eden ve onların ilişkilerini gözlemlemek için gerekli dikkati bize veren ilke ya da motifin ne olduğu sorulabilir. [...]
>
> Nesnelerin birbirleriyle karşılaştırılması dikkati, dikkat bir güçlüğü ve her tür güçlük de onu ortadan kaldırma yönünde bir motifi varsayar. Hiçbir arzusu olmayan bir adam olsaydı eğer, o hiçbir nesneyi kıyaslamayacak ya da herhangi bir yargı bildirmeyecekti; bununla birlikte, onların izlenimlerinin güçlü olduklarının kabul edilmesi koşuluyla, nesnelerin dolayımsız izlenimleri hakkında kendi başına hâlâ yargı verilebilir. Onların dikkat için bir motif haline gelen gücü, kendisiyle bir yargı taşır. Bu, duyum zayıf olsaydı eğer, aynı olmayacaktı. Bir nesneler sonsuzluğu tarafından etkilenmek ve dolayısıyla da bir yargılar sonsuzluğu oluşturmak zorundadır ama o bu yargıları kendisi onların tam olarak farkına varmadan oluşturur. Niçin? Çünkü bu yargılar duyumlarla aynı doğadandır.[201]

Buna göre, entelektüel olan her şeyi duyumlara indirgeyen, tıpkı Locke gibi, zihnin ilk ve temel fonksiyonunun dış dünyanın etkisiyle meydana gelen duyu izlenimlerini kaydetmek olduğunu söyleyen Helvétius, sadece ide ve yargıla-

201 C. A. Helvétius, "A Treatise on Man", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an introduction by I. Kramnick), New York, 1995, ss. 287-88.

rın değil, fakat bellek ve bütün duyguların da kaynağı olan bu yetiye fiziki duyarlık [sensibilite physique] adını verir:

> Fiziki duyarlık insanın kendisi ve onun olduğu her şeyin ilkesidir. Bu yüzdendir ki insanın bilgisi duyuların ötesine hiçbir zaman ulaşamaz. Bu duyarlık, dış nesnelerin bizim üzerimizde yarattığı izlenimleri alma yetisidir.[202]

İnsanı fiziki duyarlığa veya bir duyumlar toplamına indirgeyen Helvétius'un, çoğu zaman tam bir materyalizmle birleşen duyumculuğunun, başta eğitim ve politika olmak üzere çok çeşitli alanlara uzanan oldukça geniş içerimleri vardır. Zira o, söz konusu fiziki duyarlık ile sadece bellek, yargı, akıl yürütme ve düşünceler arasında değil, fakat çok daha temel bir düzeyde, haz ve acı yoluyla tutkular, erdem, öz-çıkar, mutluluk, sosyalleşebilirlik ve iktidar arasında bir bağ kurar.[203] Bu yüzdendir ki onda, fiziki duyarlık insan düşüncesinin olduğu kadar davranışının da temelini oluşturur ve epistemolojik bir öğretiye olduğu kadar bir psikoloji teorisine vücut verir. Helvétius bütün zihinsel faaliyetleri bir duyumlama kapasitesine indirgerken, dolayısıyla Locke'un layıkıyla yerine getiremediği iki işi, sırasıyla nasıl olup da bütün düşünce ve bilgilerimizi duyumlarımıza borçlu olduğumuzu, bilgimizin ve zekâmızın kapsamının, aynı duyuları geliştirme ve mükemmelleştirmeye bağlı olmadığını gösterme işini başarmaya çalışır.[204] Bireyin bilgilenmesiyle, bilgiye ulaşmasıyla ilgili

---

202 Helvétius'tan akt. J. C. O'Neall, *The Authority of Experience: Sensationist Theory in the French Enlightenment*, ss. 83-84.

203 R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason: The Seventeenth Century to the Present Day*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, s. 51.

204 M. Hulliung, "Claude-Adrien Helvétius", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

pratik bir eğitim probleminin, salt bilginin kaynağıyla ilgili epistemolojik bir problem olarak görülmesinin baştan sona hatalı bir tutum olduğunu düşünen Helvétius bundan sonra Lockeçuluğun on sekizinci yüzyıl Fransa'sına hâkim olan ana doğrultusundan ayrılmaya başlar. Ve duyumcu öncüllerden bundan böyle epistemolojik bir öğreti değil de bir psikoloji ve eğitim teorisi üretme mücadelesi verir. O, işte bu andan itibaren bütün entelektüel ve moral kapasitelerin, bütün bir değerler ve güdülenmeler kompleksinin eğitimin bir ürünü olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. Biyolojik ve kalıtımsal faktörlerin normal insandaki etkisinin sabit olduğunu savunur ve hatta bu değişmezleri, davranışa ilişkin araştırmaya dahil etmeye hiç gerek olmadığını söyler. Locke'un doğuştan düşünceleri yadsıdığı yerde, Helvétius buna ek olarak doğuştan getirilen yeteneklerin varoluşunu da inkâr eder ve bu bakımdan da tam bir eşitliğin varlığını öne sürer.

c. Etik Anlayışı

Helvétius işte söz konusu ampirik psikoloji temeli üzerinde, aynı bilimsel yaklaşımı ve indirgeyici analizi ahlaklılığa da uygular. O, hiç kuşku yok ki on yedinci yüzyılın büyük bilimsel devriminden ve fizikteniİlham alarak etiğin veya ahlaklılık biliminin, bir deneysel fizik gibi inşa edilebileceğini düşünür. Buna göre gerek fiziki dünyada gerekse moral dünyada iş başında olan bir ilke vardır; geri kalan her şey, söz konusu ilkeden kaynaklanan zorunlu gelişmeden ibaret olmak durumundadır. Maddi dünyada iş başında olan ilke, güç ve hareket yasalarına tâbiyettir; başlangıçtaki kaos durumundan sonra, maddi dünyayı meydana getiren tüm unsurlar, bugün gördüğümüz düzenli evreni meydana getirecek şekilde düzen ve yapı kazanmışlardır. İnsanın ilkesi ise fiziki duyarlık ve hazla acının yasalarına tâbi olmak tarafından belirlenir.

Başlangıçta ve eski zamanlardaki bilumum karışıklığın ve pek çok hatanın ardından insanın düşünce ve eylemleri de moral dünyada düzen ve mutluluğun belirlediği dengeyi kazanacaktır.[205] Etiğin bilimselleşebilmesi için öyleyse iki şeye ihtiyaç vardır. Bunlardan birincisi etiğin kendisini dinden ve bütün idealist etki veya tuzaklardan kurtarmasıdır. İkincisi ise dinden boşalan yere materyalist bir alternatif bulunmasıdır.

Helvétius söz konusu materyalist alternatifi, şu halde, burjuva dünya görüşüne de çok uygun olarak, belli bir yapı ve birleşim içinde bir araya gelen maddi parçacıklardan oluşmuş atomistik insan varlığında bulur. Ve bu varlığın içsel ahengine mutluluk adını verir. Bu mutluluğun ise tek bir belirleyicisi vardır ki o da bazdır. Etik alanında başka her şey, işte bu hazza, bireysel benliğin fiziki duyarlıkta duyumsadığı haz duygusuna bağlıdır. Onun etik alanındaki söz konusu indirgeyici yaklaşımını Yeni-Kantçı Alman düşünürü Cassirer şöyle değerlendirmektedir:

> Şimdi artık yapılması gereken, psişik gerçekliği, görünüşteki çok çeşitliliğine ve iç farklılıklarına bakarak değil, tüm çıplaklığıyla ele almaktır. Böylece psişik oluşumların sözde farklılığı yanında, değerler alanına yükletilen sözde farklılık da kaybolacaktır. Değerlere, ahlaksallığa bahşedilen bu "yüksek" yerin aldatıcı bir şey, bir yanılsama olduğu gösterilebilecektir. Artık ruhta "aşağı" ve "yukarı", "yüksek" ve "alçak" hiçbir yön kalmamıştır. Her şey eşit düzeyde, eşit değerdedir ve eşit geçerliğe sahiptir. Helvétius, incelemesini özellikle etik alanı içinde devam ettirir. Onun esas niyeti etikte üzerinde uzlaşılmış olan tüm yapay ayırımları ve bu ayırımları haklı kılmayı deneyen tüm çabaları bertaraf etmeye yöneliktir. Ge-

205 E. Voegelin, *History of Political Ideas: Crisis and Apocalypse of Man*, Columbia, University of Missouri Press, 1999, s. 47.

leneksel etiğin özel bir "moral" duygudan söz ettiği, insanda kökensel bir "sempati" ve "başkalarını gözetme" duygusu, bir "altruist" duygu keşfettiğine, bu "moral" duygunun duyusal/egoist eğilimlere karşıt olduğuna ve bu eğilimlere egemen olup onları bastırdığına inandığı yerde; Helvétius insanın duygularının ve insanın "ahlaksal" eylemlerinin çok basit bir gerçekliğe dayandığını, bu basit gerçeklik için bu gibi "hipotez"lerin ne kadar az değer taşıdığını göstermeye çalışır. Bu basit gerçekliğe takıntısız ve önyargısız yönelen bir kişi, burada varsayılan bu düalizmde, "moral" duygu ve egoist eğilimler ayırımında hiçbir şeyin bulunmadığını keşfeder. Bu kişi her yerde, sadece sürekli aynı kalan ve hep tek biçimli olan ve tek biçimli etkiye sahip güdüleri bulacaktır. O, alçakgönüllülük, özveri, asalet, onur, vs. olarak kendilerine değer atfedilen her şeyin, "alttaki" eğilim, iştiha ve tutkuların; yani insanın psişik doğasının elemanları olan güdülerin süslenmiş, cilalanmış biçimleri, dolayısıyla sadece birer ad olduklarını, nesnelliklerinin bulunmadığını görür. Her şeyin eşitlendiği bu düzlemin üzerinde yer alan hiçbir ahlaksal düzlem yoktur. Çünkü insanın akıl ve irade ile kendine koyduğunu sandığı "yüksek" idealler, semavi değerler ve duyularüstü amaçlar, evet tüm bunlar, insan ruhunda hırs, egoizm ve gurura tutukludurlar; bunlara geçirilmiş kılıflardan ibarettirler. Aslında yapılan, ahlakçıların savundukları gibi bu temel tutkuların "moralite" adına bastırılması değil, tam tersine sadece onların yüceltilmesi ve üstlerine elbise giydirilmesidir. Toplumun yaptığı, eğer aynı toplum kendini doğru anlamak istiyorsa, sadece budur. Toplum bireylerden sadece bu elbiseleri giymesini bekler ve talep edebileceği şey ancak budur.[206]

Buna göre, maddi parçacıkların belli bir biçimde yapı kazanmasıyla oluşmuş insan varlığı, onun ampirik psikolojisine

206 E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", D. Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 195, s. 27.

göre, sadece kendi bedenindeki değişimleri duyumsar, öyle ki bu değişimlere haz ve acı duyguları eşlik eder. İşte bu ikisi, Helvétius'un insan varlığına yüklediği iki temel harekete geçirici güç veya itkidir. Başta değer olmak üzere, ahlaki olanla ilgili her şey sadece haz ve acıyla ölçülebilir. Erdem, adalet ve bütün ahlaki standartlar bizde yakın ya da uzak vadeli, dolayımlı ya da dolayımsız hazza yol açan eylemleri betimledikleri için birer değer olarak geçerler. Adaletsizlik ve ahlaki kötülük de bizde acıya yol açan eylemlerden başka hiçbir şey değildirler. Şu halde, insan davranışının temelinde kendini sevme veya öz-çıkarın bulunduğunu, öz-çıkarın da haz elde etme amacına yönelmiş olduğunu ve dolayısıyla, ahlakın, ahlaklılığın ve ahlaki değerlerin temelinde haz duygusunun veya isteğinin bulunduğunu söyleyen Helvétius'a göre,

> insanlar kendilerine düşkünlük gösterir; hepsi de mutlu olmak ister ve onlara her tür mutluluğu temin etmeye yetecek bir güçle bezenmiş olsalardı eğer, mutluluklarının eksiksiz olacağını düşünürler.[207]

Bireyle toplumu burada, bireyin topluma, benin cemaate yabancılaşmasına yol açacak şekilde, birbirlerinden kesin çizgilerle ve mekanik bir tarzda ayıran ve dolayısıyla etik için tamamen sübjektivist bir çerçeve oluşturan Helvétius, ahlaki yargıların yegâne ölçütünün birey olduğuna inanır. Bununla birlikte, birey mutluluk arzusunu ancak sosyal bir bağlamda hayata geçirebileceğinden, ahlaklılığın bir de toplumsal çerçevesi olması gerekir. Başka bir deyişle, şimdiye kadar bireyin mutluluğunu gözeten ve bu mutluluğu belli bir biçimde yapı kazanmış maddi parçacıklardan meydana gelen, kendi kendine yeter atomik bireyin içsel ahengi olarak tanımlayan

207 Helvétius'tan akt. F. Coplestone, *age.*, s. 36.

Helvétius, bundan sonra onu bu tür atomik varlıklardan oluşan sosyal bir organizasyonda bütün bireyler arasındaki dışsal ahenk diye tanımlamaya geçer. Ve bu noktadan itibaren bir şeyi iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış, değerli ya da değersiz diye yargılamanın ölçütü, bireysel olmaktan çıkıp sosyal bir ölçüt haline gelmeye başlar. Bu durumda ahlaki bir eylem genelin çıkarına, "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğuna", toplum adı verilen büyük makinenin dirliğine zarar veriyorsa eğer, o kötü, yanlış ve değersiz bir eylem olarak görülmek durumundadır. Burada erdem artık insanlığın mutluluğu için duyulan arzuya eşitlenir. Nesnel anlamı içinde erdem, toplumun tam ve eksiksiz genel mutluluğunu, insanlığın genel eşitliğini temin etmeye yönelik sosyal pratikleri tanımlar.[208]

Onda egoizmden yararcılığa doğru bu geçişi sağlayacak, öz-çıkar ile genelin mutluluğunu uyumlu hale getirecek şey ise hiç kuşku yok ki eğitim olmak durumundadır. Helvétius, politik despotizmle dini bağnazlığın eğitim sisteminde radikal reformları engellememesi durumunda insan doğasının sınırsızca dönüştürülebileceğini öne sürer. Başka bir deyişle, davranışın en temel ve evrensel motif ya da ilkesinin her ne kadar öz-çıkar olsa da ahlaklılığın normunun yarar ve hayırseverlik olduğunu söyleyen ve dolayısıyla insanla toplumu reformdan geçirme amacı içinde eğitime özel bir önem veren Helvétius'a göre,

> eğitim her şeyi yapabilir. [...] Eğitim bizi her ne isek o kılar.[209]

Şu halde, Helvétius insanın psikolojik yapısı itibariyle acıdan kaçıp hazza yöneldiği ilkesi üzerinden bireyci ve hazcı

---

208 I. L. Horawitz, *Ctaude Helvétius: The Philosopher of Democracy and Enlightenment*, s. 79.

209 Helvétius'tan akt. F. Coplestone, *age.*, s. 37.

bir etik geliştirmiş ve en yüksek ahlaki ölçütün genelin mutluluğu ya da iyiliği olduğunu öne sürerken insanın bu hedefe insan psikolojisine ya da davranışın mekaniğine ilişkin bilimsel bilgiye dayanan bir eğitim süreciyle sevk edilebileceğini belirtmiştir. Ona göre, insanda ahlaki öğütler yoluyla ve hazzı kötüleyerek birtakım toplumsal erdemler geliştirmeye çalışmak boşuna bir çabadır. İnsan sadece tutkuların manipülasyonu yoluyla ahlaken daha iyi biri haline getirilebilir; o, genelin çıkarına ancak böylelikle hizmet edebilir.

Davranışın temelinde öz-çıkar, kendi iyiliğini isteme olsa da diğerkâmlığın psikolojik olarak mümkün olduğunu söyleyen Helvétius'un düşüncesinin, öyleyse, en önemli unsuru, onun insanın ahlaki gelişimiyle insanlığın mutluluğunun sadece eğitim sistemini bilimin verilerine göre düzenlemeyi amaçlayan politik reformların sonucu olabileceği tezidir.

Matematikçi d'Alembert

Seçkin bir matematikçi ve bir bilim adam olarak d'Alembert, Fransız Aydınlanmasının merkezi şahsiyetlerinin en başında gelir. Ansiklopedi projesinin mimarı ve iki editöründen biri olan filozof, Aydınlanmanın akılcılık ve bilimciliğinin ve dolayısıyla da ilerlemeciliğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Bu açıdan bir sonraki yüzyılın pozitivizmini öncüleyen filozof, bilgiyi bir güç olarak görmüş, ilerlemenin anahtarının bilim olduğunu savunmuştur.

d'Alembert'in felsefesi, aynı zamanda matematiksel bilgi ve soyutlamanın temel özelliği olan açıklık ve dakikliği şiar edinmiş bir felsefeyi ifade eder. Aslında o, bundan da öte on yedinci yüzyılda Galile, Newton ve Descartes tarafından gerçekleştirilen doğanın matematikselleştirilmesi işlemini on sekizinci yüzyılda büyük bir güçle devam ettiren kişiydi. Doğal

düzenin, özü itibarıyla işleyişi geometrinin ilkelerine uygun olarak açımlanabilecek yasalar tarafından yapılandırıldığına inanıyordu. Bütün doğal fenomenlerin temel matematiksel ilkeler yoluyla açıklanması gerektiğini savundu. Doğal düzeni oluşturan bütün olay ve süreçlerin, temeldeki matematiksel yapının gerçekliğini yansıttığını düşünüyordu. Bu yüzden, matematikten yola çıkarak bilimsel bilgiyi birlikli ve bütünlüklü bir yapı halinde inşa etmeye ve söz konusu yapıyı da bireysel çalışmaları yanında, *Ansiklopedi* yoluyla ifade etmeye çalıştı.[210]

a. Hayatı ve Eserleri

d'Alembert, Madame de Tencin ile Chevalier Destouches'ın gayrı meşru çocuğu olarak 1717 yılında dünyaya geldi. Doğumundan sonra annesi tarafından Paris'teki Aziz Jean le Rond Kilisesi'nin bahçesine atılan filozof, adını bu kiliseden aldı. O, bundan bir süre sonra gerçek babası tarafından dolaylı olarak sahiplenilmiş ve böylelikle de kendisine bir aile bulunup maddi imkân sağlanarak eğitim için Jansenist Mazarin College'ine gönderilmiştir. d'Alembert'in Jezvitlcrie Jansenistler arasındaki, burada yakından tanık olduğu çatışma ve kavgaların onun teolojiden, metafiziksel düşünüş ve sonuçsuz tartışmalardan hayatı boyunca nefret etmesinde çok etkili olduğu söylenir.[211]

Teolojiyi bıraktıktan sonra hukuk tahsil eden d'Alembert 1738'de avukat çıkmakla birlikte, avukatlık yapmamış, kısa

210 *Bkz.*, P. F. Johnson, "Jean Le Rond d'Alembert", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

211 *Bkz.*, E. A. Gellner, "French Eighteenth Century Materialism", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. by D. J. O'Connor), Glencoe, 1964, s. 275.

bir süre tıpla uğraştıktan sonra kendini tamamen matematiğe vermiştir. Yayınladığı birkaç önemli makalenin ardından 1741 yılında Bilimler Akademisi'nin üyeliğine seçilen filozofun ilk önemli kitabı *Traite de Dynamique* [Dinamik Üzerine Deneme] (1743)'dir.[212] Hem Bacon'dan ve hem de Descartes'tan etkilenmiş olduğunu açıklıkla gözler önüne seren bu kitapta, o kendi mekanik sisteminin temeline birtakım kanıtlanmamış aksiyomlar koymakla birlikte, bu aksiyomlardan yapılan çıkarımların deneysel araştırmayla tamamlanması, elde edilen sonuçların deneysel olarak doğrulanabilir olmaları gerektiğini bildirir ve dolayısıyla daha ilk eserinde metafiziğin önermelerinin doğru ve kesin bir bilgi ortaya koyabilmelerinin imkânsızlığına işaret eder. Onun bu dönemde kaleme aldığı, bilim tarihi bakımından önem taşıyan eserler ise *Traite de L'équilibre et du mouvement des fluides* [Akışkanların Dengesi ve Hareket Üzerine Deneme] (1744), *Reflexion generale de vents* [Rüzgarların Genel Nedeni Üzerine Düşünceler] (1747), *Essai d'une nouvelle Theorie sur la Resistance des fluides* [Akışkanların Direnci Üzerine Yeni bir Teori Denemesi] (1752), *Reschercches sur différents points importants du systeme du monde* [Dünya Üzerine Önemli Birtakım Hususlar Üzerine Araştırmalar] (1745-1746) diye sıralanabilir.

Bütün bu bilimsel çalışmalar yanında, d'Alembert'e düşünce tarihinde büyük ün kazandıran en önemli husus, onun Diderot'yla birlikte ünlü Ansiklopedi'nin editörlüğünü yapmış olmasıdır. Çok belirgin bir antroposantrizmle, insan ırkının mevcut kapasitelerine ve elde etmiş olduğu başarılara beslenen büyük hayranlığı, uygarlığın ilerlemesine duyulan güveni açığa vuran bu dev eser yoluyla, d'Alembert inandığı ilerleme idesine, geçmişten gelen bilgeliğe ve yerleşik oto-

212 F. Coplestone, *age.*, s. 37.

riteye giderek daha çok meydan okumaya başlayan eleştirel düşüncenin yaygınlaşmasına kendince katkı yapmak, insanoğlunun maddi ve entelektüel özgürleşiminin önündeki engelleri ortadan kaldırmak için, kısacası insanlığın mutluluk ve refahı adına var gücüyle çalışmıştır. Bu temel üzerinde *Ansiklopedi* için, eserin amacını, planını ve kullandığı yöntemleri anlattığı ve böylelikle de hem ansiklopedinin hem de bir bütün olarak Aydınlanma'nın çıkış noktasını açıkladığı, "Fransız Aydınlanmasının manifestosu olarak görülen ve on sekizinci yüzyılda gerçekleşen entelektüel devrimin ruhunu yansıtan"[213] bir *Discours Preliminaire* [Giriş Diskuru] kaleme alan d'Alembert, *Ansiklopedi*'yle ilgili olarak şunları söyler:

> Genel tarih ile bilim ve sanatların kafa yorduğu dört büyük konuyu ele alacağız burada: Bilgilerimiz, düşüncelerimiz, tartışmalarımız ve hatalarımız.
>
> Bilgilerimizin tarihi, bize sahip olduğumuz zenginlikleri keşfetmemizi sağlamıştır ya da daha ziyade gerçek yoksulluğumuzu. Bu tarih, bir yandan insana ne kadar az şey bildiği gerçeğini göstererek onu incitirken, diğer yandan onu yüceltir ve yüreklendirir ya da en azından insanda birçok alışkanlığı başlatacak olan doğru kavramları keşfe iterek ona öğüt vermeyi amaçlar. Görüşlerimizin tarihi ise bize bazen zorunluluk bazen de sabırsızlıkla, insanların birtakım ustalıklara başvurarak hakikatin yerine muhtemel olanı nasıl koymuş olduklarını gösterir. Başlangıçta mümkün olanın sonradan gerçek oluşu, onun güçlü bir biçimde yeniden gözden geçirilip derinleştirilerek çağlar boyu yapılan aralıksız çalışmalarla arıtılmış ve bir inanç haline dönüştürülmüş olduğunu ortaya koyar; böylece kavrayış biçimlerimizi atalarımızınkilerden

213 R. N. Schwab, "Introduction" to J. Le Rond d'Alembert, *The Preliminary Discourse to the Encyclopedia* (trans. by R. N. Schwab), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963, s. xi.

çok daha farklı kurarak izlenecek görüşleri, derinleştirilecek tahminleri ve yetkinleştirilecek bilgileri sunar. Tartışmalarımızın tarihi, henüz olgunlaşmamış kavramları, sözcüklerin hatalı kullanımlarını, adlandırma zorluklarıyla ertelenmiş bilimsel ilerlemeyi, kimi çabaların maskelediği tutkuları, değişmezliğin gücü altındaki ayak diremeleri açığa vurur; Aydınlanmaya ulaşmak için yaptığımız tartışmaların ne denli yetersiz olduğunu, bazı konulardaki tartışmaların ne oranda başarı sağlayabileceğini ya da bu tartışmaların ne denli tehlikeli ve boş olduğunu görmemizi sağlar. Bilgilerin çoğalmasında pek de katkısı olmayan bu çalışma, daha çok bizi bilge kimseler kılma amacına hizmet eder ancak bizler bu konuda da tüm diğerlerinde olduğu gibi bilge kimseler olma fırsatını kaçırdık. Sonuncusu ve belki de en ilginci olan hatalarımızın tarihi ise sürekli ya da fani gerçekliklerle benzerlikleri olsun ya da olmasın, baştan çıkardığı insanların bir önemi bulunsun ya da bulunmasın, bizi kendimizden ve başkalarından kuşku duymaya iter; dahası, insanı gerçeklerden uzaklaştıran araçları göstererek doğru yola götüren patikanın bulunmasında yardımcı olur. Görünen odur ki doğa, insan için bu türden engelleri çoğaltmaya büyük bir özen göstermiştir. Kusurlu bir zekâ, karmaşık ve çetin yolların mümkün olan en basitinde ayak direyerek yanlış yöne sapar. Yetkin bir zekâ ise kendisine en doğal görünen yoldan gitmesi gerektiği düşüncesiyle, çoğunluk yanılabilir. Hata, şu halde, zorunlu olarak doğruyu bazı bakımlardan öncelemektedir. Ama hata, aynı zamanda eğitici olmak zorundadır da en azından bizi izleyecek olanları, zararlı adımlar atmaktan kurtarmak anlamında. Birçok büyük adamı kolayca ayartan ve onların çabucak yok olup gitmelerine yol açan yanıltıcı yolların, tıpkı onlar gibi bizi de salt gerçeklikten uzaklaştırması doğaldır. Bu sakıncaları yakından tanıdığımız için artık onlara düşmememiz gerekecektir kuşkusuz. Şu halde görülüyor ki kuramcı filozof kendi benzerlerinin yanılgılarından yararlanmalıdır. Tıpkı aynı filozofun bir başkasının mutsuzluk ve hatalarını taklit etmesi gibi, despotizmin ve boş inanların boyunduru-

ğu altındaki uluslar da felaketlerin pençesinde kıvranmayı sürdüreceklerdir ama eğer zincirlerini bir gün kırmayı başarabilirlerse –bizde bugün çoktan izleri silinmiş olan– kimi gerçeklerin nimetlerinden yararlanmayı bilecek, önlerindeki hatalar ve önyargılar engelini aşıp bizim yüzyıllardır içinde bulunduğumuz zorluğu göğüsleyerek bir anda en köklü gericilikten eşsiz bir felsefeye geçişi tamamlayacaklardır.

Ama okurlarımıza kısaca sunmaya çalıştığımız bu dört büyük tema, *Ansiklopedi*'nin belli başlı temaları olarak bundan böyle bizi aydınlatmaya devam edecektir; dolayısıyla, bir gerçek bilgiler tablosu, çocuklarımıza bırakabileceğimiz en onurlu miras olacaktır; böyle bir tablo, insan zekâsına yapılmış bir övgü, ona ilişkin bir tarihtir; geriye kalan şeylerse olsa olsa roman sanatının ya da yerginin konusuna girer. Bu tablo tüm diğerleri değişse, silinse bile gerçekliğin hep değişmez kılacağı tek şeydir. Yine görünen odur ki çok yararlı olmalarına karşın, geriye kalan diğer üç tema, daha iyi bir kanıt bulunmadığından yalnızca başvurmak zorunda olacağımız bir tür kaynaktan başka bir şey değildir. Bir konuda daha çok bilgi edinmek, o konunun ürettiği karmaşık ya da hatalı görüşlerle daha az ilgili olmayı gerektirir; takılıp kalınmış göz alıcı ve sabit fikirlere bağlı kalmadan, yalnızca, insanların uzun zamandır üstünde düşündükleri şeylerin tarihini bilmek; bu, gerçek bilime yapılan büyük katkılarla, bilginin kesin ve mutlak doğru görünümüyle mümkündür. Bunun içindir ki yanılgıların tarihi, matematik bilimler alanında çok kısayken felsefede oldukça uzundur.

Şu halde, bir yapıt bundan (*Ansiklopedi*'den) daha yararlı bilgiler içeremez.[214]

Ansiklopedi'ye, söz konusu giriş diskuru yanında, çok sayıda madde yazarak ve bin beş yüz kadar maddeye editör-

214 J. l. d'Alembert, *Felsefenin Öğeleri* (çev. H. Köse), Ankara, Öteki Yayınları, 2000, ss. 19-21"

lük yaparak katkı yapan, buradaki görevinden, Rousseau'yla giriştiği kavga nedeniyle 1758 yılında ayrılan d'Alembert'in, Fransız Aydınlanmasının pek çok filozofu gibi, özgün ve yaratıcı bir düşünür olmadığı genellikle herkes tarafından kabul edilir.[215] O, daha ziyade matematikçiliği ve ansiklopedik bilgisiyle tanınmaktadır. Nitekim, yaşadığı sıralarda ondan şöyle söz edilmiştir;

> Onunla felsefe, güzel sanatlar, bilim, yönetim, hukuk bilimi ve daha pek çok konuyu konuşun; onu dinlediğinizde eminim ki günde en az yüz kere bu adamın hiç rastlamadığınız oranda şaşırtıcı birisi olduğunu göreceksiniz. Bilmediği hiçbir şey yok, onun ilgisinden kaçan hiçbir şey bulunmuyor gibi. Saraydaki insanların soy ağacı da dahil, tüm olup bitenleri bütün bilimsel formülleri biliyor; modada söz sahibi olan kişilerin isimlerini, şehir bilgilerini, vs. ezberden söyleyebilir. Hafızası, hiçbir şeyi unutmayan mükemmel bir işleyişe sahip.[216]

Felsefe alanındaki en önemli eseri *Essai sur les elements de Philosophie* [Felsefenin Öğeleri] (1759) olan d'Alembert 1783 yılında ölmüştür.

b. İlerlemeciliği

d'Alembert Aydınlanma düşünürlerinin hepsine hâkim olan ilerlemecilik zihniyetinin kendisinde en belirgin olduğu düşünürdür. Bütün bir düşünce ya da uygarlık tarihini baskıcı ve karanlık güçlere karşı verilen sürekli bir savaş olarak gören d'Alembert, felsefi mirasının, yüzyıllardan beri aydınlanma

---

215 P. Jimack, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", s. 231.

216 Elisabeth ve Robert Badinter, *Politikada Bir Entelektüel: Condorcet* (çev. H. Köse), Ankara, Öteki Yayınları, 2000, s. 42.

ve aydınlatma mücadelesi veren elitler arasında yer aldığının fazlasıyla bilincindedir. O, söz konusu ilerlemeyi ve onun on sekizinci yüzyılda varmış olduğu evreyi şöyle anlatır:

> Dünyamızda seküler bilimlerin ilkelerinden vahyin dayanaklarına, metafizikten maddi evrene ilişkin düşüncelere, teologların skolastik tartışmalarından ticaretin değişik konularına, prenslerin haklarından halklarınkine, doğa yasalarından ulusların keyfi yasalarına; kısacası, en çok ilgimizi çeken konulardan bizi hiç mi hiç ilgilendirmeyen konulara varıncaya kadar her şey tartışılmış, analiz edilmiş ya da en azından kurcalanmıştır. Ne var ki bazı konuları aydınlatan yeni bir ışık, bazılarını görünmez kılan yeni bir karanlık olurken, aynı zamanda bu, tıpkı okyanusların kabarması ve alçalmasıyla oluşan fizik çalkantıların denizdeki bazı maddeleri kıyıya sürüklemesi ve diğerlerini oradan uzaklaştırması gibi, zihinlerdeki aynı genel kaynaşmanın bir sonucu ya da uzantısıdır.[217]

İnsanlığın barbarlıktan çıkarak ilerleme yolunda emin adımlar attığı on yedinci yüzyılda, gerçek bir ilerlemenin yaşandığı asri zamanlarda bayrak, ona göre, hemen tamamen birkaç büyük adam tarafından taşınmıştır:

> Birtakım muhalifler, ya dünyaları dar ya da kötü niyetli olan insanlar felsefeye alenen savaş açmışken, felsefenin ruhu bazı büyük adamların ruhuna sığındı. Onlar çağdaşlarının gözlerinden birtakım gözbağlarını alıp takınmak yerine, akim dünyayı yavaş yavaş ve algılanamaz derecelerle aydınlatacak olan ışığını geri planda usul usul hazırlama işiyle meşgul oldular.[218]

---

217 J. l. d'Alembert, *Felsefenin Öğeleri*, s. 19-21.

218 J. L. R. Alembert, "The Human Mind Emerged From Barbarism", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an introduction by I. Kramnick), New York, 1995, ss. 7-8.

Fikir ve eserleriyle, felsefede yaptıkları devrimle, insanlık tarihini "gerçek yörüngesine sokmuş" bu büyük adamlardan ilki Bacon'dır.

> Bu meşhur kişiliklerin en başına ölümsüz İngiliz Francis Bacon yerleştirilmelidir. [...] O, *Novum Organum*'da, ilk eserinde ortaya koymuş olduğu düşünceleri, onların kapsamını geliştirerek, o zamanlar yeni bir düşünce olan bilimsel deneyin zorunluluğuna işaret ederek yetkinleştirdi. Sistemlerin bir düşmanı olarak, o, felsefeyi bizi daha iyi ve daha mutlu kılmaya katkı yapması gereken bilginin bir parçası olarak düşündü. O, felsefeyi yararlı şeylerin bilimiyle sınırlanmış bir şey olarak görmüş ve her zaman doğaya ilişkin araştırmayı teşvik etmiştir.[219]

d'Alembert Bacon'ın en büyük başarısının, bilime deneysel bir yaklaşımın gerekliliğine vurgu yaparken düşünceyi skolastik önyargıların zincirinden kurtarmak olarak görür. O, bilimsel araştırmayı engelleyen bir şey olarak ereksel nedenlere ilişkin araştırmadan vazgeçerken kendisini ve bilimi sadece sonuçları araştırmakla sınırlamış ve bunu yaparken de kendisini *Doğa* adlı kitabın yazarı olarak görmekten vazgeçip bilimi "deney yolu"na sokmuştur. Başka bir deyişle, bilimde deneysel araştırmayı teşvik eden Bacon, bu çerçeve içinde doğaya ilişkin araştırma için bir temel olma işlevi görecek bir ilkeler sistemi inşa etmiştir. d'Alembert açısından Bacon'ın ilerleme yolunda önemi, onun kimi eksiklerine rağmen sağlam bir bilimsel metodolojinin temel ilkelerini ortaya koymuş ve insan bilgisinin kapsamıyla ilgili olarak evrensel bir çerçeve belirlemiş olmasından kaynaklanmaktadır.[220]

---

219 J. L. R. Alembert, "The Human Mind Emerged From Barbarism", s. 8.

220 R. Grimsley, *Jean d'Alembert*, Oxford, Clarendon Press, 1963, s. 276.

Onun gözünde, ilerlemenin bayrağını Bacon'dan alıp çok daha ileriye götürmüş olan kişi Descartes'tır.

> Bacon'u meşhur Descartes takip etti. Tarihi, bir yüzyıldan kısa bir süre içinde bu kadar değiştirmiş olan bu olağanüstü adam, felsefenin genel çizgisini de baştan aşağı değiştirdi: Güçlü bir hayal gücü, aşırı akıllı bir zihin, kitaplardan çok kendisinden türetilmiş bilgi, en geniş bir biçimde savunulmuş önyargılarla mücadele edecek kadar büyük bir cesaret ve ona eleştiri özgürlüğü kazandırmış olan bağımsızlık. O öyleyse, henüz daha yaşadığı sıralarda, bir kural olarak etkisi çok büyük olan insanların başına gelenleri yaşamıştır. [...]
>
> Descartes ya bir geometrici ya da bir filozof olarak görülebilir. Descartes matematiğe pek az değer vermiş gibi görünmekle birlikte, o her şeye rağmen onun bugünkü ününün en sağlam ve en tartışılmaz kısmını meydana getirir. Bu büyük adamın adını özellikle ölümsüzleştiren şey, onun cebiri geometriye uygulaması olmuştur. [...] O bir filozof olarak da en az matematikteki kadar büyüktür fakat aynı ölçüde talihli değildir. Geometrinin, o böylesine büyük bir dâhi tarafından icra edildiği zaman, fazlasıyla algılanabilir ve belirgin bir ilerleme kaydedememesi söz konusu değildi. Farklı bir durumda olan felsefe ise işin daha başındaydı; herhangi bir disiplinde ilk adımları atmak ne kadar büyük bir çaba gerektirir? Descartes'ın sadece yöntemi bile, onu ölümsüz kılmaya fazlasıyla yeter. [...] O en azından sağlam zihinlere skolastisizmin genel kanaatlerini ve otoritenin boyunduruğunu sallamayı, bir sözcükle belirli önyargılarla barbarca tavırları yıkmayı öğretmiştir. Onun bizim şimdilerde ürünlerini toplamakta olduğumuz devriminin felsefeye büyük bir hizmeti olmuştur.[221]

221 J. L. R. d'Alembert, "The Human Mind Emerged From Barbarism", ss. 9-10.

Gerçekten de Descartes, d'Alembert'e göre, çağdaşlarına otoritenin, sanıların ve skolastisizmin, kısacası barbarizm ve önyargıların boşluğunu gösterdiği için, modern felsefeyi başlatan, meyvelerini Fransız Aydınlanmacılarının toplamaya başladıkları en büyük entelektüel devrimi gerçekleştiren kişi olmak durumundadır. Başka bir deyişle o, eski felsefenin sığlığını ve sonuçsuzluğunu göstermek suretiyle, yeni bir entelektüel bakışı yaratmış olan filozoftur. Kartezyen metodolojiyi neredeyse aynen benimseyen d'Alembert'in gözünde Descartes'ı yücelten bir başka husus da onun kuşkuyu rasyonel hakikatin ortaya çıkartılması yolunda temel bir araç olarak görmüş, kuşkuculuğu nihai kesinliğe giden yolda vazgeçilmez bir evre haline getirmiş olmasıdır.[222] O, yine Descartes'ı insan aklına beslediği güven, araştırmasına kendi bilinç içeriklerinden başlaması, felsefesini "açık ve seçik ideler" üzerine inşa etmiş olması nedeniyle önemser. Yeni ve modern düşünme ya da akıl yürütme sanatını keşfetmiş olması nedeniyle övdüğü Descartes'ı, d'Alembert açısından ilerlemenin en önemli kilometre taşı haline getiren nokta, onun doğanın matematiksel dilini görmüş, felsefeye matematiğin kesinliğini, doğa bilimlerine de geometrinin dakikliğini aktarmaya çalışmış olmasıdır.[223]

d'Alembert, Descartes'ın olağanüstü büyük başarısına, düşüncenin ilerlemesi noktasında taşıdığı büyük öneme rağmen modernitenin gerçek mimarları, ilerleme ruhunun esas büyük temsilcileri olarak Newton ve Locke'u görür:

> Yolu Huygens tarafından hazırlanan Newton en nihayetinde ortaya çıkıp fiziğe korumak zorunda gibi göründüğü bir yöntem sağlamıştır. Bu büyük dahi fizikten bütün muğlak tah-

222 *Bkz.*, J. N. Pappas, "J. le Rond d'Alembert", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. I, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 106.

223 R. Grimsley, *Jean d'Alembert*, 1963, s. 276.

> min ve hipotezleri atma ya da onlara hak ettiklerinden daha fazla bir değer vermeme ve bu bilimin tamamen deneylere ve geometriye tâbi olma zamanının geldiğini gördü. Sonsuz diziler kalkülü ve yöntemini, o ilk kez olarak muhtemelen bu bakış açısıyla icat etmiştir. [...] Yerçekimiyle ilgili deneyler ve Kepler'in gözlemleri bu İngiliz filozofuna gezegenleri yörüngelerinde tutan gücü keşfetme imkânı vermiştir.[224]

Newton'un, Locke'un metafizik ya da felsefe için yaptığı şeyi, bilim için gerçekleştirmiş olduğunu söyleyen d'Alembert'e göre, onun en büyük başarısı, Descartes'ın salt ilke olarak öne sürdüğü veya teoride bıraktığı işi fiilen başarmış olması, yani geometriyi fiziğe mükemmelen uygulamış olmasıdır. Bütün çağdaşları gibi o da Newton mekaniğinin doğal fenomenleri bir bütün olarak açıklama ve öndeyileme gücünden ve tüm gözlem verilerinin birtakım matematiksel ilkeler yoluyla bir sistem içinde bir araya getirilmesinden çok etkilenmişti. Bu yüzdendir ki gizli, gözlemlenemeyen nedenleri aramaktan vazgeçen ve teorisi gelmiş geçmiş en yetkin fizik teorisi olan Newton'da deney ve kalkülün kusursuz birleşimi, ona göre, evrenin mutlak birliğini gözler önüne sererken tam, kusursuz ve her yönüyle çok parlak olan yeni bilimi yaratmıştır.[225]

Doğaya ilişkin bir araştırmayla değil de bilginin doğasına ilişkin eleştirel bir araştırmayla meşgul olan Locke ise şimdiye kadar metafiziğin karanlık bulutlan arasında yolunu kaybetmiş olan felsefeye, deneyim alanında yeni ve pozitif bir başlangıç noktası temin etmiştir.

> Newton'un yapmaktan sakındığı ve yapamadığı şeyleri, Locke üzerine almış ve büyük bir başarıyla hayata geçirmiştir.

---

224 J. l. R. d'Alembert, "The Human Mind Emerged From Barbarism", s. 12.

225 R. Grimsley, *Jean d'Alembert*, 1963, s. 279.

> Onun tıpkı Newton'ın fiziği yaratmış olması gibi metafiziği yarattığını söyleyebiliriz. Locke o zamana kadar tartışılan ve hatta felsefenin özünü meydana getirdiğine inanılan saçma sapan sorularla soyutlamaların uygulamada özellikle yasaklanması gerektiğini gördü. Bu soyutlamalarda ve sembollerin yanlış kullanımında düştüğümüz hataların belli başlı nedenlerini araştırdı ve böyle çok sayıda neden buldu. Zihnimizi, idelerimizi ve etkilenimlerimizi öğrenmek amacıyla kitapları incelemeyi hiç düşünmedi; bu kitaplar ki onu pek zavallıca eğitmişlerdi; kendi kendisini bilinçli olarak incelemekle yetindi; kendisini uzun bir süre boyunca temaşa ettikten sonra *Essay Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma] adlı denemesinde insanlığa, içinde kendisini gördüğü aynayı armağan etti. Kısacası, o metafiziği bir olgu olarak olması gerektiği şeye, deneysel zihin bilimine, doğal cisimlerin biliminden nispeten farklı olan bir bilim türüne indirgedi.[226]

Verdiği örneklerden ve Bacon, Descartes, Newton ve Locke'la ilgili değerlendirmelerinden de açıklıkla anlaşılacağı üzere, entelektüel ilerleme d'Alembert için sadece yeni keşiflerden, salt yeni olguların bir araya getirilmesinden meydana gelmez. Birliği vurgulayan, doğayı meydana getiren şeyler arasında evrensel bir bağlantı bulunduğunu öne süren d'Alembert'e göre, bir fenomenler sistemi olarak doğa homojen ve eşbiçimli olup, bilimsel bilginin amacı bu sistemin birliğini ve tutarlılığını gözler önüne sermektir.

Başka bir deyişle, ona göre evren, doğru anlaşılabildiği takdirde tek bir olgu olarak görünür ve bütün doğal fenomenlerin gerisinde bir birlik olduğu ortaya çıkar. Nitekim o, filozofları yoldan çıkarıp rasyonel yapımlar inşa etmeye gö-

226 J. l. R. d'Alembert, "The Human Mind Emerged From Barbarism", ss. 13-14.

türen "*esprit de systéme*"in tam karşısında yer alan ve kendisinin "*esprit systématique*" adını verdiği yaklaşımla, fenomenleri mümkün en az sayıda temel ilkeye indirgeme teşebbüsü anlamında, çok verimli olduğuna inandığı bir felsefi yöntem önermiştir. Her şeyden önce olgularla ilgili titiz ve dikkatli gözlemlerin önemini vurgulayan bu yöntem, insani bilginin bütün dallarının birbirieriyle ilişkili olduğunu varsayar:

> Buraya kadar yalnızca, felsefenin öğeleri içine giren farklı konulan genel olarak belirtmeye çalıştık. Daha ayrıntılı olarak incelemek amacıyla bu konuları başlıca dört kategoriye indirgeyebiliriz: Mekân, zaman, ruh ve madde. Geometri mekânla, astronomi zamansal tarihle, metafizik ruhla, fizik maddeyle, mekanik mekân, madde ve zamanla, ahlak bilimi ruh ve bileşik maddeyle, yani insanla ilgilenir; edebiyat ve sanat ise onun zevkleri ve gereksinimleriyle. Ama bu bilimler kendi aralarında gerek doğaları gerek kapsamları bakımından birbirlerinden bazı farklılıklar içerseler de felsefi öğelerin incelenmesi anlamında yine de bize izlenmesi gereken genel görüşler sunarlar; bu genel görüşlerin her özel bilimin öğelerine uygulanması esnasında ise değişik nüanslar izlenir; işte asıl geliştirilmesi gereken de budur.
>
> Tüm varlıklar ve dolayısıyla tüm konulardaki bilgilerimiz kendi içlerinde bizim asla göremediğimiz ilişkilere sahiptirler; bizler dünyanın büyük gizemi içinde sadece eldeki bazı seslerle bir anlam yaratmaya çalışan fakat bunu başaramayan aciz yaratıklarız. Eğer gerçekler zihnimize birbirinden kopuk olmadan kesintisizce yansıyabilselerdi bize yapacak hiçbir iş kalmayacaktı, o zaman her şey kendini tekil bir gerçekliğe indirgeyecek ve tüm diğer gerçeklikler, yalnızca birbirinden az çok farklı çeviriler olacaktı ve böylelikle bilimler de hiçbir gizemi olmayan dev bir labirenti andıracak ve ancak üstün bir zekâ, bir göz atışta bu labirentin tüm kıvrımlarım kavrayabilecekti; yargılı olduğumuz akışın niteliği bu olacaktı, kısaca. Ne yazık ki öylesine gereksinme duyduğumuz bu

> kılavuzdan yoksunuz; bu gerçekliklerin zinciri binlece yerde kopmuş durumda ve bu kopukluğu gidermek özenli, dikkatli bir çabayı; halkalar arasında bir bütünlük sağlamayı gerektiriyor. Bazıları kendi aralarında birleşmiş ve aynı noktada sön bulan halkalar gibiyken; diğer bir kısmı, birbirinin üzerinden kayıp giden ve hiçbir noktaya varmayan gerçeklikler biçiminde sunuyor kendini.[227]

Entelektüel ilerleme buna ek olarak veya bilimsel bilgiyi ön plana çıkarırken, metafiziğin yadsınmasını gerektirir. Nitekim d'Alembert de öyle yapar. O, metafiziksel teori ve spekülasyonların insanları antinomilere götürüp mutlak bir şüpheyle sonuçlandığını bildirir; metafizik, bundan dolayı asla bir bilgi kaynağı olamaz. Onun gözünde geleneksel metafiziğin en büyük hatası, gündelik deneyim alanıyla olan bağını koparması, gözlemlenemeyen konu ya da varlıklarla ilgili olarak spekülasyonda bulunması ve böylesine imkânsız bir bilgi telakkisinden yola çıkarak gerçek bilgi, ampirik araştırmaya dayalı bilgi için bir engel teşkil etmesidir. d'Alembert'e göre, şeylerin niçinini bilemediğimiz gibi, bir dış dünyanın varolduğundan dahi emin olamayız:

> Öyleyse, maddenin özü ve hakkında bir düşünceye sahip olamadığımız madde kavramı daima sisli bulutlar ardında kalacaktır.[228]

Bütün eylemlerimizde bir dış dünyanın varoluşunu elbette varsayarız fakat bu, teorik bir bilgi olmayıp sadece içgüdüyle ilgili bir şeydir:

---

227 J. l. d'Alembert, *Felsefenin Öğeleri*, s. 16.

228 J. l. d'Alembert, *age.*, ss. 43-44.

> Kendi dışımızdaki varlıklara ilişkin olarak yalnızca algılarımız aracılığıyla bir sonuca varabiliriz ama acaba madde adını verdiğimiz bu varlık, onun hakkında oluşturduğumuz düşünceye ne ölçüde benzerdir? Çözmek zorunda olduğumuz sorun budur. Tahmini ve gerçek ilkelerle beslenen her bilimde, ancak katıksız bir içgüdüyle kendimizi vererek çözebiliriz bunu.[229]

Hem maddenin veya cisimlerin özüne nüfuz etmemiz, bizim için hiçbir zaman bir farklılık yaratmaz:

> Maddenin idrak ettiğimiz gibi olması koşuluyla, birincil diye gördüğümüz özelliklerden, maddede algıladığımız diğer ikincil özellikleri çıkarsayabiliriz; genel fenomenler sistemi her zaman eşbiçimli ve sürekli olup, bizi hiçbir yerde bir çelişkiyle karşı karşıya bırakmaz.[230]

Demek ki fenomenleri ilkelerden çıkarsamak ampirik verileri metafiziksel ilke veya özlerden türetmek anlamına gelmez; o gözlemlenen ikincil nitelikleri daha temel ya da ilkel oldukları bilinen başka özelliklerden çıkartmaktır. Öyleyse, bilimsel felsefenin görevi fenomenleri sistematik bir tarzda betimlemek ve aralarında bir bağ kurmaktır, yoksa onlara metafiziksel bir açıklama getirmek değil.

d'Alembert'in şu halde, pozitivizmin öncüsü olduğu rahatlıkla söylenebilir.[231] Ona göre, bilimin tözlere, metafiziksel teorilere ve açıklamalara ihtiyacı yoktur. Bilim gibi felsefe de her ne kadar burada fenomenlerin çok daha geniş bir alanı söz konusu olsa da sadece fenomenlerle ilgilenir. Bu elbette doğa filozofunun hiçbir şekilde açıklamayla ilgilenmediği

---

229 J. l. d'Alembert, *Felsefenin Öğeleri*, ss. 49-50.

230 J. l. d'Alembert, *age.*, s. 50.

231 F. Coplestone, *age.*, s. 46.

anlamına gelmez. O duyu deneyimi temeli üzerinde açık tanımlar oluşturur ve buradan doğrulanabilir birtakım sonuçlar çıkarır. Ama asla fenomenler alanının veya ampirik olarak doğrulanabilir olanın ötesine gidemez. Metafizik, öyleyse ya bir olgular bilimi haline gelmeli ya da ebediyen düşler veya yanılsamalar alanı içinde kalmalıdır:

> En azından bundan şu sonucu çıkarmamız gerekir ki sistemler ya da daha ziyade metafizik sorunların birçoğu üstüne filozofların gördüğü düşler, insan zekâsı tarafından edinilmiş gerçek bilgilere tahsis edilmiş o biricik yapıtta hiçbir yeri hak etmiyorlar.[232]

c. Bilgi Anlayışı

d'Alembert bilim ya da bilgi anlayışı bakımından pozitivist olmanın yanında, pragmatist bir düşünürdür de. Bilgiyi, fenomenlerin "gerçek" doğaları yerine onların insan tarafından algılanışına dayandırır.

Onun bilgiyle ilgili görüş ve tartışmaları baştan sona insan merkezlidir. Ahlaklılığın öğelerinden sanatlar ve bilimlere kadar bütün bilgi türlerinin, insanın ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla organik olarak ortaya çıktığını bildirir:

> Eğer insan mutlak zorunluluk düzleminde birtakım bilgilere sahip olsaydı, yüreğinin gücü fazla dayanmazdı buna. Doğa ona ihtiyaçlarının ne olduğunu öğretmiş ve bu ihtiyaçları karşılayacağı araçları sunmuştur.[233]

Duyu deneyimine akli bir analizi uyguladıkları için bütün bilimlere başlangıçta ortak bir yapının ve aynı bakış açı-

232 J. l. d'Alembert, *Felsefenin Öğeleri*, s. 52.

233 J. l. d'Alembert, *age.*, s. 94.

sının egemen olduğunu fakat çeşitli bilimlerin sonradan birbirlerinden, entelektüel bir ihtiyacın sonucu olarak değil de toplumsal zorunluluğun bir gereği olarak ayrıldıklarını öne süren d'Alembert'e göre, bu açıdan bakıldığında hepsi de aynı ilkeye dayandıkları için felsefeyle bilim ve etik arasında hiçbir farklılık yoktur. Bir yandan temel ahlaki ilke ve fikirleri yaratırken diğer yandan yararlı bilgi arayışını harekete geçirmiş olan söz konusu ilke, acıdan sakınma ilkesidir. Kendi varlığının bekâsını temin etme isteği ve onu sosyal olarak uyumlu eylem yoluyla koruyup geliştirme ihtiyacı tarımı, tıbbı, kısacası bütün yararlı bilimleri vücuda getirmiştir. d'Alembert'in felsefi araştırmaya yaklaşımı da aynı şekilde insani ihtiyaçlara dayandırılır, yarar üzerinde temellendirilir. Felsefenin, d'Alembert'e göre apaçık olmakla birlikte hiçbir yararı olmayan "bütün parçadan büyüktür" benzeri aksiyomatik doğrularla hiç uğraşmaması gerekir.[234] Boş metafiziksel araştırmalardan uzak durması gereken filozofun modeli Arkhimedes ve Newton gibi bilim adamları olacaktır:

> Aynı şekilde mekaniğin konularında olduğu gibi filozof bu bilime yabancı olan metafizik biliminin de doğayı, açıklayacak yerde, nasıl karartığını görecektir. Şu halde, filozof da hareketin varlığını, onu kabul etmiş diğer insanlar gibi varsayacak ve bu varsayımdan hareketle birçok yararlı gerçeğe ulaşacaktır. Skolastiklere gelince, onlar aynı konu hakkında kendilerini boşuna tüketeceklerdir. Birkaç asır sonra Arşimed dengenin; Huygens çarpışmanın ve Newton dünya sisteminin yasalarını bulacak olmasına karşın, Zenon hâlâ cisimlerin hareket ediyor olduklarından kuşku duymayı sürdürecektir.[235]

234 J. l. d'Alembert, *Felsefenin Öğeleri*, s. 52.

235 J. l. d'Alembert, *age.*, s. 31.

Bilginin değeri konusunda Bacon'ı izleyip Comte'u önceleyen d'Alembert, bilginin kaynağı meselesinde hemen tamamen Locke'u takip etmiş, özde onun duyum teorisini geliştirme işiyle meşgul olmuştur. O da öncelikle tıpkı Locke gibi kendisine hayranlık beslemekle birlikte bu konuda yanıldığını kabul ettiği Descartes'tan farklı olarak doğuştan düşüncelerin olmadığını öne sürer:

> Doğuştan gelen düşünceler deneyimin yadsıdığı bir kuruntudur.[236]

Sonra da insanın evrenin bilgisine, hipotezler oluşturarak değil, fakat fiziki fenomenlere ilişkin dikkatli bir inceleme ve araştırmayla vardığını belirtir. Söz konusu ampirik bilgi anlayışına göre, insanın anlama yetisinin veya bilginin temelinde duyu izlenimleri vardır. Bütün kompleks kavramları, bilimin ve sanatın bütün yaratımlarını ilk duyu izlenimlerine kadar geri götüren d'Alembert'de de duyu deneyimi bütün insanlara ortak olduğu için, onun eğitimin değerine beslediği inanç açısından büyük önem taşır. Ona göre, duyu izlenimlerinden, kendisinin iki türe ayırdığı ideler doğar, onlardan da entelektüel donanımımızı meydana getiren her şey:

> Basit düşünceler başlıca iki türe indirgenebilirler. İlki soyut kavramlardır; soyutlama gerçekte bir nesnede algıladığımız özgül bir nitelikten başka bir şey değildir: tıpkı daha önce sözünü ettiğimiz süre ve büyüklük gibi, düşünceler ve duyumda, canlı biçim ve benzeri başka şeylerin düşüncesinde olduğu gibi, ikinci tür basit düşünceler renkler, soğukluk, sıcaklık, karanlık, aklık gibi sadece duyularımızla edineceğimiz ilkel düşünceleri içerirler.[237]

---

236 J. l. d'Alembert, *age.*, s. 52.

237 J. l. d'Alembert, *Felsefenin Öğeleri*, s. 33.

d. Etik Anlayışı

d'Alembert, pozitivist yaklaşımı bağlamında, metafizik unsurlardan temizleyerek fenomenler arasındaki ilişkilere dair araştırmayla sınırladığı bilim için yaptığının aynısını etik için de yapmaya çalışmıştır. Etiği metafizik ve teolojiden arındırma çabası vermiş olan d'Alembert ahlaklılığın ilkelerinin evrensel olduğunu, bütün dinler ve milletler için bir ve aynı olduğunu öne sürer. Ona göre, dinlerin en büyük hatası bu temel hakikati, kendi dogmaları için imtiyazlı bir yer talep etmek suretiyle reddetmeleridir.

d'Alembert söz konusu evrensel etiğinde, bütün bir ahlaklılık alanının tek bir ilkeye, yani "aydınlanmış öz-çıkar veya ben sevgisi"ne indirgenebileceğim öne sürer. Ona göre, bu ilke bütün içerim ve sonuçlarıyla bir bencillik ilkesi olmayıp bütün ahlaki fedakârlıkların temelini oluştur. Başka bir deyişle, mutluluğa erişmenin yegâne yolu, başkalarının mutluluğunu hesaba katmaktan geçer. Bunu ahlak tanımında şöyle ifade eder:

> Ancak temelde, sadece akla ilişkin olan ve dolayısıyla tüm insanlarda ortak olduğu varsayılan şey, kendi benzerlerimize karşı yükümlü olduğumuz ödevlerdir. Bu ödevlerin bilgisi, aklın eğileceği en önemli konulardan biridir ve kısaca ahlak diye adlandırılır.[238]

Ahlaklılığın toplumların ortaya çıkışının zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyen d'Alembert'e göre, filozofun görevi, insanı toplum içinde yerli yerine oturtmak ve ona güçlerini ortak refah ve mutluluk yolunda kullanmasını öğretmektir. Filozofun koyduğu ahlaki ilkelerin, işte bunu yapması gerekir:

238 J. l. d'Alembert, *Felsefenin Öğeleri*, ss. 61-62.

Ahlak toplumların ortaya çıkışının zorunlu bir sonucudur; çünkü ahlakın konusu başka insanlarla kurduğumuz ilişkilerdir.[239]

Şu halde, toplumlar, kendi doğuşlarını temelde saf insan güdülerine borçludurlar; dinin onların ortaya çıkışlarında hiçbir katkısı olmamıştır; dinin toplumlararası bağı güçlü tutmaya çalıştığı iddia edilse bile insanın kendi üstüne düşünmesinde başlıca etkiyi yapmış olduğu söylenemez. Buna inanmak için, dinin dayattığı kesin buyruklarla vaat ettiği ödül ve cezalara şöyle bir göz atmamız yeterlidir. Filozof, sadece insanı toplum içinde ait olduğu yere oturtmakla ve onu yönlendirmekle görevlidir.[240]

Filozofun koyduğu ahlaki ilkeler, insanları kuruntuya kapılmaktan alıkoyan ortak bir noktaya götürür; bize gerçek çıkarlarımızla ödevlerimizi gerçekleştirmek arasındaki özel bağıntıyı göstererek mutlu olmanın yolları üstüne kesin araçlar sağlar.[241]

Ahlaklılığın nihai amacı mutluluktur fakat bu, bireysel mutluluktan ziyade sosyal mutluluk olmak durumundadır. Söz konusu genel mutluluğa zarar veren her şey, ona göre, ahlaken kötüdür. d'Alembert, ahlaki ilkelerin bilgisinin temelinde de duyu izlenimlerinin bulunduğunu söylerken, bunu şöyle ifade eder:

Bize kendi gereksinimlerimiz ve başka insanlarla olan ilişkilerimizin niteliğini öğreten duyular, toplumun bize ve bizim topluma borçlu olduğumuz şeyleri tanımamıza olanak sağlayan karşılıklı gereksinimler, bunlardandır; öyle görünüyor ki bireylerin rahatını bozarak topluma zarar vermeye yönelen her şeyi tam olarak haksızlık veya ahlaki kötülük şeklinde tanımlayabiliriz.[242]

---

239 J. l. d'Alembert, *age.*, s. 62.

240 J. l. d'Alembert, *age.*, s. 63.

241 J. l. d'Alembert, *age.*, s. 62.

242 J. l. d'Alembert, *Felsefenin Öğeleri*, s. 63.

Bütünüyle materyalist bir varlık telakkisinin değere pek yer bırakmayan kuruluşu içinde, d'Alembert bireysel mutluluktan sosyal mutluluğa geçişin, öz-çıkar ya da ben sevgisini başkalarını gözeten bakış açısıyla dengelemenin, özellikle de atomize bireylerden oluşmuş ve geleneklerinden koparılmış bir toplum düzeni içinde hiç de kolay olmadığını kısa süre içinde görür. Bireyin "aydınlanmış öz-çıkarı" başkalarına karşı olan yükümlülükleriyle çatıştığı zaman, ondan başkalarının mutluluğu uğruna kendi feda etmesi nasıl istenecektir? Bu ağır sıkıntıyı, d'Alembert Prusya kralına yazdığı mektupta şöyle ifade eder:

> Ahlakın ve mutluluğun gerçek kaynağı, kendi hakiki çıkarımızla yükümlülüklerimizi yerine getirme arasındaki yakın ve sıkı bağdır; kendimize beslediğimiz aydınlanmış aşk bütün ahlaki fedakârlıkların ilkesidir. Bununla birlikte, beni endişeye sevkeden bir husus vardır: Hiçbir şeyi olmayan, her şeyini topluma vermiş fakat toplumun kendilerinden her şeyi esirgediği, aile üyelerini binbir zahmetle besleyebilen, ailesini beslemek için en gerekli araçlardan bile yoksun olan insanların, yasa dışında başka bir etik ilkeleri olabilir mi? Ceza tehlikesi olmadığında erdemli olmaktan geri durabilecek bu insanları, gerçek çıkarlarının erdemli olmada yattığı konusunda nasıl ikna edebiliriz? Bu probleme bir çözüm bulmuş olsaydım eğer, etik konusunda kaleme aldığım denemeyi çok önce teslim etmiş olurdum.[243]

Böylesi bir durumda yoksul kişinin hırsızlığa başvurabilmesini makul ya da anlaşılabilir bir eylem tarzı ya da motifi olarak görmek, ahlaki ilkelerin genelde geçerli olmadığı, toplumdaki bir sınıftan diğerine değiştiği anlamına geleceğinden, insan doğasına dayanan evrensel bir etik projesini

243 d'Alembert'ten akt. R. Grimsley, *Jean d'Alembert*, 1963, s. 266.

zarar verir. Söz konusu itirazı nihai mantıksal noktasına kadar taşımaktan sakınan d'Alembert, "doğal ya da pozitif hiçbir hukuk sisteminin bizi başkalarını kendimizden daha çok sevmeye zorlayamayacağını" apaçık bir şey olarak alsa da önce ahlaki ilkelerin, doğaüstü ya da aşkın bir otoriteye değil de insan doğasına dayandığını bir kez daha öne sürer ve bu ilkeler için yeni baştan temeller aramaya geçer. Onun işte bu noktada başvurduğu iki ana açıklama tarzı, biri psikolojik diğeri sosyolojik iki temel düşünce vardır. Bunlardan birincisi "aydınlanmış öz-çıkar"ın yeni bir versiyonu olan, insanın durumunun özsel belirleyicilerinden biri olarak "acının zorunluluğu" düşüncesidir. Bu, Aydınlanma düşünürlerinin hemen tamamı tarafından benimsenmiş olan insan eyleminin onun acıdan kaçıp hazza yönelmesi evrensel çabasının bir ürünü olduğu fikrinin yeni bir dönüşüm kazandırılmış şeklidir. İlkeye göre, acı çekmeden, eşdeyişle fedakârlık etmeden hazza, yani mutluluğa erişmek mümkün olamaz.

d'Alembert bunun ardından, ahlaktan ancak bir toplum içinde başkalarıyla ilişkiye girdiğimiz zaman söz edebileceğimizi, dolayısıyla ahlaki değerlerin başkalarından yalıtılmış olarak yaşayan bireyler tarafından değil de sosyal grubun davranışı yoluyla geliştirildiğini, bu yüzden ahlaklılığın hiçbir zaman kişisel bir mesele olamayacağını çok daha büyük bir kuvvetle söyler. Ahlaki ilkeler, bütünün ve bütünü oluşturan parçaların ortak iyiliği ve çıkarından dolayı, topluma ayrılmazcasına bağlı olmak durumundadır. Öyleyse, ahlaki ilkelerin kaynağı insanların kendilerinde bulunabilmekle, ahlaki tüm mülahaza ve ilkeler öz-çıkar veya ben-sevgisine dayanmakla birlikte, ahlaklılık var oluşunu bizim yalnızca toplumsal varlıklar olarak var olmamız olgusuna ve söz konusu sosyal bağlam olmadığı takdirde etik problemin hiçbir

anlamı olamayacağı gerçeğine borçludur.[244] Buna göre, insanlar birbirlerine ihtiyaç duydukları ve bu ihtiyaç onlara birtakım yükümlülükler getirdiği için, ahlaki bir biçimde eylemde bulunurlar. Gerçekten de başkalarına duyulan ihtiyacın belirli bir biçimde eylemde bulunma yönelimi yarattığını söyleyen d'Alembert'e göre, demek ki sadece kişinin kendisini gözeten bencil eğilimler ve öz-çıkar, insanın başka insanlara olan ihtiyacı ve acının kaçınılmazlığı gibi iki ilke tarafından dengelenir.

Gerçek Bir Polimat: Diderot

Fransız Aydınlanmasının felsefesi en az dogmatik olan düşünürlerindendir Diderot. Bu, katıksız materyalizmine ve kesin duyumculuğuna rağmen böyledir. Bilgeliğin başlangıcının ve çoğunluk sonucunun da şüphe olduğunu savunan Diderot, özellikle etikte aşırı veya paradoksal görüşlere ulaşmıştı. Tanrı söz konusu olduğunda, kısa bir süre için deizmin savunuculuğunu yapmış fakat deisti en nihayetinde "bir ateist olmak için yeterince uzun veya bilgece yaşamamış bir adam"[245] olarak tanımladıktan sonra ateizme geçmişti.

Aydınlanma ruhunun kesinlikle en mükemmel temsilcilerinden biri olan Diderot, *Ansiklopedi*'nin iki editöründen biriydi. Diğer bütün Aydınlanma düşünürleri gibi iyimserdi, bu yüzden uygarlığın ilerlemesi ile insanlığın ahlaki gelişimi arasında yakın bir bağ kuran, dini ve dini dogmaları ilerlemenin önündeki en önemli engeller olarak gören bir felsefe geliştirdi. Bu yüzden böylesi modern bir bakış açısını yayacak en temel araç olarak *Ansiklopedi*'ye, gerekli zihniyet değişimi-

244 R. Grimsley, *Jean d'Alembert*, 1963, s. 268.

245 *Bkz.*, N. L. Torrey, "Denis Diderot", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 71.

nin anahtarı olarak da eğitime yöneldi. *Philosophea*'ların, pek çoklarına göre en verimlisiydi. Sadece felsefe, bilim, teknoloji, teoloji ve eğitim konusunda eserler vermedi fakat romanlar, denemeler kaleme aldı, sanat eleştirisiyle meşgul oldu. Yine diğerleri gibi felsefesinde teoriyle pratiği bir araya getirmişti; bu yüzden bağımsız araştırmaya, hür düşünceye engel olan, insanın doğal haklarını ihlal eden otoritelerle geleneklere savaş açtı. Dogmatizm ve bağnazlığın ilerlemenin en büyük düşmanı olduğunu öne süren ve bu yüzden hoşgörü ve entelektüel özgürlük için var gücüyle çalışan bu adama Saint-Beuve, "Yüzyılın Sözcüsü" adını vermişti.[246]

a. Hayatı ve Eserleri

Denis Diderot bıçakçılıktan geçinen yedi çocuklu bir ailenin en büyük çocuğu olarak 5 Ekim 1713 yılında, Doğu Fransa'da, Langres'te doğdu. Özellikle anne tarafından bir sürü papazın bulunduğu dindar bir aile çevresi içinde yetiştirildi; bundan dolayıdır ki din adamı olması için, aynen Voltaire gibi, Jezvit Louis le Grand Koleji'ne gönderildi. Çalışkanlığına rağmen daha sonra okulda birtakım sorunlar yaşamış; okuldan ayrılma isteğine olumlu bir cevap vermeyen babasının "ya gider papaz olursun ya da burada atölyede kalıp baba mesleği bıçakçılığı yaparsın" demesi üzerine, eğitimini tamamlayarak 1726'da papazlık cübbesini giymişti.[247]

Hayatı tek bir gün olsun düzen kazanmamış, sonradan para canlısı bir kadına tutulunca, ona para yetiştirebilmek için çokça çeviri yapmıştır. Birçok İngilizce felsefe eserini Fransızcaya tercüme eden ve bu arada bir kitabı nedeniyle hapse tıkı-

246 F. B. Artz, *The Enlightenment in France*, Kent, Kent State University, 1968, s. 83.

247 A. Cresson, *Diderot* (çev. A. Bezirci), İstanbul, Oluş Yayınları, 1965, s. 7.

lan Diderot'nun felsefi eserleri arasında *Pensées Philosophiques* [Felsefi Düşünceler] (1746), *La Promenade du Sceptique* [Septiğin Gezintisi] (1747), *De la Suffisance de la Religion Naturelle* [Doğal Dinin Yeterliliği Üstüne] (1747), *Lettre sur les Aveugles a l'usage de ceux qui voient* [Görenler Yararına Körler Üzerine Mektup] (1749), *Pensées sur l'interprétation da la nature* [Doğanın Yorumlanması Üzerine Düşünceler) (1754), *Principes Philosophiques Sur la Matière* [Madde ve Hareketin Felsefi İlkeleri] (1770) gibi kitaplar bulunmaktadır.

Diderot kendi bağımsız düşünürlüğü yanında, *Ansiklopedi*'ye yaptığı katkı açısından da önem taşır. O 1747 yılında *Ansiklopedi*'de editörlük görevini üstlenmiş ve tam yirmi yıl süreyle projenin arkasındaki itici güç olmuştur. Madde yazacak yazar arayan, bazı maddeleri gözden geçirip yeniden yazan, kendi başına yüzlerce madde ve eser için bir de tanıtma yazısı kaleme alan Diderot, doğal olarak önce okuyucular için temelde olgusal bilgi sağlamayı ve dolayısıyla yararlı bir başvuru eseri meydana getirmeyi amaçladıklarını şu sözlerle bildirir:

> Yukarıda belirtilen bütün bu şeylerden ötürü, ilan ettiğimiz eserde bilimleri ve sanatları şu şekilde anlattık: Hazırlayıcı bilgiler sunmaktan kaçındık, her madde üstüne öğrenilmesi gereken önemli noktaları belirttik, yazıların birbirlerini açıklamasına çalıştık, böylece dizin güçlüğünün konuyu karıştırmasını önledik. Bundan dolayı bu eserin, kendi alanı dışında, bütün alanlarda meslekten yetişme bir bilgin için kitaplık yerini tutacağını, başlangıç kitaplarını tamamlayacağını, nesnelerin gerçek ilkelerini geliştireceğini ve ilişkilerini göstereceğini, insan bilgisinin sağlamlaşmasına ve ilerlemesine yardım edeceğini, gerçek bilginlerin, seçkin sanatçıların, yetişkin heveslilerin sayısını arttırarak topluma yeni yararlar sağlayacağını sanıyoruz.[248]

248 A. Cresson, *Diderot* (çev. A. Bezirci), İstanbul, Oluş Yayınları, 1965, ss. 32-33.

Fakat her şey bundan ibaret değildir. Diderot'nun, düşünceleri şekillendirmeyi, kanaatlere yol göstermeyi amaçlayan, buna bağlı olarak da ilerleme ve insanın mutluluğu için planlanmış olan, insan aklına büyük bir inanç besleyip Hıristiyanlığa, otoriteye, zamanın politik iktidarına savaş açan ve bu yönüyle de özgür düşünürler için bir manifesto niteliği arz edip esas önemi söz konusu ideolojik boyutundan meydana gelen *Ansiklopedi*'yle gözettiği ikinci bir amaç daha vardır. O, Ansiklopedinin batıl inançlara, dinin getirdiği baskılara ve yarattığı kötülüklere, siyasi haksızlıklara, kısacası yaşadığı çağda toplumu adaletsiz ve düşkün kılan her şeye karşı güçlü ya da mutlak bir silah olmasını istiyordu. Zihinlere kök salmış önyargılara elbette doğrudan saldırmak mümkün değildi fakat bunlar ustaca yıpratılabilir ve hırpalanabilirlerdi. Bunun içinse bir maddeden diğerine atıflarda bulunmak, ustaca tasarlanmış geçişler yapmak gerekiyordu. Bu atıflar, onun deyimiyle *Ansiklopedi*'nin "açıkça sataşmayı göze alamayacağı birtakım ilkelerle gizlice çatışacak, gülünç kanıları sarsacak, tartaklayacak ve en nihayetinde yıkacaktı". Üstelik ona göre, akıllı okuyucular bunu fark edince hiçbir şekilde tedirgin olmayacaklardı. "Çamur köşkler böylelikle çökecek, faydasız toz bulutları dağılacaktı." *Ansiklopedi*'nin yayınlanmasından gözetilen esas, gerçek amacı bu şekilde ifade eden Diderot, Voltaire'e yazdığı bir mektupta şunları söylemektedir:

> İşte parolamız: Batıl inançlara, softalara, yobazlara, cahillere, kaçıklara, kötülere ve zorbalara aman yok! Filozofa neden "işe yaramaz kişi" denilsin? Neden? Yalanın şehitleri olsun da doğru hep korkaklarca salık verilsin? Müritlerin yarattığı birlik hoşuma gidiyor. Kötülediğimiz şeyler, öcü ve aşağılanma birleştirmiş onları. Hakikat aşkı, hayırseverlik duygusu

> ve Onların üçlemesinden daha değerli olması gereken iyilik, doğruluk, güzellik zevki de sizleri birleştirebilir.[249]

Ve,

> bu eser zaman içinde insanların zihinlerinde kesinlikle bir ihtilal yaratacak, ... ve biz de böylelikle insanlığa büyük bir hizmette bulunmuş olacağız.[250]

b. Din Felsefesi

Diderot, öyle sanılır ki materyalizminden önce ve belki de bağımsız olarak, din ve Tanrı konusundaki görüşleriyle önem kazanır. Nitekim o bu konuda önce deist bir tavır takınmış,[251] sonradan *Ansiklopedi*'deki görevine başlamasının ardından, Baron d'Holbach'ın evindeki felsefe toplantılarının da etkisiyle ateizme dönmüştür. Buna göre, ilk eserlerinde Tanrı'nın varoluşu için dünyanın güzelliği ve fiziki âlemdeki düzen olgusuna başvuran Diderot, daha bu sıralarda bile, deistin, evrenin tıpkı Homeros'un *İlyada*'sının harflerin gelişigüzel bir araya gelişiyle varlığa gelememesi gibi, atomların rastlantısal bir birleşimiyle oluşmuş olmasının düşünülemeyeceği iddiasına karşı, madde ve hareketin ezeliliğini ve mümkün birleşimlerin sonsuzluğunu hesaba katarak maddenin salt rastlantıyla kendi kendisine düzen kazanmış olabileceğini belirtir.

Fakat o, 1749 yılında yayınlanan *Lettre sur les Aveugles a l'usage de ceux qui voient* [Görenlerin Yararına Körler Üzeri-

249 Diderot'dan akt. A. Cresson, *Diderot* (çev. A. Bezirci), İstanbul, Oluş Yayınları, 1965, s. 33.

250 Diderot'dan akt. P. Jimack, "The French Enlightenment 1: Science, Materialism and Determinism", s. 231.

251 Diderot, "Tabii Dinin Yeterliliği", *Diderot* (A. Cresson)'da, ss. 36-38.

ne Mektup] adlı denemeden itibaren kesin olarak ateizm ve materyalizmi savunmaya geçer.[252] Bu eserinde normal olanı anlamada sağlayacağı ipuçlarından yararlanmak üzere kör örneğini kullanarak modern psikolojinin tekniklerinden yararlanırken öncelikle tinsel ruh düşüncesinden bütünüyle vazgeçer. Ve bu bağlamda alaycı bir dille, doğuştan kör ve sağır bir filozofun, Descartes gibi ruhun yerini belirlemeye kalkışmış olması durumunda, onu kozalaksı beze değil de parmaklarının ucuna yerleştirmiş olacağını bildirir. Bunun dışında, onun ateizminin en kesin ve doğrudan ifadesi, eserin hayali kahramanı kör hilkat garibesi Saunderson olarak karşımıza çıkar. Tıpkı Voltaire'in yaklaşık bir on yılın ardından *Candide*'de, dünyanın gerçek durumunu kendisinin ama özellikle de Leibniz'in optimizmini tekzip eden aleyhte bir delil olarak kullanması gibi Diderot da Saunderson'u dünyadaki fiziki kötülük ve düzensizliğin canlı bir delili olarak gösterir.[253] Burada evrimci bir yaklaşım sergileyen filozof, bu tür ucubelerden başlangıçta çok sayıda olduğunu fakat onlardan hemen tamamının organlarının uygunsuzluğundan dolayı çevresel koşullara uyum sağlayamayıp yok olup gittiklerini bildirir:

> Bir de şunu söyleyeyim ki bütün varlıkların ve geçmiş zamanların ta başlangıcına çıktığımız takdirde, maddenin kımıldanmaya, kaosun dağılmaya başladığını hissettiğimiz o devirlerde birkaç iyi organize edilmiş varlığa karşılık bir sürü şekilsiz varlığa rastlarız. Eşyanın şimdiki hali üzerinde size yapacak hiçbir itirazım olmasa bile, hiç olmazsa geçmiş-

252 J. Herrick, *Against the Faith: Essays on Deists, Sceptics and Atheists*, Buffalo, Prometheus Books, 1985, s. 75; *krş.*, N. L. Torrey, *age.*, s. 72.

253 P. Jimack, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", s. 231.

> teki şartlar hakkında soracağım şeyler vardır. Mesela size Newton'a, Leibnitz'e, Clark'a hayvanların ilk teşekkül çağlarında bazılarının başsız bazılarının da ayaksız olduğunu kim söyledi diye, soramaz mıyım? Şunu da ileri sürebilirim ki bu hayvanlardan bazılarının midesi bazılarının da bağırsağı yoktu. Bunların arasında bir mide ile damak ve dişlere sahip oldukları için devam edecek gibi görünürken bir kalp veya akciğer bozukluğu yüzünden nesilleri tükenenler vardır. Bundan başka canavarların birbiri ardınca tükendiklerini, maddedeki bütün bozuk kombinezonların ortadan silindiğini, mekanizmaları hiçbir mühim tezadı taşımayanların kendiliklerinden var olup devam ettiklerini söyleyebilirim.[254]

Buradan da anlaşılacağı üzere Diderot'nun ateizmi sadece genel materyalizmine değil, "Kötülük Problemi"yle ilgili argümanına dayanmaktadır. *Görenlerin Yararına Körler Üzerine Mektup*'ta, fiziki ya da ınetafıziksel kötülükten söz eden filozof *Felsefi Düşünceler*'de daha ziyade ahlaki kötülüklerden söz ederek kötülüklerin dünyadaki yadsınamaz varoluşlarıyla her şeyi bilen, kadiri mutlak ve yetkin bir Tann'nın varoluşunun bağdaştırılmayacağını öne sürüp, Tanrı'nın varlığını inkâr eder:

> Madde dünyasında göze çarpan harikulade şeyler, üstün bir zekânın varlığına kanıt sayılsa bil manevi dünyada göze çarpan bozukluklar Tanrı kavramını yok etmeye yine de yeter. Diyorum ki her şey bir Tanrı eseri ise her şeyin olabildiği kadar iyi olması gerekir. Çünkü her şey olabildiği kadar iyi değilse ya Tanrı'nın buna gücü yetmiyor ya da o bunu isteyerek kötü yapmıştır. Onun varlığını ortaya çıkarmak için bundan daha iyi bir yöntem olamaz. Soruyu bu şekilde ortaya koyduktan sonra sizin tanrısal nurunuzla bir alışverişe de yer kalmaz. Eğer kralların en iyisi Britaniccus'un öldürülmesi ve

254 Diderot, "Görenler Yararına Körler için Mektup", *Diderot* (A. Cresson)' da, s. 97.

insanların en kötüsü Neron'un kral oluşu iyi bir şey olsaydı, zayıf bir ihtimal de olsa, her kötülüğün kaynağının bir iyilik olduğu sonucuna varılabilirdi. Benzer araçlar kullanmaksızın aynı amaca ulaşmanın imkânsız olduğu nasıl ispat edilebilir? Erdemlerin yüceliğini daha da arttırmak için kötülüklere göz yummak, apaçık bir zarar için çok önemsiz bir fayda sağlamak demektir.[255]

Ya dünya öncesiz ve sonrasızdır ya da değildir. Öncesiz ve sonrasızsa Tanrıların gücü dışında bağımsız ve mutlak bir varlıktır. Değilse yaratılmıştır. Yaratılmışsa yaratılmazdan önce ya tanrıların kuvvet ve mutluluğunda bazı eksikler vardı, yani tanrılar mutsuzdu, dünyayı da bu yüzden yarattılar ya da tanrıların hiçbir eksiği yoktu, dünyayı sadece yaratıkların iyiliği için meydana getirdiler. Gelgelelim, dünyanın yaratılmasındaki amaç, sadece yaratıkların iyiliği ise yeryüzünde kötülük neden yaşamaktadır? Neden dünyada iyiliğin ezildiği ve kötünün ezdiği görülmektedir? Bunun sebebi ya tanrının güçsüzlüğüdür ya da kötü iradedir. Eğer sebep güçsüzlük ise demek ki kötülüğü önlemek imkânsızdır. Eğer sebep kötü irade ise demek ki kötülüğe yol açmamak mümkündür ve bu yapılmamıştır. Beceriksiz bir işçi ortaya kötü bir eser koyarsa hoş görülebilir ama tanrılar böyle bir eser meydana getirirlerse hoş karşılanamaz. Çünkü onların elinden çıkan her şey kusursuz, dört başı mamur olmak zorundadır. Eğer eserin tabiatın kusursuzluğuna elvermiyorduysa niçin yaratılmıştır? Niçin değerli bir şey yapamamış olmanın utancını tanrılar boşu boşuna omuzlarına yüklenmişlerdir?[256]

c. Materyalizmi

Materyalizmini de varlığa dair söz konusu evrimci yaklaşımından hareketle, yani biyolojik süreci bir analoji olarak kullanmak suretiyle ortaya koyan Diderot'ya göre gerçekten var

255 Diderot, "Filozofça Düşünceler", *Diderot* (A. Cresson)'da, ss. 88-89.

256 A. Cresson, *Diderot* (çev. A. Bezirci), ss. 44-45.

olan maddedir; ezeli olduğuna inanılan ve bir tür enerji olarak tasarlanan hareket, onda maddenin zorunlu ve sürekli bir özelliği olarak tasarlanır. Materyalizmi, şu halde, fizikten ziyade, fizyoloji ya da tıptan ilham alan[257] Diderot, Herakleitosçu bir akış anlayışı veya süreç felsefesi benimsemiş, maddenin statik olmayıp dinamik bir yapı sergilediğini öne sürmüştür. Hareket maddeye eklenen bir şey değildir fakat onun özsel bir özelliğidir.

> Filozoflar maddenin hareketsiz olduğunu nereden çıkarıyorlar, bilmiyorum? Maddenin hareketliliği apaçık ortada. Gerek cisimler gerekse cisimlerin en küçük parçaları birbirlerini çekerler. Evrende her şey akış ve çabalayış halindedir ya da hem akış hem de çabalayış halindedir.[258]

Diderot bununla da kalmayıp birçok Aydınlanma düşünürü, fakat özellikle de d'Alembert gibi evrenin birliğini, varlığın sürekliliğini öne sürer. *Ansiklopedi*'nin "hayvan" maddesinde tek ve eşsiz bir makine olarak tanımladığı evrende, ona göre her şey birbiriyle bağlantılıdır. Demek ki o, organik varlıkla inorganik varlık, bitkilerle hayvanlar, insanla diğer mahlukat arasındaki bölünme ya da ayırımlara şiddetle karşı çıkmakta, bu farklı varlık düzeyleri arasında bir süreklilik bulunduğunu ileri sürmektedir.[259] İnsanlar ve hayvanlar, onların organizasyonları farklılık gösterse bile, gerçekte doğaları aynı olan varlıklardır.[260] Başka bir deyişle, doğanın genel düzeni içinde insan asla bir istisna meydana getirmez.

---

257 *Bkz.*, R. Wokler, "Denis Diderot", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

258 Diderot'dan akt. A. Cresson, *age.*, (çev. A. Bezirci), s. 49.

259 *Bkz.*, A. Cresson, *age.*, s. 49.

260 F. Coplestone, *age.*, s. 41.

Düşünceyi ve dili açıklamak için maddi olmayan bir tözün varoluşunu öne sürmenin ne gereği ne de yararı vardır. Dil, insana Tanrı'nın armağanı olmayıp sadece alışkanlık ve ihtiyacın bir sonucu olmak durumundadır.[261]

Doğadaki farklı varlık düzeyleri ya da kategorileri arasında bölünmeler değil de süreklilik bulunduğu düşüncesi, onu ayrıca duyarlığın, yani hissetme yeteneğinin maddenin genel bir özelliği olduğu hipotezine götürür:

> Duyarlık, maddenin evrensel bir özelliğidir, cansız cisimlerde âtıl olan bir niteliğidir. [...] Hayvan duyarlığın başlangıçta âtıl olup aktif hale geldiği laboratuardır.[262]

Buna göre, duyarlığı atıl ya da durgun duyarlık ve etkin duyarlık olarak ikiye ayıran Diderot, sözgelimi maden parçasının bir duyarlığı olduğunu söylemekten kaçınmamızın nedeninin bizim bu ayırımı yapamayışımız olduğunu öne sürer. Yapamıyoruz çünkü durgun duyarlık görülen tepkilerle ortaya çıkmaz. Etkin duyarlık ise tersine, görülen tepkilerle kendini belli eder. O duyarlıkla, yani cansız varlıkta potansiyel halde bulunan duyarlığın, canlı varlıklarla birlikte etkin duruma geldiğiyle ilgili hipotezinin cansız maddeden canlılığa geçişin sınır çizgisinde bulunan yumurta örneği tarafından doğrulandığı kanaatindedir:

> Şu yumurtayı görüyor musunuz? İşte dünyanın bütün teoloji ekollerini, bütün tapınaklarını bununla tarumar ediyorlar. Nedir bu yumurta? Tohum içine girene dek duyarsız bir kütle. Ya tohum içine girdikten sonra? Yine duyarsız bir kütle

---

261 *Bkz.*, I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol. 1, s. 576.

262 Diderot'dan akt. I. O. Wade, *age.*, ss. 573-74.

çünkü bu tohumun kendisi de atıl ve duyarsız bir sıvıdan başka bir şey değildir. Peki, nasıl oluyor da bu kütle yeni bir organizasyona, duyarlığa, harekete, hayata geçiyor? Isı ile. Isıyı meydana getiren nedir? Hareket. Ne gibi sonuçlar doğuracaktır ısı birbiri ardınca? Bana yanıt vereceğiniz yerde, oturun da bunları gözünüzle adım adım izleyelim. Başlangıçta bu sadece sallanan bir nokta, uzayan ve renklenen bir liftir; sonra etleşme başlar; bir gaga, kanat uçları, gözler, ayaklar oluşur; sarı bir madde kütlesi kendi etrafında dolanarak bağırsakları meydana getirir. İşte size bir hayvan. Bu hayvan kımıldar, debelenir, bağırır; kabuğun içinden bağırışını duyar gibi oluyorum; tüyleniyor, görmeye başlıyor. Sallanan başının ağırlığından gagası durmadan mahpesinin iç duvarlarına çarpıyor; sonunda duvar çatlayıp kırılıyor, hayvan dışarı çıkıyor, yürüyor, uçuyor, ürküyor, kaçıyor, yaklaşıyor, şikayet ediyor, acı çekiyor, seviyor, istiyor, zevk duyuyor; onda da sizin bütün duygularınız var; o da sizin yaptığınız her şeyi yapıyor. Şimdi siz de Descartes gibi bunun taklit yapan bir makineden ibaret olduğunu mu öne süreceksiniz? Öne sürerseniz küçücük çocuklar bile sizi alaya alır; filozoflarsa, şu halde siz de böyle bir makinesiniz yanıtını yapıştırırlar. Eğer hayvanla sizin aranızda yalnızca yapı farklılığı olduğunu kabul ederseniz, anlama yetisi, akıl ve iyi niyet sahibi olduğunu göstermiş olursunuz ama o zaman da belirli hal ve şartlar içine konulan bir atıl madde ile, ona katılan yine onun gibi atıl bir başka madde, ısı ve hareket sayesinde nasıl olup da duyarlık, hayat, bellek, bilinç, tutkular ve düşünce elde edebildiğini soracaklardır size. Sizin için şu iki yoldan birini seçmekten başka yapacak bir şey yoktur: Ya yumurtanın atıl kütlesi içinde kendini açığa vurmak için onun gelişmesini bekleyen bir elemanın saklı bulunduğunu ya da bu görünmez elemanın kabuğun içine gelişmenin belirli bir anında sızıp girdiğini tasarlayacaksınız. Ama, bu eleman nedir? Mekânda bir yer tutuyor muydu? Hiç hareket etmeden nasıl gelebildi ya da sıyrılıp içeri girebildi? Daha önce neredeydi? Orada ya da başka bir yerde ne yapıyordu? Kendisine ihti-

yaç olduğu anda mı yaratıldı? Daha önce de var mıydı? Bir barınak mı bekliyordu? Bu barınakla homojen yapıda mıydı, değil miydi? Homojen idiyse maddi idi demektir; homojen değil idiyse ne onun gelişme başlamadan önceki atıllığı ne de hayvan gelişmeye başlayınca bunun içinde gösterdiği enerji anlaşılabilir. Hele bir düşünün, kendi kendinize acırsınız. Duyarlığın maddenin genel bir özelliği ya da organik yapının bir ürünü olduğu yolundaki basit bir varsayımı kabul etmemek için sağduyuyu çiğnediğinizi ve bir esrar, çelişki ve saçmalıklar uçurumuna yuvarlandığınızı anlayacaksınız.[263]

d. Bilgi ve Bilim Anlayışı

Diderot bilgi görüşünde, söz konusu materyalizmine bağlı olarak hemen bütün Aydınlanma düşünürlerinde olduğu gibi, deneyimciliği, hatta daha doğrusu standart duyumcu anlayışı benimser. Her tür doğuştan ilkeyi reddeden[264] Diderot'nun duyumculuğu, o fizyolojik bir şey olarak duyarlıktan zihnin daha karmaşık işlemlerine geçtiği zaman açıklıkla ortaya çıkar. Nitekim o burada bütün bilgilerin, duyumların düşüncelere dönüşmesi yoluyla olduğunu öne sürer. Duyumların düşüncelere dönüşmesinde vazgeçilmez bir önemi olan faktör ise kendisi de fiziki yapı ya da organizasyonun bir sonucu olan bellektir:

Bordeu – Çünkü o ancak bir yerde, bütün duyumların ortak merkezinde, belleğin bulunduğu, kıyaslamaların yapıldığı yerde olabilir. Her tel ancak belli sayıda izlenimler, birbirinin ardı sıra gelen, birbirinden bağımsız ve belleksiz duyumlar almaya elverişlidir. Başlangıç noktası ise bunların hepsine elverişlidir, o bütün bunların kayıtçısıdır, hepsinin anısını ya

263 D. Diderot, *Felsefe Konuşmaları* (çev. A. Cemgil), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1993, ss. 19-22.

264 *Bkz.*, A. Cresson, *Diderot*, s. 54.

da sürekli duyusunu saklar ve hayvan daha ilk meydana geliş anından başlayarak kendisini oraya bağlamaya, tümüyle orada toplamaya, orada varolmaya alışır.

Mlle de l'Espinasse – Ya eğer parmağın da belleği olsaydı?

Bordeu – Parmağınız da düşünürdü.

Mlle de l'Espinasse – Peki bellek nedir?

Bordeu – Merkezin özelliği, ağ şebekesinin başlangıç noktasının kendisine özgü duyusu, tıpkı görmenin kulakta olmamasının nasıl şaşılacak bir yanı yoksa, belleğin gözde olmamasında da şaşılacak bir yan yoktur.[265]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Diderot fiziki duyumlardan düşünceye geçişi bireysel organlar tarafından alınan duyumların nasıl koordine edildiklerini açıklamak için bütün duyumları kaydeden, belleğe sahip bir şey olarak kıyaslamalar yapan ve özdeşlik, süreklilik benzeri duyguları temin eden ortak bir merkezden söz eder. Bu görüşünü biraz daha açıklığa kavuşturabilmek için de onsekizinci yüzyıl Fransız düşünürlerinin çok sevdikleri aynı analojiye, örümcek analojisine başvurur.[266] Buna göre, tıpkı örümceğin tek tek her bir lifteki hareketin dolayımsız olarak farkında olması gibi söz konusu ortak merkez de bedenin belli bir parçasında söz konusu olan izlenimlerden bir ağ şebekesi içinde haberdar olur, onları kıyaslayıp böylelikle genel kavram ve yargılara ulaşır.

Söz konusu duyumculuğun, Diderot'nun bilim teorisindeki muadili deneyselciliktir. Buna göre, Diderot bilim anlayışında, çağdaşları Buffon ve Maupertius'la birlikte, Kartezyanizmden Newtoncluğa, mekanizmden vitalizme, matematikçilikten gözlemciliğe geçi¬şin savunuculuğunu ya da daha ziyade temsilciliğini yapmıştır. Nitekim, daha ilk eserle-

265 D. Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 79.

266 D. Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 80.

rinden itibaren öncelikle Tanrı kavramının yerine Doğa kavramını ikame eden ve bilimi, özellikle de yaşam bilimlerini felsefenin temeline yerleştiren Diderot, *Doğanın Yorumlanması Üzerine Düşünceler* adlı eserinde ise ilgilerini genişletip bir yöntem teorisi ortaya koyar. Ona göre, geçmişin büyük, dâhi matematikçilerinden sonra, Avrupa'da gelecekte üç tane büyük matematikçi dahi bulunamayacaktır. Çünkü matematik, kendi icadı kavramlarla sınırlanmış olup, insanları somut gerçeklikle asla temasa sokamaz. Matematik, dahası, sadece soyut kavramlara aşina olduğu için filozofun gerçek zenginliğini meydana getiren sonsuz sayıda olguyu hiçbir şekilde anlaşılır kılamaz, onları boşu boşuna kavramsal şema ve sınıflamalara sıkıştırmaya çalışır.[267]

O, işte bu bağlamda, bir yandan doğa düzeninin statik değil de dinamik olduğunu öne sürerken diğer yandan da tabiatın söz konusu düzenini anlamayı mümkün kılacak yeni yönteminin temel ilkelerini verir. Bunlar temelde iki tanedir: Doğanın gözlenmesi ve deneyim üzerine düşünüm.[268] Buna göre, gözlem olguları toplar, düşünüm onları birleştirir ve deney de sonucu doğrular. Bu üç işlemin bir arada gitmesi gerektiğini söyleyen Diderot'nun gözünde gözlem titiz ve dikkatli, düşünüm derinlikli ve deney de dakik olmalıdır.

O, bununla birlikte, söz konusu hareketin başka bir temel hareketle daha tamamlanması gerektiği inancındadır: Zihin anlama yetisini, anlama yetisi deneyimi, deneyim duyuları, duyular doğayı, doğa aletlere ilişkin araştırmayı, aletler de bilim ve sanatlardaki yetkinlik arayışını belirleyip yönlendirmelidir.[269] Bütün bu süreçler boyunca bilim adamının "niçin"

---

267 *Bkz.*, I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol. 1, s. 570.

268 *Bkz.*, I. O. Wade, *age.*, s. 571.

269 *Bkz.*, I. O. Wade, *age.*, s. 571.

sorusuna değil de "nasıl" sorusuna bir cevap getirmesi gerektiğini savunan Diderot'ya göre, bilimde belirleyici ve hatta denetleyici etmen yarar olmak durumundadır. Ve bilim, doğayı anlamak, doğaya hâkim olmak için onun soyut doğrularına nüfuz etmesi mümkün olmayan ortalama insana veya halka da anlatılmalıdır. Bilimin yararlı olduğuna ikna edildiği takdirde ortalama insan doğa biliminin bütün gizlerine nüfuz edebilir.

e. Etik Anlayışı

Diderot etik açıdan Aydınlanma filozoflarının yaşadığı bütün güçlükleri yaşamış, onların bütün tutarsızlıklarını olduğu gibi aynen sergilemiştir. İnsanda tinselliğe ve değer bilincine hiç yer bırakmayan determinist ve materyalist varlık anlayışından bir etik türetme, teolojik etiğin giderek daha çok zayıfladığı bir çağda ahlaklılığı dinden koparmaya çalışırken, onu irade özgürlüğü olmayan bir insanın fiziki arzularına ve çıkar duygusuna bağlamak zorunda kalma, bir yandan bireyci bir mutluluğu vurgularken diğer yandan da sosyal bir ahlakı kutsama, ilkel insanın ahlaklılıktan bağımsız mutluluğuna hayranlık beslerken aynı zamanda uygarlığı korumak ve onun değerlerini yüceltmek durumunda kalma, bu güçlük ve tutarsızlıkların en önde gelenleri arasında gösterilebilir. Bunlardan etiği artık çöktüğüne veya kesin olarak çökertilmesi gerektiğine inanılan dinden ayırmak gerektiği iddiasıyla, etikte Tanrı'nın yerine bu kez insan doğası olmak üzere, Doğanın ikame edilmesi gerektiğini, Diderot şu etkili sözlerle ifade eder:

> La Maréchale – Çünkü bana öyle geliyor ki öldükten sonra umacak ya da korkacak bir şeyim olmasaydı, henüz yaşarken kendimi bazı ufak tefek zevklerden yoksun bırakmazdım. İtiraf ederim ki Tanrı'ya çıkar besleyerek inanıyorum. [...]

Diderot – Peki inançsız olsaydınız yapmakta sakınca görmeyeceğiniz şu şeylerin neler olduğunu sorabilir miyim?

La Maréchale – Yo, hayır, rica ederim, bunlar benim ancak günah çıkarırken söyleyebileceğim şeylerdir.

Diderot – Ben kendi hesabıma ya hep ya hiç diyorum.

La Maréchale – Sefillerin başvurabilecekleri bir çaredir o.

Diderot – Tefecilik yapmamı daha iyi mi bulurdunuz?

La Maréchale – Elbette, insan Tanrı'ya istediği kadar tefecilik yapabilir, nasıl olsa o iflâs etmez. Bunun hoş bir şey olmadığını biliyorum ama ne çıkar? Amaç hileyle ya da zorla cenneti elde etmek olduğuna göre, her şeyi hesaba katmak, hiçbir kazancı ihmal etmemek gerekir. Ama heyhat! Ne yaparsak yapalım, yatırımımız beklediğimiz kârın yanında daima pek süfli kalacaktır. Peki siz hiçbir şey beklemiyor musunuz kuzum?

Diderot – Hiç.

La Maréchale – Hazin şey. Bu durumda kabul edin ki ya çok kötü ya da delisiniz.

Diderot – Doğrusu, hangisinden olduğumu bilemiyorum, Madame la Maréchale.

La Maréchale – Öyle ya, eğer deli değilse bir zındığın iyi olması için ne gibi bir neden var. Pek isterdim bilmeyi.

Diderot – İnsanın iyilik yapmaktan büyük bir haz duyacak kadar iyi yaratılışlı olabileceğine ihtimal vermez misiniz? [...] İyilik yapmaya olan doğal eğilimini güçlendiren mükemmel bir eğitim almış olabileceğine? [...] Ve daha ileri bir yaşta, deneyimin her hal ve kârda, bu dünyada mutlu olmak için namuslu bir insan olmanın edepsizin biri olmaktan daha iyi olduğuna bizi inandırmış bulunabileceğine?[270]

Ahlaklılığı dinden tamamen ayırmaya, başka her şey bir yana, en azından ikiyüzlülüğe yol açan yapısıyla belirginle-

270 D. Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, ss. 137-38.

şen teolojik etikten bağımsız bir etik geliştirmeye kalkışan Diderot, daha sonra ateist, determinist materyalizminde insanın özgür olmadığını söylemeye geçer:

> Bordeu – [...] Ömrünün üçte ikisini en derin teorik düşüncelere dalmış olarak, gözleri açık rüya görüp, iradesi dışında, hem de rüyasında olduğundan daha çok iradesi dışında hareket eden siz! [...] Rüyanızda emredersiniz, buyurursunuz, size itaat ederler; hoşnut ya da hoşnutsuz olursunuz, çelişki hisseder, engeller görür, kızar, sever, nefret eder, lanetler, gider, gelirsiniz. Derin teorik düşünceler içinde bulunduğunuz sırada daha sabahleyin gözünüzü açar açmaz, hemen bir gün önce zihninizi meşgul etmiş olan fikre sarılırsınız; giyinir, masanızın başına oturur, düşünür, şekiller çizer, hesaplar yapar, yemek yer, yeniden kombinezonlarınıza döner, bazen onları kontrol etmek için masadan kalkarsınız; başkalarıyla konuşursunuz, hizmetkârlarınıza emirler verir, akşam yemeğinizi yer, yatar, uyursunuz. Siz bir noktadan ibaretsinizdir; gerçi birtakım davranışlarda bulunursunuz ama bunları isteyerek yapmazsınız. İnsan hiç kendiliğinden bir şey ister mi? İrade daima bir iç ya da dış etkenden (motif) geçmişe ait herhangi bir anıdan, bir tutkudan, geleceğe ait bir tasarıdan doğar. Bütün bunlardan sonra, özgürlük hakkında size söyleyeceğim tek söz şu olacaktır: Aksiyonlarımızın en sonuncusu tek bir nedenin zorunlu sonucudur: Benliğimiz; çok karmaşık bir neden ama yine de tek.[271]

İnsan için bir irade özgürlüğünden ve dolayısıyla kişisel bir sorumluluktan söz edilemeyeceğini bildiren Diderot, yine de genelin, toplumun bakış açısından, insanın birtakım ödevleri olduğunu, onun bu ödevleri hayata geçirecek şekilde belirlenebileceğini ve istenen yönde değişime uğratılabile-

271 D. Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, ss. 86-87.

ceğini öne sürer. Başka bir deyişle o, özgür irade düşüncesini reddetmekle birlikte erdem ve erdemsizlik, adalet ve adaletsizlik, hak ve ödev nosyonlarını hiçbir şekilde yadsımaz ama bunları da insanın doğal yaradılışına, tutku ve doğal eğilimlerine bağlar:

> Mlle de l'Espinasse – Peki ya erdemle erdemsizlik için ne dersiniz doktor? Erdem, hani şu bütün dillerde pek aziz olan kelime, bütün uluslar katında pek kutsal olan fikir!
>
> Bordeu – Bunun yerine iyilik yapmak tutkusu, karşıtının yerine de kötülük yapmak tutkusu demek gerekir. İnsanoğlu ya talihli ya da talihsiz doğar. Karşı konulmaz bir büyük sele kapılmışçasına, talihli olan şan ve şerefe, olmayan da düşkünlüğe sürüklenir.
>
> Mlle de l'Espinasse – Peki, ya kendi özüne saygı, utanç ya da vicdan azabı?
>
> Bordeu – Bunlar, zorunlu bir anın meziyetini ya da kusurunu kendisinde gören bir insanın, bilgisizliğe ve boş gurura dayanan saf yürekliliğidir.
>
> Mlle de l'Espinasse – Ya ödüller ve cezalar?
>
> Bordeu – Kötü denilen değişebilir yaratığı ıslah etmek ve iyi denileni de teşvik etmek için kullanılan araçlar.
>
> Mlle de l'Espinasse – Peki bu doktrinin bazı tehlikeli tarafları yok mu?
>
> Bordeu – Doğru mu, yanlış mı? Siz ona bakın.
>
> Mlle de l'Espinasse – Doğru olduğunu sanıyorum.
>
> Bordeu – Yani yalanın bazı yararları, hakikatin de bazı zararları olduğunu düşünüyorsunuz.
>
> Mlle de l'Espinasse – Evet öyle düşünüyorum.[272]

Diderot, gerekirse yalanla da desteklenmesi gerektiğini öne sürdüğü söz konusu sosyal ahlakın tam karşısında yer

272 D. Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, ss. 87-88.

alan ikinci bir ahlaktan, doğa durumundaki ahlaklılıktan söz eder.[273] Özgürlüğün mutlak olup, tam bir mutluluğun hüküm sürdüğü, mülkiyetin ve dinin olmadığı, uygarlığın yarattığı çürümenin yaşanmadığı bu doğa durumunda geçerli olan ahlaklılıkla o, hem var olan ahlaki kriz için bir panzehir hem de kaçınılmaz olduğuna inandığı sosyal ahlak için bir model veya esin kaynağı ortaya koymak ister. Tutkuların, bastırılmamış duyguların etkin bir rol oynadığı, "aydınlanmış akıl"ın koyduğu sınırlamaların hiç gündeme gelmediği bu doğal ahlaklılığın, gerçekte bir tür sahicilik etiğine tekabül ettiği söylenebilir. Başka bir deyişle, Diderot sahici kişiliğin önemini vurgularken her insanın esas kendisi olmasını ister.

Buna göre, etiğinde bireyci ve mutlulukçu bakış açısıyla sosyal ahlakın noktainazarı arasında sürekli ve aşılması imkânsız bir gerilimin bulunduğu, zaman zaman birincisinin fakat çoğunluk ikincisinin ağırlık kazandığı Diderot'da amaç, mutluluğa erişmedir. Bu bağlamda öne çıkan mutluluk ise toplumun mutluluğu olmak durumundadır; bireyin kişisel çıkarı ise her zaman toplumun genel çıkarı için zorunlu bir ön hazırlık olarak görülür. Bu gerilim ve tutarsızlık, onun kendi etik anlayışı için kaleme aldığı sonsözde, kendini oldukça bâriz bir biçimde açığa vurur:

> Tek bir erdem vardır: Adalet; Tek bir ödev vardır: Mutlu olmak; çıkartılabilecek tek bir sonuç vardır: Hayatı bazen kişinin kendisini toplumun refah ve mutluluğu için feda etmeyi isteme noktasında hakir görmek.[274]

---

273 Voltaire, "Political Essays", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an Introduction by I. Kramnick), New York, 1995, s. 416.

274 Diderot'dan akt I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol. 1, s. 277.

f. Politika Felsefesi

Diderot, pek fazla bir yazısının ve dolayısıyla görüşünün olmadığına inanılan siyaset felsefesinde de Rousseau'nunkilere birçok konuda ve bakımdan benzer olan görüşleriyle sonradan önem kazanmıştır. *Ansiklopedi* için kaleme aldığı "*authorité politique*", "*droit naturel*", "*pouvoir*" "*puissance*" ve "*représentants*" başlıklı makalelerde egemenlik, toplum sözleşmesi, toplumların oluşumu, doğal ve sosyal eşitliğin varoluşu gibi konularda görüşlerini açıklayan Diderot, tıpkı Rousseau gibi, ilahi yönetme hakkına veya "tanrısal hak hurafesine", egemenlik konusunda teolojik temellendirmeye karşı çıkmış, mutlakiyetçilerin geleneksel teorilerine karşı toplum sözleşmesi öğretisini öne sürmüş; politik otoritenin kökeninin Tanrı olmadığı gibi, paternal otorite de olmadığını savunmuş fakat Rousseau'dan farklı olarak doğal eşitsizliğin sosyal eşitsizliği açıkladığını iddia ederken Rousseau'nun insanın doğası itibariyle özgür olduğunu öne sürdüğü yerde, o insanın özü gereği makul olduğunu ileri sürmüştür.[275]

Buna göre, o daha ilk makalesinde hiçbir insanın doğadan başkasını yönetme hakkı almadığını, yegâne meşru iktidarın halktan gelen güç olduğunu savunur;

> Meşru yetki (iktidar), ancak kendileriyle yetkiyi verdikleri kimse arasında var olan ya da var sayılan bir sözleşmeye bağlanmış kimselerin ortaklaşa isteğiyle meydana gelir.[276]

Diderot, politik iktidarın temel ölçüsünün de onun topluma sağladığı yarar, halka temin ettiği avantaj olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte, yetki ya da iktidar sınırsız olamaz,

275 I. O. Wade, *age.*, s. 398.

276 Diderot'dan akt. A. Cresson, *Diderot*, s. 63.

iktidarın doğa yasaları dışında devletin pozitif hukuku tarafından da sınırlanması gerekir. Ona göre, yönetici ya da hükümdar otoritesini sadece yönetilenlerin rızasından alır ve onu asla kendisiyle verilmiş olduğu sözleşmeyi ortadan kaldırmak için kullanamaz.

> Yetkiyi hükümdar tebaasından alır, üstelik bu yetki tabiatın ve devletin kanunlarıyla sınırlanmıştır. Bundan ötürü, hükümdar adı geçen yetkinin kendisine verilmesini sağlayan sözleşmeyi çiğneyemez. Milletin oyunu almadan iktidarını ve tebaasını keyfinin istediği gibi kullanamaz.
>
> Yönetim bir kamu malıdır ve dolayısıyla mülkiyeti tümüyle halkındır, ondan alınamaz. Devlet hükümdara değil, hükümdar Devlete bağlıdır. Ancak, Devlet içinde hükümeti yürütmek hakkı hükümdarındır. Hükümdarlık, hükümet ve kamu yetkisi, sahibi millet olan mallardır.
>
> Hükümdarlık bu malların koruyucuları, bakıcıları ve kullanıcılarıdır.[277]

Diderot gerçek mutluluğunu ve doğal ahlaklılığını övdüğü doğa durumu söz konusu olduğunda, bir yandan da tutkuları, ihtiyaçları ve sınırsız mutluluk arzusuyla belirlenen insanın, adil olmadıklarını hemen gördüğü, haksız ve adaletsiz eylemlerde bulunduğunu öne sürer. Doğa durumundaki insan, bununla da kalmayıp kendi kötülüklerini telafi etmek için hemcinslerine kötülük yapmaya başlar. Her bireyin kendi varlığını koruma içgüdüsüyle hareket ettiği bu doğa durumunda insanlar, başta güvenlik ihtiyacı olmak üzere, çok çeşitli ihtiyaçlarının bir sonucu olarak hem kendilerinin hem de bütünün çıkarına olacak şekilde, mutlak bağımsızlıklarından vazgeçerek, bir toplum hâalinde birleşirler. Onlar son

277 Diderot'dan akt I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol. 1, s. 63.

çözümlemede mutlu olmak için birleştiklerine göre, bireysel çıkarlarından kısmen, mutluluklarını teminat altına alan genel çıkar adına vazgeçmeye rıza göstermek durumundadırlar.

Buna karşın, o daha sonra iktidar kavramına yeniden döndüğü zaman, iktidar [*pouvoir*] ile güç [*puissance*] arasında bir ayrım yapar. Bunlardan iktidarın yurttaşların rızasının sonucu olduğunu ve hiçbir şekilde zor kullanılarak ele geçirilemeyeceğini bir kez daha öne süren Diderot'ya göre, söz konusu iktidar halk ile hükümdar arasındaki hipotetik sözleşme fikrine bağlıdır. Oysa bir devlet içindeki kudretlerin toplamı ise ikinci anlamda iktidarı, yani gücü oluşturur. Bu anlamda güç bir devletin başka bir devletle olan ilişkisinde kendisini gösterir. Bu gücün mahiyeti, öncelikle nüfusa, tarıma, zanaatlara ve yönetim tarzına bağlıdır. Bununla birlikte, onun en büyük ve en önemli kaynağı, Diderot'ya göre, halkın yurt sevgisinden, erdem ve mutluluğundan türeyen ruhudur. Yurttaşlar, bu koşullar hüküm sürdüğü ölçüde, bireysel iradenin genelin iyiliği üzerinde yoğunlaşmasını temin ederler.

Onda temsilcilerin seçimini belirleyen düşünce de esasen burada halkın ruhunun yönetime olabildiğince yansıtılması isteğinde yatar. Buna göre, despotizmde temsilci bulunmaz; monarşide ise hükümdar milleti temsil eder ve o bir bütün olarak toplum adına ya da halkının iradesine aykırı olarak konuşur; demokraside ise halk kendi kendisini temsil eder.

Materyalizmin Zirvesi: d'Holbach

Ateistik materyalizmi ve genelde dine, özel olarak da Hıristiyanlığa yönelik eleştirileriyle, d'Holbach Fransız Aydınlanmasının klasik düşünürlerinin en başında gelir. Onu Aydınlanmanın klasik düşünürlerinin en başına yerleştiren diğer özellikleri ise, evini *philosophe*'ların bir toplantı ve tartışma merkezi haline getirerek, Aydınlanmanın hamili-

ğine soyunması ve bu arada, Aydınlanma düşüncesinin karakteristik özelliklerini, bu felsefenin bütün belirgin teknik yapılarını en iyi bir biçimde yansıtan, natüralizmi ve materyalizmiyle filozofların birliğini tehdit ederken Voltaire'i bile "şu lanetli Doğa Sistemi tarif edilemez bir kötülüğe sahip"[278] diye konuşmaya sevk eden *Système de la Nature* [Doğa Sistemi] adlı eseridir.

Düşüncesi birçok Aydınlanma filozofunda olduğu gibi, bir yönüyle tahripkâr ve negatif, bir yönüyle de kurucu ve pozitif bir boyuttan meydana gelen d'Holbach'ta bu ikiliği çok büyük ölçüde, onun kesinlikle yanlış ve insanlık için zararlı olduğunu düşündüğü dini düşünüş ile materyalizm ve ampirizmden oluşan doğalcı/bilimsel düşünüş arasındaki karşıtlık temsil eder. Buna göre din ve teolojideki boş inançların, rahip ve tiranların hâkimiyeti altındaki yoz devletlerde acı ve mutsuzluk içinde bıraktığı, insana akılcı bir kurtuluş reçetesi sunan, cehalet, batıl itikat ve önyargılardan kurtulduğu zaman, ona doğa, akıl ve deneyimden oluşan kutsal üçlemenin rehberliği altında refah ve mutluluk vaat eden d'Holbach, tiranlarla rahiplerin tahakkümü altında bulunan cehalet içindeki insanın mevcut durumunu ve kurtuluş yolunu şöyle anlatır:

> İnsanın teolojik kanaatlerle bulanmış zihni kendisini unuttu, gücünden şüphe etti, deneyime güvenmedi, hakikatten korktu, aklından nefret etti ve böylelikle de otoriteyi körce takip ederek yönünü kaybetti. İnsan onun eylemlerini yönlendirme hakkına bir başlarına sahip olan tiranların ve rahiplerin elinde sadece bir makineydi; hep bir köle gibi sürülen insanın aslâ bir karakteri ve kendi hataları olmadı. Bunlar dinin

278 Elisabeth ve Robert Badinter, Politikada Bir Entelektüel: Condorcet, s. 50.

önüne sadece etkisi olmayan ideal engeller koyduğu ahlaki bozuluşun gerçek sebepleridir.

Cehalet ve kölelik insanları mutsuz ve günahkâr yapar. Sadece bilgi, akıl ve özgürlüktür ki onları yeniden biçimleyip mutlu kılar fakat her şey onları köleleştirmeye, hatalarını pekiştirmeye hizmet etmektedir. Rahipler insanları dövmekte, tiranlar mahvetmekte, hepsi birlikte onları köleleştirmektedir. Değerlerin yok oluşunun, gözlerini doğal olana ve mutsuzluklarının aşikâr nedenlerine çevirmek yerine, hatalarını doğalarının kusurlu oluşuna, mutsuzluklarını da tanrıların kızgınlığına bağlayan ve dini fikirlerle metafizik kurguların cazibesine hep kapılıvermiş olan insanların bildik budalalıklarının gerçek nedeni hep zorbalık olmuştur ve gelecekte de olmaya devam edecektir. Onlar, gerçekte sadece unutkanlıktan, cehaletten, rehberlerinin bozukluğundan, kuramlarının ahmaklığından, aptalca âdetlerden, yanlış kanaatlerden, akıldışı yasalardan ve hepsinden önemlisi bilgi eksikliğinden kaynaklanan mutsuzluk ve acılarının son bulması için gökyüzüne adaklar adar, hediyeler sunarlar. İnsanların zihinlerinin doğru düşüncelerle dolmasına imkân sağlayalım ki akılları gelişip güçlensin; artık onları yöneten adalet olsun; bundan böyle tanrı korkusu gibi zayıf bir engelle tutkuların önüne geçmeye de gerek olmayacaktır. İyi eğitildikleri, iyi yönetildikleri ve hemcinslerine kötülük yaptıklarında cezalandırıldıkları ve iyilik yaptıklarında ise adil bir biçimde ödüllendirildikleri zaman, insanlar elbette iyi olacaklardır.

İnsanların hatalarını tedavi etmeye kalkışmak, onların önyargılarını tedavi etmeye başlamadığımız sürece boşunadır. Onlar gerçek çıkarlarını, kendilerini iyi olmaya ve iyi davranmaya yöneltecek motifleri, ancak hakikat kendilerine gösterildiği takdirde bileceklerdir. Eğiticiler çok uzun zamandan beri onların gözlerini gökyüzüne sabitlediler, şimdi artık bu gözleri yeryüzüne çevirelim. Anlaşılmaz bir teolojiyle, gülünç masallarla, kavranamaz gizemlerle, çocukça törenlerle yorulmuş insan zihninin kendisini doğayla ilgili araştırmaya,

anlaşılır nesnelere, duyusal hakikatlere ve yararlı bilgiye vermesini temin edelim.[279]

İnsanın doğadan yana bilgisizlik içinde olması nedeniyle mutsuz olduğunu söyleyen d'Holbach'a göre, mevcut sefalet ve mutsuzluğun, kısacası var olan kötülüklerin kaynağında demek ki cehalet vardır; cehalet ise hiçbir şekilde rastlantısal olmayıp bir büyük hatanın, insanın doğaüstüne olan ilgisinin doğaya ilişkin araştırmayı engellemesinin bir sonucudur. O, bundan dolayı, din ve metafiziğe, doğaya ilişkin bilimsel bilgi ve insanın mutluluğu adına, büyük bir savaş açar. Bununla birlikte, d'Holbach sadece, insanın mevcut mutsuzluğundan, halihazırdaki sefaletinden sorumlu tuttuğu teolojiyi, teolojik düşünüşü, baskıcı politik rejimi eleştirmekle yetinmez, Comte'un pozitivizmini ve insanlığın pozitif düşünüşe geçmezden önce tek tek her birinden geçtiğini söylediği dini evreyle metafizik evre arasındaki ayırımını önceleyecek şekilde birtakım modern filozofları; metafiziklerinde yer kaplayan maddeye ek olarak bağımsız bir düşünen tözün varolduğunu; duyular yoluyla bilme dışında başka bilme tarzları bulunduğunu söyleyen düalist filozofları da eleştirir.

a. Hayatı ve Eserleri

Paul Dietrich Baron d'Holbach 1723 yılında Almanya'nın Heidelsheim kentinde doğmuştur. Annesi ve babası hakkında pek az şey bilinen zengin Alman baronu d'Holbach, sadece zenginliğini değil, fakat soyluluk unvanını da dayısı Franciscus Adam'dan almıştı. Eğitiminin bütün aşamalarından

279 Baron d'Holbach, "No Need of Theology, Only Reason", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an Introduction by I. Kramnick), New York, 1995, ss. 143-44.

Leiden'de geçmiş ve doğa bilimleri alanında, özellikle fizik ve kimyada oluşturduğu birikimlerini daha sonra 1749 yılında yerleştiği Paris'te *Encyclopédie*'ye aktarmıştır.

O, 1760 yılına kadar temelde bilimsel fikir ve eserlerin tercümesi ve popülerleştirilmesi işiyle meşgul olmuş ve bu arada *Ansiklopedi* için dört yüzden fazla makale yazmıştır. Filozoflar arasında özellikle Diderot'yla sıkı bir dostluk kuran d'Holbach'ın, perşembe ve pazar akşamlarında partiler verdiği evinin aydınlanmış düşüncenin sosyal merkezi olduğu anlatılır. Konukseverliği ve alçak gönüllüğüyle büyük bir şöhret kazanan d'Holbach'ı ve evini F. A. Lange, şöyle anlatmaktadır:

> Grimm ve d'Holbach, bu zincirden boşanmış yeteneklerin yarattıkları fırtınaların ortasında kendilerinden emin kaptanlar gibi sessiz, sakin bir tarzda, soğukkanlılıklarını kaybetmeden oturuyorlar ve bu gözlemci rollerine, her biri kendi tarzında olmak üzere, hissedilmediği ölçüde daha da karşı konulmaz olan derin etkilerini katıyorlardı. Özellikle d'Holbach her zaman sadece, filozofların iyi yürekli ve cömert şef garsonu görünümündeydi. Herkes onun neşeli karakterine ve emsalsiz yüreğine bayılıyordu. Etrafındaki insanlar d'Holbach'ın yardımseverliğine, kişisel ve toplumsal meziyetlerine, alçakgönüllülüğüne ve sahip olduğu onca zenginlik içinde gösterdiği saf yürekliliğe hayrandı. Özellikle nazik bir ev sahibi olmaktan başka hiçbir tutkuya sahip olmaksızın herkesin yeteneğinin değerini vermesini bildiğinden ötürü bütün bu özellikleri daha da büyük bir hayranlık doğurmaktaydı. Dostlarının uzun zaman d'Holbach'ı kamuoyunda büyük bir heyecan yaratmış olan bir yapıtın yazarı olarak görmeyi düşünmemelerinin nedeni işte özellikle bu alçakgönüllülüğü olmuştur.[280]

280 F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi* (çev. A. Arslan), cilt 1, Ankara, Gündoğan Yayınları, 2. baskı, 1990, s. 252.

Eserlerine gelince, o tek bir büyük ve kalıcı eser kaleme almış ve hayatının geri kalan döneminde bu kitabın materyalizminin etik, sosyal ve politik sonuçlarını çıkarsama işiyle meşgul olmuştur. *Éthocratie, ou le Gouvernement fondé sur la Morale* [Etokrasi ya da Ahlaka Dayanan Yönetim] adlı çalışması, bu çerçeve içinde değerlendirilmesi gereken bir risaledir. Onun söz konusu temel ve meşhur kitabının adı, daha önce de belirttiğimiz üzere, *Doğa Sistemi*'dir. Fransız Aydınlanmasının neredeyse resmi eseri olup çıkan kitap, bu dönemde mayalanma halinde olan bütün fikir ve görüşlerin kesin sonucunu ortaya koymak bakımından büyük bir önem taşır.

b. Varlık Görüşü

Her tür aşkıncılığa, düalizme, teleolojizm ve teolojizme şiddetle karşı çıkan materyalist d'Holbach, gerçekten var olanın, kendisinin Doğa adını verdiği maddi varlık alanı olduğunu söyler:

> Evren, var olan her şeyin bu geniş bütünü, bizi hiçbir yerde herhangi bir şeyle değil, fakat madde ve hareketle tanıştırır: O hiçbir şey değil, fakat neden ve sonuçların büyük ve kesintisiz bir sürecini sergiler: Bu nedenlerden bazılarını biz, onlar duyularımıza dolayımsız olarak çarptıkları için biliyoruz; maddenin kendisinin, onun özelliklerinin ve eylemde bulunma tarzının, bütün bunlar tarafından oluşturulan sistemlerin toplamına doğa adını veriyoruz. [...] Şu halde, bu geniş anlamıyla, doğa evrende gördüğümüz farklı malzemelerin, onların birleşimlerinin ve farklı hareketlerin sonucu olan büyük toplamdır.[281]

281 d'Holbach'tan akt. E. A. Gellner, "French Eighteenth Century Materialism", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. by D. J. O'Connor), Glencoe, 1964, s. 286.

d'Holbach, şu halde mutlak materyalizmiyle evrende yalnızca tek bir tözün varolduğunu öne sürer. Maddenin tüm mekânı kapladığı evrende, tinsellikten veya tinsel bir tözden söz etmek de ne mümkün ne de anlamlıdır. O işte bu aynı bağlamda, insanın, bilgisizliğinden ve güçsüzlüğünden dolayı, doğal nedenleri bulamadığı her seferinde, işin içine Tanrı ve ruhu karıştırmış olduğunu söyler. Başka bir deyişle, insanlar başlarına gelen ve nedenlerini bilip anlayamadıkları felaketleri tinsel bir varlığa bağlamış, bunları Tanrı'nın yaptığına inanmışlardır. Bu da d'Holbach'a göre, ilkel insanın doğal olayları, cinler ve periler yoluyla açıklamasından miras kalmış olan bir şeydir. *Doğa Sistemi*'nin ikinci kitabında, Tanrı tanımının kendi kendisiyle çelişik, Tanrı teriminin de anlamsız olduğunu öne süren[282] d'Holbach, tanrıları yaratan şeyin korku ve cehalet, tanrılara tapınmayı yol açan nedenin insani zafiyet olduğunu, politik despotizmin de Tanrı inancını teşvik edip desteklediğini belirtir.[283]

Buna göre, o maddenin, evrenin, insanın, kısacası her şeyin zorunlu neden-sonuç zincirinin bir parçasını meydana getirdiği bir sistemin varoluşunu öne sürer. Bu evrensel sistemin temelinde madde vardır; yani, gerçekten varolan ezeli ve ebedi maddedir. Maddenin özü ise onun ayrılmaz parçası olan harekettir. Madde d'Holbach'm materyalist teorisinde hem doğa adı verilen varlık alanını meydana getiren bütün zorunlu değişmelerin faili olmak bakımından varlık için hem de bilginin temelinde yer alan duyumları yaratan güç olmak açısından bilgi için temeldir. Gerçekten de o, doğanın maddeyle hareketin bir toplamı olduğunu, enerji ya da gücün

282 F. Coplestone, *age.*, s. 50.

283 *Bkz.*, P. Naville, *Paul Thiery d'Holbach et la Philosophie scientifique au xvuie siècle*, Paris, 1943, ss. 83-84.

kendisinin asli ya da özsel özelliği olması nedeniyle maddenin fiilen ya da gizil olarak hareket halinde bulunduğunu ileri sürer. Toplamları sabit ve sürekli olan madde ve hareket sadece özgül formlar almak, yani kayalar, bitkiler, hayvanlar, gök cisimleri, okyanuslar olmak suretiyle değişime uğrar.[284]

d'Holbach doğanın asli, kalıcı ve özsel bir yönünü meydana getiren hareketin, biri harici diğeri dahili olmak üzere iki türü olduğunu söyler. Bunlardan algılanabilir olan harici hareketler, bir cismin bütün bir kütlesinin bir yerden başka bir yere transferine tekabül eder. Algılanamayan içsel hareketler ise biyolojik ve psikolojik değişmeyi açıklamak bakımından gerekli olup bir cismin moleküler yapısındaki değişmeleri ifade ederler.[285]

> Doğa kendinden kaimdir; o her zaman var olacaktır; doğa var olan her şeyi meydana getirir; onun hareketi varoluşunun zorunlu bir sonucudur; hareket olmadığında, bir doğa konsepsiyonu oluşturamayız.[286]

d'Holbach'ın mekanik materyalizminde, şu halde hareket maddenin ayrılmaz bir parçası olup dünyaya hareket ya da enerji aktarılmasına hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmaz. Kendi kendini yaratan ve ezeli-ebedi olan maddi evrende, madde ve hareket miktarı sabit olup, onda sadece madde ve hareketin özgül formları –taşlar, bitkiler, hayvanlar, göksel cisimler, vs.– sürekli olarak değişir. Hiçten yaratılışın anlamsız bir ifade olduğunu, madde ve hareketin aşikâr olgular olup başka hiçbir şeye gerek bulunmadığını belirten d'Holbach'a gö-

---

284 *Bkz.*, A. Vartanian, "Baron d'Holbach", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 432.

285 E. A. Gellner, "French Eighteenth Century Materialism", s. 286.

286 d'Holbach'tan akt. E. A. Gellner, *age.*, s. 293.

re, maddenin hareket dışındaki diğer özellikleri yer kaplama, bölünebilirlik ve katılıktır.

Onun materyalizmi aynı zamanda determinist bir anlayışı ifade eder. Evrende var olan ve olup biten her şey zorunlulukla vardır ve zaruri olarak olup biter. Ona göre, evrende mutlak ve değişmez yasalar ve dolayısıyla mutlak bir determinizm hüküm sürer; bu nedenle, doğadaki her varlık ve olay belli doğal nedenlerin sonucu olarak ortaya çıkar. Olup bitenin bir rastlantının sonucu veya doğaüstü güç ya da güçlerin eseri olduğunu düşünmemiz sadece neden-sonuç zincirindeki doğru halkaları bilmememizden ya da kavrayamamızdan kaynaklanır. Gerçekten de var olan her şeyin doğal olduğunu, fiziki düzenin bir parçası olduğunu öne süren d'Holbach'a göre, tabiattaki her şeyin doğal düzeni yöneten yasalar tarafından belirlenmesi gerekir. Bu yüzden ister beşeri ister gayriinsani olsun, bütün bir evren zorunlu yasalar, mutlak bir zorunluluk tarafından yönetilir. Bundan dolayı, bir şeylerin nedensiz veya rastlantısal olarak ortaya çıktığını söylediğimiz zaman, böyle bir iddiaya vücut veren şey, olayı meydana getiren nedenle ilgili bilgisizliğimizdir. Bilgisizliğimizin ilacı ise doğal nedenleri ortaya çıkaracak, gerçekten var olanın madde olduğunu gösterecek bilimsel açıklamadır:

> En yalın gözlem, insana, her şeyin zorunlu olduğunu, algıladığı bütün etkinliklerin maddi olduğunu ve yalnızca aynı doğadaki nedenlerden kaynaklanabileceğini tartışmasızcasına ispat edecektir. Demek ki insan zihni gereği gibi yönlendirildiğinde, ona her yerde başka hiçbir şeyi değil de bazen organlarının ona takip etme imkânı verdiği bir tarzda, diğerlerinde ise sahip olduğumuz yetiler tarafından algılanamayan bir biçimde davranan maddeyi gösterecektir. [...] İnsan bütün varlıklarda, büyük bütün hep aynı kalacak şekilde, bütün birleşimleri bir araya getirip ayrıştıran sabit değişmez

> yasaları görecektir. O zihnini bulandırmış olan boş fikirleri, [...] ve hayali sistemleri işte böylelikle tedavi edecektir.[287]

Olayların zuhurunda, gelişim ve ilişkilerinde bir düzen gördüğümüz zaman, bu düzenin aklın eseri olan bir düzen olduğu sonucuna varmamızın yapılabilecek en hatalı şey olduğunu söyleyen d'Holbach'a göre, bu sonuca varmamızı sağlayan şey, gözlem değil de antropomorfist eğilimlerimiz, tabiata kendi doğamızı yansıtmamızdır.[288] Tabiata kendi doğamızı projekte etmemiz büyük bir hata olup, ondaki düzen insandan bağımsız nedensel bir düzendir. Doğadaki düzen kozmik aklın bir eseri de değildir. Bu yüzden, o söz konusu determinist, bilimsel veya mekanik materyalist anlayışıyla, insanın araması gereken açıklamanın dini ya da teolojik bir açıklama değil de doğal, bilimsel bir açıklama olduğunu bildirir. Doğal, bilimsel açıklama ise deneyime dayanan, nedenleri sadece doğal dünyada arayan materyalist bir açıklamadır:

> Sadece gördüklerimizden emin oluruz; başka hiçbir şeye değil, fakat delile başvururuz; bir sistemimiz varsa eğer, bu sistem olgular üzerine kurulmuştur; kendimizde ve başka her yerde hiçbir şeyi değil, fakat maddeyi algılar, onu görürüz. Öyleyse, buradan hareketle, maddenin hem hissedebildiği ve hem de düşünebildiği sonucuna varmaktayız; evrenin hareketinin mekanik yasalara göre gerçekleştiğini, bütünün maddenin özelliklerinden doğduğunu, onun birleşiminin etkisi, maddedeki değişimin dolayımsız sonucu olduğunu görüyoruz; şu halde, fenomenlerin doğanın sunduğu açıklamasıyla yetiniyor; başka bir açıklama aramıyoruz. Her şeyin birbiriy-

287 d'Holbach'tan akt. E. A. Gellner, *age.*, s. 288.

288 G. Boas, *Dominant Themes of Modern Philosophy: A History*, New York, Ronald Press, s. 331.

le bağlantılı olduğu, her sonucun onu zorunlu yasalara göre meydana getiren, bilinir ya da bilinmedik doğal bir nedene bağlandığı, tek bir dünya tasarlayabiliriz; kısacası, kanıtlanabilir olmayan hiçbir şeyi olumlamıyoruz.[289]

c. İnsanın Doğası

Doğanın sürekliliğine inanan, yani doğal dünyaya yönelik doğaüstü müdahaleyi reddettiği gibi, doğada kesintiler veya geçişler bulunduğunu da kabul etmeyen d'Holbach, doğallıkla canlı varlıkların da her şeyin tâbi olduğu aynı yasalara konu olduklarını öne sürer. Canlı varlıklar da maddeden meydana geldikleri için evrenin geri kalanıyla aynı fiziki yasalara tâbi olurlar: Bitki ve hayvanlar "evrensel ve sürekli çekim" tarafından bir arada tutulan parçaların bir toplamından ibarettirler. Bu, hiç kuşku yok ki her ne kadar birtakım çok temel olmayan farklılıkları olsa bile insan için de geçerlidir. İnsan yaşamı d'Holbach'ın gözünde, onun fizyolojisi ve çevresiyle olan etkileşimin neden olduğu zorunlu ve bağlantılı hareketlerin oldukça uzun bir dizisinden başka hiçbir şey değildir.[290]

Kompleks bir makine olan insanın algılanabilir olmayan içsel hareketleri, insanın kendi kendisini hareket ettirmesi, onun doğa yasalarından bağımsız olarak eyleyebildiği düşüncesinde kökleşen iradeci veya tinselci diye nitelenebilecek hatalı insan telakkilerine yol açmıştır. Dikkatli gözlemin, titiz araştırmanın bu yanılsamayı ve düalizmi ortadan kaldıracağını öne süren d'Holbach'a göre, ruh belli fonksiyonları olan bir cisim olmak durumundadır.

---

289 d'Holbach'tan akt. E. A. Gellner, *age.*, s. 288.

290 P. Jimack, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", ss. 247-48.

Her şey, zihinsel fenomenleri açıklamak için fazlasıyla yeterli olan beyindedir. Nitekim, d'Holbach bütün entelektüel yetilerimizin duyumlarımızdan türediğini söyleyip duyumu zihindışı varlıkların duyularımız üzerindeki etkisi, algıyı bu etkinin beyne aktarılması, ideyi de duyuma neden olan nesnenin sureti olarak tanımlar. d'Holbach beyni ağ üzerindeki örümcek gibi gerekli koordinasyonu sağlayan temel güç olarak görmek suretiyle[291] düşünmeyi ve hatta iradeyi bile, işte bu temel üzerinde sadece duyum ve duygu formları olarak açıklar. O yine aynı çerçeve içinde, ruhun olaylar tarafından etkilendiğini, nedensel etkileşimin sadece aynı cinsten varlıklar arasında olabileceğini söyleyerek, ruhun madde cinsinden olduğunu bir kez daha öne sürer.

Bu açıdan bakıldığında, d'Holbach'ın fiziki olan ile zihinsel veya manevi olan arasındaki ayrımı tamamen ortadan kaldırdığı söylenebilir. İnsan, şu halde sadece fiziki bir varlık olup onda zihinsel ya da tinsel olduğuna inanılan her şey, d'Holbach'ın deyimiyle, "belli bir bakış açısından, yani kendine özgü organizasyonu yönünden ve belli davranma tarzlarına göreli olarak mütalaa edilen fiziki varlık"tır.[292] Buradan hareketle, onun yirminci yüzyılda ortaya çıkacak olan davranışçılığın en önemli öncülerinden biri olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre, tinsel ya da manevi töz diye bir şey yoktur; zihin ya da ruh adı verilen şey bedenin birtakım özelleşmiş eylem tarzlarından başka hiçbir şey değildir. Dahası, evrendeki başka her şey gibi, bu eylem tarzları da doğa yasaları tarafından belirlenir.

---

291 P. Jimack, *age.*, s. 248.

292 d'Holbach'tan akt. G. Boas, *Dominant Themes of Modern Philosophy: A History*, New York, Ronald Press, s. 328.

Genel olarak insan bağlamında benimsediği materyalist monizmi çerçevesinde, o daha sonra insanlar arasındaki farklılıkları, zorunlu ayrılık ve çeşitlilikleri açıklamaya geçer. Ona göre, doğada birbiriyie özdeş iki varlık yoktur. Bu durum insanlar için de geçerlidir; insanlar birbirlerinden farklılık gösterirler. Onlar dolayısıyla eşit değildirler. Öyle ki toplumun temelinde de işte bu eşitsizlik bulunur.[293] İnsanlar birbirlerinden farklı oldukları ve eşit olmadıkları için, birbirlerine ve bir toplum içinde yaşamaya ihtiyaç duyarlar. İnsanlar arasındaki ayrılıklar ve farklılıklar, onların yine fiziki nedenselliğin bir sonucu olan ahlaki ve entelektüel karakteristiklerine göre sınıflanmalarına yol açar.

İnsanları belirleyen şey, onların fiziki organizasyonları olduğu kadar çevresel koşullarıdır; ebeveynlerinin genleri ve yetişme şartlarıdır. İnsanın mizacı da sadece onun farklı parçalarının düzeniyle ilgili bir şeydir. d'Holbach düalizme, özellikle de baskın unsuru zihin ya da ruh olan tinselci düalizme burada bir kez daha saldırır. Ona göre, materyalizmin insana bilgi ve kontrol imkânı verdiği yerde, spiritüalizm insan varlığına ve topluma ilişkin araştırmayı bütünüyle tahmini ve sözde bir bilim haline getirmiştir. İnsan değişmeye açık bir varlık olup, onun davranışları fiziki organizasyonuna ek olarak çevresel koşullamanın bir sonucu olmak durumundaysa, söz konusu davranışlar koşullamada bir değişikliğe gidilmek suretiyle değiştirilip geliştirilebilirler. Değişikliğin en önemli yolu da elbette bilgi ve bilim temelli bir eğitimdir. Ona göre, bu uğurda gerekirse sopa dahi kullanılmalıdır.[294] Demek ki ilahiyatçıların insanda bir gizem buldukları, onun davranışları-

293 E. A. Gellner, "French Eighteenth Century Materialism", s. 288.

294 P. Jimack, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", ss. 259-60.

nı, maneviyat dogmasına sarılarak, hakkında hiçbir fikrimizin olmadığı bir ilkeye bağladıkları yerde, bilimsel materyalizm insanın kuruluşuna giren materyallerle ilgili keşifleri ve eğitimde oynadığı rol dolayısıyla, insanın ıslahına, insani durumun iyileştirilmesine hizmet eder:

> Önyargılardan ziyade deneyimlere danışılacak olursa, hekimin ahlaka insan kalbinin anahtarını verebileceği, bedenin sağlığına özenildiği takdirde, ruhun sağlığının da sağlanmış olduğu görülecektir. [...] Ruhun tinselliği dogması, etiği sadece tahmini bir bilim yapmıştır. Bu ise hiçbir zaman bize, insanları işlemek için kullanılması gereken araçların gerçek dürtülerini öğretemez. Deneyim yardımıyla bir insanın veya bir ulusu teşkil eden çok sayıda bireyin yaradılışına temel olan öğeleri tanıyacak olursak, onlara uygun gelecek şeylerin neler olduğunu, onlar için zaruri olan kanunları ve kendileri için yararlı ola teorileri bilmiş oluruz. Özet olarak, ahlak ve politika, kendileri için gereken ve tinsellik dogmasının sağlayamadığı ve hatta düşünmeye bile engel olduğu faydaları, maddecilikten elde edebilir.[295]

d. Politika Felsefesi

d'Holbach işte bu şekilde, temelde fizyolojik açıdan tanımladığı insanların birbirlerine zarar vermeme fakat tam tersine yardım etme sözü verdikleri bir anlaşma yaptıklarını söyler. Yani onda da toplumun kökeninde formel bir toplum sözleşmesi bulunur. İnsanlar her ne kadar birlikte yaşama arzusu gösterip bir pakt yapmış olsalar da onların sık sık bencil kaprislere, kişisel hırslara, derin tutkulara boyun eğdikleri dikkate alındığında, bir güce ihtiyaç bulunduğu hemen görülür ki bu gücün adı da hukuktur.

---

295 d'Holbach'tan akt. C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, cilt 2, ss. 449-50.

Bununla birlikte, toplum büyüdükçe düzensizlik riski artar ve insanlar kendilerine güven besledikleri bazı yurttaşları yönetici seçmek zorunda kalırlar. Meşru olabilmek için toplumun rızasına dayanmak durumunda olan ve tek alternatifinin şiddet ve kaba kuvvet olduğu, her tür yönetimin kökeni işte burasıdır. Bu yurttaşlara egemenler, monarklar, yasa koyucular ve hatta şefler adını veren d'Holbach egemenliğin bir bütün olarak halka ait olduğunu ama halk tarafından zımni ya da aleni bir sözleşmeyle yöneticiye devredildiğini belirtir. Yöneticiler, ona göre kendilerini bu sözleşmeyle bağlarlar. d'Holbach, biri yurttaşların kendileri, diğeri ise yurttaşlarla yönetim arasında olmak üzere iki ayrı sözleşmeden söz edip, yönetim modeli olarak da monarşi veya paternalizmle demokrasi arasında gidip gelir.[296] Fakat o bir yandan da temelinde ahlakın bulunduğu bir yönetim tarzının savunuculuğunu yapar ve devletin temel rol ya da görevinin aydınlanmış öz-çıkar, kişinin kendi kendisini sevmesi, kendi hazzını araması temeli üzerine yükselen sosyal etiğin yaygınlaştırılarak pekiştirilmesi olduğunu söyler; buna göre, devletin toplumun refahı ve yurttaşların mutluluğunun kendisine bağlı olduğu işbirliğiyle ilgili erdemleri yaratmak ve geliştirmek uğruna mümkün olan her şeyi yapmak zorunda olduğunu söylediği için ideal yönetim tarzı olarak son çözümlemede etokrasiyi benimseyen d'Holbach'a göre, halkın rızası hiçbir zaman koşulsuz değildir:

> Hükümet gücünü ancak toplumdan aldığına ve yalnızca toplumun iyiliği için var olduğuna göre, parçanın bütüne uymasını isteyen değişmez doğa yasası uyarınca toplumun, çıkarı onu gerektirdiğinde, bu gücü geri alabileceği, hükümetin biçimini değiştirebileceği, üzerlerinde her zaman mutlak

296 E. A. Gellner, "French Eighteenth Century Materialism", s. 289.

> otoritesini sürdürdüğü yöneticilere vermiş olduğu yetkiyi arttırabileceği veya kısıtlayabileceği apaçıktır.[297]

O da tıpkı Montesquieu gibi "insanın iktidarı suiistimal etmeye hep eğilimli olduğunu" söylerken hükümetin, şeflerin veya monarkların iktidarına bir sınırlama getirir. Hem idarenin ağırlığı o kadar büyüktür ki yönetme işi hiçbir zaman tek kişinin omuzlarına bırakılamaz. d'Holbach egemenin yasalara tâbi olması, hukukun üstünlüğünü kabul etmesi gerektiğini öne sürdükten başka, yöneticiyle halk arasına birtakım meclisler koyar. Halkı temsil eden ve bu temsile uygun olarak monarka tavsiyelerde bulunan bu meclis yoluyla, iyi bir yönetici yurttaşların ihtiyaçlarının tam ve doğru bilgisine sahip olur. O temsilcilerin, yurttaşları gereği gibi temsil edebilmeleri ve sorumluluklarını unutmamaları için de düzenli olarak seçilmeleri gerektiğini savunur. Bununla birlikte, onları sadece mülkiyeti olanların seçebildikleri akıldan çıkarılmamalıdır:

> Bir insanı yurttaş yapan şey mülkiyettir: Zira ancak bir şeylere sahip olan insan, Devlet'in iyiliğiyle ilgi içinde olur.[298]

O da bir toplumda mülkiyeti olmayan insanların genel refah ve zenginlikle ciddi anlamda bir ilgilerinin olamayacağını ve dolayısıyla yönetimde söyleyecek bir şeyleri bulunmadığını bildirir. Bunun tersine, bir yöneticinin veya yönetici güçlerin ilk ve temel sorumluluğu da özel mülkiyeti güvence altına almak olmalıdır. d'Holbach işte bu çerçeve içinde, bir toplumun genel çıkarının, hukukun veya adil yasaların, mutluluk

297 d'Holbach'tan akt. F. A. Lange, *age.*, s. 266.

298 P. Jimack, "The French Enlightenment II: Deism, Morality and Politics", s. 267.

genel şemsiyesi altında, yurttaşların çoğunluğu için garanti etmek durumunda oldukları üç temel avantajda bulunduğunu bildirir: Güvenlik, mülkiyet ve politik özgürlük...

e. Etik Anlayışı

d'Holbach'ın etik anlayışı da işte bu temel üzerine, dinin yarattığı öte dünya ile ilgili boş korkulardan ve *ancien regime*'in baskı, zulüm ve başkaca kötülüklerinden kurtulmuş tek insanın doğal çıkarı ile toplumun genel menfaati arasındaki amansız gerilim ve nazik denge ya da gerçekte dengesizlik üzerine inşa olunur. Nitekim, o daha baştan Doğanın ağzından konuşarak insanlara şöyle seslenir:

> En ufak bir korku duymadan mutlu olun, mutluluğun peşinden koşun. Dinin yüreklerinizde yarattığı umutlar boşunadır. Kendini beğenmiş rahibin meydana getirdiği dini esaretten kendinizi kurtarın. Benim krallığımda özgürlük vardır. Zorbalık ve esaret ondan ebediyen sürülmüştür. Yasalarıma itaat edin –İnsani duyarlılık sizi başkalarının kaderiyle de ilgilendirmelidir. Adil olun, –hakkaniyet insanlığın temel direğidir. Bir yurttaş olun –zira güvenlik, baz ve mutluluk için bir anavatan gereklidir.[299]

Buna göre, her Aydınlanma düşünürü gibi d'Holbach da öncelikle ortaçağın etik anlayışını, dünyevi mutluluğu değil de ebedi saadeti amaç yapan dinî etik anlayışını eleştirir. O, genel olarak varlık görüşünü ifade ederken yapmış olduğu gibi, doğalcı etik anlayışını serimlerken de doğal nedenlerden yana bilgisizliğin tanrılara beslenen inanca yol açtığını, ahlaklılığın insanlar arasındaki gerçek ilişkiler yerine insanla hayali varlıklar arasındaki, insani olan her şeyin yadsınmasını

299 d'Holbach'tan akt. E. A. Gellner, *age.*, s. 288.

gerektiren hayali ilişkiler üzerine kurulduğunu belirtir. Başka bir deyişle, ona göre, dinin insanın mutsuzluğu ve ahlaksızlığıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Yani, insan mutsuz ve ahlaksızsa, bunun en temel nedeni dindir çünkü din ve doğaüstü teoloji insan doğasını çarpıtmak ve insanın kurtuluşunu düzmece Tanrı ve ölümsüzlük inanç ya da fikirlerine bağlamak suretiyle, ahlaki hakikatleri tahrif etmiş, insan varlıklarının kötülük, acı ve sefaleti doğuran koşulları doğru algılayıp ıslah edebilmelerini engellemiştir. Bu nedenle, din, ahlak için yararlı olmak bir yana, doğal ve sosyal gerçeklere dayanmadığı için, tümden zararlı olmuştur. Aynı şekilde yalana dayanan yönetimler kötü oldukları için, insan da kötü olmuştur; d'Holbach bu durumun, yani iki güç arasındaki bir ittifakın sonucu olarak, tedavi ve çözümlerin, gerçek bir dünyada değil de ideal bir dünyada arandığını söyler:

> Dünya üzerinde bu kadar çok ağır suçları görmemizin nedeni, her şeyin insanları cani ve kötü varlıklar kılmak üzere elbirliği etmiş olmasıdır. Dinleri, hükümetleri, eğitimleri, gözleri önündeki örnekler, insanları karşı konulmaz bir biçimde kötülüğe itmektedir. O halde ahlak boşuna onlara erdemi öğütlemektedir. Çünkü kötülük ve ağır suçların sürekli olarak baş tacı edildiği, takdir edilip ödüllendirildiği ve en iğrenç kargaşalıkları yaratanların, ancak bu suçları ceza görmeksizin işleyebilme hakkına sahip olabilecek kadar güçlü olmadıkları toplumlarda erdem, insanın kendi mutluluğundan yaptığı acı verici bir fedakârlıktan başka bir şey değildir.[300]

d'Holbach, insanların bilerek ve isteyerek erdemli olacaklarını söylediği kendi doğalcı, hümanist etik anlayışında, hümanizmin ve gerçek ahlaklılığın bu şekilde ateizmi gerek-

300 d'Holbach'tan akt. F. A. Lange, *age.*, ss. 266-67.

tirdiğini öne sürerek, tam karşı kutba yerleşir. O, insanın yalanlardan kurtulunduğu, engeller ortadan kaldırıldığı zaman her yerde kendi çıkarını arayacağını söyleyerek, önce psikolojik bir egoizmin savunuculuğunu yapar ve sonra da bütün bilimciliği ve doğalcılığıyla, olandan olması gerekene ve dolayısıyla psikolojik egoizmden etik egoizme geçip ahlaki davranışın gerçek amacının failin çıkarı, yani hazzı ve mutluluğu olması gerektiğini öne sürer. Ona göre de yarar insanın yargı ve eylemlerinin yegâne ölçüsüdür. Çıkar insan için söz konusu olabilecek biricik motiftir.

Bütün realizmiyle dünyada kendi çıkarını gözetmeyen tek bir insan bulunmadığını; insanların zaman zaman bir kimsenin motifleri hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıkları veya aynı nesneye onun verdiği değer kadar değer vermeyebildikleri için, bu gerçeğin farkına her zaman varamadıklarını savunan d'Holbach, buradan erdem aracılığıyla da başkalarının mutluluğuna geçer. Erdem ve erdemsizliğin özgür iradeye bağlı olmasının gerekmediğini savunan filozofa göre, bunlar yalnızca bireyle toplumun mutluluğuna katkıda bulunan ya da engel olan davranış tarzlarını betimler. O, yükümlülüğün de ancak çıkara dayanabileceğini, erdemin kişinin kendisini başkalarının saadeti yoluyla mutlu kılma sanatı olduğunu söyleyerek, erdem ve mutluluğu birbirine bağlar. Erdem toplum için özseldir, dolayısıyla çıkar da. Ahlaken kötü olan insan, d'Holbach'a göre, işte bundan dolayı kör olan insandır. Böyle bir kimse sadece erdemin güzelliğine karşı kör olmakla kalmayıp gerçek çıkarını da göremeyen biridir. Ahlaken kötü olan insanı ayıplamak yerine, dar görüşlü olduğu, mevcut anın ötesini göremediği için ona acımamız gerekir.[301]

---

301 P. Jimack, "The French Enlightenment II: Deism, Morality and Politics", s. 259.

Başka bir deyişle, bir mutluluk etiği geliştiren d'Holbach hiçbir insanın başkalarının yardım ve desteği olmadan mutlu olamayacağını öne sürer. Ahlaki kuralların özel çıkardan türediğini, bu kuralların bireyin kendi mutluluğunun peşinden koşmasının bir sonucu olduklarını ve kişinin mutluluğu başkalarının mutluluğuna bağlı bulunduğu için bireyin genel refahı yükseltmesinin doğrudan doğruya kendi yararına olduğunu iddia eden[302] Holbach'a göre, etik, şu halde, bireyin mutluluğunu toplumun refahı yoluyla sağlayacak insani işbirliğinin bilimi olmak durumundadır. Etik, dolayısıyla, insanların toplumsal ihtiyaçlarına dair pozitif bilgiye dayanır.

Onun yararcı etik bağlamında düşündüğü ideal toplum modeli, aslında var olan burjuva toplumunun idealize edilmiş şeklidir.[303] Buna göre, eylem için biricik akli motifin kişinin kendi hazzı, öz-çıkarı ya da mutluluğunun peşinden koşması olduğunu öne süren d'Holbach, iyi düzenlenmiş bir toplumun bireyin kişisel mutluluğunun peşinden koşmasının sosyal otorite tarafından hiçbir şekilde engellenmediği bir toplum biçimi olduğunu söyler. Dolayısıyla öz-çıkar ile ahlaklılık arasında çatışma varsa eğer, bu, bireylerin ahlaki kusur ve zaaflarından ziyade, toplumsal düzenlemenin kusurlarından ve eğitimin yetersizliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla, onun bütünüyle bireyden hareket eden toplum merkezci düşüncesi neredeyse, özel çıkarla kamu yararı arasında bir çatışma olamayacağını öne sürecek boyutlara varır.

En Büyük İlerlemeci: Marquis de Condorcet

Condorcet, bilimciliği, reformist karakteri ve çok bariz ilerlemeciliğiyle Fransız Aydınlanmasının en tipik, en önemli ve

302 *Bkz.*, L. Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi* (çev. E. Arslan), Ankara, 1999, s. 48.

303 *Bkz.*, L. Goldmann, *age.*, s. 64.

bir o kadar ilginç bir düşünürüdür. İnsanın ve insanlığın sınırsızca gelişip yetkinleşebileceği inancıyla belirlenen ilerleme idealini ortaya atan ihtilalcilerin en başında gelen Condorcet, bununla birlikte esas, sosyal kurumların matematiksel analizini öne çıkaran yaklaşımıyla, sosyal sanat ya da bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği anlayışının en önemli temsilcisi olmak bakımından önem taşır.

Başka bir deyişle, bilimin sosyal davranış alanını yeni baştan şekillendirmeye imkân sağlayacak kadar büyük bir güce sahip olduğuna inandığı için, sosyal problemlere doğa bilimlerinin yöntemlerini uygulamaya kalkışan Condorcet, ahlak ve politika bilimini, rasyonel bir politik ve sosyal düzenin zorunlu önkoşulu olarak gördüğü yeni bir sosyal bilim tasarısı içinde yeniden yapılandırıp birbirine bağlama amacı içinde olmuştur.[304] Ona göre de doğa bilimlerinin olgu bildiren önermeleri elbette, zorunlu olarak doğru olan önermeler değil de sadece muhtemel olan önermelerdir; sosyal bilimlerin eriştikleri sonuçlar ise doğa biliminin önermelerinden bile daha az kesindir. Hal böyle olduğundan, her ikisinde de önermeler bir olasılık teorisi yoluyla ve dolayısıyla da matematiksel bir tarzda ifade edildiği takdirde, istenen bilimsel kesinliğe erişmek mümkün olur.

Buna göre, ahlakın ve politika biliminin matematiksel bir tarzda ele alınması gerektiğini savunan, öngördüğü yeni sosyal aritmetik ya da matematiği [*mathematique sociale*] demokratik ve rasyonel bir politikanın onsuz olunamaz temelini sağlayacak bir davranış bilimi olarak gören Condorcet'in yeni matematiksel beşeri bilimin, sadece sosyal davranışın nesnel bir tasviri olmasını değil, fakat aynı zamanda bireysel davra-

304 *Bkz.*, K. M. Baker, "Marquis de Condorcet", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 2, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 431.

nış için, insanlara salt alışkanlığa dayalı içgüdüsel davranışın yerine, akıl ve kalküle dayalı kesin değerlemeyi geçirme imkânı verecek, bilimsel bir temel veya sağlam bir zemin olmasını istediği çok açıktır. Sosyal aritmetik, hele insan zihnindeki idelere ilişkin felsefi analize dayalı dakik ve kesin bir dille desteklendiği ya da tamamlandığı zaman, insanı içgüdü ve tutkuların zorbalığından kurtarıp onda aklın özellikle sosyal meselelerdeki hâkimiyetini tesis eder. Bu yeni sosyal matematiğin, hepsinden önemlisi bilimsel gelişme ile ahlaki ilerleme arasındaki içsel bağı temin etme zorunluluğu bulunmaktadır, çünkü gerçekten kötü olan, tutkunun veya irade zayıflığının bir sonucu olmaktan ziyade, hatalı bir kalkülün kaçınılmaz bir neticesi olmak durumundadır.

a. Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Maria Jean Antoine Nicolas de Caritat olan Condorcet, 17 Eylül 1743 yılında Ribemont'ta doğmuştur. Babasını daha dört yaşındayken kaybeden Marquis'nin annesinin çok dindar bir kadın olduğu bildirilir. Condorcet'i Meryem Ana'ya adadığı için, kendisine sekiz yaşına kadar kız elbisesi giydirip onu kız oyuncakları ve oyunları ile oynatan[305] annesinin ve bu arada papaz olan amcasının isteğiyle Condorcet, daha on iki yaşındayken Jezvit okulunda yatılı okuması için, Reims'e gönderilmiştir. Condorcet'in üzerinde hep olumsuz izler bırakan bu eğitimin hemen ardından da o 1758 yılında Sorbonne Üniversitesi'ne kaydolmuş, etik, metafizik, fakat özellikle de mantık ve matematik tahsil etmek üzere Paris'teki Navarre Koleji'ne girmiştir.[306] Burada önce Newton fiziğinin ünlü bir temsilcisi olan Abbe Nolet'in; meşhur bir

305 C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, cilt 1, İstanbul, 1974, s. 432.

306 Elisabeth ve Robert Badinter, *Politikada Bir Entelektüel: Condorcet*, s. 9.

matematikçi olan Georges Girault de Keroudon'un öğrencisi olan Condorcet, sonradan Euler'in, Fontaine'in, Bernoulli'lerin ve esas d'Alembert'in etkisi altına girmiştir.[307]

Genç Condorcet, şu halde burada çok kısa bir süre içinde ve oldukça genç bir yaşında, özellikle matematik dehasıyla temayüz etmiş ve matematik, onun öğrenmek için büyük bir açlık duyduğu hakikatlere ulaşmanın bir yolu, hatta bir tür oyun haline gelmiştir.[308] Bir matematikçi olarak kısa sürede büyük ün kazanan Condorcet, bir süre sonra da, otuz yaşındayken, Fransız Bilimler Akademisi üyeliğine seçilir; onun matematik ve bu arada başka dallardaki araştırma ve çalışmalarıyla bu seçkin kuruma önemli katkılarda bulunduğu hemen herkes tarafından kabul edilmektedir.[309]

Condorcet bundan sonra, başta Voltaire ve Turgot olmak üzere, zamanının bütün önemli ve seçkin şahsiyetleriyle dostluklar kurmuş, Fransız entelektüel çevrelerinde çok revaçta olan ilerici, hatta ihtilalci düşüncelerin yaygınlaşması için mücadele vermiştir. d'Alembert'in himayesi altında ünlü *Ansiklopedi*'nin hazırlanmasında da etkin görev alan filozof, 1786'da o günlerin en güzel kadınlarından biri olan Sophie de Grouchy ile evlenmiş[310] ve sonradan bilimsel çalışmalarını tamamen bir kenara bırakarak etkin politik faaliyet içinde olmuştur. Fransız İhtilali'yle birlikte, Paris temsilcisi olarak yasama meclisine seçilmiş, sonradan da bu organın sekreter-

307 D. Williams, "Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

308 Elisabeth ve Robert Badinter, *age.*, s. 10.

309 *Bkz.*, Elisabeth ve Robert Badinter, *age.*, s. 42 ve O. Peltek, "Önsöz", Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Özerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* (çev. O. Peltek), İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s. II.

310 Elisabeth ve Robert Badinter, *age.*, s. 149.

liğine getirilmiştir.[311] Burada eğitim reformuyla ilgili çalışmalarda görev yapan Condorcet, 1792 yılında Meclise devlet eğitim sistemiyle ilgili bir tasarı sunmuş, yine aynı yıl bir yandan anayasa komisyonu üyeliği yaparken, diğer yandan da krallığın lağvedilmesinin ve Konvansiyon'un toplantıya çağrılmasının gerekçesi niteliğindeki bildiriyi kaleme almıştır.[312]

Bununla birlikte, ihtilalin ılımlı kanadını temsil eden Condorcet'in yeni anayasa tasarısı reddedilip, Robespierre önderliğindeki Jakobenlerin tasarısı kabul edildiği ve XVI. Louis'nin yargılanması sürecinde krala idam cezası verilmesine karşı çıktığı[313] zaman, o Robespierre ile çatışmaya düşmüş; Jakobenlerin radikal yöntemlerinin başarıya ulaşması Jirondenlerin tasfiyesine yol açarken, Condorcet'in hayatını kurtarabilmek için, Paris'ten kaçmasına neden olmuştur. O uzun bir süre boyunca gizlenerek bir kaçak hayatı yaşamak zorunda kalmış, ama en sonunda 27 Mart 1794 yılında gittiği bir köyde yakalanarak hapse atılmıştır; onun hapis hayatının daha ikinci gününde, Cabanis'in kendisine çok önceden verdiği bir zehri içerek intihar ettiği anlatılır.[314]

Condorcet'in eserlerine gelince... Onun matematik alanı dışında kalan birkaç eserinden hiç kuşku yok ki en önemlisi, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humaine* [İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı]'dir. Aydınlanmayı, fakat özellikle de Fransız Aydınlanmasını, karakterize eden bütün unsur ve yaklaşımları kendisinde bir şekilde ihtiva eden bu eser, Condorcet'in insan soyunun tam bir yetkinliğe doğru sürekli bir ilerleme içinde

311 Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* (çev. O. Peltek), s. 190.

312 Condorcet, *age.*, ss. 228-35.

313 Condorcet, *age.*, ss. 285-86.

314 C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, cilt l, İstanbul, 1974, s. 433.

bulunduğu inancını ifade ederken, insanlık tarihini söz konusu İlerleme inancına uygun olarak örneklerine özellikle on dokuzuncu yüzyılda rastlayacağımız bir tarzda, dönemleştirir. Kimilerine göre Fransız Devrimi'nin haklılandırılması ile olduğu kadar gelecekteki ilerlemeyle ilgili bir manifesto olarak okunabilecek[315] olan eserin bütün bu özellikleriyle, sadece liberalizm üzerinde değil, fakat daha önce de belirttiğimiz üzere, sosyal bilimlerin doğuşu ve şekillenişi üzerinde de kayda değer bir etki yaptığı, hemen herkes tarafından kabul edilen bir husustur.[316]

b. İyimserliği

Condorcet, insanın eşitlik ve özgürlük açısından ahlaken ve entelektüel olarak sınırsızca gelişebileceği ve hatta yetkinleşebileceği konusunda mutlak bir iyimserlik sergiler. Onun bu iyimserliğini besleyen hususların başında, kendisinin bir yanda elitizm, politik baskı ve tiranlık, diğer yanda ise cehalet ve önyargılar olmak üzere geçmişte aklın etki ve katkısını imkânsız hale getirip, ilerlemenin önüne gerçekten set çekmiş engellerin bilimsel, politik ve teknolojik devrimlerin birleşik etkisi yoluyla en sonunda ortadan kaldırılacağı inancı gelmektedir.

O ikinci olarak, duyumcu psikolojinin keşiflerinin sosyal sanat ya da bilimin temel ve doğal ilkelerini sağladığı, öyle ki sadece bir insan hakları öğretisinin değil, fakat liberal demokrasinin temel ilkelerinin bile, insanın duyumsal doğa-

315 *Bkz.*, örneğin R. Nispet, *History of the Idea of Progress*, New York, 1980, s. 207.

316 *Bkz.*, örneğin A. Herzen, "Condorcet", *The Riddle of History: The Great Speculators From Vico to Freud* (ed. B. Mazlish), New York, Minerva Press, 1968, s. 75.

sıyla ilgili, duyumcu psikolojinin ortaya çıkardığı, olgulara dayanabileceği kanaatindedir. Ve nihayet, gelişme ve ilerlemenin motoru bilgi ve eğitim olduğundan, onun ampirik bilgi anlayışına göre, bütün insanların bilgilenme bakımından eşit olduklarını unutmamak gerekir.

Condorcet bunlardan özellikle sonuncusunu, insanlığın ilerleme tarihini anlatmayı amaçlayan *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* adlı eserinin girişinde, yapmayı amaçladığı şeyle birlikte, şöyle ifade etmektedir:

> İnsan duyumlar alma yetisiyle doğar. O, aldığı bu malzemede, onları meydana getiren basit duyumları algılayabilir, birbirlerinden ayırt edebilir. Onları koruyabilir, tanıyabilir ve birleştirebilir. Belleğinde saklayıp istediği zaman bilinç yüzeyine çıkarabilir; farklı birleşimlerini birbirleriyle kıyaslayabilir; onların ortak olarak neye sahip olduklarını, her birini neyin karakterize ettiğini tahkik ve tetkik edebilir; ve son olarak da onları daha iyi bilmek, kendilerinden yeni birleşimleri daha kolaylıkla meydana getirebilmek için bu nesnelerin hepsine işaretler takar.
>
> Bu yeti(ler), onda dış nesnelerin eylemiyle, yani ister özdeş bütünleri ya da ister değişme yasaları bakımından olsun, sabitlik ve süreklilikleri kendisinden bağımsız olan birtakım kompleks duyumların mevcudiyetiyle gelişir. O benzer bir biçimde yapı kazanmış diğer bireylerle olan iletişim yoluyla ve insanların bu yetinin ilk gelişim anından başlayarak icat etmiş oldukları bütün suni yollarla da güçlenir.
>
> Duyumlara haz ya da acı eşlik eder; dolayısıyla, insanın bir de bu anlık izlenimleri sürekli duygulara dönüştürme ve bu duyguları kendisi gibi duyarlı varlıkların haz ya da acısını görerek veya algılayarak algılama yeteneği vardır. Düşünceler oluşturma ve düşünceleri birbirleriyle birleştirme yetisiyle bir araya geldiği zaman, bu yetenekten insanla kendi cinsinden diğer yaratıklar arasındaki, doğanın mutlu-

luğumuzun en önemli kısmıyla acılarımızın en şiddetlilerini kendilerine bağladığı, çıkar ve ödev bağları doğar.

Gözlemlerimizi bu yetilerin gelişiminin bize sunduğu genel olgularla değişmez yasalara, insan türünün farklı bireylerine ortak olana ilişkin bir soruşturmayla sınırlayacak olsaydık araştırmamız metafizik adını alacaktı.

Ama bu gelişmeyi, verili bir mekânda aynı zamanda birlikte var olan birey kitlelerine göreli olan sonuçları bakımından düşünür ve onu kuşaktan kuşağa takip edersek eğer, bu takdirde o, insan zihninin ilerlemesiyle ilgili bir resim ortaya koyar. Bu ilerleme, yetilerimizin, bir toplumda bir araya gelmiş çok Sayıda bireyde görülen gelişiminin bizatihi kendisinin sonucu olan bireysel gelişiminde gözlemlenebilir olan aynı genel yasalara tâbidir. Bununla birlikte, her anın ortaya koyduğu sonuç, daha önceki uğrakların neticelerine bağlı olup takip edecek uğraklar üzerinde etki yapar.[317]

Bu tablo, hiç arasız değişmelere uğradığı için tarihi bir tablodur, ayrı ayrı devirlerde geçen insan topluluklarını birbiri ardınca gözlemekten meydana gelir. Bu tablo değişikliklerin sırasını göstermeli; her anın, yerini alan an üzerinde yapacağı etkiyi göz önüne koymalı; böylece insan soyunun, yüzyılların sonsuzluğu ortasında, durmadan yenileşerek geçirdiği değişikliklerde güttüğü yolu, hakikate veya saadete doğru attığı adımları göstermelidir. İnsanın ne olmuş olduğu, bugün ne olduğu üzerinde yapılan gözlemler, eninde sonunda –insan tabiatının bugün de vaat ettiği– yeni yeni ilerlemeleri sağlayıp onları hızlandıracak vasıtalara götürecektir.

Yazmaya giriştiğim eserin gayesi budur. Sonucu da muhakeme ile, olgularla insan güçlerinin mükemmelleşmesinde hiçbir sınır olamayacağını gösterecektir. İnsanın mükemmel-

317 Marquis de Condorcet, "The Perfectibility of Man", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an Introduction by I. Kramnick), New York, 1995, ss. 387-88. Metnin alternatif Türkçe tercümesi için *bkz.*, Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* (çev. O. Peltek), cilt 1, İstanbul, MEB Yayınları, 1990, ss. 3-4.

> leşmesi gerçekten sınırsızdır. Bu olgunlaşabilmedeki ilerlemelerin, bundan böyle de kendilerini durdurmak isteyen her türlü kuvvetten bağımsız olarak, tabiatın bizi içine attığı yeryuvarlağının devamından başka sınırları yoktur. Şüphesiz, bu ilerlemeler az veya çok hızlı bir yürüyüş güdebilecektir ama bu hiçbir zaman geri giden bir yürüyüş olmayacaktır.[318]

Alıntıdan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere, belirli birtakım olaylarla, belirli bir politik düzenlemenin haklılandırılması adına, siyaset felsefesinin yerine bir tarih felsefesi ikame eden Condorcet, Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nden ve Marx'ın *Komünist Manifesto*'sundan tam yüz yıl kadar önce, geleceğin sadece nasıl olacağını değil, fakat nasıl olması gerektiğini söylemeye kalkışır. Buna göre Condorcet, tarihin insanın pasif izleyicisi veya kurbanı olduğu kör ya da rastlantısal güçlerin eseri ya da yaratısı olmadığını düşünmektedir. İnsanın doğanın kendisine getirdiği sınırlamalardan yavaş yavaş kurtulması ve gerçek özgürleşimi, onun gözünde bütünüyle doğal bir süreç olup bu süreci belirleyen şey bilimsel ilerlemelerin karşı konamaz mantığından başka bir şey değildir.[319] O, tarihteki ilerlemenin bir mantığı olduğu, insanın doğa yasalarını öğrenmek suretiyle kendi kaderini belirleyebileceği kanaatindedir.[320] Bu yönden sınırsız bir iyimserlik sergiler.

Gerçekten de doğa bilimlerinde kaydedilen ilerleme ile moral ve sosyal bilimlerde kaydedilecek ilerleme arasında yakın bir ilişki bulunduğunu gözler önüne sermeye çalışan

---

318 Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* (çev. O. Peltek), cilt 1, ss. 4-5.

319 D. Williams, "Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

320 *Bkz.*, örneğin A. Herzen, "Condorcet", *The Riddle of History: The Great Speculators From Vico to Freud*, s. 75.

Condorcet, insanın doğa bilimlerinden elde ettiği bilgi yardımıyla doğal çevresini düzenlemeyi öğrenmekle kalmayıp, moral ve sosyal bilimlerden kazandığı bilgi yoluyla sosyal ve politik çevresini düzenlemeyi de öğreneceğini söyler. Onun sınırsız iyimserliği, barbarlıktan uygarlığa, karanlıktan aydınlığa geçişin kesinliğine; bilim ve teknoloji yoluyla kurulacak bir yeryüzü cennetine işaret etmektedir. Bu iyimser inancın temelinde ise bir kez daha söylemek gerekirse, tarihe bir tür ilerleme veya beşeri gelişme yasasının hükmettiği kabulüdür. İşte bu yasadır ki Condorcet'e geçmişten geleceğe doğru çıkarımlarda bulunma, doğa bilimleriyle moral ve sosyal bilimlerin mevcut durumundan hareketle yeryüzü cennetini çıkarsama imkânı vermektedir. Bununla birlikte, bu yasa hipotetik bir yasa olmayıp, bizzat bilimsel bilginin, eğitimin, yani rasyonel aydınlanma ve politik reformun dikte ettiği bir şeydir. Eğitim, bilimsel bilgi ve teknoloji sayesinde, insanoğlu sınırsız ilerlemesine ve yetkinleşebilme ölçüsüne sınır çekilemeyeceğini er ya da geç öğrenecektir.

c. İlerlemeciliği

Gerçekten de insan soyunun mutlak yetkinliği, Condorcet'e göre, uzun bir ilerleme sürecinin nihayetinde ortaya çıkmak durumundadır. Sağlayacağı fayda ve avantajlarla insanoğlunu yetkinleştirecek olan bu ilerlemenin en büyük engelinin krallık yönetimi ve politik zorbalıkla, bunların vazgeçilmez müttefikleri olan din ve metafizik olduğunu düşünen filozof, ilerleme sürecinin on ayrı dönemde gerçekleştiğini iddia eder. Bir on sekizinci yüzyıl entelektüeli olarak Condorcet de insanlığın bu büyük ilerleme tarihinin, kendi yüzyılının dâhi bilim adamlarıyla bir önceki yüzyılın büyük âlimlerinin mümkün kıldığı, Descartes'ın rasyonalist felsefesiyle başlayıp Fransız

İhtilali'yle veya Fransa Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla doruk noktasına ulaşan dokuzuncu evresinde bulunmaktadır.

Bilimciliğinden, kendisine ve çağına beslediği güvenden, aslında gerçek ilerlemenin ya da tarihin bizatihi kendisinin Condorcet'e göre modern felsefe ve bilimin doğuşuyla birlikte, bu dokuzuncu evreden başladığı belli olur ama o yine de geçmiş tarihi ilkel toplumdan başlayarak bilimsel kültür düşüncesi ışığında değerlendirir. Buna göre, birinci evrede, insanlar hayvanlardan sadece fiziki olarak farklılık gösterdikleri bir barbarlık çağından çıkmış olarak, kabileler veya avcı ve balıkçı toplulukları halinde bir araya gelirler. Aile ilişkilerinin mevcudiyetine işaret eden bu evrenin uygarlık bakımından önemi, onda dil kullanılıyor olmasıdır. İkinci evre veya postoral toplum evresi, ilkel birtakım sanatların ortaya çıkışı yanında, eşitsizliğin ve köleliğin tarihte ilk kez olarak zuhuruyla karakterize olur.

Condorcet, söz konusu iki evreyle ilgili olarak büyük ölçüde tahminde bulunmaktadır, yani burada sözü edilen gelişme, onun dayandığı antropolojik bir bilgi olmadığından, tarihsel değil de sadece mantıksal olmak durumundadır.[321] Geçmişi, bu anlamda inşa eden, onun nasıl olmuş olması gerektiğiyle ilgili olarak spekülasyonda bulunan Condorcet, bir doğa durumu tasarımında bulunmaz;[322] bu ise onun, on dokuzuncu yüzyılın Bentham ve Mill gibi yararcılarında söz konusu olacağı üzere, toplumu meşrulaştırmak için kendisine başvurulacak toplum sözleşmesi veya doğal haklar benzeri bir şeyi salt bir kurgu olarak gördüğü anlamına gelir. Nitekim, Condorcet'in bu evrelerde ortaya çıkan bir rahipler sınıfının varlığından, ana çatışmanın zemini olarak dinden söz

321 F. Coplestone, *age.*, s. 170.

322 A. Herzen, "Condorcet", *The Riddle of History: The Great Speculators From Vico to Freud*, ss. 85-86.

etmesi, dini daha bu ilk evrelerde bile negatif bir güç olarak değerlendirmesi, onun sivil toplumun zuhuru da dahil olmak üzere her tür gelişme ve ilerlemeyi, hakların ve değerlerin belirlediği bir meşruiyet perspektifinden değil de salt bilimsel gelişme açısından değerlendirdiğini gösterir.

Condorcet'in ilerlemenin tarihinde öngördüğü üçüncü evre, "tarım toplumu" veya "feodal toplum" evresidir. Burada belirleyici olan unsur işbölümüyle sınıfların varlığıdır. Daha önceki dönemin mülk sahipleriyle köle ve hizmetkârlarına, bu yeni dönemde birer sınıf olarak her türden işçi ve tüccarlar eklenir. Dördüncü evre, ilk Aydınlanmanın gerçekleştiği, yani alfabe ruhunun etkisini gösterdiği Yunan çağına, beşinci evre ise Yunan'da başlayan bilimsel gelişmenin başta mekanik olmak üzere, uygulamalı bilim alanında devam ettiği Roma çağına karşılık gelir. Altıncı ve yedinci evreler, Condorcet için tarihin en karanlık evreleridir: Bilimin parlak ışığının Araplar dışında hiçbir yerde parlamadığı bu evrelerden altıncısının sonu Haçlı Seferleriyle, yedincisinin sonu ise matbaanın bulunmasıyla belirlenir. Sekizinci evre Rönesans evresi olup felsefeye Descartes tarafından kazandırılan dönüşümle son bulur. Aklın ve otoritenin egemenlik mücadelesi verdiği fakat aklın en nihayetinde zafer kazandığı bu büyük Aydınlanma çağını başlatanlar, ona göre Descartes, Locke, Leibniz, Bayie ve Fontenelle gibi filozoflardır. Bunlardan Descartes, Condorcet açısından, özellikle her tür doğaüstücülüğe, irrasyonalizm ve mistisizme karşı çıkarak felsefeyi akıl alanına soktuğu için önem taşımaktadır:

> Descartes, felsefeye aklı soktu, felsefenin, zihin işlemlerimizi gözlemekle elde ettiğimiz bütün apaçık, ilk hakikatleri meydana çıkarması gerektiğini sezdi.[323]

323 Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* (çev. O. Peltek), cilt 1, s. 14.

Fakat felsefeyi doğru yola sokan, duyumculuğu ve Fransızlara armağan ettiği indirgeyici analizle elbette, Locke'tur:

> En sonra Locke, felsefeye, doğru yolu gösterecek bir kılavuz buldu; fikirleri sağlam, belgin olarak çözmenin, birbiri ardınca köklerinde daha araçsız, birleşmelerinde daha basit fikirler haline getirerek tesadüfün bize dağınık olarak sunduğu, bizim de düşünmeden aldığımız yarım yamalak, bağsız, belirsiz kavramlar kaosu içinde kaybolup gitmemeyi sağlayacak tek vasıta olduğunu gösterdi. Yine bu çözme ile bütün fikirlerin dışarıdan aldığımız duyumlar, daha doğrusu belleğimizin bize aynı zamanda sunduğu bu duyumların birleşmeleri üzerindeki zihin işlemlerimizin bir sonucu olduğunu ispat etti.[324]

Condorcet bundan sonra da Amerikan İhtilali'yle Fransız İhtilali'ni karşılaştırır ve Amerikan İhtilali'nin başarı ve kazanmalarına hayranlık duymakla birlikte, onun despotizm ve eşitsizliğin gerçek kökenlerine inemediğini, oysa Fransız İhtilali'nin kralların despotizmini yıkıp soyluların kibrini ortadan kaldırdığını, ruhban sınıfının hâkimiyetiyle zenginliğini elinden alırken feodal sistemin suiistimallerini temizlediğini ve gerçek anlamda halk egemenliğini temsil ettiğini belirtir:

> Fransa anayasasıyla kanunlarının dayandığı ilkelerin, Amerikalılarca ele alınan ilkelerden niçin daha temiz, daha belgin, daha derin olduğunu; neden bunların her türlü peşin yargıların tesirinden büsbütün sıyrıldığını, nasıl olup da burada eşitlik yerine, hiçbir zaman bu eşitliğin yalnız zayıf, ikiyüzlü bir eklentisi olan menfaat birliğinin geçmediğini; uzun zaman hayranlık beslenilen bu boş denkleşme yerine kuvvetlere sınırlar konduğunu, zorunlu olarak çok sayıda ayrı ayrı,

324 Condorcet, *age.*, ss. 14-15.

küçük küçük meclislere ayrılıp bölünen büyük bir milletin, tarihte ilk olarak, halka egemenlik hakkını, kanunlardan başka bir şey tanımama hakkını nasıl sağladığını göstereceğiz; bu kanunların yapılışı da eğer millet bu işi, vekilleri eline bıraktıysa doğrudan doğruya kendi kabulüyle yasalı oluyor, bu kanunlar, kendi haklarını, menfaatlerini çiğnerlerse millet, kendi egemen iradesinin usule uygun bir hareketi ile her zaman onları ıslah edebiliyordu.[325]

Bununla birlikte, Condorcet esas bilimle, bilimin insanlığa sağladığı faydalarla, bilimlerin dokuzuncu evre boyunca yaptığı büyük katkılarla ilgilenir.[326] Geleceğe, geleceğin nihai yetkinlik haline ve eşitlikçi dünyasına çıkan yol, ona göre, bilimin sağlam ve güvenli yoludur. Nitekim, o bilimin teknik ve teknolojik açıdan sağladığı yararlardan söz ettikten sonra, bilimin ve bilimsel düşünüşün en büyük faydasının kendilerinden dinin ve metafiziğin sorumlu olduğu batıl itikatları, boş ve temelsiz önyargıları ortadan kaldırmasından oluştuğunu söyler:

Gerek fertlerin rahatlığı gerekse milletlerin refahı uğruna, yalnız kullanışları yahut sanatlara uygulanışları şeklinde elde edilen iyilikleri göstermekle kalsaydık bilimlerin nimetlerinden ancak pek azını elde etmiş olurduk. Belki de bu iyiliklerin en önemlisi, peşin yargıların yıkılması, üzerine her neslin çocukluğuna hurafenin dehşetleri ve zorbalığın korkusuyla geçen saçma inanışların damgasını vuran yanlış yollara sokulmuş insan zekâsının ayaklanmasıdır.

Siyasette, ahlakta görülen bütün yanılmaların temeli, fizik yanılmalara bağlı olan felsefe yanılmalarıdır. Her din sistemi, tabiata aykırı her tür acayiplik, mutlaka tabiat kanunlarım bilmemekten ileri gelir. Bu saçmaları uyduranlar,

325 Condorcet, *age.*, s. 34.

326 Condorcet, *age.*, ss. 34-53.

> müdafaa edenler, insan zekâsının hiç arasız mükemmelleşeceğini önceden kestiremezlerdi. Zamanlarındaki insanların yalnız kendi bilebildikleri şeyleri bileceklerine, her zaman kendilerinin inandıkları şeylere inanacaklarına inanmış olan bu insanlar, hayallerini memleketlerinin, yüzyıllarının genel kanaatleri üzerinde güvenle temellendirdiler.[327]

Bilime, bilimin yapısıyla yasalarına olan sınırsız ve sarsılmaz inancı, Condorcet'i sosyal, politik ve iktisadi tarihin gelecekteki seyrini önceden doğru tahmin etmenin nispeten kolay bir iş olduğu görüşüne götürür. Bilimciliği ve ölçü ya da sınır tanımayan öndeyi gücüyle ünlenen Condorcet, bu konuda şunları söylemektedir:

> İnsan yasalarını bildiği zaman, fenomenleri neredeyse tam bir güvenle doğru tahmin edebiliyor ve bilmediği zaman dahi geçmişle ilgili deneyim temeli üzerinde, geleceği her şeye rağmen, büyük bir başarı beklentisiyle öngörebiliyorsa, o zaman insanın gelecekteki yazgısının taslağını, onun tarihinin oluşturduğu temele dayanarak belli bir doğruluk iddiasıyla çizmek niçin acayip bir teşebbüs olarak görülsün? Doğa bilimlerine beslenen inancın yegâne dayanağı işte bu düşünce, yani evrenin fenomenlerini yöneten genel yasaların, bilinsin ya da bilinmesin, zorunlu ve sabit olduğu düşüncesidir. Bu ilke insanın entelektüel ve ahlaki yetilerinin gelişimi için, doğanın diğer süreçleri için geçerli olduğundan neden daha az doğru olsun? Benzer koşulların geçmiş deneyimine dayanan inançlar insanların en bilgesine biricik davranış kuralını temin ettiğine göre, filozofun tahminlerini, onlara gözlemlerinin sayısının, sabitliği ve dakikliğinin hak kazandırdığın-

327 Condorcet, *age.*, s. 54.

> dan daha yüksek bir kesinlik izafe etmediği sürece, bu aynı temellere dayandırması neden yasaklansın?[328]

İnsanlığın ilerlemesinin onuncu ve sonuncu evresi için Condorcet nasıl bir tablo öngörmüştür? Ana ve gözle görülür resmin gerisindeki tablo muhtemelen Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*'te ortaya koyduğu toplumdan çok farklı olmayan bir tarzda, bir tür bilim adamı ya da entelektüel despotizminden oluşur.[329] Çünkü bu çağda hâkim güç akıl olacak ve bilim sadece doğal dünyayı değil, fakat sosyal dünyayı da kontrol altına alacaksa eğer, o zaman toplumu, Saint-Simon ve August Comte'un ütopyalarındaki gibi mühendislerden ve bilim adamlarından oluşan yönetici sınıfına çok benzer bir biçimde, entelektüeller yöneteceklerdir.

Fakat metinden en azından görünüşte ortaya çıkan diğer tablo, Condorcet'i, kendisini güç ve iktidardan ziyade, bilim adamlarının büyük yardımlarıyla hayata geçirilecek olan özgürlüğe adamış bir entelektüel olarak tanıtır. Nitekim, o geleceğin toplumunun yapısıyla ilgili bölümün hemen başlarında, şu üç temel soruyu ortaya koyar:

> İnsan soyunun gelecekteki durumuyla ilgili ümitlerimiz üç önemli başlık altında toplanabilir. Uluslar arasındaki eşitsizliğin ortadan kaldırılması, eşitliğin her ulus içindeki ilerlemesi ve insanlığın hakiki yetkinliği. Acaba bütün uluslar bir gün, Fransız ve Anglo-Amerikanların daha şimdiden erişmiş oldukları, en aydınlanmış, en özgür ve önyargıların etkisinden

---

328 Marquis de Condorcet, "The Future Progress of Mind", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. with an Introduction by I. Kramnick), New York, 1995, ss. 26-27. Metnin alternatif Türkçe tercümesi için *bkz.*, Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* (çev. O. Peltek), cilt 1, İstanbul, MEB Yayınları, 1990, ss. 66-67.

329 *Krş.*, R. Nispet, *History of the Idea of Progress*, New York, 1980, s. 209.

olabildiğince arınmış uygarlık haline bir gün erişecekler midir? Bu insanları monarkların yönetimi altındaki milletlerin köleliğinden, Afrika kabilelerinin barbarlığından, vahşilerin cehaletinden ayıran büyük boşluk azar azar kaybolacak mıdır?

Yeryüzünün üstünde sakinleri özgürlüğün tadına varmaktan, aklın uygulanmasından doğanın kendisi tarafından alıkonan bir millet var mıdır?

Şimdiye kadar uygarlaşmış her ülkede aydınlanma, onun bölündüğü farklı sınıflar tarafından sahip olunan kaynaklar ve zenginlik bakımından görülen bu farklılıklar, insanlar arasındaki toplumun ilk ilerlemesi tarafından ağırlaştırılan ya da belki meydana getirilen bu eşitsizlik, bütün bunlar uygarlığın kendisinin ayrılmaz bir parçası mıdır, yoksa sosyal sanatın mevcut kusurlarının bir sonucu mudurlar? Onlar zorunlulukla azalıp son tahlilde sosyal sanatın nihai amacı olan, insanlar arasındaki doğal farklılıkların sonuçlarının bile ortadan kalkacağı ve varlığını sürdüren yegâne eşitsizlik türünün, herkesin çıkarına olan ve uygarlığın, eğitimin ve endüstrinin ilerlemesine, yoksulluğu, utancı ya da bağımlılığı gerektirmeden katkıda bulunan gerçek bir eşitliğe yol açmayacak mıdır? Başka bir deyişle, insanlar herkesin hayatın gündelik ışığına göre yönetmek, zihnini önyargıdan bağışık tutmak, haklarını anlamak ve onları vicdanına ve inancına uygun olarak hayata geçirmek için gerekli bilgiye sahip olacağı; herkesin, yeteneklerinin gelişimi sayesinde, ihtiyaçlarını karşılamanın yollarını bulabileceği, sefalet ve budalalığın, toplumun bir bölümünün alışılmış kaderi değil de istisna olacağı bir duruma ulaşacaklar mıdır?[330]

Condorcet'in cevabı olumludur. İnsanoğlunun ilerleme tarihinin bu sonuncu evresinde gerek özgürlü gerek eşitlik ve

330 Marquis de Condorcet, "The Future Progress of Mind", ss. 27-28. Metnin alternatif Türkçe tercümesi için *bkz.*, Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* (çev. O. Peltek), ss. 67-68.

gerekse insanın nihai yetkinleşebilirliği bakımından sınırsız bir gelişme yaşanacaktır:

> Öyleyse, güneşin yalnızca akılları dışında başka hiçbir efendi bilmeyen özgür insanlar üzerinde parıldayacağı zaman yakındır.[331]

Doğallıkla, burada en büyük yardım herkese açık bilim temelli bir eğitimden gelecektir.

> Öyleyse, iyi yönetilen bir eğitim sisteminin yetenek bakımından olan doğal eşitsizliği güçlendirmek yerine ıslah edeceğini söyleyebiliriz.[332]

Aydınlanmanın Aydınlanmış Eleştirmeni: Jean-Jacques Rousseau

Aydınlanma geleneği içinde nispeten daha ayırtılı ve eleştirel bir konum işgal eden Jean-Jacques Rousseau, insan doğasının eğitim ve sosyal reformlar yoluyla istenildiği gibi şekillendirilip sınırsızca geliştirilebileceğine, hatta yetkinleştirilebileceğine inandığı için, elbette tam bir Aydınlanma düşünürüdür. Bununla birlikte, Rousseau'nun konumu ayırtılıdır çünkü o diğer Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak, uygarlaşmış, aydınlanmış varoluşun olumsuzluk ve kötülüklerini teslim eden, rasyonalist değil fakat duygucu bir filozoftur. Bu yüzden Rousseau'nun, "modernizasyonun azgın dalgalarındaki tek yanlılığı gördüğü için"[333] Aydınlanmanın doğrultusu karşısında eleştirel bir tavır aldığı kabul edilir; hatta kimi yo-

331 Marquis de Condorcet, "The Future Progress of Mind", s. 30.

332 Marquis de Condorcet, "The Future Progress of Mind", s. 30.

333 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2005, ss. 56-57.

rumcular onun, ilerleme ve mevcut eşitsizlik durumuna dikkat çekerek, "tarihsel sürecin, bir efendi önünde hepsi de köle olacağı için, bütün insanları bir kez daha birbirlerine eşit hale getirecek despotizmin zaferiyle sonuçlanacağını"[334] öne sürdüğünü bile söylerler. Bundan dolayıdır ki Rousseau'nun insanın iyiliksever, güleryüzlü ve yardımlaşman eğilimlerini doğal haline, saldırgan, yıkıcı ve çıkarcı eğilimlerini de uygarlığın zararlı etkilerine izafe eden tepkisi, onu bir yandan da sert bir Aydınlanma eleştirmeni yapar.

Gerçekten de *Toplum Sözleşmesi* adlı ünlü eserine

> İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. [...] Bu değişme nasıl olmuş? Bilmiyorum. Bunu meşrulaştıran nedir? İşte bu soruya karşılık verebilirim, sanıyorum.[335]

sözleriyle başlayan Rousseau modernite sorununu, politik problemi olabilecek en açık bir biçimde ortaya koyarken var olan tüm rejimlerin gayrimeşru olduğunu ima eder.[336] Ona göre, insanın özgür doğduğu, istediği gibi davranma hakkına sahip bulunduğu yerde sivil toplum her şeyden önce insanı zincire vurmuştur. Dahası, modern toplumun kendisini oluşturan bireylerin ahlaki gelişimi ve moral uyumuyla ilgili söyleyebilecek hiçbir şeyi olmadığını, onun baştan sona adaletsiz olduğunu ileri süren Rousseau, modernitenin tüm sonuçları-

---

334 *Bkz.*, örneğin R. Grimsley, "Jean-Jacques Rousseau", *Encydopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 8, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 511.

335 J.-J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (çev. V. Günyol), İstanbul, Çan Yayınları, 4. baskı, 1974, s. 12.

336 A. Bloom, "Jean-Jacques Rousseau", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss - J. Cropsey), New York, Chicago University Press, 3rd edit., 1987, s. 559.

nı gözler önüne sermeye çalışırken en büyük yanlışın modern politikanın insanla ilgili eksik bir kavrayışa dayanmasından kaynaklandığını öne sürer.

Modern devlet, ona göre, sadece kendi varlığını ve bir sonuç olarak da yurttaşlarının varlıklarını koruma amacına yönelmiştir. Bundan dolayıdır ki o bütünüyle negatif bir şeydir; mutluluğun bizatihi kendisini unutarak sadece mutluluğun ve hayatın koşullarını hesaba katar. Beşeri varoluşun sadece tek bir yönünü dikkate alan bir politik sistemin insanın kendini gerçekleştirme özlemine cevap veremeyeceğini, dolayısıyla ondan sadakat bekleyemeyeceğini öne süren Rousseau'ya göre, kendi varlığını koruma amacına yönelmiş olması, insanları gerçekten mutlu kılacak bir yaşam biçimine tamamen karşıt bir hayat tarzına yol açmıştır. Çünkü milletlerin hayatı ticaretle ve sonuç olarak da zengin ve yoksul arasındaki ayrımla karakterize olmaktadır. Her insan devlet tarafından oluşturulan genel çerçeve içinde kendi kazancı ve çıkan peşinde koşarke erdem unutulmuş, para beşeri değerin yegâne ölçüsü haline gelmiştir. Yine aynı şekilde kişisel çıkar insani ilişkilerin temeli olup çıkmıştır.

Bu durumun sürekli bir savaşa yol açmasa bile güvenin temellerini sarstığını ve sosyalleşmeye zarar verdiğini söyleyen Rousseau için, kaynaklar sınırlı fakat insanların istek ve arzuları sınırsız olduğu için, sonuç her durumda zenginlerin korunması, yoksulların baskılanması olmuştur. Başka bir deyişle, büyük çoğunluğu meydana getiren insanlar, kendi iradelerine aykırı olarak çoğunluk için çalışmak zorunda kalırken sivil topluma dahil olmalarının sözde gerekçesi dahi, yani korunma ve varlığını devam ettirme amacı dahi hayata geçirilememiştir. Salt kendi varlığını devam ettirme amacı-

na yönelmiş modern politika ve düzenin sonucu, ona göre iyi hayatın ortadan kalkışı ve erdemin uçup gitmesi olmuştur.[337]

Aydınlanmaya işte bu temel üzerinde çok radikal bir eleştiri yönelten, çağının belli başlı gelişmelerini tartışmasız bir heyecanla karşılamak yerine, bu gelişmelerin sakıncalı sonuçları olabileceği düşüncesiyle eleştirel bir görüş ortaya koyan[338] Rousseau'nun felsefesi, kaçınılmaz olarak iki yönlü bir görünüm arz eder. Bu açıdan bakıldığında, onun bir yandan insanın geçmişteki mutlu özgürlüğüne, diğer yandan da geleceğin yönetimi altındaki tüm yurttaşların iradelerini temele alacak rejimi ya da politik düzeninin tesisi veya tasarlanmasına yöneldiği söylenebilir. Çünkü ona göre filozofun en önemli görevi, insan doğasının gerçekten ne olduğunu gözler önüne sermek ve sonra da bu serimin ışığında, iyi bir politik düzenin unsurları veya koşullarını belirlemektir.

a. Hayatı ve Eserleri

Jean-Jacques Rousseau 28 Haziran 1712'de Cenevre'de doğmuştu. Annesi onu doğurduktan hemen sonra ölmüştü. Bu yüzden Rousseau'yu büyütme sorumluluğu romantik ve öfkeli bir kişiliğe sahip olduğu söylenen, ona tabiat ve kitap sevgisi aşıladığı söylenen babasına kalmıştı.[339] Rousseau'yu, babası da işlediği bir suçtan ötürü sonradan yaşadığı kentten kaçmak zorunda kalınca, amcası ve sofu bir kadın olan yengesi yetiştirmeye çalışmıştır.[340] Amcası ve yengesi onu önce Bossy'de bir papazın, sonra da sırasıyla bir zabıt katibinin

337 A. Bloom, "Jean-Jacques Rousseau", ss. 559-60.

338 A. Kayhan, "Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau", *Toplumbilim - Aydınlanma Özel Sayısı* (ed. B. Dellaloğlu), 11 (2000), s. 59.

339 R. Wokler, *Rousseau* (çev. C. Atila), İstanbul, Altın Kitaplar, 2003, s. 15.

340 C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 4. cilt, İstanbul, 2003, s. 77.

ve nihayet bir oymacının yanma yerleştirmiş; bütün bu denemelerin, genç Rousseau her seferinde bir ton dayak yiyerek amca evine döndüğü için, başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından, o 16 yaşında, bir daha amca ocağına dönmemek üzere, Cenevre'den kaçmış ve Fransa'da Savoie'ya gitmiştir.

Burada, yanına sığındığı bir rahibin onu kendisi gibi İsviçre'den kaçınış Madame de Warrens adında bir kadının yanına yerleştirdiği söylenir.[341] Rousseau'ya yaklaşık beş yıl süreyle annelik yapan bu kadın daha sonra onun metresi ve uzunca bir dönem boyunca hamisi olmuştu. Ruhunda erdemle rezilliğin pek iyi bağdaştığı bir adam olarak Rousseau, Madam de Warrens'e annesiz bir çocuk olarak, başta zarafet ve güzellik olmak üzere, ileride büyüsüne kapılacağı tüm kadınlarda bulmayı özleyeceği bütün hoş nitelikleri atfetmişti.[342] Onun eğitimini tamamlamasını mümkün kılan da Madam de Warrens olmuştu; gerçekten de Rousseau eğitimini kendisinden on beş yaş büyük bu kadının rehberliği altında ve onun patronları ile günah çıkarma yetkisine sahip papazlardan aldığı yardımlar sayesinde tamamlayabilmiş, özellikle de daha önce kendileriyle ilgili olarak pek fazla bir şey bilmediği edebiyat ve felsefe alanında kariyer yapma yoluna girmişti.[343]

Rousseau Madame de Warrens'i sonradan, 1745 yılında birlikte yaşamaya başlayacağı, hayatının sonuna kadar yanında olacağı Therese Levasseur'le tanıştıktan sonra da hiç unutmadı. Therese, "bozulmamış tazeliğine rağmen Rousseau'nun duygularını aynı şekilde tatmin etmeyen daha az çe-

341 *Bkz.*, örneğin R. Grimsley, "Jean-Jacques Rousseau", *Encydopedia of Philosophy*, s. 507.

342 R. Wokler, *Rousseau* (çev. C. Atila), İstanbul, Altın Kitaplar, 2003, s. 16.

343 C. Bertram, *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the Social Contrat*, Routledge, New York, 2003, s. 10.

kici ve daha eğitimsiz bir kadındı."[344] Bu kadınlardan sadece sevgi ve cinsel mutluluk değil, fakat analık ilgisi ve şefkati de bekleyen[345] Rousseau, kendi ailesine sahip olmayı hiçbir zaman göze alamadı ve Therese'den olan beş çocuğunu yetimler yurdunun belirsiz kaderine terk etti. Sözde çocuklarına bakamayacak kadar yoksun olduğunu iddia edecekti. Çocuklarının eğitimini üstlenemeyen birinin, Émile gibi eğitim tarihinin en seçkin eserlerinden birini kaleme almış olması, düşünce tarihinin en büyük paradoks veya anlaşılmaz noktalarından bir başkasını oluşturur.

Rousseau'nun yaklaşık otuz yaşında Paris'e yerleştiği, bu ana kadar sadece müzikle uğraşmış olduğu için musiki notalarını kopya etmekten başka yapacak bir işi olmadığı, kendi *İtiraflar*'ında bildirilir.[346] 1740'lı yılların ortalarında *Ansiklopedi* çevresiyle ve Akademi üyeleriyle tanışma imkânı bulan genç filozofa, Diderot önce *Ansiklopedi*'nin müzikle ilgili maddelerini yazma görevi verir; o, kısa bir süre sonra da bir soylunun yanma kâtip olur.

Kâtipliğini yaptığı Madam Dupin'in Rousseau'yu Paris'in o zamanlar en ünlü kadınlarından biri Madame d'Epinay'la tanıştırması, ve *Discours sur le Sciences et les Arts* [İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk] adlı eseriyle Dijon Akademisi tarafından açılan yarışmayı kazanması, onun önündeki kapıları ardına kadar açar ve Rousseau birden dünyaca ünlü bir şahsiyet haline gelir. Bununla birlikte, o hayatını ve yaşayışını kendisine ödül kazandıran broşürde savunduğu ilkeler-

344 R. Wokler, *Rousseau*, s. 17.

345 R. Rolland, "Jean-Jacques Rousseau", *French Thought in the Eighteenth Century: Rousseau, Voltaire and Diderot*, New York, David McKay, 1963, s. 11.

346 J.-J. Rousseau, *İtiraflar* (çev. K. Somer), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1973, ss. 91-229.

le uyuşturabilmek için görevinden ayrılır ve ilkeli yaşamak adına, sırtına bir aba geçirerek, bir tavan arasında barınmaya başlar ve ekmeğini, nota kopya etmeye devam ederek kazanma yolunu tutar:

> Artık, servetin ve kamuoyunun üstünde, özgür ve erdemli olmaktan ve kendi kendine yetmekten daha büyük ve daha güzel hiçbir şey görmez oldum. Kötü utanç ve yerilme korkusu, beni önceleri bu ilkelere göre davranmak ve yüzyılımın kurallarına birdenbire dirsek çevirmekten alıkoysa da bundan böyle bu yolda kesin kararımı verdim ve bu kararı uygulamakta, ancak onu kamçılamak ve yenici kılmak bakımından itirazlar için gerekli olan zaman kadar geciktim.[347]

Rousseau'nun hayatının son bölümü oldukça sıkıntılı geçmiştir. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni savunduğu düşünceler ve *philosophe*'larla düştüğü derin fikir ayrılığıydı.[348] Özellikle 1750'li yılların ortalarından itibaren başta Voltaire ve Diderot olmak üzere, Aydınlanmacı dostlarıyla kavga etmeye başlamıştı. Eski dostları, artık onun Aydınlanma ve ilerlemenin bir müttefiki olarak değerlendirilemeyeceğiyle ilgili kaygılarını açık açık ifade etmekteydiler.[349] Rousseau da onların ahlaki bakımdan gönül rahatlıklarını artık hoşgöremeyeceği kanaatine varmıştı. Dahası, başı politik otoriteyle de derde girmişti. Kitaplarından ikisi Émile ve *Toplum Sözleşmesi* Paris'te yasaklanmış veya toplatılmış, doğduğu kent Cenevre'de ise yakılmıştı. Bir kentten kaçıp diğerinde tutuklanma tehlikesiyle karşı karşıya kalan Rousseau,

---

347 J.-J. Rousseau, *İtiraflar*, s. 308.

348 C. Sparks - S. Isaacs, *Political Theorists in Context*, s. 141.

349 R. Wokler, *Rousseau*, s. 25.

1762 yılına gelindiğinde, adaletten kaçan bir kaçak olup çıkmıştı. Üstelik pek çok Aydınlanma düşünürünün ateizmine karşıt bir biçimde, gerçek Hıristiyan vicdanına atfedilebileceğini düşündüğü iddialarla ilgili resmi tepkinin şiddeti, hem de hemşehrilerinin kendisine yardım etmedeki gönülsüzlüğü ve başarısızlığı, şaşkınığını büsbütün artırmıştı.[350]

Önce Prusya kralı Frederick'in sözde yargılama yetkisi çerçevesinde Neuchâtel yakınlarındaki Môtiers'de geçici olarak barınma imkânı buldu. Sonra, Cenevre yurttaşlığını da kaybettiği için, yurtsuz olarak bir kentten diğerine göçebe hayatı sürdürmek durumunda kaldı. Bu dönemde kendisine yardım eli uzatanlardan biri, İskoç filozof David Hume oldu. Onun desteğiyle İngiltere'de iki yıl kaldı. Hayatının son yıllarında doğayla kurduğu romantik bir ilişki sayesinde bir nebze soluklanma imkânı bulduysa da 1778 yılında Paris'in kuzeyindeki Ermenoville'de beyin kanamasından öldü.

Rousseau'nun eserlerine gelince... Onun eserleri, öyle sanılır ki otobiyografik eserler, müzikle ilgili kitaplar ve başta etiko-politik alan olmak üzere, felsefi düşüncenin çeşitli alanlarıyla ilgili çalışmalar olmak üzere, üç başlık altında toplanabilir. Bunlardan diğer iki örneği *Les Rêveries du promeneur solitaire* [Bir Yalnız Gezerin Düşleri] ve *Rousseau Juqe de Jean-Jacques* [Rousseau Jean-Jacques'ı Yargılıyor]'un olduğu otobiyografik nitelikteki eserlerin en ünlüsü *Les Confessions* [İtiraflar]'dır. Bütün bir hayatına dair bir savunma niteliği taşıyan bu eserde, Rousseau hayatının çeşitli özel olaylarını olduğu kadar kamuyu ilgilendiren, söz gelimi Fransız entelektüelleri ya da halkıyla olan ilişkilerini açıklamaya çalışır. Gerçekten de o eseri kendisini kişisel karakterine yöneltilmiş haksız suçlamalar ve düşünceleriyle ilgili yanlış anlamalar

350 R. Wokler, *age.*, s. 31.

karşısında bir savunmaca da haklılandırma fırsatı olarak değerlendirir.

Aynı zamanda bir bestekâr ve müzikolog olan Rousseau'nun müzikle ilgili eserlerinin başında *Lettre sur la musique française* [Fransız Müziği Üstüne Mektup] yer alır. Eserde Rousseau bir yandan Fransız müziğini eleştirirken diğer yandan tekdüze ve kaba saba bulduğu Fransız müziğinin olumsuz özelliklerini bu müziğin köklendiği toprak olarak gördüğü Fransız konuşma diline bağlama çabası sergiler.[351]

Doğrudan felsefeyle ilgili olan eserler söz konusu olduğunda, Rousseau'nun olgunluk döneminde kaleme aldığı Émile'in sadece onun düşüncesinin değil, fakat bütün bir eğitim felsefesi tarihinin en olgun ve en önemli eserlerinin başında geldiğini söylemek gerekir. Kurgusu bir gencin yetiştirilme öyküsü üstüne inşa edilen kitapta, insanın doğası gereği iyi olduğu fakat sosyal hayatın onu kötü olmaya sevkettiği anlatılır. Eserde yine çocukların dengeli, önceden belirlenmiş amaçlara ulaşmayı en etkin bir biçimde sağlayacak belli bir yöntem dahilinde yetiştirilmeleri gerektiğini savunan Rousseau, bu yetiştirme sürecinde çocuklara pratik yaşam ile somut konulara ilişkin vukufların mümkün olduğu ölçüde aşılanması gerektiğini dile getirir. Eserde Rousseau, çocuğa verilen eğitimle kazandırılacak temel yaşama tutumunun en belirleyici özelliğinin, doğaya göre ya da doğanın kendi iç işleyişine uygun bir yaşam farkındalığının aşılanmasına yönelik olması gerektiği hususu üzerinde özellikle durur.

Rousseau'nun kültür, hatta tarih felsefesi alanındaki önemli bir çalışma olarak görülebilecek bir başka eseri de *Discours sur les Sciences et les arts* [Bilimler ve Sanatlar Üstüne

351 *Bkz.*, N. Dent, "Jean-Jacques Rousseau", *Routledge Encydopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Söylev]'dir. Bir tür modernite eleştirisi olarak okunabilecek olan bu eserde Rousseau, ne bilimsel bilginin artışının ne de sanatların mükemmel eserler yaratmasının insanoğlunda ahlaki yönden bir ilerleme ya da iyileşme sağlayamadığını ifade eder. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*'i tamamlayan fakat geliştirilen görüşler itibarıyla çok daha pozitif olan bir başka eser *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temeli Üstüne Söylev]'dir. Nitekim, o burada, doğal insanın gerilemesi ve bozuluşunu, yaban topluluklardan sivil topluma ve en nihayetinde de devlete kadar uzanan yozlaşma ve kokuşmanın ana uğraklarını ele alır. Gerçekten de önce insan varlığını, uygarlığın ve toplumsallaşmanın etkilerine henüz maruz kalmadığı bir doğa durumu içinde betimler, sonra da insanı bu doğa durumundan mevcut sivil toplum durumuna taşıyan tarihsel olayların dizisini ortaya koyar.

Rousseau'nun pek çoklarına göre en önemli eserinin *Contrat Social* [Toplum Sözleşmesi] olduğu kabul edilir. Eser dört kitap ya da daha doğrusu bölümden oluşmaktadır: Rousseau'nun birinci bölümünde meşru bir politik düzenin kurulması için gerekli uygun zemini, ikinci bölümünde böyle bir düzen içinde egemen yapının kökeni ve işlevlerini, üçüncü bölümde gücünü ve yetkilerini egemen yapıdan alan hükümetin görevlerini ve dördüncü bölümde dinin işlevi ve adil bir toplumla ilgili değişik konuları ele alan eserinin siyaset felsefesine armağan ettiği en önemli kavram genel irade kavramıdır.

b. Doğa ve Toplum Anlayışı

Doğa-Toplum Karşıtlığı: Rousseau'nun felsefesine daha ilk baştan itibaren onun sivil veya çağdaş toplum ile insanın doğası arasında var olduğunu öne sürdüğü temel bir karşıtlık

veya antitez damgasını vurur. Gerçekten de sosyal varoluşu, uygarlaşmış toplum hayatını topyekün reddetmeyen, böyle bir reddiyenin sadece gereksiz değil, fakat imkânsız da olduğunu söyleyen Rousseau'da Avrupa uygarlığı, insan doğasının moral ihtiyaç ve taleplerini entelektüel kültürün yapay cazibesine feda ettiği ve dolayısıyla, doğal ihtiyaçların yerine yapay birtakım ihtiyaçlar ikâme ettiği için eleştirilir.[352] Söz gelimi, toplumun sosyal hayatın insanlara empoze ettiği birörnek ya da tekdüze davranış tarzı, Rousseau'ya göre onların ödev ve yükümlülükleriyle beşeri doğanın temel ihtiyaçlarını ihmal etmelerine yol açar. Bu ise modern sosyal hayatta kibarlığa ve uzlaşıma verilen önemin gerideki olabilecek en kaba ve en hesapçı egoizmi gizlemesinde olduğu gibi, görünüşün gerçeklikle hiçbir ilişkisinin kalmadığı anlamına gelir.

Rousseau dahası, bilim ve sanatların ihyası ve parlak gelişiminin, insanın temel ihtiyaçlarından ziyade, kibir ve kendini beğenmişliğinin bir ifadesi olduğunu söyler. Buna göre, o, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinde bilginin erdem ya da ahlaklılık üzerindeki etkisini tartışmaya şu soruyu sorarak başlar:

> Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine mi bozulmasına mı yardım etmiştir?[353]

Soruya yanıt verirken, erdemle bilgisizliği, erdemsizlikle de bilgiyi irtibatlandırarak, sanıldığının aksine, bilginin erdem üzerinde olumlu hiçbir katkısı olmadığını, hatta ahlaklılığa zarar verdiğini savunur:

---

352 *Bkz.*, R. Grimsley, "Jean-Jacques Rousseau", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 8, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 508.

353 J.-J. Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Hakkında Söylev* (çev. S. Eyüboğlu), İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2007, s. 5.

Bu düşünceler insanlık için ne kadar ağır, gururumuz için ne kadar ezici. Nasıl olur? Ahlak bilgisizlikten mi gelir? Bilimle erdem birbirine aykırı şeyler midir? Böyle bir fikre inanmak insanı nerelere götürür? Doğru ama, insan bilgilerine hiç Ölçüp biçmeden verdiğimiz iddialı ve göz kamaştırıcı kıymetlerin ne kadar manasız ne kadar boş olduğunu yakından görürsek, bu düşüncelerde hiç aykırılık olmadığı meydana çıkar.[354]

Ey erdem, basit ruhların yüksek bilgisi, sana ulaşmak için bu kadar zahmete ve külfete lüzum var mı? Senin ilkelerin bütün kalplerde yazılı değil mi? Kanunlarını öğrenmek için herkesin kendi içine bakması, ihtirasların sustuğu bir anda vicdanını dinlemesi yetişmiyor mu?[355]

Söyleyin bana ünlü filozoflar... Siz ki bizi bu kadar yüksek bilgilere ulaştırdınız, şu sözüme cevap verin: bütün bunları bize öğretmemiş olsaydınız, yeryüzünde daha az mı olacaktık? Daha kötü mü idare edilecektik? Daha az kuvvetli, daha az sıhhatli, daha az ahlaklı mı olacaktık? Yarattığınız eserlerin değeri üzerinde bir düşünün; en büyük bilginlerimizin, en iyi vatandaşlarımızın eserleri bu kadar az işimize yaradığına göre, devletin gelirini boşu boşuna sömüren o meçhul muharrirler, işsiz edebiyatçılar sürüsü hakkında ne düşünelim dersiniz?[356]

Fizikçilerimiz, matematikçilerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz, müzikçilerimiz, ressamlarımız var ama değerli yurttaşlarımız yok.[357]

Buna göre, bilginin hiçbir zaman insanları erdemli kılmak için kullanılmadığını savunan Rousseau'nun buradaki argümanı oldukça yalındır: Ona göre, bir insan varlığının niyeti,

354 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 18.

355 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 33.

356 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 20-21.

357 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 28.

maksadı veya yönelimi, özellikle de saflığı ve içtenliği içinde, onun davranışından okunmalıdır. Bu bağlamda, bir eylemin iyi bir eylem olma koşulunun failin gerçek maksadını, özellikle de iyi olma yönelimini açığa vurmak olduğunu düşünen Rousseau'ya göre, bilgi insanlara eylemlerine, gerçek amaçlarını gizleyecek veya mevcut yönelimlerini saklayacak tarzda nasıl şekil vereceklerini öğretmiştir. Dolayısıyla, bilgi hakikati gözler önüne sermek yerine, onu gizlemeye yarar. İşte bundan dolayı, doğal insanın hakikaten iyi olduğu yerde, uygar insan hilekârdır. O bununla da kalmayıp erdeme katkısı olmayan bilginin ilerlemesinin ahlaksızlık, erdemsizlik ya da kötülük tarafından teşvik edildiğini söyler:

> Astronomi hurafelerden doğmuştur; güzel söz söylemek hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikten; fizik boş bir meraktan ve hepsi birden; hatta ahlak bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur. Demek ki ilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü taraflarımızdır; iyi taraflarımızdan doğsalardı, meziyetlerinden daha az şüphe ederdik.[358]

Doğrudan doğruya suç ve kötü olanla ilgili bilimleri bir tarafa bıraksak bile, en azından başlangıçta, erdemsizliği güçlendiren veya en azından ahlaklılıkla hiçbir ilişkisi olmayan bilimlere önem ve öncelik verilirken, erdemi yaratacak, ahlaklılığı güçlendirecek ya da pekiştirecek bilimler tamamen bir tarafa bırakılmıştır. İnsanların kendilerinden dolayı övüldükleri, ödüllendirildikleri başarı ve kazammların, gerçekten ve kendi başına iyi olan birtakım amaçlar gözetilerek gerçekleştirilmiş başarılar olmadığını, dolayısıyla uygar dünyada sorulacak en temel sorunun artık insanın dürüst veya erdem-

358 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 19.

li olup olmadığı değil, fakat zeki olup olmadığı sorusu olduğunu söyleyen Rousseau, dahası, lüks ve aylaklığın hızlı artışının insanın yavaş yavaş bozulmasına ve toplumun da yozlaşmasına yol açtığını öne sürer:

> Lüks olmasaydı lüksün beslediği sanatları ne yapardık? Haksızlıklar olmasaydı hukuk bilimi ne işimize yarardı? Zalim hükümdarlar, savaşlar, isyanlar olmasayd tarih ne olurdu? Kısacası herkes yalnızca insanlık görevlerini ve doğal ihtiyaçlarını düşünseydi, yalnız vatanını, mutsuz insanları ve sevdiklerini korumaya zaman bulsaydı hayatını bu boş düşüncelere dalmakla geçirmek kimin aklına gelirdi? Biz gereğin saklandığı kuyunun duvarlarına asılıp ölmek için mi yaratıldık?[359]
>
> Zaman kaybı büyük bir zarardır ama bilim ve sanatlar çok daha büyük zararlar getirir. Örneğin, lüks, o da işsizlikten ve insanın kendini beğenmesinden doğar. Lüksün bilim ve sanatlardan ayrıldığı pek az görülür; bilim ve sanatların lüksten ayrıldığı ise hiç görülmemiştir. Durmadan garip fikirler doğuran filozoflarımız, bütün yüzyılların deneylerine aykırı olarak lüksün devletlere kudret getirdiğini ileri sürerler, biliyorum ama lüks vergisi üstüne yasaların bir zorunluluktan doğduğunu unutan bu filozoflar, imparatorlukların yaşaması için ahlak düzgünlüğünün şart olduğunu, lüksün ise ahlak düzgünlüğü ile hiç uzlaşmadığını inkâr mı edecekler? Lüksün her zaman zenginliğin sembolü olduğunu, hatta isterlerse, zenginliğin artmasına yardım ettiğini kabul edelim: Zamanımıza pek yaraşan bu paradokstan çıkaracağımız düşünce nedir? Her ne pahasına olursa olsun zenginleşmek istenirse, erdem ne olur? Eski devlet adamları hep erdemden ahlaktan söz ederlerdi; bizimkiler yalnız ticaretten, paradan söz ediyorlar. Kimisi size, filan memleketten bir insanın, Cezayir'de kaç paraya satılırsa o kadar değeri olduğunu söy-

359 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 19-20.

> ler; kimisi de bu hesabı daha ileri götürerek bazı memleketlerde insan değerinin hiç ya da hiçten aşağı olduğu sonucuna varır. İnsanlara hayvan sürüleri gibi değer biçiyorlar... Onlara göre bir insanın devletçe değeri, harcadığı paradır: Bu hesaba göre, bir Sybarisli otuz Ispartalı demektir. Ama sorarım size, bu iki cumhuriyetten hangisi, Isparta mı Sybaris mi bir avuç köylüye boyun eğdi? Hangisi bütün Asya'yı titretti?[360]

Lüksün ahlakla bağdaşmaz olduğunu, lüksten ayrılmaz olan bilim ve sanatların toplumun bozulmasına ve çürümesine katkı yaptığını, dolayısıyla kültürün ihtişam kazandığı yerde, gerçek insani ilişkilerin zayıfladığını söyleyen filozofa göre, lüks maddi zenginlik peşinde koşmayı teşvik ederken sosyal açıdan ahlaki değerler yerine maddi değerlere dayanan bir değerleme tarzına yol açar. İşte bu durumun bir sonucu olarak gerçek insani ilişkiler zayıflarken, insan gerçek doğasına yabancılaşır ve kendi gerçek benliğinden uzaklaşır.[361]

Rousseau işte bu noktada ahlaktan uzaklaşmış olduğunu söylediği toplumun karşısına erdemi geçirir. Bunun nedeni, elbette erdemin beşeri varoluşa istikrar ve birlik kazandırmasıdır; zira erdemdir ki boş konuşma veya gereksiz spekülasyonu bir tarafa bırakarak ahlaki hayatın gerçek ihtiyaçlarını öne çıkarır. Salt tefekkürden farklı olarak insan ruhuna güç ve enerji kazandırır, insana bir kuvvet, metanet ve istikrar temin ederek kendi gerçek doğasını tam olarak ifade etme imkânı sağlar. Toplumun insanı kişisel çıkarlarını tatmin etmenin bir aracı olarak ikiyüzlülük maskesini takmaya ve aldatmaya zorladığı yerde, "basit ruhların soylu bilimi olarak" erdem, ona kendisini başkalarına olduğu gibi gösterme imkânı veren sahici bir açıklık ve masumiyet kazandırır.

---

360 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 21-22.

361 *Bkz.*, J. H. Broome, *Rousseau: A Study of His Thought*, London, 1963, s. 24.

Söz konusu toplum erdem karşıtlığı yerine, toplum ve erdemin ideal ilişkisi söz konusu olduğunda, Rousseau yüzünü, alıntıda geçen Isparta isminden de anlaşılacağı üzere, doğallıkla antik kent devleti, özellik de Isparta'ya çevirir. Çünkü Yunanlının uzun yıllar boyunca sığınağı olmuş, ona yüzyıllarca barış, istikrar ve bağımsızlık temin etmiş bulunan polis, konfora, lükse, öz-çıkara, kendi varlığını koruma amacına veya bilime değil, fakat erdeme dayanmaktaydı. Klasik anlamda erdem, iyi yurttaşlık anlamına gelmekte ve iyi yurttaşlıktan ayrılmaz olan nitelikleri ifade etmekteydi. Gerçekten de Rousseau'nun gözünde büyük çoğunluğun kendi kendisini yönettiği bir kent ya da devlet, sadece cesaret, fedakârlık ve ölçülülük üzerine inşa edilebilirdi.[362] Yunan'ın uygulamasını takdir etse de teorisini kabul etmeyen Rousseau Yunan deneyimi veya modlinden de yararlanarak oluşturacağı çözüm unsurlarından birine, yani politika felsefesine geçmeden önce bu kez doğal insanı, doğa durumundaki insanı ele alır.

Doğa Durumu: İnsanın, Rousseau'nun öne sürdüğü gibi suni bir uygarlık ve bu uygarlığın ayrılmaz bir parçasını oluşturan akılcılık tarafından bozulduğu doğruysa, onun kendisinden koparılmış olduğu doğa durumu tam olarak neye karşılık gelir? Buna göre, felsefesinin negatif ve eleştirel boyutunda insanın uygarlık tarafından nasıl bozulduğunu, özünden nasıl koparıldığını ifade eden Rousseau, düşüncesinin negatif boyutunu devlet ve devletin işleviyle ilgili pozitif bir öğretiyle dengelemek için, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde "doğa durumuna yeni bir anlam yüklemeye geçer.

Rousseau'nun insanın doğal durumuyla ilgili açıklamaları, doğa durumunu gözlemek imkânsız olduğu için, elbette

362 A. Bloom, "Jean-Jacques Rousseau", s. 561.

ampirik bir araştırmaya dayanmaz. Hipotetik bir form alan açıklamayı ortaya çıkaran araştırma, onda iki şekil almıştır. Buna göre, her şeyden önce antropolojik bir yaklaşım benimseyen Rousseau, insan ruhunun ilk ve en yalın hareketlerini açımlayabilmek için ikinci olarak da içebakışa başvurmuştur.[363] O, söz konusu yaklaşımlardan faydalanarak doğa durumundaki insanı ele geçirebilmek için uygar dünyada veya sivil toplum halinde tanıdığımız şekliyle insanı alır ve onu uzun sosyal gelişme süreçlerinin ardından ortaya çıkan yetenek ve özelliklerden soyutlar. Başka bir deyişle, Rousseau doğal insanı toplumsal insan durumuna özgü olan her şeyin yokluğuyla tanımlar.[364] Çünkü insan başlangıçta sosyal ve siyasal bir varlık olmadığına göre, doğa durumundaki insanı anlamak istiyorsak eğer, onu toplum içindeki hayata bağlanabilecek bütün niteliklerden soymak gerekir.

Bu yetenek ya da niteliklerden birincisi, akıldır. Aklın konuşmaya bağlı bulunduğunu, konuşmanın ise toplumsal bir varoluşu gerektirdiğini söyleyen Rousseau, bu yüzden insanın artık akıllı hayvan olarak tanımlanamayacağını öne sürer.

> Filozoflarımızın yaptığı gibi, düşünme sanatında bizim kadar usta bir vahşi insanı varsaymak istediğimiz zaman, onu, filozoflarımız gibi, en yüce doğrulan bulan, birbiri ardından çok soyut muhakemeler yaparak genellikle düzen sevgisinden ya da Yaradan'ın iradesinden çıkarılmış adalet ve hak bilge sözlerini meydana getiren bir filozof yapmak istediğimiz zaman; kısacası, biz o vahşi insanın zekâsında, aslında ağırlık ve aptallık olduğu halde hüner ve bilgi bulunduğunu varsayarsak, insanlar başkalarına ulaştırılamayan ve bulanla

363 A. Bloom, "Jean-Jacques Rousseau", s. 563.

364 M. A. Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s. 36.

> birlikte yok olacak olan bu metafizikten ne yarar çıkaracaklardır? Ormanda, hayvanlar arasında dağınık bulunan insan türü nasıl ilerleyebilir? Durağan bir konutu olmayan, birbirine ihtiyacı bulunmayan, bütün hayatları boyunca belki de sadece iki defa karşılaşan bu insanlar birbirlerini tanımadan, birbirleriyle konuşmadan, hangi noktaya kadar yetkinleşip olgunlaşabilir, birbirlerini karşılıklı olarak aydınlatabilir?
>
> Konuşma yetisine ne kadar çok fikri borçlu olduğumuz, düşünce işlemlerini gramerin ne kadar geliştirdiği ve kolaylaştırdığı, dillerin ilk bulunmasının nasıl bitmez tükenmez bir zamana ve akıl almaz zahmetlere mal olduğu düşünülsün. Bu düşünceler öncekilere katılsın, o zaman insan aklının yapma yeteneği olduğu, işlemleri birbiri ardından gerçekleştirmek için nasıl binlerce yıl gerekmiş olduğu anlaşılacaktır.[365]

Öyleyse, doğa durumundaki insanın diğer hayvanlardan hiçbir farkının olmadığı, ormanda yiyecek bulmak amacıyla dönüp dolaştığı, kısacası sadece kendi varlığını korumak için çalıştığı söylenebilir. Onun Hobbes'un söylediği gibi, türünün diğer üyelerine karşı hiçbir düşmanlığı yoktur; Hobbes doğa durumunun bir savaş hali olduğunu söylerken, Rousseau'ya göre, yanılmıştı; yanılmasının en önemli nedeni ise bu sonuca, doğa durumundaki insana siyasal insanın sınırsız arzu ve tutkularını izafe ederek varmasıydı:

> Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için, barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur. Oysa, vahşi insanın kendisini korumak için gösterdiği özene, toplumun eseri olan ve kanunları zorunlu kılan birçok tutkunun giderilmesi gereksinmesini de yersiz olarak kattığı için tam tersini söyler.[366]

---

365 J.-J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (çev. R. N. İleri), İstanbul, Say Yayınları, 1982, s. 124-25.

366 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 136.

Geleceği hiç hesaba katmayan, ne olduğunu kavrayamadığı ölümden korkmayan doğal insan sadece acıdan sakınır. Hemcinsleriyle, kaynak kıtlığının yol açtığı istisnai durumlar dışında, savaşması için bir neden bulunmamaktadır. Doğası gereği aylaktır, sadece kendi doğal istek ve ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır. Yalnızca doğal olan dışında birtakım ihtiyaçlar geliştiren basiret ya da uzgörü sahibi biri zenginlik arayacağı için, Rousseau'ya göre, Locke'un sürekli didinen insanı da toplum içindeki insandan hareketle oluşturulmuş başka bir kurgudur. Aylaklığından haz alan, sadece kendi varoluşunun keyfini duyumsayan doğa halindeki insanın, iki temel tutkusu ya da duygusu vardır. Bunlardan birincisi ben sevgisi ya da kendi varlığını koruma arzusu, ikincisi de hemcinslerinin acıları karşısında duyduğu merhamettir.

> Özsaygı [izzetinefis] ile kendini sevme birbirine karıştırılmamalıdır. Bu iki tutku nitelikleri ve sonuçlan ile birbirlerinden çok farklıdırlar. Kendini sevme, bütün hayvanlan kendini korumaya yönelttiği gibi insanlarda da akıl tarafından yönetildiği ve acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için, insanlık ve erdemi doğuran, doğal bir duygudur.[367]
>
> Tek başına, aylak, avare, her zaman tehlikeyle karşı karşıya olan vahşi insan, az düşünen, düşünmediği zaman hep uyuyan, hayvanlar gibi uykuyu sevmiş bir varlık olup, uykusu da hafif olması gerektir. Kendi öz varlığını sürdürmek, onun özen gösterdiği yegâne şeydir.[368]

Ben sevgisinin insanı kendi varlığını korumaya iten bir ilk, doğal duygu olduğunu; insan varoluşunun gerçek özünü ifade ettiği için, kendiliğinden ve iyi olduğunu söyleyen

367 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 256.

368 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 115.

Rousseau'ya göre, o hakiki ya da içsel benin, akılsal değil de duygusal olan benliğin bir ifadesi olmak durumundadır.[369] Bütün doğal iyilik ve hislerin gerçek kaynağı olan mutlak bir duygu olarak ben sevgisi, içgüdüsel düzeyde kendi varlığını koruma isteği şeklinde tecelli eder ve insanı gerçekten insan yapan bir duygudur. Merhamet ise doğal insanın başka insanlara zarar vermesini engelleyen bir duygudur.

> Demek ki merhamet, doğal bir duygudur; her bireyin kendine karşı duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder. Biz acı çektiğini gördüklerimizin yardımına düşünmeden koşturan bu duygudur, doğa halinde kanunların, törelerin, erdemin yerini, tatlı ve yumuşak sesine herkesin boyun eğmesi üstünlüğüne de sahip olarak, bu duygu alır.[370]

Doğa durumundaki insanın ahlaki nitelikleri, erdemi de yoktur.[371] Bununla birlikte, buradan, Rousseau'ya göre, onun kötü olduğu sonucu çıkartılamaz. Başka bir deyişle, doğal insanda "iyilik" düşüncesinin olmaması, onun kötü olduğu anlamına gelmez. Sadece Hobbes'un egoist insan tasarımına değil, fakat Hıristiyan ilk günah öğretisine şiddetle karşı çıkan[372] Rousseau vahşi insanın,

> aralarında hiçbir türden ilişki bulunmadığı için, saygı ya da küçük görmeyi bilmediğini, şu şenindir bu benim düşüncesine, adalet konusunda hiçbir gerçek fikre sahip olmadığını,[373]

---

369 R. C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750*, Oxford, Oxford University Press, s. 17.

370 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 142.

371 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 134-35.

372 *Bkz.*, J.-J. Rousseau, *Émile* (çev. M. Baştürk - Y. Kızılçim), Ankara, Babil Yayınları, 2. baskı, 2002, s. 19.

373 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 142.

ahlaki ayırımlardan yoksun bulunmakla birlikte, özü itibariyle kötü değil de iyi olduğunu söyler. Onun doğanın basit dürtülerine direnmemek, kendini bu duyguların hâkimiyetine bırakmış olmak anlamında, erdemin tohumlarına sahip olduğu ya da hatta erdemli olduğu dahi söylenebilir.

Rousseau işte bu şekilde düşünüldüğü takdirde, bütün insanların eşit olduklarının kesinlikle söylenebileceğini ileri sürer. Bunun da nedeni, doğa durumundaki insanların sadece fiziki varoluşlarının olmasıdır. Doğa durumunda güç bakımından farklılıklar olsaydı bile, bu, doğal insanların birbirleriyle pek temasları olmadığı için bir anlam ifade etmez. Bundan dolayıdır ki doğa durumundan bir insanın başka insanları yönetme hakkı çıkartılamaz. Güçlü olanın yönetme hakkından söz edilemez, zira her şeyden önce onun köleleştirdiği insanlar, bunun karşılığında ona pekala başkaldırabilirler. İkinci olarak, doğa durumunda insanların birbirlerine ihtiyaçları olmadığı için, birinin başkalarını kendisine köle etmesi söz konusu olmaz. Doğa durumunda aile de olmadığına göre, ailenin kendisi politik yönetme hakkının kaynağı olamaz. Bu dönemde kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler bütünüyle rastlantısal veya gelişigüzeldir; kadınlar çocuklarına, onlar kendilerini bakabilecek hale gelinceye kadar, salt içgüdüsel olarak bakarlar. Öyleyse, doğa durumunda otorite olmadığı gibi, herhangi bir ödev ya da yükümlülük de yoktur. Doğa durumu tam bir eşitlik ve bağımsızlık durumunu ifade eder.[374]

Buna göre, doğal hali içinde insan, doğal hukuk teorisyenlerinin öngördüğünün tersine ne sosyalleşebilir ne de zayıf bir varlık olmayıp, öncelikle asosyal ve güçlü bir varlıktır:

374 A. Bloom, "Jean-Jacques Rousseau", s. 564.

Çocukluktan beri hava değişikliklerine, mevsimlerin sertliklerine alışmış, yorgunluğa idmanlı ve hem kendi hayatlarını hem de avlarını başka vahşi hayvanlara karşı çıplak ve silahsız olarak savunmak ya da onlardan kaçıp kurtulmak zorunda olan insanlar gürbüz, hemen hemen bozulmaz bir vücut yapısı edinirler. Dünyaya babalarının mükemmel yapılarını getiren ve aynı idmanları yaparak o yapıyı daha da güçlendiren çocuklar, böylece, insan doğasının sahip olabileceği bütün gücü kazanırlar.[375]

Kaynağı ne olursa olsun, insanları karşılıklı gereksinmelerle birbirlerine yaklaştırmak, kelime kullanmalarını kolaylaştırmak için doğanın ne kadar az emek harcadığı, insanların toplumculluğunu ne kadar az hazırladığı, bu bağları kurmak için insanların yaptıklarına doğanın kendisinden ne kadar az katkı yaptığı görülüp anlaşılır. Gerçekte, bu ilkel durumda bir insanın öteki insana, bir maymunun ya da bir kurdun hemcinsine olduğundan neden daha fazla gereksindiğini düşünmek gerçekten olanaksızdır. Hiçbir şeyin bu durumdaki insan kadar zavallı, sefil olmadığını bize durmadan yinelediklerini bilirim; bu, kanıtladığımı sandığım gibi doğruysa, insan bu durumdan çıkmak isteğine ve olanağını daha yüzyıllarca bulamadığına göre, bu işin yapılması doğanın bu şekilde meydana getirdiğine değil, doğanın kendisine düşer. Ama bu "zavallı" sözünü doğru anlıyorsam, bu, hiçbir anlamı olmayan veya acılı bir yoksunluktan, vücudun ya da ruhun çektiklerinden başka bir şey anlatmayan bir kelimedir. Oysa, yüreği dinginlik içinde, vücudu sıhhatte olan özgür bir varlığın zavallılığının ne cinsten olabileceğinin bana açıklanmasını isterim.[376]

Dahası, o zayıf değil de güçlü olduğu için, bağımlı olmak yerine bağımsızdır:

---

375 J.-J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 107.

376 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 132-33.

> Bir insan gürbüz de olsa, zayıf olduğu zamanki gibi başkalarına bağımlı olacaksa, her türlü aşırılığa kendini verecektir. Kendisine meme vermekte geciktiği için anasını döver, rahatsız edildiği zaman küçük kardeşlerinden birini boğar, canını sıktığı veya kendisine çarptığı için de öteki kardeşinin bacağını ısırırdı. Fakat hem gürbüz hem de bağımlı olmak, doğa halinde çelişik iki varsayımdır. İnsan bağımlı olduğu zaman zayıftır, gürbüz olmadan önce bağımlılıktan kurtulur.[377]

Rousseau, doğa durumundaki insanın, onu hayvanlardan ayıran iki temel niteliği olduğunu söyler. Rousseau'nun insanın şimdiye kadar tanımlayıcı karakteristiği olarak geçen rasyonalitenin yerine ikâme ettiği bu temel niteliklerden birincisi irade özgürlüğüdür.[378] Buna göre, insan, diğer hayvanlardan farklı olarak, salt içgüdüleri tarafından belirlenmeyen bir varlıktır. Bu yüzden, o tercihte bulunabilir, bir şeyleri kabul edebilir veya reddedebilir. Kendi gücünün farkında olan insanın söz konusu özgürlük bilinci, insan ruhunun tinselliğinin en açık göstergesi olmak durumundadır. Böyle bir tinsel ruh yorumu, bize Rousseau'nun, kendisinden önceki Aydınlanma düşünürlerinin bütünüyle materyalist ve mekanist insan yorumuna karşı çıktığı anlamına gelir.

İnsanın, daha kesin bir nitelik arz eden ikinci temel niteliği, kendi kendini geliştirebilme, yetkinleşebilme özelliğidir. Buna göre, insan melekelerini geliştirip bu gelişmeyi türün bütün üyelerine aktarabilen yegâne varlıktır. Uygarlaşmış insan zihninde görülen bütün gelişmiş yetilerin bunu kanıtladığını söyleyen Rousseau'ya göre, bu gelişmiş özellik ya da yetenekler, her ne kadar doğal olmasalar da insan türünün

377 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 136.

378 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 116-17.

kalıcı bir parçası haline gelirler.[379] Bu iki temel nitelik sayesinde insan, diğer bütün hayvanlardan, neredeyse belirli hiçbir doğaya sahip olmamak, bütünüyle potansiyel bir varlık olmak bakımından farklılık gösterir. İnsanda önceden belirlenmiş hiçbir amaç, belli bir gelişme doğrultusu olmayıp, o sadece bir imkânlar varlığıdır. O, belirlenmiş değil de özgür bir hayvandır.

Toplumsallaşmanın Evreleri: Doğa durumundaki insan, şu halde, sadece doğal bir ben sevgisine, kendi varlığını koruma duygusuna ve hemcinslerinin acılarına duyarlı, yani merhamet hissine sahip, özgür ve yetkinleşebilir bir varlıktır. Onun topluma veya başkalarına ihtiyacı yoktur. Ondan nasıl olup da topluma geçilmiştir? Rousseau bu soruyu yanıtlarken, topluma ihtiyacı olmayan doğa durumundaki insandan topluma geçiş sürecinin dört ayrı evrede gerçekleştiğini söyler.[380] Buna göre, doğal insanın uygarlaşmış topluma ve politik devletin kuruluşuna doğru olan hareketi, her şeyden önce onun üzerinde kalıcı etkiler bırakan birtakım öngörülemez olayların sonucu olmuştur; başka bir deyişle, doğa durumundaki insan, yıldırım düşmesi, yanardağ patlaması benzeri birtakım doğal felaketlerin bir sonucu olarak başka insanlarla bir araya gelmek zorunda kalmıştır. İnsanın toplumsallaşma tarihinin ikinci evresinde, onun "ilk devrim" dediği, teknik gelişmeler bulunur. Rousseau insan türünün düşünceyi tetikleyen ve düşünceyle birlikte, işbirliği ve bu arada çekişmeyi körükleyen birtakım güçlüklerle karşılaştığını varsayar. Toprağın ürünlerini başka hayvanlardan ve diğer insanlardan korumak, bu kaynaklarla ilgili rekabet, ona göre, insanın zorlukların üstesinden nasıl gelebileceği konusunda düşün-

379 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 118-19.

380 M. A. Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, ss. 50-51.

mesine yol açmıştır. Bu ise doğallıkla aletlerin keşfi ve bireysel olarak elde edilemeyene ulaşabilmek için, başka insanlarla birlikte hareket etme anlamına gelir:

> Dünyaya gelen insanın durumu işte böyleydi; başlangıçta sırf duyumlar içinde sınırlı olan, doğanın kendisine sunduğu nimetlerden ancak yararlanan, ondan bunları kopartmayı düşünmekten uzak bir hayvanın hayatı, işte böyleydi. Fakat karşısına hemen zorluklar çıktı; bunları yenmeyi öğrenmek gerekti. Ağaçların yüksekliği, meyvelerine ulaşmaktan onu alıkoyuyordu, bunlarla beslenmeye çalışan hayvanların rekabeti, kendisini yok etmeye çalışan hayvanların yırtıcılığı, her şey onu, vücut idmanlarına dikkatle çalışmaya zorladı. Çevik olmak, hızlı koşmak, kavgada zorlu olmak gerekti. Ağaç dallarından ve taşlardan ibaret olan doğal silahlar hemen elinin altında bulunuyordu. Doğanın çıkardığı engelleri aşmayı, gerektiği zaman öteki hayvanlarla dövüşmeyi, geçim gereçleri için insanlarla çekişmeyi ya da en güçlü olana bırakmak zorunda kaldığı şeyi başkalarından çıkarmayı öğrendi.
>
> İnsan türü genişleyip yayıldığı ölçüde, insanlarla birlikte zahmetler de çoğaldı. Toprakların, iklimlerin, mevsimlerin farklı olması, onları bu farkların yaşama tarzlarına girmesine zorlayabildi. Kısır yıllar, uzun ve sert kışlar, her şeyi kavuran yakıcı yazlar yeni hünerler gerektiriyordu. Deniz, ırmak boylarında oltayı, balık iğnesini icat ettiler; balık avcısı ve balık yiyicisi oldular. Organlarda kendilerine ok ve yay yaptılar; avcı ve savaşçı oldular. Soğuk ülkelerde, öldürdükleri hayvanların derilerine sarındılar. Yıldırım, yanardağ, ya da herhangi bir mutlu rastlantı onlara ateşi, kışın sertliğine karşı ele uzatılacak yeni bir yardım kaynağını öğretti; bu unsuru muhafaza etmeyi, sonra onu yeniden meydana getirmeyi, nihayet daha önceleri çiğ çiğ yuttukları eti ateşte pişirip hazırlamayı öğrendiler.
>
> Çeşitli varlıkların kendilerine ve birbirlerine karşı yenilenen bu özeni, insan zekâsında elbette belli ilişkilerin kavram-

> larını uyandıracaktı. Büyük, küçük, güçlü, zayıf, hızlı, yavaş, korkak, cesur ve bu gibi, gereksinim duyulunca hemen hemen hiç düşünülmeden kıyaslanan, kelimelerle ifade ettiğimiz bu ilişkiler, sonunda bir çeşit düşünme meydana getirdi; daha doğrusu, güvenliği bakımından en çok gerekli olan tedbirleri ona gösteren mekanik bir sıkıntı doğurdu.
>
> Bu gelişmeden doğan yeni bilgiler insanın başka hayvanlar üzerindeki üstünlüğünü, söz konusu üstünlüğü ona öğreterek artırdı.[381]

Rousseau toplumsallaşmanın üçüncü evresinde, "uğursuz bir rastlantı" sonucunda gerçekleşmiş olduğunu söylediği "büyük devrim"in, yani madencilik ve tarımın bulunduğunu söyler. Bu evreyle birlikte her şeyin kötüye gitmeye başladığını söyleyen Rousseau'ya göre, insanları madenleri işlemeye ve toprakları ekip biçmeye başlamalarıyla birlikte, doğal işbölümünden toplumsal işbölümü aşamasına geçerler ve tükettiklerinden daha fazlasını üretmeye koyulurlar. Başka bir deyişle, işbölümünün ortaya çıkışı, her şeyden önce üretimin hem niceliksel ve hem de niteliksel olarak çeşitlenmesine ve birçok yapay ihtiyacın doğuşuna yol açar. İşbölümü ikinci olarak, uzmanlaşmaya yol açıp bağımlılığı artırır. İşbölümü nihayet doğal eşitsizliklerin önemli bir rol oynamasına, yani daha güçlü, daha zeki ve daha becerikli insanların daha çok üretip daha çok kazanmalarına neden olur. Artık ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin ortaya çıkışı için gerekli koşullar sağlanmıştır. Dördüncü ve sonuncu evre ise doğmakta olan toplumda birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış iki sınıfın belirmesi evresidir. Bir yanda mülk edinemeyen yoksullar, diğer tarafta mülk edinip zenginliklerine zenginlik katmaya çalışan zenginler söz konusu olur.

---

381 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 156-58.

Nitekim, Rousseau toplum bu şekilde bir kez kurulduktan sonra, onun hemen bilginin ahlaksızlık ve sefaletin en temel aracı olup çıktığı, eşitsiz ve hiyerarşik bir yapı kazandığını söyler. İnsanlar bir kez kendilerini birbirleriyle kıyaslamaya başlayınca, diğerlerini geçmek için sabırsızlık duyarlar. İnsan zekâsı, ona diğerlerini soymak suretiyle zenginleşebilmenin yollarını öğretir. Demirin tarım alanına girişinin ardından toprağı yaygın bir biçimde ekip biçme imkânı ortaya çıktığı zaman, maden sanayii ve yerleşik tarım usullerinin keşfi ile birlikte, mülkiyet ve dolayısıyla eşitsizlik ve bağımlılık durumu ortaya çıkar. Şimdiye kadar kendi içinde ve kendisi için yaşayan insan, şimdi artık başkaları için yaşar. Bunun nedeni ise sadece başkalarına fiziki olarak bağımlı olması değil, fakat kendisini onlarla karşılaştırmayı öğrenmiş olmasıdır;

> Fakat bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, kârlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline geldi.[382]

Rousseau'ya göre, bir yanda mülkiyet sahibi olanlarla diğer yanda her şeyden yoksun kalanlar bulunduğu, zenginler kendilerine yapay ihtiyaçlar yaratır şatafatlı bir gösteriş hali içine girerlerken, yoksullar en temel ihtiyaçlarını dahi karşılayamadıkları ve kişinin kendi zenginliğiyle maddi üstünlüğüne dair bilgisi erdemin tohumu olan merhamet duygusunu tümden ortadan kaldırdığı için, kölelik ve sefalet her an bir önceki anı aratacak şekilde güçlenerek pekişir ve nihayet yerleşik, dahası kurumsallaşmış hale gelir:

382 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 169.

İşte, şimdi, bütün yetilerimiz gelişmiş, bellek ve hayal yetisi işlemekte, özsaygı çıkarına bağlı, akıl etken kılınmış, zekânın verebileceği yetkinlik ve olgunluk sınırına hemen hemen ulaşmış durumda bulunuyoruz. Bütün doğal nitelikler harekete geçirilmiş, herkesin rütbesi ve kaderi sadece mallarının niceliğine, işi yarama ya da zarar verme gücüne göre değil; fakat zekâya, güzelliğe, güce ya da hünere, değere, yeteneklere göre düzenlenmiş, yerleşmiştir. Bu nitelikler, saygı çekebilecek biricik nitelikler olduğu için hemen onlara sahip olmak ya da onlara sahip gibi görünmek gerekirdi. İnsanın, çıkarı için aslında olduğundan başka türlü görünmesi gerekiyordu. "Olmak" ve "görünmek" birbirinden tamamen farklı iki şey oldu. Bu ayırımdan şatafatlı gösteriş, aldatıcı hile, bunlarla birlikte yürüyen bütün ahlaki bozukluklar ortaya çıktı. Öte yandan evvelce özgür ve bağımsız olan insan, işte, önümüzde; yeni birçok gereksinmeler zoruyla bütün doğaya, özellikle de hemcinslerine boyun eğip kul olmuştur. O, bu hemcinslerine, efendi olurken bile bir manada köle olur: Zenginse, onların hizmetine, fakirse, onların yardımına bağlıdır; orta halli olmak da onu, onlardan vazgeçebilecek duruma hiç getirmez. Demek ki onun, onları, hiç aralıksız, kendi kaderiyle ilgilendirmesi, onlara kendi çıkarı için çalışmakta gerçekten ya da görünüşte kendi çıkarlarını buldurması gereklidir. Bu da onu kimilerine karşı kalleş, müzevir ve düzenbaz, kimilerine karşı da çalımla buyuran, sert bir insan yapar. Onları korkutamadığı ya da kendi çıkarını onlara yararlı bir tarzda hizmet etmekte bulmadığı zaman, onu, gereksindiği bütün bu insanları aldatmak zorunluluğunda bırakır. Sonunda insanı yiyip bitiren tutkudan, kendi mevkiini yükseltme hırsından çok başkalarının üstüne çıkmak gereksinmesi, bütün insanlarda karşılıklı olarak birbirlerine zarar vermek karanlık eğilimini, gizli bir kıskançlığı uyandırır; bu kötü eğilimler, darbesini daha güvenle vurabilmek için, çoğu zaman, iyi dilek ve iç yakınlığı maskesini takınır; kısacası, bir yanda rekabet, yarışçılık öte yanda çıkar çatışmaları, hep kendi çıkarım başkasının zararına sağlamak gizli arzusu Bütün bu

kötülükler, mülkiyetin ilk etki ve sonuçları, doğmakta olan eşitsizliğin ayrılmaz maiyet olayıdır.[383]

Hiyerarşik yapısı içinde insanın ahlaklılık duygusunu, onun kendisinden daha az talihli olanlara beslediği ilgi şeklinde kendini gösteren merhamet duygusunu ortadan kaldırdığı ve doğal olmayan gelişimi dolayısıyla iktisadi ve sosyal sefalete yol açtığı için, modern Avrupa uygarlığını bu şekilde radikal bir tarzda eleştiren, modern uygarlığın hastalığını, çağdaş toplumun problemini bu terimlerle teşhis edip insanın doğal saflığı adına sosyal eşitsizliği mahkum eden Rousseau daha sonra *Émile* ve *Contrat Social* [Toplum Sözleşmesi] adlı eserlerinde çözüme geçer. Özellikle İngiliz Aydınlanmacıların insan varlığında başkalarını gözeten bir ilgi, insan doğasında bağımsız bir diğerkâmlık kaynağı bulunduğu görüşüne olduğu kadar, iyi bir insan doğası anlayışıyla, özgeciliğin kendini sevmenin yalnızca kılık değiştirmiş bir şekli olduğu düşüncesine de karşı çıkan Rousseau,[384] *Émile*'de bir eğitim şeması içinde, doğal insanın modern versiyonunu ortaya koymaya kalkışır ve gerçek özgürlüğün koşullarını araştırır.[385] Başka bir deyişle, ona göre, "insanın ne yapması gerektiği", yani başka insanlarla olan ilişkilerinde nasıl davranması gerektiği sorusu "insan varlığının ne olduğu" sorusunu içerir ve bizi, eğitim yoluyla toplumsal kurumların reformuna götürür. Bu düşünceye, eşdeyişle "bireyin toplumda, toplumun ise bireyin kendisinde araştırılması gerektiği ve dolayısıyla politi-

383 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 174-76.

384 A. Maclntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 211.

385 *Bkz.*, J.-J. Rousseau, *Émile* (çev. M. Baştürk - Y. Kızılçim), Ankara, Babil Yayınları, 2. baskı, 2002.

kanın eğitim ve ahlaktan asla ayrılamayacağı[386] düşüncesine paralel olarak ikisi arasında bir bağ kuran Rousseau, *Émile*'de yasaları ve toplumu oldukları gibi kabul edip insanların eğitim yoluyla ne kadar farklılaşabileceklerini görmeye çalışmıştır. *Toplum Sözleşmesi*'nde ise o bu kez insanları oldukları gibi kabul eder ve devletin ya da iyi idarenin nasıl farklı olabileceğini araştırır;[387] insanın özgür bir varlık olarak varoluşunu güvence altına alacak koşulları, onu hemcinslerinin zorbalığından koruyacak, iktisadi ve sosyal eşitsizliği politik eşitlikle, bireyin doğal özgürlük kaybını daha yüksek bir özgürlük türüyle telafi edecek tedbirleri ortaya koyar.

c. Eğitim Felsefesi

Gerçekten de *Toplum Sözleşmesi*'ni kaleme almadan hemen önce *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temeli Üstüne Söylev* ve *Émile*'in birbirinden ayrılmayacak şekilde tek bir bütün meydana getirdiğini öne süren[388] Rousseau'nun, ilk iki söylevinde Avrupa uygarlığının hastalığını teşhis ettikten sonra, bir tedavi uygulamaya karar verdiği ve bu kararın onu doğrudan doğruya eğitim ve politika alanlarına götürdüğü rahatlıkla öne sürülebilir. Gerçekten de *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*'de yanlış bir toplumda yeşeren yanlış bir kültürün eleştirisini ortaya koyan,[389] *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temeli Üstüne Söylev*'de ise insanın bir ilk masumiyet anından başla-

386 A. Maclntyre, *age.*, s. 212.

387 D. Thomson, *Siyasi Düşünce Tarihi* (çev. A. Aydoğan vd.), İstanbul, Şule Yayınları, 2000, s. 115.

388 *Bkz.*, T. Davidson, *Rousseau and Education According to Nature*, St. Clair Shores, Scholarly Press, 1977, s. 77.

389 *Bkz.*, J. H. Broome, *Rousseau: A Study of His Thought*, s. 77.

yarak yanlış bir toplum düzeni içindeki bozuluşunun izini süren Rousseau, bu kez *Émile*'de, bir çocuğun, insanda var olan yetkinleşebilirlik ilkesi temeli üzerinde nasıl yetiştirilebileceğini ele alır. Uygun ve doğru bir toplum sözleşmesinin ancak ahlaken olgunlaşmış bireylerle yapılabileceği, genel iradenin ancak eğitimli yurttaşlardan oluşan bir toplumda tam olarak hayata geçirilebileceği dikkate alınırsa, onun eğitim felsefesi ile siyaset felsefesi ya da *Émile* ile *Émile*'den sonra kaleme alacağı bir eser olarak *Toplum Sözleşmesi* arasında yakın bir ilişki olduğu, bir kez daha söylenebilir. Zira söz konusu yanlış toplum veya mevcut düzen içinde yetişip onu olumlamış bireylerle yapılabilecek pek bir şeyin olmadığını düşünen Rousseau, beşeri faaliyetin, kendi sisteminin talep ettiği kontrollü moral gelişim imkânını sunan yegâne alanı olarak eğitime dönmüştür.

Buna göre, Rousseau birey ile toplum arasında mutlak ve sürekli bir çatışmanın olması gerekmediğini, gerçek yurttaşın kendisini bir birey olarak gerçekleştirmiş olan veya gerçekleştirme sürecinde bulunan, gücünü ve büyüklüğünü iradesinin tam olarak hayata geçirilmesinden alan, ahlaki sorumluluğunun yükünü omzuna almış kişi olduğunu, onun kendini gerçekleştirmesinin sorumlu bir moral fail olma yeteneğinden ve özgürlüğünden geçtiğini bildirir. Fakat bu özgürlük, bireyin içinde yaşadığı sivil topluma veya politik düzene bir yere kadar bağlı olsa bile, büyük ölçüde onun yüreğinde bulunduğundan, Rousseau doğaya uygun düşen, bu yüzden toplumdan önemli ölçüde bağımsız doğalcı bir eğitim anlayışı benimser. Rousseau'nun böyle doğalcı bir eğitim anlayışına bağlanmasının, eğitim deneyini öğretmen ve öğrenciyi top-

lumdan ayırdığı doğal bir düzen içinde gerçekleştirmesinin[390] bununla yakından ilişkili bir diğer nedeni de onun doğayla toplum karşıtlığıyla ilgili görüşlerinden de kolaylıkla çıkartılabileceği üzere, insanın doğası itibarıyla iyi olduğunu bir temel ilke olarak kabul etmiş olmasıdır. İnsanın doğasının iyi olduğunu fakat sonradan toplum tarafından bozulduğunu Rousseau Émile'in açılış cümlelerinde şu sözlerle ifade eder:

> Yaratıcının elinden çıkan her şey mükemmeldir ancak insanın elinde bozulur. İnsan, doğanın dengesini bozar. [...] Hiçbir şeyi, hatta insanı bile doğanın yaptığı şekliyle istemez. [...] Bugün olduğu gibi, eğer insan kaderiyle baş başa bırakılırsa, her zamankinden daha bozulmuş hale gelebilir. Önyargılar, siyasal erk, gereksinmeler, kanımıza kadar işleyen ve içinde bulunduğumuz toplumsal kurumlar, insanın doğasını bozabilir. Ve bu yapı içerisindeki insan, yolun tam ortasında bulunan bir fidana benzer.[391]

Eğitimin Kaynakları: Rousseau'nun eğitim anlayışının doğalcı bir eğitim olmasının üçüncü bir nedeni, onun insan açısından iyi olmayı "kişinin doğasının asli potansiyellerine uygun olarak yaşaması" diye tanımlaması ve eğitimi bu amaca uygun olarak insan varlığının kendi doğal gelişimini temin etmek diye yorumlamasıdır. İnsana yaşama sanatını öğretmeyi amaçlayan, insanın en temel ödevinin insan olmak olduğunu söyleyen Rousseau'da bunu en iyi onun eğitimin kaynaklarıyla ilgili tartışmasında görebiliriz. Buna göre o, eğitimin kaynaklarıyla ilgili üçlü tipolojisinde, bizim üç ayrı şey ya da kaynaktan öğrendiğimizi söyler:

---

390 *Bkz.*, H. D. Rack, "Jean-Jacques Rousseau", *Fifty Major Thinkers on Education*, New York, Routledge, 2003, s. 56.

391 J.-J. Rousseau, *Émile*, s. 19.

> Bu eğitimi bize ya doğa ya insanlar ya da evren verir. Yeteneklerimizin ve organlarımızın gelişmesi hep doğanın sayesindedir. Bize öğretilen bu gelişimin kullanımı ise insanların eğitimidir. Bizi etkileyen nesnelerle ilgili deneyimlere gelince, bu da çevrenin eğitimidir.[392]

Doğaya eğitim açısından, insanın sahip olduğu yetenek ve organlann içsel düzenini ve asli potansiyellerini temin etmek şeklinde ifade olunan sınırlı bir rol yüklese bile, eğitimi bu üç kaynağın kendisinde aynı noktalarda birleştiği ve aynı doğrultuya yöneldiği insanın şekillenmesi olarak tanımlayan ve sadece bu koşullan gerçekleştiren bir insanın amacına erişip tutarlı yaşayabileceğini söyleyen Rousseau, bu üç kaynağın farklı ölçülerde kontrol edilebileceğini söyler. Söz gelimi, doğa insana hiçbir şekilde bağlı değildir; çevre insana ancak belli bir noktaya kadar bağlıdır. Oysa öğretmenler eliyle gerçekleştirilen formel eğitim, insan ve toplum tarfından baştan aşağı kontrol edilip, istenildiği takdirde baştan aşağı değiştirilebilir:

> Eğitim bir sanattır. İnsanlar gerekli olan ilgiyi göstermezse, onun başarılı olması beklenemez. Özenle yapılabilecek olan tek şey var, o da hedefe az çok yaklaşmaktır. [...] Nedir bu hedef? Bu, aynı zamanda doğanın hedefidir. Böyle olduğu da kanıtlandı. Madem ki başarılı bir eğitim için üçünün de dayanışma halinde olması gerekiyor, o zaman bizim etkili olamadığımız alanda, diğer ikisini devreye sokmak gerekir.[393]

Eğitimin Yöntemi: Demek ki belli birtakım eğitimciler tarafından çevrenin belli ölçüler içinde değiştirilmesi suretiyle

392 J.-J. Rousseau, *Émile*, s. 21.

393 J.-J. Rousseau, *Émile*, s. 21.

doğal bir biçimde ya da çocuğun doğal gelişimine uygun olarak gerçekleştirilmesi gereken eğitimin[394] Rousseau'daki yöntemi, elbette öncelikle ve temelde negatif bir yöntem olmak durumundadır. Çünkü doğal olarak iyi olan, yani kuruluşunda hata ve kötülüğün bulunmadığı insana, söz konusu olumsuzluklar, yani hatalar ve kötülükler ancak dışarıdan, yani toplumdan gelebilir. Çocuğun toplumun etkilerinden arındırılabilmesi ve kendi özüne uygun olarak yetiştirilebilmesi için böyle bir negatif yöntem kaçınılmazdır.[395] Bundan dolayı, eğitimin veya eğitimcinin ilk ve en temel işinin, çocuğu zararlı etkilerden korumak olması gerekir.

> Çocuğa sözlü olarak eğitim verilmemelidir, onu eğitecek tek şey deneyim olmalıdır. İlk eğitim demek ki tamamen olumsuz olacaktır. Çocuğa özgü yapıyı ortaya koymada, doğanın dikkatle takip edilmesi gerekir.[396]

Negatif eğitimin amacı, bununla birlikte pozitif eğitim ve öğretimden büsbütün sakınmak olmayıp, eğitimde doğru bir zamanlamaya erişmek, yani çocuğun fiziki, duygusal ve entelektüel gelişim evreleriyle bu evrelere uygun düşen eğitim tarzlarını doğru eşleştirebilmektir. Nitekim, Rousseau bir mektubunda, bu duruma şu sözlerle gönderme yapar:

> Benim pozitif eğitim dediğim şey, zihni çağının ötesine geçerek eğitme ve çocuğa adamın ödevlerinin bilgisini aktarma eğilimi gösteren eğitimdir. Negatif eğitim dediğim şey ise bize bilgi vermezden önce, bilgimizin araçları olan duyu or-

---

394 G. L. Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar* (çev. N. Kale), Ankara, Pegem Yayınları, 1997, s. 85.

395 R. Wokler, *Rousseau*, s. 133.

396 J.-J. Rousseau, *Émile*, s. 21.

> ganlarını geliştirip yetkinleştirme ve duyularımızı hayata geçirmek suretiyle bizi akıl için hazırlama yönelimi sergileyen eğitimdir. Negatif eğitim aylaklık ve başıboşluk demek değildir. O, bize erdemleri vermesine vermez ama erdemsizlikleri önler, kötülüklere karşı koymayı öğretir. Hakikati vermez fakat bizi hatadan korur. Negatif eğitim çocuğu onu anlayabilecek düzeye geldiğinde hakikate, onu sevebilecek kıvama geldiği zaman da iyiye götürebilen şeye doğru sevk eder.[397]

Eğitimin Evreleri ve Amacı: Rousseau'nun eğitim anlayışı, insanın doğumdan ölüme kadar olan hayatını birtakım çağlara böler. Buna göre, Émile'in birinci kitabında ele alman dönem çocuğun 0-3 yaş dönemi olup Rousseau ona *İçgüdü Çağı* adını verir. Burada davranış büyük ölçüde mekaniktir. Rousseau'nun ikinci kitapta eğitim açısından incelediği dönem 4-12 yaş arası çocukluk dönemidir ki o buna Duyumlar Çağı adını verir. Söz konusu iki çağ birlikte Doğa Çağı olarak değerlendirilir.

Eğitimi özellikle ilgilendiren dönem Rousseau'nun bir bütün olarak Émile'in üçüncü kitabını kendisine ayırdığı 12-15 yaş arası dönem olup, o buraya Fikirler Çağı adını uygun görür. Dördüncü kitabın konu aldığı dönem ise tam ergenlik ve nihayet gençlik dönemidir. Söz konusu kriz dönemine Rousseau, her ne kadar onda akıl ve imgelem de belli bir rol oynasa bile, Duygu Çağı adını verir. İnsan hayatındaki bundan sonra gelen en büyük evre, Émile'in beşinci kitabında ele alınan, Émile'in Sophie'ye âşık olup evlenmeye kadar gideceği olgunluk dönemidir. Burayı tek bir adla nitelendirmekten kaçınan Rousseau, ona zaman zaman Ahlak, bazen de Sorumluluk Çağı adını verir.

---

397 Rousseau'dan akt. T. O'Hagan, *Rousseau*, London, Routledge, 1999, s. 66.

Rousseau söz konusu gelişme çağı ya da evrelerini, sonradan üç ana ilke veya çocuğun anlayabileceği üç ana kural temeli üzerinde yeniden kategorileştirir: Zorunluluk, yarar ve ahlak. Buna göre, gerçek eğitimin kendi içinde varolan bir varlık olarak çocuğun kendine özgü birtakım ihtiyaçları olduğu gerçeğini tanıması gerektiğini bildiren Rousseau, "doğanın çocuğun, yetişkin bir insan ya da adam olmadan önce, çocuk olmasını istediğini, onun kendi görme, düşünme ve hissetme tarzları bulunduğunu" belirtir. Çocuğun ihtiyaçları hemen tamamen fiziki ihtiyaçlar olduğuna göre, çocukluk dönemi boyunca duyulara dayanan negatif eğitimin bilginin araçları olan organları geliştirmesi, yetkinleştirmesi gerekir.[398] Gerçekten de çocuğun soyutlamalarla uğraşacak düzeyde ve güçte olmadığını belirten Rousseau açısından çocuğu, zorunluluğun farkına varmasını sağlayacak şekilde, şeylerle temasa sokarak terbiye etmek büyük bir önem taşır:

> Çocukları odalarda büyütmeyin. Organları, duyuları sürekli hareket halinde olsun. Aşırı elbiselerle bedenlerini sarmayın. Émile, kışın yazlık elbiselerini giyerek soğuğa dayanıklı hale gelecektir. Susadığında kendisine tamamen katışıksız su verilecektir. Çocukların uykuya gereksinimleri vardır ama yine de rahat uyumamalarına özen gösterilmelidir, Dayanıklı ve gelişmiş bir beden için hastalıklar bir tehlike oluşturmaz. İyi bir uygulama olmasına rağmen, Émile'e aşı da gerekli olmayacaktır. Bütün beden eğitimi derslerini yerine getirecek, hatta yüzmesini bile öğrenecektir.[399]

Rousseau açısından, çocuk için şeylere bağımlılık doğal ve kaçınılmazdır; çocuk bu sayede doğal zorunluluğun farkına

398 T. Davidson, *Rousseau and Education According to Nature*, s. 138.

399 J.-J. Rousseau, *Émile*, s. 98.

varırken insan iradesinin keyfi zorbalığından bağımsız olmayı öğrenir. Zira, insanın keyfi ve zorbaca iktidarının özgürlükle bağdaşmaz olup köleliğe götürdüğü yerde, zorunluluk, insanın güçlerini kendisine doğa tarafından konan sınırlar içinde hayata geçirme izni verdiğinden, özgürlükle bağdaşabilir. Buradan hareketle, Rousseau'da eğitimin ilk ve en temel amacının sağlıklı bir özgürlük olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Esas itibarıyla duyulara dayanan temel eğitim, şu halde fiziki dünya veya zorunlulukla temasa dayanan kitabi bir öğretimi, birtakım bilgiler aktarmayı tamamen bir tarafa bırakır. Çocuk deneme yanılma yöntemiyle öğrenirken, dünyayı sözcüklerden ziyade, olgular aracılığıyla deneyimleyip öğrenir. Beşeri sanı ve kanaatlerin zorbalığından kurtulan çocuk, kendisini varoluşunun doğal ve zorunlu ihtiyaçlarıyla özdeşleştirip kendi varlığından mutlu olur. Çocuk kendine yeter olup yapay ihtiyaçların veya kapasiteyle arzu, güçle irade arasındaki uyumsuzluğun farkında değildir. O bu haliyle, doğa durumundaki insanın mutluluğu içindedir.

İkinci ana evrede, yani gençlik döneminde, zorunluluğun verdiği dersin de etkisiyle, çocuk, Rousseau'ya göre, yararı tanır; gelişen aklı kendisini ilgilendirene ve yardım edene yönelir:

> Yetişkinliğin başlangıcı olan üçüncü aşamaya geldik. On iki on üç yaşlarındaki çocuğun güçleri, çabuk gelişir. Fazlasını kendini yetiştirmek için kullanır. Kendisine öğretilecek şeyler arasından bir seçim yapmak gerekir. Kendisine sadece var olanın değil, yararlı olabilecek şeylerin de öğretilmesi söz konusudur. Anlaşılmaları için anlama yeteneğinin gelişimini gerekli kılan, gerçeklikler daha sonraya bırakılır. Bilgisizlikten zarar gelmez. Yıkıcı olan yanlış yapmaktır. Öncelikli olarak dikkatleri çeken somutun incelenmesiyle işe başlanır.[400]

400 J.-J. Rousseau, *Émile*, s. 119.

Fakat esas eğitim, yani pozitif bir ahlaki eğitim, üçüncü büyük evrede, insanın gençlikten çıkışıyla birlikte ve kişi, başkalarıyla olan ilişkilerinin farkına vardığı zaman başlar. Eğitimin amacının esas ahlaki bir amaç olduğunu,[401] insanın beşeri ilişkilerle ilgili olarak sağlam bir kavrayışa eriştikten sonra ruhun tutkularına bu ilişkilere göre düzen verme düzeyine yükselmek ve en nihayetinde özerk bireye varmak olduğunu açıklıkla ifade eden Rousseau, bu evrenin hemen başlangıcında ilk sosyal derslerin, akıldan ziyade duyarlılığa, özellikle de sonraki aşk ve istikrah benzeri tamamlayıcılarıyla birlikte doğa durumundaki insanın merhamet duygusuna dayandığını belirtir.[402] Ona göre, iyi ya da kötü tutkular yoktur; duygu ve tutkular bizim kontrolümüzde olduğu zaman iyi fakat bizim kontrolümüz dışında olduğu zaman kötüdür.

Gerçekten de insanın tutkuları aracılığıyla kendi varlığını aşmaya, kendisinin ötesine geçmeye başladığını bildiren Rousseau, duyarlılığın, aklın ve imgelemin gelişimiyle birlikte, bireyin ilk evrenin kendine yeter varlığının hayatından başka insan varlıklarıyla olan ilişkileri de ihtiva eden daha dolu bir hayata geçiş yaptığını dile getirmeye özen gösterir. Gerçekten de o, *Émile*'in sonuncu kitabında,[403] bireyin toplum için eğitildiğini, insanın doğasının sosyalleşinceye kadar kemale erişemeyeceğini açıklıkla ifade eder. Bununla birlikte, doğa durumundaki insan ile toplum içindeki doğal insan hiçbir şekilde özdeş olamaz; bunun nedeni de doğa durumundaki insanın içgüdülerine göre yaşayan ve doğal olarak iyi olan bir ilkel varlık olduğu yerde, toplum içindeki insanın başka insanlara karşı olan yükümlülüklerinin bilincinde olan, erdemin

401 *Bkz.*, T. O'Hagan, *Rousseau*, s. 80.

402 R. Grimsley, "Jean-Jacques Rousseau", *Encydopedia of Philosophy*, s. 510.

403 J.-J. Rousseau, *Émile*, ss. 217-63.

taleplerinin duyarlı bir akıl ve ahlak varlığı olmasıdır. İşte bu yüzden, ahlaklılık sadece toplum içinde mümkün olabilir. Buna göre, şayet "doğa"yla anlatılmak istenen toplumsallık öncesi, doğa durumundaki insanın ilksel, içgüdüsel tepkileriyse, iyi bir toplumsal düzenin, iyi işleyen, sağlıklı kurumlann insanı bir yandan doğadan koparırken, diğer yandan her şeyden yalıtılmış bir ilkel durumun kendine yeter halinden, genel iyinin ve başka insanlarla uyumlu ilişkiler içinde yaşama ihtiyacının bilincinde olan bir ahlaki varoluş düzeyine yükselttiğini söylemek doğru olur. Nitekim, Rousseau *Émile*'i, bu gerçeği doğrulayacak şekilde şu sözlerle bitirir:

> Ey Émile, ülkesine hiç borçlu olmayan iyilik adamı nerededir? Kim olursa olsun insan kendisi için en değerli olan şeyi ona borçludur: Davranışlarının ahlaka uygunluğunu, erdeme olan sevgisini... İnsan bir orman kenarında doğsaydı, belki daha mutlu ve daha özgür yaşardı. Ancak eğilimlerini izlemek için, hiçbir şeyle mücadele etmek zorunda kalmamış olacağından, sadece niteliksiz bir durumda iyi olacak ancak erdemli olmayacaktı. Şimdi ise tutkularına karşın erdemli olmayı biliyor. Düzenin yalnız görünüşü bile onu tanımaya, sevmeye itiyor. Başkaları için bir aracı olmaktan başka bir işe yaramayan, halka ait iyilik yalnız kendi içinde bir örnektir. Kendisiyle mücadele etmeyi, kendisini alt etmeyi, kişisel çıkarını genel çıkar adına feda etmeyi öğrenir. Yasalardan hiçbir yarar görmediği doğru değildir. Onlar, hatta hainler arasında bile doğru davranmak cesaretini kendine öğretirler. Kendisini özgür yapmamış oldukları sözü de doğru değildir. Çünkü kendi üzerinde egemenlik kurmayı onlar öğretmişlerdir.
>
> Öyleyse, nerede olursam olayım, bence önemi yok, deme. Tüm sorumluluklarını yerine getirebileceğin yerde olmanın çok önemi var. Bu sorumluluklardan birisi de doğduğun yere karşı duyduğun bağlılığındır. Yurttaşların çocukken seni koruduları, şimdi büyüyüp adam olunca senin de onla-

> rı sevmen gerekir. Onların arasında veya hiç olmazsa onlara elinden geldiği kadar yararlı olabileceğin yerde veya sana gereksinim duyduklarında bulacaklarından emin oldukları bir yerde yaşamak zorundasın. Öyle karşılaşmalar vardır ki bir adam ülkesinden başka bir yerde, ülkenin içinde yaşamasından çok yurttaşlarına yararlı olabilir. O zaman uğraşından başka bir ses dinlememesi ve sürgün yaşamına dayanması gerekir. Bu sürgün bile onun sorumluluklarından biridir. Ancak sen, iyi Émile, sana hiçbir şeyin bu ağır özverileri zorla kabul ettiremediği genç! İnsanlara gerçeği söyleme işini üzerine almayan sen, git onların arasında yaşa, tatlı bir karşılıkta bulunarak onlarla dost ol! Onların iyilik yapıcısı ol, onlara örnek ol! Senin örneğin bizim tüm kitaplarımızdan daha çok işe yarayacak ve yaptığını görecekleri iyilik, onlara bizim boş söylevlerimizden daha çok etki edecek.[404]

Rousseau buradan da anlaşılacağı üzere, ahlaklılığın toplumsal bir varoluşu öngörmesi veya sosyal bir varlık olarak insanın hayatını ihtiva etmesi nedeniyle, ahlakı politikadan ayırmanın imkânsız olduğunu, ahlakı politikadan bağımsız olarak ele alanların ne ahlaklılığı ne de politikayı anladığını söyler. Bu, onun siyaset felsefesinin en önemli noktasını meydana getirir: Doğanın kendisi ya da insan doğası insan için ahlaki bir varoluşu öngörmüşse eğer, bu, ahlaklılığın ancak sosyal ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkması ve ikinci olarak da insanın gerçek olgunluğa ancak ortak çıkara veya genelin birliğine katılımıyla ulaşabilmesi nedeniyle, sosyal bir varoluşu da öngördüğü anlamına gelir.[405] Onda "doğa"nın kendisi hâlâ bir norm olarak karşımıza çıkar; bununla birlikte, bu normun daha yüksek bir düzeyde, insana ilkel insanın içgüdüsel birliğinin yerine yeni ve akli bir birlik aktarılmasını

404 J.-J. Rousseau, *Émile*, ss. 261-62.

405 R. Grimsley, "'Jean-Jacques Rousseau", *Encyclopedia of Philosophy*, s. 510.

mümkün kılacak şekilde yeniden yaratılması gerekir. Bu da ancak politik toplumda ve siyaset yoluyla olacaktır.

d. Siyaset Felsefesi

Rousseau şu halde, ahlaksızlığa, eşitsizliğe ve köleliğe dayalı modern politik düzeni ilk iki *Söylev*'de eleştirdikten sonra, yeni sosyal ve politik düzeni ve bu düzenin yeni bireyini yaratmaya başlar. Bu yeniden yaratmanın eğitim ve etikle ilgili bireysel boyutunu, o *Émile*'de ortaya koydu. Şimdi söz konusu yeniden yaratmanın politik boyutu *Toplum Sözleşmesi*'nde ortaya konur. Başka bir deyişle, insanların özgür oldukları bir doğa durumunun varoluşunu öne sürdükten sonra, Rousseau iki alternatifle karşı karşıya kalır: Ya doğa durumundaki insanın ilk özgürlüğünün artık var olmadığı toplumsal düzeni mahkum edip, insanların zincirlerinden mümkün olduğu ilk fırsatta kurtulmak için çalışmalarını salık vermek ya da onu bir şekilde meşrulaştırmak. Birinci alternatif, sürecin tersine çevrilebilir bir süreç olmadığını bilen Rousseau için ne mümkün ne de arzu edilebilir bir şeydir. Bu yüzden, o toplumsal düzeni veya politik otoriteyi, bütünüyle yeni ve tüm yurttaşları özgürleştirecek bir düzen yaratmak suretiyle, doğal özgürlük kaybını yeni ve daha yüksek bir özgürlük türüyle telafi edecek şekilde meşrulaştırma yolunu seçer.

Politik Otoriteyi Meşrulaştırma Biçimleri: *Toplum Sözleşmesi*'nin birinci kitabında, hatta aynı kitabın birinci bölümünde Rousseau, üç tür meşrulaştırma veya aynı anlama gelmek üzere, "insanların neden itaat etmeleri gerektiği" sorusuna verilecek üç cevabın olduğunu ileri sürer:[406] Buna göre, insanlar egemene veya politik otoriteye **(i)** itaat etmeye zorlandık-

406 J.-J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (çev. V. Günyol), İstanbul, Çan Yayınları, 4. baskı, 1974, s. 12.

ları, **(ii)** itaat etmek onlar açısından doğal olduğu ve nihayet **(iii)** itaat etme konusunda uyuştukları veya mutabakata vardıkları için itaat ederler.

Bunlardan ikincisi Aristoteles'ten gelen, ve insan varlıklarının doğaları itibarıyla eşit olmadıklarını, zihin ve beden yönünden zayıf olanların güçlü olanlara itaat etmelerinin sadece doğal değil, fakat doğru da olduğunu bildiren klasik meşruiyet teorisidir. Aristoteles'in hükmetmeyle itaatin güçlüyle zayıfın gerçek doğalarına tekabül ettiği için, mutabakata da güce de gerek olmadığını bildiren teorisini, politik yükümlülüğü çocukların anne babalarına itaatlerinden türeten anlayışla birleştiren Rousseau[407] ona özgürlük ile kendi varlığını sürdürme arasında bir bağ kurarak şöyle karşı çıkar:

> Çocuklar bakılmak, korunmak ihtiyacında oldukları sürece babaya bağlı kalırlar. Bu ihtiyaç ortadan kalkınca doğal bağ da çözülür. Babanın sözünden çıkmamak zorunluluğundan kurtulan çıcuklar, çocuklara bakma yükünü sırtından atan baba hep birden bağımsızlığa kavuşurlar. Yine de bir arada kalırlarsa, artık doğanın zoruyla değil, kendi istekleriyle kalıyorlar demektir. Ailenin kendisi de ancak bir sözleşme ile varlığını sürdürür.
>
> Bu ortakça özgürlük insan yaradılışının bir sonucudur. İnsanın ilk uyacağı yasa, varlığını korumak, yapacağı ilk şey de kendine gerekli özeni göstermektir. İnsan kendini bilecek çağa gelir gelmez, nefsini korumaya yarayan araçlara değer biçmede tek söz sahibi olduğu için, sonunda kendi kendisinin efendisi olur.[408]

Toplum Sözleşmesi: İtaatin sadece olgusal olarak güce dayandığını değil, fakat dayanması da gerektiğini bildiren bi-

---

407 C. Bertram, *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the Social Contract*, ss. 55-56.

408 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 11-12.

rinci anlayışa ise Rousseau, salt güçten hakkın, yönetme hakkının hiçbir şekilde çıkmayacağını öne sürerek karşı çıkar.[409] O, üç alternatiften ikisini bu şekilde eledikten sonra, toplum düzeni veya politik otoriteyi meşrulaştırmanın geriye kalan tek you olarak toplum sözleşmesine başvurur. Başka bir deyişle, Rousseau çürüttüğü meşrulaştırma teorilerinin ardından, bir halkı halk yapan bir ilk sözleşmeye, bir toplum sözleşmesine dönmenin zorunlu olduğunu belirtir[410] ve bu sözleşmenin gerekliliğine vurgu yapmak amacıyla yeniden doğa durumu hipotezine başvurur:

> İnsanları öyle bir noktaya varmış sayalım ki doğal yaşama halindeyken korunmalarım güçleştiren engeller, diretme güçleriyle, tek tek her kişinin bu durumda kalabilmek için harcayacağı çabalara üstün gelsin. O zaman bu ilkel durum sürüp gidemez artık; insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse, yok olup giderler.
>
> Ama insanlar yeni güçler yaratamadıklarına, eldeki güçleri birleştirip kullanmaktan başka bir şey yapamadıklarına göre, kendilerini korumak için yapacakları tek şey, birleşerek diretme gücünü alt edebilecek bir güç birliği kurmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve elbirliğiyle harekete getirmektir.[411]

Toplum sözleşmesinin yapılış anını insanlığın doğa durumundan çıkış anına denk düşüren Rousseau, hayatı sürdürmede karşılaşılan birtakım engellerin insanları bir araya gelmeye, bir birlik oluşturmaya götürdüğünü söyler. Bununla birlikte, problem veya önemli olan şey, insanların kendile-

409 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 15-16.

410 J. Bowle, *Western Political Thought*, New York, Oxford University Press, 1948, s. 416.

411 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 24-25.

rini koruyacak herhangi bir topluluk formu içinde bir araya gelmeleri değildir. Problem her üyenin sadece kendisine itaat edeceği ve eskiden olduğu kadar özgür olacağı bir toplum biçimi kurmaktır:

> Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.[412]

Toplum sözleşmesinin Rousseau'daki versiyonu bu soruna çareyi, sözleşmeye ve dolayısıyla topluma katılan "her bireyin kendini tüm topluma bütün haklarıyla birlikte bağlamasında"[413] bulur. Buna göre, her birey kendini topluma tamamen verdiğinden ve herkes aynı durumda bulunduğundan, gerçekte birey hiç kimseye bağlanmamış olur. Toplumun her üyesi kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde eder.[414] Böylece hem yitirdiğinin tam karşılığım alır hem de elindekini korumak için daha fazla güç elde eder. Başka bir deyişle, sözleşme bireyle değil, fakat bütünle, toplumun tümüyle yapılmış olduğu için, hiç kimse kendisini başka bir kimsenin insafına bırakmaz. Zira sözleşmede, herkes ona tüm varlığı ve her şeyiyle katıldığı için, tam bir eşitlik vardır. Sözleşmeyle hiç kimse özel birtakım haklar elde etmez; hatta, hiç kimse davranışını kendi başına yargılama hakkına sahip olamaz. Birey eylemlerinin standardı olarak yasayı kabul etme sözü verdiği için, bireyle devlet arasında herhangi bir çatışma da olmaz. Nitekim, Rousseau toplum sözleşmesini şu sözlerle özetler:

---

412 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 25.

413 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 26.

414 M. A. Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, ss. 50-51.

> Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.[415]

Toplum sözleşmesiyle birlikte, sözleşmeye katılan bireylerin kişisel varlığı yerine moral ya da kolektif bir gövde ya da bütün ortaya çıkar. Sözleşmeyle yaratılan bu bütün, kendine özgü bir hayatı, bir ortak benliği ve iradesi olan, cumhuriyet ya da siyasal gövde olarak adlandırılan kişidir. Ona pasif bir şey olarak düşünüldüğü takdirde devlet, aktif bir şey olarak tasarlandığı zaman egemen, benzer başka gövde ya da bütünlerle kıyaslandığı zaman bir güç adı verilir. Üyelerine ise, birlik olarak görüldükleri veya kolektif olarak alındıkları zaman halk, bireysel olarak değerlendirildikleri takdirde yurttaş, devletin yasalarına tâbi olan kendilikler olarak değerlendirildikleri takdirde de uyruk adı verilir.[416]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Rousseau toplum sözleşmesi ile bir yandan da bireye yitirmiş olduğu birliği ve bütünlüğü yeniden kazandırmayı amaçlar ve bunu başarabilmek için de bireyi en azından teorik olarak ikiye böler. Buna göre bir yanda sözleşmeye veya genel iradeye katılan yurttaş, diğer yanda genel iradeye itaat etmekle yükümlü olan uyruk veya bir tarafta salt bilinç veya vicdan olup kendi içinde aklın öğrettiklerini izleyen soyut insan, diğer tarafta ise kendine özgü iradesi, dolayısıyla kişisel çıkarı olan somut insan vardır. Rousseau bununla da kalmayıp, halk kavramını da bireydeki bu bölünmeye paralel olarak ikiye böler ve böylelikle, bir yanda yurttaşların oluşturduğu, yani egemen olan halk ile kanlı canlı insanlardan oluşan somut halk ya da yönetilen halk ayrımını elde eder. Gerçekten de siyasal iktidar veya

415 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 25.

416 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 27-28.

egemen kavramının yöneten-yönetilen ayrımını gerektirdiğini; halkın egemen, yani yöneten olması durumunda, onun karşısında bir de yönetilenin olması gerektiğini düşünen Rousseau, halk kavramına biri somut diğeri soyut iki farklı anlam yüklemek suretiyle, onu hem yöneten ve hem de yönetilen olarak ele alma imkânı elde eder.[417]

Toplum Sözleşmesinin Amacı: Buradan da anlaşılacağı üzere, Rousseau'nun söz konusu toplum sözleşmesi, toplum sözleşmesinin en azından Hobbes'taki versiyonundan farklılık gösterir.[418] Farklılığın en önemli nedeni ise Hobbes'ta, bireylerin sözleşmede haklarını, sözleşmeye taraf olmayıp onun dışında bulunan bir egemene devretmeleri, hükümet ya da politik yönetimin örgütlü toplumu yaratan aynı sözleşmeyle kurulmasıdır. Oysa Rousseau'da sözleşme, sözleşmeye taraf olan ve tek tek değil de kolektif olarak alman bireylerle özdeş olmak durumundadır. Dahası, o sözleşme hakkında konuşurken, hükümetten hiç söz etmez.

Hobbes'un sözleşmeye taraf olan bireylerden ayrı bir egemen güç yaratırken, problemi çok farklıydı. O, insan doğasındaki merkezkaç eğilimleri dengeleyecek bir güce, olabilecek en büyük kötülük olarak gördüğü iç savaş için etkin bir çareye ihtiyaç duyuyordu. Bu yüzden, Hobbes çözümü sözleşmeyi yapan egoist bireylerden ayrı merkezi bir güç ya da otoritede buldu. Rousseau'nun problemi ise daha farklıydı. Gerçekten de vurgusu güvenlikten ziyade özgürlük üzerine olan ve doğa durumundan sivil veya örgütlü toplum durumuna geçişin, Hobbes'ta olduğu gibi, özgürlüğün yerine

417 *Bkz.*, J. H. Broome, *Rousseau: A Study of His Thought*, s. 54.

418 *Bkz.*, Örneğin A. Bloom, "Jean-Jacques Rousseau", s. 563 ve F. Coplestone, *age.*, s. 81.

salt güvenlik temin etmek amacıyla köleliğin ikâme edilmesi olmadığını göstermek isteyen Rousseau kendisini, toplumda doğa durumunda sahip olunan özgürlükten daha yüksek bir özgürlüğe erişildiğini göstermek zorunda hissetti. Bundan dolayıdır ki o, toplum sözleşmesi gündeme geldiğinde yönetim ya da hükümet biçimi tartışmasına hiç girmediği gibi, sözleşmeye taraf olan bireylerin haklarını kendilerinin dışındaki bir egemene devretmeleri diye bir şeyi aklından dahi geçirmez.

Buradan yola çıkıldığında, toplum sözleşmesiyle iki filozofun özde farklı amaçlara yöneldiği sonucuna varılabilir. İkisinde ortak olan nokta, onların insanların artık yaşayamayacakları bir doğa durumundan çıkıp meşru bir toplum düzenine geçişlerini toplum sözleşmesi yoluyla meşrulaştırmalarıdır. Fakat bundan sonra özgül amaçlar farklılaşır ve Rousseau toplum sözleşmesiyle güdülen amaçları ortaya koyabilmek için, bireylerin sözleşmeyle ne kazanıp, neleri yitirdiğinin muhasebesinin yapılması gerektiğini söyler.

> Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş çok önemli bir değişiklik yapar: Davranışındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ancak ödevin sesi içtepilerin, hak ya da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirse de öylesine büyük yararlar elde eder, yetileri öylesine işleyip gelişir, düşünceleri açılır, duyguları soylulaşır, baştan başa ruhu öylesine yükselir ki yeni durumun yarattığı kötülükler onu çok kez toplum öncesi durumdan da aşağı dereceye düşürmeseydi, kendini bu durumdan bütün bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi: O anı ki kendini alık ve gelişmemiş bir

> hayvan durumundan çıkarıp akıllı bir varlık, bir insan haline sokmuştur.[419]

Buna göre, doğa durumunda insan kendi başına bir bütündür ve varoluşunu kendisinde, kendi içinde bulur. Oysa sivil veya örgütlü toplum durumunda insan, kendini bir bütün olarak algılamaya devam etmekle birlikte, özellikle başkalarının kanılarında yaşamaya başladığında, onlara bağımlı hale gelir. Kendi gerçekliğiyle görünmek zorunda kaldığı form arasında bölünmüştür. İnsanın bölünmüşlüğüne son veren ve onu yeniden bir yapan şeyin, Rousseau insanı bir birliğin, bir bütünün parçası haline getiren toplum sözleşmesi olduğunu söyler. Buna göre, insan bütünün birliği dolayımıyla, bütünün birliğine katılmak suretiyle bir olur ve özgürlüğüne kavuşur. Bununla birlikte, doğal insanın içgüdülerine bağlı olarak her istediğini yapması, kendi özel iradesiyle belirlenmesi anlamında özgür olmayan sosyal insan, toplum içinde, doğa durumundaki insanı etkilemeyen başka bir tehlikeyle, hemcinslerinin muhtemel zorbalığı tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Özgürlük ve Genel İrade: İnsanın topluma katılımının özgür ve rasyonel bir varlık olarak varoluşuyla uyumlu olması gerektiğini, insanın en temel boyutu ya da özelliğini ifade eden özgürlük olmadan toplumun düşünülemez olduğunu öne süren Rousseau'ya göre, özgürlükten vazgeçmek insanın en temel niteliğinden, insanlığından vazgeçmek anlamına geldiği[420] gibi, insanın iradesinden özgürlüğü almak da insanın eylemlerinden ahlakı almak anlamını taşır. O, insanın gerçek özgürlüğe ve ahlaki bir varlık olma statüsüne ancak

419 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 31-32.

420 J.-J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 191.

sivil toplumun ortaya çıkışıyla, politik toplum içinde sahip olduğunu söyler. Rousseau bu yüzden toplum sözleşmesinde gerçek bir politik toplumun oluşumunun biricik aracını bulur; hakiki politik toplumun inşasının insanların yapacakları bir toplum sözleşmesine veya sadakatle bağlı olacakları toplum biçimini enine boyuna düşünerek seçecek akıllı insan varlıklarının oluşturduğu birliğe bağlı olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, özgürlük talebine uygun olarak kurulmak durumunda olan bir toplumun yegâne geçerli temeli budur.

Fakat mümkün kıldığı özgürlüğe her daim saygı göstermeye devam edecek toplum biçimini tespit etme problemi varlığını sürdürmeye devam ettiği için, bu asla yeterli olmaz. Zira insanlar doğal olarak iyi olmakla birlikte, kendilerini sadece kendilerine yabancılaştırmakla kalmayıp, bir zorbaya da dönüştüren güçlerin tehdidi altında bulunurlar. İnsanın beşeri iradenin zorbalığından nasıl kurtulabileceği sorusuna bir yanıt getirmeye çalışırken problemin eğitim probleminden çok da farklı olmadığına işaret eden Rousseau, tıpkı çocuğun zorunluluğa uyum gösterebilmesi için, insani birtakım kaprislere bağımlılıktan kurtarılmasının kaçınılmaz olması gibi, bireyin de iradenin veya hemcinslerinin zorbalığından ancak tüm yurttaşların yeni bir zorunluluk türüne, yurttaşın kendisinden büyük, ama bir anlamda onun hayatının bir parçası olan bir şeye bağımlılığıyla kurtulabileceğini söyler.[421] Buna göre o, "her insanın herkesle birleştiği halde yine özgür kaldığı"[422] bir yönetim biçimi, genel iradeyi, yani ortak iyiyi ifade edecek bir rejim aradığını belirtirken, eşitsizlik ve adaletsizlik imkânı veya tehlikesinden kurtulmanın tek yolunun her yurttaşın kendisini topluma tüm haklarıyla bağlaması ol-

421 *Bkz.*, J. H. Broome, *Rousseau: A Study of His Thought*, s. 55.

422 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 25.

duğunu belirtir. Bu bağlanış veya devrediş total olmadığı takdirde, bireyin başkalarının hâkimiyeti altına düşebileceğine işaret eden Rousseau, bireyin topluma tüm haklarıyla bağlandığı zaman, genel iradenin gücüne boyun etmiş olacağını söyler.[423]

O, genel iradeyle toplumun genel iyiliğini, yurttaşların ortak çıkarını anlatmak ister. Gerçekten de onda genel iradenin anlamı çok açıktır; o genel iradeyle, bütünün ve her bir parçanın korunmasını ve genel refahını amaçlayan bir yapı ya da tedbiri kasteder.

> Yalnız genel irade devletin güçlerini devletin kuruluş amacına, yani herkesin iyiliğine uygun olarak yönetebilir. Çünkü özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık nasıl toplumların kurulmasını gerekli kılmışsa, aynı çıkarlar arasındaki anlaşma da bunu mümkün kılmıştır. İşte toplumsal bağı kuran şey, bu birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir. Bütün çıkarların anlaştığı bazı noktalar olmasaydı hiçbir toplum var olmazdı. İşte toplum bu ortak çıkar açısından yönetilmelidir.[424]

Rousseau genel iradeyle daha özel olarak da, bir toplumun bütün üyelerinin aynı muameleye tâbi tutulmalarını sağlayacak bir ölçüyü anlatmak ister.[425] Buna göre, genel irade söz konusu olduğunda "herkes başkalarına kabul ettirdiği koşullara ister istemez kendisi de boyun eğer."[426] Bundan dolayı, Rousseau genel iradeyi, adalet her insanın doğasında

---

423 *Bkz.*, A. M. Osborn, *A Study of the Idea of Liberty in the Eighteenth Century Political Thought*, London, Oxford University Press, 1940, s. 157.

424 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 37.

425 I. Harris, "Rousseau and Burke", *Routledge History of Philosophy*, vol. v, *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (ed. S. Brown), London, Routledge and Kegan Paul, 1996, s. 368

426 J.-J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 46.

veya içinde bulunduğu koşullarda farklı bir muameleye tâbi tutulmasını gerektiren bir şey olmadığı takdirde başka her insanla aynı muameleye tâbi tutulmasını da ihtiva ettiğinden, adaletle irtibatlandırır.[427]

Genel irade tikel iradeyle tam bir karşıtlık içinde bulunduktan başka, herkesin iradesinden de farklılık gösterir. Buna göre, genel iradenin ilgili herkes için eşit muameleyi emrettiği yerde, tek tek iradeler ayrıcalık talep edip sadece tek bir kişinin çıkarını göz önüne alır. İnsanın kendi çıkarının peşinden koşmasının kaçınılmaz olduğunu kabul eden Rousseau'ya göre,[428]

> herkesin istemi ile genel istem arasında, çok zaman hayli farklılık vardır. Genel istem yalnız ortak yararı göz önünde tutar, öbürü ise özel çıkarları gözetir ve özel istemlerin toplamından başka bir şey değildir.[429]

Demek ki eşitsizliği modern toplumun hastalığının en temel bileşeni olarak gören ve dolayısıyla eşitsizlikten, yani insanlar arasındaki gereksiz ayırımlardan sakınacak ve bir kimsenin başka bir kimseye bağımlı olmasını önleyecek yeni bir toplum düzeni kurmayı amaçlayan Rousseau, sıra genel iradeyi hayata geçirmeye veya kurumsallaştırmaya geldiğinde, önce hukuki, sonra da politik eşitliği teminat altına alacak, genel iradeye dayalı bir politik düzeni amaçlar. Bu ise insanların kendilerini aynı düzeye, bir eşitlik düzlemine yerleştirmeleriyle mümkün olur; yani, ona ancak insanlar bütün varlıklarından ve haklarından vazgeçtikleri takdirde erişilir. Rousseau'ya göre, insanlar genel iradenin kurumsallaşmasın-

427 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 46.

428 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 41.

429 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 41-42.

dan veya toplum sözleşmesinden önce çeşitli şekillerde eşitsiz oldukları ve bu eşitsizlikten bir şeyleri korumak onu bir şekilde sürdürmek ve meşrulaştırmak anlamına geleceğinden, böylesi bir mutlak vazgeçişe, topluma bütün haklarından vazgeçerek bağlanmaya ihtiyaç vardır. İnsanlar kendilerini bir ve aynı düzeye ancak bu şekilde getirirler:

> Bu koşulların hepsi, şüphesiz bire indirilebilir ki o da şudur: Toplum üyelerinden her biri, bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlar çünkü bir defa her kişi kendini tamamen topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olmaz.[430]

Varlıklarından ve haklarından bu şekilde vazgeçen insanlar, onu genel iradeye, egemen varlığa devrederler. Rousseau'da egemen varlık onu yaratmış olanlardan meydana gelir.[431] İnsanlar varlıklarını ve haklarını üyesi veya parçası olup çıktıkları egemen varlığa verirler. Başka bir deyişle, onlar kendilerini bir ve aynı düzeye ya da tam bir eşitlik konumuna egemen varlığın üyeleri, yani yurttaşlar olarak getirirler. Rousseau buna göre, eşitliği yurttaşlıkla özdeşleştirdiği için, insanların eşit olduklarını düşünür. İnsanlar bu şekilde, yani genel iradeye katılmak, külli iradeye boyun eğmek suretiyle eşit bir statüye kavuşurlar. Fakat sükûnet ve eşitliğin zindanlarda da bulunduğunu ama bunların varlığının orayı yaşamak için arzulanacak yer haline getirmediğini öne süren Rousseau'da eşitlik için ödenmesi gereken bir bedel var mıdır? Başka bir deyişle, onun ahlaki bir fail olmanın özünde bulunduğunu ve dolayısıyla, kendisinden asla feragat edilemeyeceğini söyle-

430 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 31-32.

431 I. Harris, *age.*, s. 369.

diği özgürlük açısından ortaya nasıl bir durum çıkar? İnsan toplum halinde oluşan politik düzende egemen varlığa tâbi olmak suretiyle bağımsızlığından vazgeçmiş olmaz mı?

Esas meselenin

> her katılımcının şahsı ve mallarının bütün kamu gücüyle savunulup korunduğu ve her katılımcının bütünle birleştiği, sadece kendine itaat ettiği ve önce olduğu gibi hür kaldığı bir birleşme biçimi bulmak[432]

olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, genel iradeye itaatle belirlenen veya genel iradeye dayanan bir politik yapıda insan bağımsızlık anlamında özgürlüğünü elbette yitirir ama yeni bir özgürlüğe, onun toplumsal özgürlük adını verdiği bir özgürlüğe erişir. Bu bağlamda, doğa halinden toplum haline geçişle birlikte, insanın dönüşüme uğradığını, içgüdüsel bir yaratık olmaktan çıkarak benliği bağımsızlıkla değil katılımla, özgürlüğü varsayan bir katılımla belirlenen bir yurttaş haline geldiğini ısrarla belirten[433] Rousseau, bir yandan da özgürlüğün bağımsızlıkla karıştırılmaması gerektiğini tekrar tekrar söyler. Onun sözünü ettiği özgürlük kişinin kendi iradesine göre davranması yerine, bir başkasının iradesine tâbi olmaması anlamına gelir ve bu tür bir özgürlükte hiç kimse, bir başkasının özgürlüğünün kendisine yapmayı yasakladığı şeyi yapma hakkına sahip olamaz. Dolayısıyla, sivil özgürlük genel iradeye itaati, külli iradenin mevcudiyetini gerektirir. "Adaletten yoksun bir özgürlüğün gerçek bir çelişki olduğunu"[434] öne süren Rousseau'ya göre, toplumsal

---

432 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 25.

433 R. C. Solomon; *Continental Philosophy since 1750*, s. 19.

434 Rousseau'nun *Lettres ecrites de la montagne* adlı eserinden akt. I. Harris, *age.*, s. 371.

özgürlük genel iradede tecessüm eden adaletin emrettiği bir özgürlük olmak durumundadır. O, doğal özgürlükten veya güvenli olmayan bir bağımsızlık halinden hukuki ve politik düzen tarafından korunan bir özgürlüğe doğru bu geçişin son derece önemli ve değerli olduğu kanaatindedir.

Demek ki toplum halinde veya politik düzende kişisel özgürlük veya doğal bağımsızlık imkânı ortadan kalkar. Çünkü böylesi bir politik durumda kişi artık kendisinin daha fazla efendisi olma durumuna gelmiştir. O, buna göre her şeyden önce iştiha tarafından yönetilmekten kurtulur ve bir dürtü yaratığı olmaktan çıkar. Yani, o doğa durumunda, başka insanlara bağımlı olmasa, onlar tarafından yönetilmese bile içgüdülerince belirlenir. İnsan toplum halinde, ikincileyin, her ne kadar başka insanlara bağımlı olmasa da genel iradenin koyduğu, külli iradenin emrettiği yasalara bağımlıdır. Ve bu yasalara bağımlı olmak, hiçbir ölçü ya da norm ihtiva etmediği için her zaman tehlikeli bir şey olan kişilere bağımlılığa tercih edilmesi gereken bir şeydir. Üstelik, bu yasalara bağımlı olmak veya genel irade tarafından yönetilmek, kişinin kendi koyduğu yasalar tarafından yönetilmesi, yapılmasına politik yapının bir üyesi olarak yardımcı olduğu veya katıldığı kanunlara itaat etmesi anlamına gelir. İşte bundan dolayıdır ki genel irade tarafından yönetilen insan, doğanın kendisi ve başka insanlar tarafından değil de ahlaklılık ve kendisi tarafından yönetilen insandır. Bu şekilde kendi kendisinin efendisi olan insan, gerçekten özgür olan insandır.

Demek ki insan, bir dürtü yaratığı değil de sorumlu bir ahlaki fail haline, yalnızca toplumda gelir. Onu tam bir insan varlığı haline getiren, kendi kendisinin efendisi yapan, yabancılaşmış olma durumundan kurtaran tek şey de toplumsal ya da artık ahlaki özgürlüktür:

> İnsanın toplum halinde elde ettiklerine, insanı kendi kendisinin efendisi yapan "manevi" özgürlüğünü ekleyebiliriz: Çünkü salt isteklerin itişine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür.[435]

Öyleyse, doğal özgürlük kaybı, insanın daha tam ahlaki özgürlüğüne, onu tam ve gerçek insan yapan manevi özgürlüğe erişmek durumundaysak eğer, yapılması gereken zorunlu bir fedakârlıktır.[436] Gerçekten de yurttaş genel iradenin otoritesini kabul ederken, sadece kolektif, moral bir bütüne katılmakla kalmayıp kendisi için koymuş olduğu bir yasaya itaat etmek suretiyle gerçek özgürlüğe de erişir. Aklın ve vicdanın buyruklarına itaat etmek için iştihanın boyunduruğundan yasa sayesinde kurtulur.[437] Başka bir deyişle, insan hiçbir beşeri gücün esnetemeyeceği bir katılığa sahip bir iradeye tâbi olmakla, kendisini erdemsizlik ve kötülükten bağışık hale getiren bir özgürlüğe ve erdeme yükselten bir ahlaka ulaşır. Birey bu sayede, başkalarından tecrit olunmuş değil de büyük bir bütünün parçası olan insanın gerçek erdemiyle başka bir iyilik türüyle zenginleşir. Kendi varlığının dar sınırlarından kurtulmuş olarak, aynı ideali benimsemiş yurttaşların eşitliği ve kardeşliğinin belirlediği bir sosyal deneyim ile kendisini tamamlama ve gerçekleştirme imkânı bulur.[438]

Egemenlik ve Yönetim Biçimleri: Söz konusu politik hak anlayışı, politik otoritenin ve dolayısıyla, gerçek egemenliğin kaynağı bir bütün olarak halkta bulunmak durumunda olduğu sürece, özünde veya esas itibarıyla demokratik bir anlayışı

---

435 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 32.

436 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesi Tarihi*, s. 56-57.

437 R. Grimsley, "Jean-Jacques Rousseau", *Encyclopedia of Philosophy*, s. 511.

438 R. Grimsley, *age.*, s. 512.

ifade eder. Politik hayatın ilkesi[439] ve özgürlüğün temeli olarak egemenlik, Rousseau'ya göre dahası, devredilemez, yani kendisinden vazgeçilemez bir şeydir.[440] Çünkü tıpkı özgürlüğünden vazgeçen bir insanın insanlığından vazgeçmesi gibi, özgürlük egemenlik tarafından teminat altına alındığı için, egemenliğinden vazgeçen halk da halk olmaktan çıkar:

> Onun için, halk açıkça boyun eğeceğine söz verirse, bu davranışıyla kendi kendini dağıtıp halk olmaktan çıkar. Ortaya bir efendi çıkar çıkmaz egemen varlık diye bir şey kalmaz, politik bütün de artık yok olup gider.[441]

Rousseau'ya göre, egemenlik hangi nedenlerden ötürü devredilemezse, yine aynı nedenlerden dolayı temsil de edilemez.[442] Çünkü halkın kendisine temsilci seçmesi kendisini, halk adına konuştuğu varsayılan ama gerçekte kendi özel iradesini ortaya koyup herkesi buna bağımlı hale getiren bir kimsenin, kısacası bir efendinin hükmü altına sokması anlamını taşır. Hal böyle olduğunda, genel iradenin yerini özel bir irade almış olur ki, bu da halkın özgürlüğünü yitirmesi, dolayısıyla halk egemenliğinin ortadan kalkmasını ifade eder. Egemenliği devredilemez ve temsil edilemez kılan nedenler, dahası onun bölünemez olmasına da yol açar:

> Egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına devredilemezse, yine aynı nedenlerden ötürü bölünemez çünkü irade ya geneldir ya değildir ya halkın tümünün iradesidir ya da sadece bir bölüğünün. Birinci durumda açığa vurulan bu irade bir

439 J.-J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 120.

440 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 37.

441 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 38.

442 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 37.

egemenlik işidir, yasayı meydana getirir; ikincisiyse sadece özel bir irade ya da bir yönetim işidir.[443]

Rousseau devredilemez, temsil edemez ve bölünemez olduğunu söylediği egemenlik ile hükümet arasında bir ayrım yapar. Başka bir deyişle, o her ne kadar egemenliğin bölünemezliğini savunsa da politik toplumda egemenliğin iki ayrı şekilde hayata geçirildiğini veya iktidarın iki ayrı parçadan oluştuğunu söyler. Bunlardan birincisi yasama, diğeri de yürütme ya da icradır. Buna göre, politik toplumda halk kendini yasamayla sınırlı tutup yasaların uygulanması işini, yani devleti yönetme veya yürütme gücünü, halkın görevlileri olarak tanımlanabilecek olan aracı kişi ya da kurumlara bırakır. Rousseau bu kurum ya da bütüne hükümet adım verir ve onun üyelerine de duruma göre, halkın faili olarak yüksek görevller, krallar ya da yöneticiler adım verir. Yürütme gücünün halktan ayrı bir bütün olan hükümete verilmesi, egemenliğin bölündüğü anlamına gelmez.[444] Bu, Rousseau'nun Montesquieu'nün savunduğu egemenliği bölen "kuvvetler ayrılığı" anlayışını benimsediği, egemenlik anlayışının "kuvvetler birliği"ni gerekli kıldığı anlamına gelir. Çünkü gerek yasama gerekse yürütme, onda egemen olan halka aittir. Yönetim biçimi ister monarşi ister aristokrasi ya da ister demokrasi olsun, hükümet Rousseau'da egemenin temsilcisinden başka hiçbir şey değildir; söz konusu temsil mekanizmasında sadece bir emanet etme işlemi vardır.

Her yönetim biçimi ya da hükümet, egemenliğin halkta olması anlamında, özü itibarıyla demokratiktir. Fakat bu, halkın kendisinin bir bütün halinde bir araya gelmek suretiyle

443 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 38-39.

444 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 76-77.

hükümet etme işini gerçekleştirdiği bir politik yapı ya da kurumu tanımlayan demokrasinin modern koşullarda mümkün ya da arzulanır olduğu anlamına gelmez. Demokrasiden doğrudan demokrasiyi anlayan Rousseau'ya göre, birbirlerinden ayrılmaları gereken yasama ile yürütme gücü halkın elinde toplanınca, adeta hükümetsiz bir hükümet kurulmuş olur.[445] Yasaları yapan yurttaşların aynı zamanda onların uygulayıcıları da olmaları durumunda, halk dikkatini genel işlerden uzaklaştırıp özel konular üzerinde toplar.[446] Bunun sonucunda da özel iradeler ağır basar, kamusal çıkarlar özel çıkarlara feda edilir. Demokrasinin imkânsız bir hükümet biçimi olduğunu söyleyen Rousseau, bunun yanında hükümet ya da yönetim biçimlerinden hangisinin en iyi yönetim olduğu sorusunun anlamsız bir soru olduğunu söyler. Zira her ülkeye uygun düşecek tek bir yönetim biçiminden söz etmek, ülkeler veya halklar farklı koşullar içinde bulunduklarından, imkânsız gibidir. Gerçekten de "yönetim biçimlerinden her birinin bazı durumlarda en iyi, bazı durumlarda ise en kötü olabileceğini"[447] söyleyen Rousseau, tıpkı Montesquieu gibi, bir ülke ya da halk için en iyi yönetimin coğrafi yapı, iklim, toprağın durumu, nüfus, gelenekler, ekonomik düzen ve komşu devletlerin durumu gibi unsurlar dikkate alınarak belirlenebileceğini öne sürer.[448] Bununla birlikte, ülkenin somut koşullan her ne olursa olsun, yürütme gücü nasıl düzenlenirse düzenlensin, önemli olan şey, Rousseau'ya göre, kurulan hükümetin devletin amacı doğrultusunda yönetim göstermesidir. Dolayısıyl meşruiyetin yegâne kaynağı olan halkın ege-

445 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 88.

446 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 88-89.

447 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 87.

448 M. A. Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, s. 149.

menliğini saygı gösteren, genelin iyiliğini ve çıkarını yansıtan yasaların otoritesinin dışına çıkmayan her hükümet iyi bir hükümet olmak durumundadır.

Yasa: Buradan da anlaşılacağı üzere, Rousseau'da, egemen olan soyut ve kolektif bir varlık olarak halkın kendini dışa vurma tarzı, iradesini ifade etme şekli olarak yasa büyük bir önem kazanır. Gerçekten de genel iradenin eylemi ve egemenliğin ifadesi olarak yasa, iyi ve sağlam yasaların yapılması devletin kaderini bir bütün olarak belirleyebildiği için, hayati bir önem taşır. "İnsanoğluna iyi yasaları temin etmenin sadece Tanrı'nın işi olduğunu"[449] söyleyen Rousseau açısından yasa koyucu olağanüstü önemli bir role sahip olmak durumundadır. Zira tanrısal bir nitelikle bezenmiş yasa koyucunun eylemleri sayesinde, insan kişisel Hayatında büyük bir dönüşüme uğrar; doğadan getirdiği fiziki ve bağımsız varoluşun yerine bir toplumsal varlık olarak ahlaki bir varoluşu ikâme eder. Bu yeni varoluş tarzı bireye dışarıdan zorla dayatılmış bir şey olmayıp onun içsel benliğin derinliklerinden türetilen bir imkânı ifade eder. Bir yönden neredeyse ilahi bir kişilik olan yasa koyucu, aslında insan doğasının özsel ihtiyaçlarına hizmet eden kişidir.[450]

Rousseau'nun yasaya, yasa koyucuya ve politik düzene daha sıkı bir destek vermek amacıyla *Toplum Sözleşmesi*'ne sonradan, "Toplum Dini" başlığıyla, eserin ilk el yazmasında bulunmayan[451] bir bölüm eklediği söylenebilir. Rousseau'nun düşüncesinin esas itibarıyla politik istikrarı pekiştirmek amacıyla geliştirilmiş olduğu besbelli olan ve yorumculara genellikle şaşırtıcı gelen bu yönü, o klasik anlamda bir liberal

449 J.-J. Rousseau, *age.*, s. 56.

450 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 56-57.

451 R. Grimsley, "Jean-Jacques Rousseau", *Encyclopedia of Philosophy*, s. 513.

olmadığı ve dolayısıyla, devletle bireyin birbirinden ayrılması imkânına inanmadığı için anlaşılabilir gibi görünmektedir. Gerçekten de ona göre, bireyin topluma etkin katılımı olmadan tam anlamıyla gelişmiş bir ahlaki hayattan söz etmek mümkün olmadığı gibi, devletin birliği ve sürekliliği de yurttaşlarının ahlaki bütünlüğüne ve mutlak sadakatine bağlıdır. Bu yüzden Rousseau'nun önerdiği din, bir yurttaşlık veya devlet dini olarak, sosyal hayatı düzenleme amacı taşıyan, yani her bireyin ahlaklı bir insan olmasını ve yurttaşlık görevlerini sevmesini sağlayan bir dindir:

> Demek, sadece toplumla ilgili bir inanç belirtisi vardır; bunun maddelerini saptamak egemen varlığın hakkıdır; bunlar dinin dogmaları gibi değil, insanları uzlaştırıcı duygulardır; bu duygular olmadıkça ne iyi bir yurttaş olunabilir ne de sadık bir uyruk. Egemen varlık kimseyi bunlara inanmaya zorlayamamakla birlikte, inanmayanları devlet sınırları dışına sürebilir, dinsiz diye değil, toplum hayatına elverişsiz diye; yasaları ve doğruluğu içten sevmeye ve gereğinde ödevi uğrunda hayatını hiçe saymaya yetersiz bir adam diye. Bu dogmaları herkesin önünde kabul edip bunlara inanmıyormuş gibi davranan kimseyi ölümle cezalandırmalıdır; suçların en büyüğünü işlemiştir çünkü: Yasalara karşı yalan söylemiştir.
>
> Toplum dininin kuralları basit, az sayıda, açıklamalara ve yorumlara yer vermeyecek kadar belirli olmalı. Her şeye gücü yeten, akıllı, iyiliksever, her şeyi önceden gören, yardımsever bir Tanrı'nın varlığı; doğruların mutluluğu, kötülerin ceza görmesi, toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsallığı. İşte olumlu dogmalar! Olumsuzlara gelince, ben de onları bire indiriyorum. O da hoşgörüsüzlüktür ki hesaptan çıkardığımız dinlere girer.[452]

452 J.-J. Rousseau, *age.*, ss. 184-85.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM



ALMAN AYDINLANMASI VE KANT

Immanuel Kant, Aydınlanma'nın hiç kuşku yok ki ona Almanya'dan katkı yapan en önemli ve bir o kadar da ilginç filozofudur. Katkı yapmak bir yana, onun Aydınlanmanın paradigmatik ya da örnek filozofu olduğu düşünülür.[1] Bunun da nedeni, onun her şeyden önce ortaçağın dünya görüşünün son izlerini modern felsefeden silmiş, mutlak bir hümanizmi tüm unsurlarıyla hayata geçirmiş olmasıdır. Gerçekten de Kant, kendisinden önceki iki felsefe okulunun, rasyonalist okulla deneyimci okulun kimi değerli vukuflarını bir araya getirerek gerek bilim ve gerekse ahlakın temel ilkelerinin öznel kökenlerini ortaya koyan önemli bir model oluşturmuştur.

Her şey bir yana, onun hümanizm filozofu, insanın bilgi ve eylemin temel ilkelerini, ilahi bir yardım almadan kendi başına keşfedebileceğini ve hayatını bu ilkelere göre düzenleyebileceğini savunmak anlamında beşeri özerklik filozofu olduğu haklı olarak ileri sürülebilir. Aydınlanmanın her şeyi, Tanrı'nın kendisini dahi akıl mahkemesinin önüne çıkarmakla başladığı dikkate alınırsa, Kant'ın, insanı bilginin ilkeleri-

1 *Bkz.*, örneğin P. Guyer, "Immanuel Kant", *Routledge Encydopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

ni kendisinden hareketle oluşturan, dünyayı idede kuran bir varlık haline getirmek suretiyle Aydınlanmayı en tepe noktaya taşıdığını söylemek doğru olur.[2]

Söz konusu genel felsefi tavrı yanında, Kant'ı bir Aydınlanma filozofu kılan üç temel husus daha vardır. Kant bir kere, her şeyden önce bilimci bir filozoftur. Zira insan zihninin matematikle uğraştığı zamanki işleyiş tarzı karşısında adeta büyülenen, doğa bilimlerinin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kaydettiği göz kamaştırıcı gelişmelerden çok etkilenen Kant, bilimi felsefi olarak temellendirme ihtiyacı içinde olmuştur. Ve o, bu temellendirmeyi de kendisinden önceki filozofların tek yanlı spekülasyonlarını değil, iş başındaki bilim adamının etkinliğini, başarı üstüne başarı kaydeden deneysel yöntemi temele alarak yapmayı başarmıştır. Kant ikinci olarak eleştirel felsefesiyle insan aklının sınırlarını ortaya koyar veya onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini gözler önüne sererken metafiziğe karşı bir tavır aldığı, modern zamanlarda Hume'dan sonra en kapsamlı metafizik eleştirisini hayata geçirdiği,[3] felsefesine daha önceki metafiziksel karışıklıkların dini olan kaynaklarını yok etme görevi verdiği için, bir kez daha tam bir Aydınlanma düşünürü tavrı sergiler.

Kant nihayet, özgül olarak etikteki tavrı itibariyle, gerçek anlamda Aydınlanmacı bir düşünürdür. Zira o etik anlayışında, bilginin perspektifini, aklın içsel eleştirisini varsayar ve aklın mutlak otoritesini kabul eder.[4] Çok daha önemlisi ahlaki eylem üzerinde akıl ve iyi irade dışında hiçbir otorite-

2 E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. D. Özlem), İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1988, ss. 33-34.

3 A. Cevizci (der. ve çev.), *Metafiziğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2005, ss. 95-98 ve ss. 234-241.

4 *Bkz.*, R. B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, London, Oxford University Press, 1995, s. 46.

nin etkisi olamayacağını öne süren ve dolayısıyla, geleneğin, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yoksayan Kant, kendi kendini mutlak ve koşulsuz olarak belirleyen, kendisi ve tüm diğer insanlar için yasa koyan özgür ve bağımsız bir modern özne ya da ahlaki faili öne sürerken tarihte, gelenek veya dini otorite tarafından sınırlanmamış ya da koşullanmamış bir yeni başlangıç yaptığının, beyaz bir sayfa açtığının fazlasıyla bilincindedir.[5]

Fakat her şey bundan ibaret değildir, yani Kant, mutlak rasyonalizmine rağmen tek yanlı, sekter ve düz Aydınlanma filozofu değildir. O bir yandan da Aydınlanmanın, özellikle de materyalizmi ve ateizmiyle seçkinleşen Fransız Aydınlanmasının tek yanlığının tehlikelerinin farkında olan, kuru bir bilimciliğin değer alanını tümden tahrip edeceğini gören bir Aydınlanma eleştirmenidir de.[6] Dolayısıyla o sadece bilimi temellendirmekle kalmaz fakat dini ve ahlaki yaşamı da korumaya, bütün içtenliğiyle çalışır. Onun meşhur "inanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırdım" deyişinin samimiyeti, işte bu perspektiften değerlendirilmelidir. Hume'da ve Fransız Aydınlanmasında, Tanrı ve din aydınlanma ve ahlaklılığın önündeki en büyük engel olarak görülürken, modern çağın doğalcı/yararcı etiklerinden tümden uzaklaşan Kant'ın, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanı, rasyonel Tanrı inancını ahlaktan türetmesi gerçeği,[7] teleoloji ya da amaçlılık kavramının onun kozmlojisinin anahtar kavramı olması olgusu[8] da, Kant'ın sadece bilimi değil, dini de artık mümkün gözükmeyen geleneksel metafiziğin yaklaşımından tamamen farklı

5 R. B. Pipin, *age.*, s. 47.

6 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesi Tarihi*, s. 64.

7 M. Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi*, Ankara, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, ss. 38-45.

8 R. C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750*, s. 42.

bir tarzda temellendirme çabasının bir ifadesi olarak görülmelidir.[9]

a. Hayatı ve Eserleri

Tüm zamanların, hiç yok ki en büyük ve en önemli birkaç filozofundan biri olan Immanuel Kant'ın herhalde en sıradan yönü hayatıdır. Hayatında dramatik diye nitelenebilecek tek bir olay, filozoflara psikanalitik bir pencereden yaklaşabilecek yorumcu ya da tarihçileri heyecanlandıracak tek bir dönüm noktası, hatta sıradan bir seyahat bile yoktur.[10] Sadece son derece disiplinli yaşamış bir filozofun muhteşem araştırmacılığı ve derin bir tefekkür hayatı ile mükemmel hocalığı, hayatının her boyutuna sinmiş unsurlar olarak bilinir. Kendisinden sonraki felsefenin gündemini büyük ölçüde belirleyen çok önemli felsefe eserleri, onun oldukça sıradan hayatının alabildiğine verimli ürünleri olarak geçer.[11]

Kant 22 Nisan 1724 yılında Doğu Prusya'nın liman kenti Königsberg'de dindar ve yoksul bir ailenin dokuz çocuğundan dördüncüsü olarak dünyaya gelmiştir. Onun her ikisi de koyu bir Piyetist olan anne babasından, çok sevdiği ve hayatında önemli bir rol oynadığını hep söylediği annesi eğitimsiz bir Alman kadını, babası bir saraçtı.[12] Çelimsiz, narin bir çocuk olan Kant sekiz yaşındayken annesinin çabaları ve mahalle papazının yardımıyla zamanının en iyi okullarından biri olan Collegium Fredericianum'a girmiştir. O, burada sekiz

9 B. Recki, "Kant ve Aydınlanma", *Cogito, Özel Sayı - Sonsuzluğun Sınırında: Kant* (ed. E. E. Çakmak), 41-42 (2005), s. 194.

10 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, 6. cilt, s. 180.

11 R. Scruton, *Kant: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 1.

12 E. Çakmak, "Kant: Filozof Kral", *Cogito, Özel Sayı - Sonsuzluğun Sınırında: Kant* (ed. E. E. Çakmak), 41-42 (2005), s. 9.

buçuk yıllık öğrencilik döneminde sadece Latin klasikleriyle değil, fakat fizik ve matematik bilimiyle de yakından ilgilenmiştir.

1740 yılında, henüz on altı yaşındayken, ilahiyat öğrencisi olarak Albertus Üniversitesi'ne girmesine rağmen burada da teolojiden ziyade yeniçağ bilimiyle uğraşmıştır. Kant'ın üniversitedeki söz konusu eğitimi sırasında, Wolff'un öğrencisi olan Martin Knutzen tarafından etkilendiği, hocasının özel kitaplığını kullanma imkânı bulduğu ve Knutzen tarafından Newton fiziği üzerinde çalışmaya teşvik edildiği söylenir.[13] Okumalarını Newton, doğa bilimi ve fiziki coğrafya üzerinde yoğunlaştırmış olan Kant'ın dehasının ortaya çıkışı üniversiteye girişinden dört yıl sonra olmuştur.[14] Nitekim o, ilk kitabını 1744 yılında yazmaya başlamış ama babasının ölümü üzerine hayatını bir şekilde kazanma zorunluluğu baş gösterince, dokuz yıl süreyle ünlü ailelerin yanında özel öğretmenlik yapmak durumunda kalmıştır. Üç soylu aileye hizmet ettiği bu dönemde Kant, bir yandan kendi özel çalışmalarını sürdürürken Königsberg'de değerli bir âlim olarak tanınmaya başlar. Nitekim, o bu dönem çalışmalarının eseri olan *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [Genel Doğa Tarihi ve Gökler Teorisi] (1755)'te, Güneş sisteminin oluşumunu başlangıçtaki tek bir gök cisminin parçalanması ve soğumasıyla açıkladığı, Kant-Laplace teorisi diye bilinen ünlü teorisini ortaya koymuştur.

Modern zamanların, entelektüel kariyeri boyunca üniversitede görev yapan ilk filozofu olan Kant, 1755 yılında Königsberg Üniversitesi'ne kadrosuz okutman olarak atanmış ve bu görevini on beş yıl boyunca aralıksız sürdürmüştür.

13 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, 6. cilt, s. 181.

14 E. E. Çakmak, *age.*, s. 13.

Onun bu süre içinde gerek hoca ve gerekse yazar olarak yavaş yavaş ünlendiği görülür. Sadece fizik, fiziki coğrafya ve doğa bilimiyle değil, fakat mantık, metafizik, din ve etikle de yakından ilgilenmeye başlayan Kant, araştırmacı kariyerinin 1760 yılına kadar olan döneminde, deprem üzerine iki metin, rüzgar üzerine bir yazı, fiziki coğrafya konusunda bir yardımcı ders kitabı yazmış ve metafizikle ilgili ilk eseri olan *Principiorum Primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* [Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeniden Gözden Geçirilişi] adlı yapıtını kaleme almıştır.

O, 1760'lı yıllardan itibaren hemen tamamen felsefeye yönelirken yerleşik din anlayışından iyice kopma yoluna girer. Wolff'un rasyonalizminden giderek uzaklaşan Kant, yine bu sıralarda kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söylediği İngiliz düşünürü David Hume'dan yoğun bir biçimde etkilenir. Kant'ın Tann'nın varoluşunun kanıtlanmasını mantık açısından eleştiren görüşleri de söz konusu etkinin de bir sonucu olarak bu yıllarda gelişmiştir. Kant'ın bu gibi konularla ilgili görüşlerinin toplandığı eserleri 1764'te yayınlanan *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* [Doğal Teoloji ve Ahlakın İlkelerinin Açık Seçikliği Üzerine Bir Soruşturma] ve 1766 yılında yayınlanan *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* [Bir Ruh Görücüsünün Düşlerinin Metafizik Düşler Yoluyla Yorumu]'dir.

Kant'ın Königsberg Üniversitesi'ne kadrolu profesör olarak atandığı 1770 yılından başlayıp yaklaşık yirmi yıl süren dönem, Kant felsefesinin eleştirel dönemi olarak bilinir. Eleştirel ve transendental felsefenin en ince ayrıntısıyla ortaya konduğu bu dönemde, Kant yeniçağın en temel eserleri arasında geçen üç ünlü kritiğini yayınlar. Bunlar sırasıyla 1781 yılında yayınlanan *Kritik der Reinen Vernunft* [Saf Aklın Eleştirisi],

1788 yılında yayınlanan *Kritik der praktischen Vernunft* [Pratik Aklın Eleştirisi] ve 1790 yılında basılan *Kritik der Urteilskraft* [Yargı Gücünün Eleştirisi]'dir. Onun birinci kritiğin yeterince anlaşılamaması üzerine, *Kritik der Reinen Vernunft*'un kısa bir özeti olarak yazdığı *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena] ile ikinci kritiği tamamlayan bir kitap olarak kaleme alınmış olan *Metaphysik der Sitten* [Töreler Metafiziği] de söz konusu eleştirel dönemin eserlerine dahil edilebilir.

Kant'ın filozof kariyerinin üçüncü ve son dönemine gelince. O, bu dönemde, bir yandan bütün felsefe sistemi için toparlayıcı bir bakış açısı geliştirmeye çalışırken bir yandan da din konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Nitekim daha önce birçok kitabında dolaylı olarak ele aldığı din konusunu tek başına işlediği *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [Yalnız Aklın Sınırları İçinde Din] (1793) bu kapsam içinde değerlendirilmesi gereken bir kitaptır. Yaygın ve kurumlaşmış bütün dinleri üstü kapalı fakat aynı zamanda sert bir biçimde eleştirerek inanç konularının ahlak konusundan kesin olarak ayrılması gerektiğini savunduğu bu kitabı nedeniyle soruşturmaya uğrayan Kant, Prusya Kralı Wilhelm'e "sizin tebaanız olduğum sürece din üzerine yeniden yazmak durumunda kalmayacağım" demek durumunda kalmış fakat Kralın 1797 yılındaki ölümünün ardından, verdiği sözün geçerliliğinin kalmadığını bildirerek, 1798 yılında insan aklının bağımsızlığını ve felsefeyi yerleşik din, teoloji ve hukuk karşısında savunduğu *Der Streit der Fakultäten* [Yetilerin Çatışması] adlı eserini yazmıştır. Bununla birlikte, sistemiyle ilgili toparlayıcı bakış açısını vermeye çalıştığı eserini ölümü nedeniyle tamamlamaya muvaffak olamamıştır. Söz konusu eser, ölümünden sonra *Opus Postumum* adıyla yayınlanabilmiştir.

Bütün hayatı boyunca son derece düzenli ve disiplinli bir hayat süren Kant'ın yaşayışıyla ilgili olarak pek çok şey yazılmıştır. Bu yazı ya da anekdotların kaynağında ise elbette onun Königsberg'den ayrıldığı anların çok nadir olması –doğduğu kentin dışına, hemen hiç çıkmamış olması– ve aynı zamanda, gündelik iş programına, Königsberg sakinlerini, pencerelerinin önünden geçerken saatlerini Kant'a göre ayarlatmak durumunda bırakacak kadar titizlikle bağlı olması olgusu bulunur. Hiç evlenmeyen Kant'ın görünüşe bakılırsa, olaysız ama bir yandan da oldukça canlı ve hareketli geçen bir hayatı olmuştur: Hoş sohbet ve eğlenceli bir adam olduğu, şık giyindiği ve espriden de hoşlandığı anlatılan[15] Kant, seksen yaşında girdiği komadan çıkamayarak 12 Şubat 1804 yılında ölmüştür. Mezar taşına *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde geçen "üzerinde düşündükçe iki şey, insan ruhunu hep yeni ve gittikçe artan bir hayranlık ve saygıyla dolduruyor: Üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası" cümlesi yazılmıştır.

b. Epistemolojisi

Ardalan: Kant felsefesinin programını ya da görevlerini, önemli ölçüde modern bilimin başarılarından ve bu arada, kendisinden önceki felsefelerden, esas itibarıyla da on yedinci yüzyıl kıta rasyonalizmiyle İngiliz ampirizminden türetmiştir. Gerçekten de Kant çağına, özellikle de bilimin yaşadığı çağda kaydettiği gelişmelere bakınca, olup bitenler karşısında dehşete kapılır. Bilimin hızlı gelişmesiyle, boş ve kısır tartışmalar içine sıkışmış felsefenin durumu arasında, ona göre, tam bir karşıtlık vardır. Bilim, başta doğa bilimleri olmak üzere, her alanda

15 *Bkz.*, B. Magee, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, s. 173.

olağanüstü büyük gelişmeler kaydederken felsefe olduğu yerden ileri gidememektedir. Bilim adamının nesnel bir yöntem kullanarak, genel geçer sonuçlara ulaştığı yerde, felsefe, bilimi anlamak ve bilimi temellendirmek bir yana, ulaştığı birbirine çelişik sonuçlarla, metafizik tartışmalar içinde boğulmaktadır. Başka bir deyişle, doğa bilimlerinin sürekli olarak ve aşama aşama, zaferden zafere doğru ilerledikleri görülürken, felsefe Kant'a karmakarışık bir savaş alanı manzarası arz eder. Filozoflar arasında hemen hiçbir konuda bir fikir birliği olmadığı gibi, başka bir öğreti tarafından çürütülmezden önce, en azından birkaç yıldan daha fazla bir süre boyunca kabul edilmiş bir öğretiye rastlanmıyordu.[16]

Rasyonalizmin Başarısızlığı: Bu açıdan bakıldığında, felsefe en fazla başarılı olabileceği bir alanda, modern bilimi temellendirip onun felsefi yorumunu ortaya koymak bakımından bile başarısız görünmekteydi. Buna göre Descartes, modern bilimi temellendirmek, yeni fiziğe sağlam bir temel oluşturmak amacıyla ortaya çıkmıştı. O, bilimsel araştırma için, teolojik müdahalelerden hiçbir şekilde etkilenmeyecek ya da tamamen bağımsız kalacak bir zemin oluşturmaya fakat bir yandan da Hobbes'tan farklı olarak söz konusu zemin için geçerli olacak mekanizmi değerler alanından uzak tutmaya çalışmıştı. Nitekim, gerçekliği metafiziksel bakımdan birbirlerinden bütünüyle farklı iki ayrı töze böldüğü zaman amacına ulaştığını düşündü.

Kant haklı olarak Kartezyen tavrın en azından epistemolojik açıdan tamamen başarısız olduğunu düşünmüştür. Kesinliği amaçlayan Descartes ve onun rasyonalist izleyicileri matematik biliminin kesin olduğuna inandıkları için matematiği her tür bilginin ideal örneği olarak gördüler. Bunun-

16 *Bkz.*, B. Magee, *age.*, s. 176.

la birlikte, matematiksel bilginin mahiyetini kavrayamadılar. Olgularla ilgili bilgi için algıya ihtiyaç vardı ama bu rasyonalistler sadece muğlak bir düşünme tarzı, bulanık bir bilgi türü olarak gördükleri algıya en küçük bir değer vermediler. Kartezyen uzlaşım ve düalizmin hatalı olduğuna, bu hatanın Descartes'ın bilimsel bilgi ve yöntemin doğasını kavrayamamasından kaynaklandığına inanan Kant'ın gözünde, Descartes ve izleyicilerinin teorileri doğallıkla, doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olmayan birer spekülasyon olmak durumundaydı.[17]

Gerçekten de Descartes ve izleyicileri bilimi kavrayıp temellendirmede başarısız oldukları gibi, bilgiye ve akla dair yanlış kavrayışlarının bir sonucu olarak, felsefeyi imkânsız bir bilgi türü meydana getirmek durumunda olan metafizikle özdeşleştirdiler. Yani, onlar duyulardan bağımsız olarak iş gören saf aklın gözlemlenemeyen gerçeklikler üzerine kesin bilgi verebilme kapasitesini hiçbir şekilde sorgulamadılar.[18] Tam tersine, dış dünyanın, Tanrı'nın ve ruhun bilgisini zihnin doğuştan getirdiğine inandıkları basit ve şüphe edilemez idelerinden türetmeye kalkışarak aklın epistemolojik sınırlarından kurtulmaya çalıştılar. Söz gelimi Leibniz, dünyanın, idelerin analizi ve mantık tarafından yapılan türetim veya çıkarsamalar yoluyla, *a priori* olarak bilinebileceğini öne sürdü. Söz konusu rasyonalistler, şu halde, aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini analiz etmeden, doğaüstü veya duyusal olmayan bir alanın akla dayalı bilgisinin mümkün olduğunu öne sürdüler.

---

17 W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. IV, *Kant and the Nineteenth Century*, New York, 2nd revised edit., 1975, s. 16.

18 R. Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 222.

Ampirizmin Girdiği Çıkmaz Sokak: İnsan zihniyle ilgili bir analize duyulan ihtiyacı fark eden ve aklın sınırlarının Descartes ve diğer rasyonalistlerin öngördüğünden çok daha dar olduğunu öne süren deneyimciler ise Kant'a göre, bilgideki *a priori* öğeyi göremediler ve Hume'da olduğu gibi, metafiziğin imkânsızlığını gösterirken doğa bilimleri alanında başarı üstüne başarı kaydeden bilimin temellerine ağır bir darbe indirdiler. Çünkü kesinlikten ziyade fiili dünyadaki olguları temele alan, bu dünyanın bilgisine algı yoluyla erişilebileceğini düşünen Locke ve izleyicileri, insanın sadece zihinlerindeki ideleri, kendilerine dış dünyadaki şeyler tarafından neden olunmuş ideleri bilebileceği sonucuna vardılar. Berkeley ve Hume'un söylediği gibi, biz sadece kendi zihin içeriklerimizi bilebiliyorsak bu takdirde dış dünyanın bilgisi ve bilimin kendisi imkânsız hale gelir. Ampiristler bağlamında en az bunun kadar önemli bir diğer husus da Hume'un felsefenin kendisinin ehliyetiyle ilgili olarak ortaya koyduğu ciddi kuşkular, onun filozofların yapar göründükleri şeyin entelektüel bakımdan mümkün bir iş ya da teşebbüs olup olmadığını ciddi bir biçimde sorgulaması olmuştur.

Kant, bütün bu gözlem ve mülahazaların ardından, fiili durumun gerçekten de dehşet verici olduğu inancına kapılır. Doğa bilimlerinin, Galile'den sonra, gerçek bir ilerleme kaydettikleri yerde, felsefenin ehliyetinin şüpheli hale gelmesi, rasyonalistlerin ve ampiristlerin bilim yorumlarının boş bir spekülasyon olduğunun ortaya çıkması, Kant'a göre, meydanın tamamen bilime bırakılması, Hobbes'un baştan sona mekanistik olan dünya yorumunun bir şekilde doğrulanması ve dolayısıyla da böylesi bir dünyada Tanrı hipotezine veya inancına olduğu kadar, yükümlülük ve ahlaklılığa hiçbir şekilde yer kalmamasıdır. Bunu kabul edilemez bulan Kant, sadece rasyonalistlerle empiristlerin değil, fakat Hobbes'un da

yanıldığını, bilimin kesinlikle temellendirilme ihtiyacı içinde bulunduğunu düşünür ve bilim ile din ve ahlak arasındaki çatışmanın ancak tek tek her birine layık olduğu değer verilerek sona erdirilebileceği ve bütün bunların "eski" ve "yeni" bilimin Galile ekseninde karşılaştırılması ve Galile sonrası bilimsel yöntemin mahiyeti üzerinde düşünülmesi suretiyle yapılabileceği sonucuna varır:

> Doğa bilimine gelince, onun bilimin yoluna girmesi daha yavaş ancak bir buçuk yüzyıl önce, bilge Bacon'ın kısmen önerileri yoluyla bu keşfi başlatmasıyla, kısmen de bu yola zaten girmiş olanlara esin vermesiyle oldu. Burada da keşif, entelektüel bir devrimin ani bir sonucu diye açıklanabilir...
>
> Galileo ağırlıkları önceden kendisi tarafından belirlenen topları eğimli bir düzlemde yuvarlanmaya bıraktığı zaman ya da Torricelli havaya kendisi tarafından önceden bilinen bir su sütununa eşit bir ağırlığı taşıttığı zaman ya da daha yakın zamanlarda Stahl metalleri onlara bir şeyler ekleyerek ve sonra bunları geri çekerek oksitlediği ve sonra yeniden metale dönüştürdüğü zaman, doğa araştırmacılarının zihninde bir ışık çaktı. Onlar aklın sadece kendi planına göre ortaya çıkardığı şeyleri bilebildiğini kavradılar; onun, kendisini doğanın gösterdiği ipuçlarını izlemeye bırakmak yerine doğayı kendi belirlediği soruları yanıtlamaya zorlayacak şekilde, değişmez yasalara dayanan kendi yargısının ilkeleri ile önden gitmesi gerekmektedir. Önceden düşünülmüş bir plana göre yapılmamış rastlantısal gözlemler, keşfetmenin sadece aklın işi olduğu, zorunlu yasaları vermeleri asla sağlanamaz. Akıl, bir elinde çatışan görünüşlerin sadece kendileri sayesinde yasalara eşdeğer diye kabul edilebilecekleri ilkeler, diğer yanda ise bu ilkelere uygun olarak tasarlamış olduğu deney ile doğaya, ondan bir şeyler öğrenmek için yaklaşmalıdır. Bununla birlikte, o bunu, öğretmenin söylemeyi seçtiği her şeyi dinleyen bir öğrenci edasıyla değil de tanıkları kendisinin sorduğu sorulara cevap vermeye zorlayan bir yargıç edasıyla yap-

malıdır. Şu halde fizik bile bakış açısındaki hayırlı devrimi bütünüyle, aklın doğada, ona yanlış bir biçimde izafe etmek yerine, kendi özkaynakları yoluyla hiçbir şekilde bilinebilir olmayan fakat bir şekilde öğrenilecekse eğer, sadece doğadan öğrenmek durumunda olduğu şeyleri ararken bu arayış sırasında rehber olarak doğaya kendisinin koymuş olduklarını kullanması gerektiği mutlu düşüncesine borçludur. Doğa bilimi yüzyıllar boyunca el yordamıyla ilerlemeye çalıştıktan sonra ilk kez bu şekilde bilimin güvenilir yoluna girmiştir.[19]

A priori Bilgi Problemi: Kant, felsefenin temel problemlerine bu zemin üzerinde bir çözüm bulabilmek, hatta bilimi bilimsel bilgi ve alıntıda ifade edildiği üzere, doğaya soru sorabilen bir bilimsel yöntem anlayışından hareketle temellendirirken deneyimi aşma ve bu suretle duyusal olmayan, salt akledilir gerçekliklerin sadece *a priori* kavram ve kategorilere dayanan bilgisine ulaşma iddiasıyla ortaya çıkan klasik metafiziğin imkânsızlığını göstermek anlamında bir taşla iki kuş vurabilmek için, felsefe anlayışında radikal bir değişikliğe gider ve eleştirel felsefe adı altında yeni bir felsefe anlayışı geliştirir. Ona göre, aklın klasik metafizikte olduğu gibi, birtakım gerçeklikler hakkında bilgi iddiasıyla ortaya çıkmasından önce, neyi bilip neyi bilemeyeceğine dair bir araştırmaya ihtiyaç vardır.[20] Başka bir deyişle, Kant klasik metafiziğin "eleştirel felsefe" diye tanımlanan ve "aklı, deneyimden bağımsız olarak ulaşmaya çalışabileceği bilgiler açısından sorgulayan eleştirel bir sorgulamadan"[21] meydana gelen bir mahkemeye çıkarır.

---

19 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (trans. by N. K. Smith), London, 1933, B xii-xiii, ss. 19-20.

20 S. Korner, *Kant*, Harmondsworth, Penguin Books, 9th ed. 1977, s. 16.

21 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, A xıı, s. 59.

Bununla birlikte, metafiziğin bir bilim, duyu-deneyimini aşan, kendisine özgü nesneleri bulunan bir felsefe disiplini olarak imkânı Kant için çok önemli bir problem olmakla birlikte, diğer problemden, yani Hume'un temellerinden sarstığı modern bilimi temellendirme işinden bağımsız bir problem değildir. Başka bir deyişle, duyusal olmayan gerçeklikler üzerine *a priori* bir bilim olarak metafiziğin imkânı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir bütün olarak ele alınan genel problemin, yani *a priori* bilginin imkânı probleminin bir parçası olmak durumundadır.[22]

A priori bilgiyle Kant, elbette şu ya da bu deneyime veya belli bir deneyim türüne göreli olarak *a priori* olan bilgiyi değil de bütün deneyimlerle ilişki içinde *a priori* olan bilgiyi düşünürken doğallıkla deneyimden türetilmemiş olan bilgiyi anlatmak ister. O, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin daha ilk cümlesinde de söylediği üzere, "bilginin deneyimle başladığı"[23] konusunda ampiristlerle hemfikirdir. İnsanın bilişsel güçlerinin nesnelerden etkilenen duyularca harekete geçirilmeye ihtiyaç duyduğunu, zihnin ancak duyumların bilginin ham maddesini oluşturan duyumlar sayesinde bilgi yoluna girebileceğini söyleyen Kant, bilginin deneyimden zamansal olarak önce olmasa bile, aklın kendi kaynaklarından *a priori* birtakım öğeleri temin edebilmesinin mümkün olduğunu düşünür. Bilginin *a priori* unsurlarının deneyimden türetilmemiş olmasının anlamı budur.[24]

Kant'ın söz konusu anlamda *a priori* bilginin varoluşunun mümkün olduğunu düşünmesinin en önemli nedeni, onun

---

22 H. A. Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, London, 1953, s. 3.

23 I. Kant, *age.*, B 1, s. 41.

24 S. Gardner, *The Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, London, Routledge, 1999, s. 52.

bu türden bilginin gerçekten var olduğundan emin olması[25] ve böylelikle de bilgiye zorunluluk ve tümellik özelliğini kazandırmak istemesidir. Gerçekten de "zorunluluk ve sıkı tümelliğin a priori bilginin kesin göstergeleri olup birbirinden ayrılamayacağını"[26] öne süren Kant, bunların deneyimden türetilemeyeceği konusunda, kendisine olan borcunu açık açık teslim ettiği[27] Hume'la uyuşur. O, Hume'un nedensellik ilkesiyle ilgili, zorunluluğun salt ampirik bir zemin üzerinde temellendirilemeyeceğini gözler önüne seren tartışmasından hiç kuşku yok ki etkilenir ama onun zorunluluk düşüncesini alışkanlıkla, salt psikolojik bir temel üzerinde açıklamasını reddeder. Buna göre, her olayın bir nedeni olduğunu söylüyorsam eğer, bu yargım *a priori* bir bilgiyi ifade eder; söz konusu yargı, idelerin çağrışımının ya da benzer olaylarla ilgili deneyimlerin mekanik olarak yarattığı bir beklenti ya da alışkanlık değildir. Zorunluluğun, Hume'un söylediği gibi, "öznel bir şey olmadığını"[28] söyleyen Kant'a göre, bir olay ya da değişmenin bir nedene bağlılığı *a priori* olarak bilinir. Şu halde, söz konusu tek bir örnek dahi *a priori* bilginin varlığını doğrulamaya yeter. *A priori* bilginin varlığından emin olan Kant, şu halde *a priori* bilginin mümkün olup olmadığı sorusunu değil de *a priori* bilginin nasıl mümkün olduğu sorusunu sorar.[29]

---

25 I. Kant, *age.*, B 4-5, s. 44.

26 I. Kant, *age.*, B 4, s. 44.

27 I. Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (trans. with an Introduction by L. W. Beckj, Indianapolis, Bobbs-Merrill Com., 1980, s. 8.

28 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B 5, s. 44.

29 B. Longuenesse, "Kant on *A piori* Concepts", *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (ed. by P. Guyer), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s. 133.

A Priori Bilgi Bağlamında Analitik-Sentetik Ayrımı: Kant, bu soruya felsefi stratejisi ve amaçlarına uygun düşecek şekilde, tatmin edici bir yanıt verebilmek için, biraz daha ileri giderek bilgiyi ifade unsurlar olduğunu düşündüğümüz yargılarla ilgili bir sınıflama ortaya koyar. Bir yargı, ona göre, konu ve yüklem gibi iki unsuru bir araya getirerek onları birbirleriyle ilişkilendiren bir düşünce hareketi olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, "Bu gül beyazdır." veya "Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir." dediğimiz zaman, zihin ortaya koyduğumuz bu yargıda iki unsuru, aralarında bir bağıntı tespit etmesi nedeniyle birleştirir veya birbirine bağlar. Yargının temelini oluşturan şey, işte bu bağıntıdır.

Kant bu bildik yargı tanımından sonra, yine aşina olunan bir şeyi ifade ederek bütün yargıları dört ana başlık altında toplar. Buna göre, yargının temelini oluşturan bağıntı için en açık delili hiç kuşku yok ki deneyim sağlar. "Şu beyaz gülün beyaz olduğu" hükmüne varırken görme duyumuzu kullandığımız, yani deneyime dayandığımız için, birinci yargı türüne Kant, ampirik veya *a posteriori* yargı adını verir. Fakat bunun tam karşısında yer alan "Bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu" yargısına gelince, bu hükme varmak veya bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu öğrenmek için, bir üçgeni ölçmediğimiz açıktır. Bu bağıntıyı biz, Eukleides'in üçgen tanımından çıkartır veya geometrik bir ispatın ya da konstrüksiyonun sonucu olarak biliriz. Kant, bu ikinci türden yargılara saf veya *a priori* yargılar adını verir ve onların iki temel özelliği olduğunu söyler:

> Deneyim bize bir şeyin şöyle şöyle olduğunu öğretir fakat onun olduğundan başka türlü olamayacağını öğretmez. O

> halde, her şeyden önce, düşünüldüğünde zorunlu diye düşünülen bir önermeye sahipsek eğer, o *a priori* bir yargıdır. [...] Öyleyse, [...] ikinci olarak, bir yargı hiçbir istisnanın mümkün olmasına izin verilmeyecek bir tarzda düşünüldüğü takdirde, o deneyimden türetilmemiş fakat mutlak *a priori* olarak geçerli bir yargıdır. [...] Zorunluluk ve sıkı evrensellik şu halde *a priori* bilginin güvenli ölçütleri olup, birbirlerinden ayrılamazlar.[30]

Kant bu iki yargı türüne ek olarak, esas analitik yargılarla sentetik yargılar arasında bir ayrım yapar. Bunlardan analitik yargılar, yüklemi öznesinde bir şekilde veya zımnen içerilen ve özne konumunda bulunan terimin çözümlenmesiyle elde edilen yargılardır. Analitik yargılar, yüklem özne konumunda bulunan kavrama yeni bir şey eklemeyip onda bir şekilde içerildiği için bilgimizi arttırıcı değil de "açıklayıcı yargılar"dır.[31] Sözgelimi, "Güller çiçeklerdir" önermesi böyle bir yargıyı ifade eder çünkü gülün bir çiçek olduğunu biz çiçek tanımından biliriz. Buna karşın, sentetik yargılarda yüklem öznede içerilmez; yani bu tür bir yargıda bir konu hakkında kavramında içerilmeyen bir şeyi tasdik veya inkâr edebiliriz. Beyazlık gül tanımında içerilmediği, güller beyaz olabilecekleri gibi olmaya da bilecekleri için, "Bazı güller beyazdır" önermesi sentetik bir yargı bildirir.[32] Bundan dolayı Kant, sentetik yargılara "bilgimizi artırıcı yargılar" adını verir.

A priori ve *a posteriori* yargılarla analitik ve sentetik yargılardan meydana gelen dört ayrı türü, mantıksal açıdan şöyle bir yargı sınıflamasını mümkün kılar;

---

30 I. Kant, *age.*, B 3-4, ss. 43-44.

31 I. Kant, *age.*, A7 b11, s. 48.

32 I. Kant, *age.*, A7 b11, s. 48.

	a posteriori	*a priori*
analitik	**(1)** analitik a posteriori	**(2)** analitik a priori
sentetik	**(3)** sentetik a posteriori	**(4)** sentetik a priori

Bunlardan birinci kategori boş bir sınıf meydana getirir çünkü bütün analitik yargılar tümel ve zorunlu oldukları için hem analitik hem de *a posteoriori* olan bir yargıdan söz etmek düpedüz bir çelişki olmak durumundadır. Buna karşın, ikinci kategoriyi oluşturan yargılar, on yedinci yüzyıl rasyonalistleri tarafından "akıl doğruları" diye adlandırılan yargılardır. Söz konusu filozoflar gibi Kant da bu türden analitik yargıların *a priori* bir biçimde, yani deneyimden bağımsız olarak bilindiklerini ve zorunlu olarak doğru olduklarını söyler. Bu tür yargıların temelinde "çelişmezlik ilkesi" vardır. Yani, bir çiçek olmak gül tanımının ayrılmaz bir parçası olduğu için gülün bir çiçek olmadığını söylediğimiz zaman kendi kendimizle çelişkiye düşeriz. Üçüncü kategoriye gelince, bunlar bize kullandığımız terimlerde örtük olarak bulunmayan bir şeyler söyleyen ve tözsel, yani dış gerçeklikle ilgili olan, bilgi veren ve uzlaşımsal olmayan yargılardır. On yedinci yüzyıl rasyonalistleri ve ampiristleri gibi Kant da söz konusu yargıların bize dış gerçeklikle ilgili bilgi verdiklerini ama zorunlu olmadıklarını ifade eder. Bu üçüncü kategoriye giren yargılar her zaman ya doğru ya da yanlış olabilen olumsal yargılardır ve onların doğru ya da yanlış oldukları, yalnızca gözlem ya da deneyim temeli üzerinde gösterilebilir. Yani, bunların temelinde deneyim ilkesi bulunmaktadır.

Dördüncü kategoriye giren sentetik *a priori* yargılara gelince, Kant onların en azından matematik ve fizikte var olduklarından emindir. Başka bir deyişle, deneyimde zorunluluk bulunmadığını, doğa bilimlerinin ancak ampirik hipotezler kümesi olarak var olabileceğini savunan Hume'a ve bu arada

yargıları, analitik *a priori* yargılar ve sentetik *a posteriori* yargılar olarak ikiye bölen bütün filozoflara karşı, Kant hem bilgimizi genişleten ve hem de tümel ve zorunlu olan sentetik *a priori* yargıların varoluşunu öne sürer. Ve yargıları tüketici bir biçimde iki ayrı sınıfa bölen dikotomiye filozoflar tarafından beslenen inancın, hem sentetik ve hem de zorunlu önermelerin doğa bilimlerinden başka matematikte de yer alması dolayısıyla yanlış olduğunu düşünen[33] Kant, onların, deneyime dayandıkları için zorunlu olmayıp tam tersine olumsal olan sentetik *a posteriori* yargılardan, çelişmezlik ilkesine dayandıkları için mantıksal bakımdan zorunlu olan analitik *a priori* yargılardan farklı olarak transendental bakımdan, yani fiilen sahip olduğumuz bilgiye sahip olmamız açısından zorunlu olduklarını söyler. Yani, onların temeli veya teminatları, zihnin düzenleyici yapısında, saladığı ilkelerde, temin ettiği formda bulunmak durumundadır.

Kant'ın Kopernik Devrimi: Kant, sentetik *a priori* önermelerin sadece matematik ve fizikte değil, ahlak alanında da var olduğunu ama söz konusu önermelerin metafizik alandaki var oluşunun kuşkulu olduğunu düşünür. Bununla birlikte, bu noktada onun iki ayrı metafizik arasında bir ayrım yaptığını akıldan çıkarmamak gerekir. Bunlardan birincisi insanın doğal bir yönelimi olarak metafiziktir; yani, ona göre, insanda kendisini yakından ilgilendiren konularda normal yollardan yanıtlanması mümkün olmayan birtakım sorular sorma, ampirik yollarla çözüme kavuşturulamayan birtakım problemler ortaya koyma yönünde doğal bir eğilim vardır. Kant, bu soruların insanın onları sormadan yapamaması anlamında çok anlaşılır; ondaki bu doğal eğilimin de çok insani olduğunu düşünür. İkinci metafizik türü ise gerçekliğin bilgisine

33 S. Körner, *Kant*, s. 18.

ulaşmaya, gerçekliğe dair bilgimizin kapsamını genişletmeye çalışan metafiziği ifade eder. Bu yüzden Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yanıtlanmak üzere, sentetik *a priori* önermelerin nasıl mümkün olduğu genel sorusuyla yakından ilişkili olarak dört ayrı ya da özgül soru sorar: **(i)** Saf matematik nasıl mümkündür? **(ii)** Saf doğa bilimi nasıl mümkündür? **(iii)** Doğal bir eğilim, çok insani bir yönelim olarak metafizik nasıl mümkündür? Ve **(iv)** bir bilim olarak metafizik mümkün müdür?

Bunlardan önce, onun öncelikle matematik ve fizikte var olduğundan emin olduğu sentetik *a priori* önermelerin nasıl mümkün olduğu sorusu ele alınacak olursa Kant'ın zorunluluk ve tümellik özelliğinin deneyimden veya ampirik verilerden türetilemeyeceği konusunda Hume'la tam bir uyuşma içinde olduğunu bir kez daha anımsadığımız takdirde, bilginin zihnin nesnelerine uygunluğundan oluştuğunu öne sürmenin onun için ne kadar zor, hatta imkânsız olduğu kolaylıkla görülebilir. Bunun nedeni çok açıktır çünkü nesneleri bilme sürecinde, insan zihni nesnelere uymak durumunda kalırsa, sadece tek teklerin bilgisiyle sınırlı kalır, tümelliğe hiçbir zaman erişemez; çok daha önemlisi, uyduğu ampirik olarak verilmiş nesnelerde, zorunlu bağlantıları keşfedemez. Başka bir deyişle, deneyim, şimdiye kadar yapılmış olduğu, salt ampirik olarak verilmiş olana indirgenirse, zorunlu bir nedensel ilişkinin varlığını keşfetmek imkânsız olur. Kant, temel özellikleri tümellik ve zorunluluk olan sentetik *a priori* yargıların imkânını açıklamak için hipotez değişikliğine gider.

> Bugüne kadar bütün bilgilerimizin nesnelere uyması gerektiği varsayıldı ama nesnelere ilişkin bilgimizin kapsamını, onlarla ilgili bir şeyi *a priori* olarak, kavramlar yoluyla tesis etme

yönünde bütün teşebbüsler, bu kabul üzerinde başarısızlıkla sonuçlandı. Öyleyse, bir de metafiziğin görevlerinde, nesnelerin bilgimize uymaları gerektiği kabulünde bulunduğumuz takdirde daha başarılı olup olamayacağımızı denemeliyiz. Bu istenen şeyle, yani nesnelere ilişkin *a priori* bilgiye sahip olmanın, onlarla ilgili bir şeyi verilmiş olmalarından önce belirlemek suretiyle mümkün olması gerektiği hususuyla daha iyi uyuşacaktır. Bu takdirde tam tamına Kopernik'in ilk hipoteziyle aynı çizgi üzerinde ilerliyor olacağız. Gök cisimlerinin hareketlerini, onların gözlemcinin çevresinde döndüğü kabulüne dayanarak açıklarken tatminkâr bir ilerleme sağlayamayan Kopernik, yıldızların sabit kaldığı, gözlemcinin onların çevresinde döndüğü düşünüldüğünde daha başarılı olup olamayacağını araştırdı. Nesnelere ilişkin sezgi söz konusu olduğunda, benzer bir deneme metafizikte de yapılabilir. Sezginin nesnelerin kuruluşuna uyması gerekirse, bu takdirde ikinciye ilişkin bir şeyleri nasıl olup da *a priori* bir biçimde bilebileceğimizi anlayamam fakat (duyularımızın nesnesi olarak) nesnenin sezgi yetimizin kuruluşuna uyması gerekirse, bu imkânı kavramakta hiçbir güçlüğüm olmaz. Bilgi haline gelmek durumundaysalar eğer, bu sezgilerde durup kalamayacağıma fakat temsiller olarak onları kendilerinin nesneleri olan bir şeyle irtibatlandırmam gerektiğine göre, ya kendileri aracılığıyla bu belirlenimi elde ettiğim kavramların nesnelere uymaları gerektiğini kabul etmeın ya da nesnelerin veya aynı anlama gelecek şekilde, onların verili nesneler olarak sadece kendisinde bilindikleri deneyimin kavramlara uymak durumunda olduğunu varsaymam gerekir. Birinci durumda, nesnelerle ilgili bir şeyleri nasıl olup da *a priori* olarak bilebileceğim konusunda bir kez daha aynı güçlüğe düşerim. İkinci alternatifte durum daha ümit verici gibi görünmektedir. Çünkü deneyimin kendisi, anlama yetisini içeren bilginin bir türüdür; anlama yetisinin de bende, nesnelerin bana verilmiş olmalarından önce var olduklarını ve dolayısıyla *a priori* olduklarını önceden kabul etmem gereken kuralları vardır. Onlar ifadelerini deneyimin bütün nesnelerinin ken-

> dilerine zorunlulukla uydukları ve kendileriyle uyuştukları *a priori* kavramlarda bulurlar. Sadece akıl yoluyla ve gerçekte zorunlu diye düşünülen fakat deneyimde –en azından aklın onları düşündüğü tarzda– hiçbir zaman verilmeyen nesnelere gelince, onları (düşünülmeyi kabul ettikleri için) düşünme teşebbüsleri, yeni düşünce yöntemi olarak benimsediğimiz şey, yani şeylere ilişkin olarak ancak kendimizin onlara koyduğumuz şeyleri *a priori* bilebileceğimiz hususu için mükemmel bir sınama olacaktır.[34]

Alıntıdan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere, bilginin ve doğruluk ölçütü olarak zihnin kendi dışındaki nesnelere uymasının kabul edilmesi durumunda, Kant tümel ve zorunlu bir bilgiye değil de sadece tek tek nesne ve olayların veya tikel doğruların bilgisine sahip olabileceğimize işaret eder. Buna göre, tek bir cismi gözlemler, bu cismin serbest bırakıldığı zaman yere düştüğünü görebiliriz. Aynı gözlem birkaç cisim için daha söz konusu olabilir. Fakat bütün cisimleri gözlememiz doğal olarak imkânsız olduğundan, serbest bırakılan bütün cisimlerin yerçekimi etkisiyle düştüklerini asla bilemeyiz. Dahası ve çok daha önemlisi, olaydaki nedensel bağı, yerçekimiyle nesnelerin düşüşü arasındaki zorunlu bağı keşfedenleyiz. Bundan dolayı, zihnin nesnelere uyması, dolayısıyla insanın bilgide salt pasif bir alıcı konumunda bulunması, bilgi problemini çözmez, Kant'ın varoluşlarından emin olduğu sentetik *a priori* önermelerin varoluşunu açıklayamaz.

Kant *a priori* bilgiyi açıklayabilmek, sentetik *a priori* önermelerin varoluşunu temellendirebilmek için, tıpkı Kopernik'in astronomi alanında yaptığı gibi, bir hipotez değişikliğine gitmenin kaçınılmaz olduğu sonucuna varır. İnsanlar, jeosantrik sistemle tatmin edici bir astronomi teorisine bir türlü ulaşa-

34 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B xvi-xviii, ss. 21-23.

mayınca, Kopernikus başka bir hipotezi, helyosantrik sistemi denemeye karar verir. Hipotez başarılı olmuştur, yani o gezegenler veya güneş sisteminin merkezine, dünya yerine güneşi koyunca, tatmin edici bir teoriye ulaşmış ve daha önce çözülemeyen problemlerin çözülebildiğini görmüştür. Fenomenler her iki hipotezde de aynı fenomenlerdir; değişen sadece hipotezdir. Aynı şekilde Kant'ın durumunda da dünyadaki fenomenler yine aynı fenomenler olarak kalır; başka bir deyişle, Kant ampirik gerçekliğe yeni birtakım kendilikler eklemez. Bütün bir varlık alanı, yine eskiden olduğu gibi aynı kalır. Değişen sadece hipotezdir, bakış açısıdır.[35] Ve Kant'ın gözünde nasıl ki önyargı insanları ya da astronomları helyosantrik hipotezi denemekten yüzyıllarca alıkoyduysa, aynı şekilde filozofları da yeni bir epistemolojik hipoteze geçmekten alıkoyan şey sadece ve sadece önyargı olmak durumundadır. Zihnin pasif bir biçimde nesnelere uyduğu veya onları aynen yansıttığı epistemolojik hipoteziyle *a priori* bilgiyi, yani tümel ve zorunlu bilgiyi açıklayamayan Kant, bu kez nesnelerin zihnin yapısına uyduğu hipotezini uygulamaya geçer.

Buradan ve alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Kant'ın Kopernik Devrimi, Berkeley'in idealizminde olduğu gibi, gerçekliğin insan zihnine ve zihindeki idelere indirgenebileceği sonucuna götürmez. Başka bir deyişle, söz konusu hipotez değişikliğiyle, Kant insan zihninin düşünmek veya algılamak suretiyle şeyleri yarattığını söylüyor değildir. O, insan zihninin şeyleri sadece, onlar bilginin özne tarafındaki a priori koşullarına tâbi oldukları sürece bilebildiklerini söylemektedir.[36] Ona göre, eski hipotez geçerli olduğu, yani insan zihni

35 S. Gardner, *The Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, s. 61.

36 R. Hahn, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, s. 62.

bilgide, bütünüyle pasif olduğu taktirde, *a priori* bilgiyi hiçbir şekilde açıklayamayız. Bu yüzden, insan zihninin bilgide aktif olduğunu varsaymamız gerektiğini öne süren Kant açısından zihnin söz konusu aktifliği, onun varlıkları hiçten yaratması veya yoktan var etmesi anlamına gelmez. Zihnin aktif oluşu daha ziyade, zihnin deneyimin ham maddesine, duyarlık ve anlama yetisinin yapısı tarafından belirlenen kendi bilgi formlarını yüklemesi veya empoze etmesi ve şeylerin bu formların aracılığı veya zihnin kendi bilgi formlarını giydiren katkısı olmadan bilinemeyeceği anlamına gelir. Kant dahası zihnin deneyimin ham maddesine kendi bilgi formlarını giydirme faaliyetinin, bilinçli, ölçülüp biçilerek veya bir amaca uygun olarak gerçekleştirilen bir etkinlik olmadığını, bilen öznenin doğal yapısının veya doğal zorunluluğun bir sonucu olarak adeta kendiliğinden gerçekleştiğini belirtmeye özen gösterir.[37]

Kant kendisini "Kopernik Devrimi"ne götüren şeyin, matematik ama özellikle de doğa bilimlerindeki entelektüel devrim olduğuna işaret etmeye de dikkat eder. Ona göre, matematikte devrim çok erken bir tarihte, ikizkenar üçgenin özelliklerini ispatlamaya çalışan bir Yunanlının zihninde bir şimşek çaktığı zaman gerçekleşmiştir. Çünkü söz konusu Yunanlı matematikçi, bu ispat için ikizkenar üçgenin bir yere çizilmiş şekli veya zihinde ikizkenar üçgen idesi üzerinde düşünmesinin yeterli olamayacağını görmüştü. O ikizkenar üçgenin özelliklerini ancak aktif bir inşanın veya konstrüksiyonun yardımıyla kanıtlayabildi.[38] Fizikte ise devrim çok daha geç bir zamanda, Galile ve Torricelli gibi bilim adamlarının deneyleriyle başlamıştır. Bu bilim adamları, Kant'a

37 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B xviii, s. 23.

38 I. Kant, *age.*, B x-xi, s. 19.

göre, her ne kadar doğaya ondan bir şeyler öğrenmek amacıyla yaklaşmış olsalar da tabiata bir öğrenci edasıyla giden kimseler olmamışlardır. Galile, Torricelli ve Stahl gibi bilim adamları tam tersine, doğaya, onu sordukları sorulara cevap vermeye zorlayan, kendisine sorulmuş soruları bir plana göre yanıtlayan tanıklar üzerinde ısrar eden bir yargıç tutumuyla yaklaşmışlardır. Bu yüzden, doğa bilimcinin Kant'a göre, tabiata bir elinde ilkeler, diğer elinde ise deney olacak şekilde gitmesi ve doğanın sorulan sorulara bir plan ya da amaca göre cevap vermesini temin etmesi gerekir. Gerçekten de Kant'ın bakış açısından, bir deney yapmak gerçekte bir soru sormaktan başka bir şey değildir; doğaya soru, özellikle de doğru soru sorulmazsa eğer, ondan cevap alınamaz. Sözgelimi Galile serbest düşme yasası üzerinde çalışırken, cisimlerin hızlarını ölçmek için onların düşmelerini bekleseydi eğer, yasaya asla ulaşamayacak ve bu bakımdan tam bir bilgisizlik içinde kalınacaktı. Nitekim, fizikteki devrim, doğa bilimcileri, bilimde gerçek ilerlemenin doğanın bilim adamının oluşturmuş olduğu plana ya da geliştirdiği tasarıya uyması sağlandığı takdirde mümkün olabileceğini gördükleri zaman gerçekleşmiştir.[39] Şu halde Kant kendisinin meşhur Kopernik Devrimi'ni, Yunanlı matematikçilerin matematikte, Galile ve Toricelli gibi bilim adamlarının fizik alanında gerçekleştirdiklerini felsefede gerçekleştirmek için yapar.

Duyarlık - Anlama yetisi - Akıl: Kant, Kopernik Devrimi'ni gerçekleştirirken, aslında rasyonalistlerle bizim *a priori* bilgimiz olduğu konusunda uyuştuğunu görür fakat bu tür bir bilginin imkânı için, rasyonalizm tarafından sağlanan açıklamadan yeni hipotezle uyumlu olan daha uygun bir açıklama

39 I. Kant, *age.*, B xii-xiv, ss. 19-21.

sağlamanın yollarını arar. Ampiristlerle de bilgimizin büyük bir bölümünün deneyime dayandığı hususunda fikir birliği içindedir ama ona göre, deneyimciler, zihnin duyum ya da "sezgi"den aldığı ampirik "içeriğe" yaptığı "formel" katkıyı gözardı ederler. Biz bilgimizin tikel içerikleri için her ne kadar deneyime veya sezgiye dayansak da söz konusu deneyimin yapısı ya da formu insan zihni tarafından sağlanır. Dış dünyaya ilişkin deneyim, zihin tarafından sağlanan form olmadan, hiçbir şekilde mümkün olamaz.

Başka bir deyişle, rasyonalistlerin bilgi için vazgeçilmez bir önemi olan deneyim ya da sezginin katkısını küçümsediklerini, ampiristlerin ise deneyimin öneminin bilincinde olmakla birlikte, deneyimimizi düzenleyen kavramların ya da formel yapının önemini gözden kaçırdıklarını belirten Kant'a göre, bilgiyi anlayabilmek için kavramlarımızı duyusal hale getirme, yani sezgide onlara nesne ekleme; sezgilerimizi de anlaşılır kılma, yani onları kavramların altına yerleştirme zorunluluğu vardır. Deneyim kaçınılmaz olarak deneyime form kazandıran kavramlarla, ona içeriğini veren sezgilerin bir birleşiminden meydana gelir. Kant bunu, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin daha ilk tümcelerinde şöyle ifade eder:

> Bütün bilgilerimizin deneyimle başladığından yana hiçbir kuşku olamaz. Çünkü duyularımızı kısmen kendiliklerinden etkileyen nesneler temsiller meydana getirmese ve kısmen de anlama yetimizin bu temsilleri kıyaslama ve onları birleştirmek ve ayırmak suretiyle, duyusal izlenimlerin oluşturduğu ham maddeyi nesnelerin deneyim adı verilen bilgisine dönüştürecek etkinliğine yol açmasaydı, bilme yetimiz nasıl olur da eyleme geçirilebilirdi? Şu halde zaman düzeninde, deneyimden önce gelen hiçbir bilgimiz yoktur ve bütün bilgilerimiz deneyimle başlar.

> Ama bütün bilgilerimiz her ne kadar deneyimle başlasa da bundan onun bütünüyle deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz. Zira ampirik bilgimiz dahi, pekala izlenimler yoluyla kazandıklarımızdan ve kendi bilgi yetimizin (duyusal izlenimlerin sadece vesile olmalarıyla) kendisinden temin ettiklerinden meydana geliyor olabilir. Bilgi yetimiz böyle bir eki sağlıyorsa, onu ayırt etmede yeterince dikkat göstererek ustalık kazanmış oluncaya kadar bu eki ham maddeden ayıracak bir konumda olmamamız mümkündür.
>
> Öyleyse, bu –bu şekilde deneyimden ve hatta duyuların bütün izlenimlerinden bağımsız olan bir bilginin olup olmadığı– en azından daha yakından incelenmesi gereken ve hazır bir cevaba izin vermeyen bir sorudur. Bu tür bir bilgiye *a priori* bilgi adı verilir ve kaynakları *a posteriori* olan, yani deneyimde bulunan, ampirik bilgiden ayrılır.[40]

A priori bilgiyi açıklamak, sentetik *a priori* önermelerin nasıl mümkün olduğunu göstermek, kısacası devrimi felsefede gerçekleştirmek ve bu bağlamda aktif zihnin bilgiye katkısını açığa çıkarmak amacıyla, Kant insan zihnini üç ayrı parça ya da yeteneğe böler. Bunlardan zihnin bilgide önemli bir rol oynayan, bilgiyi mümkün kılan parça, düzey ya da yetenekleri, ilk ikisidir:

> İnsan bilgisinin, muhtemelen ortak fakat bizim için bilinmez olan bir kökten çıkan iki kaynağı vardır: Duyarlık ve anlama yetisi. Birincisi aracılığıyla nesneler bize verilir, ikincisi yoluyla da düşünülürler.[41]

Buna göre, duyu ya da duyarlık [sinnlichkeit] ile anlama yetisi [verstand] arasında bir ayrım yapan, nesnelerin duyu

40 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B 1-2 , ss. 41-42.

41 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B xvi-xviii, ss. 21-23.

yoluyla verildiklerini, müdrike ya da anlama yetisi yoluyla da düşünüldüklerini söyleyen Kant, şu halde nesneler üzerine düşüncenin ancak bu nesneler duyuya verildiği zaman başlayabildiğim söyler. Bu nesnelerin "verilmişliği" ise onların madde ve formun bir sentezi olmadıkları, kendilerine duyu ya da duyarlık tarafından yüklenen formdan yoksun bulundukları anlamına gelmez. "Verilmiş olan"ın kendi içinde böyle bir sentezi zaten ihtiva ettiğini düşünen Kant açısından "verilmişlik" bilince "verilmiş" olmayı ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, duyu-deneyimi duyarlığın *a priori* zaman ve mekân formlarıyla gerçekleşmiş sentezini ifade eder. Başka bir deyişle, anlama yetisi faaliyetine form ve maddenin sentezinden geçmiş bir şey olarak "verilmiş olan" ile başlar. O, duyusal sezginin verilerini ancak bundan sonra kendi saf kavram ve kategorileri yoluyla sentezler.[42]

Demek ki deneyimi oluşturur ve duyu-deneyiminde verilmiş nesneleri nesneler olarak belirlerken duyarlık ve anlama yetisi işbirliği içinde çalışır. Buradan hareketle, anlama yetisinin ampirik olmayan, saf kavram ve kategorilerinin temel işlevinin duyusal sezginin verilerini sentezlemek olduğu bir kez daha söylenebilir. Söz konusu kavram ve kategoriler, bu yüzden duyu-deneyiminde verilmiş olmayan gerçekliklere hiçbir şekilde uygulanamaz. Buradan çıkan sonuç, anlama yetisinin saf kavram ve kategorilerini deneyim alanının ötesine geçmek ve duyu-ötesi bir gerçekliği ifade etmek amacı doğrultusunda kullanmaya kalkışan metafiziğin meşru bir bilim olamayacağıdır.

Anlama yetisinin saf kavram ya da kategorilerinin temel işlevi veya meşru kullanımının duyusal çokluğu sentezlemek, duyusal sezginin verilerine yapı kazandırmak olduğu-

42 R. C. S. Wolker, *Kant*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978, ss. 82-83.

nu söyleyen Kant, üçüncü olarak aklın faaliyetini ele alır ve bu faaliyeti, sırasıyla aklın mantıksal-epistemolojik kullanımı, diyalektik kullanımı ve regülatif kullanımı diye farklı başlıklarla ifade eder. Bunlardan en azından aklın mantıksal kullanımı söz konusu olduğunda Kant, aklın faaliyetinin anlama yetisinin kavramlarını birbirine bağlamaktan ve bu yargıların nesnelerini farklı şekillerde tutarak birbirine sevk etmek suretiyle bunlardan sonuç çıkarmaktan oluştuğunu söyler. Başka bir deyişle Kant aklı bir ilkeler yetisi olarak tanımlar[43] ve ilkeler yoluyla elde edilen bilgiyi, kavramlar aracılığıyla tikelin tümel içinde yakalandığı bir kavrayış türü olarak ifade eder. Ona göre, aklın işte bu ilkeler yoluyla kazanılan ve kendisini çıkarım ya da akıl yürütmelerde gösteren kullanımı mantıksal kullanımıdır. Başka bir deyişle, akıl anlama yetisinin sentetik yargılarını akıl yürütmeler aracılığıyla birbirine bağlayarak bu faaliyet çerçevesi içinde söz konusu yargılarda içerilen zorunlu sonuçları çıkarır.

Akıl, öte yandan, duyusal sezgiyle elde edilen ve anlama yetisi tarafından sentezlenen veya terkip edilen malzemenin düşüncenin en yüksek birliği altına sokulması işiyle uğraşır.[44] Onun ayırt edici özelliği, anlama yetisinin ampirik olana ve sentezlemeye yönelik kullanımı sonucunda kurulan deneyimler toplamına bir sistem kazandırmak, yani anlama yetisinden gelen tek tek yargıların tek bir ilke altında ilişkilendirilmesini sağlamaktan meydana gelir.[45] "Tıpkı anlama yetisinin duyusal sezgi veya nesnedeki çokluğu kavramlar aracılığıyla sentezlemesi ya da birleştirmesi gibi, aklın

43 I. Kant, *age.*, B 336, s. 301.

44 I. Kant, *age.*, B 355, s. 300.

45 H. B. Gözkan, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", *Yeditepe'de Felsefe*, 7 (2002), s. 35.

da kavramlar çokluğunu İdealar vasıtasıyla birleştirdiğini"[46] söyleyen Kant, şu halde, akılda, duyu-deneyiminden yapılmış soyutlamalar olmadıkları için, duyusal sezginin verilerine uygulanabilir olmayan birtakım İdeaların varlığından söz eder. Kategorilerden meydana gelen akıl kavramı olarak tanımlanan İdealar, kendilerine deneyim içinde karşılık gelen bir neşnenin verilmemiş, verilemeyecek olması anlamında deneyimi aşar. Söz gelimi manevi ilkeler olarak ruh ve Tanrı İdeaları, bu türden kavram ya da İdeaların kapsamı içinde değerlendirilir. Bu kavramlara dayanan metafiziğin bir bilim olarak imkânsız olduğunu açıklıkla gösterecek olan Kant, bu İdeaların varoluşunun insan zihninin koşulsuz birlik ilkeleri arama eğiliminin bir sonucu olduğunu ifade eder. Buna göre, zihin her türden kategorik düşünmenin koşulsuz birliği ilkesini düşünen bir özne ya da benlik olarak Ruh İdeasında arar. O, yine deneyimin tüm nesnelerinin birlik ilkesini, en yetkin varlık olarak Tanrı İdeasında bulmaya yönelir.

Kant, aklın bu doğal yönelimini hiçbir şekilde küçümsemez. Tam tersine, söz konusu transendental İdeaların önemli bir işlevi yerine getirdiğini söyler. Başka bir deyişle, Tanrı ve Ruh İdealarını eleştirmeyen Kant, kavramların meşru kullanımının kaçınılmaz olarak deneyim alanıyla sınırlanması gerektiğini öne sürer. Kavramların pek çoğunun en temel fonksiyonu, elbette deneyimi düzenlemek, organize etmektir. İnsan varlığı bu düzenleme faaliyeti sırasında, çok çeşitli sınıflayıcı sistemler oluşturur ve duyu verilerini, duyusal sezginin öğelerini bu kavramlar aracılığıyla yorumlar. Fakat Kant'a göre bir de deneyimin sınıflanması işine koşulmak yerine, deneyimin sınıflanmasına rehberlik eden yönlendirici ve yol gösterici ilke ya da maksim görevine sahip İdea ya da

46 I. Kant, *age.*, B 672, s. 533.

kavramlar vardır. İşte bu tür İdealar düzenleyici ilkeler olarak kavramlarımızı kullanma tarzlarımızı ayarlayan, hatta belki tanzim eden İdealardır:

> Aklın mutlak bir biçimde nesne olarak verilmesi ile sadece idedeki bir nesne olarak verilmesi arasında büyük bir farklılık vardır. Birincisinde kavramlar nesneyi belirlemek için kullanılırlar; ikincisinde ise gerçekte yalnızca, kendisine hiçbir nesnenin, hipotetik bir nesnenin dahi dolayımsız olarak verilmediği ve bize sadece başka nesneleri bu ideyle ilişkileri yoluyla dolayımlı bir tarzda, yani sistematik birlikleri içinde tasarımlama imkânı veren bir şema vardır. Demek ki bir en yüksek akıl kavramının sadece bir ide olduğunu, yani onun nesnel geçerliliğinin bir nesneye dolayımsız olarak gönderimde bulunmaktan meydana geldiğinin düşünülmemesi gerektiğini (çünkü bu anlamda onun nesnel geçerliliğini temellendiremeyeceğimizi) söylüyorum. O sadece aklın mümkün en büyük birliğinin koşullarına göre inşa edilmiş bir şemadır –genel olarak bir şey kavramının, yalnızca aklımızın ampirik kullanımındaki mümkün en yüksek sistematik birliği temin etmesine yarayan şemasıdır. [...] Sözgelimi, dünyanın şeylerinin sanki varoluşlarını bir en yüksek akıldan alıyorlarmış gibi görülmeleri gerektiğini beyan ederiz. İde öyleyse, gösteren bir kavram değil, fakat gerçekte, sadece höristik [metodolojik] bir kavramdır. O bir nesnenin nasıl kurulduğunu değil, fakat deneyimin nesnelerinin kuruluşunu ve bağlantısını, onun rehberliği altında, nasıl belirlemeye çalışmamız gerektiğini gösterir. Şu halde, üç transendental idenin [psikolojik, kozmolojik ve teolojik idelerin], onlara tekabül eden bir nesneye dolayımsız olarak bağlanmasalar veya onu belirlemeseler de aklın ampirik kullanımının kuralları olarak idedeki böyle bir nesne önkabulü altında, bizi sistematik birliğe götürdüğü ve böylelikle de ampirik bilginin kapsamına, ona aykırı düşecek bir konumda hiç olmaksızın, katkı sağladığı gösterilebilirse, her zaman bu idelere göre ilerlemenin aklın

zorunlu bir maksimi olduğu sonucuna varabiliriz. Bu gerçekte, spekülatif aklın bütün idelerinin, bilgimizin kapsamının deneyimin verebildiğinden daha fazla sayıda nesneye doğru genişlemesinin kurucu ilkeleri olarak değil, fakat genel anlamda ampirik bilginin çokluğunun sistematik birliğinin regülatif ilkeleri olarak transendental dedüksiyonudur ki söz konusu dedüksiyonla bu ampirik bilgi kendi sınırları içinde daha uygun bir tarzda teminat altına alınıp bu tür idelerin yokluğunda, sadece anlama yetisinin ilkelerinin kullanımı yoluyla olacağından daha etkin bir biçimde ıslah edilebilir.

Bunu daha açık bir biçimde göstermeye çalışacağım. [...]

İlk ide sadece düşünen doğa ya da ruh olarak görülen "ben"im kendimdir [...]; tek sözcükle, basit bir kendinden-kaim zihin idesidir. Ama akıl, ilk bakışta, ruhun görünüşlerine dair açıklamadaki sistematik birliğin ilkeleri dışında hiçbir şeye sahip değildir. O bütün belirlenimleri tek bir öznede var olan, bütün değişmeleri bir ve aynı kalıcı varlığın hallerine ait olan, mekândaki bütün görünüşleri de düşüncenin eylemlerinden bütünüyle farklı olan şeyler diye temsil etmeye çalışmaktadır. Tözün basitliği ve diğer özelliklerinin sadece bu regülatif ilkenin şeması olması istenir ve onlar ruhun özelliklerinin fiili zemini diye önceden varsayılmaz. Zira onlar, kendileri hakkında hiçbir şey bilmediğimiz, bütünüyle farklı zeminlere dayanabilirler. [...]

Salt spekülatif aklın ikinci regülatif idesi, genel olarak dünya kavramıdır. [...] Koşul dizilerinin mutlak bütünlüğü [...] aklın ampirik kullanımında hiçbir zaman gerçekleştirilemeyen ama yine de bu tür dizileri ele alırken nasıl ilerlememiz gerektiğini, görünüşleri açıklarken ister regresif olarak ya da ister yükselen bir düzen içinde olsun, diziyi sanki onu sonsuzmuşçasına, yani sanki belirsizce ilerliyormuşçasına ele almamız gerektiğini bize emreden bir kural olma işlevi gören bir idedir. [...] Bütün bunlar kozmolojik idelerin sadece regülatif ilkelerden başka hiçbir şey olmadıklarını ve kurucu ilkeler tarzında, bu tür dizilerin varoluşunu öne sürmenin çok uzağında olduklarını gösterir. [...]

> Saf aklın üçüncü idesi, yalnızca göreli bir anlam içinde, bütün kozmolojik idelerin tek ve yeter nedeni olan bir varlık kabulünü ihtiva eden, Tanrı idesidir. Bu idenin nesnesini mutlak bir tarzda varsaymak (onu kendinde kabul etmek) için en hafif bir temelimiz yoktur. [...] Böyle bir varlık idesinin, bütün spekülatif ideler gibi, sadece aklın, dünyadaki bütün bağıntıların sistematik bir birliğin ilkeleri ışığında –sanki böylesi bütün bağıntıların kaynağında, en yüksek ve gücü her şeye yeten, her şeyi kucaklayan tek bir varlık varmış gibi– görülmesi talebini formüle ettiği açıktır. Şu halde, akim, ampirik kullanımın bütün sınırlarının ötesindeki herhangi bir genişlemeye doğru değil de kendi ampirik kullanımının bütün genişlemesine bizzat kendi formel kurallarını dikte etmekten başka bir amacı olmadığı açıktır.[47]

Kant, buradan anlaşılacağı üzere, aklın İdealarını veya onun regülatif veya düzenleyici kullanımını, hem modern bilime beslediği hayranlığı, bilimi temellendirme gayretini meşrulaştıracak şekilde ve hem de insan varoluşunun ayrılmaz bir parçasını oluşturan deneyimi aşma, bütünlük bulma ve zorunlu bir varlık arama derinlere kök salmış arzusunu veya yönelimini en azından anlamlı hale getirecek bir tarzda açıklamaya çalışır. İnsanın dünyadaki şeyleri sanki onların varoluşları bir en yüksek akıldan geliyormuş gibi görme yönelimi sergilediğini söyleyen Kant, söz konusu İdeaların, serimleyici veya açıklayıcı İdealar olmaktan ziyade, metodolojik ilkeler öldüğünü ifade eder.[48] Çünkü söz konusu İdealarla varlığı kavramaktan, ona nüfuz etmekten ya da hatta onun varoluşunu düşünmekten ziyade, deneyimin nesnelerinin kuru-

47 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, A 670 - 686 = B 698 - 714, ss. 551-60.

48 J. Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 271.

luşunu ve birbirleriyle olan bağıntılarını nasıl belirlememiz gerektiğini görmemiz amaçlanır. Buna göre, psikolojide, zihnin sanki en azından bu dünyadaki hayatı sırasında kişisel özdeşliğe sahip olan bir tözmüş gibi görülmesi gerekir. Kozmoloji ve teolojide, bütün fenomenleri ister diziler halinde ister bütünlükleri içinde, sanki onlar bir en yüksek birlikli temelin bir eseriymişler gibi görme eğiliminin çok derinlere kök saldığını ifade eden Kant, bu İdeaların söz konusu düzenleyici bir işlev görmek dışında bir işlevleri olamayacağını, yani onların söz konusu ruh ve Tanrı gibi gerçekliklerle ilgili teorik bir bilginin kaynağı olamayacağını açıklıkla ifade eder. Şu halde, o, duyu deneyiminde verilmiş olmayan, verilebilme imkânı bulunmayan gerçekliklerin teorik bilgisinin olamayacağını açıklıkla öne sürer.[49] Akıl elbette düşünür, akıl yürütür fakat bu düşünme faaliyeti anlama yetisinden gelen malzeme üzerine bir düşünme ve akıl yürütme, sonuç çıkarma faaliyetidir. Dahası, akıl kendi üzerine eleştirel bir düşünümde bulunur fakat böyle bir düşünümün sonucu, bilginin veya bilimsel bilginin koşullarını, nesnelerin imkânının koşullarını açığa çıkarmakla sınırlı olmak durumundadır.

Bilginin Sınırları: Bilginin, biri ampirik diğeri de *a priori* veya duyu ve akıl gibi iki ayrı kaynağı olduğunu ortaya koyan[50] ve dolayısıyla insanın sadece kendilerine yapı ve düzen kazandırdığı veya kendisi tarafından nesnel bir biçimde kurulmuş olan fenomenleri bilebileceğini söyleyen Kant, "inanca yer açmak amacıyla bilgiyi sınırlandırdığını"[51] dile getiren meşhur sözüne uygun olarak insan bilgisine bir sınır çekmiş olur. Başka bir deyişle, Kant insan zihninin yalnızca, kavram

49 E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, ss. 130-35.

50 G. Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, ss. 18-19.

51 I. Kant, *age.*, B xxx, s. 29.

ve kategorileri aracılığıyla kendilerine bir yapı kazandırdığı fenomenleri bilebileceğini, bunun ötesine giderek şeylerin bizatihi kendilerini bilemeyeceğini, algılanan nesnelerin insan zihninin işleyişine uydukları için bilinebildiklerini söyler. Onun söz konusu bilgi anlayışının en önemli sonuçları, şu halde, bilginin sınırlılığı ve buna bağlı olarak da metafiziğin imkânsızlığıyla ilgili iki sonuçtur.

Bilgimiz, Kant'a göre iki bakımdan sınırlıdır. Bilgi, her şeyden önce duyu-deneyiminin dünyasıyla sınırlanmıştır. Buna göre, insan deneyimini aşamaz, deneyim alanını aşan, kendisine duyusal sezgide verilmemiş olan bir şeyin bilgisine sahip olamaz; şeylerin bizatihi kendilerini veya onların bilinci etkileme tarzlarından bağımsız varoluşlarını bilemez. Bilgi algıyı içerir, oysa şeylerin bizatihi kendileri veya kendinde şeyler duyular tarafından algılanamaz, algılanamadığı için de bilinemez.

Bilgimiz ikinci olarak, algılama ve düşünme yetilerimizin deneyimin ham malzemesini işleme ve düzenleme tarzlarıyla sınırlanmıştır. Kant elbette ki bize görünen dünyanın nihai ve en yüksek gerçeklik olmadığından kuşku duymaz. Nitekim, o fenomenal gerçeklikle, yani bizim duyular aracılığıyla idrak ettiğimiz veya deneyimlediğimiz dünya ile numenal gerçeklik, yani duyusal olmayan ve akılla anlaşılabilir olan dünya arasında bir ayrım yapmıştır. Kant işte bu ayırıma bağlı olarak bize göründüğü şekliyle dünyanın, görünüşler dünyası veya fenomenal dünyanın zaman ve mekân içinde, birbirleriyle nedensel etkileşim içinde bulunan fenomenlerin nesnel dünyası olarak tecrübe edildiğini, deneyimlendiğini savunur. İnsan dünyayı kendinde var olduğu şekliyle bilemediği gibi, numenal dünyanın kendinde şeylerinin fiilen bu şekilde, yani fenomenlerin insan zihni tarafından düzenlendiği veya organize edildiği tarzda organize edildiklerini de bilemez. O,

sadece kendi zihninin yapısına uyan, zihninin kendisine yapı ve düzen kazandırdığı fenomenler dünyasının bilgisine sahip olabilir; dünyanın gerçekte göründüğü gibi olduğunu varsayamaz.

Bilginin, daha doğrusu bilimsel bilginin bu şekilde sınırlandırılması, bununla birlikte söz gelimi Tanrı'nın düşünülemez veya Tanrı teriminin anlamsız olduğunu göstermez. Bilginin bu şekilde sınırlandırılması, özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı'nın ispat ya da çürütülme alanının dışında kaldığını gözler önüne serer. Metafiziğin *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental Diyalektik" adlı bölümünde ortaya konan eleştirisi, moral bilince dayanan pratik inanca açık kapı bırakmaya yarar.[52] Gerçekten de Kant'ın metafiziğin bir bilim olma iddiasına yönelik son derece yıkıcı eleştirisi, sadece dini dogmatizm ye fatalizmin değil, fakat materyalizm ve ateizmin kaynaklarına da ağır bir darbe indirir. Zira manevi bir ruhun var olduğu, insanın gerçek bir özgürlüğe sahip bulunduğu ve Tanrı'nın var olduğu hakikatleri bundan böyle, söz konusu doğruları inkâr eden kimselere ağırlığı azımsanmayacak bir zemin temin eden hatalı argümanlara dayandırılamaz. Bunun nedeni de hiç kuşku yok ki ilgili doğruların teorik değil de pratik akıl alanına kaydırılması ve bilgiden ziyade, inancın konuları haline getirilmeleridir.

Bu herhalde din-bilim çatışmasına, bilimin dünyası ile ahlaki ve dini bilincin birbiriyle bağdaştırılması problemine, modern zamanlarda getirilmiş, Aydınlanma ruhuna da uygun düşen en özgün çözümü ifade eder. Buna göre bilim, yani doğa bilimi ya da klasik fizik özgürlüğe hiçbir şekilde imkân vermeyen bir nedensel yasa anlayışını gerektirir. Bilim adamı tarafından araştırılan kozmik sistemin bir parçası ya

52 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. vi, Wolff to Kant, s. 233.

da üyesi olarak insan da bu açıdan bir istisna oluşturmaz. Bununla birlikte, bilimsel bilginin, yukarıda da belirtildiği üzere, sınırları vardır ve bu sınırlar tamamen beşeri duyarlığın ve insanın anlama yetisinin *a priori* formları tarafından belirlenir. Bununla birlikte, teorik veya bilimsel bilgimizin sınırlarının gerçekliğin sınırlarıyla bir ve aynı olduğunu söylemenin, her ne olursa olsun anlaşılır hiçbir nedeni olamaz. İşte ortaya çıkan sonuçları veya geliştirilen bütün içerimleriyle birlikte ahlaki bilincin bizi bu duyusal sınırların ötesine taşıdığını söyleyen Kant, fenomenal bir varlık olarak insanın nedensel yasalara tâbi ve belirlenmiş olan bir varlık şeklinde düşünülmesi gerektiğini söyler fakat kendisi de aynı ölçüde bir gerçeklik olan ahlaki bilinç özgürlük düşüncesini ihtiva eder veya en azından gerektirir. Bu yüzden, insanın özgür olduğunu bilimsel olarak kanıtlayamasak bile, özgürlük inancı ahlaki bilinç tarafından gerektirilir.

Felsefesinin genel çerçevesini, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin genel yapısını bu şekilde ortaya koyan Kant, bundan sonra bir yandan yine aynı *Eleştiri*'de bilimsel bilgiyi temellendirir ve doğallıkla bir bilim olarak metafiziğin imkânsızlığını ortaya koyarken, diğer yandan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde moral bilincin genel yapısından hareketle, meşhur ödev etiğini inşa eder.

c. Bilimsel Bilgi Anlayışı

Zaman ve Mekân: Kant ilk Eleştiri'nin birinci kısmına, sentetik *a priori* bilginin diskürsif olmayan, duyumsal ve dolayımsız bir temeli ya da kökeni bulunduğuna inandığı için estetik ama böyle bir bilginin deneyimde olmayıp deneyimin kendisi için zorunlu bir koşul meydana getirdiğini düşündüğü için de transendental adını verdiği, kısacası *Transendental Estetik* adını taşıyan kısmına, insan bilgisinin nesnelerle sezgi ya da görü yoluyla bağ kurduğuna, bir sezginin nesne insana veril-

diği zaman ortaya çıktığını söyler.[53] Bu, öznenin nesne tarafından bir şekilde etkilenmesi anlamına geldiğne göre,[54] Kant zihnin nesnelerden etkilenmek suretiyle onların temsillerini alma kapasitesi ya da yeteneğine "duyarlık" [sinnlichkeit] adını verir.[55] Bir nesnenin öznenin temsil gücü ya da kapasitesi üzerindeki etkisine ise Kant, duyum [empfindung] adını verir.[56] Kant, demek ki, deneyimcilerle insanın nesnelere ilişkin bilgisinin duyumu gerektirdiği noktasında uyuşur. Zihin nesnelerle temasa geçmek için, duyuların etkilenmesine ihtiyaç duyar. Dış dünyadaki şeylerin duyular üzerindeki etkisi ya da eylemini apaçık bir şey olarak değerlendirilen ve bu eylemin temsil gücü ya da fakültesi üzerindeki etkisine duyum adını veren Kant'a göre, duyum öznel bir temsil olmak durumundadır. Bununla birlikte, bu, duyuma özne tarafından neden olunduğu anlamına gelmez.[57]

Duyum veya duyusal sezgi, çok yalın bir biçimde duyuların şeyler tarafından etkilenmelerine de indirgenemez. Kant işte bu çerçeve içinde duyumsal sezginin nesnesini "görünüş" diye adlandırır ve bizim, görünüşte söz konusu olan iki öğeyi birbirinden ayırt edebileceğimizi söyler. Bunlardan birincisi "duyuma tekabül eden şey" diye tanımlanan maddedir.[58] Diğeri ise Kant tarafından "görünüş çeşitliliği veya manifoldunun belirli ilişkiler içinde düzenlenmesini mümkün kılan şey" diye ifade edilen formdur.[59] Söz konusu iki tanım dik-

53 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B 33; A 19, s. 65.

54 M. A. Richard, *Kant's Theory of Knowledge*, London, 1958, s. 10.

55 I. Kant, *age.*, B 33; A 19, s. 65.

56 I. Kant, *age.*, B 33; A 19, s. 65.

57 J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 109.

58 I. Kant, *age.*, B 34; A 20, s. 66.

59 I. Kant, *age.*, B 34; A 20, s. 65.

kate alınır ve maddenin, tanımın ifade ettiği üzere, duyuma tekabül eden şey olduğu hesaba katılırsa maddeden ayrı bir şey olarak formun kendisinin duyum olamayacağı açıklıkla ortaya çıkar. Bu yüzden, madde *a posteriori* olarak verilirken, formun özne tarafında bulunması gerekir. Başka bir deyişle, formun, Kant'a göre, *a priori* olması, duyarlığın yapısını kuran ve duyusal bütün sezgilerin zorunlu koşulu olan *a priori* formu olması gerekmektedir.[60] Kant söz konusu a priori formlardan iki tane bulunduğunu söyler: Mekân ve zaman.

Bu ilk açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Kant deneyim dünyasının birbirleriyle çeşitli ilişkiler içinde bulunan, çeşitli özelliklere sahip nesnelerden oluştuğunu varsayar. Gerçekten de bizler, birbirleriyle çok çeşitli ilişkiler içinde bulunan ve nitelikleri yoluyla tanımlanabilen şeyleri algıladığımızı söyleriz. İşte bu geniş anlamda algı, duyu ve anlama yetisinin işbirliği içinde çalışmasının bir sonucu olmak durumundadır. Duyusal sezgiye veya daha dar anlamda algıya erişmek için söz konusu bütünsel süreçten anlama yetisinin katkısını soyutlamak mümkün gibi görünmektedir. Bu yapıldığında mantıksal analiz yoluyla, duyu-içerikleri veya duyu verileri adını verdiğimiz şeye ulaşırız. Kant analizi bir adım daha ileriye götürebileceğimizi düşünür. Zira duyu-deneyiminin içeriğinde, belirsiz duyuma tekabül eden maddi öğeyle, görünüş çeşitliliği veya manifoldunun mekânsal-zamansal ilişkilerini ifade eden formel öğeyi birbirinden ayırabilmek mümkündür. Çünkü duyumlardan, onları zaman ve mekân içinde birbirine bağlamadan söz etmek, Kant'a göre imkânsızdır. Gerçekten de iki duyumdan söz etmek veya iki ayrı duyumun bilincinde olmak, onları zaman veya bir ardışıklık düzeni içinde birbirine bağlamayı ihtiva eder. Bu duyumlardan

60 H. B. Gözkan, *age.*, s. 33.

birisi diğerinden önce gelmek veya diğeriyle eş zamanlı olarak ortaya çıkmak durumundadır. Zaman ve mekân duyumun çeşitliliği veya çokluğunun düzene sokulmasını, onlara yapı kazandırılmasını mümkün kılan çerçeveye karşılık gelir. Zaman ve mekân demek ki görünüşün belirsiz maddesini, zamansal ve mekânsal ilişkiler içinde, aynı anda hem ayrıştırıp hem de birleştirmek suretiyle düzenler.[61]

Bu, elbette bizim önce düzenden yoksun duyumlarla tanıştığımız, onları daha sonra *a priori* zaman ve mekân formlarının süzgecinden geçirdiğimiz anlamına gelmez. Çünkü Kant'a göre, biz düzensiz duyumlarla hiçbir şekilde karşılaşmayız. Kant'ın burada göstermek istediği şey, zaman ve mekânın duyu-deneyiminin zorunlu *a priori* koşullan olduğudur. Yoksa insana duyusal sezgide verilen, yani fiilen bilincinde olduğumuz şey, zaten düzen kazanmış durumdadır. Söz konusu düzenleme ya da yapılandırma, şu halde bilincin, duyumun farkında olmanın, sonucu değil, fakat zorunlu koşuludur. Duyusal sezginin nesneleri bilince, duyarlığın *a priori* formlarından geçmiş olarak gelir.[62]

Kant yine zaman ve mekân bağlamında, kendisi aracılığıyla zihne ya da bilince dışsal olan şeyleri algıladığımız dış duyu ile kendi içsel durumlarımızı algılamamızı mümkün kılan iç duyu arasında bir ayrım yapar. Mekânın "dış duyuların bütün görünüşlerinin formu olduğunu, yani duyarlığın, dış sezginin bizim için sadece kendisi altında mümkün olduğu öznel koşulu olduğunu" söyleyen Kant'a göre, zihnin dışındaki bütün nesneler mekân içinde olan nesneler olarak temsil edilmek

61 F. Coplestone, *age.*, s. 238.

62 G. Hatfield, "Kant on Perception of Space", *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (ed. by P. Guyer), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 78.

durumundadırlar.[63] Zaman ise iç duyunun, yani Kant'ın ruhtan ziyade ampirik benlikle özdeşleştirdiği kendimize ve içsel durumumuza ilişkin sezginin formu olarak tanımlanır.[64] Psişik durumlarımız, buna göre, mekânda değil de zaman içinde, birbirlerini takip eden veya eş zamanlı ortaya çıkan haller olarak algılanır.

Matematik: Zaman ve mekânı bu şekilde duyarlığın *a priori*, zorunlu ama öznel formları olarak tanımlayan Kant daha sonra zaman ve mekâna ilişkin olarak "transendental bir serim" geliştirir:

> Transendental bir serimle, bir kavramın, kendisinden hareketle başka sentetik *a priori* bilgilerin imkânının anlaşılabildiği bir ilke olarak açıklanmasını anlatmak istiyorum. Bu amaç için, **(1)** bu türden bilginin verilen kavramdan gerçekten çıkmasına, **(2)** bu bilginin sadece kavramla ilgili olarak verilen açıklama tarzıyla ilgili kabul üzerinde mümkün olmasına ihtiyaç duyulur.[65]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Kant'ın genel tezi sentetik *a priori* bir bilgi türüne karşılık gelen matematiksel bilginin imkânının sadece zaman ve mekânın o priori sezgiler, duyarlığın *a priori* formları olduğunu dile getiren teoriyle açıklanabileceğidir.[66] Başka bir deyişle, söz konusu zaman ve mekân teorisini kanıtlamak için matematik önce sentetik ama özellikle de *a priori* karakterini kullanır.

---

63 I. Kant, *age.*, B 42, A26, s. 71.

64 I. Kant, *age.*, B 49, A 33, s. 76.

65 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B 40, s. 70.

66 D. Bonevac, "Kant's Copernican Revolution", *Routledge History of Philosophy*, vol. vi, *The Age of German Idealism* (ed. by R. C. Solomon - K. M. Higgins), London, Routledge, 1993, s. 50.

Bütün matematiksel yargılar, hiçbir istisnası olmaksızın, sentetiktirler. Bu olgu, tartışma götürmez bir biçimde kesin ve sonuçları bakımından da pek önemli olduğu halde, insan aklını çözümleyenlerin şimdiye değin gözlerinden kaçmışa benziyor; üstelik böyle bir yargı, onların bütün kanılarına tamamen aykırı gibi geliyor. Çünkü bütün matematiksel çıkarımların (her tür apodeiktik kesinliğin doğasının talep ettiği bir şey olan) çelişmezlik ilkesine göre ilerlediği görüldüğünden, bilimin temel önermelerinin kendilerinin doğru olduklarının söz konusu ilke yoluyla bilinebileceği kabul edilmişti. Oysa onlar bu konuda yanılıyorlardı çünkü bir sentetik önerme gerçi çelişmezlik ilkesi ile bilinebilir ama bu da ancak bu önermeyi kendisinden çıkarabileceğimiz başka bir sentetik önerme varsa olur, yoksa başlı başına hiçbir zaman olmaz, yani kendisi çelişmezlik ilkesinin ürünü sayılamaz. Her şeyden önce şu noktaya işaret etmek gerekir ki gerçekten matematiksel olan her önerme ampirik değildir, tersine bunlar *a priori* yargılardır çünkü bu yargılarda hiçbir zaman deneyimden çıkarılamayacak olan zorunluluk vardır. Ama bu kabul edilmek istenmiyorsa, o zaman ben de pekala önermemi salt matematik kavramına bağlarım; salt matematik bilgide ampirik değil de ancak salt a priori bilginin bulunması durumunu ise onun kavramı bile çoktan gerektirir.

Öte yandan ilk bakışta, 7 + 5 = 12 önermesinin gerçekten yedi ile beşin toplamı kavramından çelişmezlik ilkesine dayanılarak çıkarımlanmış sırf analitik bir önerme olduğu düşünülebilir. Fakat daha yakından bakılacak olursa yedi ile beşin toplamı kavramının içinde, iki sayının bir sayı halinde birleşmesinden başka bir şey bulunmadığı, iki sayıyı bir araya getirmiş olan tek sayının hangi sayı olduğunun bu kavramla düşünülmediği görülür. Başka bir deyişle, bu iki sayının toplamı kavramında bunları içine alan sayı, yani 12 sayısı hiçbir zaman düşünülmüş değildir. Yalnız şu yedi ile beşin toplanması kavramını düşünmem ile on iki kavramını hiçbir zaman düşünmüş olmam; böyle iki sayının toplamı olabilen bir kavramı istediğim kadar çözümleyeyim, içinde on iki

kavramım bulamam. On iki kavramını bulabilmek için bu iki sayının birini karşılayan görüyü yardıma çağırıp, örneğin beş parmağımızın ya da Segner'in aritmetiğinde yaptığı gibi, beş noktanın yardımına başvurmam ve bu görünün bana bildirmiş olduğu beş sayısının birimlerini ardarda yedi kavramına ekleyerek bu kavramların içeriğinin dışına çıkmam, onu aşmam gerekir. Gerçekten de önceden, ilkin yedi sayısını alırım ve sonra beş kavramı için bir görü olan elimin parmaklarını yardımı çağırıp onları sezişimin yardımıyla bundan önce bu beş sayısını kurmak için bir araya getirdiğim birimleri şimdi birer birer ayırarak arka arkaya o yedi sayısına katarım ve bu düşlemsel yolla on iki sayısının ortaya çıktığım görürüm. 5 sayısının 7'ye eklenmesi gerektiğini söylemekle gerçi 5+7'ye denk bir toplam kavramını düşünmüş oluyorum ama bu düşüncede toplamın 12'ye eşit olduğunu düşünmemiştim. Demek ki matematik önermeler her zaman sentetiktirler ve büyük sayılardan örnek alınırsa, bu durum daha iyi anlaşılır çünkü o zaman yukarıdaki gibi bir kavramı istediğimiz kadar evirip çevirelim, görünün yardımına başvurmadan, yalnız kavramımızın çözümlenmesi ile toplamı hiçbir zaman bulamayacağımız görülür.

Teorik geometrinin herhangi bir ilkesi de böylesine az analitiktir. Örneğin "iki nokta arasında en kısa yol doğru çizgidir" önermesi sentetik bir önermedir. Çünkü doğru çizgi kavramında hiçbir niceliksel anlam (büyüklük) yoktur, yalnızca bir nitelik vardır. Onun için de en kısa yol kavramı doğru çizgiye bütünüyle eklenmiştir ve doğru çizgi kavramından bir çözümleme ile çıkarılamaz. Bu sentezi mümkün kılan da yalnızca görüdür, bunun için de burada yargıda bulunurken onun yardımına başvurmak gerekiyor.[67]

Matematiğin önermelerinin sentetik olduklarını pek zorlanmadan gösteren Kant, bu kez onların *a priori* olduklarını

67 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B 14-16, ss. 52-53.

ispat etmeye geçer. Matematiğin önermelerinin *a priori* olmaları, ona göre doğrudan doğruya, biri dış duyu diğeri ise iç duyu formu olan mekân ve zamanın, nesnel gerçeklikler, deneyimin nesnesinin bizatihi kendisine ait olan yapılar olmayıp insan zihninin deneyime yaptığı katkılar, sağladığı formel ve öznel unsurlar olmalarından kaynaklanır. Buna göre, mekânın özelliklerinin bilimi olan geometrinin önermelerinin *a priori* karakterini mekânın *a priori*'liğine, onun deneyimi mümkün kılan duyu formu olmasına bağlayan Kant, mekânın ampirik bir kavram değil, *a priori* bir sezgi veya görü formu olduğunu beş ayrı argümanla ortaya koyar:

> Mekân dış deneyimlerden türetilen ampirik bir kavram değildir. Çünkü belirli duyumların benim dışımdaki bir şeye (yani mekânın benim kendimi bulduğum bölgesinden farklı bir bölgedeki bir şeye) gönderme yapabilmeleri için ve aynı şekilde benim onları dışarıdaki ve birbirlerinin yanıbaşındaki ve dolayısıyla sadece farklı değil, fakat farklı yerlerdeki şeyler olarak tasarımlayabilmem için, mekân tasarımının önceden varsayılması gerekir. Mekân tasarımı, şu halde, ampirik olarak dışsal görünüşün ilişkilerinden elde edilemez. Tam tersine, bu dışsal deneyimin kendisi şöyle ya da böyle ancak söz konusu tasarım yoluyla mümkün olur.[68]

Pasajdan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere, duyumların mekânsal olmayıp yalnızca niteliksel alarak farklılık gösterdiklerini söyleyen Kant'a göre, mekân tasarımının işte bundan ötürü duyumlara katılmış veya eklenmiş olması gerekir. Mevcut duyumlar tarafından temin edilmediğine göre, onun geriye kalan yegâne alternatif olarak, zihin tarafından temin edilmiş olması gerekir. Demek ki mekân tasarımı, dışsal deneyim tarafından

68 I. Kant, *age.*, B 38, s. 68.

türetilmek bir yana, deneyimi mümkün kılan şeydir. Zihinde mevcut bulunan öznel bir form olarak mekân tasarımı deneyimden önce gelir ve deneyimin oluşumuna, onu düzenlemek suretiyle katkı yapar.

Kant ikinci argümanında ise mekânın *a priori*'liğini, *a priori* olanın iki özelliğinden birini meydana getiren zorunluluktan hareketle kanıtlamayı dener. Argümana göre, mekânı onu dolduran nesneler olmadan tahayyül etmek mümkün olsa bile, mekânın bizatihi kendisinin yokluğunu tahayyül etmek imkânsızdır. Zihnin kendisi olmadan hiçbir şekilde iş göremeyeceği bir tasarım, açıktır ki zorunlu bir tasarımdır. *A priori* olanın en temel özelliği zorunluluk olduğuna göre, mekânın zorunlu karakterini ortaya koyan kanıt, bir yandan da mekânın *a priori*'liğiyle ilgili bir ispat olmak durumundadır:

> Mekân bütün dışsal sezgilerimizin temelinde yer alan *a priori* bir zorunlu tasarımdır. Onu nesneler olmadan pekala düşünebilsek de mekânın kendisinin yokluğunu tahayyül edemeyiz. O öyleyse, onlara bağlı bir belirlenim olarak değil de görünüşlerin imkânının koşulu olarak görülmelidir. O dışsal görünüşlerin zorunlu olarak temelinde bulunan *a priori* bir tasarımdır.[69]

Kant duyarlığın bir formu olarak mekânla ilgili üçüncü argümanında ise bu kez mekânın tikel ilişki ya da mekânlardan genelleme yoluyla oluşturulmamış bir kavram olduğunu vurgular. Buna göre iki bölüme ayırabileceğimiz argümanın birinci bölümünde, o, bizim sadece tek bir mekân tasarımlayabileceğimizi söyler. Çünkü birçok mekândan söz edebilsek bile, bununla yalnızca tek bir ve aynı mekânın parçalarını an-

69 I. Kant, *age.*, B 38, s. 68.

latmak isteriz. Mekân öyleyse, bir sezgi olmalıdır, çünkü, bir kavramın dolayındı olarak bir bireyler çokluğuna gönderimde bulunduğu yerde, sadece sezgi ya da görü tek bir bireyle ilişkilendirilir.

Aynı argümanın ikinci bölümünde ise Kant, mekânın parçalarnın her şeyi kuşatan veya ihtiva eden bir mekândan önce gelemeyeceğini öne sürer. Bu parçalar sadece her şeyi kapsayan bu mekân bütünü içinde ve onun aracılığıyla düşünülebilirler. Oysa bir kavramı oluşturan parçalar ya da yüklemler düşüncede ondan önce gelirler, öyle ki kavram onların bir birleşimi yoluyla ortaya çıkar. Mekân, öyleyse, bir kez daha bir kavram olamaz. O, geriye kalan tek seçenek olarak, sadece bir sezgi olabilir. Çünkü bir kavramda parçalar bütünden önce gelirken, sezgide bütün parçalardan önce gelir, kavram çokluktaki birliği temsil ederken, sezgi birlikteki çokluğa tekabül eder:

> Mekân genel olarak şeylerin ilişkileriyle ilgili diskürsif ya da söylendiği gibi genel bir kavram değildir fakat bir saf sezgidir. Çünkü her şeyden önce, sadece tek bir mekân tasarlayabiliriz ve ayrı mekânlardan söz etsek bile, bununla sadece bir ve aynı biricik mekânın parçalarını anlatmak isteriz. İkinci olarak, bu parçalar, sanki kendilerinden meydana gelenin bileşenleriymişçesine, her şeyi kucaklayan mekândan önce gelemezler; tam tersine, onlar sadece ondaki şeyler olarak düşünülebilirler. Mekân özü itibariyle birdir; ondaki çokluk ve dolayısıyla genel mekânlar kavramı sadece sınırlara bağlıdır. Şu halde, buradan bütün mekân kavramlarının temelinde ampirik değil de *a priori* bir sezginin bulunduğu sonucu çıkar. Sözgelimi, bir üçgenin iki kenarının üçüncüsünden büyük olduğu türünden geometrik önermeler de benzer nedenlerle hiçbir zaman genel doğru ve üçgen kavramlarından

> türetilemez fakat sadece sezgiden türetilebilir ve bu da gerçekte apodeiktik kesinliği olan *a priori* bir şeydir.[70]

Onun deneyimin bize bir sonsuzluk fikri vermediği halde, bizim mekânı sonsuz bir büyüklük olarak tasarımlayabildiğimizi bildiren dördüncü argümanı ise şöyledir:

> Mekân verili bir sonsuz büyüklük olarak tasarımlanır. İmdi her kavram sonsuz sayıda mümkün farklı tasarımlarda (onların ortak karakteri olarak) içerilen ve dolayısıyla altında bütün bunları ihtiva eden bir tasarım diye düşünülür fakat hiçbir kavram, bir kavram olarak, sonsuz sayıda tasarımı kendi içinde ihtiva eden bir şey olarak düşünülmez. Oysa mekân bu sonuncu şekilde düşünülür.[71]

Bu argümanlarla mekânın *a priori*'liğini kanıtladığını, bunun da geometrinin sentetik *a priori* önermelerden meydana gelen bir bilim olduğunu açıkça gösterdiğini düşünen Kant'a göre, demek ki mekân, şu halde insan zihninden bağımsız bir biçimde var olan bir yapı, gerçeklik ya da kendilik olmayıp insan zihninin deneyimini düzenleme tarzından başka bir şey değildir. Dolayısıyla geometricinin araştırdığı şey, dışarıdaki nesnelerin özellikleri değil, fakat dışsal algının veya sezgi yetimizin tarzları veya formlarıdır. Ve yine, mekânın belli bir bölgesini karakterize ettiği tespit edilen özellikler, söz konusu özelliklerin insan zihninin bir projeksiyonu olması dolayısıyla, mekânı her yerde karakterize ederler. Dahası, bunlar insan zihninin deneyiminin nesnelerine düzen kazandırmasının temel yolları olduğu için, zihnin tecrübe ettiği veya deneyimlediği bütün nesnelerin bu özelliklere sahip olmaları gerekir.

---

70 I. Kant, *age.*, B 39-40, ss. 68-70.

71 I. Kant, *age.*, B 39, s. 70.

Kant, bundan sonra yukarıda ulaştığı sonuçları, çok açık bir görünüş gerçeklik ayırımı yaparak ve mekânın *a priori*'liğinin aynı zamanda onun öznelliğinin bir kanıtı olduğuna[72] ve mekânın dış duyu formu olması olgusunun başka türlü açıklanamayacak olan paradoksal bir şeyi, yani bizim deneyimlediğimiz nesneler hakkında *a priori* hükümler verebildiğimiz hususunu açıkladığına[73] özellikle dikkat çekerek, belli ana başlıklar altında şöyle toparlar:

> Mekân, şeylerin kendilerinin bir özelliğini göstermediği gibi, onları birbirleriyle ilişki içinde de sunmaz. Yani, mekân nesnelerin kendilerine ait olan ve sezginin bütün öznel koşulları soyutlandığı zaman bile varlığını sürdüren belirlenimi temsil etmez. Mekân hiçbir şey değil, fakat dış duyunun bütün görünüşlerinin formudur. O duyarlığın, dışsal sezginin bizim için sadece altında mümkün olduğu, öznel koşuludur. [...]
>
> O halde, mekândan, yer kaplayan şeylerden, vb. sadece insani bakış açısından söz edebiliriz. Dışsal sezgiye, yani nesneler tarafından etkilenebilir olmaya sadece kendisiyle sahip olabileceğimiz bu öznel koşuldan uzaklaştığımız takdirde, mekân tasarımı, her ne olursa olsun, hiçbir şeyin yerini tutmaz. Bu yüklem şeylere sadece bize göründükleri sürece, yani yalnızca duyarlığın nesnelerine izafe edilebilir. Kendisine duyarlık adını verdiğimiz bu alırlığın sabit formu, nesnelerin bizim dışımızdaki şeyler olarak algılanabildikleri bütün ilişkilerin zorunlu bir koşuludur ve o, bu nesnelerden soyutlandığı zaman, saf bir sezgi olup mekân adını alır. Duyarlığın öznel koşullarını, şeylerin imkânının değil, fakat sadece onların görünüşlerinin koşulları olarak ele alabileceğimize göre, gerçekten de mekânın, hangi özne tarafından görülenirlerse görülensinler veya sezilsin ya da sezilmesinler, kendinde

72 N. K. Smith, *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1930, s. 112.

73 N. K. Smith, *age.*, s. 114.

şeyleri değil de bize dışsal olarak görünen her şeyi kapsadığını söyleyebiliriz.[74]

Mantık: "Sentetik *a priori* önermelerin matematikte nasıl mümkün olduğu" sorusunu matematik için yanıtlayan Kant, aynı soruyu doğa bilimleri ya da fizik için yanıtlamaya, eşdeyişle Newton fiziğini temellendirmeye geçmeden önce, böyle bir temellendirme faaliyetinin altyapısını oluşturan mantığa girer. Çünkü bilginin duyarlık ile anlama yetisinin katkısının bir sonucu olduğu dikkate alınırsa, estetiğin "genel olarak duyarlığın kurallarının bilimi" olduğu yerde, "mantık genel olarak anlama yetisinin kurallarının bilimi" olmak durumundadır. Onun bu mantığı "transendental" terimiyle nitelemesinin nedeni ise bir kez daha aynıdır: Fizikteki tümel ve zorunlu bilginin imkânıyla, nesnelerin deneyimini mümkün kılan koşulları ele almaktadır.

Buna göre, bilginin yargılamanın ürünü olduğunu, yargılamada ise, biri dolayımsız duyumsal öğe, diğeri de kavramsal, yapısal öğe olmak üzere iki bileşenin bulunduğunu söyleyen Kant'a göre, bilgi duyarlıkla anlama yetisinin birliktelik ya da işbirliğinin bir ürünü, duyu verilerinden, yani algılarla duygulardan meydana gelen deneyimsel bileşenle bu algı ve duygulara kavramsal bir düzen kazandıran yapısal bileşenin bir sentezi olmak durumundadır:

> Duyarlık olmadan bize hiçbir nesne verilmez, anlama yetisi olmadan da hiçbir nesne düşünülmez. İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler de kördür. Öyleyse, sezgilerimizi anlaşılır hale getirmek, yani onları kavramlar altına yerleştirmek ne kadar zorunluysa, kavramlarımızı duyusal hale getirmek, yani onlara sezgide nesne eklemek de o kadar zorunludur.

74 I. Kant, *age.*, B 42-43, ss. 71-72.

> Bu iki güç ya da kapasite işlevlerini birbiriyle değiştiremez. Anlama yetisi hiçbir şeyi sezemez, duyarlık da hiçbir şeyi düşünemez. Bilgi ancak onların birliğinden doğar.[75]

Kant'ın "*Transendental Mantık*"ta ele aldığı mantık, sadece düşünmenin formlarıyla meşgul olan ve düşünceyi içeriğinden ve düşündüğümüz nesne türleri arasındaki farklılıklardan soyutlayan formel mantık değildir. Bu, yukarıda da belirtildiği üzere, transendental mantık olup Kant'ın kabul ettiği klasik ya da formel mantığın yerine ikame edilmiş bir mantık değildir. O, yeni, transendental mantığa ek bir bilim olarak sunulur. Zira tıpkı formel mantık gibi, transendental mantık da *a priori* düşünce ilkelerini konu alır fakat formel mantıktan farklı olarak düşünceyi içeriğinden soyutlamaz, nesnesiyle olan bağından koparmaz. Buna göre, transendental mantık anlama yetisinin *a priori* kavram ve ilkelerini ele alır, onların, şu ya da bu nesne türüne değil de genel olarak nesnelere uygulanabilirlikleriyle meşgul olur. Başka bir deyişle, bu tür bir mantık, nesnelerin anlama yetisinin eseri olan *a priori* bilgisiyle meşgul olur; buna göre, transendental estetiğin, nesnelerin insan zihnine duyusal sezgide verilebilmesinin zorunlu *a priori* koşulları olarak, duyarlığın saf formlarını ele aldığı yerde, transendental mantık nesnelerin düşünülebilmelerinin gerek koşulları olarak, anlama yetisinin *a priori* kavram ve ilkelerini ele alır.[76]

Demek ki, Kant anlama yetisinde fenomenler çeşitliğini terkip eden, duyusal sezginin verilerini sentezleyen *a priori* kavramlar olduğunu düşünür. Söz konusu kavramlardan biri, söz gelimi nedenselliktir. Bu türden başkaca *a priori* kavramları tam ve kesin olarak tespit edebilmek için aradığı

75 I. Kant, *age.*, B 75, s. 93.

76 S. Körner, *Kant*, ss. 44-46.

transendental ipucunu [leitfaden] Kant, düşünce gücüyle özdeşleştirmiş olduğu yargı yetisi ya da fakültesinde bulur:

> Anlama yetisinin bütün işlemleri yargılara indirgenebilir, öyle ki anlama yetisi bundan böyle bir yargı yetisi olarak temsil edilebilir. Çünkü o, yukarıda söylenmiş olanlara göre, bir düşünme yetisidir.[77]

Düşünmeyle özdeşleştirdiği yargılamayı Kant, farklı temsilleri, bir bilgi oluşturmak amacıyla kavram aracılığıyla sentezleme, terkip etme olarak tanımlar.[78] Yargıda, şu halde temsiller kavramların yardımıyla sentezlenir. Tek tek yargılara sınır getirilemeyeceğini iyi bilen Kant, bununla birlikte yargılamanın mümkün yollarının, yani mantıksal açıdan yargı tiplerinin sayısının belirlenebileceğini düşünür. Bunu hemen bütün mantıkçılar yapmışlardır. Ona göre, mantıkçıların yapmadıkları şey, mantıksal araştırmayı daha ileri bir boyuta taşımak suretiyle, neden sadece söz konusu yargı formlarının mümkün olduğunu göstermek olmuştur. "Transendental ipucu"nun gündeme geldiği yer de işte burasıdır. Buna göre, her yargı formu *a priori* bir kavram tarafından belirlenir. Anlama yetisinin saf *a priori* kavramlarının tüketici bir listesini yapmak için mantıksal açıdan mümkün yargı tiplerinin tablosunu incelemek yeterli olur.

Gerçekten de anlama yetisi bir şeyleri sezileyemez; o, sadece düşünür, daha doğrusu yargılar. Yargılamak ise terkip etmek, sentezlemektir. Sentezlemenin, terkibin (yargıdaki birlik fonksiyonlarının) belirli temel yolları ya da şekilleri olup söz konusu formlar yargıların farklı mantıksal tiplerinde sergilenir. Onlar bu şekilde sentezleme veya terkip etme gücü olarak

77 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B 94, s. 106.

78 I. Kant, *age.*, B 94, s. 106.

görülen anlama yetisinin *a priori* yapısını gözler önüne sererler. Yargı tipleri sayesinde anlama yetisinin temel terkip fonksiyonlarını keşfedebileceğimizi söyleyen Kant'a göre, "yargılardaki birlik fonksiyonları tam olarak serimlenebildiği takdirde, anlama yetisinin fonksiyonları tam olarak bulunabilir."[79]

Şimdiye kadar anlama yetisinin saf *a priori* kavramları dediğimiz kavramlara, Kant aynı zamanda kategoriler adını verir. Buna göre, zihnin birleştirici veya terkip edici ya da yargılayıcı gücünü temsil eden anlama yetisi bütünüyle *a priori* olan bir kategoryal yapıya sahiptir. Yani, o sahip olduğu yapı dolayısıyla, temsilleri belirli temel kategorilere göre, belirli birtakım şekillerde sentezler veya terkip eder. Anlama yetisinin bu sentezleme faaliyeti olmadığında, nesnelerin bilgisi imkânsız olur. İşte bundan dolayı, anlama yetisinin kategorileri bilginin *a priori* koşulları olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, bu kategoriler nesnelerin düşünülebilme imkânlarının *a priori* koşulları olmak durumundadır. Kant işte bu temel üzerinde önce yargıların, sonra da kategorilerin tablosunu şöyle ifade eder:[80]

Yargılar

Nicelik	*Nitelik*	*Bağıntı*	*Kip*
Tümel	Olumlu	Kategorik	Problematik
Tikel	Olumsuz	Hipotetik	Assertorik
Tekil	Sonsuz	Ayrık	Apodeiktik

Kategoriler

Nicelik	*Nitelik*	*Bağıntı*	*Kip*
Birlik	Gerçeklik	Töz-İlinek	İmkân-İmkânsızlık
Çokluk	Olumsuzluk	Nedensellik-Bağımlılık	Varlık-Yokluk
Bütünlükk	Sınırlama	Topluluk (etki-edilgi)	Zorunluluk-Olumsallık

79 I. Kant, *age.*, B 94, A 69, s. 106.

80 I. Kant, *age.*, B 9, A 70, s. 107 ve B 106, A 80, s. 113.

Fizik: Kategoriler bu şekilde ortaya konduktan sonra, Kant'ın yaptığı bu işin meşrulaştırılması, yani anlama yetisinin söz konusu *a priori* kavram ya da kategorilerinin mümkün yargı türlerinden türetilmesi veya onların zihnin formları olarak şeylere uygulanabilmelerinin haklılandırılması veya başka türlü söylendiğinde, bütünüyle saf bir zihinsel kökene haiz *a priori* kategorilerin nesnel gerçekliklerinin temellendirilmesi problemi ortaya çıkar. Bir diğer deyişle, bu on iki kavram ya da kategorinin mantıksal veya felsefi olarak ispatlanmasına ya da haklı kılınmasına veya gerekçelendirilip temellendirilmesine ihtiyaç vardır. Kant bunun bir bölümünü, zihnin ortaya koyduğu her yargının veya verdiği her hükmün on iki farklı sentetik işlem veya bir araya getirme tarzı ya da kategoriden biri ya da diğerini gerektirdiğini göstermeyi amaçladığı. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Kategorilerin Metafiziksel Dedüksiyonu" adlı kesitinde yapar:

> Bir yargıda çeşitli tasarımlara birlik kazandıran aynı fonksiyon bir sezgide çeşitli tasarımların çıplak sentezine de birlik verir; işte biz bu birliğe, en genel ifadesiyle anlama yetisinin saf kavramı adını veriyoruz. Kavramlarda, analitik birlik sayesinde bir yargının mantıksal formunu sağlayan aynı anlama yetisi, aynı işlemler yoluyla, tasarımlarına, genel olarak sezgideki çokluğun mantıksal birliği sayesinde transendental bir içerik de sağlar. İşte bu açıklamada, bu tasarımlara anlama yetisinin, nesnelere *a priori* uygulanan saf kavramları adını veriyoruz ki bu, genel mantığın ortaya koyma konumunda olmadığı bir sonuçtur.
>
> Bu şekilde, anlama yetisinin genel olarak sezginin nesnelerine *a priori* uygulanan saf kavramlarının, bütün mümkün yargılarda söz konusu olan mantıksal fonksiyon sayısıyla tam tamına aynı sayıda olduğu ortaya çıkar. Çünkü bu fonk-

siyonlar anlama yetisini tanımlar ve onun güçlerinin tüketici bir listesini verir.[81]

Kant söz konusu metafiziksel dedüksiyonla yetinmeyip hemen "Kategorilerin Transendental Dedüksiyonu"na geçer. Onun buradaki argümanı, kategoriler olmadığında, deneyimin mümkün olamayacağını göstermekten oluşur. Anlama yetisinin *a priori* kavram ya da kategorileri olmadan ne bilgi ne de bağlantılı bir deneyim olabilir. Daha doğru bir deyişle, belli şekillerde algılayan (mekân ve zaman) ve belli şekillerde düşünen ve yargılayan (kategoriler) bir zihin olmadan, yani algıladığı ve yargıladığı gibi algılayacak ve yargılayacak şekilde oluşmuş veya kurulmuş bir zihin olmadan, deneyimin nesnelerinin zorunlu ve tümel bilgisinden söz edilemez. Yani, deneyimin bir nesnesi ve bir de öznesi olduğunu söyleyen, deneyimin nesnesi olan bir dünyanın kendisine sunulmuş olduğu özne fikrinin, öznenin belli bir türden duyumsal kapasitelerle, yine belli türden entelektüel ve kavramsal kapasitelere sahip olmasını gerektirdiğini iddia eden Kant, transendental argümanında bu hususu ve onun ihtiva ettiği diğer noktaları şu başlıklar altında ifade eder:

(i) Deneyim, öncelikle bir deneyim içerikleri çokluğunun art arda gelişinden oluşur, **(ii)** Art arda sıralanan bu verilerin deneyimlenebilmeleri, onların bir bilinç için, bir birlik içinde bir araya getirilmelerine veya birleştirilmelerine bağlıdır, **(iii)** Deneyimin birliği, şu halde, deneyimleyen öznenin veya benliğin birliğini gerektirir, **(iv)** Benliğin söz konusu birliği de, deneyimin bir nesnesini oluşturur, **(v)** Gerek benliğin gerekse benliğin kendisinin nesnelerinin deneyimi zihnin sentetik edimlerine bağlıdır fakat bu edimlerin kendileri, onlar müm-

81 I. Kant, *age.*, B 104-105, ss. 112-13.

kün deneyimin koşulları oldukları için, deneyimlenemez. **(vi)** Bu sentezleri mümkün kılan şeyler de kategorilerdir:

> Yukarıda, bu şekilde ve kendi içlerinde, temsil gücümüzün dışında var olmaya muktedir olan nesneler olarak alınmamaları gereken görünüşlerin kendilerinin duyusal temsillerden başka hiçbir şey olmadıklarını gördük. O zaman, bilgimize tekabül eden ve sonuçta, ondan aynı zamanda ayrı olması gereken bir nesneden söz ettiğimizde, bundan ne anlaşılması gerekir? Bu nesnenin genel bir şey = x olması gerektiği kolaylıkla görülür çünkü bu bilginin karşısına, ona tekabül eden bir şey olarak koyabileceğimiz hiçbir şey yoktur.
>
> İmdi, bilginin nesnesiyle olan ilişkisine dair düşüncemizin kendisiyle birlikte bir zorunluluk unsuru taşıdığını görüyoruz; nesne, bilgi tarzlarımızı keyfi ya da gelişigüzel olmaktan alıkoyan ve onları belirli bir biçimde a priori olarak belirleyen bir şey diye görülür. Çünkü onların bir nesneye bağlanmak durumunda oldukları sürece, birbirleriyle uyuşmaları, yani bir nesne kavramını oluşturan birliğe sahip olmaları gerekir.
>
> Fakat sadece temsillerimizin çokluğunu ele almamız gerektiğine göre ve onlara tekabül eden söz konusu x (nesne) bizim için –bütün tasarımlarımızdan ayrı olmak durumunda olan bir şey olarak– hiçbir şey olduğundan, nesnenin zorunlu kıldığı birlik, bilincin, tasarımların çokluğuyla ilgili sentezdeki, formel birliğinden başka hiçbir şey olmayabilir. Sezginin çokluğundaki sentetik birliği meydana çıkardığımız zaman ancak nesneyi bildiğimizi söyleme konumunda oluruz. Ama bu birlik, sezgi, çokluğun yeniden meydana getirilmesini a priori zorunlu kılan ve onun kendisinde birlik kazandığı bir kavramı mümkün kılan bir kural olmadığında imkânsız olur. Buna göre, bir üçgeni, üç doğru çizginin, kendisiyle böyle bir sezginin her zaman temsil edilebileceği bir kurala göre birleşiminin bilincinde olmamız anlamında düşünürüz. Bu kural birliği bütün çokluğu belirler ve onu tamalgının birliğini mümkün kılan koşullara sınırlar. Bu birlik kavramı, bir üçge-

nin, yukarıda sözü edilen yüklemleri yoluyla düşündüğüm nesne = x'in temsilidir.

Bilgi, söz konusu kavram gerçekte oldukça eksik veya muğlak olabilse de bir kavramı gerektirir. Fakat bir kavram, formu açısından her zaman bir kural olma işlevi gören evrensel bir şeydir. Sözgelimi, çokluğun onun aracılığıyla düşünülen birliği olarak cisim kavramı, dış görünüşlere dair bilgimizde bir kural olma işlevi görür. Fakat o, sadece verili görünüşlerde onların çokluğunun zorunlu yeniden üretimini ve böylelikle de onlara ilişkin bilincimizdeki sentetik birliği temsil ettiği sürece, sezgiler için bir kural olabilir. Dışsal bir şeyin algısında, cisim kavramı, yer kaplama ve onunla birlikte, nüfuz edilemezlik, şekil, vs. temsillerini gerektirir.

Bütün zorunluluklar hiçbir istisna olmaksızın transendental koşulda temellenir. Öyleyse sezgilerimizin çokluğunun sentezinde bilincin birliğinin ve sonuç itibariyle genel olarak nesnelerin kavramlarının ve böylelikle de deneyimin bütün nesnelerinin transendental bir birliği olmalıdır, bir temel ki olmadığında sezgilerimiz için bir nesneyi düşünmek imkânsız olur çünkü bu nesne, kavramı böyle bir sentez zorunluluğunu ifade eden söz konusu bir şeyden daha fazla hiçbir şey değildir.

Bilincin, sezginin bütün verilerinden önce gelen ve nesnelerin temsilinin yalnızca kendisiyle ilişki içinde mümkün olduğu, birliği olmadan, bizde hiçbir bilgi tarzı, bir bilgi tarzının başka bir bilgi tarzıyla hiçbir bağıntısı ya da birliği olamaz. Bu saf orijinal değişmez bilince transendental tamalgı adını vereceğim. Onun bu ada layık olduğu, en saf nesnel birliğin, yani *a priori* kavramların (mekân ve zamanın) birliğinin bile yalnızca sezgilerin bilincin böyle bir birliğiyle ilişki içinde olması olgusundan bellidir. Bu tamalgının sayısal birliği, şu halde, tıpkı mekân ve zamanın çokluğunun duyarlığın sezgilerinin *a priori* temeli olması gibi, bütün kavramların *a priori* temelidir.

Tamalgının bu transendental birliği, bir deneyimde birbiriyle yan yana durabilen bütün mümkün görünüşlerden,

bütün bu temsillerin yasalara göre gerçekleşen bir bağlantısından çıkar. Zira bilincin bu birliği, zihin çokluğun bilgisinde, kendisiyle onu bir bilgi içinde sentetik olarak birleştirdiği fonksiyon özdeşliğinin bilincinde olmasaydı eğer, imkânsız olurdu. Benin özdeşliğinin ilk ve zorunlu bilinci, şu hâlde, bütün görünüşlerin kavramlara, yani kurallara göre sentezinin aynı ölçüde zorunlu birliğiyle ilgili bir bilinçtir. [...][82]

Genel olarak bir mümkün deneyimin *a priori* koşulları aynı zamanda deneyimin mümkün olmaklığının koşullarıdır. Şimdi, yukarıda sözü edilen kategorilerin, tıpkı zaman ve mekânın söz konusu aynı deneyim için sezginin koşullan olması gibi, bir mümkün deneyimde, düşüncenin koşullarından başka bir şey olmadıklarını öne sürüyorum. Onlar kendileriyle görünüşleri nesneler diye düşündüğümüz ve dolayısıyla *a priori* nesnel geçerliliğe sahip olduğumuz temel kavramlardır. Kanıtlamayı istediğimiz şey tam tamına budur.[83]

Bu uzun argümandan, meşhur transendental dedüksiyondan da anlaşılacağı üzere, deneyim nesnelerin deneyimi ya da Kant'ın terminolojisiyle birlikli temsillerle ilgili deneyimdir. Dolayısıyla, deneyim sadece öznenin zihnindeki duyu-verilerinin öznel akışından ibaret olamaz. Duyu-verilerinin söz konusu akışının karşısında nesnelerin olması veya nesnel bir düzenin bulunması gerekir. Öyleyse, Kant'a göre, ben veya benlik ya da bilinç ve nesne birbirlerinden bağımsız şey veya kendilikler olmayıp deneyimin olmazsa olmaz karşılıklı unsurlarıdırlar. Deneyimde veya Kant'ın açıklamaya çalıştığı bilgi ediminde, işe nesneyle başlarsak benliğe, benlikle başlarsak nesneye varırız; bunlardan her ikisinin de deneyimi, benlik tarafında gerçekleşen belirli birtakım sentetik edimle-

82 I. Kant, *age.*, A 107 - A 108, ss. 136-37.

83 I. Kant, *age.*, B 111, s. 138.

rin, bu edimlerin temelinde bulunan *a priori* kavram ya da kategorilerin varoluşunu gerektirir.

Bunlardan nesnenin, demek ki bağımsız bir kendilik olabilmesi mümkün değildir. O, varoluşu özneye bağlı olan, özne tarafından inşa edilen veya oluşturulan bir şey ya da fenomen olmak durumundadır. İşte bu fenomen öncelikle bir çokluk, yani bir sezgiler veya görüler çeşitliliği olarak var olur. Deneyimin ve de bilginin söz konusu olabilmesi için, Kant'a göre, bu çokluğun düzenlenmesi, bir birlik meydana getirilecek şekilde birleştirilmesi, onun unsurlarının bir araya getirilmesi gerekmektedir. Söz konusu bir araya getirme ise kategorileri, duyarlık ve anlama yetisinin *a priori* kavram ve kategorilerini gerektirmektedir.

Buna göre, zihnin bilgideki temel, ayırıcı faaliyetini algıdan gelen ham ve işlenmemiş malzemeyi bir sentezden geçirmek ve bu malzemeyi birleştirip ona bir birlik kazandırmak diye tanımlayan Kant'a göre, zihin söz konusu sentezi, her şeyden önce, çeşitli algılarımızı sezginin belirli kalıpları içine yerleştirerek gerçekleştirir. Sezginin söz konusu kalıpları ise zaman ve mekândır. Buna göre, biz şeyleri zorunlulukla zaman ve mekân içinde olan şeyler olarak algılarız. Bununla birlikte, zaman ve mekân duyu-deneyiminden türetilmiş ideler, izlenimler ya da kavramlar değildirler. Zaman ve mekânla, Kant'a göre, dolayımsız olarak sezgide karşılaşılır. Bunlar sezginin *a priori*, yani her türlü deneyimden önce gelen ve her tür deneyimin onsuz olunamaz koşulları olan kalıplarıdırlar. Yani, bunlar duyu-deneyimindeki nesneleri her zaman kendileri aracılığıyla algılamakta olduğumuz gözlüklerdir. Kant, bu dedüksiyonda duyarlık ya da deneyimin *a priori* algı formlarını ihtiva etmesi gibi, doğaya ilişkin araştırma ve bilginin de bağıntı, töz ve nedensellik türünden *a priori* ilke ya da kategorileri içerdiğini gösterir.

En sıradan düşüncede bile sistematik olmayan bir tarzda var olan bu kategoriler, matematiksel-mekanik bir doğa biliminin temel öğeleri olarak ortaya çıkar ve rasyonel bir doğa telakkisini mümkün hale getirirler. Yani, düşüncenin ya da insan zihninin algıdan gelen malzemeye bir birlik kazandırması veya söz konusu malzemeyi bir sentezden geçirmesiyle ilgili olan belirli kategorilerin bulunduğunu ifade eden Kant'a göre, zihin söz konusu sentez ya da birleştirme faaliyetini çeşitli yargılar ortaya koymak suretiyle gerçekleştirir, öyle ki bu yargılar bizim dünyaya ilişkin yorumumuzun temel bileşenlerini meydana getirmektedirler. Deneyimde söz konusu olan çokluk, Kant'a göre, bizim tarafımızdan nicelik, nitelik, bağıntı, töz gibi belirli değişmez formlar ya da kavramlar aracılığıyla değerlendirilir ya da yargılanır. Bütün bu düşünme tarzları, zihnin algıdan gelen malzemeyi birleştirme, bu malzemeyi sentezden geçirme ya da söz konusu malzemeye bir birlik kazandırma faaliyetinin temel bileşenleri olmak durumundadırlar. Ve biz bu sentez faaliyetiyle de duyu izlenimlerinin çokluğundan, yani sonsuz sayıdaki darmadağınık izlenimden, tek bir tutarlı dünya resmi elde ederiz.

Kant'a göre, duyu deneyiminin kapsamı içine giren her nesne, bu kategorilerden birine ya da diğerine uymak durumundadır. Zira anlama yetisi kendi kategorilerine uymayan bir şeyi hiçbir şekilde konu alamaz, alsa bile anlayamaz. Görünüşlerin, fenomenlerin bir şekilde anlaşılabilmeleri için, anlama yetisinin onlara kategorileri aracılığıyla bir yapı kazandırması gerekmektedir. Anlama yetisinin kategorilerine uymayan bir şeyin insan zihni tarafından bilinemeyeceğini öne süren Kant'a göre, deneyimimiz belirli bir yapı ve bir birlik sergilemektedir. İşte deneyimin sergilediği bu yapı ve birlik, ancak ve ancak görünüşleri kendi kategorilerine göre düzenleyen anlama yetisinin faaliyetiyle açıklanabilir.

Söz konusu kavram ve kategorilerin düşüncenin ya da bilginin öznel koşulları olduklarından, onların nasıl olup da nesnel bir geçerliliğe sahip olabildiği, yani nesnelere ilişkin bilgimizi mümkün kılan koşulları sağlayabildikleri sorusu söz konusu olduğunda ise Kant *a priori* kavramlar olarak kategorilerin nesnel geçerliliğini, insanın nesnelere ilişkin deneyiminin yalnızca bu kategoriler sayesinde mümkün olabilmesi olgusuna dayandırır. Deneyimin bir nesnesi, yalnızca bu kategorilerle düşünülebilir. Bir nesneyle ilgili bir düşünce, onunla ilgili tüm yargılar ve dolayısıyla ona ilişkin bilgi, yalnızca kategorilerin sağladığı kavramsal çerçeve içinde mümkün olur.

Nesne ve kategorilerden sonra nesnelere *a priori* kavram ve kategorileriyle birlik ve yapı kazandıran özne ya da benliğe geçtiğimizde, Kant'a göre nesneler gibi, nesnelere yapı ve düzen kazandıran benliğin de bir çokluk, bir toplam, arzuların, beklentilerin, anıların, tavırların, vs. bir toplamı olmak durumunda olduğunu görürüz. Benlik ya da bilinç, algının nesnesi olan bir çokluk olsa da Kant'a göre, bundan daha fazla bir şeydir; yani, o duyu-verilerine, duyusal çokluğa, onları bir nesne haline getirerek bir nesne formu kazandırarak düzen kazandıran bir birliktir. O dahası bütün bu süreçlerin, gerçekleştirdiği etkinliklerin, yerine getirdiği sentetik edimlerin tam olarak bilincinde olan bir birlik olmak durumundadır. Başka bir deyişle, benlik ya da ben bilincinden deneyimin en olmazsa olmazı olarak söz ederken Kant, iki tür ben bilinci arasında bir ayırım yapar. Bunlardan ampirik bilinç ya da ben bilinci, bilincin değişen koşullarına bağlı olup, bilincin fiili, somut ve değişen hallere ilişkin algısından meydana gelir.[84]

84 S. Körner, *Kant*, s. 61.

Oysa, saf ya da transendental ben bilinci, bilincin içsel, temel, değişmez ve transendental birliğini tanımlar. Bu tür bir benlik ya da ben bilinci, kişinin, bilincin doğrudan ve anlık değişmeleri boyunca, bir birlik olarak var olmaya devam eden kalıcı yönüne karşılık gelir. Söz konusu ben bilinci, bilincin, algıların içeriğinden önce gelen ve onların düzenlenerek anlamlı olmalarını mümkün kılan birliğini ifade etmektedir. Bilincin işte bu transendental birliği, tüm duyu verilerinden veya bütün algılardan önce gelip bu verilere düzen kazandırarak, onları anlamlı hale getirir. Bu birlik ise, duyarlığın algılama tarzları olan kavramlarıyla anlama yetisinin kategorilerinden meydana gelmektedir.

d. Metafizik Eleştirisi

Kant, bilimsel bilgiyi, matematik ve fiziği temellendirirken duyarlığa verilmemiş olan, insan zihni tarafından algılanamayan kendilik ya da gerçekliklerin bilimi olarak metafiziğin imkânsız olduğunu göstermiş olur. Başka bir deyişle, insan zihinsel donanımının ötesinde veya fenomenal dünyanın gerisinde ne tür bir gerçeklik oduğunu asla bilemez. Dolayısıyla, en azından klasik veya Kant'ın adlandırdığı şekliyle dogmatik metafizik, onun gözünde, bir bilgi kümesi meydana getirebilmesi imkânsız olan bir disiplindir.

Metafiziğin bilim olamamasının, metafizik alanında bilgiye erişilememesinin nedeni, onun konusunu oluşturan, zihinsel ya da maddi töz veya Tanrı benzeri kendiliklerin algıya konu olamamaları ya da en azından insan zihninin kendi algı ya da sezgi formlarının, yargının mantıksal fonksiyonlarının ve de kategorilerin, fenomenal dünyanın veya mümkün deneyim alanının bir parçası olmayan bir şey için geçerli olup olmadıklarını belirlemenin bir yoluna hiçbir şekilde sahip olmamasıdır. Kant'a göre, zihinsel ya da maddi tözlerin za-

mansal veya mekânsal bir dünyada var olup olmadıklarını bilmiyoruz, zira sezgi formlarımız sadece, fenomenleri veya görünüşleri, fenomenal varlıkları tecrübe etme veya deneyimleme tarzımıza tekabül etmektedir. İnsan deneyimlenmemiş ve asla deneyimlenemeyecek olan varlıkların formlarının ne olabileceğini bilemez. O, aynı şekilde, bütün mümkün yargıların *a priori* koşullarının veya deneyimle ilgili bütün mümkün yargılarda kullanılan *a priori* kategorilerin deneyimin ötesindeki varlık alanı için geçerli olup olmadıklarını da bilmemektedir. İnsan zihni ona mümkün deneyimin formlarıyla ilgili bilgiye ulaşma imkânı veren gerek koşulların benliğin bizatihi kendisine ve zihinden bağımsız, kendinde şeylere uygulanıp uygulanmadıklarının bilgisine sahip değildir. Uygulanıp uygulanmadıklarına karar vermenin bir yoluna sahip olamadığına göre, bu onun, mümkün deneyimin ötesindeki nesneleri biilebilmenin bir yoluna da sahip olmadığı anlamına gelir.

Fenomenal dünya hakkında sahip olduğumuz zorunlu bilgiden ampirik olmayan numenal dünya ile ilgili zorunlu bilgiye geçmeye teşebbüs eden metafizikçilerin Kant, en büyük yanlışlarının görünüşleri kendinde şeyler veya fenomenleri numenler olarak almak ve dolayısıyla da kendinde şeylerin insan bilgisinin tümel, zorunlu ve *a priori* koşullarından bağımsız olduklarını düşünmek olduğu kanaatindedir. O, söz konusu metafizikçilerin hep umutsuz ve çözümsüz güçlüklere düşeceklerinde ısrar eder. Deneyimin formu ya da içeriğinden yola çıkarak birtakım metafiziksel hakikatler üzerinde akıl yürütmenin insana veya metafizikçilere açık olan bir yolu bulunmamaktadır. İnsanın mümkün deneyiminin gerek koşullarıyla ilgili bilgisinden hareket ederek gerçekliğin doğasıyla ilgili teoriler geliştirmeye çalışmış olan metafızikçiler, ona göre, ya basit hatalara düşerler ya da çelişik sonuçlara

varırlar. Filozoflar tarafından zihinsel tözün doğasını gözler önüne serme amacıyla kullanılan argümanların, Kant birtakım mantıksal hatalar ihtiva ettiklerinin açıklıkla ortaya çıktığını savunur. Filozoflar kendinde-şeyin doğasıyla ilgili kimi doğrular ortaya koymaya kalkıştıklarında, birtakım hakikatler yerine, sadece antinomilere veya paralojizmlere varırlar.

Kant, metafizikçilerin düştüğü bu hatayı, insan zihninin yapısıyla irtibatlandırır. İnsanın anlama yetisi, onun daha önce de göstermiş olduğu üzere, sadece algılanabilir olanı, kendi yapısına uygun düşeni bilebilir ama insan varlığında deneyim alanını aşma, bütünlük arama, dünyanın varoluşunu zorunlu bir varlık yoluyla anlamlandırma yönünde, kökü derinlere uzanan güçlü bir yönelim vardır. İşte bu nedenle, insan zihninin, duyarlık ve anlama yetisinden sonraki üçüncü bölme ya da kompartımanını meydana getiren akıl, anlama yetisinin sınırlarını aşarak duyusal alanın ötesinde kalanı kavramak, algıda nesneleri bulunmayana nüfuz etmek, sadece düşünülebilir olanın bilgisine sahip olmak ister.

Bununla birlikte, saf aklın İdeaları salt Tanrı İdeasından ibaret değildir. Gerçekten de saf akılda üç İdea vardır: Sürekli tözsel özne olarak ruh, birbirleriyle nedensel bir ilişki içinde bulunan fenomenler toplamı olarak dünya ve mutlak yetkinlik, genel olarak düşüncenin nesnelerinin koşullarının nihai birliği olarak Tanrı.[85] Bu İdealar doğuştan kavramlar olmadıkları gibi, ampirik veya deneysel olarak türetilmiş kavramlar da değillerdir. Söz konusu İdealar aklın anlama yetisi tarafından hayata geçirilen sentezini nihayete erdirme doğal yöneliminin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, bu, elbette saf aklın, anlama yetisinin, deneyiminin kategoriler olarak bilinen *a priori* koşullarını yüklemek sure-

85 I. Kant, *age.*, B 379 A 323, s. 316.

tiyle gerçekleşen nesne kurucu sentezleme faaliyetini daha ileri bir noktaya taşıdığı anlamına gelmez. Saf aklın İdeaları "kurucu"luk özelliğine sahip değiller. Ama aklın deneyimin koşullarına birlik kazandırma yönünde doğal bir eğilimi vardır ve akıl bunu, söz konusu üç İdeadan da anlaşılacağı üzere, koşulsuz olana giderek yapar. Kant bu yüzden saf aklın İdealarına transendental İdealar adını verir.[86]

Gerçekten de Kant transendental İdeayı, duyusal deneyimde kendisine karşılık gelecek hiçbir sezgisel veya görüsel karşılığın verilemeyeceği zorunlu akıl kavramları olarak tanımlar. Bu İdealar keyfi olarak icat edilmemiş fakat aklın özünün bir sonucu olan, onun kendi doğası yoluyla verilmiş bulunan kavramlardır. Bu yüzden onlar anlama yetisinin faaliyetiyle zorunlu bir bağlantı içinde ortaya çıkarlar.[87] Nitekim Kant, saf aklın İdealarının veya daha doğrusu koşulsuz olan kavramının transendental düşünce içindeki kullanımını, anlama yetisinin deneyime dönük kullanımını bütünlüğe eriştirme fonksiyonuyla belirleyip sınırlandırır. İşte bu yüzden saf aklın kavramlarının deneyim imkânı veya alanını aşan nesneleri düşünme, akıl yürütme malzemesi olarak değerlendiren aşkın kullanımı, aklın meşru kullanımı olamaz. Kant açısından aklın meşru kullanımı sadece anlama yetisinin malzemesini düzenlemekle sınırlıdır. Yani aklın zorunlu İdealarının, saf akıl kavramlarının sadece regülatif veya düzenleyici bir kullanımı olabilir. Aklın bu yöndeki kullanımı, Kant açısından son derece önemli bir kullanım ve faaliyeti ifade eder çünkü anlama yetisinin malzemesi ancak bu sayede sistematik bir bütünlük kazanabilir.

---

86 F. Coplestone, *age.*, s. 283.

87 I. Kant, *age.*, B 384, ss. 318-19.

Fakat saf akıl söz konusu meşru regülatif kullanımla yetinmez, Kant'a göre gayrimeşru bir kullanım olarak diyalektik bir kullanım içinde olur. Deneyim dünyasıyla ilintili olarak anlamlı olan faaliyet ve soruların, fenomenler dünyasını aştığımız zaman anlamdan yoksun hale geldiği gerçeğini gözardı eder. Fenomenal dünyaya uygulandıkları zaman tamamen meşru ve doğru bir biçimde kullanılan kategorilerin, numenal dünya için kullanıldıkları zaman hiçbir anlam ifade etmediklerini söyleyen Kant'a göre, metafizik, işte bunu çoğu zaman unutur ve fenomenleri numenlerle, görünüşleri kendinde şeylerle karıştırarak, aşkın gerçekliğe sadece fenomenal dünya içinde geçerlilikleri olan kavram ve kategorileri uygular ve böylelikle de hata ve yanılsamalara düşer. Metafizikçinin mümkün deneyimin ve mümkün deneyimi yargılamak için kullanılan zihinsel şemanın ötesine geçerek akıl yürüttüğü zaman, hiçbir şeyden emin olamayacağını fakat sadece, kötü ya da sonuçsuz veya çelişik argümanlar, birtakım yanılsamalar içinde debelenip duracağını artık görmesi gerekmektedir. Söz konusu yanılsamaları bulup çıkartmanın ve onların bizi yoldan çıkarmasına engel olmanın transendental diyalektiğin görevi olduğunu bildiren Kant'a göre diyalektik, söz konusu yanılsamaları, onlar doğal ve kaçınılmaz oldukları için, elbette dağıtamaz veya ortadan kaldıramaz fakat bizi aldanmaktan alıkoyar.

Kant geleneksel ya da dogmatik metafiziğin rasyonel psikoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel teoloji diye üçe ayrıldığını düşündüğü için, bu yanılsamaları üç başlık altında inceler. Gerçekten de saf aklın üç büyük İdeası vardır ve bu üç İdea spekülatif metafiziğin üç dalma vücut verir:

> Düşünen özne psikolojinin, bütün görünüşlerin toplamı (dünya) kozmolojinin ve düşünülebilen her şeyin imkânının

> en yüksek koşulunu (tüm varlıkların varlığını) ihtiva eden şey de teolojinin konusunu oluşturur. Saf akıl şu halde, bir transendental ruh öğretisi [*psykhologia rationalis*], bir transendental dünya bilimi [*kosmologia rationalis*] ve nihayet bir transendental Tanrı bilgisi [*theologia transzendentalis*] idesi sağlar.[88]

Demek ki bizde bir entelektüel sezgi yetisi bulunmadığına göre, bu üç İdeaya karşılık gelen nesneler insana herhangi bir şekilde verilmiş olamaz. Onların deneyim yoluyla, duyarlığa verilebilmeleri de mümkün değildir. Ruh, görünüşlerin bütünü olarak dünya ve Tanrı'nın fenomenler olabilmeleri mümkün değildir. Bu varlık İdeaları, öyleyse, deneyimin malzemesinin deneyimin *a priori* koşullarına tâbi tutulması suretiyle değil de deneyimin koşullarına koşulsuz olana gidecek şekilde birlik kazandırılması yoluyla ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, akıl bu İdeaları aşkın bir şekilde kullanmak suretiyle ilgili nesnelerin varoluşunu ve doğasını kanıtlamak ve nesnelere ilişkin bilgimizin kapsamını genişletmek iddiasıyla ortaya çıktığı zaman, antinomilere, çelişkilere veya paralojizmlere düşer. Kant bu yanılsamaları, rasyonel psikolojiye, spekülatif kozmolojiye ve felsefi teolojiye ilişkin eleştirel incelemesinde ortaya koyar.

Rasyonel Psikoloji: Kant rasyonel psikolojiyi Kartezyen bir çizgide ilerleyen ve "düşünüyorum"dan yola çıkarak, kendisiyle zaman içinde özdeş kalma anlamında kalıcı olan basit bir töz olarak ruha ulaşan bir disiplin olarak düşünür. Gerçekten de rasyonel psikolojinin ampirik bir bilim olmadığı için, *a priori* bir tarzda ilerlemesi gerekir. Söz konusu psikoloji türü bu nedenle deneyimin *a priori* koşulundan yola çıkar.[89]

---

88 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B 391 - 392 A 334-35, s. 323.

89 I. Kant, *age.*, B 401 A 343, ss. 329-30.

Daha önce de gördüğümüz üzere, "düşünüyorum"un insanın tüm temsillerine eşlik etmesi deneyimin imkânının zorunlu bir koşulu olmakla birlikte, deneyimin zorunlu koşulu olan benlik, insana deneyimde verilmez; başka bir deyişle, o ampirik değil de transendental benlik olmak durumundadır. Bundan dolayı, ego ya da benliği birlikli bir töz olarak düşünmek mantıksal olarak mümkün olsa bile, burada töz ve birlik gibi kategorileri kullanarak bilgiye ulaşmak mümkün olamaz. Zira insan zihninin bilgisel fonksiyonu, söz konusu kategorilerin numenlere değil, fakat fenomenlere uygulanmasına bağlıdır. Bu yüzden mantıksal bir özne olarak transendental benliğin, nesnelerin ben bilincinin birliğine bağlanmadıkları takdirde nesne olamamaları ve algılanamamaları ve dolayısıyla deneyimin anlaşılamaz olması anlamında deneyimin zorunlu bir koşulu olduğu, haklı olarak öne sürülebilir. Fakat buradan yola çıkılarak, transendental benlik ya da ruhun bir töz olarak varoluşu kanıtlanamaz. Zira böyle bir kanıtlama varoluş, töz ve birlik gibi kategorilerin hatalı ve gayrimeşru bir kullanımını gündeme getirir. Bilimsel bilginin fenomenler dünyasının bilgisi olduğunu, oysa transendental benliğin fenomenler dünyasına ait olmadığını söyleyen Kant, konusu benlik olan rasyonel psikolojinin, algılayan veya bilen özneden hareketle, söz konusu benliğin kendinden kaim, basit, kendi kendisiyle bir ve aynı kalan ruh veya tözsel bir gerçeklik olduğu sonucuna ulaştığını; benlik, özne ve ruhu farklı anlamlarda kullanmak suretiyle, öncüllerden mantıksal olarak hiçbir zaman çıkmayan bir sonuç çıkarttığın ve, kendisinin paralojizm adını verdiği, üç terimden oluşması gereken tasımda "dört terim kullanma hatası" olarak bilinen, bir mantık hatasına düştüğünü öne sürer:

> (Problematik bir tarzda ele alındığında) "düşünüyorum" önermesi anlama yetisinin tek tek her bir yargı formunu içer-

diği ve onların araçları olan bütün kategorilere eşlik ettiği için, ondan yapılan bütün çıkarımların sadece anlama yetisinin transendental bir kullanımı içinde geçerli olduğu açıktır. [...] Öyleyse, onu (ilgili önermeyi) saf psikolojinin bütün iddiaları boyunca, eleştirel bir gözle takip etmeyi öneriyoruz. [...]

1. Bütün yargılarda, ben her zaman yargıyı kuran bağıntının belirleyen öznesiyim. "Ben"in, düşünen "ben"in her zaman özne, ve düşünceye sadece bir yüklem olarak ait olmayan bir şey olarak görülebileceğinin teslim edilmesi gerekir. O apodeiktik ve gerçekten de özdeş bir önermedir fakat o benim kendimin, bir nesne olarak kendinden kaim bir varlık veya töz olduğum anlamına gelmez. [...]

2. Ben bilincinin "ben"inin ve dolayısıyla, düşüncenin her edimindeki "ben"in bir olduğu ve bir özneler çokluğuna ayrılamayacağı ve bundan dolayı, mantıksal olarak basit bir özneyi gösterdiği, bizzat düşünce kavramında zaten ihtiva edilen bir şeydir. [...] Ama bu, düşünen "ben"in basit bir töz olduğu anlamına gelmez. [...]

Kendime ilişkin bilincin genel olarak düşüncedeki analizi, öyleyse, nesne olarak kendimin bilgisi doğrultusunda, her ne olursa olsun, hiçbir şey vermez. Genel olarak düşüncenin mantıksal serimi nesnenin metafiziksel belirlenimiyle karıştırılmıştır. [...]

Rasyonel psikolojinin bütün bir gelişimi, aşağıdaki tasımda gözler önüne serilen bir paralojizm tarafından belirlenir:

Özne olmak dışında başka türlü düşünülemeyen, özne dışında başka bir şey olarak var olamaz ve öyleyse, o tözdür.

Sadece düşünen varlık diye ele alman düşünen bir varlık, özne dışında başka bir şey olarak düşünülemez.

O, öyleyse, yalnızca özne, yani töz olarak var olur.

Büyük öncülde, her bağıntıda genel olarak düşünülebilen bir varlıktan ve dolayısıyla aynı zamanda sezgide verilebildiği şekliyle söz ediyoruz. Oysa, küçük öncülde, ondan, benzer şekilde kendisi yoluyla düşünceye nesne olarak verildiği sezgiyle ilişki içinde değil, fakat yalın bir biçimde düşünceyle ve bilincin birliğiyle ilişki içinde, yalnızca kendisi bakımından

özne olarak söz ediyoruz. Öyleyse, sonuca hatalı olarak varılmaktadır.[90]

Alıntıdan da kolaylıkla görüleceği üzere, rasyonel psikolojiye temel oluşturan argümanın öncülleriyle sonucunu ayrı ayrı ele alan Kant'ın sözünü ettiği mantık hatası esas itibarıyla d özne ve töz terimlerinin anlamlarını açıklığa kavuşturan analitik yargılardan meydana gelen öncüllerden sentetik bir yargıdan oluşan sonuca geçilmesinden kaynaklanır. Çünkü analitik yargılardan sentetik bir yargı türetilemez. Böyle bir şey mümkün olsaydı eğer, sadece terimlerimizin anlamlarını açıkça tanımlamak suretiyle olguları, terimlere karşılık gelen nesneleri kolaylıkla vücuda getirebilirdik. Rasyonel psikolojinin benlik ya da ruhun bir töz olduğu ana tezi metafiziğin bir yanılsaması olarak karşımıza çıkıyorsa eğer, bu hiç kuşku yok ki **(i)** ruhun basit töz olduğu; **(ii)** ruhun zaman içinde kendi kendisiyle aynı kalan bir töz olduğu; **(iii)** onun mekân içindeki nesnelerle, özellikle de kendi bedeniyle belli bir ilişki içinde bulunduğu tezleri için de geçerli olmak durumundadır.[91]

Spekülatif Kozmoloji: Kant'ın sınıflamasında klasik metafiziğin ikinci ana dalı spekülatif veya rasyonel kozmolojiden meydana gelir. Dünyayı ya da kosmosu zaman ve mekân içindeki şeylerin toplamı olarak değerlendiren ve dünyayla ilgili sentetik *a priori* önermelerden oluşma iddiasıyla ortaya çıkan spekülatif kozmoloji de birtakım hatalara, mantık yanlışlarına yol açar. Söz konusu mantık yanlışları birtakım anomalilerden meydana gelmekte olup, bunların da çözümü eleştirel felsefede bulunmak durumundadır.

90 I. Kant, *age.*, B 406 - B 411, ss. 368-71.

91 S. Körner, *Kant*, s. 113.

Antinomiyle aynı kabuller öbeğinden türeyen bir çift çelişik önermeyi anlayan Kant, antinominin çözümünü ya **(a)** çelişik önermelerin özü itibarıyla tutarsız bir kabulden çıktığını veya **(b)** görünüşte çelişik olan önermelerin gerçekte çelişik olmayıp birbirleriyle bağdaşabilir olduklarını göstermede bulunur. Bunlardan birincisine saçma bir örnek olarak, söz gelimi tezi "Kare şeklindeki bir dairenin yuvarlık olduğu" önermesi, antitezi ise "kare şeklindeki bir dairenin yuvarlak olmadığı" önermesi olan antinomi verilebilir. Söz konusu antinominin çözümü görünüşte çelişik önermelerin kendi kendisiyle çelişik "bir dairenin kare olduğu" kabulünden çıktığını göstermekten meydana gelir. İkinci tipten antinomiye örnek olarak da tezi "Hayatın nihai hedefi ölümdür" önermesi antitezi ise "Hayatın nihai hedefi ölüm değildir" önermesi olan antinomi verilebilir. Söz konusu antinomi görünüşte bağdaşmaz olan bu önermelerde "nihai hedef ifadesinin birincisinde zaman açısından son, ikincisinde ise amaç anlamında kullanıldığının, dolayısıyla tez ve antitezin birbiriyle bağdaşmaz olmadığının gösterilmesinden meydana gelir.[92]

Birinci antinomi "dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğunu ve onun mekân bakımından da sınırlandığı" teziyle, "dünyanın hiçbir başlangıcı ve sınırı olmadığı, onun hem zaman, hem de mekân bakımından sonsuz olduğu" antitezinden oluşur.[93] İkinci antinomide ise "dünyadaki bileşik her tözün parçalardan meydana geldiği" teziyle "dünyadaki bileşik hiçbir şeyin basit parçalardan meydana gelmediği ve dünyada hiçbir yerde basit bir şey dışında hiçbir şeyin var olmadığı" antitezi bulunur.[94] Üçüncü antinomi "doğa yasa-

92 S. Körner, *Kant*, s. 113-14.

93 I. Kant, *age.*, A 424 B 451, s. 396.

94 I. Kant, *age.*, A 434 B 462, s. 402.

larına göre nedenselliğin, dünyanın görünüşlerinin hepsinin birden çıkarsanabildiği yegâne nedensellik olmadığını, bu görünüşleri açıklamak için başka bir nedenselliğin daha, özgürlüğün nedenselliğinin bulunduğunu kabul etmek gerektiğini" bildiren tez ile "özgürlüğün bulunmadığını, dünyada olan her şeyin yalnızca doğa yasalarına uygun olarak vuku bulduğunu" öne süren antitezden meydana gelir.[95] Dördüncü antinominin tezi "ya dünyanın bir parçası veya onun nedeni olarak, mutlak bir biçimde zorunlu olan bir varlığın dünyanın bir parçası olduğunu" ifade eden önerme, buna mukabil antitezi de "mutlak olarak zorunlu bir varlığın dünyada hiçbir yerde var olmadığı gibi, onun nedeni olarak dünyanın dışında da var olmadığını" ileri süren önermedir.[96]

Bu dört antinominin birbirleriyle en azından görünüşte çelişen önermeleriyle, kolaylıkla görüleceği üzere, farklı metafizik sistemlerin temel kabullerinde karşı karşıya gelinir. Birinci antinomi dünyanın zaman içinde bir noktada yaratılmış olduğunu olumlayan ya da inkâr eden metafizik sistemlerin temel kabulü olarak ortaya çıkar. İkinci antinomi ise monadların ya da atomların varoluşunu açıkça tasdik ya da inkâr eden bütün metafizik sistemlerin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Determinizm ile endeterminizmi karşı karşıya getiren üçüncü antinomi en azından dolaylı olarak doğa bilimiyle etiğin temellerini tartışmaya açan metafizik sistemlerinde kaçınılmaz olarak gündeme gelir. Dördüncü antinomi dünyadan hareketle Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamaya kalkışan metafizik sistemlerle dünyanın ezeliliğini öne süren metafizik sistemler arasındaki karşıtlığı ifade etmektedir.

95 I. Kant, *age.*, A 452 B 480, s. 415.

96 I. Kant, *age.*, A 464-468 B 494-496, ss. 424-25.

Çok genel olarak söylendiğinde, söz konusu dört antinominin ampirik ve bilimsel bir bakış açısını yansıtan antitezlerinin, doğal düzenden ayrılmayıp test edilebilir olgulara sıkı sıkıya yapışmanın bir sonucu olarak ortaya çıktıkları söylenebilir. Oysa fenomenal dünya ile ilgili olan tezler, insanın pratik ilgisinin sonucu olmak durumundadırlar:

> Her şeyden önce, doğru düşünen her insanın, onu gerçekten ilgilendirene dair bir kavrayışı varsa yürekten paylaştığı belirli bir pratik ilgi söz konusudur. Evrenin bir başlangıcının olması, benim düşünen benliğimin basit ve dolayısıyla yok edilemez olması, onun iradi eylemlerinde özgür ve doğanın zorunluluğunun üstüne yükselmiş olması ve nihayet, dünyayı meydana getiren şeylerdeki bütün düzenin, her şeyin birliğini ve amaçlı bağlantısını kendisinden aldığı bir ilk varlığın eseri olması –bütün bunlar dinin ve ahlakın temel taşlarıdır. Antitez bizi bütün bu dayanaklardan yoksun bırakır veya bırakır görünür. [...]
>
> Dünyadan ayrı bir varlık yoksa, dünyanın bir başlangıcı ve bir yaratıcısı bulunmuyorsa, irademiz özgür değilse, ruh, tıpkı madde gibi bölünebilir ve yok edilebilir ise ahlaki ilkeler ve düşünceler bütün geçerliliklerini yitirir ve onların teorik dayanağı olma işlevi gören transendental idelerin kaderini paylaşırlar.[97]

Kant, tezde ifadesini bulan bakış açısına her ne kadar sempati duysa da olgusal konuların kesinlikle olgulara ilişkin incelemeyle karara bağlanması gerektiğinde ısrar eder. Dolayısıyla, deneyimcilerin bakış açıları veya konumları sağlam, onların rasyonalistlerin ilk nedenin, özgür iradenin pozitif bilgisine sahip olma iddialarına karşı çıkışları haklıdır. Bununla birlikte, Kant'a göre, bu temeller üzerinde, bir ilk nedenin var

97 I. Kant, *age.*, A 464-468 B 494-496, ss. 424-25.

olduğunu söylemek ne kadar yanlışsa onun var olmadığını söylemek de o kadar yanlıştır. Çünkü dünyanın sonlu olduğunu, yani onun zaman içinde bir başlangıcının bulunduğunu göstermek amacıyla öne sürülen argümanlara, bunun tam karşıtını kanıtlayacak aynı ölçüde iyi argümanlarla karşı konabilir. Bilgimizdeki sınırlamalar dikkate alındığında, bizim iki metafiziksel önermeden hangisinin doğru ya da hatta diğerinden daha muhtemel olduğuna karar verebilmemizin bir yolu yoktur. Ya da daha genel olarak söylendiğinde, söz konusu dört ayrı antinominin tezleri ve antitezleri bütünle ilgili olup bütünün kendisi deneyimin bir nesnesi değildir. Ona deneyim için geçerli olan kategorilerin uygulanabilmesi söz konusu olmaz. Bütünün doğasıyla ilgili sorular, konuya olgusal bir perspektiften bakıldığında, anlamlı değildirler.[98]

Aynı sonuca antinomiler genel olarak değil de tek tek ve biraz daha ayrıntılı olarak ele alındığı zaman da ulaşmak mümkündür. Buna göre, birinci antinomi dünyanın zaman ve mekân içindeki büyüklüğüyle ilgilidir. Burada biz bir mekân miktarı ya da zamanın belli bir yayılımının şu ya da bu büyüklüğe sahip olduğunu öne sürerken, bir ölçme sürecinin, mekânsal ya da zamansal birimlerin art arda toplanmaları işleminin tamamlanabileceğini ve söz konusu tamamlanışın tarafımızdan tecrübe edilebileceğini, deneyimlenebileceğini varsayarız. Oysa dünyanın zaman ve mekân bakımından ölçülmesi süreci deneyimde fiilen tamamlanabilir, nihayete erdirilebilir bir süreç değildir. Bu sürecin tamamlanışıyla ilgili kavram ya da nosyon, Kant açısından deneyimde kendisine karşılık gelen bir şeyin bulunmadığı bir İdea olmak duru-

98 E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, ss. 136-37.

mundadır.[99] Bu yüzden dünyanın zaman veya mekân içinde büyüklük bakımından sonlu veya sonsuz olduğu önermeleri, kare şeklindeki bir dairenin yuvarlak olduğu ve yuvarlak olmadığı önermelerinin durumuna benzer.

Görünüşlerin bölünmesiyle ilgili olan ikinci antinomide de aynı şekilde bir şeyin sınırsızca bölünmesinin tamamlanışıyla ilgili İdeaya karşılık gelen bir deneyim bulunmadığının söylenmesi gerekir. Oysa her tözün bölünemez parçacıklardan meydana geldiği (veya gelmediği) önermesi, gerçekte tamamlanması imkânsız olan bir bölünme sürecinin olgusal olarak veya deneyimde tamamlanabilmesini varsayar.[100] Birinci ve ikinci antinomide "kabulün yanlışlığı bir kavramda kendi kendisiyle çelişenin (yani, kendinde şey olarak görünüşün) bağdaşabilir bir şey olarak sunulmasından oluşmaktadır."[101] Gerçekten de sonsuz bir sürecin tamamlanışıyla ilgili İdeanın kendisi fenomen olmayan veya akledilir bir şeyin ya da bir kendinde şeyin İdeasıdır. Oysa üçüncü ve dördüncü antinomilerde "kabulün yanlışlığı bağdaşabilir olanın çelişik ya da bağdaşmaz diye sunulmasından oluşur."[102]

Kant özgürlüğün olup olmadığı, yani dünyada neden olunmamış nedenler bulunup bulunmadığı sorusuyla ilgili olan üçüncü antinominin ise fenomenlerin doğa yasalarına göre nedenselliğe tâbi olduklarını ifade eden tezin nedeni olmayan nedenlere imkân tanıyan farklı türden bir nedenselliğin numenler veya kendinde şeyler için var olduğunu ima eden antitezle bağdaşabilir olduğunu göstererek çözer. Söz konusu ikinci nedensellik, elbette bir İdeanın, Kant'ın moral

99 K. Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford, Clarendon Press, 2003, s. 115.

100 E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 137.

101 I. Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, 343, s. 90.

102 I. Kant, *age.*, 343, s.90.

bilinci, ahlaki yükümlülük deneyimini açıklayabilmek için gerekli olduğunu düşündüğü özgürlük İdeasının nedenselliği olmak durumundadır. Aynı durum mutlak olarak zorunlu bir varlığın varoluşuyla ilgili olan dördüncü antinomi için de geçerlidir. Kant bu antinomiyi de aynı şekilde, yani fenomenal dünyada hüküm süren bir nedensellik olduğunu ve bir de fenomenlerin nedeni olduğu söylenebilecek akledilir bir neden, bir kendinde şey bulunduğunu ve bu ikisinin birbiriyle bağdaşmaz olmadığını gösterir.[103]

Rasyonel Teoloji: Kant, durumun rasyonel teolojide de aynı olduğunu, metafizikçiler tarafından doğası evreni açıklayan bir varlığın, yani Tanrı'nın var olduğunu veya var olması gerektiğini göstermek amacıyla ortaya konan delillerin de aynı durumda olduğunu söyler. Bu argüman ya da delillerin, dikkatle ve titizlikle incelendikleri zaman, hiçbir şeyi kanıtlamayan sonuçsuz argümanlar olduklarının görüleceğini söyleyen filozof, Tanrı'nın varoluşunu spekülatif akıl yoluyla kanıtlamanın, rasyonel teolojide şimdiye kadar kullanılmış olan üç yolu bulunduğunu belirtir. O bu üç yolu, üç ayrı Tanrı delilini tek tek ele alır, onların mantıksal olarak geçerli olmadıklarını ve dolayısıyla bir Tanrı biliminin ya da rasyonel teolojinin imkânsız olduğunu gösterir.

Bu kanıtlardan birincisi olan ontolojik delille ilgili olarak, Kant şunları söyler:

> Söylenmiş olanlardan mutlak olarak zorunlu bir varlık kavramının saf bir kavramı olduğu, yani sadece, nesnel geçerliliği aklın onu talep etmesi olgusu tarafından kanıtlanmanın hayli uzağında olan, bir ide olduğu açıktır. [...]
>
> Bütün çağlarda insanlar mutlak olarak zorunlu bir varlıktan söz ettiler ve bunu yaparken de bu tür bir şeyin dü-

103 S. Körner, *Kant*, s. 118.

şünülmeye dahi izin verip vermediğini veya nasıl verdiğini anlamaya çalışmaktan ziyade, onun varoluşu kanıtlamaya çalıştılar. Kavramın lafzi bir tanımını vermede, yani, onun yokluğu imkânsız olan bir şey olduğunu söylemede, elbette hiçbir güçlük yoktur. Fakat bu, bir şeyin yokluğunu mutlak anlamda düşünülemez bir şey olarak görmeyi zorunlu kılan koşullar hakkında bize en küçük bir vukuf sağlamaz. Oysa bizim, bu kavrama başvururken bir şeyi düşünmekte olup olmadığımızı belirleyebilmek için bilmek istediğimiz esas bu koşullardır. Anlama yetisinin bir şeyi zorunlu diye görmek için kaçınılmaz bir biçimde talep ettiği bu koşulları, sadece koşulsuz olan sözcüğünü gündeme getirmek suretiyle, bertaraf etme düşüncesi, benim koşulsuz olarak zorunlu olan kavramında hâlâ bir şeyi düşünmekte mi, yoksa şöyle ya da böyle hiçbir şeyi düşünmemekte mi olduğumu göstermekten oldukça uzaktır. [...]

Sözü edilen bütün örnekler, şeylerden ve onların varoluşlarından değil, fakat hiçbir istisna olmaksızın, yargılardan alınır. Ama yargıların koşulsuz zorunluluğu şeylerin mutlak zorunluluğuyla aynı şey değildir. Yargının mutlak zorunluluğu, sadece şeyin veya yargıdaki yüklemin koşullu bir zorunluluğudur. Yukarıdaki önerme üç açının mutlak olarak zorunlu olduğunu bildirmez fakat sadece bir üçgenin varolması (yani, bir üçgenin verilmiş olması) koşuluyla, onda üç açının zorunlu olarak bulunacağını bildirir. [...]

Özdeş bir önermede, özneyi korurken yüklemi olumsuzlarsam eğer, ortaya bir çelişki çıkar ve dolayısıyla, ikincinin birincisine zorunlulukla ait olduğunu söylerim. Fakat hem özneyi ve hem de yüklemi aynı şekilde olumsuzlarsam, bunda bir çelişki söz konusu olmaz çünkü geride kendisiyle çelişilebilecek hiçbir şey kalmaz. Bir üçgenin varoluşunu öne sürmenin fakat onun üç açısını inkâr etmenin kendisi bir çelişkidir ama üçgeni üç açısıyla birlikte olumsuzlamada hiçbir çelişki yoktur. Aynısı mutlak olarak zorunlu bir varlığın kavramı için de geçerlidir. Onun varoluşu inkâr edilirse, şeyin kendisini bütün yüklemleriyle birlikte inkâr etmiş oluruz; o

zaman, çelişki sorunu da hiç söz konusu olmaz. [...] "Tanrı kadirimutlaktır" zorunlu bir yargıdır. Bir Tanrı'nın, yani sonsuz bir varlığın varoluşunu öne sürersek iki kavram özdeş olduğu için, kadirimutlaklık olumsuzlanamaz. Ama "Tanrı vardır" dersek, ne kadirimutlaklık ne de onun yüklemlerinden başka biri verilmiştir; özneyle birlikte, onların tek tek her biri ve hepsi olumsuzlanmış olur ve böyle bir yargıda en küçük bir çelişki bulunmaz. [...]

Aklı başında her insan gibi, biz de [...] varlık bildiren bütün önermelerin sentetik önermeler olduklarını kabul edersek varoluş yükleminin bir çelişki olmadan olumsuzlanabileceğini nasıl olup da öne sürme iddiasında bulunabiliriz? Bu, yalnızca analitik önermelerde bulunan bir özelliktir ve gerçekte tam olarak onların analitik karakterini getiren şeydir. [...]

"Varlık", açıktır ki, gerçek bir yüklem değildir; yani, o bir şeyin kavramına eklenebilen bir şeyin bir özelliği değildir. O sadece, bir şeti ya da kimi belirlenimleri, kendilerinde var olanlar olarak öne sürmedir. Mantıksal olarak, o bir yargının kopülası [bağlacı]dır. "Tanrı kadirimutlaktır", her biri onun nesnesi olan –Tanrı ve kadirimutlaklık gibi– iki kavramı ihtiva eder. Küçük "dır" sözcüğü ona yeni hiçbir yüklem eklemez fakat sadece yüklemin özneyle ilişki içinde varoluşunu öne sürer. İmdi, özneyi (Tanrı'yı) (aralarında kadirimutlaklığın da bulunduğu) bütün yüklemleriyle birlikte alır ve "Tanrı vardır" ya da "Bir Tanrı vardır" dersek, Tanrı kavramına yeni hiçbir yüklem eklemez fakat özneyi kendisinde bütün yüklemleriyle birlikte öne süreriz. [...]

Bir şeyi hangi sıfatlarla ve ne kadar çok yüklemle düşünürsek düşünelim –onu tam olarak belirleyebilsek dahi– şeye, bu şeyin ayrıca var olduğunu beyan ettiğimiz zaman, en küçük bir ek yapmayız. Aksi takdirde, o tam tamına var olan aynı şey olmaz fakat kavramda düşünmüş olduğumuzdan daha fazla bir şey olur; ve öyleyse, kavramın tam nesnesinin varolduğunu söyleyemem. [...]

> Bir en yüksek varlığın Descartes'ın meşhur ontolojik argümanı yoluyla varoluşunun kanıtlanması teşebbüsü, şu halde, sadece boşa giden bir gayret ve emektir; teorik vukuf zenginliğimizi salt düşünceler yoluyla artıramayız.[104]

Kant, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ontolojik delile, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, esas mantıksal zorunlulukla ontolojik zorunluluğu, yargının zorunluluğuyla varoluşun zorunluluğunu birbirine karıştırdığı için itiraz eder. Verdiği üçgen önermesinden de belli olduğu gibi, geometrinin önermelerinin mutlak olarak zorunlu önermeler diye görülmeleri bu karıştırmanın en açık göstergesidir. Ona göre, burada mantıksal zorunluluğun, şeylerle ve şeyler arsındaki ilişkilerle değil de sadece yargılarla ilgili olduğu ve yargının mutlak zorunluluğunun, yalnızca gönderimde bulunulan koşullu şeyin koşullu zorunluluğu önceden teslim edildiği takdirde, bir geçerliliği olduğu unutulmuştur. Buna göre, üçgen diye bir şey gerçekten de varsa eğer, onun üç açısının bulunduğu yargısı zorunlulukla doğru olur. Ama bir üçgenin, hatta mekânın varoluşu bile, zorunlu değil de mümkün veya olumsal bir konudur.

Kant, bunun Tanrı'nın varoluşu için de geçerli olduğunu düşünür. Ontolojik argümanda öne sürülen zorunluluk, varoluşun koşulsuz zorunluluğu değil de sadece mantıksal bir zorunluluk olmak durumundadır. Ve varoluşa gönderimde bulunan bütün yargılar sentetik olup verili bir olumsal gerçekliği tanımlamaya yararlar. Bu ise argümandan Tanrı'nın zorunlulukla var olduğu sonucunun çıkartılamayacağı anlamına gelir çünkü sentetik yargıların çelişiklerinin düşünülmesi her zaman mümkündür. Dolayısıyla, felsefe tarihinde sadece mantıksal olan bir zorunluluğa beslenen inançtan da-

104 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, A 592 - 602, B 620 - 630, ss. 500-507.

ha büyük bir yanılsama kaynağı bulunmadığını iddia eden Kant,[105] bu iddiasının burada bir kez daha doğrulandığı kanaatini açıklıkla ifade eder.

Varoluşla ilgili olan, varlık bildiren, bir şeye varoluş yükleyen bir yargının sentetik olduğunu ve böyle bir yargının inkârının bir çelişki yaratmadığını öne süren Kant, daha sonra bununla ilgili bir hususu gündeme getirerek, yani "varlığın gerçek bir yüklem olmadığı"nı iddia ederek delile öldürücü bir darbe indirir. Buna göre, varoluş bir kavramın içeriğinin bir parçası değildir, olmadığına göre de mümkün bir yargı olarak görülemez. Ya da başka türlü söylendikte, bir şeyin var olduğunu söylemek, bir kavramı daha fazla belirlemek değil, fakat onun bir özellemesi bulunduğunu iddia etmektir; bir kavramın bir özellemesi olup olmadığı ise sadece kavramı dikkatle tahkik etmek suretiyle keşfedilemez. Varoluşa bir yargıda tekabül eden şey sadece formel bir unsur, yani kopula olup, o Tanrı kavramının, örneğin kadirimutlaklığın olduğu tarzda, bir parçası değildir.

Kant, bundan sonra düşünceden varlığa, zorunlu olandan olumsal olana giden ontolojik argümandan farklı olarak, onun tam tersine fakat yine aynı gayrı meşruluk içinde, olumsal olandan zorunlu olana, göreli olandan mutlak olana, verili olandan aşkın olana giden ve ontolojik delilin mevcut sıkıntıları dışında, başka güçlük ve hatalar da ihtiva eden, kozmolojik argümanı ele alır:

> O şu şekilde gelişir: Bir şey var olursa eğer, mutlak olarak zorunlu bir varlık da var olur. İmdi, en azından ben varım. Öyleyse, mutlak olarak zorunlu bir varlık da var olur. Küçük öncül bir deneyim, büyük öncül ise zorunlu olanın varoluşuyla ilgili, bir şekilde mevcut olan bir deneyimden hareketle yapılan, çıkarımı ihtiva eder. [...]

105 N. K. Smith, *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, s. 528.

> Bu kanıt, kendisi için sağlam bir zemin oluşturmak üzere, deneyime yaslanır ve böylelikle de tamamen *a priori* kavramlara dayanan ontolojik delilden farklı bir kanıt olma iddiasında bulunur. Bununla birlikte, kozmolojik kanıt bu deneyimi sadece delildeki tek bir adım, yani zorunlu bir varlığın varoluşuna karar vermek için kullanır. Bu varlığın hangi özelliklere sahip olabileceğini, ampirik öncül bize söyleyemez. Akıl, öyleyse, deneyimi tamamen terk eder ve mutlak olarak zorunlu bir varlığın hangi özelliklere sahip olması gerektiğini salt kavramlardan hareketle keşfetmeye çalışır. [...] Dolayısıyla, sözü edilen kozmolojik delil sahip olabileceği ikna kuvvetini gerçekte salt kavramlardan hareket eden ontolojik delile borçlu olur. [...]
>
> Bu kozmolojik delilde, (dahası) şu ilkeleri buluyoruz: **(1)** Kendisiyle olumsal olandan bir nedeni çıkardığımız transendental ilke. Bu ilke sadece duyusal dünyaya uygulanabilir; onun dışında, her ne olursa olsun, hiçbir anlamı yoktur. [...] Nedensellik ilkesinin duyusal dünya dışında uygulanmasının hiçbir anlamı ve de ölçütü bulunmamaktadır. Ama o, kozmolojik delilde tam tamına bize duyusal dünyanın ötesine gitme imkânı sağlamak için kullanılır. **(2)** Duyusal dünyadaki, birbirleri ardı sıra verilen nedenlerin sonsuz bir dizisinden bir ilk nedene doğru giden bir çıkarım. Akim kullanılmasının ilkeleri bu sonucu, deneyim dünyası içinde kanıtlamaz, bu dünyanın ötesindeki, söz konusu dizinin kendisine doğru asla genişletilemeyeceği bir alanda ise hiç kanıtlamaz.[106]

Kozmolojik delilin muzdarip olduğu bütün sıkıntıları bu şekilde ortaya koyan ve kozmolojik argümanın en az ontolojik delil kadar hatalı olmakla kalmayıp fazladan bir de içtenliksiz veya dürüstlükten yoksun olduğunu bildiren Kant'a göre, söz konusu yeni argüman sanki bizi yepyeni bir yoldan giderek sağlam ve güvenli bir sonuca ulaştıracakmış gibi

106 I. Kant, *age.*, A 604 - 610, B 632 - 638, ss. 508-11.

yapsa da küçük bir manevranın ardından, adeta bir el çabukluğuyla bizi eski yola sokmaktadır. Hal böyle olduğunda, ontolojik argüman doğruysa eğer, kozmolojik argümana zaten gerek kalmaz; yok ontolojik delil yanlışsa da kozmolojik argümanın doğru olabilmesi hiç mümkün değildir.

Kant'ın mantıksal gücü veya ikna yeteneğinden dolayı değil de en azından insanın en derin hasletlerini temele alması, insani duygulara başarıyla hitap etmesi nedeniyle daha bir yakınlık duyduğu teleolojik argümana veya onun deyimiyle, fizikoteolojik kanıta gelince...

> Bu kanıt hep saygıyla anılmayı hak eden bir kanıttır. O en eski, en açık ve ortalama insan aklına en uygun düşen kanıttır.
>
> Temel hususlar şunlardır; **(1)** Dünyanın her yerinde belirlenmiş bir amaca göre olan, büyük bir bilgelikle hayata geçirilmiş bir düzenin sarih emarelerini buluyoruz ve bu evren içerik bakımından tarif edilemezcesine çeşitli olup, kapsam yönünden sınırsızdır. **(2)** ... çok çeşitli ve farklı şeyler, düzenleyici bir ilke tarafından, gerideki düşüncelere uygun olarak bu amaçlar için seçilmemiş ve düzenlenmemiş olsalardı çok farklı araçların bu kadar büyük bir birleşimi yoluyla, belirli gaf amaçları gerçekleştirmek üzere, kendilerini bir işbirliği içinde bulamazlardı. **(3)** Öyleyse, dünyanın yüce ve bilge bir (ya da birden çok) nedeni vardır. **(4)** Bu nedenin birliği, dünyanın parçaları arasında, tıpkı sanat yoluyla düzenlenmiş bir yapının unsurları arasında olduğu gibi, var olan karşılıklı ilişkilerin birliğinden çıkarsanabilir; gözlemimiz onun doğrulanmasına yettiği sürece kesinlikle, bu sınırların ötesinde ise analojinin ilkelerine uygun olarak muhtemelen çıkarsanır.
>
> Bu akıl yürütme yöntemi üzerinde, doğadaki bu kadar büyük bir amaçlı ve ahenkli uyarlanma, maddenin yani dünyanın tözünün değil de sadece formun olumsallığını kanıtlamaya yetebilir. Birincisini kanıtlamak içinse, dünyadaki

> şeylerin kendilerinin, tözlerinde en yüksek bilgeliğin eseri olmasaydılar eğer, evrensel yasalara göre, böylesi bir düzen ve ahenge muktedir olmadıklarını göstermemiz gerekir. Fakat bunu kanıtlamak için, insanın sanatıyla, kurulan analojiden türetilen kanıtlarınkinden oldukça farklı ispat zeminlerine ihtiyaç duyarız. Öyleyse, delil dünyanın, düşüncesine her şeyin tâbi olduğu bir yaratıcısını değil de en fazla işlediği malzemenin uyarlanabilirliği tarafından hep engellenmiş olan bir mimarını kanıtlar. Oysa bu, önümüzdeki ağır amaç, yani kudreti her şeye yeten bir ilk varlığın kanıtlanması için hiç yeterli değildir.[107]

Teleolojik delilin, her şeyin kendisinin eseri olduğu bir yaratıcıyı kanıtlamaktan uzak olduğunu, onun doğanın maddesinin değil de sadece amaçlı formunun akıllı mimarına işaret edebildiğini ve dolayısıyla, maddenin olumsallığını kanıtlamak için burada da kozmolojik kanıtın doğruluğunu göstermek gerektiğini bildiren Kant, dünyadaki düzeni açıklamak için, Tanrı'nın form veren bir güç olarak dahi varoluşuna ihtiyaç duyulmadığı düşüncesine pekala kapılınabileceğini söyler. Doğa kendisine niçin iş başındaki kör güçler eliyle şekil vermiş olmasın? Ona göre, ölü maddenin bile bütünüyle atıl olmadığı söylenebilir. Var olan yerçekimi gücü ve kimyasal çekim etkisiyle, doğa kendiliğinden en olağanüstü şekillerin doğuşuna meydan vermez mi? Güneş sisteminin veya gezegenlerin halihazırdaki işleyişini açıklayan aynı mekanik ilkeler onun doğuşunu ve gelişimini de acaba açıklayamaz mı?

Cansız varlıklar bir yana, canlı varlıklarda, düzen ve amaç kanıtı hepten yetersiz hale gelir çünkü canlıyı cansızdan farklılaştıran esas ayırım, onun kendi kendisine düzen kazanabilmesi olgusundan meydana gelir. Bu nedenle, bir organizma

---

107 I. Kant, *age.*, A 623-627, B 651-655, ss. 520-22.

bir zanaatkârın eseriyle analoji kurularak ele alındığında, onun doğası tümden çarpıtılmış olur. Bütün bunları ve doğada kendilerine zaman zaman rastladığımız çarpıklık ve bozuklukları bir kenara bıraksak bile, der Kant, dünyaya düzen verecek kadar büyük bir kudretten kadirimutlaklığa, büyük bir bilgelikten mutlak bilgiye geçiş, ampirik temeller üzerinde bile asla haklılandırılamaz.

Kant, teolojik argümanı da bu şekilde, hatalarına ve ihtiva ettiği mantıksal güçlüklere dikkat çekmek suretiyle bertaraf ettikten sonra, bilginin insan zihninin yapısına uygun düşen veya kategoriler tarafından düzenlenen mekânsal-zamansal dünyanın bilgisiyle sınırlandığı ve mekânsal-zamansal düzene aşkın olan bir varlık alanının bilgisi anlamında bir metafizik biliminin imkânsız olduğunu bir kez daha ifade edip vurgulamış olur.

e. Etik Anlayışı

Amacı: Gelinen nokta itibarıyla, Kant'ın genel olarak varlık veya insan zihnine sunulmuş olmayan, insan tarafından algılanamayan gerçekliklerle ilgili bir bilim olma iddiasıyla ortaya çıkan geleneksel ya da dogmatik metafiziğin imkânsız olduğunu gösterdiğini söyleyebiliriz. Kant bundan önce de bilimi, büyük bir hayranlık beslediği Newton fiziğini, Kopernik'ten esinlenerek öne sürmüş olduğu yeni hipoteze veya kurmuş olduğu eleştirel felsefenin ilkelerine göre temellendirmişti. Onun gözünde bilimi, bilimsel bilgiyi temellendirmek ise gerçekte nesnelere ilişkin teorik bilgimizdeki formel ve maddi ya da *a priori* ve *a posteriori* öğeleri mantıksal bir analizle birbirinden ayırt etmekten, sentetik *a priori* önermelerin fizikte nasıl mümkün olduğunu göstermekten oluşuyordu.

Kant eleştirel felsefesinin bir gereği olan aynı analizi, etik alanına geçtiği zaman da sürdürür. Çünkü ona göre, bizim

duyusal sezgide verilen nesnelere ilişkin sezgisel bilgimiz yanında, bir de moral bilgimiz vardır. Buna göre, biz insanlar "doğruyu söylemenin görevimiz olduğunu", "insan hayatına saygı göstermek gerektiğini" biliriz. Söz konusu moral bilginin teorik ya da bilimsel bilgiden en önemli farkı, onun olanın veya insanların fiilen nasıl davrandıklarının bilgisi olmayıp, olması gerekenin, insanların nasıl davranmaları gerektiğinin bilgisi olmasından meydana gelir.[108] Başka bir deyişle, ahlak bilgisi, insanların davranışlarından bağımsız olmak anlamında *a priori* bir bilgidir.[109] Buna göre, insanlar yalan söyleseler veya birbirlerine zaman zaman işkence etseler de onların doğruyu söylemeleri veya insan hayatına saygı göstermeleri gerektiği doğru olmaya devam eder. Başka bir deyişle, "insanların doğru söylemeleri gerektiğini" bildiren ahlak yargısını, insanların doğruyu söyleyip söylemediklerine bakarak doğrulayamayız. Söz konusu ahlak yargısı insanların fiili davranışlarından bağımsız bir biçimde, yani *a priori* olarak doğrudur. Çünkü zorunluluk ve tümellik, Kant'ın epistemolojisi ve bilimsel bilgi anlayışında da gördüğümüz üzere, *a priori*'liğin özellikleridir. Kant işte bu yüzden, genel olarak ahlak filozofunun, özel olarak da kendisinin görevinin ahlak bilgimizdeki *a priori* unsurları ortaya çıkarmaktan, bu unsurların kaynağını gözler önüne sermekten, sentetik *a priori* önermelerin ahlak alanında nasıl mümkün olduğunu göstermekten oluştuğunu öne sürer.[110]

---

108 P. Stratton-Lake, *Kant, Duty and Moral Worth*, London, Routledge, 2000, s. 24.

109 R. Johnson, "Kant's Moral Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

110 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 6, *Wolff to Kant*, ss. 308-309.

Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlak alanında da *a priori* öğeleri arayan, bu öğeleri ikinci *Eleştiri*'sinin konusunu oluşturan pratik akılda bulan Kant, şu halde meşhur ödev etiğini geliştirirken insanın bütünsel doğası yerine salt akli boyutunu dikkate alır, yani onu sadece akıl sahibi bir varlık olarak görür. Çünkü insan bir bütün ya da doğal bir varlık olarak alındığında, bize zorunlu ve tümel olanı değil de sadece olumsal ve tikel olanı verir; bu temel üzerine tüm insanlar için geçerli olacak evrensel bir etik anlayışı inşa edilemez. Dahası, bütünsel doğası veya ampirik boyutu itibarıyla insan çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğal nedensellik yasalarına bağlı olup kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenen heteronom bir varlıktır; o, bu haliyle, ahlaklılık için gerekli olan özgürlükten yoksun bulunmaktadır.[111] Kant'a göre, nihayet doğal duygulanım, güdü ya da eğilimlere göre hareket edildiğinde, bu durum, ahlaklılığı değil, fakat yalnızca yasalılığı ifade eder. İnsani eğilim, güdü, duygulanım ve alışkanlıklarla yapılmaları nedeniyle hiçbir ahlaklılık taşımayan bu eylemler sadece legal eylemler oldukları için Kant insana özgü bir ahlaki hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil de söz konusu doğal yanından bağımsız bir yaşam biçimini gerçekleştirmesini sağlayan akılda aramak ister:[112]

> Yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, *a priori* olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır ve temelini sırf deneyin ilkelerinde bulan başka her buyurtu, hatta bir bakıma genel olan bir buyurtu, en küçük bir noktası

111 *Bkz.*, R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş* (çev. A. Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 172.

112 D. Özlem, *Ahlak Felsefesi - Ders Teksiri*, İzmir, 1982, ss. 16-17.

deneysel temellere dayanıyorsa, gerçi pratik kural adını alabilir ama ona hiçbir zaman ahlak yasası denemez.[113]

Demek ki bilimsel bilgide olduğu gibi, ahlak alanında da *post eventum* bir analiz gerçekleştiren,[114] transendental bir soruşturma bağlamında, ahlak alanındaki *a priori* unsurları araştıran Kant, pratik akılla elbette bir ve aynı aklın ahlaki kullanım ya da fonksiyonunu anlatmak ister. Buna göre, insanda son çözümlemede her ne kadar tek bir akıl olsa da bu akıl nesneleriyle iki şekilde bağ kurar veya temas eder. Akıl, ya kendisinin dışındaki bir kaynaktan verilmiş olan nesneyi belirleyebilir ya da nesneyi gerçek hale getirip hayata geçirebilir. Bunlardan birincisi aklın teorik, ikincisi ise pratik fonksiyonunu ifade eder.[115] Teorik fonksiyonu söz konusu olduğunda, akıl, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, kendisine duyusal sezgide verilmiş olan nesneyi belirler ya da kurar; *a priori* kategorilerini kendisinin dışındaki bir kaynaktan gelen verilere uygular. Oysa pratik fonksiyonu söz konusu olduğunda, akıl objelerinin kaynağıdır; kategorilerini duyusal sezginin verilerine uygulamakla değil de ahlaki tercihlerle meşgul olur. Onun, burada kendisinden çıkan yasaya uygun moral seçim ve kararlar geliştirme işiyle uğraştığı söylenebilir. Başka bir deyişle, teorik fonksiyonu itibarıyla akıl, bilişsel gücüne uygun düşen nesneleri bilmeye yönelirken, aklın pratik kullanımında iradenin belirlenimini mümkün kılan temeller gündeme gelir:

---

113 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. I. Kuçuradi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982, xiii-xiv, s. 6.

114 A. Maclntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 191.

115 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, B X, s. 18.

> Aklın teorik kullanışı sırf bilme yetisinin nesneleriyle uğraşıyordu ve aklın, bu kullanılışı bakımından bir eleştirisi, aslında yalnız saf bilme yetisiyle ilgiliydi. Çünkü bu yeti, daha sonra doğrulanan bir kuşkuyu, yani kolayca sınırlarını aşarak ulaşılamayacak nesneler ya da birbirleriyle çelişen kavramlar arasında kendini yitirdiği kuşkusunu uyandırıyordu. Aklın pratik kullanılışında durum farklıdır. Bu kullanılışta akıl, tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren ya da kendini bu nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen bir yeti olan iradenin belirlenme nedenleriyle uğraşır. Çünkü hiç olmazsa burada akıl iradeyi belirlemeye yeterli olabilir ve yalnız istemek söz konusu olunca, aklın hep nesnel gerçekliği vardır.[116]

Şu halde teorik aklın bilgiye yöneldiği yerde, pratik aklın evrensel ahlak yasasına uygun olarak yapılacak moral seçime ve dolayısıyla iradeyi belirlemeye yönelmiş olduğunu söyleyen Kant, pratik akıldan zaman zaman iradeden ayrı ve onu etkileyen bir güç olarak söz eder, bazen de onu iradeyle özdeşleştirir. Bunlardan birinci kullanım söz konusu olduğunda, Kant açıktır ki ahlaki eylemdeki bilişsel unsura ağırlık vererek pratik aklın moral buyruk yoluyla iradeyi harekete geçirmesini anlatmak ister. İkinci kullanım söz konusu olduğunda ise o, bir yandan eylemdeki iradi boyutu vurgulamaya çalışırken bir yandan da iradenin kör, içgüdüsel bir yeti olmayıp rasyonel bir güç olduğunu anlatmak ister.[117]

İyi İrade: Kant iradenin bu yönünü ortaya koymaya çalışırken, Aristoteles'ten beri, ahlaki anlamı içinde aşina olduğumuz kendi başına ya da amaç olarak iyi ile başka bir şey

---

116 I. Kant, *Pratik Aklı Eleştirisi* (çev. I. Kuçuradi - Ü. Gökberk - F. Akatlı), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980, 29-30, s. 16.

117 O. O'Neill, "Kantian Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

için iyi olan ya da araç olarak iyi ayırımım temele alır ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinin birinci bölümünün daha giriş pasajında, dünyada kendi başına iyi olan tek bir şey olduğunu öne sürer: İyi irade.

> Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Anlama yetisi, zeka, yargı gücü ve adı ne olursa olsun düşüncenin diğer doğa vergisi yetenekleri ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, tasarlananda sebat, çeşitli bakımlardan iyi ve istemeye değerdirler kuşkusuz ama bu doğa bağışlarını kullanacak olan isteme ve bundan dolayı karakter denen özel yapı iyi değilse, son derece kötü ve zararlı olabilirler. Talihin bağışladıklarıyla da durum aynıdır. Güçlülük, zenginlik, onur, sağlık bile ve mutluluk adı altında her türlü esenlik ve kendi durumundan memnun olma, insana cesaret verir; böylece de sık sık bunların insanın ruhsal yapısını etkilemesini, dolayısıyla eylemde bulunmanın tüm ilkesini de haklı ve genel olarak amaca uygun kılacak iyi bir istemenin olmadığı yerde insanı haddini bilmez yapar. [...]
>
> İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği her şeyden, karşılaştırılamayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir. Talihin özel bir cilvesiyle veya üvey ana muamelesine uğramış bir doğal yapının cimri donatımından dolayı bu isteme amacını gerçekleştirmede güçsüz kalıyorsa; harcadığı en büyük çabaya rağmen hiçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca iyi isteme olarak kalıyorsa; yine de bir mücevher gibi, kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar. Yararlılık veya verimsizlik bu değere ne bir şey ekleyebilir ne de ondan bir şey eksiltebilir. Yararlılık, denebilir ki onu günlük alışverişte daha iyi kul-

> lanabilmek veya onu henüz yeterince bilmeyenlerin dikkatini çekmek için bir çerçeve olur; onu bilenlere salık vermek ve değerini belirlemek için değil.[118]

Buna göre, birçok filozofun kendi başına birer iyi olarak gördüğü entelektüel yetileri, karakter erdemlerini, talihin insana bağışladığı sağlık, esenlik, onur gibi değerleri, Kant, kendi başına ve koşulsuz olarak iyi olmadıkları gerekçesiyle bir kalemde siler. Bütün bu güç, erdem ve değerler, iyi irade tarafından yönlendirilmedikleri sürece, pek bir değer ifade etmedikleri gibi, insan için zararlı dahi olabilirler. Ölçülülük, özdenetim ve soğukkanlı düşünüp taşınma bile, eylemin ahlaki değerine katkı yapmakla birlikte, gereği gibi değerlendirilip yönlendirilebilmeleri için iyi iradeye bağımlı olup kendi başlarına iyi değildirler. Onlar birçok bakımdan iyi olabilseler de iyi bir karakterle birleşmedikleri takdirde, kötüye kullanılıp tehlikeli dahi olabilirler.[119]

Kant, alıntıdan da açıklıkla anlaşılacağı üzere, insan varlığı ya da hayatı için bir amaç konumlayan ve bu amaca ulaşmak için gerekli olan erdemleri sıralayan, araç-amaç formundaki bütün etik anlayışlarına karşı çıkar. Gerçekten iyi, mutlak bir biçimde değerli olan ne nihai amaç ne de bu amaca götürecek araçlardır. Ahlaki bakımdan değerli olan biricik şey, tüm diğer iyilerin zorunlu koşulu olan koşulsuz ve en yüksek iyi, iyi iradenin kendisidir. İyi irade ise ödevinin ne olduğunu bilen, yani pratik aklın buyruklarını tanıyan ve ödevini ödev olduğu için yapan iradedir.

O, en fazla da sadece mutluluğu nihai amaç olarak gören doğalcı, hazcı, yararcı ve mutlulukçu etik teorilerine karşı çıkar. Çünkü her şeyden önce, Kant'a göre, ne kadar ahlaklı

118 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 2-3, ss. 8-9.

119 I. Kant, *age.*, 5, s. 10.

olunursa olunsun, ahlak yasasına ne kadar uyulursa uyulsun, bu dünyada mutlulukla ahlaklılık arasında zorunlu bir ilişki kurabilmek, ya da hatta kurmayı ümit etmek mümkün değildir. Dünyada, en azından görünüş düzeyinde veya ilk bakışta, mutluluğa veya doğalcı, yararcı etik görüşlerinde mutlulukla özdeşleştirilen başarıya götüren şey daha ziyade erdemsizlik ya da ahlaksızlıktır. Dolayısıyla, ahlaklılığın veya erdemin bizatihi kendisi sadece mutluluk ile ilgili bir şey olamaz; olsaydı eğer, insan pekala doğal yanım doyurarak, tıpkı bir hayvan gibi güdüleri, duygulanım ve eğilimleri doğrultusunda hareket ederek, mutluluğa erişebilirdi. Hoş böyle bir durumda, ahlakı insan varlıklarına özgü bir disiplin, ahlaklılığı salt insana ait bir fenomen olarak görmek mümkün olmazdı. Yalnızca mutluluğu ahlaklılığın nihaî amacı yapmak, onu toplu halde yaşayan hayvanlar için geçerli olan bir fenomen olarak görmekten başka hiçbir şey değildir.

> Şimdi, eğer aklı ve istemesi olan bir varlıkta doğanın asıl amacı bu varlığın korunması, refahı, tek kelimeyle mutluluğu olsaydı, doğa bu amacın gerçekleştiricisi olarak bu yaratığın aklını görmekle, pek isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu. Çünkü bu yaratığın bu amaçla yapacağı bütün eylemleri ve davranışının bütün kuralları, ona içgüdü tarafından çok daha tam bir biçimde gösterilmiş olurdu; o amaca da akılla olabileceğinden çok daha emin bir biçimde ulaşabilirdi.[120]

Ödev: İyi iradeyi ödeve bağlayan Kant, şu halde bir iradenin ödev için, ödevden dolayı eylemde bulunduğu takdirde, iyi olduğunu söyler. Başka bir deyişle, ödev ya da yükümlülüğün en azından kişinin kendi üzerinde zafer kazanmasını, eğilimlerini alt etmesini, birtakım engellerin üstesinden gel-

120 I. Kant, *age.*, 4-5, s. 10.

mesini gerektirdiğini düşünen Kant iyi iradenin, eğilimlerine, doğal isteklerine rağmen, ödevini bilen, ödevden dolayı eylemde bulunan irade olduğunu belirtmeye özen gösterir. O, işte bu çerçeve içinde ödeve uygun eylemler ile ödevden dolayı, ödev adına yapılan eylemler arasında bir ayrım yapar ve bu ayrım bağlamında, gerçekten ahlaki olan eylemlerin ödevden dolayı yapılan eylemler olduğunu söylerken ödeve uygun eylemlerin ödevden dolayı yapılan eylemlerden daha geniş bir sınıf meydana getirdiğini öne sürer. Seçtiği örnek çıkarı gereği dürüst olan, yani ödeve uygun eylemde bulunan bir bakkaldır:

> Örneğin bir bakkalın deneyimsiz müşterisini aldatmaması ödeve uygundur; çok alışverişin yapıldığı yerde, zeki tüccar da bunu yapmaz, herkes için değişmez bir fiyat koyar, öyle ki bir çocuk, başka herkes gibi, ondan alışveriş yapar. Dolayısıyla insanlara dürüstçe hizmet edilir ancak bu, tüccarın bunu ödevden dolayı ve dürüstlük ilkesinden dolayı, bunu yaptığına inanmamız için pek yeterli değildir; çıkarı gerektiriyordu bunu ama ayrıca sevgiden dolayı, birini diğerine fiyat konusunda yeğlemesi için müşterilere doğrudan doğruya bir eğilimi olması gerektiği, burada düşünülemez. Demek ki eylem ödevden dolayı ya da doğrudan doğruya eğilimden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla yapılmıştır.[121]

Kant'a göre, sadece ödevden dolayı gerçekleştirilen eylemler ahlaki bir değere sahiptir. Seçtiği başka bir örnekte, "kişinin hayatını sürdürmesinin ödev olduğunu fakat ayrıca herkesin buna doğru bir eğilimi olduğunu"[122] söyleyen Kant, hayatı sürdürmek söz konusu olduğunda iki temel önkabul

121 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 9, ss. 12-13.

122 I. Kant, *age.*, 9-10, s. 13.

bulunduğunu ima eder. Ben hayatımı, sadece bunu yapmaya eğilimim olduğu için sürdürdüğüm takdirde, benim eylemimin ahlaki bir değeri olamaz. Eylemimin ahlaki bir değeri olabilmesi için, benim onu, hayatımı sürdürmek görevim olduğu için veya bir ahlaki yükümlülük duygusuyla yapmam gerekir. Kant elbette, hayatımı, bunu yapmayı arzu ediyor olduğum için sürdürmemin ahlaken yanlış olduğunu söylemez. Zira eylemim en azından ödeve uygundur ve intihar gibi, ödevle bağdaşmaz değildir. Fakat bu eylem ahlaki bir değere sahip değildir.

Ödev ve Ahlak Yasası: Ödevden dolayı yapılan bir eylemin ahlaki değerinin, söz konusu eylemi gerçekleştirme eğiliminin azaldığı ölçüde arttığını düşünen Kant şu halde, iyi iradenin ödevden dolayı yapılan eylemde tezahür ettiğini söylemektedir. Bu çerçeve içinde, o önce ödevden dolayı yapılan eylemin arzu ya da salt eğilimin bir sonucu olarak yapılan eylemden ayırt edilmesi gerektiğini belirtir fakat sonra da onun yasaya, ahlak yasasına saygıyla eylemek anlamına geldiğini bildirir:

> Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. [...] İstememle hiçbir zaman etki olarak değil, sırf neden olarak ilgili olan, eğilimime hizmet etmeyip ona ağır basan, en azından seçim sırasında onu hesaplarının tamamen dışında bırakan şey, ancak o, yani sırf kendisi için yasaya saygı konusu, dolayısıyla buyruk olabilir. Şimdi ödevden dolayı olan bir eylem, eğilimin etkilemesini, onunla birlikte istemenin her türlü nesnesini tamamen uzak tutmalı; böylece, nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya saf saygıdan, yani bütün eğilimlerime zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksiminden başka, istemeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz.

> Demek ki eylemin ahlaksal değeri, ondan beklenen etkide bulunmaz, dolayısıyla hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de değildir. Çünkü bütün bu etkiler başka nedenlerden de ortaya çıkabilir, dolayısıyla bunlar için en üstün ve koşulsuz iyinin ancak onda bulunabilecek akıl sahibi bir varlığın istemesine gerek yoktur. İşte bu yüzden, ahlaksal diye adlandırabileceğimiz bu böylesine eşsiz iyiyi, besbelli ki ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan yasa tasarımının kendisinden başka bir şey oluşturamaz.[123]

Ahlaki eylemi güdüleyen şeyin ödev olması gerektiğini, böyle bir motivasyonda özel ve belirleyici olan şeyin yasaya saygı olduğunu ifade eden Kant açısından demek ki ödevler, kurallar ya da belli türden yasalar tarafından yaratılır. Gerçekten de Kant ahlaki değerinin sadece ödevden dolayı yapılan eylemde bulunduğunu, ödevden dolayı yapılan eylemin ise yasaya duyulan saygıyla yapılan eylem olduğunu belirttikten sonra, yasanın formu ya da özsel özelliğinin evrensellik, üstelik hiçbir istisna kabul etmeyen sıkı bir evrensellik olduğunu ilan eder. Ahlak yasası, tıpkı doğa yasası gibi, istisnasız herkes için buyuran evrensel; tüm insanlar için geçerli olan genel geçer bir yasadır. Bununla birlikte, sadece doğal veya fiziki bir varlık olarak değerlendirildiğinde, insanın da kendilerine dahil olduğu bütün fiziki şeyler doğa yasalarına bilinçsizce ve zorunlulukla uyarlarken, sadece insan varlıkları yasa idesine uygun olarak, ahlak yasasına saygıyla eyler. Buna göre, bir insanın eylemleri ahlaki bir değere sahip olacaksa, ahlak yasasından kaynaklanmak, yasaya duyulan saygının sonucu olmak durumundadır. Eylemlerin ahlaki değeri, Kant'a göre,

123 I. Kant, *age.*, 14-16, ss. 15-16.

onların fiili ya da tasarlanmış sonuçlarından değil, fail ya da öznenin eylemine temel yaptığı maksimden gelir.

Maksimi "öznel eylem ilkesi", "öznenin kendisine göre eylemde bulunduğu öznel prensip",[124] buna mukabil nesnel ahlak ilkesini, saf pratik akılda temellenen objektif ahlak yasası olarak tanımlayan Kant, daha sonra maksim ya da davranış ilkelerini kategorik ya da kesin, koşulsuz ve hipotetik ya da koşullu buyruklar olarak ikiye ayırır:

> İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.
>
> Bütün buyruklar bir "gerek"e dile getirilirler, [...]
>
> Şimdi, bütün buyruklar koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar. İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyalar. Kesin buyruk ise bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.
>
> Şimdi, eğer eylem sırf başka bir şey için –araç olarak– iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarlanırsa, o zaman kesindir.[125]

Buna göre, hipotetik ya da koşullu buyruk, bizatihi kendisi için değil, fakat sadece tasarlanan, arzulanan bir sonuca ulaşmak için gerekli bir kural olarak kabul edilen davranış ilkesini ifade eder. Başka bir deyişle, kendisinin aracı ya da koşulu yapıldığı başka bir şeyin gerçekleşmesi için, salt hangi araçların kullanılması ya da seçilmesi gerektiğini gösteren bir buyruk, koşullu bir davranış ilkesidir.[126] Dahası, koşullu buy-

---

124 I. Kant, *age.*, 1 nolu dipnot, s. 16.

125 I. Kant, *age.*, 37-40, ss. 29-31.

126 E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 166.

ruk belli bir nesne türünü ya da bir amaç için duyulan arzuyu varsaydığı için, daha ziyade insanın doğal yanıyla ilgilidir. Öte yandan, söz konusu amaca ulaşmak isteyenin, o amaca götürecek araçları da isteyeceğini öne süren "en yüksek iyi" ilkesine dayanan bu tür bir buyruk, analitik, öznel ve koşullu olduğundan, ahlaklılığı oluşturacak nesnel koşulları asla sağlayamaz.[127]

Varsayalım ki belirli bir koşul ya da durum altında, bunun bir yalan olacağı ve yalan söylenmemesi gerektiği gerekçesiyle, gerçeğe aykırı bir beyanda bulunmaktan ısrarla kaçınıyorum. İnsanların birbirlerine hiçbir şekilde yalan söylememeleri gerektiği inancımın gerisinde ise yalanın insanların birbirlerine olan güvenlerini sarstığı ve bunun da insanın mutluluğuna zarar verdiği kanaatim var. Yalan söylememek gerektiği ilkesi, benim için gerçekte sadece koşullu ya da hipotetik bir buyruktur çünkü tarafımdan, bir amaç olarak ya da bizatihi kendisi için değil, fakat insanın mutluluğuna katkı yapacak bir kural olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla, o hem olumsal ve hem de ikincil ya da türetilmiş bir kuraldır. Olumsaldır çünkü yalan söylemenin insanın mutluluğuna hiçbir şekilde halel getirmediği durumlar olabilir ve bu gibi durumlarda ilkeye ihtiyaç duyulmaz. İkincildir çünkü bu ilkeyi kabul etmem doğrudan doğruya insanın mutluluğunu istememe ya da arzu etmeme bağlıdır.[128] Şu halde, koşullu buyruk mutlak olmayıp onun evrensel bir geçer liliği ve bağlayıcılığı yoktur.

Oysa kategorik ya da koşulsuz buyruk, başka bir amacın aracı olarak değil de bizatihi kendisi için kabul edilip hayata

127 R. Scruton, *Kant*, s. 67.

128 C. S. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, 1951, s. 119.

geçirilen bir buyruktur. Bu buyruk bizim doğal yanımızı belirleyen koşullara bağlı değildir; o, tam tersine, her koşuldan bağımsız olup mutlak ya da koşulsuz bir geçerliliğe sahiptir. Buyruğu koşulsuz geçerli yani kategorik kılan şey, onun hiçbir doğal unsura ya da nedene dayanmaması, buyruk kılan şey de onun eylemi yönlendiren bir yasa fakat özgürce, nedenlerden, koşullardan ya da amaçlardan bağımsız olarak konmuş bir yasa, üstelik en yüksek yasa olmasıdır. Bu tür bir yasa, nedensel olarak belirlenmiş olan fenomenler dünyasında, doğada bulunmaz.

Buna göre, kategorik buyruk ya da gerçek ahlaki emperatif, belli bir eylem tarzını, mutluluk da dahil olmak üzere, arzu edilen herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak buyuran emperatiftir. Başka bir deyişle, koşullu buyrukların yararcı bir yoruma elverişli yönünü hesaba katan Kant, ahlaki buyrukların kendine özgü bağlayıcılığını, sadece onların sınırlanmamış evrensellikleri ve insan doğasıyla ilgili olgulardan, farklı koşul ya da durumlardan olan bağımsızlıklarıyla açıklanabileceğini düşünmüştür. İşte bu da bize kategorik buyruğu, yani Kant'ın ahlak alanında aradığı apodeiktik, *a priori* ve formel ilkeyi verir.

> Eylemi, herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani başka herhangi bir amaç gütmeden, kendisi için nesnel zorunlu olarak ilan eden kesin buyruk zorunluklu [apodeiktik] (pratik) bir ilke olarak geçerlidir.[129]

Kategorik buyruk apodeiktik bir ilke olmakla birlikte, doğa yasasının zorunluluğuna sahip değildir fakat tıpkı bir doğa yasası gibi zorunluymuşçasına konumlanır; başka bir

129 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 40, s. 31.

deyişle, kategorik buyruğu, zorunluluk değil, fakat gereklilik tasarımı altına soktuğumuz için, o bize kendisine uymamız gerektiğini buyurur, ona uymak bize bir ödev olarak görünür.[130] Kategorik buyruk *a priori*'dir çünkü ondaki gereklilik, olgusal koşul ya da durumlara hiçbir şekilde bağlı değildir. Kategorik buyruğu *a priori* kılan bir diğer özellik ise onun istenmeyen bir buyruk ya da yasa olmamasıdır. O istenen ya da istendiği için, kendisine uyulan bir buyruk, bağlanılan bir yasadır. Dahası, o her tür içerikten sıyrılmış olduğu, içerik bildirmediği fakat sadece, bütün ahlaki ilke ve kuralların yerine getirmek durumunda olduğu gerek ve yeter koşulları gösterdiği için bütünüyle formel bir yasadır. Bu en yüksek kategorik buyruğu ya da ahlak yasasını Kant şöyle tanımlar:

> Genel olarak koşullu bir buyruk düşündüğümde, neyi içereceğini önceden bilmiyorum, ta ki koşulu bana verilsin. Kesin bir buyruk düşündüğümde ise neyi istediğini hemen biliyorum. Çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdiğinden, yasa ise onu sınırlayan hiçbir koşul içermediğinden, genel olarak bir yasanın genelliğinden başka bir şey kalmıyor; eylemin maksimi buna uygun olmalı ve buyruğu asıl zorunlu olarak sunan yalnızca bu uygunluktur.
>
> Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir: *Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.*
>
> Şimdi bütün ödev buyrukları, kendi ilkelerinden türetilircesine, bu tek buyruktan türetilebilirse; ödev denen şeyin büsbütün boş bir kavram olup olmadığını belirsiz bıraksak da hiç olmazsa bununla neyi düşündüğümüzü ve bu kavramın ne demek istediğini gösterebiliriz.

130 D. Özlem, *age.*, s. 18.

> Etkilerin ona göre çıktığı yasanın genelliği, en genel anlamda (biçim bakımından) asıl doğa denen şeyi, yani genel yasalarca belirlenen şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev buyruğu şu şekilde dile getirilebilir: *Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğayasası olacakmış gibi eylemde bulun.*[131]

O kategorik buyruğu, en temel ahlak yasasını açıklarken dört ayrı örnek verir. Örneklerden de anlaşıldığı üzere, formel bir ilke olarak koşulsuz buyruk, tıpkı matematiğin doğruları gibi, öncelikle kendi kendisiyle tutarlı olma veya çelişkiden bağışık olma ilkesine, sonra da evrenselleştirilebilme prensibine dayanır. Yani, en temel ahlak yasasına göre, insanlar ahlaki bir karar verme durumunda kaldıkları her seferinde, önce "Eylemimin temelinde yer alan bu ilkenin mahiyeti nedir?", ikinci olarak da "Bu ilke bütün insanların kendisine uyacakları evrensel bir ahlak kuralı olabilir mi?" diye soracaklardır. Tembel bir adamın kendisine "yaşamak için, kısa olan bu ömrümde kendimi niye zahmete sokayım, ihtiyaç duyduğum şeyleri başka insanlardan çalsam olmaz mı?" diye sorduğunu varsayalım. Ola ki Kant'ın ahlak yasasından bir şekilde haberdar olabilen bu kişi niyet ya da maksimini, Kant'ın kategorik buyruğuna göre evrenselleştirmeye kalkıştığında, "Hiç kimse çalışmamak, herkes ihtiyaç duyduğu şeyleri başkalarından çalmalı" demek durumundadır. Fakat hiç kimse çalışmazsa, açıktır ki çalınacak şey de olmaz. İnsanlar böyle bir durumda nasıl yaşarlar? Kural kendi kendisiyle çelişik olduğu gibi, bir yandan da evrenselleştirilebilmesi, yani bütün insanlara uygulanabilmesi imkânsız olan bir kuraldır. Dolayısıyla, hırsızlık baştan sona ahlaksız bir eylemdir.

---

131 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 51-52, ss. 37-38.

Kant'ın ikinci örneği de söz konusu tutarlılık ve evrenselleştirilebilirlik özelliğini vurgulamaya özel bir itina gösterir:

> Başka biri borç para almak zorunda olduğunu görüyor. Bu borcu ödeyemeyeceğini iyi biliyor, ama belirli bir zaman sonra ödeyeceği konusunda sağlam görünen bir söz vermezse, ona beş para ödünç verilmeyeceğini de görüyor. Böyle bir sözü vermeyi arzu ediyor ancak hâl kendine şunu soracak kadar vicdanı vardır: zor bir durumdan bu şekilde çıkmak yasak ve ödeve aykırı değil midir? Yine de buna karar verdiğini varsayarsak, eyleminin maksimi şöyle olur: paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödeyemeyeceğimi bildiğim hâlde, onu ödeyeceğime söz veririm. Şimdi ben sevgisinin ya da kendi çıkarının bu ilkesi, benim gelecekteki bütün esenliğimle belki bağdaşır ancak şimdi soru şudur: bu doğru mudur? Böylece ben sevgisinin küstahlığını genel bir yasaya dönüştürür ve soruyu şu biçime sokarım: maksimim genel bir yasa olsaydı, nasıl olurdu? Burada hemen görürüm ki bu maksim hiçbir zaman genel bir yasa olarak geçerli olamaz ve kendi kendisiyle uyuşamaz, kendisiyle zorunlu olarak çelişir. "Zor durumda olduğunu düşünen herkes, tutmama niyetiyle, kafasına eseni yapmağa söz verebilir" gibi bir yasanın genelliği, söz vermeyi ve bununla amaçlananı olanaksız bile kılardı; çünkü kimse kimsenin verdiği söze inanmaz, boş laf saydığı bütün bu tür söylenenlere de gülerdi.[132]

Amaç Olarak İnsan: Kant aslında tek olan kategorik buyruğu, kastettiği şeyi ve ödevin gerçek anlamını ifade edebilmek için farklı şekillerde ifade etmeye çalışır. Amaç elbette, akıl İdeasını, en azından belli bir analoji yardımıyla sezilebilir ve böylelikle de sadece düşünceye değil, fakat duyguya da yakın hale getirmektir. Ahlak yasası veya koşulsuz buyruğun

132 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 54-55, s. 39.

ilk formülasyonunda doğa yasasıyla ahlak yasası arasında bir analoji kuran Kant, koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonunda insanlığa, amaç olarak insana gider. Birinci formülasyondan hareket edilecek olursa, sorun eylemlerini evrensel yasa olmasını isteyebilecekleri maksimlerle yargılamalarının akıl sahibi bütün insanlar için pratik olarak zorunlu bir yasa olup olamayacağı sorunudur. Böyle bir şeyin gerçekten de söz konusu olması durumunda, rasyonel bir varlığın iradesiyle koşulsuz buyruk arasında sentetik *a priori* bir bağ kurulacağını öne süren Kant, bu noktada iradenin kendi kendisini belirlemesinin nesnel temeli olma işlevini gören şeye amaç adını verir.[133] Ona göre, öznel arzu ve istekler tarafından değil de akıl tarafından ortaya konan bir amaç olması durumunda, bu amaç bütün insan varlıkları için geçerli bir amaç olmakla kalmayıp, bütün insanların iradelerini bağlayan koşulsuz buyruk için gerekli temeli sağlar. Bu amaç, öyleyse, öznel arzular tarafından belirlenen bir amaç olamaz çünkü bu türden amaçlar, kategorik ya da koşulsuz değil de sadece hipotetik veya koşullu buyruklara vücut verirler. Bu yüzden, onun mutlak bir değere sahip olan kendinde bir amaca sahip olması gerekir. Böyle bir amacın olup olmadığı sorusuna pozitif bir yanıt veren Kant, akıllı insan varlığının kendinde ve kendi başına bir amaç olduğunu söyler:

> Şimdi diyorum ki: İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rasgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir. Eğilimlerin yöneldiği bütün nesnelerin koşullu bir değeri vardır çünkü eğilimler ve bunlara dayanan gereksinimler olmasaydı, nesneleri de-

133 I. Kant, *age.*, 63, s. 44.

ğersiz olurdu. Gereksinimlerin kaynaklan olarak eğilimlerin kendilerinin ise öylesine az mutlak bir değeri vardır ki kendileri için dilenemezler, öyle ki onlardan tamamen kurtulmak, her akıl sahibi varlığın genel dileği olmalı. Demek ki eylemlerimizle sahip olunacak her nesnenin değeri her zaman koşulludur. Varoluşları bizim istememize değil de doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, yine de araç olarak ancak göreli bir değeri vardır, bu yüzden onlara şeyler denir; oysa akıl sahibi varlıklara kişiler denir çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılamayacak şeyler olarak gösterir, böylece de her türlü kişisel tercihi sınırlar (ve bir saygı konusudur). Bunlar eylemimizin etkisi olarak varoluşları bizim için değeri olan sırf öznel amaçlar değildir; *nesnel amaçlar*dır, yani kendi başına var oluşlarının kendisinin amaç olduğu şeylerdir –öyle bir amaç ki yerine sırf araç olarak hizmetinde olacakları başkası konamaz; çünkü onsuz *mutlak değeri* olan hiçbir şey, ne olursa olsun, bulunamaz. Oysa her türlü değer koşullu, dolayısıyla rastlantısal olsaydı, akıl için en yüksek pratik bir ilke, ne olursa olsun, bulunamazdı.

İşte eğer en yüksek bir pratik ilkenin ve insanın istemesi bakımından bir kesin buyruğun olması gerekiyorsa, bu, kendisi amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için amaç olanın tasarımından istemenin nesnel bir ilkesini oluşturan, dolayısıyla genel pratik yasa işini görebilen bir buyruk olmalı: *Akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır.* İnsan kendi öz varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarımlar; dolayısıyla o aynı zamanda nesnel bir ilkedir ki bundan en yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasaları çıkarılabilmelidir: *Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.*[134]

134 I. Kant, *age.*, 65-66, ss. 45-46.

Kant'ın, Fransız ve Amerikan Devrimlerinin itici güçlerinden biri olan söz konusu inancına veya amaç olarak insan anlayışına göre, bir insan varlığı, salt bir insan ve akıl sahibi bir varlık olduğu için aslî bir değere sahiptir. Onun bakış açısından insan ve genel olarak akıl sahibi her varlık, bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak varolur ve insanın hep bir amaç olarak görülmesi gerekir. Bu ise insanın, doğal yanından bağımsız olarak, akıl sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda doğal ihtiyaçlarımızın kaynakları olan eğilimlerin pek az bir değeri olduğunu söylemek gerekir. Öte yandan, varoluşları bizim irademize değil de doğaya dayanan akıldan yoksun varlıkların da sadece birer araç olarak göreli bir değeri bulunur; bundan dolayıdır ki, onlara şeyler denir.

Oysa akıl sahibi varlıklara kişiler denir çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini, hiçbir zaman araç olarak kullanılamayacak, mutlak değere sahip amaçlar olarak gösterir. Kant bunu, daha önce verdiği örnekleri yasanın ikinci formülasyonu bağlamında yeniden değerlendirirken, açıklıkla ortaya koyar. Buna göre, yaşadığı bir dizi felaketten dolayı umutsuzluğa düşen ve yaşamaktan bıkarak kendini öldürmeye karar veren birinin eyleminin kendisine kendi başına amaç olan insan düşüncesiyle uyuşup uyuşmadığını sorması gerekir. İnsan zor bir durumdan kurtulmak için kendini öldürmeye kalkışıyorsa eğer, bu takdirde o kendi kişiliğini daha iyi bir yaşama için sadece bir araç olarak görüyor demektir. Oysa insan bir şey ya da eşya değildir, dolayısıyla ona bir araç olarak muamele edilemez; insan kendi kişiliğinde bile insanı yok edemez, öldüremez.[135] Aynı çerçeve içinde, ikinci örnek de başkasına karşı yalan yere söz veren kimsenin başkasını

135 I. Kant, *age.*, 67, ss. 46-47.

bir araç olarak kullandığını ortaya koyar. Zira o böyle bir söz vermekle, karşısındakini kendi kişisel amacı için kullanmaya kalkışmış olur.[136]

Kendi başına amaç olma ilkesi, bir yanıyla öznel, bir yanıyla da nesnel bir ilkedir. Özneldir çünkü her rasyonel varlık kendisini kendi başına bir amaç olarak düşünür; nesneldir zira her rasyonel varlık aynı şekilde düşünür. İnsan varlıkları Kant'a göre, "kendi başına amaç olma"yı da deneyimden çıkaramaz çünkü o akıl sahibi bütün varlıkları için geçerli olan evrensel bir ilkedir; evrenselliği belirleyen ya da ortaya koyan bir deneyimden söz etmek ise mümkün değildir. Bundan dolayı, onun da kaynağı akıldır. İşte bundan dolayı, araçlar düzeni şey, eşya ya da nesneler düzeniyle birleşirken amaçlar düzeni kendi kendini belirleyen akıl sahibi varlık ile birleşir.

İrade Özerkliği: Kant'ın ödev etiğinin üçüncü bölümü ya da kategorik buyruk ve ahlak yasasının üçüncü formülasyonu, nedensel determinizm alanının dışında kalan ve dolayısıyla bilimsel araştırmanın hiçbir şekilde konusu olmayan bir eylem kaynağı olarak rasyonel iradeye ilişkin bir yeni yorumdan, metafiziksel bir açıklamadan meydana gelir. İrade özgürlüğü ahlak ve ahlaklılığın zorunlu bir önkabulüdür, zira bütün eylemler doğal nedenlerin zorunlu sonuçları oldukları takdirde, ahlaki seçim ve kararın sonucu olan ahlaki eylem ya da ahlaklılıktan söz edilemez, ahlaki değerlemenin hiçbir anlamı olmaz. Kant'a göre, "gereklilik" yapabilmeyi içerir, yani ahlaken doğru olanı yapma yükümlülüğü onu yapabilir olmayı gerektirir.

Bilim evrensel determinizm ilkesine dayandığı için, irade özgürlüğünün bilimsel bir kanıtı olamaz. Bu durum, Kant'a göre, bilim ile etik arasındaki kökten farklılığı ve değeri olgu-

136 I. Kant, *age.*, 67-68, s. 47.

dan, etiği bilimden türetmeye kalkışmanın imkânsızlığını ve saçmalığını gözler önüne serer. Bilimin, bilimsel araştırmanın konusu olan varlık olarak insan, biyoloji ve psikolojinin yasalarına tâbi olan organik bir fenomendir. O, bu haliyle hiçbir şekilde özgür değildir; fenomenal boyutuyla doğal bir varlık olarak insan doğal nedensellik yasalarına bağlı olup kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenir. Fakat ahlakın, ahlaki değerlemenin konusu olarak insan, pratik aklın buyruklarına uymak ya da uymamak bakımından özgür olan numenal bir varlık, bir kendinde şeydir. İşte söz konusu akıl tarafından yönetilebilme yeteneğine; dış nedenlere tâbi olan iradenin heteronomisine karşıt olarak, akla, aklın buyruklarına itaat eden failin otonomisine, Kant özgürlük adını verir.

Başka bir deyişle, insan bir yönüyle deneyim dünyasına, diğer yönüyle de sadece akılla kavranabilen numenal dünyaya aittir; o, işte bu ikinci yönü ya da özelliğiyle irade sahibi özgür bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Rasyonel bir varlık olarak akılla anlaşılabilir numenal dünyaya ait olan insan, kendi iradesinin nedenselliğini ancak özgürlük İdeası altında tasarlayabilir. Özgür olmak duyusal dünyanın neden-sonuç zincirinin belirleniminden bağımsız olmak demektir. Kant işte doğanın hem içinde ve hem de dışındaki varlık olarak iki boyutlu insan telakkisiyle özgürlüğü ve ahlakı güvence altına alır:

> Özgürlük olarak nedensellik kavramından farkı bakımından doğa zorunluluğu olarak nedensellik kavramı, şeylerin, kendi başına şeyler [numenler] olarak nedenselliklerine karşılık, zaman içinde belirlenebilir varoluşlarıyla, dolayısıyla görünüşler [fenomenler] olarak varoluşlarıyla ilgilidir. Şimdi, şeylerin zaman içinde varoluşlarının belirlenmeleri diye alınırsa (ki bu, en alışılmış tasarımlama biçimidir), nedensel bağlantı içinde zorunluluk özgürlükle hiçbir şekilde bağdaştırılamaz;

tam tersine, ikisi birbirine çelişik olarak karşı karşıya getirilmiş olurlar.[137]

Dolayısıyla kişi, özgürlüğü hâlâ kurtarmak istiyorsa, geriye kalan tek yol, bir şeyin, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla da doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca görünüş(ün)e, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır. Bu birbirine karşı olan iki kavram aynı zamanda korunmak istendiğinde, bu kaçınılmazdır.[138]

[...] Öte yandan, kendi kendisinin kendi başına şey olarak bilincinde olan aynı özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından kendi varoluşuna da bakınca, kendisini, yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir görür.[139]

İnsan, Kant'a göre ahlaklılığın formel ilkesini, kategorik buyruğu da fenomenal bir varlık olarak değil, fakat akıl sahibi, kendisinin numenal boyutunun bilincinde olan bir varlık olarak deneyiler. O, bütünüyle ya da sadece, doğada hüküm süren nedensel zorunluluk, evrensel determinizm tarafından belirlenseydi, kendisinin bir numen olarak bilincinde olmadığı gibi, iradesini de kategorik buyruğa ya da ödeve göre belirleyemeyecekti. En fazla ödevle arzu, duygulanım ve eğilim arasındaki çatışmayı hissedebilen böyle biri, arzularına yenik düşerek ödevini yapma gücünü kendisinde bulamayacaktı. Fakat insan akıl sahibi ve özgür bir varlık olarak, yani numenal boyutuyla ödevin sesini duyma ve ona göre hareket etme imkânı bulmaktadır.

Her şey bundan ibaret değildir elbet. Bütün arzu, eğilim ve duygulanımlarla, insanın fenomenal boyutunun eseri olan

---

137 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 169, s. 103.

138 I. Kant, *age.*, 170-171, s. 104.

139 I. Kant, *age.*, 174-175, s. 107.

unsurların belirlediği amaçlardan bütünüyle bağımsız olan bir ahlaki ilke ya da yasanın kaynağı da nedensel zincirlerin dışında olmak durumundadır. Öyleyse, insan, doğal yanı, arzularının mahiyeti her ne olursa olsun, akıl sahibi bir varlık olduğu sürece, ahlak yasasının veya kategorik buyruğun kaynağı olarak görülmek durumundadır. Buna göre, rasyonel varlıklar olarak insanlar, ahlak yasasına tâbi olmakla, kategorik buyruğa göre davranmakla kalmazlar, fakat yasanın yaratıcısı, gerçek bir yasa koyucu olarak ortaya çıkarlar. Bu nedenle, Kant kategorik buyruğun üçüncü formülasyonunda, akıl sahibi varlık olarak ahlaki özneye şöyle der:

> İstemenin [iradenin] maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun.[140]

Şu halde, arzu, eğilim ya da çıkar tarafından koşullanan buyrukların hipotetik buyruklar olduklarını, kategorik buyruğun bu yüzden koşulsuz bir buyruk olduğunu ve koşulsuz buyruğa itaat eden bir iradenin, çıkar veya doğal nedenselliği somutlaştıran dizilerin bir parçası olan arzu ve eğilimler tarafından belirlenmeyen özerk bir irade olduğunu söyleyen Kant'a göre, iradenin özerkliği "ahlakın en yüksek ilkesi"[141] ve "bütün ahlak yasalarıyla onlara tekabül eden ödevlerin yegâne prensibi"[142] olmak durumundadır. İradenin yaderkliği veya heteronomisi ise yükümlülüğün temelini sağlamak bir yana, ahlak ve yükümlülüğe karşıdır. Buna göre, iradenin, kendisi veya pratik akıl tarafından değil de kendi dışındaki çıkar, arzu, duygu benzeri birtakım faktörler tarafından be-

140 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 76, ss. 51-52.

141 I. Kant, *age.*, 73, s. 50.

142 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 58, s. 37.

lirlenmesi anlamında yaderkliğini kabul ettiğimiz takdirde, o rasyonel bir irade olarak kendi yasa koyuculuğunun eseri olmayan yasa ya da güçlere tâbi olur. Kant bunu başkaca şeyler yanında kendisinden önceki etik teorilerini söz konusu yaderklik bağlamında eleştirirken açıklıkla ifade eder. Gerçekten de Montaigne'in ahlaki ilkelere eğitimle, Mandeville'in sivil anayasa veya hukuk sistemiyle, Epiküros'un hazla, Hutcheson'un ahlak duygusuyla temellendirmesinden söz eden Kant, bu teorilerin, ilk ikisi dışsal, diğer ikisi de ampirik faktörlere gönderme yapacak şekilde öznel ya da ampirik olduklarını söyler. O, bunların dışında ahlak yasası veya yükümlülüğün temeli olarak içsel yetkinlik idesine gönderme yapan Stoacı etik anlayışıyla ahlak yasasını Tanrı'nın iradesiyle temellendirmeye çalışan Wolffçu etik anlayışı benzeri rasyonalist etik teorilerin de bulunduğunu söyler.[143] Bütün bu etik görüşlerin en önemli güçlüğünün ahlak ve yükümlülüğün en yüksek ilkelerini temin edememeleri olduğunu öne süren Kant'a göre, söz gelimi ahlaklılığın normu veya ölçütünün Tanrı'nın iradesi olduğunu söylediğimiz takdirde, ilahi iradeye neden dolayı itaat etmemiz gerektiği sorusu halâ anlamlı bir soru olarak var olmaya devam eder.

Ahlaki iradenin özerkliğini, bütün bu gerekçelerin de etkisiyle en yüksek ahlak ilkesi olarak öne süren Kant, ahlaken yasa koyan iradenin özerkliğinin, salt akıl veya ahlaki bir irade sahibi bir varlık olarak düşünülen insan ile aklın buyruklarıyla çatışabilen arzu ve eğilimlere sahip doğal bir varlık olarak insan arasındaki ayrıma bağlı olduğunun fazlasıyla bilincindedir. Bu yüzden onda irade ya da pratik akıl yasa koyar ve çok çeşitli eğilim ve arzuların taşıyıcısı olarak insan itaat eder. Bu noktada iradenin özerkliğiyle ilgili görüşünde

143 I. Kant, *age.*, 69-72, ss. 46-48.

Kant'ın, her zaman doğru ve haklı olmak dolayısıyla yasaların gerçek kaynağı olan "genel irade" ile özel iradeler veya bu tür özel iradelerin bir toplamı olarak "herkesin iradesi" arasında bir ayrım yapmış olan Rousseau'dan etkilenmiş olduğunu söylemek yerinde olur.[144]

Amaçlar Krallığı: Kendinde amaç olarak insan varlığı düşüncesinin ahlaki anlamda yasa koyan akli irade düşüncesiyle birleşmesi, Kant'ta bizi bireysel ahlaktan sosyal ahlaka geçme imkânı veren bir köprü olarak amaçlar krallığı düşüncesine, bir amaçlar krallığı veya daha doğrusu bir cumhuriyet içinde yer alan akıl sahibi varlıklardan meydana gelen topluma götürür.

> Kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için her akıl sahibi varlığın, istemesinin bütün tnaksinıleri aracılığıyla kendini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı olan çok verimli bir kavrama, bir amaçlar krallığı kavramına götürür.
>
> 'Krallık' derken ise çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum. [...] Nitekim, akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmaması, her defasında aynı zamanda kendilerine amaç olarak davranması gerektiği yasasına bağlıdırlar. Bundan ise akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla bir sistematik birliği, yani bir krallık ortaya çıkar ki ona, bu yasalar amaç ve araç olarak bu varlıkların tam birbirleriyle ilişkisini amaçladıklarından, amaçlar krallığı adı verilebilir.[145]

Krallık derken çeşitli akıllı varlıkların topluluk yasaları yoluyla birbirlerine bağlandıkları bir ülkeyi anlayan Kant'a

144 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 6, Wolff to Kant, s. 328.

145 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 74, ss. 50-51.

göre, rasyonel varlık, kendisi yasakoyucu olmakla birlikte, bu yasalara uymak durumunda olduğunda, öncelikle bu amaçlar krallığına bir üye olarak bağlanır; öte yandan o, bir yasakoyucu olduğu, bir başkasının iradesine tâbi olmak yerine, kendi iradesine uyduğu için de bu krallıkta bir kurucu üye olmak durumundadır. Yasa koyarken, birey başkalarının iradesine tâbi olmadığı için, insanın böyle bir krallık ya da cumhuriyetin hem egemeni ve hem de üyesi olduğunu söyleyen Kant'ta, amaçlar krallığı bir kez daha doğayla, doğadaki krallıkla analoji içinde düşünülür. Zira doğanın nedensel yasalarına benzer bir biçimde burada da insanın kendisinin koyduğu yasalar vardır. Aradaki tek fark, doğadaki yasalılığın bir zorunluluğu ifade ettiği yerde, amaçlar krallığındaki yasalılığın bir ideali ve dolayısıyla bir imkânı temsil etmesinden kaynaklanır.

Kant'ın amaçlar krallığı düşüncesiyle hakiki cumhuriyetin etik temellerini ortaya koyduğunu düşünen yorumcular,[146] bir yandan da onun bir amaçlar krallığı düşüncesine göre eyleme telakkisini oluştururken, arkadaşların her birinin mutluluğunu ortak amaç olarak belirleyen dostluk ilişkisiyle en yüksek iyiyi ortak amaç haline getirmiş dini cemaati göz önüne aldığım söylerler.[147] Böyle bir yorumun doğruluğu, amaçlar krallığı düşüncesiyle ilişkili olarak Kant'ta elbette, ahlaki veya beşeri cemaati gerçekleştirmenin veya insanlar arasında ahenkli ilişkileri temin etmenin, özellikle de insanların refahı veya tatminini en yüksek düzeye çıkarma karşısında mut-

146 *Bkz.*, örneğin P. Hassner, "Immanuel Kant", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss - J. Cropsey), New York, Chicago University Press, 3rd edit., 1987, s. 592.

147 *Bkz.*, örneğin A. W. Wood, "The Supreme Principle of Morality", *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (ed. by P. Cuyer), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 357.

lak bir önceliği olduğunu ima eder.[148] Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın aynı zamanda farklı rasyonel varlıklar arasında rekabete dayalı ilişkileri iyi karşılamadığı, söz konusu ilişkilere insanların temel amaçlarının derin birliğine zarar vermediği veya hizmet ettiği ölçüde izin verdiği söylenebilir.

Pratik Aklın Postülaları: Kant'ın ödev etiğinde, demek ki akıl ve irade sahibi insan varlıklarının belli bir biçimde, kategorik buyruğun talep ettiği şekilde, yani sadece aynı zamanda evrensel yasalar olmalarını isteyebilecekleri maksimlere göre eylemeleri gerekmektedir. Kategorik buyruk, şu halde insan varlıklarına birtakım yükümlülükler getirir. Söz konusu kategorik buyruğun sentetik *a priori* bir önerme olduğunu söyleyen[149] Kant'a göre, bir yükümlülük sadece rasyonel irade kavramının analizinden türetilemez. Bundan dolayı, kategorik buyruk analitik bir önerme değildir. Fakat bu önermede yüklemin özneye zorunlulukla bağlanması gerekmektedir. Çünkü kategorik buyruk, hipotetik buyruğun tam tersine, koşulsuzdur ve ahlaki faili belli bir biçimde eylemeye zorunlulukla mecbur eder. Kategorik buyruk, şu halde teorik değil de pratik bir sentetik *a priori* önermedir. Yani, bilgimizi arttırmaz fakat kendi içinde iyi olan eylemlerin yapılmasını emreder. Ama o yine de Kant açısından temellendirilmeye veya haklılandırılmaya muhtaç sentetik *a priori* bir önermedir.[150]

Söz konusu haklılandırma, Kant'ın terminolojisinde yüklemi özneyle birleştiren şeyin, daha doğrusu yüklem ile özne arasındaki zorunlu bağı mümkün kılan şeyin ne olduğunu

148 P. Rossi, "Immanuel Kant: Philosophy of Religion", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

149 H. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s. 125.

150 H. Heimsoeth, *age.*, s. 142.

sormaktan meydana gelir. Yüklem analiz yoluyla özneden çıkartılamadığına göre, bu ikisini birleştiren üçüncü bir terimin olması gerekir.[151] Bu "üçüncü terim", Kant'a göre, duyusal dünyada bulunan herhangi bir şey olamaz. Başka bir deyişle, koşulsuz buyruğun mümkün olduğunu fenomenler dünyasının nedensel dizileri içinde geçen bir şeye giderek gösteremeyiz. Çünkü fiziki zorunluluk, özerklik ilkesini mümkün kılan şeyi arayan bizlere sadece yaderkliği verir. Kant bu ilkeyi, koşulsuz buyruğun veya yükümlülüğün imkânının zorunlu koşulunu, pratik aklın bir postülası olarak özgürlük İdeasında bulur.[152]

Bu açıdan bakıldığında, insanların ahlaki bir biçimde veya ödevden dolayı, sadece özgürlük İdeası altında eyleyebilecekleri söylenebilir. Yükümlülük veya gereklilik özgürlüğü, yasaya itaat etme ya da onu çiğneme özgürlüğünü içerir. Başka bir deyişle, özgürlük İdeası olmadığında kendimizi yasa koyan, ahlaken özerk varlıklar olarak göremeyiz.[153] Demek ki özgürlük İdeası pratik olarak zorunludur ve ahlaklılığın zorunlu bir koşuludur.

Özgürlük İdeasının pratik zorunluluğu ahlaki fail düşüncesini gerektirir, insanların kendilerini sadece duyusal dünyanın değil, fakat akledilir veya numenal dünyanın üyesi olarak görmelerini içerir. Ahlaklılığın, pratik sentetik a priorinin imkânı, Kant'a göre, ancak bu şekilde açıklanabilir:

> İşte böylece özgürlük idesi beni düşünülür bir dünyanın üyesi yaptığından, kesin huyruklar olanaklıdır; ben yalnız-

151 F. Coplestone, *age.*, s. 332.

152 H. E. Allison, "Kant on the Freedom of Will", *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (ed. by P. Guyer), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 395.

153 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 100-101, s. 66.

ca bunun üyesi olsaydım, bütün eylemlerim hep istemenin özerkliğine uygun tam uygun olurdu ama ben kendimi aynı zamanda duyular dünyasının üyesi olarak gördüğümden, eylemlerimin ona uyması gerekir; bu kesin genellik ise aynı istemenin ama duyusal arzularca uyarılan istemenin üstünde, ayrıca düşünülür dünyaya ait, saf kendi kendine pratik ve akla göre ilkinin en yüksek koşulu olan bir isteme idesinin eklenmesiyle, sentetik *a priori* bir önerme olarak karşımıza çıkar.[154]

Böylece "kesin bir buyruk nasıl olanaklıdır?" sorusu, onu olanaklı kılan tek varsayımı, yani özgürlük idesini belirgin kıldığımız ve aynı şekilde bu varsayımın zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüde yanıtlanabilir; bu da aklın pratik kullanılışı için, yani bu buyruğun, dolayısıyla ahlak yasasının geçerliliğine inanmak için yeterlidir.[155]

f. Din Felsefesi

Pratik aklın Kant'ta iki postülası daha vardır; Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varoluşu. Özellikle bu iki postülayla birlikte, Kant'ın daha önce imkânsız olduğunu söylediği metafizik, bir ahlak metafiziği mümkün hale gelir ve Kant'a özgü bir din felsefesi ortaya çıkar. Gerçekten de bu son noktayla birlikte, dini özü itibariyle yürek saflığıyla ilgili bir mesele olarak gören, ahlakın dinin can damarı olduğunu düşünen[156] ve dolayısıyla spekülatif teolojiden tamamen vazgeçerken, dinin kurumsal boyutuna hemen hiç önem vermeyen Kant, dini inancı tamamen pratik akla tâbi kılma,[157] bir ahlak dini

154 I. Kant, *age.*, 111-12, ss. 72-73.

155 I. Kant, *age.*, 124, s. 80.

156 H. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 182.

157 F. C. Beiser, "Moral Faith and the Highest Good", *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (ed. by P. Guyer), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 590.

ortaya koyma durumuna gelir. Nitekim, onda din belli bir ümmete hitap eden tarihsel bir dinden ziyade, bütün iyi insanların dini olarak ortaya çıkar.

Bu açıdan bakıldığında, dini bir tavır almanın, Kant'a göre, ahlaki ödevleri ilahi buyruklar olarak görmek anlamına geldiği söylenebilir. Bu ise ahlaki yükümlülüğün eğilip bükülmez doğası ve koşulsuz karakterinde ısrarlı olmayı, dinin bizatihi kendisi üzerinde durmak yerine, ahlaklılığı temsil etmenin bir yolunu ifade eder. Ahlaki pratiğin veya failin ahlaki durumla ilgili deneyiminin gündeme getirdiği iki temel inanç, Tanrı'nın var oluşuna ve ahiret hayatına iman, pratik aklın teorik akıl karşısındaki önceliğinde ısrarlı olan Kant'a göre, doğru ahlaki eylemde ve ahlaki hataları giderme kararlılığında somutlaşır. Bu yüzden, dinde gerçekten doğru olanın pratik akıldan türetilebilir olduğuna inanan Kant'ın saf ahlak dini, hiçbir dogmaya, en küçük bir ibadet veya ritüele ihtiyaç duymaz; sadece Tanrı'nın var oluşuna ve ruhun ölümsüzlüğüne iman etmeyi gerektirir.

Buna göre, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili klasik argümanlara karşı çıkmakla birlikte, *credo quia impossibile* tavrını benimsemiş bir mümin de olmayan Kant, tamamen ahlak felsefesiyle ilişki içinde hem Tanrı'nın varoluşuna ve hem söz konusu Tanrı inancının rasyonel olarak temellendirilebileceğine inanma durumuna gelir ve spekülatif teolojinin imkânsız olsa da ahlak teolojisinin tamamen mümkün olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, geleneksel ya da dogmatik metafiziğe ilişkin eleştirisinde, klasik Tanrı argümanlarının çelişikliğini, onların ihtiva ettiği mantıksal hataları gözler önüne seren, Tanrı'nın spekülatif akıl yoluyla bilinemeyeceğini savunan Kant, onun varoluşu söz konusu olduğunda, pratik bir kanıta başvurur; başka bir deyişle, Tanrı'nın varoluşunun teorik düşünen akıl yoluyla kanıtlanamayacağını gösterdikten sonra, bunun Tanrı'nın

varoluşuyla ilgili bir argüman ortaya koymanın imkânsız olduğu anlamına gelmediğini ve nasıl ki bir sınır kavramı, bir regülatif ide olarak benliğin, gerçek bir bene, bir şey olmayan değer biçici, yasa koyucu ve özgür bir benliğe açık kapı bırakması gibi bir sınır olarak Tanrı İdeasının da başka bir anlamda gerçek bir Tanrı'ya açık kapı bıraktığını savunarak kendi Tanrı argümanını ahlaki mülahazalara dayandırır.

Ahlak Argümanı: Kant'ın Tanrı'ya götüren söz konusu mülahazalarının temel kavramı, onun ikinci Kritiğinin, yani *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin en temel tartışma konularının başında gelen *summum bonum* (en yüksek iyi) kavramıdır. O, ahlak yasasının hayata geçirmek için çaba göstermemizi talep ettiğini söylediği en yüksek iyiyi "mutlulukla, daha doğrusu mutluluğa layık olma ile ahlaklılığın birleşmesi"[158] diye tanımlar. Buna göre, en yüksek **(i)** iyi ahlaklılık, erdem veya mutluluğa layık olma ile **(ii)** mutluluk gibi iki unsurdan meydana gelmektedir. Bunlardan erdem veya ahlaklılığın ilk, temel ve belirleyici unsur olduğu; erdemin, onun iyiliği tartışılamayacağı için, kendi başına ve koşulsuz iyi olduğu apaçık bir şeydir. Fakat bu, onun tam ve yetkin iyi olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, erdem iyi şeylerin en üstünüdür, sadece onun üstün bir değeri olabilir. Fakat erdem hayatta biricik iyi şey değildir.[159] Tam ve yetkin ya da en yüksek iyi olabilmek için, onun, kendi başına iyi olmayan mutlulukla tamamlanması gerekir. Kant'a göre bu, yalnızca mutluluğu amaçlayan kişinin değil, fakat tarafsız bir kimsenin de varabileceği bir sonucu olmak durumundadır:[160]

158 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 199, s. 121

159 H. Heimsoeth, *age.*, s. 146.

160 *Krş.*, M. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 29 ve B. Akarsu, Ahlak Öğretileri, 2. cilt, Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1968, ss. 119-20.

> Erdemin (mutlu olmaya layık olarak) bize istenir görünebilen her şeyin, dolayısıyla mutluluğa ulaşma yolundaki her türlü çabamızın en üst koşulu, dolayısıyla en üstün iyi olduğu, *Analitik*'te kanıtlanmıştı. Ama bundan, erdemin, akıl sahibi sonlu varlıkların arzulama yetisinin nesnesi olarak, tam ve yetkin iyi olduğu sonucu çıkmaz çünkü bunun için mutluluk da gereklidir, hem de yalnızca kendi kendini amaç olarak gören kişinin yan tutan gözünde değil, mutluluğu genel olarak dünyada kendi başına bir amaç olarak gören, yan tutmayan bir aklın yargısında bile gereklidir. Çünkü, mutluluğu gereksinmek, aynı zamanda ona layık olmak ama buna karşın ondan payını almamak, her şeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın –böyle bir varlığı yalnızca denemek üzere düşünsek bile– yetkin istemesiyle bir arada olamaz. Şimdi öyleyse, erdem ve mutluluk bir arada bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluşturduklarına, (kişinin değeri ve mutluluğa layık olması anlamında) ahlaklılıkla tam bir orantı içinde paylaştırılmış olan mutluluk ise burada olanaklı bir dünyadaki en yüksek iyiyi meydana getirdiğine göre; en yüksek iyi bütün olan, en üstün iyi olan anlamına gelir. Burada erdem hep, koşul olarak, en üstün iyidir çünkü en üstün iyinin ötesinde başka koşul bir yoktur; mutluluk ise, hep, ona sahip olan için gerçi hoş bir şeydir ama genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlaksal, yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar.[161]

Hal böyle olduğunda, sorun erdem ya da ahlaklılıkla mutluluk arasındaki ilişki problemi olarak ortaya çıkar. Gerçekten de en yüksek iyiyi istemek ve gerçekleştirmek için çalışmamız gerektiğini öne süren[162] Kant'ta, en yüksek iyinin erdem ve mutluluktan oluşan bileşenleri arasındaki ilişkiyi,

161 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 199, ss. 120-121.

162 F. C. Beiser, "Moral Faith and the Highest Good", s. 604.

en azından Kant'ın kendi kendisiyle çelişmediğini görmek ve onu daha iyi anlamak açısından, hayati bir önem taşır. Ahlaklılık veya erdem ile mutluluk arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, doğallıkla iki alternatif gündeme gelir. Buna göre, bu iki kavram arasındaki ilişki ya analitik bir ilişkidir, yani ahlaklılıkla mutluluk özdeştir ya da ikisi arasındaki ilişki sentetik bir ilişki olup, erdem ya da ahlaklılık mutluluğun bir nedenidir. Kant'a göre, ahlaklılıkla mutluluk arasındaki ilişki, bunlar en yüksek iyi tanımının ayrı unsurları olduklarından, analitik bir ilişki olamaz. Başka bir deyişle, ikisi arasındaki ilişkinin mantıksal ya da analitik bir ilişki olması durumunda, erdemli olma mücadelesi ya da kişinin iradesini ahlak yasasının emir ya da taleplerine uygun hale getirmek için çaba göstermesi mutluluğun peşinden koşmayla bir ve aynı olur. Ve daha önce ısrarla mutluluğun ahlak yasasının temeli olmadığını ve olamayacağını söyleyen Kant kendi kendisiyle çelişkiye düşer. Bu durumda, sırf mutluluk gözetilerek yapılan bir eylem aslâ ahlaki bir eylem olamayacağı için, birinci alternatif geçersizleşir.

> Birincisi mutlak olarak olanaksızdır çünkü istemeyi belirleyen nedeni kendi mutluluğunun arzusunda gören maksimler, hiç ahlaksal değildir ve hiçbir erdemi temellendiremezler. Ama ikincisi de olanaksızdır çünkü istemenin belirlenmesinin sonucu olarak, dünyadaki her pratik neden-etki bağıntısı, istemenin ahlaksal niyetlerine göre değil, doğa yasalarının bilgisine ve kişinin onları kendi amaçları için kullanma gücüne –fiziksel yetisine– göre kurulur; bundan dolayı da ahlak yasalarının en dakik gözleminden, dünyada mutluluğun erdemle zorunlu ve en yüksek iyi için yeterli olabilecek bir bağlantısını vermesi beklenemez.[163]

163 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 204-205, s. 124.

Demek ki Kant en yüksek iyinin iki öğesi, yani erdem ya da ahlaklılık ile mutluluk arasındaki ilişkinin, analitik ya da mantıksal bir ilişki değil de erdemin, tıpkı nedenin sonuca yol açması gibi, mutluluğu neden olması anlamında, sentetik bir ilişki olması gerektiğini söylemektedir. Başka bir deyişle, erdem ile mutluluğun en yüksek iyinin iki öğesini oluşturduğu önermesinin doğruluğuna analiz yoluyla karar verilemeyeceğini, dolayısıyla birbirlerinden ayrı olan bu kavramlar arasındaki ilişkinin sentetik bir ilişki olduğunu söyleyen Kant, bununla da kalmayıp, bu ilişkinin aynı zamanda *a priori* olduğunu öne sürer. Buna göre, erdem ile mutluluk arasındaki ilişki, erdemin mutluluğa yol açması gerektiğini düşündüğümüz veya bildiğimiz için, pratik anlamda zorunlu bir ilişkidir. Bunun anlamı şudur: Erdemli olmak mutlu olmaya hak kazanmak, mutluluğa yaraşır olmak demektir. Erdem arzu etmeye değer görülebilecek her şeyin, mutlu olmaya hak kazanmayı da içine alan her şeyin en yüksek koşuludur.[164]

Burada mutluluk arzusunun ahlaklı olmak için bir koşul, erdemin peşinden koşmak için bir motif olamayacağını bir kez daha söylemek gerekir. Çünkü bunu söylemek ödevden dolayı eylemek düşüncesiyle çelişeceği gibi, iradenin özerkliğinin yerine yaderkliğin geçmesine neden olur. Erdemi, neden ile sonuç arasındaki ilişkiye benzer bir biçimde, mutluluğun fail nedeni olarak görmemiz gerektiğini belirten Kant'a göre, ahlak yasası bizden ahlaklılıkla mutluluk arasındaki zorunlu ilişkiyi gündeme getiren en yüksek iyiyi istememizi, en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi için çalışmamızı talep etmektedir.

Fakat erdemin mutluluğun koşulu olduğunu, onun zorunlulukla mutluluğa yol açacağını nasıl olup da öne sürebi-

164 H. Heimsoeth, *age.*, s. 146.

liriz? Böyle bir iddiada bulunmak açısından ampirik veriler bize en küçük bir destek sağlamaz. Hatta, mutluluktan sadece dünyevi başarı ve mutluluğu anlamamız durumunda, bu ikisi arasında bir ters orantının dahi olduğu söylenebilir. Mutluluktan biraz da veya salt dünyevi mutluluğu anladığımız takdirde, erdemlilerin, ahlaklıların mutsuz olduklarını, pek çok durumda ezildiklerini, köşe başlarını tutanların, başarı ve mutluluğa erişenlerin daha ziyade kötüler olduğunu ima eden Kant'a göre, erdem ile mutluluk dünyada zaman zaman fiili olarak bir araya gelse bile, bu sadece olumsal bir olgu olmak durumundadır. Hal böyle olduğunda bir antinomiyle karşı karşıya kalırız. Buna göre, bir yanda pratik akıl erdem ile mutluluk arasında zorunlu bir ilişki olmasını istemekte fakat hayatın kendisi, ampirik veriler böyle bir zorunlu ilişkinin bulunmadığını göstermektedir.

Kant'a göre, söz konusu antinomi yalnızca Tanrı'nın varoluşu yoluyla çözülür veya aklın inandığı şeyler olarak "Tanrı" ve "ruhun ölümsüzlüğü" postülalarıyla bir çözüme kavuşur.[165] Başka bir deyişle, ahlaklılıkla mutluluk arasındaki, pratik akıl tarafından talep edilen zorunlu ilişki sadece dünyayı ahlak yasalarına göre yöneten, dünyadaki her tür mutluluğun nedeni olan ilahi bir gücün, bir mutlak aklın varoluşu kabul edildiği zaman kurulabilir. O, genel çözümün bir parçası olarak önce erdemin zorunlulukla mutluluğa götürdüğü iddiasının koşullu olarak yanlış olduğunu göstermeye çalışır.[166] Buna göre, söz konusu iddia ya da önerme, bu dünyadaki varoluşun akıllı insan varlığının sahip olabileceği yegâne varoluş olması koşulu altında ve bu önermeyi erde-

165 G. Banham, *Kant's Practical Philosophy*, London, Palgra ve Macmillan, 2003, s. 112.

166 F. Coplestone, *age.*, s. 337.

min bu dünyada zorunlulukla mutluluğa yol açtığı anlamına gelecek şekilde yorumladığımız takdirde, yanlış olur. Mutluluk istemenin, mutluluğun peşinden koşmanın erdemi yarattığı önermesi külliyen ya da mutlak olarak yanlıştır.

Oysa erdemin mutluluğa götürdüğü önermesi, mutlak olarak değil, koşullu olarak yanlıştır. Bu önerme, Kant'a göre, sadece bu dünyada fiziki bir nesne ya da varlık olarak varolmakla kalmayıp aynı zamanda akledilir, ideal bir dünyada bir numen olarak da varolduğumu, bu dünyanın sınırlarının dışında bir de öte dünya bulunduğunu düşünmekte haklı olduğum takdirde doğru olabilir.[167] Kant, özgürlük İdeasıyla zorunlu bir ilişki içinde bulunan ahlak yasasının benden buna inanmamı talep ettiğini düşünür. Buna göre, en yüksek iyinin gerçekleşmesinin mümkün olabilmesi için, onu meydana getiren öğelerden ilki olan erdemin ikinci öğe olan mutluluğa, hemen ve dolaymışız olarak değil de en azından sonradan ve dolayımlı olarak, yani bir ahiret hayatında ve Tanrı'nın eylemiyle götürdüğünü kabul etmemiz gerekmektedir:[168]

> İşte bu aynı yasa, en yüksek iyinin ikinci öğesinin olanağını da sağlamalıdır, yani o ahlaklılığa uygun olan mutluluğa götürmelidir; tıpkı daha önce olduğu gibi, burada da hiçbir çıkar gözetmeden, sırf yan tutmayan akıldan yola çıkarak, bu etkiyle tam uygun bir nedenin varsayımına götürmelidir, yani Tanrı'nın varlığını (istememizin nesnesi olarak, saf aklın ahlaksal yasa koymasına zorunlu bir biçimde bağlı olan) en yüksek iyinin olanağına zorunlulukla ilişkin bir koyut olmalıdır. Bu ilgiyi inandırıcı bir biçimde ortaya koymak istiyoruz.

---

167 P. Rossi, "Immanuel Kant: Philosophy of Religion", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

168 F. Coplestone, *age.*, s. 338.

Mutluluk, akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde her şeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği, dünyadaki durumudur; dolayısıyla mutluluk, doğayla bu varlığın bütün amacının ve istemesinin en temel belirlenme nedeninin uyuşmasına dayanır. Ama ahlak yasası, bir özgürlük yasası olarak, doğadan ve doğanın (güdüler olarak) arzulama yetisine uygunluğundan büsbütün bağımsız olmaları gereken belirleme nedenleri aracılığıyla buyurur; ne var ki dünyada eylemde bulunan akıl sahibi varlık, aynı zamanda dünyanın ve doğanın kendisinin nedeni değildir. Bundan dolayı, ahlak yasasında, ahlaklılık ile dünyanın bir parçası olan, bu yüzden de ona bağımlı olan bir varlığın ahlaklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir neden yoktur; dünyaya bağımlı olan bu varlık bu yüzden istemesi aracılığıyla bu doğanın nedeni olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz. Bununla birlikte, saf aklın pratik ödevinde, yani en yüksek iyiye doğru zorunlu çabalamada, böyle bir ilgi zorunlu bir biçimde koyut olarak konur: en yüksek iyiyi (ki bu, muhakkak olanaklı olmalıdır) geliştirmeğe çalışmamız gerekir. Böylelikle bu ilginin, yani mutluluğun ahlaklılıkla tam uygunluğunun temelini içeren ve doğadan ayrı olan doğanın bütününün, bir nedeni de koyut olarak konmuş olur. Ama bu en üstün neden, doğanın yalnızca akıl sahibi varlıkların bir yasasına uygunluğunun temelini değil; bu varlıklar bu yasayı istemenin en üst belirlenme nedeni olarak koyduklarında, doğanın bu yasanın tasarımına uygunluğunun temelini de içerir. Demek ki bu uygunluk, yalnızca biçim açısından ahlaka uygunluk değil, ahlakı harekete geçiren neden olarak ahlaklılığa da yani ahlaksal niyete de uygunluktur. Öyleyse, dünyada en yüksek iyi, ancak doğanın ahlaksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır. Şimdi yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunabilen bir

varlık, akıl sahibi bir varlıktır ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımına göre nedenselliği, bu varlığın bir istemesidir. Öyleyse, en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık, yani Tanrı'dır. Sonuç olarak, en yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek asli bir iyinin gerçekliğinin, yani Tanrı'nın varlığının koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirme, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyinin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödeve bir gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur. En yüksek iyi de ancak Tanrı'nın varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrı'nın varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur.[169]

Kant'ın, Tanrı'nın varlığı hakkında bize nesnel geçerliliği olan bir kanıtlama vermeyen bu argümanı, bir bütün olarak ele alındığında, bir kez daha şu şekilde ifade edilerek özetlenebilir: **(i)** Mutluluk, dünyada akıllı varlığın koşuludur. Öyle ki bu varlığın tüm hayatında her şey arzu ve iradeye göre olup biter, **(ii)** İnsanın iradesi doğanın nedeni olmadığından, insan, kendi iradesinin ilkeleri ile doğa arasında bir uzlaşma sağlayamaz, **(iii)** O halde, ahlak yasasında (ve doğada) ahlaklılıkla mutluluk arasında zorunlu bir bağ kurmaya yarayan bir temel bulunmaz, **(iv)** Buna rağmen, en yüksek iyi kavramında böyle bir bağın kurulması zorunluluğu, bu iyinin hayata geçirilmesi için çaba harcamamızı isteyen buyrukta bir postüla olarak konmuştur, **(v)** Öyleyse, en yüksek iyinin gerçekleşmesi mümkün olmalıdır, **(vi)** Bu durumda bu gerçekleşme için yeterli olabilen bir nedenin de postüla olarak konması gerekir, **(vi)** Böyle bir neden bilgi ve iradeye daya-

169 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 233-236, ss. 135-36.

narak faaliyet gösteren bir Yaratıcı olmalıdır. İşte bu varlık, Tanrı'dır.[170]

Oldukça mütevazı bir Tanrı delili olarak ortaya çıkan ahlak argümanı, Kant'ın metafizik eleştirisinde şiddetle karşı çıkmış olduğu rasyonel veya dogmatik teolojinin klasik argümanlarından en azından iki bakımdan farklılık gösterir: O, her şeyden önce, bir kavramdan veya dünya ile ilgili bir olgudan yola çıkmayıp, ahlaklılıktan, ahlaki bir mülahazadan, insanın dolayımsız olarak deneyimlenen ahlaki durumundan hareket eder. Spekülasyonun sonucu olmayıp, pratikle ilişkili olan argümanda, ahlaki fail evrenin ahlaki yasa koyucusu veya yaratıcısı olarak Tanrı'nın varoluşunu olumlar.

Yine, kozmolojik argüman gibi bir Tanrı delilinin evrensel geçerlilik iddiasında bulunduğu; tamamen entelektüel temeller üzerinde yükseldiği için, bilişsel olarak güçlü, mantıksal olarak geçerli olması durumunda azize olduğu kadar günahkâra da hitap ettiği yerde, ahlak kanıtı ahlaki yükümlülüklerinin bilincinde olmayan bir kimse için anlamlı bile değildir; Tanrı sözcüğü, hayat verdiği ahlaki bağlamdan soyutlandığında, anlamdan tamamen yoksun hale gelir. İşte bu durumun bir sonucu olarak argüman, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili nesnel bir bilgi vermez fakat sadece güçlü bir kanaat oluşturmaya yarar; mantıksal değil de yalnızca ahlaki bir kesinliğe yol açar:

> Hayır, benim kanaatim, mantıksal değil, fakat ahlaki kesinlik meydana getirir ve o öznel temellere [ahlaki duyguya] dayandığı için, "Bir Tanrı'nın var olduğu, vs. ahlaken kesindir" bile diyemem fakat "O'nun var olduğundan ahlaken eminim" diyebilirim. Başka bir deyişle, bir Tanrı'yla ahirete

170 Kant'ın söz konusu ahlak argümanının daha ayrıntılı mantıksal kuruluşu için *bkz.*, M. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, ss. 41-42.

beslenen inanç ahlak duygum ile öylesine iç içe geçmiştir ki ikincisini kaybetme korkusu ancak birincinin benden bir şekilde koparılabileceğinden ne kadar endişeleniyorsam, o kadar olabilir.[171]

Ona göre, burada klasik metafiziğin sağladığına inanılan bilginin yerini alan inanç, ne bir başkasına aktarılabilir ne de bir başkasından öğrenilebilir olan bir şeydir. Bu, sadece her insanın kendisi için kendi başına edinebileceği bir şeydir.

Ruhun Ölümsüzlüğü: Kant, ahlaki pratiğin veya ahlaklılığın Tanrı'nın varoluşuna ek olarak, daha önce de belirtildiği üzere, ayrıca ruhun ölümsüzlüğüne inanç duymayı da talep ettiği kanaatindedir. Çünkü bizim akıl varlığı olarak kendimize yüklemiş olduğumuz ödevin hiç sona ermeyişi düşüncesini zamanın sürekliliği ve sonsuzluğu formuna sokmamış olmamızdan meydana gelen ölümsüzlük düşüncesi, doğallıkla bu dünyada erdem ya da ahlaklılığa eşlik etmeyebilecek mutluluğu bir ahiret mutluluğu olarak yeni baştan tanımlama imkânı verir.

Bununla birlikte, bu uygunluk aynı zamanda pratik zorunlu bir şey olarak istendiğinden, buna ancak o tam uygunluğa doğru sonsuza dek giden bir ilerleme içinde rastlanabilir ve saf pratik aklın ilkelerine göre istememizin gerçek bir nesnesi olarak böyle bir pratik ilerlemeyi kabul etmek zorunludur.

Ama bu sonsuz ilerleme, aynı akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla olanaklıdır. Buna göre, en yüksek iyi pratik olarak ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır; dolayısıyla bu da ahlak yasasına ayrılmaz bir biçimde bağlı bir şey olarak, saf pratik aklın bir koyutudur. (Bundan anladığım, teorik bir önerme, ama *a priori* koşulsuz

171 I. Kant, *Immanuel Kant's Critique af Pure Reason*, A 829 b857, s. 650.

olarak geçerli olan pratik bir yasaya ayrılmazcasına bağlı olduğundan, teorik bir önerme olarak kanıtlanmaz olan bir önermedir.)

Doğal yapımızın ahlaksal belirlenimini dile getiren önerme, yani ahlak yasasına tam bir uygunluğa ancak sonsuza dek giden bir ilerlemeyle ulaşabileceğimiz, yalnızca teorik akim güçsüzlüğünü şimdi tamamlama açısından değil, din açısından da çok yararlıdır. Bu önerme olmasa, ya ahlak yasası kutsallığını tam olarak yitirir, çünkü bu yasayı yapay bir biçimde göz yumucu (hoşgörülü), böylelikle de rahatımıza uygun diye düşünürüz ya da insan ahlak yasasının görevini ve aynı zamanda beklentisini, ulaşılamaz bir belirlenime, –yani yanlış bir umutla, istemenin kutsallığına tam olarak sahip olmaya– kadar uzatır ve coşkulu, kendini bilmeyle tam olarak çelişen teozofça hayaller içinde kendini yitirir. Her iki durumda da katı, göz yummaz ama yine de ideal olmayıp hakiki olan bir akıl buyruğuna tamaftıen ve sonuna kadar uyma yolundaki bitmez tükenmez çaba ancak engellenir. Akıl sahibi, ama sonlu bir varlık için yalnızca ahlaksal yetkinliğin alt basamaklarından başlayıp üst basamaklarına doğru, sonsuza dek giden ilerleme olabilir. Zaman koşulunun, kendisi için hiçbir şey ifade etmediği Sonsuz Varlık, bizim için sonu olmayan bu dizide, ahlak yasasına uygunluğun tümünü görür ve herkese en yüksek iyiden dağıttığı payda, adaletine uygun olabilmek için, Sonsuz Varlığın buyruğunun hiç aksatmadan talep ettiği kutsallığa da akıl sahibi varlıkların bir tek düşünsel görüsünde tam olarak rastlanabilir. Yaratığın bu pay alma konusunda elinden gelen tek şey, denenmiş niyetinin bilinci olabilir; bu bilinçle ahlaksal olarak daha kötüden daha iyiye doğru o güne dek gösterdiği ilerlemeden ve bunun aracılığıyla bildiği değişmez erekten varoluşu sürdüğü sürece, hatta bu yaşamın da ötesinde bir ilerlemeyi kesintisiz bir biçimde sürdürmeyi umabilir; böylece de, gerçi hiçbir zaman burada veya varoluşunun gelecekteki görülebilir herhangi bir zaman noktasında değil, yalnızca sürüp gitmesinin (ancak Tanrı'nın

görebileceği) sonsuzluğunda, (adaletle uyuşamayan göz yumma ya da bağışlama olmaksızın) onun istemesine tam uygun olabilir.[172]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Kant'ın ahlak argümanı klasik Tanrı delillerinden nasıl farklılık gösterdiyse, ölümsüzlük postülası da ölümsüzlükle ilgili klasik diğer bütün argümanlardan açıkça farklılık gösterir. Kant'ın gözünde, hayatın sona ermemesi ya da ölümsüzlük, düşüncenin özü bakımından, teorik bir hipotez değil, fakat ahlaki iradenin, pratik aklın vardığı bir sonuç olarak, insanın en yüksek niyetleri ve gayretlerinin bir beklentisi, bir inancıdır. Kendisini iradesi bakımından özerk bir kişi olarak bilen insanın, bu yüzden ahlaka uygun iyi niyetlerinde, gayretlerinde, kendisine gerekli bir şey olarak gösterilen amaç ve hiçbir koşula bağlı olmayan ahlaklı olma ödevi bakımından, varlığının sonsuza kadar süreceğini, bir postüla, yani aklın inandığı bir şey olarak kabul etmesi gerekir.[173]

Ruhun ölümsüzlüğü, ilk dönemin Kant'ı için, bilgimizin en uzak alanlara kadar uzanıp genişlemesi umuduna dayanıyordu. Oysa olgun Kant'ta veya Kant'ın felsefesinin son evresinde, ölümsüzlük kutsal bir varlık olmaya çalışan insanın ahlak alanında olgunluğa, kemale ermesi umuduna bağlanır. O, epistemolojisi ve bilimsel bilgi anlayışıyla "neyi bilebileceğimiz" sorusuna, etik görüşüyle "ne yapabileceğimiz veya ne yapmamız gerektiği" sorusuna yanıt verdikten sonra, ölümsüzlük inancı ya da postülasıyla bu şekilde "ne umabileceğimiz" sorusuna bir yanıt getirmiş olur.

---

172 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 230-233, ss. 132-34.

173 H. Heimsoeth, *age.*, s. 151.

g. Siyaset Felsefesi

Kant'ın doğal hukuk ve toplum sözleşmesi gelenekleri içinde konumlanan siyaset felsefesi, onun Aydınlanmacılığının bütün özellik ve vurgularını taşımasına rağmen, Rousseau'nun materyalist, ateist ve bilimci Fransız Aydınlanması içinde gerçekleştirdiği önemli değişim ve doğrultu değişikliğinin bir benzerinin bu kez bir bütün olarak genel Aydınlanma kültürü içinde hayata geçirilişine tanık olmak ama özellikle de Aydınlanma değerlerinin yaklaşık yüz yıllık bir sürecin ardından olgunlaşmasını gözler önüne sermek bakımından önem taşır. Bu değişmenin ve olgunlaşmanın en önemli nedeni ise Kant'ta da tıpkı Rousseau'da olduğu gibi, ahlakın bilim ve felsefe, eylemin temaşa ya da tefekkür, pratik aklın da teorik akıl karşısında sahip olduğu önceliktir. Özellikle ahlakın önceliği anlayışı, siyaset felsefesini tümüyle ahlak felsefesinden türeten veya politika felsefesi neredeyse etiğinin bir uygulaması olarak gelişen Kant'ta önemli birtakım politik sonuçlara yol açmıştır.

Bunlardan birincisi ve en önemlisi, onun siyaset felsefesinin hemen tamamen bir haklar, ödevler ve özgürlük felsefesi olarak gelişmesidir. Gerçekten de Kant siyaset felsefesinde akıl sahibi her varlığın doğuştan getirdiği bir özgürlük hakkına sahip olduğunu ve söz konusu özgürlüğü hayata geçirmek için bir toplum sözleşmesiyle tesis edilmiş bir sivil toplum durumuna girme ödevi bulunduğunu öne sürer.[174] Ahlakın önceliği öğretisi, ikinci olarak da insanın eşitliğine beslenen inancı, eşitsizliğin çeşitli doğal ve sosyal kaynaklarını mahkum etmeyi ve nihayet, insanın büyüklüğünün sade-

174 F. Rauscher, "Kant's Social and Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanrord.edu./archives/win2003/entries/.

ce onun bir ahlak varlığı olma niteliğine bağlı bulunduğunu öne sürmeyi içerir.[175]

Haklar ve Ödevler: Nitekim, Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserini kaleme aldıktan tam on iki yıl sonra yayınladığı *Ahlak Metafiziği* adlı eserini "Hak Öğretisi" ve "Erdem Öğretisi" gibi iki bölüme ayırır[176] ve dolayısıyla, politik hak ve ödevleri dar anlamda erdemlerden veya erdemin gerektirdiği haklardan ayırır.[177] Gerçekten de amaçlar krallığı veya etik topluluğun politik bir yapısı olması gerektiğini söyleyen Kant'ta, bunlardan adalet ödevlerinin veya hukuki ya da politik ödevlerin erdemler karşısında bir önceliği olmak durumundadır. Çünkü adalet ödevleri, yasanın dışsal kısıtlama ya da sınırlamalarına tâbi olan harici eylemlerle ilgilidir; buna mukabil erdemler veya erdemin talep ettiği ödevler sadece maksimlere, belli bir amaca yönelmiş olan içsel niyetlere uygulanırlar. Hukuki ve politik ödevler her ne kadar dışsal edimlerle ilgili olsalar da ahlaki ödevlerden önce gelirler, zira bu ödevler, her insanın hem kendisinde hem de başkalarında insan haklarına saygı göstermesini talep edecek şekilde haklarla ödevlerin karşılıklılığını tanımlarken, ahlaklılığın özünü meydana getirirler.[178]

---

175 *Bkz.*, P. Hassner, "Immanuel Kant", *History of Political Philosophy*, s. 588.

176 I. Kant, "The Metaphysics of Morals", *Practical Phitosophy* (trans. by M. J. Gregor), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 365-303 ve I. Kant, "Introduction to the Metaphysics of Morals", *Kant's Critique of Praclical Philosophy and Other Works on the Theory of Ethics* (trans. by T. K. Abbott), London, Longmans, 1898, ss. 265-284

177 I. Kant, *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right* (trans. by W. Hastie), Edinburgh, 1897, ss. 24-25.

178 I. Kant, "Introduction to the Metaphysics of Morals", ss. 274-75.

Dahası, söz konusu ödevler adaletin, başkalarını bir araç olarak görmeyi reddetmek suretiyle kişinin kendisindeki insanlığa saygı göstermeyi, hiç kimseye zarar vermemeyi, tek tek her insanın mülkiyetinin başkalarına karşı teminat altına alınabileceği bir topluma girmeyi talep eden buyruklarını somutlaştırarak ifade ederler. Buna göre ödevleri kişinin kendisine ve başkalarına karşı, eksiksiz ve eksik ödevleri diye dörde ayıran[179] Kant, **(i)** kişinin kendisine karşı eksiksiz ödevine örnek olarak intihar yasağını; (ii) başkalarına karşı eksiksiz ödevine örnek olarak yalan yere söz vermeme ödevini; **(iii)** kişinin kendisine karşı eksik ödevine örnek olarak, beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmesi ödevini ve nihayet **(iv)** başkalarına karşı eksik ödeve örnek olarak da yardımseverlik ve karşılıklı yardımlaşma ödevini gösterir.

Söz konusu adalet ödevleri veya hukukî/politik ödevlerin ahlaklılığın özünü meydana getirmesini ise bu ödev örneklerinin, insanı özgürce amaçlar koyma ve bu amaçların özgürce peşinden koşma yeteneğiyle tanımlayan Kant'ta, insanı bir araç olarak değil de her zaman bir amaç olarak görme ahlaki ödevinden veya genel zorunluluğundan türetilebilmesi imkânı açıklar:[180] Buna göre, **(i)** intihar etmeme görevi, gerçekten de seçme özgürlüğüne sahip bir varlığa zarar vermemeyle ilgili daha genel ödevin özel bir örneğidir. Bu genel ödev kişinin bir başkasını öldürmesini yasakladığı gibi, kendisini öldürmesini de yasaklar, **(ii)** Öte yandan yalan yere verilmiş bir söz, kendisine söz verilen kişinin, söz verenin gerçek niyeti hakkında bilgilendirilmiş olsa kabul etmeyeceği

179 I. Kant, *The Philosophy of Law*, s. 26.

180 P. Guyer, "Kant'ın Ödevler Sistemi", *Cogito, Özel Sayı - Sonsuzluğun Sınırında: Kant* (ed. E. E. Çakmak), 41-42 (2005), s. 296.

bir amacı benimsemesine neden olduğu ve dolayısıyla başkasının özgür seçimini tehlikeye attığı için, bu tür sözlerin yasaklanması, özgür bir failin eylemlerinin engellenmemesiyle ilgili ödevin bir örneği olmak durumundadır. Dahası, kişinin sarhoş olmamasına yönelik ödevi de failin başkasına karşı değil de kendisine karşı ödevlerine bir örnek olarak bu kapsam içinde değerlendirilebilir, **(iii)** Kişinin doğal yatkınlıklarını geliştirmesiyle ilgili ödevi ise kişinin insanlığını geliştirirken kendi önüne koyabileceği farklı ödevleri yerine getirmesini kolaylaştıracak genel koşulları geliştirmesiyle ilgili ödev olarak anlamak mümkündür, **(iv)** Nihayet, yardımseverlik ödevini de kişinin "başkalarına kendilerine özgürce koydukları farklı amaçları gerçekleştirmelerinde yardımcı olma ödevi" olarak anlaşılabilir.[181]

Bu şekilde anlaşıldıklarında, Kant'ın herkes tarafından kabul edilen dört ödev türü ya da sınıfıyla ilgili olarak verdiği örnekler, insanı amaç olarak görme ödevinin kapsamlı yorumunu sağlar. Bütün bunlar aslında, **(i)** özgür seçim ya da tercihte bulunan failler olarak insanlara zarar vermeme; **(ii)** onların seçme ve eyleme özgürlüklerini kullanma imkânlarını engellememe; **(iii)** özgürce seçilen amaçların peşinden başarıyla gitmeyi kolaylaştıracak genel güç ve yetenekleri geliştirme ve **(iv)** özgürce seçilen amaçları hayata geçirmeyi de mümkün olduğunca kolaylaştıracak eylemlerde bulunma ile ilgili ödevlerdir.

Kant işte bu genel çerçeve içinde, ayrıca hakkı belirleyen üç temel koşul ileri sürer: Bir kere hak sadece başkaları üzerinde etkisi olan eylemlerle ilgili olmak durumundadır.[182] İkinci olarak, hak, bir bireyin eyleminin bir başkasının istek

181 P. Guyer, *age.*, s. 296.

182 I. Kant, *The Philosophy of Law*, s. 44.

ya da salt arzusuyla ilişkisini göstermeyip onun özgür eyleminin bir diğerinin eyleminin özgürlüğüyle olan ilişkisini ortaya koyar.[183] Kant üçüncü olarak da hakkın bir kimsenin eyleminin içeriğiyle değil de formuyla ilgili olduğunu ifade eder.[184] Hakkın üç temel koşulunu bu şekilde ifade eden Kant, daha sonra, tıpkı ödevde yaptığı gibi, hakla erdem arasındaki karşıtlıklara dikkat çeker. Buna göre, gerek hak gerekse erdem ya da ahlaklılık özgürlükle yakından ilişkilidir. Bununla birlikte, hak esas itibarıyla dış özgürlükle, eyleme getirilen dışsal kısıtlamalardan veya başkalarının tecavüz ya da müdahalelerinden, diğer insanların eylemlerinin eyleme özgürlüğümüzü kısıtlamasından bağışık olmayla,[185] oysa erdem içsel özgürlükle, kişinin kendi kendisinin veya tutkularının efendisi olmasıyla ilgilidir.

Devletin Temelleri: Hakkın özgürlüğün formel bir koşulu olarak evrenselliği gözettiği yerde, erdemin evrenselliğin ötesinde bir amacı gözettiğini belirten Kant, yine hakkın daha dar, erdemin ise daha geniş kapsamlı ödevlerle ilgili olduğunu söyledikten sonra, doğuştan getirilen tek bir hak bulunduğunu öne sürer:[186] Başka her insanın evrensel bir ahlak yasasına uygun özgürlüğüyle birlikte var olabildiği sürece, özgürlük ya da başkalarının tercih ya da seçimleri tarafından engellenmeme veya kısıtlanmama özgürlüğü.[187] Devleti temellendirmek için özgürlük ve elbette özgürlükten türetilen adalet dışında hiçbir şeyin öne sürülemeyeceğini ifade eden

183 I. Kant, *age.*, s. 45.

184 I. Kant, *age.*, s. 45.

185 P. Guyer, "Kant'ın Ödevler Sistemi", s. 291.

186 F. Rauscher, "Kant's Social and Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N, Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

187 I. Kant, *age.*, s. 56.

Kant, özellikle de yurttaşların refah ve mutluluğunun devlet iktidarına temel teşkil edemeyeceğini belirtir. Çünkü bunu yapmak, hükümetin veya yöneticilerin yurttaşları, neyin kendileri için yararlı ya da zararlı olduğunu bilmeyen çocuklar olarak görmeleri veya muamele etmeleri anlamına gelir.[188] Öte yandan özgürlüğün evrensel olduğu yerde, Kant'ın etik anlayışında da görmüş olduğumuz üzere, mutluluk ampirik ve olumsal bir şeydir.

Özgürlükle, Kant burada doğallıkla, ahlak felsefesinde ele aldığı irade özgürlüğünü, daha doğrusu irade özgürlüğü ve doğa yasalarına göre hüküm süren determinizm arasındaki ilişki probleminde ifadesini bulan transendental özgürlüğü kastetmez. Kant siyaset felsefesinde, özgürlükle esas itibarıyla veya tamamen başka insanların seçimleri tarafından engellenmeme veya kısıtlanmamayı anlatmak ister.[189] Gerçekten de onun siyaset felsefesindeki ilgisi, insanın seçimine etki eden doğa yasaları olmayıp kişinin seçiminin başka insanlar tarafından etkilenmesi veya belirlenmesi, eylemlerinin başkaları tarafından engellenmesi durumudur. Bu yüzden, onun politika felsefesinde ilgilendiği özgürlük, bireysel seçim ve eylem özgürlüğüdür.[190]

Aslında söz konusu hukuki ya da politik özgürlüğü, sadece başkalarına zarar vermediği sürece her istediğini yapmak yetkisi ya da özgürlüğü olarak anlamayan; buna ek olarak ve çok daha önemlisi, kişinin kendi rızasıyla kabul ettiği yasalardan başka, kendi dışından gelen hiçbir yasaya itaat etmeme

188 I. Kant, *Kant's Principles of Politics* (trans. by W. Hastie), Edinburgh, 1891, s. 36.

189 I. Kant, *age.*, s. 35.

190 D. Becker, "Kant's Moral and Political Philosophy", *Routledge History of Philosophy*, vol. vi, *The Age of German Idealism* (ed. by R. C. Solomon - K. M. Higgins), London, Routledge, 1993, s. 86.

imkânı olarak ifade eden[191] Kant'ta politik özgürlüğün, bununla birlikte onun etiğinde pratik aklın bir postülası olarak gündeme getirdiği transendental özgürlükle belli bir ilişkisi vardır. Çünkü Kant, en azından pratik akıl tarafından yönlendirildiği zaman, bilinçli seçimler yapan bir insanın transendental anlamda özgür olduğunu düşünür. Transendental özgürlüğe, akıllı bir varlık olmak dolayısıyla her insan varlığı sahip olduğu için, seçim özgürlüğü, insanın evrensel bir özelliğidir. Söz konusu transendental özgürlük içsel ve asli bir özgürlük olup bir dış özgürlük olarak politik özgürlük en azından onun evrensel boyutunu ve formunu ifade eder. Her iki anlamda da özgürlüğe saygı gösterilmesi, onun her koşul altında korunması gerektiğini dile getiren Kant, insanın ancak bu sayede kendini gerçekleştirebileceğini, kemale erebileceğini savunur.[192]

Her durumda iktidarı ve baskıyı temsil eden, en azından bireylerin dışsal özgürlüğünü güç yoluyla denetleyip sınırlayabilen devletin özgürlük için bir engel teşkil ettiği itirazlarına karşı da Kant, devletin özgürlük için bir engel değil, fakat bir araç olduğunu öne sürer. Çünkü, devletin eylemi ve faaliyeti, başkalarının özgürlüklerini engelleyen, onların özgürlüklerine zarar veren eylemlere yöneldiği takdirde, özgürlük için bir engel gibi görünen devlet müdahalesi, özgürlüğü koruyup destekler. Buna göre, bir öznenin eylemi bir başkasının özgürlüğüne zarar verdiği, ona sınırlama getirdiği zaman, devlet ikincisinin özgürlüğünü korumak adına, özgürlüğe

191 I. Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* (çev. Y. Abadan - S. L. Meray), Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960, s. 18.

192 F. Rauscher, "Kant's Social and Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

getirilen engel için bir engel olmak suretiyle, birincisine kısıtlama getirir. Devletin müdahalesi ve engellemesi, devlet özgürlüğü ortadan kaldırmak veya sınırlamak yerine, özgürlüğü korumak açısından gerekli olan koşulları sağladığı için, Kant'a göre en yüksek özgürlükle bağdaşmaz değildir. Çünkü birinci öznenin devletin müdahalesi nedeniyle yitirdiği özgürlük miktarı, gerçekte ikinci öznenin kazandığı, en azından korunan özgürlüğüne eşit, hatta daha fazla olmak durumundadır. Her şey bir yana, özgürlük devletin bir hukuk sistemi empoze etmesinin yegâne meşru temelini oluşturur.[193]

Kant'ın siyaset felsefesinde, taşıdığı büyük öneme rağmen, özgürlük tek ilke değildir. O, özgürlüğe ek olarak iki ilke daha öne sürer:[194]

> O halde, sadece adaletin yasaları tarafından düzenlenen bir sosyal devlet şeklinde görülen sivil devlet, şu rasyonel ilkeler üzerine kurulur:
>
> 1. Toplumun her üyesinin bir insan olarak özgürlüğü;
> 2. Toplumun her üyesinin bir özne olarak eşitliği;
> 3. Cumhuriyetin her üyesinin bir yurttaş olarak salt kendine bağımlılığı.
>
> Bu ilkeler, kurulduğu zaman devlet tarafından konan yasalar olmayıp, daha ziyade dışsal insan hakkının saf rasyonel ilkelerine genel olarak uygun düşen bir devlet kurumunu mümkün kılan yegâne temel koşullardır.[195]

Kant'ın sözünü ettiği ikinci temel ilke eşitlik ilkesi olup, bu ilke ana hatları itibarıyla formel bir eşitliği ifade eder. Buna göre, devletin her yurttaşı, toplumun her üyesi hukuk önün-

193 D. Becker, *age.*, s. 86.

194 I. Kant, *The Philosophy of Law*, s. 167.

195 I. Kant, *Kant's Principles of Politics*, s. 35.

de devletin başka her yurttaşına eşittir.[196] Söz konusu formel eşitliğin devletin yurttaşlarının fiziki güç, gelir, sahip olunan kazanımlar, zihinsel yetenek, vs. bakımından eşitsizliğiyle bağdaştığını söyleyen Kant'a göre, o dahası fırsat eşitliğini destekler. Çünkü söz konusu formel eşitlik açısından, politik yapıdaki her görev, konum ya da düzey, devletin bütün yurttaşlarına açık olmak durumundadır.[197]

Bağımsızlık ilkesi ise bir yurttaşın, toplumdaki varoluşunu hiç kimsenin bir başkasının keyfi iradesine tâbi olmadan sürdürme hakkı olarak politik bağımsızlığı[198] veya devletin yasalarının eş koyucusu olarak kendi koyduğu yasalara tâbi olmasını ifade eder.[199] Söz konusu bağımsızlık ilkesi ilk bakışta devletin koyacağı yasalar için demokratik karar alma süreçlerine katılmaya işaret eder gibi görünmekle birlikte, Kant bu ilkeyi iki farklı düzeyde ele alır.[200] Bunlardan birincisi, devletin tüm yurttaşlarının kendilerini yöneten temel yasayı ya da anayasayı isteyebilme durumuna işaret eden anayasayla ilgilidir. Ki Kant bunu, sivil toplumu kuran ilk anlaşma veya toplum sözleşmesi diye adlandırır. Buna mukabil, ikinci düzey tek tek yasaların oy verme hakkına sahip yurttaşların çoğunluğu tarafından belirlenmesine işaret eder.[201]

Hukuk Devleti: Kolaylıkla görüleceği üzere, Kant'ta devlet bir hukuk devleti olarak değerlendirilir ve insanların yasa altındaki veya hukuk düzeni içindeki birliği olarak tanımlanır.[202] Bu şekilde haklı olarak hukuk devleti diye adlandırılan

196 I. Kant, *age.*, s. 37.

197 I. Kant, *age.*, s. 38.

198 I. Kant, *The Philosophy of Law*, s. 167.

199 I. Kant, *Kant's Principles of Politics*, s. 44.

200 I. Kant, *age.*, ss. 45-46.

201 I. Kant, *age.*, s. 45.

202 I. Kant, *The Philosophy of Law*, s. 161.

devlet, bizzat yasa kavramından çıktığı için, zorunlu olarak a priori olan yasalar tarafından kurulur. Kant'a göre, hiçbir rejim hukuk dışında hiçbir ölçütle yargılanamaz ve ona yasalı bir düzene özgü fonksiyonlar dışında hiçbir fonksiyon yüklenemez.[203] Yasanın özünde, salt pratik akıldan çıkmak ve kişilerin niyetlerini, kendilerine özgü motivasyonları hiç dikkate almadan, sadece dış edimleri dikkate almak yönünden *a priori* bir şeyler bulunduğunu öne süren Kant için, ahlak ve mutluluk yönünden özü itibarıyla tarafsız olan soyutluğu ilke ve evrenselliğiyle hukuk sağlam bir dayanak ve bakış açısı temin eder.[204]

Buna rağmen, Kant, doğa durumunu mahkûm etme ve insanları harici engel ve sınırlamalara tâbi olacakları ama temel haklarına saygı gösterecek yasalı bir devlet düzeni içine girmeye zorlamada ahlaka başvurma noktasında, muhtemelen Rousseau dışta bırakılacak olursa, kendisinden önce gelen bütün filozoflardan farklılık gösterir. Çünkü ona göre, insan hakları kutsallıklarını ahlaka borçlu olmak durumundadır. Fakat bütün hakların bir anlamda kendisine bağlı olduğu yegâne doğuştan getirilen hak özgürlüktür, yani her insanın, başka insanların özgürlüklerine zarar vermediği sürece, her istediğini yapma hakkıdır. Bu dış özgürlük, içsel niyetleri dikkate almadığı gibi, bütün dışsal ahlaki sınırlama ya da belirlemelerin reddedilmesini gerektirir. Kant işte bu yüzden, bir politik düzen ya da toplumun yurttaşlarının refah ya da mutluluğunu değil de hukuk düzenin korunmasını kendisine amaç olarak koyması gerektiğini öne sürer. Çünkü hukukun evrensel ve *a priori* yapısıyla politik toplumun yasalı karakteri, söz konusu toplumun kendisini kaçınılmaz olarak,

203 *Bkz.*, R. Scruton, *Kant*, s. 115.

204 *Bkz.*, P. Hassner, "Immanuel Kant", *History of Political Philosophy*, s. 603.

ampirik doğalarını hiç dikkate almadığı özgür insanların birlikte varoluşunun evrensel ve dolayısıyla asgari koşullarıyla sınırlamasını gerekli kılar.[205]

Politik toplumun amaçlarıyla tek tek bireylerin veya yurttaşlarının amaçlarının arasındaki ayrılığın, Kant'ta, daha önce de belirttiğimiz üzere, esas itibarıyla politik olan başka bir nedeni daha vardır. Buna göre, salt bir dış özgürlük koşulu altında farklı amaçların peşinden giden bireylerden oluşan politik toplumda, bu bireylere mutluluk yolundan gitmeleri gerektiğini emreden bir rejim, yurttaşların haklarına düşman bir despotizm olmak durumundadır. Aynı şekilde devlet yurttaşlarını ahlaklı eylemeye zorlayamaz çünkü, eylemlerin ahlaken düzenlenmesi, ahlaki bir yapıya kavuşmaları, pratik akla teorik akıl karşısında mutlak bir öncelik veren Kant açısından kaçınılmaz olsa da ahlaklılık için gerekli olan niyetlerin dışarıdan getirilmesi mümkün olamaz: Kişi belirli bir amaca erişmek için birtakım yolları kullanmaya zorlanabilse bile, amacım sadece kendisi koyabilir. Hiçbir şey ona dışarıdan belli bir amaç, şu ya da bu hayat tarzını empoze edemez.

Kant'ta gerek mutluluğu gerekse ahlaki ödevi bir tarafa bırakarak, sadece özgürlüğe dayanması gereken hukuk devleti, şu halde despotizmin tam karşıtı olan cumhuriyetçi bir devlet olmak durumundadır. Söz konusu devletin, ona göre bir kez tesis edilince, mutluluğa ve ahlaka en fazla katkı yapan rejim türü olduğu ortaya çıkar. Böyle bir hukuk devleti, Kant'ın gözünde mutluluk açısından ideal bir rejimdir zira kişinin kaderinin ya da istikbalinin kendisi dışında hiçbir şeye bağlı olmadığını hissetmesi ya da bilmesi kadar mutluluğuna katkı yapan bir şey yoktur. Böyle bir hukuk devleti, insanın eylemlerinin yasaya uygunluğu niyetlerinin ahlak

205 *Bkz.*, P. Hassner, *age.*, s. 604.

yasasına uygunluğunu temin eden en önemli şey olduğu için, kişinin ahlaklılığına da en fazla katkı yapan rejim olmak durumundadır. Kant bunu, her devletin esas teşkilatı itibarıyla cumhuriyetçi olması gerektiğini ve bu arada sivil toplumun bir sözleşmeye dayandığını söylerken, şu şekilde ifade eder.

> Asli mukavele fikrinden doğmuş tek esas teşkilat olan cumhuriyetçi esas teşkilat, bir milletin bütün kanunlarına temel olmalıdır. Cumhuriyetçi esas teşkilat, ilkin, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından hürriyet; ikinci olarak, aynı zamanda tebaa olmaları bakımından, tek ve müşterek bir kanun koyucuya bağlılık; üçüncü olarak da tebaanın devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları eşitlik prensiplerine dayanan tek düzendir. Bu esas teşkilat hukuk bakımından, bütün diğer esas teşkilatlara bir ilk temel vazifesini görecek tek düzendir.[206]

Toplum Sözleşmesi: Hukuk devletini sadece her insanın doğuştan getirdiği yegâne hak olan dış özgürlük üzerine bina eden Kant, bununla birlikte söz konusu özgürlüğün gereği gibi korunabilmesi için, meşru bir zemin üzerinde sınırlanması gerektiğini söylemeyi de unutmaz.[207] Başka bir deyişle, dış özgürlüğe getirilecek meşru sınırlamalar, her nasılsa sahip olunan şeylerin kesin bir mülkiyete dönüşmesi için gerekli olan tahdit ya da sınırlamalardır. Kant gerek bu tahdit ya da sınırlamaları hayata geçiren gücün ya da devlet iktidarının meşruiyetini ifade edebilmek veya "kişinin politik yükümlülüklerinin ancak aynı halkın diğer üyeleriyle birlikte, devletin otoritesine tâbi olmaya rıza göstermiş olmasıyla açıklanabile-

206 I. Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, s. 18.

207 *Bkz.*, R. Scruton, *Kant*, s. 117.

ceğini göstermek"[208] için "ilk sözleşme" adını verdiği bir toplum sözleşmesine başvurur:

> Önümüzde şu halde, insanlar arasında sivil ve dolayısıyla tamamen doğru bir anayasa oluşturulabilmesinin yegâne koşulu ve üzerine bir devletin kurulabileceği tek temel olarak bir "ilk sözleşmesi" düşüncesi var. Fakat ister bir ilk anlaşma ya da ister bir toplum sözleşmesi olarak adlandırılsın, bu temel koşul, bir halkın tüm özel ve tikel iradelerinin, tamamen hukuki bir yasa koyuculuğu amaç edinmiş ortak ve kamusal bir iradede birleşmesi olarak görülebilir. Fakat bu antlaşma ya da sözleşmenin fiilen olmuş olduğunu varsaymamız gerekli değildir; hoş zaten onun vakıa olması da mümkün değildir. Onu, sanki torunları olarak haklarına ve yükümlülüklerine girdiğimiz insanların belli bir zamanda fiilen böyle bir sözleşmeyi imzalamış, kendisiyle ilgili olarak sözlü ya da yazılı belirli bir delil ya da araç, var olan her sivil anayasada bağlayıcı olacak bir yükümlülük meydana getirircesine aktarılmış gibi ele almamız gerekmez. Kısacası, bu düşünce sadece aklın bir ideasıdır ama onun pratik bir gerçekliği vardır. Çünkü onun her yasa koyucuyu, yasaları bütün bir halkın birleşmiş iradesinden çıkıyormuşçasına yapması koşuluyla bağlaması gerekir, dahası onun her özneyi, bir yurttaş olduğu sürece, yasayı sanki iradesiyle rıza vermiş gibi görecek şekilde bağlamalıdır. Bu kamusal her yasanın doğruluk sınamasıdır. Yasa kendisini bütün bir halkın onaylaması imkânsız bir yasa olduğu takdirde, adil bir yasa değildir.[209]

Kant'ın söz konusu toplum sözleşmesi sadece Rousseau' nun değil, fakat Hobbes'un toplum sözleşmesine de benzer. Buna göre, bireylerin bir ilk sözleşme yoluyla kolektif bir İradenin tesisi için bir araya geldiklerini dile getiren Kant da

208 D. Becker, *age.*, s. 95.

209 I. Kant, *Kant's Principles of Politics*, ss. 46-47.

tıpkı toplum sözleşmesinin hipotetik bir sözleşme olduğuna işaret diğer sözleşmeci düşünürler gibi, ilk sözleşmenin tarihsel bir belge olmadığını, onun tarih içinde gerçekleşmiş bir edimi ihtiva etmediğini belirtmeye özen gösterir.[210] Yine söz gelimi Hobbes ve Locke gibi, mevcut devletin toplum sözleşmesini tezahür ettiren bir güç olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen Kant açısından da sözleşme devlet iktidarı için rasyonel bir temellendirme veya haklılandırma sağlar. Buna göre, onda da tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi, devletin başındaki, kendisi hiçbir tahdit ya da sınırlamaya tâbi olmayan yönetici diğer insanlara sınırlama getirir fakat Rousseau'da olduğu üzere, her insan sözleşmede herkesle birleştiği, kendisini temsil eden kolektif irade kendi koyacağı yasaları koyduğu için, sadece kendisine itaat eder:[211] Bu açıdan bakıldığında Kant'ın sözleşmesinden çıkan en önemli sonuç, ilk sözleşmenin veya toplum sözleşmesinin hem kaynağı ve hem de eseri olan genel iradenin tek egemen ve yegâne yasa koyucu olduğudur. Yine buradan, temsili yönetimin biricik meşru yönetim tarzı olduğu sonucu çıkar.

Kuvvetler Ayrılığı: Kant, gerçekte her biri üç ayrı "kişi"de tezahür etmiş genel irade olan üç politik gücü birbirinden ayrılır. Buna göre, en yüksek güç ya da egemenlik yasa koyucunun şahsında bulunur; ikinci güç, yöneticinin şahsında ifadesini bulan yürütme gücü, üçüncü güç ise yargıç tarafından temsil edilen yargı gücüdür.

> Bir devlet belli sayıda insanın hukuki yasalar altındaki birliğidir. [...] Her devlet, kendi içinde, halkın birleşik evrensel

210 D. Becker, *age.*, s. 96.

211 F. Rauscher, "Kant's Social and Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

> iradesinin politik bir üçlüde kişileşmesi olarak üç ayrı güç ihtiva eder. Bunlar sırasıyla yasa koyucu güç, yürütme gücü ve hukuki güçtür. **(1)** Egemenliğin devlette yasa koyucunun şahsında cisimleşen yasa koyucu gücü; **(2)** Yasayı uygulayıp idare eden yöneticinin şahsında somutlaşan yürütme gücü ve **(3)** yargıcın şahsında ifadesini bulan ve herkese yasaya göre kendisine ait olanı vermekten oluşan yargı gücü. Bu üç kuvvet pratik bir tasımdaki üç önermeyle karşılaştırılabilir.[212]

Bir yönetimin ilk sözleşmeye uygunluğunun, temsil yeteneğinin ve doğallıkla meşruiyetinin ölçüsünün, ondaki kuvvetlerin ayrılığı olduğunu bildiren Kant'ın, hukuk devletine ve cumhuriyet yönetimine büyük bir önem verirken öz-yönetime veya demokrasiye pek bir değer izafe etmediği söylenebilir. Bunu, Kant'ın *Ebedi Barış*'ta yönetim biçimlerine ilişkin klasik sınıflamayla ilgili tartışmasında açıklıkla görebiliriz. O, söz konusu klasik sınıflama yerine, ikili bir sınıflama geçirir ve yönetimleri iki şekilde veya bakımdan sınıflar. Bunlardan birincisi, kimin yönettiğiyle ve dolayısıyla, "egemenliğin şekli"yle ilgili olan sınıflamadır. Büyük ölçüde klasik sınıflamaya tekabül eden söz konusu sınıflamada, Kant üç ayrı geleneksel yönetim biçimi tespit eder. Buna mukabil "yönetimin şekli"yle ve dolayısıyla, bu insanların nasıl yönettikleriyle ilgili olan ikinci sınıflamada, o, klasik iyi-kötü yönetim dikotomisinde belli bir değişikliğe giderek, cumhuriyetçi ya da despotik yönetimden söz eder.

> Devlet [*civitas*] şekilleri, ya yüce hâkimiyeti elinde tutan şahıslar bakımından ya da, kim olursa olsun, devlet başkanı tarafından halkın idare ediliş tarzı ile ayrılabilir. İktidardaki şahıslar bakımından, devlet şekillerinin birincisi hükümran-

212 I. Kant, *The Philosophy of Law*, ss. 165-66.

lık şeklidir [*forma imperii*]; bu da üç türlüdür: otokrasi (prensin iktidarı), yani hâkim iktidarın bir kişinin elinde olması; aristokrasi (asalet iktidarı), yani aralarında birleşmiş birkaç kişinin hâkim iktidara sahip bulunmaları; demokrasi (halk iktidarı), yani toplumu teşkil edenlerin hepsinin iktidara da iştirak etmeleri.

İkincisi ise hükümet şeklidir [*forma regiminis*]. Bu da esas teşkilata dayanan bir şekildir (bu bir amme iradesi tasarrufudur ki, bir kalabalığı bir millet haline getirir). İktidar bu bakımdan ya cumhuriyetçi veya istibdatçı olur. Cumhuriyetçilik, icra kuvvetinin (hükümetin) teşri kuvvetinden ayrı olmasını kabul eden devlet prensibidir. İstibdat ise delet başkanının kendi koyduğu kanunları istediği gibi yürütmesi ve böylece kendi şahsi iradesini amme iradesi yerine geçirmesidir. Demokrasi, bu terimin gerçek anlamında, zaruri olarak bir istibdattır çünkü demokrasi, oya katılmayan birine karşı da işleyebilecek, yani herkesin iradesini hesaba katmadan herkesi herhalde ilzam edecek kararlar alabilecek bir icra kuvveti kurar; bu da umumi iradenin kendi kendisiyle çelişmesi ve hürriyete aykırı düşmesidir.[213]

Demek ki iyi yönetimle kötü yönetim arasındaki klasik ayrım yerine, cumhuriyetçi devlet ile despotik devlet arasındaki ayrımı geçiren Kant'a göre, despotizm demokraside örneklenen bir durum olarak, tam tamına yasa koyucu güç ile yürütme gücünün, kendi yaratısı olan yasaları uygulayan tek bir güçte birleşmesinden başka bir şey değildir:

Temsili olmayan herhangi bir hükümet şekli aslında bir hükümet şekli sayılamaz çünkü, bir kıyasta kübranın [büyük önermenin] büyük terimi, suğranın [küçük önermenin] küçük teriminin yerine geçmeye ne kadar az elverişli ise kanun koyuculuk da kanun koyma iradesinin yürütücülüğü ile ayni

213 Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, s. 20.

kimsede birleşmeye o kadar az elverişlidir. Her ne kadar aristokrasi veya otokrasi böyle bir şekilsizlik kusuru ile sakat ise de temsili bir hükümet zihniyetine uygun bir hükümet şeklini almaları da mümkündür. Nitekim İkinci Frederik'in kendisinin hiç olmazsa devletin sadece en büyük hizmetkârı olduğunu söylemesi bu zihniyetin ifadesidir. Demokraside ise herkes efendilik peşinde koştuğu için, bu rejim temsili bir hükümet şeklini imkânsız kılar. Böylece, Devlet kudretini ellerinde tutanların (idare edenlerin) sayısı ne kadar az, temsil ettikleri kimselerin sayısı da ne kadar büyük olursa esas teşkilat cumhuriyetçiliğe o kadar çok yaklaşır ve birbiri ardından gelecek ıslahatla buna ulaşabilir. Bu da kusursuz tek şekil olan böyle bir esas teşkilata erişmenin aristokraside monarşiden neden daha güç, demokraside ise şiddetli bir ihtilalle gerçekleştirilmediği takdirde neden imkânsız olduğunu göstermektedir.

Bununla beraber halk için, hükümetin şekli hükümranlığın icra tarzından daha önemlidir; hükümranlığın icra şeklinin yukarıda işaret ettiğim gaye ile az veya çok ahenkli olması önemsenmeyecek bir şey de değildir. Şu halde, hukuk fikriyle de bağdaşması için, hükümet şeklinin temsilî olması gerekir ancak bu şekildedir ki cumhuriyetçi hükümet şeklinin gerçekleşmesi imkân dahiline girer; böyle olmadıkça da, esas teşkilat ne olursa olsun, hükümet keyfi ve müstebittir. Eski sözde cumhuriyetlerden hiçbirisi bu sistemi tanımamıştır; hepsi de bir kişininki olduğu zaman yine de katlanılabilir olan, istibdatla sona ermiştir.[214]

h. Estetik

Saf Aklın Eleştirisi'nde bilimi temellendirirken duyusal dünyanın ilkelerini teorik aklın ilkeleri olarak bir doğa metafiziği çerçevesinde ortaya koyan,[215] *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise bi-

214 I. Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, ss. 21-22.

215 H. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, ss. 153-54.

rinci şahıstan hareketle yeni bir ödev etiği ve söz konusu etiğe dayalı bir siyaset felsefesi inşa ederken, ahlak metafiziğinde amaçlar krallığının, özgürlük dünyasının ilkelerini ortaya koyan Kant üçüncü eleştirisi olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde doğal dünyanın zorunluluğuyla özgürlük dünyası arasındaki derin boşluğu kapatmanın bir yolunu arar, "azgın doğadan rasyonel özgürlüğe götürecek bir köprü"[216] kurmaya çalışır.

Kant, söz konusu köprüyü öncelikle yargı gücünde bulur. Gerçekten de onun eleştirel felsefesini orta terim olarak bütünleyen üçüncü eleştirinin pivot kavramı durumunda olan[217] ve duygu alanında bir birlik ortaya koyma görevini yerine getiren yargı gücü, anlama yetisi ile akıl arasında aracılık eder.[218] Yargı gücü esas insanın estetik deneyiminin belirleyicisi ve ifade edicisi olmak bakımından önem taşır. Estetik deneyim ise insan yaşamının mukayese edilemez olan iki boyutu, yani bir yandan (bilimsel bilginin konusu olan) fiziki doğanın nedenselliğe tâbi determinist alanı içindeki bedensel varoluşumuzla, diğer yandan yalnızca pratik aklın evrensel buyruklarına itaat eden özerk rasyonel failler olarak varoluşumuz arasındaki şiddetli karşıtlığı yumuşatır. Nitekim, doğal güzellikle ilgili estetik deneyimimizin insanda başarılı sanat eserinin gözle görülür olan doğal zorunluluğunu yansıtan bir bilinç, onun olduğundan başka türlü olamayacağı hissini doğurduğunu ve sonuç olarak, insanın doğada kendisini evindeymiş gibi hissetme imkânı bulduğunu ifade eden Kant, fenomenal nedensellik dünyası ile numenal özgürlük dünya-

216 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesi Tarihi*, s. 57.

217 T. Altuğ, *Kant Estetiği*, İstanbul, 1989, ss. 14-15.

218 I. Kant, *Critique of the Power Judgment* (trans. by P. Guyer), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 111/207-207, s. 12.

sı arasındaki tehdit edici boşluğu, şu halde esas güzelliğe yönelmiş estetik deneyim ile kapatır.[219]

Güzellik ve Beğeni Yargısı: Buradan da anlaşılacağı üzere, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin en temel kavramı güzelliktir. Buna göre, Kant bir şeyin güzel olduğunu bildiren yargıya beğeni yargısı adını verir ve söz konusu yargının temelinin öznel bir temel olduğunu öne sürer. Beğeni yargısı, bize kavramsal bir bilgi vermez, bunun yerine duyguyu ifade eden söz konusu yargı duygusal bir önermeye ya da duygu önermesine tekabül eder. Gerçekten de bir yapıyla ilgili kavramsal bilginin bir şey, o yapının güzelliğini takdir etmenin bütünüyle başka bir şey olduğunu öne süren Kant'a göre,

> bir şeyin güzel olup olmadığına karar vermek için, tasarımı bilgi amacı açısından anlama yetisi aracılığıyla nesneye bağlamayız, fakat daha ziyade (belki anlama yetisiyle birleşmiş olarak) muhayyile aracılığıyla özneye ve onun hoşlanma ya da hoşlanmama duygusuna bağlarız. Beğeni yargısı, öyleyse, bilişsel ve dolayısıyla mantıksal bir yargı değildir fakat daha ziyade, belirlenim zemini öznel olmaktan başka bir şey olamayan estetik yargıdır.[220]

Beğeni yargısının temeli öznel olsa bile, onda fiilen ifade edilen şey nesneyle, onun güzel olduğuyla ilgili bir şey olmak durumundadır. Gerçekten de estetik yargının nesnenin bilinç üzerindeki öznel etkisi ile ilgili olduğunu, estetik deneyimde insanların nesne ile değil de öznenin zihnindeki temsil ya da tasarım ile ilgili olduklarını, dolayısıyla "güzel"in be-

---

219 P. Gardiner, "Kant: Critique of Judgment", *Routledge History of Philosophy*, vol. vi, *The Age of German Idealism* (ed. by R. C. Solomon - K. M. Higgins), London, Routledge, 1993, ss. 104-105.

220 I. Kant, *Critique of the Power Judgment*, 1, s. 89.

şeri duyarlığın nesneye verdiği karşılıkta bulunduğunu ifade eden Kant, estetik yargılarda deneyimin öznel kutbuna, öznenin duygularına gönderimde bulunur.[221] Ama estetik bir deneyimi ortaya koyan önermenin temeli duyguda bulunsa dahi, söz gelimi ben bir nesnenin güzel olduğunu söylediğim zaman, modern dünyada tamamen öznelleşen estetik yargılara dozu hiç de az olmayan belli bir nesnellik enjekte eden[222] Kant açısından sadece kişisel duygularımla ilgili bir önerme kuruyor değilimdir.

Zira salt kişisel duygularımı ifade eden bir önerme en azından ilke olarak ampirik yönden doğrulanabilen fakat analize konu olamayan psikolojik bir yargıdır. O, Kant'a göre bir beğeni yargısı değildir. Bu yüzden Kant, her ne kadar güzellik, bir şeyin güzel olduğunu dile getiren öznel temelle ilişkisinden bağımsız nesnel bir nitelik olarak görülemese bile, bu alanda da *a priori* olanı, yani evrensel ve zorunlu olanı aradığını gösterircesine,[223] bir güzellik analitiğine yer olduğunu düşünür ve güzelliği, beğeni yargısını, mantıksal yargının dört ayrı formuyla ilişki içinde, yani nitelik, nicelik, bağıntı ve kiplik açısından analiz ederek dört ayrı şekilde tanımlar.[224] Buna göre, beğeni yargısının nitelik açısından ele alınması, bizi şu ilk güzellik tanımına götürür:

> *Beğeni*, bir nesneyi ya da bir temsil türünü, herhangi bir çıkar gözetmeksizin, hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisidir. Böyle bir hoşlanmanın nesnesine *güzel* denir.[225]

---

221 T. Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 42.

222 A. Cevizci, *Felsefe*, Bursa, Sentez Yayınları, 2007, s. 448.

223 H. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 157.

224 I. Knox, *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*, New York, Humanities Press, 1958, s. 19.

225 I. Kant, *Critique of the Power Judgment*, 5, s. 96.

Kant, "herhangi bir çıkar gözetmeksizin" ifadesiyle, beğeni yargısının veya estetik yargının salt temaşaya dayalı bir yargı olduğunu, güzel diye nitelenen nesnenin, öznede arzu ya da iştaha fakültesi hiç gündeme gelmeden, hoşlanmaya yol açtığını bildirir. Söz gelimi, mangalda kızaran etin insan eliyle yapılmış yağlı boya tablosuna baktığım ve tablonun güzel olduğunu söylediğim zaman, yaptığım şey, resimdeki eti gerçek olsaydı eğer, afiyetle yemekten çok keyif alacağımı belirtmek değildir. Bunu yapsaydım eğer, güzel sözcüğünü yanlış kullanıyor olurdum, yargım da bir beğeni yargısı olmazdı. Kant şu halde, beğeni yargısının resmedilen şeyin formunun, arzu ya da iştihanın değil de temaşanın konusu olarak hoşa gittiğini dile getirir.

O, bunu daha bir açıklıkla ifade etmek ve zihindeki temsillerin hoşlanma ve hoşlanmama, haz ve acı duygularıyla olan ilişkilerini ifade etmek amacıyla hoş, güzel ve iyiyi birbirinden ayırır. Buna göre, hoş olan arzu ve eğilimleri tatmin eden bir şey olarak, insanlar tarafından olduğu kadar hayvanlar tarafından da deneyimlenir. İyi olan, kendisine nesnel değerin izafe edildiği bir şey olarak, değerlemenin konusudur ve takdir edilmesi sadece insanlara özgü bir edimi ifade eder. Güzel olan ise eğilim ya da arzuya dönük herhangi bir bağ olmaksızın sadece hoşa gider ve hiç kuş yok ki hepsi tarafından olmasa bile sadece insanlar tarafından deneyimlenir.[226]

Estetik yargının veya beğeni yargısının bir başka özelliği de onun varoluşa ilgisiz olmasıdır.[227] Gerçekten de bir şeyin var oluşuyla esas o şey iştaha ya da arzumun konusu olduğu zaman ilgilendiğim, örneğin söz konusu resmedilen et resminde, mangal üzerinde kızaran eti arzunun objesi yap-

226 Kant, *Critique of the Power Judgment*, 5, s. 89.

227 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 6, *Wolff to Kant*, s. 358.

mamın, eti gerçek olsaydı eğer, keyifle yiyeceğim anlamını ifade ettiği dikkate alınırsa, estetik yargıların varlıkla bir ilintilerinin olmaması gerçeği anlaşılır hale gelir. Buna et resmini estetik olarak temaşa ettiğim zaman, etin, var olan ve yenilebilir bir et mi, sadece bir temsil mi olduğu hususunun en küçük bir önemi kalmaz. Gerçekten de nesne ile olan gündelik, ampirik ilgimiz varlık yönünden bir ilgi olup bizi arzular, ihtiyaçlar ve zorunluluk alanına sürükler. Oysa nesneye yönelik estetik ilgi, nesnenin varlığına kayıtsız kalmayı koşul olarak koyan bir ilgi olup böyle bir ilginin bulunmadığı yerde özneyle ilgili ampirik koşullar, yani ihtiyaç ve zorunluluk da ortadan kalkar.[228] Bu yüzden Kant, bir şeyin güzel olduğunu ifade eden estetik yargının, bu son noktayla ilintili en temel özelliğinin çıkar gözetmeme, ilgiden bağımsız olma olduğunu belirtir.[229]

> Eğer birisi bana, görmüş olduğum bir sarayı güzel bulup bulmadığımı sorarsa, ben belki, yalnızca insanı şaşkınlığa uğratmak için yapılmış bu tür şeylere aldırmadığımı söyleyerek onu yanıtlayabilirim. Ya da kendisine, Paris'teki lokantalardan daha çok hiçbir şeyin zevk vermediğini söyleyen bilgiç İroquois'yla aynı tarzda bir yanıt da getirebilirim. Hatta bir adım daha ileri gidip bir Rousseau sertliğiyle, halkın alın terini böyle yüzeysel şeyler için harcayan "büyük"lerin vurdumduymazlığını yerden yere vurabilirim. Kendimi ıssız bir adada, bir daha insanlar arasına dönme umudu hiç olmaksızın bulsam yine de orada, benim için yeterince rahat bir barınağa sahip olduğum sürece, bunu yapma sıkıntısına girmeyeceğim konusunda kendimi rahatlıkla ikna edebilirim. Bütün bunlar kabul edilebilir ve onaylanabilir ancak şimdi tartışılan nokta bu değildir. Bilinmek istenen tek şey, objenin bendeki

228 T. Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 42.

229 I. Kant, *Critique of the Power Judgment*, 5, s. 96.

> saf tasarımının, nesnenin varlığına ne kadar kayıtsız olursam olayım, bende bir hoşlanma uyandırıp uyandırmadığıdır. Şurası tamamen açıktır ki objenin güzel olduğunu söylemem ve beğeni sahibi olduğumu göstermem, bütün bunlar, bu tasarıma verebileceğim anlama bağlıdır; yoksa beni nesnenin gerçek varlığına bağımlı kılan herhangi en küçük bir ilginin bile katıldığı güzel üzerine bir yargı, tek yanlı (özneden özneye değişen) bir yargıdır ve saf bir beğeni yargısı değildir. Bu bakımdan nesnenin gerçek varlığı lehinde en küçük bir ilgi bulunmamalıdır; tersine beğeni sorunlarında yargıç rolü oynamak için, bu konuda tam bir kayıtsızlığın korunması gerekir.[230]

Kant, beğeni yargısını, ikinci aşamada, bu kez nicelik açısından ele alındığında, söz konusu çıkar gözetmeme, ilgiden bağımsız olma özelliğinden hareketle, güzel olanı "kavramlar olmadan, evrensel bir doyumun nesnesi olarak tasarımlanan şey"[231] diye tanımlar. Gerçekten de güzelin "çıkar gözetmeyen" doyumun nesnesi olması, onun evrensel bir doyumun konusu olmasını veya olması gerektiğini ima eder. Buna göre, söz gelimi bir heykelin güzel olduğunu ifade eden yargımın ilgiden bağımsız, çıkar gözetmeyen bir tavrın ifadesi olan bir yargı olduğunu kabul edelim. Bu, elbette benim söz konusu yargımın bana özgü koşullara bağımlı olmadığının farkında olduğum anlamına gelir. Güzellik yargımı ortaya koyarken, ben, hem arzu tarafından zorlanmamak, hem de ahlaki bir buyruğun etkisi altında kalmamak anlamında "özgür"üm.[232]

---

230 I. Kant, *age.*, 2, ss. 90-91; metnin çevirisi için *bkz.*, E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. D. Özlem), İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1988, s. 217; alternatif bir çeviri için *bkz.*, I. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 2006, ss. 54-55.

231 I. Kant, *age.*, 9, s. 104.

232 F. Coplestone, *age.*, s. 358.

Buradan hareketle de yani nesnenin estetik temaşasından elde ettiğim tatminin benim kişisel koşullarıma, özel eğilimlerime bağlı olmadığını bildiğimden, kendimde deneyimlediğim doyuma benzer bir doyumu başkalarına da yüklemek için geçerli bir nedenim olduğuna inanırım; heykelden, sanki güzellik onun nesnel bir özelliğiymişçesine söz ederim.

Güzellik yargıları, şu halde, bir evrensellik ya da "evrensel geçerlilik" talebinde bulunurlar. Başka bir deyişle, kişi bir nesnenin güzel olduğunu dile getiren bir estetik yargıda bulunduğu veya bir güzellik yargısı ortaya koyduğu zaman, nesneyi algılayan herkesin onun güzel olduğu hükmüne varması gerektiğini varsayar.[233] Bununla birlikte, söz konusu geçerlilik talebi ya da iddiası bilişsel bir iddia değildir. Buna göre, ilgili nesnenin güzel olduğunu başkalarına kanıtlama imkânımız yoktur. Çünkü estetik yargımızla ilgili olarak ortaya koyduğumuz evrensellik iddiasının bilişsel karşılığı veya bilme yetimize dönük bir gönderimi olmayıp öznelerdeki haz ve acı, hoşlanma ve hoşlanmama duygularıyla ilişkisi vardır. Bu, Kant'ın terminolojisinde, estetik yargının kavrama değil, fakat sadece duyguya dayandığı anlamına gelir. Estetik yargının evrenselliğinin "kavramlara dayanmadığını, yani öznеler arasında güzellik konusunda ortaya çıkan mutabakatın nesnenin bir kavram altına sokulmasından kaynaklanmadığını dile getiren Kant'ın gözünde, güzellik yargılarının, söz konusu evrensel geçerlilik iddiasına rağmen, kamtlanamamalarınm nedeni budur.

Estetik yargıların veya güzellik bildiren yargıların, buna göre, ilgiden bağımsız olmaya veya dayandıkları hoşlanmanın çıkar gözetmeyişine ek olarak evrensel bir geçerliliğe sa-

233 H. Ginsborg, "Immanuel Kant: Aesthetic Theory and Teleology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/win2003/entries/.

hip olmaları özelliği, onları hoşa gidenle ilgili yargılardan ayıran bir başka özellik olarak ortaya çıkar. Çünkü bir insan söz gelimi şaraptan, şarap içmekten hoşlandığı yargısında bulunduğu zaman, herkesin şarap içmekten hoşlanması gerektiğini iddia etmem. Bunun da nedeni yargımın kişisel duyguya, ağız tadıma bağlı olduğunu bilmemdir.

> Hoş açısından herkes kişisel bir duygu üzerine dayanan ve bir nesne üzerine bunun ona haz verdiğini bildirmesini sağlayan yargısının yalnızca onun kişiliğiyle sınırlanmasını kabul eder. Buna göre, "Kanarya şampanyası hoştur" dediğinde bir başkası anlatımını düzeltip ona, "Benim için hoştur" demesi gerektiğini anımsatırsa, buna hiçbir alınganlık göstermez ve bu yalnızca dilin, damağın ve gırtlağın beğenisi açısından değil ama gözler ve kulaklar için hoş olan her şey açısından da böyledir. Biri için menekşe rengi yumuşak ve sevimli, bir başkası için soluk ve ölgündür. Biri nefesli sazların tonunu sever, başkası yaylı sazların.[234]

Estetik yargıların veya güzellik yargılarının kavrama dayanmayan evrensel geçerlilikleri, onları sadece hoş olanla ilgili yargılardan değil, fakat bir kavrama dayalı olarak evrensel geçerlilik iddiasında bulunan değer yargılarıyla değer biçici olmayan bilişsel yargılardan da ayırır. Kant kavrama ve dolayısıyla insanın bilişsel kapasitesine değil de duygu veya duygulanımlara dayanan güzellik veya beğeni yargılarının söz konusu evrensel geçerliliğini, kişileri bir şeyin güzelliğini onaylamaya sevk eden "evrensel bir ses" yoluyla açıklar:

> Nesneler sadece kavramlara göre yargılanırsa, bu takdirde bütün bir güzellik tasarımı yok olup gider. Bundan dolayı, bir kimseyi bir şeyin güzel olduğunu kabul etmeye zorlayan

234 I. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı), 7, ss. 54-55.

hiçbir kural yoktur. Bir elbisenin, bir evin, bir çiçeğin güzel olup olmadığı üzerine yargımızı hiçbir zemin ya da temel ilke yoluyla kabul ettiremeyiz. İnsanlar kendi gözleri ile görmeyi isterler, sanki ondan hoşlanma duyuma bağlıymış gibi ve yine de eğer nesneye o zaman güzel denirse, evrensel bir sesle konuştuğumuza inanır ve herkesten onay talebinde bulunuruz, gerçi buna karşı her kişisel duyum yalnızca gözlemci ve onun hoşlanması için karar verecek ola da.

Burada görülecektir ki beğeni yargısında, kavramların dolayımı olmaksızın hoşlanma açısından, böyle bir evrensel ses dışında ve öyleyse aynı zamanda herkes için geçerli olarak görülebilecek bir estetik yargının olanağı dışında hiçbir şey öne sürülemez.[235]

Amaçsız Amaçlılık: Kant güzellik ya da beğeni yargısını, üçüncü olarak bağıntı kategorisi açısından ele alıp, "güzelliğin, bir amaç tasarımı olmadan algılanan bir nesnenin amaçlılığının formu olduğunu"[236] öne sürer. Buna göre, güzellik yargıları, iyiyle ilgili değer yargılarının tersine, bir amacı öngörmez veya varsaymazlar. Ama bir yandan da Kant'ın "amaçlılık" olarak nitelediği şeyin tasarımını ihtiva ederler. Söz konusu amaçlılık tasarımı nesneye bir amaç izafe edilmesini içermediği için, o, bu tür bir amaçlılığa "amaçsız amaçlılık" adını verir. Buna göre, gerçekten var olan bilinçli bir amacın bulunduğunu ileri süremediğimiz bu türden amaçlılık, bir formun ya da yapının imkânını, onu sanki bir iradenin ürünüymüş gibi görmenin dışında anlamamıza imkân olmadığı zaman ortaya çıkar. Burada nesne,

mümkün olabilmesi için zorunlu bir amaç tasarımı gerektirmediği halde, onu bu şekilde mukadder kılacağı düşünülen

235 I. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı), 8, ss. 67-68.

236 I. Kant, *Critique of the Power Judgment*, 17, s. 120.

> bir irade varsayımından dolayı, bizim için açıklanabilir ve düşünülebilir olması yüzünden amaçlı diye adlandırılabilir. Bu yüzden amaçlılık, bu formun nedenlerini bir iradeye bağlamayıp da bu formun imkânının açıklanışını, onu ancak bir iradeden türetmekle kendimiz için düşünülür kıldığımız ölçüde, bir amaçtan bağımsız olarak var olabilir. Böylece bir formun amaçlılığını –sadece düşünümle de olsa– bir amaca dayandırmaksızın görebilir ve nesnede onun izini sürebiliriz.[237]

Güzellik deneyimine eşlik eden bir amaç kavramının olabileceğini bu şekilde ifade eden Kant, bununla birlikte beğeni yargısının, bir amaç kavramını öngörmesi durumunda söz konusu olacak şekilde, saf olmasını kabul etmez. O, işte bu çerçeve içinde özgür güzellik ile bağımlı güzellik arasında bir ayrım yapar.[238] Buna göre, bir çiçeğin güzel olduğu hükmüne vardığımız takdirde, gülde gerçekleşen, bir şekilde tezahür eden bir amaç kavramına çoğunluk sahip olmayız. Kant, söz konusu çiçeğin güzelliğinin özgür güzellik olduğunu ifade eder. Buna mukabil bir yapının, söz gelimi bir kilisenin güzel olduğuna hükmettiğimiz zaman, yapıda fiilen gerçekleşmiş olduğuna, tezahür ettiğine inandığımız bir amaç kavramına sahip oluruz. Kant kilisenin güzelliğine benzer bir güzelliğe bağımlı güzellik adını verirken, onun güzelliğiyle ilgili yargımızın saf olmayan bir yargı olduğunu düşünür. Çünkü o sadece, bir duygu, doyum veya hazzın ifadesi olmayıp, kendi içinde kavramsal bir öğe içerir. Güzellik yargısı, söz konusu yargıyı ortaya koyan kişinin nesnel bir amaçlılık kavramına sahip olmaması anlamında, saf bir yargıdır.

---

237 I. Kant, *Critique of the Power Judgment*, 10, s. 105; metnin çevirisi için *bkz.*, T. Altuğ, *Kant Estetiği*, ss. 77-78.

238 I. Kant, *Critique of the Power Judgment*, 16, s.114.

Kant özgür güzellik ile bağımlı güzellik arasındaki ayrıma, estetik yargının özel ve biricik karakterini ifade etmeye çalıştığı için özel bir önem atfeder. Buna göre, estetik yargı nesnel bir amaçlılık kavramı ihtiva etseydi eğer, normatif olarak bir şeyin iyi olduğunu öne süren yargıya benzer şekilde, bilişsel bir yargı, bilişsel bir unsur içeren bir yargı olurdu. Bundan dolayı, nesnenin özgür değerlendirilişinde amaçlı formun yarattığı duygunun temel olduğunu bildiren Kant, güzelden duyulan hazzın, bir kavramı ön gerektirmeyen ve nesnenin düşünüldüğü değil, fakat dolayımsız olarak verildiği tasarımla birleşmiş olan salt estetik bir haz olacağını ifade eder.[239]

O, bağımlı güzellik anlayışı çerçevesi içinde, nesnenin amacına bakan ve nesnenin güzelliğinde bir nitelikten başka bir şey görmeyen bir başka değerlendirmenin, aynı nesne karşısında pekala farklı, hatta karşıt bir yargı ortaya koyabileceğini söyler. Güzellikten alınan haz, bu ikincisinde, şeyin çok çeşitliliğinin imkânını belirleyen içsel bir amaca, yani kavrama dayanacağından entelektüel bir haz olur. Bunlardan birincisinde yargı duyulara verilmiş olan şeye, diğerinde ise düşüncede verilmiş olan şeye göre verilirken, yine birincisinde özgür güzellikle ilgili bir temaşa tavrı, ikincisinde de normatif düşünce veya kavramların yürürlükte olduğu bağımlı güzellikle ilgili bir temaşa tavrı söz konusu olur. Bu açıdan bakıldığında, birincisinde salt bir beğeni yargısının ortaya konulduğu yerde, ikincisinde nesnenin olması gerektiği şeyle ilgili bir yargının ortaya konduğu söylenebilir. Bu iki yaklaşımın birlikte çalışabileceğini ve biz insanların bu sayede güzellik standartları oluşturabileceğini ifade eden Kant'a göre, son çözümlemede ahlaki fikirlerin gözle görülebilir ifadesi olan bir güzellik idealini ulaşmak mümkündür.[240]

---

239 *Bkz.*, T. Altuğ, *Kant Estetiği*, ss. 77-78.

240 Kant, *Critique ofthe Power Judgment*, 16, s.114.

Güzelliğin, beğeni yargısının öznenin güzel diye nitelenen nesneden aldığı doyumun kipliğine göre gündeme gelen dördüncü tanımında Kant, "güzel olanın herhangi bir kavram olmadan, zorunlu bir hoşlanmanın nesnesi olarak tanınan şey"[241] olduğunu söyler. Buna göre, güzellik yargımın evrensel olarak geçerli bir yargı olduğunu düşünürken, nesneyi algılayan herkesin benim aldığım hazzı paylaşacağını ve benim yargıma katılacağını değil, fakat daha ziyade herkesin aynı yargıya ulaşması gerektiğini anlatmak isterim. Dolayısıyla, nesneden aldığım haz ya da duygunun, bu duyguya yol açan nesneyle zorunlu bir ilişki içinde bulunduğunu düşünürüm. Kant açısından söz konusu zorunluluk teorik ve nesnel bir zorunluluk değildir. Çünkü bu zorunluluk nesnel bir zorunluluk olsaydı eğer, benim güzellik yargımın herkes tarafından paylaşılacağını *a priori* olarak bilirdim. Oysa böyle bir şey kesinlikle söz konusu olmaz. Estetik yargımın ifade ettiği zorunluluk, Kant'a göre, pratik bir zorunluluk da değildir. Yani, o, bize nasıl eylememiz gerektiğini bildiren nesnel bir yasanın eseri olamaz. Kant bu özel zorunluluk türüne "örnekleyin zorunluluk" adını verir.[242] Buna göre, bir şeyin güzel olduğunu söylediğim zaman, herkesin onu güzel bir şey olarak betimlemesi gerektiğini iddia ederim. Bu iddia ise yargımın bir örneği olduğu evrensel bir ilkeyi gerektirir. Söz konusu ilkenin mantıksal bir ilke olamayacağını söyleyen Kant, onun ortak bir duyu olarak görülmesi gerektiğini belirtir.[243] Bu ortak duyu güzellik yargılarının iletilebilirliğini mümkün kılan şeydir.[244]

241 Kant, *age.*, 22, s. 124.

242 Kant, *age.*, 18, s. 121.

243 Kant, *age.*, 21, s. 122.

244 Kant, *age.*, 21, s. 123.

BİBLİYOGRAFYA

K. Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Say Yayınları, 4. baskı, 2007.

M. A. Ağaoğulları - F. Ç. Zapçı - R. Ergün, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, Ankara, İmge Kitabevi, 2005.

M. A. Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara, İmge Kitabevi, 2006.

B. Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, II. cilt, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1968

Y. Aktay, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi", *Toplumbilim*, 11 (2000), ss. 103-111.

H. E. Allison, "Kant on the Freedom of Will", *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (ed. by P. Guyer), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 382-415.

T. Altuğ, *Kant Estetiği*, İstanbul, 1989.

K. Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford, Clarendo'n Press, 2003.

N. Arat, *18. Yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1979.

R. L. Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, 1998.

F. B. Artz, *The Enlightenment in France*, Kent, Kent State University, 1968.

W. A. Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, New York, 1997.

M. S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

R. Badinter - E. Badinter, *Politikada Bir Entelektüel: Condorcet* (çev. H. Köse), Ankara, Öteki Yayınları, 2000.

A. Baier, "David Hume", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

K. M. Baker, "Marquis de Condorcet", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 2, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 430-433.

G. Banham, *Kant's Practical Philosophy*, London, Palgrave Macmillan, 2003.

D. W. Bates, *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

F. Baykam, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

C. L. Becker, *Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, 1932.

D. Becker, "Kant's Moral and Political Philosophy", *Routledge History of Philosophy, vol. vi, The Age of German Idealism* (ed. by R. C. Solomon - K. M. Higgins), London, Routledge, 1993, ss. 68-102.

F. C. Beiser, "Moral Faith and the Highest Good", *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (ed. by P. Guyer), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 588-629.

J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

J. Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

C. J. Berry, "Adam Smith: Commerce, Liberty and Modernity", *Philosophers of Enlightenment* (ed. by P. Gitmour), Edinburgh, 1989, ss. 113-32.

C. J. Berry, "Scottish Enlightenment", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

C. J. Berry, *Social Theory of Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001.

C. Bertram, *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the Social Contrat*, Routledge, New York, 2003.

R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlak Düşüncesine Giriş* (çev. A. Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Aydınlanma nedir? Aydınlanmayı bir ideoloji olarak mı yoksa bir süreç veya birtakım düşünsel ya da pratik süreçler bütünü olarak mı görmek gerekir? Onu yaşanan bir deneyim diye mi, yoksa bir entelektüel projeler listesi olarak mı yorumlamak doğru olur? Aydınlanmayı modernitenin altyapısını meydana getiren bir fikirler öbeği, modernliğin kaynağını oluşturan bir problemler ve tartışmalar dizisi olarak mı, yoksa esas, Fransız Devrimi'yle başlayan totalitaryen hareketlerin altyapısı olarak mı okumak gerekir? Aydınlanmayı olumlu bir biçimde ve bir kazanım olarak mı, yoksa olumsuz bir tarzda ve kötü bir efsane ya da musibetler kaynağı olarak mı değerlendirmeliyiz? *Aydınlanma Felsefesi*, on sekizinci yüzyılın Hume'dan Kant'a, Montesquieu'den Voltaire'e, Condorcet'den Rousseau'ya, Shaftesbury'den D'Alembert'e bütün büyük filozoflarını varlık ve bilgi, bilim ve din, etik ve politik teori bakımından ele alarak olabildiğince açık ve objektif bir biçimde yanıtlamaya çalışıyor.



THE CHRISTIAN DOCTRINE OF GOD

internet satış:
saykitap.com
35 TL
ISBN 978-605-02-0556-5
9 786050 205565
SAY YAYINLARI

facebook.com/sayyayinlari
twitter.com/sayyayinlari
instagram.com/sayyayincilik