FİLOZOFLAR ANSİKLOPEDİSİ

FİLOZOFLAR ANSİKLOPEDİSİ

Cemil Sena

3. Cilt
I—Q

Remzi Kitabevi
Ankara Caddesi 93 — Istanbul

ANSİKLOPEDİ DİZİSİ

Filozoflar Ansiklopedisi
Cilt III

Şubat, 1976

Kapak: Fahri Karagözoğlu

Dizgi, baskı, cilt, kapak ve kitap düzeni:
Yükselen Matbaacılık Limited Şirketi, Cağaloğlu - Istanbul

İ

İAMBULE. Yunan filozof ve romancısı. Milâdır. I. yüzyılında yaşamıştır. Eflatun'un Atlantid'i gibi, İambule de Fortün adını verdiği bir ada-da imgesel bir gezi yapar. Orada gördüklerini bir gerçekmiş gibi, anlatır. Bu itibarla o, ütopyacıların en eskilerinden biri sayılır. Onun bu fantazyası Sicilyalı Diodor (II, 55-60 tarafından çözümlenmiştir. İambule'ün de, yaşadığı dönemdeki insan ve toplumu beğenmeyerek daha yetkin bir toplum kurmaya çalışanlardan olduğu anlaşılıyor.

İBN BÂCCE. (İbn Bâcce Abu Bakr Muhammed ben Yahya). Arap filozof, hekim ve devlet adamı. Skolastikler, onun adını Latinceleştirerek Aven Pace ya da Avempace şeklinde kullanırlar. İbn Bâjja da denilir. XI. yüzyılın sonlarına doğru Sarakosta'da (Endülüs) doğdu. Bir söylentiye göre, 1138'de kendini çekemeyenler tarafından zehirlenmiş ve orta bir yaştayken Fas'da ölmüştür. İbn Bâcce, ömrünü İşbilye, Gırnata ve Fas'da geçirdi. Vezir olmuş, türlü politika nedenleriyle İşbilye'de hapsedilmiş, Fas'a kaçmaya mecbur olmuş, orada da yakalanmış, sonra serbest bırakılmıştır. Fas'da saray hekimliği yapmış olan İbn Bâcce'nin matematik ve astronomide geniş bilgileri olduğu ve Farabî gibi derin ve spekülâtif bir zekâya sahip olduğu, çalgı çaldığı, avcılık ve şiirle uğraştığı kabul edilmektedir. Munk'tan öğrendiğimize göre, İbn Abu Oseybiya, *Hekimler Tarihi* adlı eserinde, onun İspanya Arapları içinde felsefeyi başarıyla kavramış ilk filozof olduğunu anlatır. Kendisini tanımamış, fakat az sonra yetişmiş olan İbn Tufeyl de, *Hay İbn Yakazan* adlı eserinin 'başlangıç'ında, onun, "Çağdaşlarını, görüşlerindeki derinlik, doğruluk ve nüfuz itibarıyle aştığını" anlatır. "Fakat, bu dünyanın işlerl ve vakitsiz ölümü yüzünden biliminin tüm hazinelerini açmak olanağını bulamamıştır; zira en önemli eserleri yarımdır; tamamlanmış olanları da acele yazılmış bazı kitapçıklardan ibarettir" der.

İbn Bâcce'nin 1118 yılında Sevil'de yerleştiği ve mantığa dair olan eserlerini burada yazdığı söylenir. Zamanının anlayış ve seviyesini aşmış olan İbn Bâcce, tinsel ihtiyaç ve ıstıraplar içinde kıvranmış, oldukça kötümser bir filozoftur. Dinsizlikle ve Tanrıtanımazlıkla suçlandırılmış, Tanrıbilimle uğraşması, Aristo ve Farabî'ye karşı olan sevgisi ve ilgisi, kendisine birçok düşman kazandırmıştır. İbn Tufeyl'in tamamlanmış olduğundan bahsettiği eserleri, bazı mantık kitapları, ruh hakkında bir eser, *Entellektin İnsanla Birleşmesi* (ittısal), *Risâlât al Vada* ile *Tadbir al-Mutavahhid* kitaplarıdır.

Bu son iki kitaptan birincisi, İbn Bâcce'nin uzun bir seyahate çıkacağı zaman, gençlik arkadaşlarından birine önemli düşüncelerini emanet etmek için yazılmış gibidir. Bu eserde, bilim ve felsefeyi yeniden kurmak istediği anlaşılıyor. Ona göre insanı, doğa bilgisine yalnız bunlar götürebilir ve yukardan gelen bir yardım sayesinde de, insan kendini bilebilir ve etkin (pasif) entellekt ile ilişkiye girişebilir. İbraniceye de çevrilmiş olan bu eser, zihinli insana ilk içtepiyi veren dürtüyü (mobil) bilmek ve insel (beşerî) varoluşun gerçek amacı gibi iki sorunu inceler ki, ona göre bu amaç, Tanrı'ya yaklaşmak ve Tanrı'dan türeyen etkin entellekti kabul etmekten ibarettir. O, bireysel ruhun devamlılığından pek bulanık ve karanlık bir şekilde bahseder ve Aristo'ya bağlı görünür. Mantık ve metafizikte ise, açıkça Farabî'ye bağlıdır. İbn Bâcce, bu eserinde eski Yunan felsefesine nüfuz etmeye çalışır. Gazalî'nin mistik inançlarına hücum eder; onun birtakım mistik coşkunluklarla bu entellekte (algıç) kavuşma vehmine tutulduğu için kendisini aldatmış olduğunu, yalnızlıkta yaşamak suretiyle, zihinsel âlemin açılacağını ve Tanrısal şeylerin görüleceğini, bundan da derin düşüncenin amacı olan büyük bir sevinci hissedebileceğini yazmak suretiyle de başkalarını aldatmıştır, der. Ona göre, filozofların gerçeğe, bu mistik yollardan ucuzca ulaşma umudundan vazgeçmeleri gerektir. Tanrı'ya ulaşmak için, duysal ve heyecanlı isteklerle bozulmamış olan saf ve normal düşünme yetişir.

İbn Bâcce'nin *Tadbir al-Mutavahhid* adlı eseri daha önemlidir. Munk, İbn Rüşd'ün bir eserinde bu kitaba dair şu kayıtların bulunduğunu nakleder: "İbn Bâcce, kendi ülkesinde tek kalanlar (yalnızlar) rejimi için bir yöntem aramıştır. Fakat eseri eksiktir ve içindeki düşünceleri de her zaman anlamak kolay değildir. Yazarın önerdiği amacı başka yerde bildireceğiz. Zira o, bu konuyu inceleyen tek adamdır; ve kendinden önce gelenlerden hiç biri bu noktada onu geçmiş değildir". İbn Bâcce'nin bu yarım kalmış eseri hakkında Narbon'lu Musa adında bir Yahudi filozofu, İbn Tufeyl'in yukarda adı geçen eserinin 'başlangıç'ındaki yorumlamayı nakletmek suretiyle pek değerli bilgiler kazanmamıza hizmet etmiştir. Bundan anlaşıldığına göre, İbn Bâcce, toplumun her türlü kötülüklerinden ve bunların etkisinden uzakta kalarak sadece iyiliklerine katılmış olan tek kalmış insanı dikkate almıştır. Fakat, tek yaşamayı salık vermemiştir.

İbn Bâcce, insana, sosyal hayatın uygunsuz-

lukları arasında yüce hayra ulaşmayı sağlayacak olan yolları gösterir. Bu yol, aynı duygu ve aynı amaca sahip olan birçok insanlar ve hatta iyi organlaştırılmış olan tüm bir toplum tarafından izlenebilir. O, toplumu olduğu gibi kabul ederek çok sayıda filozof ve bilgelere sahip olan bir toplumun mümkün olabilen en iyi bir devlete sahip olacağını anlatır. Evvelâ tedbirin, yani rejimin ne olduğunu açıklar ve tedbiri yalnız bir tek eyleme (aksiyon) uygulamaz. Hem siyasal rejime, hem de Tanrı'ya yükletilen âlemin rejimi gibi herhangi bir amaca yönelmiş olan eylemlerin hepsine uygular. Tek adamın rejimi, yetkin ve örnek devletteki siyasal rejimin hayali olmalıdır. İbn Bâcce, burada siyasal rejimin ayrıntılarına girişir: Onun ideal devletinin ana çizgilerinden biri, yargıçlarla hekimlerin yokluğudur. Ona göre, bu devlette hekimler yararsızdır. Çünkü, burada bulunan yurttaşlar, en uygun bir şekilde beslenir, nicelik ve nitelik itibarıyle kendilerine zarar veren şeyleri yemezler. Dışarıdan gelecek hastalıklarda doğal olarak şifa bulurlar. Yargıçlara da gereksinme duyulmaz. Çünkü, burada yurttaşların ilişkileri aşk üzerine kurulmuştur ve aralarında hiç bir fark yoktur; tek olan bireyler, yetkin olmayan bir devlette yetkin bir devletin öğeleri (unsur) haline gelmeye çalışmalıdırlar.

İbn Bâcce bunlara, 'bitkiler' adını verir. Zira bunları, bahçıvan eliyle ekilip biçilenler arasında kendiliğinden ve doğa sayesinde yetişen bitkilerle karşılaştırır ve insanın açık havada yetişen bu bitkiler gibi gelişmesini ister. İbn Bâcce: Bunlar, der, sofuların 'yabancı' saydıklarıdır. Zira bunlar, az çok kendi familyaları içinde ve kendilerini çevreleyen toplum içinde yabancıdırlar. İbn Bâcce, bundan sonra hangisinin amaca kavuşturacağını ve gerçekten en insansal olanının hangisi olduğunu göstermek için türlü insel eylemleri inceler. Ona göre, insanla hayvan, hayvanla bitki ve bitkilerle madenler arasında bir ilişki vardır. İnsana özgü ve gerçekten insel olan eylemler, elindeliğin ürünü olanlardır. Yani, hayvanlarda da bulunan herhangi bir içgüdüden değil, düşünmeden doğan herhangi bir iradenin ürünü olanlardır. Örneğin, kendini yaraladığı için bir taşı kıran adam, hayvansal bir eylem yapmıştır. Fakat bu taşı, başkalarını yaralamasın diye kırmışsa, insel bir eylem yapmış demektir. İnsanlarda sırf hayvansal olan eylemlere rastlamak nadirdir. Fakat çoğu zaman onda insel eylemlere rastlanır. Tek kalmış olanın eylemi de böyle olmalıdır; kendini hayvansal ruhun eylemlerine zorlamamalı, akılsal ruhla yönetmelidir; yalnız, doğru ve hakka uygun olanı yapmalıdır. Akılsal ruhla hayvansal ruh arasında çarpışma olursa, tam zaferi akılsal ruh kazanır. Tek kalmış olan, kendi ahlâksal niteliklerini yetkinleştirme çarelerini ararsa, eylemleri insel olmaktan çok, Tanrısal olur. Eylemlerine böyle bir yön veren bir münzevî, nihayet tüm çabalarının amacı olması gereken tinsel âlemi anlamaya başlayacaktır.

İbn Bâcce, bundan sonra, 'tinsel şekiller' adını verdiği konunun ayrıntılarını açıklamaya girişir. Gezimcilik felsefesinde şekil ile maddenin nasıl bir değer taşıdığı bilinmektedir. Buradaki tinsel şekillerden, maddesiz olan saf şekiller ve insel ruhun tüm fakültelerinin maddesiz ve somut düşüncelerini anlamalıdır. Bunlar, bir şekil kazanınca madde olurlar. Tinsel şekillerin cisimlilikten uzaklıkları oranında birbirinden yüksek olan türlü şekilleri görülür ki bunlar, dörttür:

1. Göksel cisimlerin şekilleri, yani, bunları hareket ettiren tinsel tözler: Bunlar, ay altı maddesiyle hiç bir ilişkide bulunmayan saf şekillerdir.

2. Etkin entellekt (faal akıl): Bu, her ne kadar saf şekil ise de, maddesel entellekt de denilen edilgin entellekte (münfail akıl) etki yaparak madde ile ilişkide bulunur.

3. Kavranılabilir (makul) şekiller ya da eşyanın soyut düşünceleri yahut da İbn Bâcce'nin deyimiyle, *al-makulat al-hayyulaniyya* ki, bunların durağı, güç halinde olmak şartıyle maddesel ya da edilgin entellekt içindedir ve bunları etkin entellekt algıca (entéllechie) geçirir.

4. Diğer ruh fakültelerine, yani adi adlarıyle, hayat gücü ve belleğe tekabül eden düşünceler. Bunlara da 'bireysel tinsel şekil' adı da verilir. İkinci ve üçüncüler ise, 'genel tinsel şekil'i teşkil ederler.

İbn Bâcce, birinci üzerinde —öznesiyle hiç bir insel ilişkisi olmadığı için— durmayacağım, der; ve ereğinin (gaye) diğer üçüyle uğraşmak olduğunu anlatır. Bundan sonra İbn Bâcce, insel eylemleri kendi deyimiyle, bedenin ihtiyaçlarını kandıran 'cisimsel şekiller'in bireysel tinsel ve genel tinsel olan şekillerle ilişkileri içinde inceler. Burada, İbn Rüşd'ün pek karanlık saydığı bu konuyu sonuna dek izleyecek değiliz.

İbn Bâcce, birtakım ince ayrıntılar ve dereceler bölümünden sonra, kendi tek kalmışını (yani, yalnız kalan adamını) zihinli bir varlık olduğunu anlayacak duruma getirir ve bu aşamada (mertebe) insanın etkin entellekt ile özdeş ve 'edim halinde entellekt' olduğunu, her bilimin gerçek ereğini de bu teşkil ettiğini anlatır. Fakat o, etkin entellekt ile maddesel ya da edilgin entellekt arasındaki bitişmenin (it-

tısal) nasıl olduğunu anlatmaz; sadece, doğaüstü bir yardımın araya girmesinden söz eder.

Özet olarak İbn Bâcce, İspanya Araplarının felsefesine, Gazalî'nin mistik felsefesine tamamen aykırı bir hareket verir ve yalnız spekülatif bilim sayesinde insanın kendi özel varlığını ve etkin entellekti kavramaya muvaffak olacağını ileri sürer ki, İbn Rüşd, onun çizdiği bu yolda ilerlemiştir.

İbn Bâcce, Farabî'nin *Madinat al Fazıla*'sı gibi bir site ütopyasını savunmuştur. Fakat onun sitesi göksel değil, yerseldir. Buradaki bireyler, mutlak akıl ölçüleriyle bireyliklerini bırakıp bütün içine geçmek suretiyle yaşarlar. Politik bir toplum bütünlüğü içinde yaşamaktan başka amaçları da yoktur. İnsanlar, dünya zevklerinden ilgilerini keserek birbirlerini sevmek ve birbirlerine bağlanmak suretiyle Tanrı sevgisine ulaşır ve tümel akıl olan Tanrı ile birleşebilirler. Görülüyor ki onda, biri bireyleri ve maddeleri kavrayan bir kuramsal akıl vardır ki bu tamamıyle inseldir; bu kadim olmadığı için bozulabilir. Bir de etkin akıl vardır ki, bu, sözcükleri ve soyutları kavrar, ebedîdir, kadimdir, Tanrısal ve bakidir. Büyük Albert'in, "fantazma içinde fantazma" dediği şey, bu kuramsal akıldır. İbn Bâcce, daha önce İbn Sina'nın *Uyku* ve *Rüya Tabiri* adlı iki eserinde savunmuş olduğu bir kuramdan da yararlanmış sayılır. Bu kurama göre, insan ruhu uykudayken soyutluklar (mücerretler) âlemiyle bitişir. Tüm kavranılabilir şekiller, bu âlemin yansımış ışıklarından başka bir şey değildir. Onun Batlamyüz (Ptolemé) sistemine itiraz ettiği, Aristo'nun birçok eserlerini yorumladığı, doğa bilimleriyle hekimliğe dair de eserler yazdığı anlaşılmaktadır.

Bkz. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arab* (Paris, 1927); T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islâm* (Londra, 1933); G. Quadri, *La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale* (Paris, 1947); *İslâm Ansiklopedisi*'nin *İbn Bâcce* maddesi ve bu maddedeki bibliyografya. H. Ziya Ülken, *La Pensée de l'Islâm* (1953, s. 492-494).

İBN CEBRUL ya da **CEBİRUL** veya **JABİZOL.** Arap kültürlü Yahudi filozof ve ozanı (1021-1069). Batı felsefesinde kendisine Avicebron ya da Avencebrol adı verilir. Bu ad, bugün çözülmüş olan eski bir bilmeceydi. Auvergne'li Guillaume'dan Duns Scot'a dek gelen ortaçağ filozofları, onun adına fazla önem vermişler, bazen *Fons Vitoe*, bazen de *Fons Sapientioe*, *Hayatın Kaynağı* adını taşıyan bir kitabın yazarı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazıları, onu aydın bir rehber olarak yüceltir, bazıları da bir kâfir sayarak lânetlerler. Fakat bütün o filozoflar, bu zatın Arap mı, Yahudi mi, eskilerden mi, yenilerden mi? olduğunu bilmediklerinde birleşmişlerdir. XX. yüzyıl başlarından son zamanlara dek de durum buydu. Yalnız, *Hayatın Kaynağı* adlı eseri ünlü *De Causis* gibi tüm okullarda büyük bir krediye sahipti. Fakat bu eseri kim yazmış, hangi dilden ve hangi zamanda yazılmış, Hıristiyan doktorlarının eline hangi yoldan geçmiş ve taşıdığı doktrinin esası nedir? sorunları Büyük Albert'le Saint-Thomas'nın yazdığı reddiyelerden pek az anlaşılabiliyordu. Tarihi ilgileyen sorunlar bunlardı ve bunlara hiç bir karşılık alınamıyordu. Fakat Munk, bu düğümleri çözmeye muvaffak oldu. Evvelâ şekli değiştirilmiş olan yazar adını saptar. *Hayatın Kaynağı*'nın birçok parçalarını Fransızcaya çevirmek suretiyle bu filozofu doktriniyle birlikte tanıttı. (Munk, asıl adı *Yanbu al Hayat* olan bu eseri, *La Source de la Vie* adıyle yayınladı, 1856).

Bu eserden öğrenildiğine göre, 1045 yılında Sarkasta (Sarakossa) şehrinde İbn Cebrul adında bir ozan vardı. Bunun İbranice yazılmış olan mistik ilâhileri, ateşli bir din duygusuyle yoğrulmuştu; bunlar, XX. yüzyıl başlangıçlarına kadar sinagogların dinsel törenlerinde okunurdu. Bu ozan, hem bir eleştirici, hem de bir bilgindi. İncil'i alegorik bir anlam vermek suretiyle yorumlamıştı. Bugün bir Giriş'ine sahip olduğumuz İbranice bir gramer yazmış, *Törelerin Düzeltilmesi* adlı bir küçük ahlâk kitabı da İbraniceden Arapçaya çevrilmiş ve birçok defalar basılmıştır. Bununla birlikte Munk, Paris Ulusal Kitapsarayında bulunan, önceden Arapça yazılmış olup büyük bir kısmı İbraniceye çevrilmiş olan *Hayatın Kaynağı* adlı eserin İbn Cebrul'e ait olduğundan şüphe etmişti. Bu seçme parçalar, İbn Falaquéra adında ve XIII. yüzyılda yetişen bir Yahudi bilgininin eseriydi. Daha sonra Munk, aynı eserin bir Latince nüshasını buldu ki, bu, İbranice nüshayı kontrol için değerli bir aracı oldu. Nihayet M. Seyerlen, Mazarin Kitapsarayında az kusurlu bir nüshasını daha buldu ve bununla İbn Cebrul ile Avicebron'un aynı adam olduğu ispat edilmiş oldu. Arapçasından doğrudan doğruya Latinceye çevrilmiş olan nüsha, İbn Falquéra'nın kopya ettiği İbranice metinlere uyar. Böylece, Yahudi felsefe tarihi büyük bir filozof kazandı. Yeni Eflatunculuğun Skolastiğe sızma yollarından biri de keşfedildi.

Hayatın Kaynağı adlı eserin parçalarından bütün bir sistemi kavrayabiliriz: Bu eser, beş kitabın parçalarını kapsar. Kuşkusuz ki, yazarın, bu eseri kaleme aldığı zamanlarda, Paris'te başlamış olan tartışmaların hiç birinden haberi yoktu. Hatta Adcılık ve Gerçekçilik çekişmelerini de bilmiyordu. Fakat, Hıristiyan doktorları tarafından öğrenilince, bunları, kendi

okullarına eleştirmek ya da övmek için kabul ettiler; ama bu doktorlar, onun düşüncelerinin lehinde ya da aleyhinde bulunmadılar, sadece bu eserin tereddüt ettikleri bazı konuları aydınlattığını gördüler. Hele tüm diğer sorunlarda egemen olan tözün niteliği sorununu aydınlatmakta bu eserin önemli bir aracı olduğunu kavradılar. Zira, bu sorun sonradan Tümeller dolayısıyle yeniden bir tartışma konusu olmuştu. Aristo, varlık düşüncesini çözümleyerek varlıkta birbiriyle sıkıca birleşmiş olan madde ve şekil gibi iki öğe ayırmıştı ki, tamamıyle zihinsel olan bu bölme, onun sisteminde güç'le edim'e tekabül ediyordu. Doğa düzeninde bir şeyin varolabilmesi, sonra da sadece mümkün, gerçek ve edimsel (actuel) olması gerekti. Diğer bir terimle madde ve şekil olması lâzımdı. Böylece, bir tunç kürede, bir silindirde ya da piramitte bulunan tunç ile bunu kaplamış olan yuvarlak şekil ayırdediliyordu. Bu iki öğeden biri olmadıkça diğeri olamaz; yani, hiç bir şeyin şekli olamayacak olan şekilsiz bir tunç kitlesi eritilemez. Varlığın bu ilkeleri, saf şekil ve yalınç (basit) faaliyet olan ilk neden müstesna olmak şartıyle her yerde bulunur. İskenderiyeliler, bu metafiziği Eflatun'un metafiziğiyle uzlaştırma çaresini bulmuşlar; ve örneğin Plotin, her varlık bir maddeyle şekilden bileşiktir önermesini kabul ederek bundan, âlemin kurucu ilkesi, en yüce ve mutlak birlik olan Tanrı'dır, sonra da edilgin bir güçten başka bir şey olmayan maddenin, Tanrı yüklemlerini taşıyan bir ilke (prensip) olarak kabul edilemeyeceği sonucunu çıkardı. İbn Cebrul, İskenderiye geleneğinden ilham aldı ve Eflatun'un düşüncelerini hiç tanımadığı halde bazı düşünceleri ona yükledi. Fakat, onun asıl üstadı, adından hiç söz etmediği Plotin' dir. İbn Cebrul, belki de bu filozofun adını bile bilmemektedir. Sadece, Aristo'ya yükletilen *Teoloji* kitabı gibi bazı güvenilir eserler aracılığıyle onun doktrinini öğrenmiş olabilir.

İbn Cebrul'e göre, evreni açıklamak için şu üç ilke yetişir:

1. Saf birlik olan Tanrı,
2. Âlemden ibaret olan madde ve şekil,
3. Bu iki ucun arasında bulunan irade.

Bu üçüncüsü, yüce nedenle onun eserleri arasında bir aracıdır. İbn Cebrul, iradeyi, ayrı bir eserde incelemiş olduğunu kaydeder. Fakat bu eser bulunmamıştır. Birinciyi, yani birliği pek derinleştirmediği anlaşılıyorsa da, sonuncusunu, yani madde ile şekli ustaca ve derinden incelemiştir.

İbn Cebrul, bir gerçekçidir; her gerçeklik, der, cinsler içindedir; her cins de iki büyük kategori olan madde ve şekle dönüştürülebilir. Bu iki soyutlama, onda her gerçekliğin temeli olmuş olur. Yalnız, Tanrısal nitelik bundan müstesnadır. İbn Cebrul'u bu sonuca götüren düşünceler şunlardır: Evvelâ yeryüzü ile gökyüzü, ruh, insan ve Tanrı arasında aracı olan tözler (cevher) için ortak olan bir evrensel madde vardır. Cisimleri bu dünyada telakki ettiğimiz gibi dikkate alacak olursak, bibirinden farklı olmalarına karşın, tüm cisimli niteliklerin öksesi olmaya hizmet eden algıçta hepsini bir düşünce altında sıralamamıza izin veren ve en tam anlamıyle madde adını verdiğimiz bir temeli gösterirler. Eğer bu madde mevcut değilse, cisimler arasında bazı farklardan başka bir şey bulunamaz, hatta cisim sözcüğünün bile anlamı kalmaz. Fakat, cisimlerin üstünde tikel ve tümel ruhlar vardır, bunların maddeleri var mıdır? Yoksa, bunlar saf şekillerden mi ibarettirler? (Saint-Thomas okullarında Aristo'ya göre bunların saf şekiller olduğu öğretilirdi). İbn Cebrul, bu sorulara verdiği ateşli cevaplarla, Skolastikte bir sürü reddiyelerin ileri sürülmesine neden olmuştu. Ruhlar, bütün diğer şeyler gibi madde ve şekilden bileşiktirler. Aksi olsaydı bir cins teşkil edemezlerdi ve aralarında hiç bir benzerlik olamazdı. Bütün bunların tinsel oldukları da söylenemez. Bu iki cins, daha yüksek bir cinsin türlerindendir. Yani, her biri birbirinin içinde özdeş olan maddenin türlerindendir. Zira, cisimli maddeye tinsel madde taksimi evrensel maddenin belirlenmesinden başka bir şey değildirler. Kuşkusuz ki maddeyle ruhun ortaklığını kabul etmek ya da işitmek dokunaklı bir düşüncedir. Fakat madde sözcüğünün gezimcilik dilinde çoktan beri kaybolmuş olan başka bir anlamı vardır. Yani, gezimciliğe göre madde, varoluşun ilkelerinden biridir ve bu ilke, bir varlığın bulunduğu her yerde vardır. Bu itibarla İbn Cebrul, maddeciliği telkin etmemektedir ve yalnız kendi ifadesiyle, "Bütün varlıklar birbirine bağlı ve birleşiktir"; bu uçsuz bucaksız yaratıklar hiyerarşisinde hiç bir gedik yoktur ve en tepede bulunanla doğanın en adi ve aşağı şeyleri arasında bir iştirak vardır. Düşünce âlemini olduğu kadar da uzam (hayyiz) âlemini destekleyen bir tek tözdür; düşüncelerini savunur. Yazarın kesin saydığı bir belki vardır ki, Spinoza'nın bazı iddialarını (sav, assertions) anımsatır.

İbn Cebrul, kavranılabilir (makul) âlem, der, duyulur (mahsus) âlemin nedenidir; fakat bir başkası tarafından nedenlenmiş olan bir şey nitelik itibarıyle onunla ortak bir şeye sahiptir. Bu ortak şey olmadıkça, neden, o şeyden bir şey çıkaramaz. Bu itibarla bu dünyada her şey madde ve şekil ise, eğer bu madde yüksek âlemde bulunmuyorsa, kendisi nereden gelebilir? Ve nasıl olur da onun nedeni vardır

denilebilir?.. Tinsel tözlerin yalınç, diğerlerinin ise bileşik olduğu, zira onların yalınçlıklarının bağıntılı (relatif) olduğu itirazını ileri sürmek bir şeye yaramaz. Onlar, kendilerinden aşağı türlere oranla yalınçtırlar. Fakat, Tanrı'dan ibaret olan mutlak birliğe oranla bileşiktirler. Özet olarak, Tanrı'dan başka tüm varolanlarda, ruhlar ve cisimler âlemini destekleyen, Tanrı ile âlem arasındaki aracı tözler içinde, âlemin ve âlemin kendisinden eşit olarak yapılmış bulunan ortak, tek ve aynı olan bir madde vardır. Bunda, düşünce büyük bir belginlikle saptanmamıştır. Düşünce tanımlanamaz, fakat betimlenebilir (tasvir). Düşünce, kavranılabilen doğada tinsel bir fakültedir. Duyulur (mahsus) değildir ve hayal gücüyle asla yakalanamaz. O, her türlü ayrımları kabul eder, her şekli alır, her şeye kendi özünü ve adını verir, kendi kendisiyle kaim ve sayı olarak bir olan bir tözdür (liv. V, s. 29). Daha doğrusu onun varlığı yalınç bir varolma gücüdür; aynı zamanda ebedî bir varolma ve "adem ıstırabından kaçma" arzusudur. Onun şekil almak ve yetkinleşmek için hareket etmesinin nedeni budur. O, asla şekilsiz değilse de, içinde her türlü tinsellikten arınmamış olmakla birlikte, "yalınç tözlerin özünü teşkil eden ikinci tinsellikten arınmış" olan aşağı derecelerinde görüldüğü gibi, herhangi bir şekil almamış da olabilir. Aynı suretle tüm bir bireyliğin teşkil edici kısımlarına sahip değilse de, iki son uca sahiptir ki, bunlardan biriyle, bir sıçramada en yüce ilkeye, yaratmanın sınırlarına yükselebildiği halde, diğer uçla da yok olmanın (non-être), 'kesim'in (cessation) sınırlarına kadar inebilir (liv. IV, s. 18, 20).

Bu açıklamalar biraz tereddütlüdür. Fakat bu bireysel uzam doktrini Spinoza'da daha kavranılabilir olmadığı gibi, onda İbn Cebrul' un madde dediği şeyin anlamından pek de farklı olmayan görüşler de vardır.

Bir tek maddeden başkası yoksa, varlıkların türlülüğü (nevilik) nereden gelmektedir? Kuşkusuz, şeklin sayıca çokluğundan. Zira, her şey bu iki ilkeden bileşik ise, bunlardan her biri de öz itibarıyle tek ve özdeş kalıyorsa, varlıklardaki türlülüklerin nedenini aramak lâzımdır. Evrende bir ve aynı maddenin cereyan ettiğine dair olan akıl yürütme, şekle de uygulanabilir. Türden türe, cinsten cinse yükselmek suretiyle tümel bir şekil düşüncesine ulaşılır. "Yani, içinde bütün türlerin ilkesi bulunan bir genel tür"e ulaşılır (liv. IV, s. 20). Tümel maddeyle ulaşılan budur ve o mutlak zihni ve aşağıda söyleyeceğimiz yaratılmış şeylerin ilkini teşkil eder. Hakikaten gerçek olan yalnız odur; zira, duyular ve akılla algılanabilen de yalnız odur; edim halinde varolan da yalnız odur. Bu itibarla o, tüm şekillerin kurucu özünün bir tözüdür, esaslı olarak yetkin bir 'bilim' ve saf bir 'nur'dur diye betimlenebilen ilk birlikten dolaysız bir surette aşağıdır. Şu halde nasıl oluyor da kaynağında her ikisi de belirlenmemiş olan bu iki ilkeden, yani her şeyde aynı olan maddeyle her tözün niteliği haline gelen şekilden birleşik olan bir evren, gelişmeleri içinde çeşitli olabiliyor? Eflatun gibi söylenecek olursa, nasıl oluyor da 'Bir'den birçok türeyebiliyor?

Bu Yahudi filozofu, bu soru karşısında şaşırmadan, Parmenides ya da sofistlerin karanlık ve derin savlarına (tez) başvurmaksızın bu zorluğu çözer: Çelişikliğe düşme tehlikesini göze alarak, madde içine varlıkların farklılık ilkesini ya da hiç olmazsa, türlerin eşitsizliği ilkesini yerleştirir. Madde, boş uzayın kısımlarıymış gibi, birbirinden ayrı kısımlara sahipmiş gibi görünürse de ona göre, yüksek olan kısımlarla, saf kısımlardan ve aşağı sert kısımlardan oluşmuştur. Madde, yüksek kısımlarıyle, türle karşılaştırılabilen şekle komşudur ve kendi ışınları içine dalabilir; madde, bu ışınların kendi iç özünden geçmesine izin verir ve kendisini aydınlatan ocaktan uzaklığı oranında kalınlaşır, yoğunlaşır, kendisine dek gelen ışınları karartmak suretiyle geri iter, kaynağından uzaklaştıkça ve evreni bileştiren (terkip) kürelerin her birinden geçtikçe kararan ilkel türün derece itibarıyle bu aşağılaşmasını, göze en yakın olan hava tabakalarına zahmetsizce sokulan bakışın (nazarın) kendisiyle nesneler arasındaki tabakalar sonsuzlaştığı zaman sokulamamasıyle (nüfuz) karşılaştırır. Bununla birlikte körelen kendi kuvveti değildir. Yoğunluk bazen çevredir. Siyah bir cisim üzerine konulan beyaz ve saydam bir kumaş kararır, fakat rengini yitirmez. Şu halde, bundan şu sonuç çıkar: "Şekil, kendini alan varlıkların bazı son uçlarında bir tek şeydir, fakat cisimdeki renk gibi, birleşmiş olduğu madde aracılığıyle bozulmuş olur" (liv. III).

Şu halde şekil'le madde'nin birleşmesinde dereceler vardır; ve duyularımızın keşfettikleri âlemle, huzurunda aklın karıştığı mutlak ilkesi arasında aracı tözler vardır. Evvelâ âlem, Tanrı'dan —birbirine karışmaksızın— uzaklaşır. Birinci, sonuncu olur. Yetkin terim (had), yetkin olmayan ve yetkin olmayan yetkin terim halini alır. Bu ayrılma, "benzeşimin süreksizliği (discontinuation) değildir". Eğer bu iki son terim ayrılmışlarsa, bunların arasına, birbirini tutmaktan, bir tek ve aynı töz yapmaktan alıkoyan bir şeyler yerleşmiştir. Sonra yalınç bir gücün dolayısız eseri de yalınç olmalı, âlemde bileşik olmalıdır. Bu eser, tözleri birbirinin içinde zorunlu bir hale getirmesi gereken Tan-

rısal tözün, ilk tözün yayılması demek değildir. Âlem hareket halindedir; yani, zaman içine düşmüştür. Zamanın kendisi de ebedîlik içine düşmüştür. Devam edenle etmeyen arasında bir orta bölge teşkil eden birinci ajan ebedîliğin üstündedir. Şu halde, nihayet bizimle Tanrı arasında yalınç, duyularla görülemez tözler vardır ki, bunlar cismi ruhla ve bunları birlikle birleştirir. Bunlar, hem etkin (actif), hem de edilgindirler (pasif). Zira, birlik izlenimini alır, hayat ve harekete geçirirler. Bu, bütün bir faaliyet olan ilke ile, mutlak edilginlik olan ilke arasında zorunlu bir ortamdır. Onlar bir hiyerarşi teşkil ederler ki, dereceleri şunlardır: En yüksek tepede "bu birlik izlenimini" dolaysız bir surette hissettiren noktada tümel madde mutlak şekle bağlanmıştır. Bu kaynakta tüm varlıklar ve düşünceler bir ortak (müşterek) varoluş içinde düşümdeştirler. Bu tüm özel zihinleri aydınlatan "evrensel entellekt"dir ki, onun sayesinde duyular aracılığıyle elde edilmiş olan hayaller düşünce'ye, güç de edim'e geçebilir. Bu, ruhların bağıdır. Aristo'nun sözünü ettiği duygusuz (impassible) ve ebedî olup kendinden üstünde birlikten başka bir şey bulunmayan ve kendi kendisinin konusu birlik olan başka türlü bir zihindir. Onun eylemi, zaman ve uzay dışında, tüm bir yetkinlik içinde, hiç bir arzu ve ihtiyaç hissetmeyen tekmil kavranılabilir şekilleri algılamaktan ibarettir (liv III, 33). Bu zihin, hiç bir şey belirlemeyi düşünmeksizin her şeyi düşünür. "Kendine özgü bir şekli yoktur; yani, bunsuz kendi şekli dışında bulunan tüm şekilleri algılayamayacak bir şekle sahip değildir". O, düşüncenin, her zihin tarafından yakalanabilen, her kavranılabilen konusuyle birliğidir. Şekiller oradan aşağı kürelere inerler ve orada daima maddeyle birleşmiş olarak çeşitli türleriyle birlikte, tüm özel ruhları meydana getiren evrensel tözü, ruhların ilkesini oluştururlar. Onur ve haysiyet itibarıyle birinci olan en yüce entellekte en fazla yakın olan akıllı ruhtur. Tüm insanların iştirak ettikleri nuru, kendileri oluşturma gücüne sahip olmadıkları halde, yukardan nuru almaya özgü olan evrensel akıldır. Sonra Aristo Okulunun kabul ettiği şekildeki duyusal ruh, bitkisel ruh gelir ki, bu bedeni canlandırır, muhafaza eder ve besler. Bunlar orada, "cins, gerçek varlıktır" ilkesine oranla varlıklar haline giren genel düşüncelerdir (cilt III, s. 26).

İbn Cebrul'un bu çetin çalışmalarında aracı tözler, bireyler ve bunların bu evrensel ilkelere katılma biçimleri pek de sorun teşkil etmez. Bununla birlikte, açık olan nokta, aynı zamanda kollektif ruhlar olan evrensel ruhlardan ayrı bir varoluşa sahip olmalarıdır. Daha aşağıda, âlem arasında (intermonde) bir derece aşağıya inilerek, evren olaylarının ilkesi olan, hayata katılmamak şartıyle yersel şeyler içindeki hareket ve düzenin kaynağı olan yalınç töz, yani doğa bulunur ki, bu ham cisimlerin canı demektir. Neden sonra da asıl maddeye gelinir. Bu Yunanlıların 'hylé' (heyula) dedikleri, yani kendilerinde cisimlerin kaybolduğu varoluşun son sınırıdır. Yukardan gelen nur, bu derin yataklara güçlükle nüfuz eder ve onda nemlilikle bulanmış bir alev gibi sallanır. Faaliyet daha uzaklara gidemez. Zira, onun üzerinde işlediği bir sınır vardır ve cisimli tözün altında onun eylemine dayanabilen hiç bir şey yoktur. O, kendi kendini sınırlar ve kendi kendini inkâr eder ve edilginlik haline girer. Hareketin kaynağından ve kökünden uzaklaşmış olan bu töz, etkin fakülteden kendisini eylem ilkesi haline getirecek olan hiç bir şey alamaz. Kendisi harekete dayanır, fakat hiç bir şeyi hareket ettiremez. Onun üzerine nicelik, sayı ve uzam bir yük gibi ağır basar ve onu hareketsiz tutar. En asilinden itibaren en adisine dek yaratılmış şeylerin hiyerarşisi budur. Bu sırada hiç bir yarık yoktur. Her yüksek terim, aşağı terimin nedeni gibidir ve aşağı terim de yukarı terim için bir madde gibidir.

Neden düşüncesinin kendisi ise, bu çok sayıdaki ilişkilerde önemli bir değer taşımaz. Her tözün parıldadığını, açıldığını ve kuvvetini —kendisine yabancı olan bir cisim gibi değil, kendine özgü olan bir nitelik gibi, yani ısının cisimleri ısıtmakla birlikte güneşin içinde kaldığı gibi— bir diğerine geçirdiğini varsayalım. Belki de bu türüm tarzı da, tözler arasındaki ilişkiyi pek zayıf bir şekilde temsil eder. Bunların çevreledikleri ya da daha çok bunların birbiri içinde oldukları ve bunlardan her birinin bir diğeri için bir yer (mahal), bir uzay, akıllı ruh için entellekt, akıllı ruhta duysal ruh için... vb. olduklarını söylemek daha uygundur. Özet olarak son söz, "genel olarak bir töz, bir diğeri içinde renklerin yüzeyde (satıh), yüzeylerin katılarda ya da ruhun edimleri ruhun kendi içinde bulunduğu gibi bulunur". Bu suretle evren aşırı bir türlülüğe terk edilmiş olur ve evrendeki varlıklar, filozofun hayal gücünün keşfine göre çoğalırlar. Filozofun eğreti olarak hayat verdiği bu fantuomlar, varlığın birliği içinde açılır, gelişirler. Bu tözler birbirine oranla, bir özneyle nitelikleri arasındaki ve Spinoza'nın dediği gibi bir tözle kipleri arasındaki ilişki gibi bir orandan başka bir şey değildirler. "Her şeyi kaplayan ve her şeyi taşıyan" sonuncusu, evrensel zihnin büyük bir yapıntısıdır ki (fiction) bu daha sonra İbn Rüşd'ü, Leibniz'in

tekruhçuluk (monopsychisme) adını verdiği sisteme sürüklemiştir.

Evrensel zihin, yalınç tözlerin birincisidir. Fakat tözlerin üstünde hiç bir şey yok mudur? Bu yükseklikte bile, daima madde ve şekil öğeleri fark edildiğine göre, bu itibarla da bunları bir birleştiren ve bir arada tutan bir ilkeye dek yükselmek zorunluluğu vardır. Fakat, İbn Cebrul, bunu açıklamaz. Sadece onda, birleşmiş olan maddeyle şekil, varoluşlarının nedenine yine kendileri sahiptirler. Yani, nedenleri kendi özlerinin içlemindedir.

Şu halde, her düşünceyi kendi konusuyle bir tek haline getirip uzlaştıran birleştirici bir özelik (hassa) var demektir. "Bir ajan" diye tanımlanabilen ve birliği her yerde egemen olan, her şeye nüfuz eden ve her şeyi tutan Tanrı' dır (cilt V, s. 53). Ötede ruhun, "kapanmış iki kapı gibi olan" maddeyle şekle rastladığı nokta pek az fark edilmektedir. Fakat bu kapıları açan, "yetkinliğe ulaşmış, tinsel ve Tanrısal bir varlık haline gelmiş olur; hareketi durur; sevinci ebedîleşir". Ancak duyulur şeylerden ayrılmak suretiyle yükselinebilen bu birlik içinde, "bir tinsel ve tensel varlık bulunduğu gibi, karşılıklı olarak her şeyde kendi özü bulunur". Onun, madde ve şekil üzerindeki ilk izlenimi, onları birleştirmektir; ve kuşkusuz ki, şekil öncedir ve Tanrı, evvelâ onu tanır; fakat şekil bir "göz açıp kapayacak" kadar olsun maddesiz kalamaz, bunlar ebedî olarak birleşmişlerdir. Çünkü, Tanrı'nın edim'i (acte) zaman altına düşer. Tanrı, maddenin zorunlu olarak meydana geldiği gibi, maddeyle şeklin birleşmesi de "zorunlu bir kural" sayesindedir. Bunlarla Tanrı arasında aracı yoktur. Bu birlik, yüksek kürelerde kuvvetlidir, diğerlerinde gevşemeye başlar, cisimli maddenin başladığı en aşağı yerde ise soysuzlaşır. Bölünmenin baş gösterdiği en aşağı uçta, birlik izleniminin izlerini, bireyleri, türleri, cinsleri "birbirleriyle uzlaştıran bir şey aracılığıyle" birleşmeye ve benzeşmeye sevk eden bir çeşit yekdiğerine yaklaşma meyli bulunur. Madde, büsbütün birliğe, yani Tanrı'ya doğru hareket eder, onu sever, onu teneffüs eder. Fakat, nasıl olur da âlem Tanrı'ya benzemediği halde, Tanrı'yı sever? diye sorulabilir. Madde, Tanrı'ya bazı ölçülerle benzer. Zaten nura dönmek için ya da ondan bir ışın almak için nura benzemek mi lâzımdır? Şekille, yani ruhla birleşmeden önce zihinsiz olan bu âlem, zihni almak ve aramak için nasıl hareket eder? Bilgiye sahip olmadan hareket ve aşka sahip miydi?

İbn Cebrul, bunlara şu karşılığı verir: Her şeyden önce, şafak söktüğü zaman havada olduğu gibi, maddede daima biraz nura sahipti. Âlem, mutlak gece değildir. Daha fazla elde etmek için daha çok nura ihtiyaç yoktur. Âlemin en derin karanlığında çalışan, nura, hayata ve yetkinliğe özlemdir. 'Doğal madde', yani uzamlı töz, dört öğenin şeklini almak için hareket eder. Sonra madenlerin ve daha yukarda bitkilerin ve hayvanların şekillerini almayı özler ve nihayet akla dalmak için, tüm bu hareketlerin sona erdiği ve her ilerlemenin ölçü ve sınırı olan evrensel zihne dek yükselmek için özenir. Her gerçekliğin ilkesi, bir taraftan birlik, şekil ve Tanrı, diğer taraftan da maddedir. Fakat, İbn Cebrul'un dinsel ruhu, Musa şeriatının ayetleriyle yuğrulmuştur. Bu nedenden Tanrı'nın ve âlemin açıkça tözel birliğine ulaşan sistemin sonuçlarını hafifletmeye çalışır. Saf birlikle türlülük arasında 'İrade' adını verdiği aracı bir ilke koymuştur. "Bu, der, madde ve şekli oluşturan ve bunları bağlayan Tanrısal bir fakültedir ki, yukardan aşağıya inerek ruhun bedene nüfuz edip beden içine yayılmasını sağlar; her şeyi hareket ettirir, yönetir" (cilt V, s. 60). O, yazar gibidir; şekil yazıdır, madde ise levha ya da kâğıttır. O, entellektin maddesi içinde şekillerin şekli olan varoluşu ruhun maddesi içinde de hareketlenmeyi (locomotion) meydana getirir. Tüm tözler onunla hareket eder; bedenimizin irade ile hareket ettiği gibi. Şekil, ondan suyun kaynağından çıktığı gibi çıkar. Aynanın, kendisine bakanın hayalini aldığı gibi, madde de ondan şekil alır. O, şekille aynı şey değildir; fakat şekli ölçer, hareket ettirir ve dağıtır. Özü itibarıyle sonsuz, eylemi itibarıyle sonludur.

İşte, İbn Cebrul'un, *Hayatın Kaynağı* adlı eserinin kapsadığı doktrin budur. O, Yeni Eflatunculuğa dalmak istemiş, fakat doktrinin tümüyle bu felsefeye kaynaşamamıştır. Bütün eserden çıkan sonuç, değiştirmelerine karşın, yaratma (creation) edimini inkâr etmekten ibarettir. Onun âlemi Tanrı'dan ayrı değildir. Ad. Franck, İbn Cebrul'un özgürlüğünü kabul ettiği sonucuna ulaşırsa da onda açıkça birlik bile mevcut değildir. Zira, onda ruh, akılsal tözün bir türü ve kipidir (mode), "tüm âleme nüfuz eder ve dalar", bu itibarla ruhun bireye geçişi onunla açıklanamaz. İbn Cebrul'a göre, ruh bir çeşit düşüncedir: "Şekil düşüncesi, ruh düşüncesiyle birdir. Zira, her ikisi de şekildir. Tüm özel şekiller, yani duyulur şekiller, evrensel şekilde birleşirler; yani, tüm şekilleri kapsayan şeyde birleşirler; bu itibarla, bu özel şekiller, ruh şeklinde birleşirler. Çünkü, hepsini içine alan evrensel şekil, ruhun şekliyle birleşir" (cilt III, s. 25).

Görülüyor ki o, Aristo'nun terimlerini kullanmasına karşın, gezimci değildir. Onda, Doğu kozmogonisiyle karıştırılmış ve İskenderiye'den geçmiş bir Eflatunculuk meyli vardır. Yani,

onun gerçek üstatları Plotin ve Proklus'tür. Onun yaşadığı Arap çevresinde Proklus biraz tanınıyor, fakat Plotin bilinmiyordu, ama *Hayatın Kaynağı*'nda Plotin'in düşünceleri doludur. O, evvelce de işaret ettiğimiz gibi, doğrudan doğruya Plotin'in eserlerini okumamıştır. Fakat, Araplarda Yeni Eflatunculuğun derlemeleri —bu okulun çökme dönemlerinde pek çoğaltılmış olduğundan— vardı ve Araplar bunları Empedokles, Fisagor, Eflatun ve Aristo'nun eserleri olduğuna inanarak kendi dillerine çevirmişlerdi. Bu sahte eserler, Arapların elinde Farabî ve İbn Sina'nın yetiştiği döneme dek kaldılar.

İbn Cebrul hakkında verdiğimiz bu geniş çözümü klasik esaslarıyle özetlemekte yarar umuyoruz: İbn Cebrul, yaratmayı açıklamak için üç ilke kabul etmiştir: Tanrı, Madde ve İrade... Maddede şekil vardır ve bunun ilk nedeni Tanrı'dır. İrade bu nedenle eser arasında aracılık görevini yapan güçtür (kudret). Cisimli varlıklar, yüklemleri dolayısıyle hangi cins ve türe girerlerse girsinler ve şekilleri neden ibaret olursa olsun, zihne yalnız madde sıfatıyle girerler. Yani, zihin her şeyi maddeye dönüştürür ve maddesiz bir şey kabul etmez. Bir de kişisel ve tümel ruhlar vardır ki, bunlar da zihinde maddesiz bir vücuda sahip değildirler. Bu iki ruh, kendileriyle birlikte olan maddenin iki türünden başka bir şey değildirler. Gerek cisimli, gerek cisimsiz maddeler, mutlak maddeden türemişlerdir. Madde ve ruh birbiriyle zorunlu olarak içkindirler; ve tüm varlıklar, aralarında boşluk bulunmayan bir tek kitledirler. Yani, evrende her şey birbirine tümel olarak bitişiktir. Evren, Tanrı, ruhlar ve cisimler arasında yayılmış bir madde vardır ki, bu ancak akılla algılanabilen ve çeşitli şekillere bürünebildiği halde birliği kaybolmayan bir tözdür. Bu nedenden, onun özünlü (zatî) isteği daima oluş halinde bulunan bir harekettir. Bir belirli şekli varsa da her şekli almak gücüne sahiptir, birdir. Biri yokluğa, diğeri varlığa bağlı iki son ucu (münteha) vardır. İşte bu böyle bir birliktir. Bu birlik, mutlak bir akıldır ve zihin kendisine yükselmek için çeşitli şekillerden kavramlara doğru yüksele yüksele en sonunda ulaşmış olur. Bu bir çeşit çoklukta birlik değil, birlikte çokluk kuramıdır. Tanrı ve âlem aynı madde oldukları halde, birbirinden uzaktırlar. Tanrı'da yoğunlaşan mutlak nur, yaratılmışa, yani âleme indikçe şiddetini yitirir ve yokluğa yaklaştıkça sönmeye başlar. Bu nedenden şekil ile maddenin ilişkilerinde birtakım dereceler vardır. Hepsi aynı şekilden olduğu halde nurun dağılışı aynı değildir. İki son uca sahip olan mutlak birlik, iki terim arasındaki dereceler yükseldikçe ebedîliğe, alçaldıkça faniliğe gider. Şu halde bir tek töz yoktur. Yükselişin son noktasında mutlak akıl vardır. Bütün tümel olarak kavranılabilenlerin kaynağı budur ve varlıklar evrene oradan düşerler. Alçaldıkça şekli, hareketi, görevi başka başka olan çeşitli varlıklar meydana gelir. Özet olarak, her derecenin nuru, alt dereceye ışın yollar. Nihayet bir nokta gelir ki, orada madde edilgin ve hareketsizdir. Zira, gittikçe azalan nur, orada karanlığa bürünür. Fakat zihin ne kadar yükselirse, yükselen ışının kaynağını, yine ancak madde ve şekil arasından görebilir. Maddelikten arınarak bu tinselliğe ulaşmak olanaklıdır. İşte asıl irade bu noktada açıklanabilir: İrade, madde ile şeklin aşağılaşan derecelerini oluşturan, yani yüce aşamadan süflî derecelere inen varlıklar arasındaki bağları oluşturan Tanrısal bir özeliktir (hassa). Bu özelik, akılda varlığı, ruhta hareketi ve uzayda doğayı yaratır. Biz kendimizi nasıl yönetirsek, tümel irade de sıfatlarını öyle yönetir ve bu sonsuz güçten sonsuz eserler meydana gelir.

İspanya filozofları, İbn Cebrul'dan değil, İbn Sina'dan ilham almışlardır ve İbn Cebrul'u tanımamışlardır bile. Onun adını Maimonides ve Kabalcıların da tanımadığı görülmektedir. İlk kez Hıristiyanlara, XII. yüzyıl ortalarında Gundisalvi, onun eserini tanıtmıştır. Onun düşünceleri Skolastiğin sonuna dek Hıristiyanlık âleminde heyecan yaratmıştır. Belki de onun eserini, dine aykırı bir Panteizme bağlı olmaları yüzünden cezalanmış olan Amaury de Bène ve Dinan'lı David okumuştur. 1209'da meydana gelen bu cezadan sonra İbn Cebrul'un adı her tarafta işitilmeye başladı. Büyük Albert, onun madde kuramı ile etkin entellekt görüşünü reddetmeyi denedi; Saint-Thomas, hocasının çocukça itirazlarına ciddî itirazlar ekleyerek onur kazandı. Tersine olarak R. Bacon, İbn Cebrul'un sistemini biraz değiştirerek toptan kabul etti. Duns Scot da onu beğendi ve benimsedi. XIV. yüzyılda Giordano Bruno, onun adını kendi sistemi lehinde bir tanık olarak kullanır, yorumlar ve ona hayranlık gösterir. Spinoza, madde ve şeklin özdeşliği doktrininde ondan pek uzak olmasa gerektir. Zira, Spinoza da düşünceyle uzamın tözel birliğini savunmuştur. Külliyatını, Von Bialik ve Rawnitzki bastırdı (7 cilt, Tel-Aviv, 1924-1932).

Bkz. S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris, 2 cilt, 1857-1859); Ad. Franck, *Etudes Orientales* (Paris, 1861, s. 361 vd.); Seyerlen, Tubingen'de yayınlanan Teoloji Yıllığı'ndaki makalesi (cilt XV ve XVI); Bohor Israil'in Abbé E. Barbe'dan dilimize çevirdiği *Felsefe Tarihi*'nde, İbranî felsefesine dair eklediği kişisel etüdü (Istanbul, 1333; eski harflerle); K. Dreyer, *Die Relig Geden Kenwelt des Sal.*

I. G. (1930); J. Vajda, *Introduction à la Pensée Juive du Moyene Âge* (1947).

İBN EZRA, Abraham. İspanya Yahudilerinden. 1092'de doğmuş, 1167'de ölmüştür. Felsefesel ilâhileriyle ünlüdür, Arapça ve İbranice yazmış olduğu felsefesel eserleriyle dinsel törenlerde okunan eserleri Yahudilerin iman ve düşünceleri üzerine derin etkiler yapmıştır. 1140'ta Mısır, Babil, İran ve Hindistan'a kadar geniş bir alanı da dolaşmış olan bu düşünür, Roma, Fransa ve Londra ile İtalya'ya da giderek o dönemin Hıristiyan Tanrıbilimcileri ve filozoflarıyle tanıştı. İlâhilerinde, Hazreti Süleyman'ın Tevrat'taki aforizmalarında olduğu gibi, bilgece bir özellik vardır.

İBN HALDÛN. (Bu Zayd Vali al-Din Abd al-Rahman). Arap devlet adamı ve tarih felsefecisi. 1332'de Tunus'ta doğdu, 1406'da Kahire'de öldü. Ataları Güney Arabistan'dan (Hadramut) Endülüs'e göç etmiştir. Kendinden önce soyunda XI. yüzyılda Endülüs'te felsefe, astronomi ve matematikte ün kazanmış bir bilgin bulunduğu gibi, kardeşi de kendisi gibi yüksek bir edip ve tarihçi olarak tanınmaktadır. Evvelâ Kur'an, sonra sırayla fıkıh, matematik, mantık ve kelâm öğrenimlerini tamamlamış ve pek genç bir yaşta Tunus hükümdarının özel kâtibi olmuş, daha sonra da Biskra, Fas, Gırnata, Tlemsan... vb. kentlerde kâtiplik ve kadılık yapmıştır. O da birçok değerli insanların başlarına geldiği gibi, bazen saygı görmüş, bazen de cezalandırılmıştır. Türlü vesilelerle Fas ve Endülüs'teki hükümdarlara hizmet etmiş, bir kez de Gırnata hükümdarı tarafından Kastilla kralına elçi olarak yollanmış ve kralın çekici teklifleriyle de karşılaşmış ise de ona hizmeti reddetmiştir. Gırnata'dayken, sonradan halkın 'dinsiz' diye linç ederek öldürdüğü vezir Hatib Lisan al Din ile dost olmuş, fakat araları açılınca tekrar eski dostu hükümdar Abu Abd Allah'ın vezirliğini kabul etmiştir. Türlü siyasal olaylar yüzünden birçok emîr ve reislerin çeşitli hizmetlerinde bulunmuş olan İbn Haldûn, iftiralara uğramış, hapsedilmiş, tekrar İspanya'ya kaçmaya mecbur olmuş, fakat yine birtakım tarihsel olaylar yüzünden Afrika'ya dönmüş olan kabileler arasında çalışmış (1374-1378) arasında bir küçük kasabaya çekilerek orada pek ünlü olan *Mukaddima* adlı eserini hazırlamıştır. Sonra, buradan Tunus'a giderek oradaki kitapsaraylardan yararlanmış ve kişisel hayatının deney ve gözlemlerinden de fazlasıyle yararlanmak suretiyle *Berberler Tarihi*'ni yazmıştır ki, bu eser son şeklini 1392'de Kahire'de almıştır. Mısır'a gelmeye mecbur olduğu zaman, Kahire'de Memluk sultanı, kendisini Azhar medresesine ve kadılar kadılığına atamıştır. Bütün aile servetini bir deniz kazasında kaybedince İbn Haldûn, kadılıktan çekilerek bir çiftliğe yerleşmiş, hacı olmuş. Kahire'ye tekrar döndükten sonra hem kendi hal tercümesini yazmış, hem de tarihini yeniden gözden geçirmek suretiyle ona en son şeklini vermiştir. Eserinin asıl adı şudur: *Kitab-Unvan-al İbar ve Divan al-Mubtada ve l'-Haber fi Ayyam al-Arab ve l'Acam ve l'Barbar va man Asarahum min Zavi'i ul-Sultan al-Akber.* Asıl İbn Haldûn'u ebedîleştiren bu eserin *Mukaddima* kısmıdır.

İbn Haldûn'un serüvenlerle dolu olan hayatı, onun bilimsel araştırmalarına engel olmamış, tersine olarak insanları ve toplumları derinden incelemesine hizmet etmiştir. Kendisinin, Şam'ın uygun koşullarla teslimi için bir elçiler heyetiyle Timur'a gönderildiği, Şam surlarından iplere sarılarak düşman hatlarına indirildiği ve hayatı boyunca, içinde bulunduğu hal ve koşullara uymakta hüner gösterdiği, bu itibarla da karakterinin pek de sağlam olmadığı iddia edilir. Fakat tüm bunlar, onun bilimsel değerini küçültmez.

Mukaddima'da savunduğu düşüncelerin ana çizgileri şunlardır: Hükümette mutlaka şeriata ihtiyaç yoktur. Bu itibarla hükümdarlıkla peygamberlik arasında da bir ilişki kabul etmez. Yani, bunlar arasında zorunlu bir bağ yoktur. Zira, peygambersiz hükümdarlıklar vardır ve bunlar sayı itibarıyle kitaplı dinlerden daha çoktur. Ona göre her sosyal zümrede bir saltanat vardır. Peygamberlerin bile kuvvetli bir partiye dayanmak suretiyle mezheplerini yerleştirip yayabildiklerini, büyük adamların kuvvetlerini, toplumun uygun görmesinden, kabulünden aldıklarını savunan İbn Haldûn, sosyal gücü görmüş, bireylerle zümreler arasındaki dayanışmaya önem vermiştir. Ona göre, bu dayanışma, tüm sosyal kurumların karşılıklı ilişkilerindeki sıklıkta, bireylerin ve zümrelerin ülkülerinin bilinçlenmesinde gizlidir ve sosyal organizma ancak bunlar sayesinde güçlenir ve hedefine kavuşabilir, demektedir.

İbn Haldûn, tarihi, insana ve insanın sosyal hayatına ilgisi olan tüm bilgilerin toplamı sayar. Yani tarih, insanın sosyal hayatının bilimidir; fakat tümel bir bilimdir. Tarih olaylarının sıralanmalarını ve bunların nedenlerini aramanın gerektiğini ileri süren İbn Haldûn, Arapların eski öykücü (hikâye) ve geleneksel tarihçiliğini değiştirmiş ve olumlu bir tarih yöntemi kurmakta ve tarih felsefesi yapmakta Vico'ya yol göstermiştir denebilir. İbn Haldûn, her devletin 'yükselme', 'duraklama' ve 'çökme' gibi üç dönem geçirmeye mahkûm olduğunu ve bunların bireysel keyif ve heveslerin değil, sosyal olay ve koşulların birer sonucu olduğunu kabul eder. O, toprak, besin, iklim gibi ko-

şulların da tarihsel olaylardaki rolünü göstermek suretiyle tarihi, olumlu ve bağımsız bir bilim haline getirmek istemiş, ekonomik hayatın siyasal hayata ve siyasal hayatın ekonomiye yaptığı etkiler de onun gözünden kaçmamıştır. Dinin sosyal rolünü kabul etmiş, liberal, fakat disiplinli bir devlet rejimini önermiştir. O, bireysel özgürlüğe, ılımlı bir vergi almaktan başka bir şekilde saldırılmamasını istemiştir.

İbn Haldûn, Umran adını verdiği uygarlığın, sosyal ve doğal koşulların etkisi altında geliştiğini, bedevî, vahşî, zümrelerle özlerin (aşiret), köy ve kentlerin sosyal hayatını yakından incelemek suretiyle ispata çalışmıştır. Servetin emekle elde edilebileceğini, el ve kol sanatlarının, yani küçük endüstrinin tüm diğer işlerden üstün olduğunu savunmuştur. Ona göre, bireyin hayatı ile devletin hayatı arasında bir benzerlik vardır. Bireyde çoğalma, bilme ve geri dönmeden ibaret olmak üzere üç yaş dönemi vardır. Devletlerde de bu dönemlere karşılık olarak, Zafer, İstibdat, Ferag, Esenlik (müsalemet) ve İsraf olmak üzere beş tavır (kip) vardır. Bu tavırlar, devletin erek (gaye) ve örgütlerinde bir bireyin doğumdan ölüme dek geçirdiği hayat değişmelerinin özellikleri görülür. Bu evrimi zorunlu kılan, doğanın ya da Tanrısal iznin hükmüdür. Anlaşılıyor ki, ona göre, toplum, devlet, organik ve doğal bir varlıktır ki, tüm organizmalarda hüküm süren kanunlar, paralel bir şekilde tüm toplumlarda da egemendir.

İbn Haldûn, grup ve birey psikolojisine de değinmişti. Hak'la zafer arasında bir ilişki bulur ve her toplum için uygulanabilecek bir tek hak sisteminin bulunamayacağına inanır. O, egemenliğin, eşya ve olayların zorunluğundan çıkan doğal-düşünsel bir sonuç olduğunu, hakkın mistik güçlerle hiç bir ilgisi olmadığını ileri sürerek akılcı bir kamu hakkı kuramını savunmuş olur. Mısır'daki kadılığı zamanında, orada pek bozuk olan hukuksal dört durumu düzeltmek istemiş, dört mezhebin başka başka adalet telakkisi olduğundan şikâyet ederek muamelelerde birlik olmadıkça çalışmanın başarılı olamayacağını anlamıştı. İbn Haldûn, toplumların ve siyasal zümrelerin, yani uygarlığın gelişmesinde taklidin rolünü görmüş ve taklidin sempatiden doğduğunu ve yukardan aşağıya doğru yayıldığını açıklamıştır.

İbn Haldûn, eserinde, coğrafyadan, antropolojiden ve hekimlikten de söz etmiş, bağı'nın ve kâhinliğin aleyhinde bulunmuş, fakat bağı'yı (sihir) bir çeşit bilim saymıştır. Fizik ve kimyanın aleyhinde bulunmuştur. Pedagojiye de değinerek, öğretimin bir sanat olduğuna işaret etmiş, ezberciliğin ve özetçiliğin zararlarını anlatmış, İslâm yöntemine göre bilimleri sınıflamıştır. Bu bilimler hakkında da ansiklopedik bilgiler vermiştir.

İbn Haldûn'un eserinde Arap ulusunun karakteri ve devlet yönetimindeki güçsüzlüğü hakkında şiddetli ve cesaretli eleştirilerde bulunur. Fakat, "Dünyadaki ümmetlerin en büyüğünün Türkler olduğunu ve insan cinsleri arasında onlardan başka ayrıca büyük bir cinsin bulunmadığını bil!" önerisinde bulunur.

İbn Haldûn, tarihte akılcıdır, sosyoloji ile tarihi birleştirmekte ilk adımı atmıştır. Hilmi Ziya Ülken, onun, coğrafî ve ekonomik determinizm düşüncesini savunmasından, Karl Marx ve Montesquieu'nün müjdecisi saydığı gibi, nüfusa dair görüşleriyle de Malthus'le ilişkili görür, aynı zamanda onun kent hayatından tiksinmesi ve uygarlığın ahlâkı bozduğuna dair düşünceleriyle de Rousseau'dan, hatta bir bakıma da Nietzsche'den önce geldiğini ve Machiavelli'nin de öncüsü olduğunu kaydeder. İ. Haldûn, Gobineau'dan önce ırk'a önem vermiş, hukuk anlayışında Hobbes ve Hegel'e, taklidin rolüne önem vermekle de G. Tard'a rehberlik etmiştir. Tarihçiliği itibarıyle, bizde en çok Naima üzerinde etkisi görülen İbn Haldûn'un değerini, Müneccimbaşı, Taşköprülüzade, Cevdet Paşa anlamışlar ve biraz onun etkisine tutulmuşlardır. Sosyal olaylarda kanun ve determinizm düşüncesini getirerek pozitif sosyolojinin ilk kurucusu da sayılan İbn Haldûn, ekonomik görüşlerinde Gazalî'dan ilham alır.

İbn Haldûn'u bilim ve uygarlık âlemine ilk tanıtan Osmanlı Türklerinden Muhammed bin Ahmed Hafız al-Din Acamî'dir. XVI. yüzyılda yaşamış olan bu zat, *Madinat al-İlm* adlı yapıtında, İbn Haldûn'dan ve eserlerinden bahsettiği gibi, Kâtip Çelebi de *Kaşf-al Zunun*'unda ondan söz etmiştir. *Mukaddima*'nın bir kısmı, 1749'da Şeyhülislâm Pirîzade Mehmed Sahib Efendi tarafından Türkçeye çevrilmiş, 1275'te iki cilt olarak Istanbul'da basılmıştır. Cevdet Paşa da eserin altıncı faslından aşağısını dilimize çevirerek bastırmıştır (Istanbul, 1277). Yalnız bu çevirmelere eserin aslının bir mislinden fazla açıklama notları eklenmiştir. İbn Haldûn'un bir mantığı, manzum ve mensur diğer bazı eserleri daha olduğu anlaşılıyorsa da, bunların, XV. yüzyılda İspanya'da kardinal Ximenes tarafından yaktırılan yüz binlerce eser arasında mahvolduğu tahmin edilmektedir. *Mukaddima*'nın devamı olan asıl eseri, yani yukarda adı geçen *Kitab al-İbar*'ı yedi cilttir. 1867'de Mısır'da Bulak Basımevinde yayımlanmıştır. Bu eser üç kısımdır: 1. *Mukaddime*, 2. *Türlü kavimlerin tarihi*, 3. *Berber ve kuzey kavimlerinin tarihi*. Bu üç kısım da birçok bab'lara ayrılmıştır. Son yedinci cildin bir kısmın-

da da, kendisinin ve ailesinin biyografisi vardır.

Özetle, Türkler ve Türk tarihiyle de ilgilenmiş olan İbn Haldûn'un *Mukaddima*'sı, onun tarih, sosyoloji ve politikayla köy ve kent sosyolojileri hakkındaki düşüncelerini kapsar. Onun felsefeyi ilgilendiren başlıca eserleri, mantığa dair bir kitapçığı ile, Razî'nin bir eserini yorumlayan bir başka kitapçığıdır. O, ayrıca *Merakeş Tarihi, Cihan Tarihi* adlı eserleri yazmış, *Şifâ-üs Sait* adlı bir eserinde de tasavvuf hakkındaki düşüncelerini açıklamıştır. *El Rahle* adlı eserinde de kendi özyaşantısını özetlemiştir.

Bkz. Abdülhak Adnan Adıvar (*İslâm Ansiklopedisi*'nde yazdığı *İbn Haldûn* maddesi ve bu makaledeki geniş bibliyografya); R. Flint, *History of the Philosophy of History* (Edinburg, 1893); Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri, *İbni Haldun* (Istanbul, 1940 ve bu eserdeki bibliyografya); Fındıkoğlu, Z. Fahri, *Metodoloji Nazariyeleri* (Istanbul, 1950, s. 69-138); İbni Haldun'un *Mukaddime*'si 2 cilt olarak Zakir Kadiri Ugan tarafından dilimize çevrilmiştir; M.E.B. Yayınlarından; Fransızcası (cilt I, 2. baskı, 1921-1927) en yenisi E. Rosenthal *I. Ch.s Gedank'e Uber den Staat* (1932).

İBN RÜŞD. (Abu l'-Valid Muhammed İbn-Ahmed). Arap filozof, hekim ve hukukçularından. Latince adı Averroes'tir. Hayatına dair geniş bilgimiz yoktur. Kendi eserlerinin bazı parçalarıyle yaşadığı dönemi aydınlatan bazı tarihlerden öğrenildiğine göre, o, 1126'da Kurtuba'da doğdu. 10 kasım 1198'de Marrakus (Fas) şehrinde öldü. Büyükbabası Abu l'-Valid, zamanının en ileri adliyecilerindendi. Kurtuba'da kadılar kadısı unvanını almış, ayrıca da siyasal nüfuzu olan bir adamdı. İbn Rüşd, esasını Kur'an teşkil eden bir Tanrıbilimle fıkıh okudu; ve bunlarla yetinmeyerek hekimlik, matematik ve felsefe öğrenmeye de çalıştı. Abu Bekr bin Sam, Abu Cafer Harun, Nablus'lu İbn Cabrul ve zamanının diğer büyük bilginleri onun hocası sayılırlar. İbn Rüşd, İşbilye'de (Sevilla) ve Kurtuba'da dedesi gibi kadılık yaptı. Gençliğinde Mağrip'te büyük bir ihtilâl baş göstermişti. Muvahhitler, tüm Kuzey Afrika'ya ve İslâm İspanyasına egemen olmuşlardı. Bu yeni yönetim, bilim ve felsefeye değer verdiği için, İbn Rüşd'de de arkadaşlarından hekim Abu-Mervan İbn Zuhr'la Abu Bekr İbn Tufeyl'in nail oldukları saygı esirgenmedi. Gerek hükümdar Abd'al-Mu'min II ve gerek bunun oğlu Abu Yakub Yusuf'un sarayı, filozof, hekim ve bilginlere değer veren bir çevreydi. 1153'te, belki de Mağrip'te kurulmaya başlayan birtakım bilim ve eğitim kurumları dolayısıyle, İbn Rüşd'e bu bölgede bir görev verildi. Bu tarihlerde İbn Tufeyl, zamanın âdetine göre, hükümdarın hem veziri, hem de özel hekimiydi. Abu Yakub Yusuf, vezirine Aristo'nun eserlerini yorumlayıp açıklamasını emretmişse de, İbn Tufeyl, ihtiyarlığını, vezirlik ve hekimlik görevlerinin ağırlığını ileri sürerek teklifi reddetmiş ve kendisine emirlerini başarabilecek bir büyük bilgin ve filozof olarak İbn Rüşd'ü takdim etmiştir. 1168'de hükümdarla olan mülâkatına dair kendisinin Kurtuba'lı bir öğrencisine anlattıkları şunlardır:



"İman edenlerin emîri huzuruna girdiğim zaman, kendisini İbn Tufeyl ile yalnız buldum. İbn Tufeyl, beni övmeye, mensup olduğum ailenin asillik ve eskiliğini anlatmaya başladı ve o, bu konuda o kadar abartmalara düştü ve öyle şeyler söyledi ki, bunları ben de hiç bilmiyordum. Bir iki adi görüşmeden sonra, emîr konuya şöyle girdi: 'Filozofların gökyüzü hakkındaki düşünceleri nedir? Gökyüzü ebedî bir töz (cevher) müdür? Yoksa yaratılmış bir şey midir?' Beni bir korku aldı, cevap vermekten beni mazur görmesi için bir vesile aradım. Bu kez de emîr, benim felsefedeki tüm bilgimi anlayamayacaktı. Fakat, İbn Tufeyl'in ona işitemediğim bir iki sözcük söylemesi üzerine, emîr, benim şaşkınlığımı anladı ve İbn Tufeyl'e dönerek, sorduğu sualler üzerinde kendisi konuşmaya başladı. Eflatun, Aristo ve diğer filozofların bu konu üzerinde söyledikleri düşüncelerin hepsini açıkladı; ve İslâm Tanrıbilimcilerinin filozoflara karşı bu konu hakkında ileri sürdükleri kanıtları, bu türlü araştırmalarla uğraşan hiç bir bilginde emsaline rastlamadığım bir bellek (hafıza) gücüyle anlattı ve benim de bu konular üzerinde ne düşündüğümü serbestçe söylemekliğime fırsat verdi. Huzurundan çıkarıldığım zaman, bir kese gümüş ve kıymetli bir elbise (hıl'at) ve bir atla mükâfatlandırıldım (Renan, *Averroès et Averroisme*, s. 13).

1169'da İşbilye kadılığına atanan İbn Rüşd, burada iki yıl kaldıktan sonra Kurtuba'ya nakledildi. 1174'te ağır bir hastalığa tutuldu. Eserlerini tamamlayamayacağından endişe etti. 1178'de bir geziye çıkma zorunda kaldı. 1182'de emîr Yusuf, kendisini tekrar Mağrip'e davet ederek özel hekimliğine atadı, fakat sonra yine Kurtuba kadılığına gönderdi. Emîr Yusuf'tan sonra hükümdar olan Yakub al-Mansur zamanında da aynı sevgi ve saygıya erişti. Zaten kendisi bu hükümdarın hocasıydı. Onunla

görüşürken, "Beni dinle kardeşim!" diyecek kadar aralarında samimiyet vardı. Bu hükümdar, 1195'te Kastilia kralı Alfons'la savaşmak üzere Endülüs'e geçtiği zaman, oldukça ihtiyarlamış olan İbn Rüşd'ü ziyaret ederek kendisine birtakım ihsanlarla iltifat etmişti. Fakat onun bu gözdeliğini çekemeyenler, saraya kendisini şüpheli bir şahıs olarak jurnal ettiler ve bazı İslâm bilginleri de onun Antikite felsefesini Müslümanlığın aleyhine kullandığını vaaz etmeye başladılar, bir taraftan da Yakub al-Mansur, eskiden öğrencisi olduğu için, kendisiyle merasimsiz görüşen üstadının şefkatli tavırlarından hoşlanmıyordu. Bu yüzden ve bir söylentiye göre de Kur'anın hükümlerine aykırı görüşleri ve saçma inanları reddetmesi dolayısıyle, hocasını Kurtuba yakınlarında Elisana'ya (Lucena) sürdü (1195). S. Munk'un kaydettiğine göre burası, Musevîlere terk edilmiş bir bölgeydi. Birçok intihalleriyle tanınmış olan Afrikalı Leon, İbn Rüşd'ün Yahudilere sığındığını ve bu sığınmayla ilgili birçok masallar yazarsa da, bunların uydurma olduğu anlaşılmaktadır. Zira, o dönemde Yahudiler şiddetli bir baskı altındaydılar.

İbn Rüşd, evliydi ve Abd Allah adında bir de oğlu vardı. Kendisinin sürülmüş olduğu kentten Mağrip'in başkenti olan Marrakuş'a döndüğü ve orada, gerek öğrencileri, gerek halk ve meslektaşları tarafından terk edilerek sakin ve mütevazi bir hayat içinde öldüğü bilinmektedir.

İbn Rüşd, bütün bu resmî ve hareketli hayat içinde olmasına karşın, pek çok eser yazdı. Bunların zamanımıza dek gelebilenleri, İbranice ve Latinceye çevrilmiş olanlarıdır. Rossi, Jourdin, Buhle gibi bazı bilginler, onun Aristo'yu ilk kez Arapçaya çevirdiğini iddia ederlerse de bu yanlıştır. Zira, Aristo eserlerinin daha X. yüzyılda birçok Arapça nüshaları vardı. Nitekim kendisi de Arapçadan başka bir dil bilmezdi. Onun bu filozof hakkındaki bilgisi, tanıştığı bilginlerden eline geçen Arapça nüshalardan öğrenebildikleridir. Buna karşın o, Aristo eserlerinin en kuvvetli ve tam yorumcusu ve Arap filozoflarının en büyüğü ve ünlüsüdür denebilir. Başlıca eserleri:

Al-Kulliyat fi'l Tıp (Latincesi: *Colliget*). Bu hastalıkların genel tedavisinden bahseder. *Al-Şarh al-Sagir bi'l Cüziyat va l'-Hayvan; Al-Şarh al-Vasat li'l-Tabiiya va Tahlilat al-Ahira; Şarh al-Sama va'l-Alam; Al-Şarh al-Sagir li l'fasaha va l'-Şir va l'-Vasat li ma bad al-Tabia-Şarh al-Vasat li l'Ahlâk; Ba'z acza min Maddat al-Acram; Al-Kaşf'an Manahie al-Adilla; al-Şarh al-Kabir lil-Tabia-Şarh Cali'nus; Al-Mantık.* Hilmi Ziya Ülken bu eserlerin İbn Rüşd'ün hangi yaşlarında yazdığını saptamış, şu dört kitabının da yazılma tarihleri belli olmamakla birlikte, İbn Rüşd'ün olduğunu belirtmiştir: *Al-Tahlilat al-Saniya'ya ait Şerhleri; Al-Tabiat va l'Sama; al-Nafs; Ma-ba'd al-Tabia.*

Onun yorumlamalara uyguladığı yöntem, Kur'an tefsircilerinin yöntemine uygundur (Renan, s. 44) ve küçük, orta, büyük yorumlamalar, haşiyeler ve çözümler olmak üzere üç derecelidir. En az gelişmiş olanlarında Aristo metinlerinden birkaç cümle alır. Kâl (dedi ki) diyerek söze başlar ve Aristo'nun düşüncesini açıklar. Büyük şerhlerinde ise, Aristo metinlerini tüm kaplamıyle ele alır ve metnin her paragrafını ayrı ayrı yorumlar, buna diğer Arap filozoflarının ve nihayet kendisinin özel görüşlerini ekler. Onun gayesi, asıl kaynaklarına kadar ulaşamayanların ya da ulaşmak istemeyenlerin gezimciliği öğrenmelerini kolaylaştırmaktır. Bu itibarla, çok kez Aristo metinlerindeki sırayı terk eder; daha ciddî ve akılsal bir yöntemle, bir konu hakkında Aristo'nun tüm diğer eserlerinde dağılmış bulunan düşüncelerini derleyerek bir bütün haline getirir. Metafiziğin açımlamasında (şerh) böyle çalışmıştır. Evvelâ bu bilimde bulunan terimleri tanımlamış, sonra da sırayla genel olarak varlık, kategoriler, bir'le çok'un karşı olumluluğu, varlıkların birinci ilkesi ya da mutlak varlıkla olan ilişkileri ve ilkeleri, bu varlığın yüklemleri, kürelerin ve ilk hareket ettiricinin zihinleri... vb.'yı inceler, bu hususta birçok Antikite filozoflarının düştükleri hataları da reddeder.

İbn Rüşd, Aristo'yu insanlığın en yetkin ve üstün bir kişiliği saymış, onun düşüncelerini Yeni Eflatunculuk prizmasından geçirerek yorumlamış ve genel olarak gezimcilik sisteminde birçok değişiklikler yapmıştır. Ayrıca, Aristo'daki bulanık noktaları da aydınlatmıştır. Bu itibarla onun doktrini bazı Yeni Eflatunculuk görüşleriyle değiştirilmiş bir gezimciliktir. İbn Rüşd, gezimcilik doktrinine 'kürelerin zihinleri' tezini karıştırmış, yani bunu âlem ile ilk hareket ettirici arasına yerleştirmiş ve evrensel bir türüm kabul etmiştir. İbn Sina ve Farabî'nin dayandığı, "birden bir çıkar" ilkesini reddederek, "birden belirlenmemiş bir çokluğun çıkabileceği"ni kabul eder; ve Aristo'nun âlem dışındaki bir amaçlı neden saydığı Tanrısıyle Müslümanlığın yaratıcı Tanrısını uzlaştırmak suretiyle gezimcilikteki ikiciliği kaldırmak ister.

S. Munk, onun sistemini şöyle özetler: İbn Rüşd, düşüncelerine, ruh fakültelerini ve bunların karşılıklı ilişkilerini hatırlatmakla başlar; 'mufarık' akılla insel akıl arasında, özne ile şekil arasında olduğu gibi bir bağın bulunduğuna dair türlü kanıtları ispat ettikten sonra 'müstefad' aklın tümel faal aklı algılaması gerek-

tiğini savunur. Zira ona göre, tümel faal akıl, müstefad aklı algılamış olsaydı, insel ve bireysel aklın, bu algı dolayısıyle onda yeni bir ilinek (araz) olması gerekirdi. Bu itibarla tümel etkin akıl gibi ebedî olan bir töz (cevher) yeni ilineklere bağımlı olamaz. Bu nedenden de insel aklın, tümel akla yükselebilmesi ve ölümlü (hâlik) bir varlık kalmak şartıyle tümel akılla az çok özdeş bir duruma gelmesi lâzımdır. Bu takdirde ölümlü olan öğeler (yani, müstefad akıl) kaybolur. Zira, bu akıl, tümel faal akıl tarafından çekildiği (cezb) anda faal tümel aklın insan üzerinde —iki entellekt ile birleşir birleşmez— ilkdekinden başka türlü bir etki yapması gerekir ve müstefad akıl yükseldiği zaman tamamıyle silinir, kaybolur. Âdeta münfail (edilgin) aklın düz levhası haline gelir ki bu, hiç bir şekilde belirlenmemiş olarak tüm şekilleri algılayabilir. Bu takdirde de kendisinde etkin tümel aklı algılamak için ikinci bir yetenek doğar.

'Eğer İbn Rüşd'e bütün bu dönüp dolaşmalar ne içindir ve senin münfail ya da maddesel akıl adını verdiğin birinci yetenek ne için her şeyden önce tümel akla bağlanmıştır? diye sorulursa, ondan şu cevap alınır: Faal aklın maddesel akıl üzerinde iki çeşit eylemi vardır:

1. Maddesel akıl, kendi varlığını yetkin bir duruma getirmediği ve bu yüzden de kavranılabilir (makul) şekilleri almak suretiyle entellekyaya geçemediği sürece yaptığı eylem.

2. Eylem halindeki aklı ya da müstefad aklı kendisine çekmekten ibaret olan eylem.

Eğer bu ikincisi en önce etki yapmış olsaydı, müstefad akıl asla var olamazdı. Bununla birlikte o, bizim zihinsel varoluşumuzun zorunlu şartıdır. Bu itibarla etkin aklın birinci eylemiyle doğar. Fakat tümel etkin aklın bilgisine ulaşma zorunda olduğumuz zaman kaybolur. Çünkü, daha kuvvetli olan şekil, daha zayıf olan şekli yitirtir. Böylece duyarlık, hayal gücünün esaslı bir şartı olur. Bununla birlikte hayal gücü, üstün gelecek olursa, duyum kaybolur. Zira, hayal gücü, ancak görümlerde (visions) olduğu gibi, duyuların az çok silinmesi takdirinde etkisini gösterir. Bahsettiğimiz bu iki eylemden ikincisi ki aklın niteliğinden meydana gelir: Ateş, yanabilen bir maddeye yaklaştırıldığı zaman o maddeyi yakıp şekil değiştirttiği gibi, tümel faal akıl da, maddesel akıl (hayulanî akıl) üzerine ilk eylemle yaptığı etki yüzünden onu müstefad akıl haline getirir. Yahut da faal akıl, müstefad aklı kendisine çekmek için doğrudan doğruya bir etki yapar, yahut da bunu türemiş (èmané) akıl denilen bir aklın aracılığıyle yapar. İbn Rüşd, bu son varsayım üzerinde durmaz. İbn Bâcce, müstefad akılla türemiş aklı özdeş yapar. İbn Rüşd, 'Şu halde maddesel akıl, der, belirli hiç bir şekle sahip olmayan göksel cisimlerin ruhlarına fazlasıyle benzer. Zira, bu maddelerin ruhu ve hayatı, karşılıklı şekillerinden ya da zihinlerinden aldıkları harcket arzusundan başka bir şey değildir". Fakat göksel cisimlerle insan arasında da fark vardır. Göksel cisimlerde içtepi (ilca - impulsion) ebedî olduğu halde, insanda ölümlüdür.

Bu son yetkinlik derecesine ulaşma fakültesi, yani tümel faal akıl ile büsbütün özdeş bir hale gelmek, tüm insanlarda aynı değildir. Bu üç şeyden doğar:

a) Maddesel aklın ilkel kuvvetinden (ki, bu hayal gücünün kuvvetinden doğacaktır).

b) Spekülatif kuvvetler isteyen müstefad aklın yetkinliğinden.

c) Müstefad aklı dönüştürmekle (istihale) görevli olan şeklin az çok süratli olan sokuluşundan.

Bu son koşulla İbn Rüşd, Tanrısal inayetten gelen bir çeşit doğaüstü yardım alıyor gibidir. Nitekim, İbn Bâcce, de 'bitişmek' (ıttısal) böyle bir yardımın aracılığına ihtiyaç göstermekteydi. Nihayet ona göre, bu yetkinliğe, etüt ve spekülasyonlarla ve ruhun aşağı fakültelerine ve hele duyumlara bağlı olan arzulardan vazgeçmekle ulaşılabilir. Fakat her şeyden önce spekülatif aklı yetkinleştirmek gerektir. Bu yetkinliğe etütsüz, bilimsiz, kısır düşüncelere dalmakla ve boş bir dalınçla ulaşabileceğini zanneden mistikler (tasavvuf erbabı) büyük bir hata içindedirler. İnsan, metafizik zihnin en yükseğine ulaşma mutluluğuna, bu dünyada ve yapacağı etütler sayesinde kavuşabilir. Bu hayatta bu mutluluğa ulaşamamış olanlar, ölümden sonra yokluğa (adem) ya da ebedî azaba uğrayacaklardır. Zira ona göre, ruhun harap olması pek kesin bir şeydir. Öyleleri vardır ki, maddesel ya da edilgin akıldan doğmayan ve bu nedenden de helâk olmayan bir bireysel töz (cevher) oluştururlar. Bunlar, kuşkusuz iki aklın bitişmesini olanaklı sayabilirler. Çünkü, ebedî olanı ancak ebedîler anlayabilirler. İbn Rüşd, burada düşüncelerini tamamlamaz. Fakat pek aşikârdır ki, maddesel akıldan ebedî bir töz yapılamayınca insanla birlikte doğup helâk olan yalınç bir yetenekten başka bir şey kabul edilmemiş olur. Bu suretle de ona göre tümel akıldan başka ebedî olan bir şey var olamaz ve insan, bireysel olarak bitişme sayesinde, bu yersel varoluşun sınırları ötesine gidebilen hiç bir şey kazanamaz. Bu suretle de bireysel ruhun devamlılığı bir hayalden ibaret olur. Tümel akıldan türeyen genel kavramlar, tüm insanlıkta devam eder; fakat bunları alan bireysel zihinde hiç bir şey kalmaz.

Onun Kozmolojisine, dolayısıyle Fiziğine ge-

lince: Ona göre gökyüzü, canlı ve organik bir varlıktır ki, doğmaz ve helâk olmaz. Madde ebedîdir ve ayaltı şeylerinden üstündür. Gökyüzü ayaltı şeylerine hareket verir ve gökyüzü de bu hareket veren ilk nedenden ve bu şeylerin, ilk hareket ettiriciye doğru çekilme hususunda duydukları arzudan gelir. O, ebedî olan maddeyi, Aristo'dan daha üstün bir tarzda karakterleştirmiştir: Madde, dıştan gelen şekil aracılığıyle her şey olma fakültesinden ibaret değildir. Şeklin kendisi de gizli olarak (bilkuvve) maddenin içindedir. Zira, eğer madde ilk neden'in ürünü olsaydı, yok'tan varolması gerekirdi. Bunu İbn Rüşd de, Aristo kadar kabul etmez ve yaratma konusunda kelâmcıların görüşlerini savunulamaz sayar. Ona göre, varlıklar, birbirinden gelişme suretiyle meydana gelirler. Âlem için bir başlangıç sınırı ya da hareket noktası çizilemez. Tanrı'nın buradaki rolü, varlıkları birbirinden çıkarmak, bunların ayrılıklarını yönetmekten ibaret olan bir hareket ettiricilikten ibarettir. Bu itibarla İbn Sina'nın, organlaştıran ajanın maddeden tamamıyle ayrı oluşunu iddia etmesi doğru olmadığı gibi, madde ebedîdir, yalnız şekiller yaratılmıştır, demek de doğru değildir. Eğer yaratma terimini kullanabilirsek, onda bu, güç halinden edim haline geçmeyi sağlayan bir harekete dönüştürülebilir. Isı, havaya ve suya yayılmak suretiyle bir tohumdan türemeyen hayvanları ve bitkileri vücuda getirir. Doğa, tüm bunları düzen ve ahenkle ve her şey saf zihinle sıfatlanmış gibi husule getirir. Oysaki bunların hiç birinde zihin yoktur. İbn Rüşd, bu üretici enerjinin Eflatun'daki idealar'dan ibaret olduğuna işaret eder. Eğer âlem yaratılmış olsaydı, yaratan ajanın aynı zamanda en çelişik şeyleri de yaratmış olması gerekirdi. O zaman ateş yakar, su ıslatır, insan taş atar, demeyecek, bu işlemlerin (ameliye) her biri yaratanın dolaysız ve özel bir müdahalesine ihtiyaç gösterecekti. Yani, Tanrı'nın yaratma kuramı bu ilk varlık dışındaki hareketlerin hepsini silip süpürür. Eğer Tanrı bir şeyi yokluktan varolmaya geçirebilirse, o zaman kendisini de varılktan yokluğa geçirebileceğini kabul etmek gerekir ki, bu takdirde ölümü de Tanrı'nın bir eseri saymak gerekir, bu ise saçmadır.

Ölüm de varlıkların türemesine benzer. Yani, vücuda getirilmiş olan şeylerin kendisinde bozulma ve ölüm güç halinde bulunduğuna göre, ölüm de güç halinden edim haline geçmekten başka bir şey değildir. Bu geçiş, bu değişme, içinde husule geldiği bir özneyi gerektirir. Bu tek özne, Eflatun ve Aristo'nun anladığı tarzdaki maddedir. Bu, her şekli alabilir, fakat kendisinin özel şekli yoktur. Bu madde hiç bir sıfatla tanımlanamaz, çünkü kendisi gerçek bir varlık değildir, sadece saf bir surette olmak olanağından başka bir şey değildir. Bu itibarla evren serisi, gerek geçmişe gerek geleceğe uzanmış olan bir sonsuzdur. Olanaklı olan her şey bir gün gerçeklenecektir ve ebedîlik bakımından olanaklı (mümkün) olanla varolan arasında hiç bir fark yoktur. Düzen, düzensizlikten önce gelmediği gibi, bunun tersi de olamaz. Ne hareket sükûndan, ne de sükûn hareketten öncedir. Hareket ebedîdir. Zira, her hareketin nedeni, kendisinden önceki bir harekettir. Ebedî olarak hareketi açıklayan ebedî bir hareket ettirici vardır. Fakat bu özgür değildir; nedeni, hareket olan âlem, ebedî ve zorunludur; ve bu olduğundan başka türlü olamaz; ve Tanrı, çelişikliğe düşmeksizin doğayı bu kanundan koruyamaz. Âlem, ne daha büyük, ne de daha küçük olabilir. Zira, onu daha büyük ya da küçük tutan bir ölçü yoktur. Bu ölçünün özgürlük olduğunu söylersek yeniliği ölçü olarak kabul etmiş oluruz. Fakat Tanrı, kendisinde hiç bir yeni olma hikmetini (raison) taşımaz. Tanrı, ancak genel'i bilir, kanunları ve türleri bilir, bireyleri değil. Çünkü birey, sürekli bir değişmedir, yeniliktir, zorunsuzluktur. Bunlar ise, zorunlu olarak Tanrı'ya yabancıdır. Aynı zamanda bu âlemde iyi olan ve kanunlardan doğan her şey Tanrı'dan gelir. Tersine olarak zorunsuzluğu ve değişmeyi tutan şer ise, Aristo ve Eflatun'un dediği gibi, tek suçludur.

İbn Rüşd, âlem hükümetini bir sitenin yönetimine benzetir. Nasıl ki, sitede her şey birmerkezden çıktığı halde bir hükümdarın dolaysız eseri olmadığı gibi, Tanrı ile âlem arasında da, İbn Sina sisteminde olduğu gibi, bir'in çok'a geçmesini açıklayan birinci zihin yerleşmiştir. Bu birinci, yani ilk zihin, sabit yıldızların birinci yörüngesidir. Bu biraz da Eflatun'un 'demiurgos'una benzer. Bu birinci yörünge (mahrek) gökyüzünün ruhudur. Şu halde gökyüzü, canlı, sonsuz, ebedî, bozulmaz ve dönensel (deveranî) bir hareketle canlandırılmıştır. Fakat o, ancak sürede sonsuzdur. Nicelik bakımından ise, sonludur, sınırlıdır. Eğer bir yıldız diğer bir yıldızın cismine eklenecek olursa, bu cisim derhal durur. Zira, onun kuvvetinin ölçüsü, kitlesiyle orantılıdır; ve bir an duracak olursa, ilk hareket ettirici onu bir daha hareket ettiremeyecektir. O, sükûn aracılığıyle bozulacak ve kendisiyle birlikte, özleri hareket olan tüm varlıklar bozulacaktır. Böyle anlaşılmış olan bir gökyüzünde, her biri, zihinli bir ruhla nitelenmiş olan ve her biri hareket ettiren rolünü oynayan bir hiyerarşi vardır. Bu zihinlerin hepsi edim halindedir. Çünkü bunlar, her duyarlık ve hayal gücünün getireceği şeyler dışında bilme edimini dönüştürürler. İşte İbn Rüşd'ün

evren telakkisi ki, bunda İbn Sina görüşünün etkisi pek geniştir.

Özet olarak, İbn Rüşd'de 'akıl', tüm insanlıkta ortaktır. İlkelerin ebedîliği ve entellektin ölmezliği, insan cinsinin ölmezliğinden başka bir şey değildir. Bireyler tümel aklın bir anından, bir manzarasından başka bir şey değildirler. Tümel akıl ise, bireysel düşüncelerin devamlı topluluğunda belirir (Panteizmin görüşü de budur). Bu itibarla insanlık zorunludur; ve ilkeler gibi ölümsüzdür. Sürenin her anında ve uzayın her noktasında bir zihnin bu mutlak aklı temaşa etmesi lâzımdır. Bu dalıncı kurmuş olan felsefe zorunludur ve ebedîdir. Daima filozofların bulunması doğanın değişmez bir kanunudur. Onun mistisizm aleyhindeki düşünceleri de kökünü İbn Sina'dan alır.

İbn Rüşd, genel olarak dinsiz ve kâfir telakki edilmiş olan bir filozoftur. Guillaume d'Auvergene, onun birçok tezlerini reddetmiş, fakat o, bu tezleri İbn Sina ve Gazalî'ye yükletmiştir. Büyük Albert de ona, *Libellus Contra eos qui Dicount quod post Separationen ex Omnibus Animalibus* adlı eserinde (Alber Opera, cilt V, s. 218 vd.; Jammy baskısı) onu reddetmeye çalışmış; fakat bu eserde kullandığı şekil ve yöntemi İbn Rüşd'den almıştır; onu, kâfir ve dine saygısı olmayan bir filozof olarak nitelendirmiştir. Bu Arap filozofunun en ateşli düşmanı Raymond Lulle, onunla ve dolayısıyle Müslümanlıkla, ona taraflı olanlara bir Haçlı Seferi açmış; fakat Alexandre de Halès ve Roger Bacon, onu takdir etmişlerdir. XIII. yüzyılda İbn Rüşd'ün birçok önermeleri Avrupa'da mahkûm edilmiş; murdar ve lânetli bir kâfir sayılarak kendisine şiddetle sövülmüştür. Zira, "Dünyaya, Musa, İsa ve Muhammed gibi üç müzevir gelmiştir" diyen Raymond olduğu gibi, âlemde üç dinden başka din yoktur, diyen de odur. Ekmek ve şarap misteri (euharistie) dolayısıyle Hıristiyanlığın imkânsız olduğunu, Yahudiliğin ancak bir çocuk dini olabileceğini, Müslümanlığın ise domuzların dini olduğunu öğreten de odur. Pise'deki Campo Santa'da 1335'te ressam Andre Orcagna tarafından onun resmi cehennemde ceza görenler arasında resmolunduğu gibi Dante de onu *Tanrısal Komedi*'sinin Cehennem bölümünde, "Aristo'nun büyük yorumcusu" diye nitelendirir. Akina'lı Saint-Thomas, onun düşüncelerini reddetmiş ve İbn Rüşd'cülerle Hıristiyan Ortodoksluğuna bağlı olanlar arasındaki tartışma XV. yüzyıla kadar devam etmiş ve nihayet papa Léon, İbn Rüşd taraftarları aleyhine bir ferman yayımlamıştır (Brucker, cilt IV, s. 62 vd.).

Dine aykırı görülen düşüncelerine karşın, İbn Rüşd, Müslümandır. Ona göre, felsefesel gerçeklikler, insanın ulaşabileceği en yüksek amaçtır. Fakat spekülasyon aracılığıyle buna ulaşabilen pek az adam vardır. Bu itibarla o, 'din ile felsefenin ilişkisi' üzerinde durur. Ona göre, birbiri aleyhine savaşan türlü felsefe ve Tanrıbilim fırkaları vardır. Eş'arîler, Mutezile, Bâtınîler vb. Kur'andaki dogmaların gerçeksel anlamlarını kavrayamadıkları gibi, birçok yanılgılara da düşmüşlerdir. Bu yanlış yorumlamaların ifade ettiği hatalı düşüncelerle, dinde bulunan gerçek doktrinleri ayırdetmelidir ve felsefeyle uzlaşan yeni bir yorumlamaya ihtiyaç vardır. Mezhepler arasındaki anlaşmazlıklar, hem din hem de felsefe için zararlıdır. Fakat felsefesel spekülasyonların hak ve özgürlüklerini korumak gerektir ve 'Kur'an üzerinde' yapılacak tartışmalardan Tanrıbilimciler kuşkulanmamalıdır. Zira, Kur'an bir Tanrı mucizesi olduğu için gerçeğin kendisidir. Yalnız o tüm insanlara hitap ettiği için herkesi kandırmakla yükümlüdür. İnsanlar ise üç zümreye ayrılırlar:

1. *İspat adamları:* Bunlar, zorunlu aracılığıyle zorunludan zorunluya geçerler ve bu suretle bilime ulaşmak isterler ve sağlam belgelere dayanırlar.

2. *Diyalektik adamları:* Bunlar, kendilerini (ihtimalli) kanıtlarla kandırırlar.

3. *Öğüt adamları:* Bunlar vaaz edenlerdir ki, yalnız hayal gücü ve tutkuları davet eden hatiplik kanıtlarıyle yetinirler.

Kur'anın mucizeli yanı, bu üç zümreye birden hitap etmesidir. Onun bilgisizler için bir dışsal ve simgesel anlamı vardır. Bilginler için de bir içsel ve gizli anlamı vardır. Yukarda geçen üç zümrenin her biri, kendi anlayışlarına göre Kur'anı yorumlama hakkına sahiptirler. Kutsal metinlerin felsefesel anlamını kavrayabilenler, onu felsefesel olarak, yorumlamalıdır. Zira, vahyin en doğru anlamı demek olan en yüksek anlamla, dinsel metin ve ispatlı sonuçlar arasında bir çatışkı belirdiği zaman, ancak felsefesel yorumlamalar bunları uzlaştırabilir. Bundan iki sonuç çıkar: Biri insanın kendi yeteneğinden üstün olan bir yorumlama derecesine çıkmamalı. Diğeri, yüksek sınıflara özgü olan yorumlamaları aşağı sınıflara yaymamalı.

Bu itibarla İbn Rüşd, üç yorumlama şekli ayırır:

1. Felsefesel yorumlama ki, bu bilim ve mutlak gerçeğe uygulanır.

2. Tanrıbilim yorumlamasıdır; bu, diyalektik ve doğrumsular alanıdır ve birinciden aşağıdır.

3. Din ve iman yorumlamasıdır ki, bunlar kendileri için zorunlu olanlara terk edilmelidir, bu diğer ikisinden daha aşağıdır. İşte bu suretle bir tek gerçek üzerinde üç türlü yorumlama yapılabilir. Fakat felsefe ile din başka başka şeyler öğretmeye başlarsa ne yapmalıdır? Pek doğaldır ki, filozof, felsefesel olarak konuşmalı,

yalınç bir imanlı da imanına göre düşünmelidir. Fakat, İbn Rüşd, bu soruya hem imanlı, hem de filozof olarak cevap verir: Çelişik olan düşüncelerde biri akıl ve filozof için, diğeri de iman ve din için doğru olabilen bir çift gerçek gizli olabilir. Bunlar arasındaki çatışkıdan kurtulmak için iman yolunu tercih etmelidir. Aklın sonuçları mutlaka doğru olduğu için değil, fakat akıl zorunlu olduğu için kabul edilmelidir. Böyle söyleyen İbn Rüşd, imanın öğrettiklerinin doğru olacağından hiç söz etmez; yalnız buna bağlanmayı salık verir ve felsefesel bilgiyi, bilgi derecelerinin en yüksek noktasına yerleştirir. O, peygamberlerde akıl ve iman ile din ve felsefenin bir arada bulunduğunu kabul eder. Onun içinde bulunduğu sosyal çevrenin hoşgörmezliği karşısında böyle çapraşık bir dille konuştuğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla onun bilincinde gizli olan gerçek düşünce ve inançların neler olabileceğini keşfetmek zorsa da, tahmin etmek güç değildir. Bütün ortaçağın kendisini bir dinsiz gibi hırpalaması da pek boşuna değildir. İbn Rüşd, insanlar arasında gerek dinin ve gerekse felsefenin ileri sürdüğü düşünceleri yaymak için peygamberce vahiylere ihtiyaç olduğunu kabul eder; gençliğimizde dinin rehber olmasını, ve onun emirlerine itaati, daha sonra da spekülasyon aracılığıyle dinin yüksek gerçeklerini kavrayacak bir seviyeye ulaşınca, bizi yükseltmiş olan doktrinlerle bunların emirlerini hor görmemelidir. Bu düşüncesini, Gazali'nin *Tahafut al-Falasıfa*'sına karşı yazdığı *Tahafut al-Tahafut* adlı eserinin sonunda savunur. Zaten ona göre, dinle felsefe aynı gerçekleri öğretir. İbn Rüşd, Kur'andan getirdiği ayetlerle, dinin de gerçeğe bilimle ulaşmayı emrettiğini, dinin kendi yüksek gerçeklerini halkın anlayabileceği bir tarzda öğrettiğini, bu itibarla dinsel doktrinlerin gerçeksel anlamları, ancak yorumlamak suretiyle öğrenilebileceğini savunur. İbn Rüşd'ün bu düşünceleri *Din ile Felsefenin Uzlaşması* ve *Dinsel Dogmaların Gerçeksel Anlamları* adlı yapıtlarında açıklanmıştır.

Özgürlük (hürriyet) ve kader sorunu: Ona göre, bu sorun, dinsel sorunların en zorudur. Kur'anda öyle ayetler vardır ki, her şeyin önceden takdir edildiğini anlatır; ve öyle ayetler vardır ki, bunlar da insanın kendi eserleriyle iştirakini kabul eder; aynı suretle felsefe de, insanı kendi eserlerinin mutlak yapıcısı olarak gösterenler vardır. Bu düşünce, çelişiktir. Zira bu takdirde, Tanrı'dan ya da ilk nedenden bağımsız (müstakil) bir yaratmayı kabul etmek gerekir. Eğer, insanların tüm yaptıkları şeyler kaderin değişmez kanunlarıyle vücuda gelir diye düşünülürse, insanın tüm çalışmaları ve hayrı elde etmek için yapacakları gayretlerin hepsi boşuna olur. İbn Rüşd, bu iki görüşün ortasını kabul eder. Yani ona göre, eylemlerimizin bir kısmı kendi elindeliğimize, bir kısmı da dışımızda bulunan bazı nedenlere bağlıdır. Biz şu ya da bu tarzda hareket etmeyi istemekte özgürüzdür; fakat irademiz, daima dışsal nedenlerle sınırlanmıştır. Örneğin, hoşumuza giden bir şeyi gördüğümüz zaman, kendimize karşın ona karşı cezbolunuruz; hoşumuza gitmeyen şeyden de aynı suretle uzaklaşırız. Şu halde, irademiz daima dış nedenlere bağlıdır. Bu nedenler, daima aynı kalan ve doğanın genel kanunlarına dayanan eşyanın bazı yasaları sayesinde varolmuşlardır. Yalnız, Tanrı —bizim için bir giz (sır) olan— bunlar arasındaki zorunlu sıra ve bağları bilir. İrademizin dış nedenlerle ilişkisi doğal kanunlarla belirlenmiştir. Dinin kaza ve kader dediği de budur.

İbn Rüşd, Mantık'ta Aristo'dan ayrılmış değildir. O, güvenilebilir bir Aristoculuğa hakkıyle nüfuz etmiş ve doğru olarak yorumlamış, yöntem olarak da, doğru düşünmenin bazı kurallarını saptamakla uğraşmamış, mantığı, varlığın ve bunun özelliklerinin gerçek niteliğini keşfetmeye bir aracı saymıştır. O, şiir ve retoriği de mantık konularından sayar. Trajedide bir övme, komedide bir yerme özelliği görür ve mantığı, "duyulur tikellerden soyut ve akılsal gerçeklere yükselme" diye tanımlar.

Nevzat Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* adı altında bu filozofun *Fasl-ül-Makal ve Kitab -ül-Keşf*'ini dilimize çevirmiş (Ankara, 1955) ve İbn Rüşd'ün felsefesine dair önemli bir özetle bazı kişisel düşüncelerini de kapsayan iki Önsöz eklemiştir. Şeriatle bilgeliğin, yani din ile felsefenin, imanla aklın uzlaştırılması işinde, filozofun Müslümanlık gayretinden kurtulamayan araştırmalarında ince ve derin düşünceler gizlidir. Ayetleri yorumlama ve açımlamalarında (şerh) ustalıklı bir yöntem ve eleştiri değerini de taşıyan çevirti, İbn Rüşd'ün imana ve akla karşı gösterdiği tüm saygı ve güvene karşın, düşünceleri, kendisinin bir filozof olarak derin kuşkular ve ıstıraplar içinde olduğuna ve yaşadığı dönemin hoşgörmez baskısı ve mensup olduğu okulun ilkeleri altında gerçeksel inanç ve düşüncelerini daha açıkça ifade edemediğine aracılık ederler. Tüm ortaçağda ona bağlı olanların imanından şüphe edilmiş olması, büsbütün nedensiz değildir; ona asıl filozofluk payesini verdiren de Tanrıbilime dair olan geniş bilgisi değil, deneyüstü konuları açıklamakta gösterdiği başarı ve imanı aşan görüşleridir.

Arap felsefesi İbn Rüşd ile en yüksek noktasına ulaşır. Kendisinden sonra filozof adına lâyık olan büyük bir Arap düşünürü çıkmamış, fakat onun görüşleri uzun zaman Yahudi ve Hıristiyan okullarında tartışma konusu olmuş-

tur. *Cemal al-Din al-Kiftî* (1172-1248) tarihinde İbn Rüşd'den pek az söz etmiştir. Bundan da, onun Araplar üzerinde önemli bir etki yapmadığı anlaşılmaktadır. Daha XVI. yüzyılda bile onun eserlerinin Arapça nüshaları Avrupa'da mevcut değildi (Brucker). Bunun nedeni, Almohaddes'lerin felsefeye ve filozoflara düşmanlıkları dolayısıyle onun eserlerinin Arapça nüshalarını kopya etmeyi yasak etmiş olmalarıdır. Bunun sonucu olarak onun eserleri İspanya hahamları tarafından toplanarak İbraniceye çevrilmiştir ki, Avrupa, kendisini bu nüshalardan tanımıştır. Nitekim Latince nüshaları da Yahudilere borçluyuz.

Bkz. S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris, 2. baskı 1927); L. Gauthier, *Introduction à l'Étude de la Philosophie Musulmane* (Paris, 1923); Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam* (3. cilt, Paris, 1921-1923); Et. Gilson, (s. 358-368); F. Palhoriès, (cilt II, s. 41-57); *İslâm Ansiklopedisi*'nde Hilmi Ziya Ülken'in yazmış olduğu *İbn Rüşd* maddesindeki geniş bibliyografya ve felsefe tarihleri; M. Horton, *Die Widerleguny des Gazali, Ubers U. erl* (1913); Musa Kâzım, *Dinî, İçtimaî Makaleler* (133; (1913); Musa Kâzım, *Dinî, İçtimaî Makaleler* (1336; (1953, s. 495-508).

İBN SİNÂ. (Abu Ali al-Husayn bin Abd Allah İbn Sinâ). Büyük Türk filozof, bilgin, hekim ve devlet adamı. 980 ağustosunun 17'sinde Maveraünnehir'deki Afşan ilçesinde doğdu. 21 haziran 1037'de Hemedan'da öldü. Ortaçağlardan beri Batı felsefesinde kendisine Avicenne ya da Avicenna adı verildiği gibi, Üçüncü Aristo unvanı da verilir. İslâm âleminde ise, Şeyh al-Reis, yani 'başkanların en büyüğü' olarak onurlandırılmıştır. Babası Abd Allah, Belh'lidir. Samanoğullarından Nuh bin Mansur II. zamanında bu şehirden Buhara'ya gelmiş ve Harmaysan ilçesinde bir maliye memurluğuna atanmıştı. Annesi Buhara'lı Yıldız Hatun'dur. Soyadı olan 'Sinâ' iki üç dedesinden beri bilinmektedir. Babası, bir süre sonra Buhara'ya doğru dönünce, oğlunu özentiyle yetiştirmeye çalıştı. Abu Usaybia, *Tabakat al-Atibba* adlı yapıtında İbn Sinâ'nın Corcanî'ye anlattığı hal tercümesini nakleder. Bundan anlaşıldığına göre, filozofumuz daha on yaşındayken hafız olmuş, sonra fıkıh ve gramer öğrenmiş; erken gelişen zekâsına herkesi hayran etmiştir. Pek de zengin olmayan babası, Abu Abd Allah Natılî adında bir Türk bilginini kendi evine yerleştirerek oğlunu yetiştirmeye ve ona felsefe okutmaya memur etmiş; fakat çocuk, az zamanda hocasını geçmeye muvaffak olmuştur. Bunun üzerine kendi kendine yüksek bilimleri matematik, fizik, mantık ve metafiziği öğrenmeye koyulan İbn Sinâ, İbn Yahya adında bir hekimden bu sanatı öğrendi. Kendisinin kuramsal (teorik) bilimlerden çok gözlem ve deneye önem verdiği bu yüzden de hekimlikte pek büyük bir başarı kazandığı anlaşılmaktadır. Aristo'nun metafiziğini kırk kez okumuş ve ezberlemiş olduğu halde bu bilimin niteliğini anlayamamıştı.



Bir gün çarşıda dolaşırken bir tellal, Farabî'nin *Kitab-ül İbana an Garaz Aristotales* adlı eserini, sahibinin paraya ihtiyacı dolayısıyle ucuzca satacağını söyleyerek kitabı satın alması için ısrar etmiş, filozofumuz da bu eseri alıp okuduktan sonra Aristo'yu derinden anlamış ve sevincinden Tanrı'ya şükrederek fakirlere sadaka dağıtmıştır. Onun çalışma tarzında mistik bir tavır görülür. Çözemediği sorunları sürekli olarak düşünür; örneğin, bir tasımın (kıyas) üçüncü terimini bulamadığı zaman camiye gidip kendisine yardım etmesi için Tanrı'ya dua eder; gece çalışmaya koyulur; uykusunu dağıtmak için bir bardak şarap içer; yine çalışır ve nihayet zorlukları düşünde çözerdi (Cara de Vaux *Avicenne,* s. 134).

İbn Sinâ, daha on altı yaşını bitirmeden hekimlikte kazandığı ün dolayısıyle, Buhara'da hüküm süren Samanoğullarından Nuh bin Mansur II'u tedavi etmiş, onun büyük ihsanlarını ve teveccühünü kazanmış, sarayın Sıvan al-Hikma denilen kitapsarayında görevlendirilmiştir. İbn Sinâ burada Farabî'nin *Al-Talim al-Sâni* adlı ansiklopedisini okumak suretiyle bilgisini artırdığı gibi insel bilgileri kavramasında ve bilgi aşkını kandırma hususunda da bu eserden büyük yararlar sağlamıştı. Fakat bilinmedik bir nedenle bu kitapsaray yanınca, onu çekemeyenler tüm bilimlere yalnız kendisinin sahip olma hırsına kapılarak bu kundakçılığı onun yapmış olduğunu iddia ettiler. İbn Sinâ, babası ve hamisi olan Şems oğlu Nuh'un ölümleri üzerine, Buhara'yı terk ederek Harzem'e gitti. Bu tarihte henüz 22 yaşında olan filozof, oradaki emîrden de saygı gördü; ve onun sarayında döneminin büyük bilgin ve mistikleriyle tanıştı; sonra Türkistan'daki iç politika savaşları yüzünden birtakım tehlikeli yolculuklar yaparak Acem Irak'ına geçti ve yine birtakım siyasal olayların baskısı altında Harzem'in birçok şehirlerini dolaştı. Hazer Denizi kenarındaki Dahistan'a gitti; burada ağır bir hastalığa tutuldu, 1099'da Curcun'a geldi. Bu şehirde Şiraz'lı Abu Muhammed adında bir büyük adam, kendisine

serbestçe ders vermesi için bir bina bağışladı. Daha çok hekimliğe dair olan *Kitab al-Kanun fi'l-Tıb* adlı büyük eserini burada yazmaya başladı. Bu eser, XV. yüzyıl Avrupa ve Asya hekimlik medrese ve fakültelerinde değerini saklamış, hatta Bruxelles Üniversitesinde 1909 yılına kadar hekimlik etütlerinde baş vurulan önemli bir kaynak olmuştur. Yine birtakım kargaşalıklar yüzünden buradan da ayrılmaya mecbur olan İbn Sinâ, bu kez de Hemedan'a gitti. Burada Şams al-Davle'nin veziri oldu. Fakat onu çekemeyen bir zümre, öldürülmesini isteyecek denli ileri gittiler. Hükümdar, askerleri yatıştırdıysa da, İbn Sinâ bir süre saklanmak zorunda kaldı. Fakat hamisinin tutulduğu bir bağırsak hastalığı yüzünden yine saraya getirildi. O, bu dönemde de *Al-Şifa* adlı eserinin birçok kısımlarını yazdı. Geceleri, onun felsefe ve hekimliğe dair verdiği dersleri dinlemek için, etrafına birçok seçkin insanlar toplanırdı. Derslerden sonra da öğrencileriyle birlikte çalgı ve içki âlemleri tertip ederdi. Şams al-Davle ölünce bunun yerine gelen oğlundan İbn Sinâ hoşlanmadı ve bunun hasmı olan Asfıhan prensi Ala-al-Davle ile mektuplaşmaya başladı. Bu teşebbüsü meydana çıkınca bir kaleye hapsedildi. Ancak 1023'ten sonra yanına sığındığı bu şahıs sayesinde özgürlüğüne kavuşabildi. Bu hükümdarla birlikte savaş meydanlarına kadar gitti. Bütün bu yorucu faaliyetler içinde geçen hareketli ve sefih hayatı, onun sağlam bünyesini sarstı, hastalandı. Bu yüzden Asfahan'a ve biraz iyileştikten sonra da tekrar hâmisinin bulunduğu Hemedan'a döndü. Aldığı ilâçların şiddeti, vezirlik, hekimlik, mahkûmluk, bilginlik vb... sıfatlarla geçen bu tehlikeli hayat arasında yaptığı etütlerle yazdığı eserlerin çokluğu içinde, ölümün yakınlaştığını anlayınca zahitliğe başladı; tövbe etti, sadakalar dağıttı ve imanlı bir Müslüman olarak 57 yaşında öldü.

Onun hayatını, öğrencilerinden Latince adı Sorsanus olarak tanınan Corcanî yazmıştır ki, bu hal tercümesini, Batı'da Latinceye çevrilen İbn Sinâ eserlerinin başına yine Latince olarak eklemek âdet olmuştur. Filozofumuz, olağanüstü bir dâhi ve pek verimli bir yazardı. Hayatının en karışık ve heyecanlı dönemlerinde bile okumak, düşünmek ve yazmaktan asla geri kalmamış olan bu büyük insan, astronomi, matematik, felsefe, hekimlik, mantık ve doğa bilimlerinde, yaşadığı dönemin olduğu kadar da kendinden sonra geçen birçok yüzyılların en büyük kişisi olarak adını ebedîleştirmiştir; en büyük eserlerini en buhranlı zamanlarında yazmış olan İbn Sinâ, vezirliği sırasında da adalet ve insaftan ayrılmadı. Musikî, aşk ve şarap gibi dünya zevkleriyle bilim ve felsefeyi uzlaştıran bu filozof, "Hiç kimse bilime, benden başka ehliyetli olan birini görmedi. Herkesin gördüğü tek bilim adamı benim" diyecek kadar da kendi değerini ve büyüklüğünü kavramış bulunuyordu.

İbn Sinâ'nın bugüne dek adları saptanabilmiş olan büyüklü küçüklü 223 eseri vardır. XIII. yüzyıl başında hemen tüm eserleri Latinceye çevrilmiş bulunuyordu. Bunların çoğu da İbraniceye ve diğer Avrupa dillerine çevrilmiş ve birçok kez basılmıştır ki, başlıcaları şunlardır: *Al-Şifa* gençliğinde yazmış olduğu bu eser, geniş bir felsefesel ansiklopedidir. *Al-Nacat.* Bu, Şifa'nın bir özetidir. İbn Sinâ, bunu bazı dostlarını memnun etmek için yazmıştır. Mantık, Fizik ve Metafizik bölümlerine ayrılmıştır. Eserin girişinde fizikle metafizik arasında matematiğin bulunacağından söz ettiği halde, filozof bu bahsi yazmamıştır. Bu eser ilk kez Arapça olarak Roma'da basıldı (1593). Bazı parçaları da Latince olarak ayrı ayrı basılmıştı. İbn Sinâ, daha sonra sisteminde bazı değişiklikler yaparak *Al-İşarat va l'-Tanbihat* adlı eserini yazdı. Farsça yazmış olduğu *Hikmat-i Alâ* adlı eserini de, *Alâal-Davle'*ye ithaf etmiştir. *Al-Hidaya,* Mantık, doğa bilimleri ve Tanrıbilimden bahseden bu eser, İslâm âleminde en çok yorumlanmış olan eserlerinden biridir. *Al-Hikmat al -Maşrikiya* adlı eseri ayrı kitapçıklar halindedir. Tüm İslâm hekimliğindeki araştırmaları kapsayan *Kitabal-Kanun fi l'-Tıb* ile psikolojiden bahsdeen *Kitab al-Nafs* en önemli eserlerindendir. S. Munk'un dediği gibi bunlardan yalnız bir tanesi bile onu, Batı âleminin yazarları arasında ilk sırayı elde etmesine yetebilecek değerdedir.

İbn Sinâ'nın adı, halk tabakaları arasında bile harikalar yaratan bir kişilik olarak yayılmıştır. Divan edebiyatımızda, herkesin yapamayacağı şeyleri başaran pek hünerli ve âdeta doğaüstü bir insan olarak tanınır. Halep şehrini farelerden kurtarmak için yaptığı girişime dair gülünç masal da bu türdendir (Carra de Vaux, adı geçen eser, s. 143). 1495'te Venedik'te basılıp başlığında gezimci filozof ve birinci sınıf bir hekim olduğu kaydedilen İbn Sinâ'nın *Al -Şifa*'dan toplanmış olan fizik bilgileriyle; *De Coelo et Mundo; Anima; De Animalibus; De Intelligentiis; ra Fabi Inteligentiis* ve ilk felsefeyi kapsayan külliyatı *Sufficientia* başlığını taşır.

İbn Sinâ, felsefede gezimcilikten ayrılmamıştır. Fakat birçok İslâm filozoflarında olduğu gibi, bu sisteme yabancı olan bazı kişisel öğeleri başarıyla eklemiştir. İbn Tufeyl, *Hay İbn Yakazan* adlı eserinde, İbn Sinâ'nın *Al-Şifa*'daki başlangıçta şunları söylediğini kaydeder: "Görüşüme nazaran, gerçek bu eserde açıklamış olduğum ve gezimcilerin eserlerinden çektiğim

(iktîbas) doktrinlerde değildir. Kendi gerçeksel doktrinimi öğrenmek isteyenler, *al-Hikmat al-Maşrikiya* adlı eserime bakmalıdır". S. Munk' un zannına göre bu eser, Doğu panteizmini öğretmekte ise de kaybolmuştur. H. Ziya Ülken, bu eseri, filozofun son zamanalrda yazdığını ve birtakım kitapçıkları bir araya getirilerek bu ad altında birleştirildiğini kaydederse de kaybolduğuna işaret etmez (*İslâm Ansiklopedisi, İbn Sinâ* maddesi). Bu eserin konusu adından da anlaşılmaktadır. Biz burada onun bağımsızlığını gösteren bazı düşünceleriyle gezimciliği üzerinde duracağız:

İbn Sinâ, eserlerinde ciddî bir yönteme uymamıştır. Bu itibarla o, yalnız bilim ve felsefeye değil, getirdiği yöntemle insanlığa büyük hizmetler yaptı. Gözlem ve deney yöntemlerini bütün genişliğiyle doğa olaylarına ve hastalıklara uygulamış, bu bakımdan Aristo'yu aşarak Bacon'ın ve hatta, Descartes'ın düşüncelerine genişletici öğeler vermiştir. Aristo ile, mantıkla uğraşan tüm ortaçağ skolastikleri onun çırakları sayılır. İbn Sinâ, bütün felsefesel bilim kollarını; sağlam bir sıra içinde düzenleştirmiş ve onlar arasındaki zorunlu bağlantıları gösteren bir 'sınıflama' yapmıştır: *Al-Şifa*'sında bilimleri üç kısma ayırır:

1. *Yüksek bilim* ya da *maddeye bağlı olmayan şeylerin bilimi:* Bu, 'ilk felsefe' ya da 'metafizik'i teşkil eder.

2. *Aşağı bilim:* Yani, madde içinde bulunan şeylerin bilimi. Bu, 'fizik'le fizikten doğan bilimlerdir ki, görülebilen maddeyi içine alan şeylerle bunların ilineklerini (âraz) inceler.

3. *Ortabilim:* Bunun türlü kolları bazen metafizik, bazen de fizikle ilgilidir. 'Matematik' bilimler bu zümreye girerler. Örneğin, matematik, nitelikleri itibarıyle madde içinde olmayan, fakat madde içinde olabilen şeylerin bilimidir. Zihin onları gerçeksel olarak maddeden soyutlar. Bu yüzden de matematiklerin metafizikle bağlılığı vardır. 'Geometri', maddesiz olarak tasarımlanan şeylerle uğraşır. Fakat kendileri madde olmadıkları halde, onların ancak madde içinde bulunabileceklerini biliriz. Musiki, Mekanik, Optik, madde içinde bulunan, fakat fizikten az ya da çok uzaklıkları oranında birbirinden yüksek olmak şartıyle madde olan şeyleri inceler. Çoğu zaman türlü bilimler birbirlerine de karışmış olurlar. Örneğin, 'Astronomi' de, matematiksel bir bilim olmakla birlikte, konusu, fiziğin en yüksek bir kısmını teşkil eder. Bu sınıflamaya dikkat edilirse, az çok Aristo'nunkine benzediği görülür. Fakat o, Aristo'nun *Metafizik* (liv. VI, ch. I; liv. IX, ch. IV), *De l'Anima* (liv. I, ch. I) ve *Physique* (liv. II, ch. II) adlı eserlerinde kararsız, bulanık ve hatta dağınık olarak ifade edilmiş olan konularını, belgin, açık ve sistemli olarak ifade etmiştir. Aristo, hiç bir eserinde, İbn Sinâ'nın yaptığı gibi yöntemli, açık ve toplu bir sınıflama vermiş değildir.

İbn Sinâ, Varlık kuramında olumsal (mümkün) ve zorunluyu (zarurî) ayırır ve varlığa özel olarak ilgisi bulunan gelişmeleri ekler. Varlığı üçe ayırır:

1. Yalnız olumsal olan varlık. Bunda, kategoride doğup helâk olan tüm ayaltı şeyleri vardır.

2. Kendinden olumsal ve dışsal bir nedenle zorunlu ya da ilk neden, müstesna olmak şartıyle doğup helâk olmayan şeyler ki, kendinden (bîzatihi) olumsal, fakat ilk nedenle ilişkileri dolayısıyle zorunlu olma niteliğini alan küreler ve zihinler bu türdendirler.

3. Kendinden zorunlu olan, yani ilk neden ya da Tanrı.

İbn Rüşd, eserlerinin birçok yerlerinde bu sınıflamaya itiraz etmiştir. O, *Tahafat al-Falasafa* adlı eserinde (X. yorumlamanın sonlarında) der ki: "İbn Sinâ, bazı noktalarda kelâmcıların görüşünü kabul etmiştir. Kelâmcılara göre âlem, kendisinde bulunan her şeyle birlikte olumsal kategorisinde bulunur; ve bunlar gerçekte olmadıkları şekilde de bulunabilirler. O, cisimsiz yuvarlağın varoluşunu sağlamak için olumsal ve zorunlu taksimini yapanların ilkidir". İbn Rüşd, İbn Sinâ görüşünün kusurlarını gösterdikten sonra, "Bu zamanda, der, İbn Sinâ, görüşünü yorumlamadaki zorluk dolayısıyle (ona bir başka anlam vermek için) kendisine taraflı olanlar çoktur. Onlara göre İbn Sinâ, ayrı bir töz'ün (cevher) varoluşunu (mevcudiyet) kabul etmez ve derler ki, bu onun türlü yerlerde zorunlu varlık hakkındaki ifade tarzlarından meydana gelmektedir. Tanrı'yla göksel cisimleri özdeş sayan ve kendi özel görüşlerine de uygun gelen ve adına Doğu felsefesi dediği mezhebin temelini de bu teşkil eder". İbn Rüşd'ün İbn Sinâ'ya itiraz ettiği nokta şudur: "Dışsal bir nedenle zorunlu olan bir şey, kendinden (en soi) olumsal kategorisinde olamaz. Bu kategoride olabilmesi için, nedenin kesilmesi (inkıta) lâzımdır. Bu ise verilen halde olanaksızdır. Zira, kendinden zorunlu olan ilk neden asla kesilmez".

İbn Sinâ'nın gezimciliğinde Doğu panteizmi hiç bir iz bırakmamıştır. O, filozoflarla birlikte âlemin ebedîliğini kabul etmiş, yalnız bunu Tanrı'nın ebedîliğinden ayırmıştır. Yani, âlemin ebedîliğini vücuda getiren bir yaptırıcı neden (cause efficent) kabul etmiştir. Fakat bu nedeni de (zaman içine düşürmemiştir). Tanrı ise kendinden ebedîdir ve diğer filozoflarla birlikte, mutlak birlik olan ilk nedenin dolaysız verdiği sonuç, yine birlikten başka bir şey olamaz kanı-

sındadır. Daha açıkça, ona göre, âlem ve Tanrı, aynı zamanda varolamaz. Tanrı, âlemden zaman itibarıyle değil, zat ve mertebe itibarıyle kadimdir. Tanrı tek olduğuna göre, çokluğu ve âlemi nasıl oluşturuyor? İbn Sinâ, bu 'yaratma' sorununda, Yeni Eflatunculuğun 'türüm kuramı'na bağlıdır. Ona göre, kürelerin hareketleri dolaysız olarak Tanrı'dan türemiyor (zira, bilindiği gibi, gezimcilikte ilk nedenin âlem üzerindeki eylemi, maddeye şekil veren hareketten ibarettir). Tanrı'dan ilk mücavir küreler salınır (türer) ki, hareketi geçiren de yalnız budur. Bu birinci hareket ettirici, ikinci küreye bir etki yapar. Bu, tek varlıktan salınmışsa da, o hem zihnin sahip olduğu birinci neden, hem de kendi kendinden ibaret olan iki konudan bileşiktir. Buna da İbn Rüşd, gezimcilik ilkelerine aykırıdır, diye itiraz eder. Zira, der, insel zihinde ve hele kuşkusuz ayrık (müfarık - separé) zihinde, zihinle kavranılabilen özdeştir *(Tahafat al-Falasafa,* cilt III. Çekişme).

İbn Sinâ, diğer filozoflarla birlikte Tanrı bilgisinin tikel ve ilinekli (accidentel) eşyaya değil, tümel şeylere şâmil olduğunu kabul eder. Fakat o, tikel şeylerin bilgisini kürelerin ruhuna verir ve bunların aracılığıyledir ki, Tanrısal kayra (providence) tüm ayaltı şeyleri üzerine uzanır. Bu ilineksel ve bireysel şeylerin bilgisi, kürelerin zihinlerine, ancak Tanrısal zihin aracılığıyle yüklenebildiğinden, filozofumuz, kürelerin ruhunun hayal gücü fakültesine sahip olduklarını ve bu fakülte sayesinde nesnelerin sonsuz bir surette çoğaldığını farzetmiştir. İbn Rüşd, bu görüşün tamamıyle İbn Sinâ'ya ait olduğunu kaydeder; ve reddeder (adı geçen eser, XVII. çekişme). Özet olarak o, ilk nedenin ayaltı âlemindeki şeylerle ilişkisini sağlamak için birtakım aracı halkalar tasavvur eder ki, bunlar aracılığıyle saf enerjinin eylemi, maddenin tüm kısımlarına geçmiş olur. Görülüyor ki, onun Tanrısı, Aristo'nunki gibi, âlemin dışında ve âlemle ilgisiz değildir. Gökyüzünün ve feleklerin hareketleri doğal ve mekanik değildir ve "gökyüzü, Tanrı'ya itaat eden bir hayvandır". İbn Sinâ, bu görüşleriyle şeriat ve felsefenin birbirine aykırı ya da çelişik olmadığını da belirtme gayretini gütmüştür.

İbn Sinâ, Ruh kuramını büyük bir özentiyle kurmuştur. O, Aristo'nun görüşlerine pek orijinal düşünceler eklemiş ve etkin akılla insel ruhun birleşmesindeki gize (sır) nüfuz etmeye çalışmıştır. O da diğer İslâm filozofları gibi, bu birleşmede insel ruhun ulaşmayı araması gereken en yüksek amacı görür. Bu amaca ulaşmak için, spekülatif gayretler önerir. Fakat daha esaslı olarak maddeden kurtulmayı ve ruhu arıtmayı, etkin aklın sızıp sokulması (hulul) için ruhu saf bir vazo haline getirmeyi salık verir.

İbn Sinâ'nın ruh hakkındaki görüşünü aydınlatması bakımından, son zamanlarında yazmış olduğu *Ruh* kasidesini dilimize naklederek aynen kaydediyoruz:

"Ey ceset... Aziz ve kuvvetli olan ruh, sana yüce bir âlemden inmiştir. Herkese görünmekten çekinmeyen ruh, Tanrı'yı bilenlerin keskin bakışları önünde kapalıdır. Ve sana istemeyerek geçmiş olan ruh, şimdi ebedî bir mutluluğa erişmiş olmadığı için ayrılığından hoşnut değildir. Evvelce ruh, cesede girmek istemedi. Fakat, cesetle birleştikten sonra hoşnutluğunu arzetmeye mecbur oldu. Ruhun o birleşmeye tenezzül etmediği cesetten ayrılmayı istemesine bakılırsa, vaktiyle kendisinden uzaklaşmak istemediği ilk kaynaktaki komşusu ile olan sözleşimini unuttuğu anlaşılıyor. Ruh, cesetle olan bağlılık ve alışkanlığı dolayısıyle kalp ve hayvansal ruhu da kendi egemenliğine bağladı. Yani, tedbir yönünden kalpte, tasarruf yönünden bedende hükmünü yürütmeye başladı. Bununla birlikte, ebedî yurdundaki komşusu ile yaptığı sözleşimi (misak) hatırladıkça, göz yaşı döker. Buna neden ise, ezelî ve ebedî yurdu ziyarete engel olan tensel kusurlarla karşılaşmasıdır. Hapsedildiği yerden kurtulan ruh, terk ettiği cesedin kesin bir suretle çürümesi önünde hasretle terennüm eder. Fakat, ruh uzun zaman kendisiyle vakit geçirdiği bir arkadaştan ayrılırken hiç bir kardeşlik kuralına uymadı. Madde gözünün görmeye engel olduğu lâhutî âlemlerin gizlerini öğrendikçe, sevincinden şakımaya başladı. Ruh, cisim içinde kazandığı bilim erdemi sayesinde arzusuna erişmiş oldu. Zira, bilim, ruh gibi bilgin olanları da yüce mertebelere yükseltir. Ruhun yüce bir âlemden beden hapishanesine düşmesinin nedeni nedir? Bu, her halde Tanrısal esrar ve iradeyi bilmek için değildir. Zira, insan aklı bunu algılayamaz (idrak). Eğer ruhun bedene inmesi, ilk ve ebedî yurdundaki ontoloji gizlerini, duyularıyle algılamaktan ve bir gizli âlemin varlığına inanmaktan ibaret ise, bunun meydana gelmesine olanak yoktur. Ne yazık ki, ruh ezelî takdir aşamasında o denli ileri gitmiştir ki, artık cisimli âleme veda etmek zorunluluğundadır. Ruh, bedende ne denli uzun süre konuk olursa olsun, bir lâhzada yanıp sönen bir şimşek gibi yok olmaya mahkûmdur" (Cemil Sena, *İnsan Ruhu Ebedî midir?,* Istanbul, 1951, s. 40-41).

İbn Sinâ'nın bu duygusal, mistik ve edebî görüşünün yanıbaşında, bilimsel ve olumlu bir gayretle ruhun fakülte ve görevlerini açıkladığı ve bazı fizyolojik bilgiler verdiği görülür. Beynin görevleri üzerinde, hekimliğinin gözlem ve deneylerinden yararlanarak oldukça isabetli so-

nuçlara ulaşır. Onun, ruhun fakültelerine dair yaptığı sınıflama ve açıklamaları, Büyük Albert ve ona bağlı olan ortaçağ bilgin ve filozofları benimsemişlerdir. Ona göre ruh, madde türünden değil, suret ya da şekil türünden yalınç ve tinsel (manevî) bir tözdür. O, Descartes'ı hazırlayan bir görüşle, ruhun algı için bir bedene muhtaç olmadığını, düşünülenin varolduğunu iddia eder; ve ruhu, bedene beden olmasını sağlayan bir töz sayar. Yani, bedenin varoluşu, ona göre ruh sayesindedir. İbn Sinâ, ruhun birlik ve özdeşliğine inanır; ve bedenden ayrı, bağımsız bir töz olduğuna dair dikkate değer kanıtlar ileri sürer. Bedenin ruha ihtiyacı, bedeni sevmesinden, bedenin ruha hizmet etmesindendir. Bedenle birleşmeyen ruhun bireysel varlığı yoktur. Onun tek ve kişisel oluşu bedenle birleşmesinden ve onun bir alet olarak kullanmasından sonradır. Filozofumuz, ruhun ölmezliğine de Müslümanca inanır.

İbn Sinâ'nın Bilgi kuramı da psikolojiyle ilgilidir. Bilindiği gibi, Aristo'da etkin entellekt, bireysel ruhtan çıkmaz, bu ruha dışarıdan gelir, eklenir. Bu entellekt, Tanrısal bir şeydir ve daima edim halindedir. Âdeta Aristo'ya göre, bu entellekt nerdeyse bir çeşit Tanrısal zihindir. İbn Sinâ ise, ruhu bedene eklenen, bedeni tamamlayan ve bedenin faaliyetini sağlayan bir güçler toplamı sayar. Bunun türlü işlemleriyle orantılı olarak ruhta üç görev ya da üç ayrı şekil görür: Bitkisel, Hayvansal ve Zihinsel Ruhlar.

Zihinsel ruh, somut ve maddesel nesneler üzerine yükselmek istidadındadır. Hayvansal ruh, aşağı derecelerde bulunduğu için, hayvansal görevlerin (fonctions) egzersizleriyle meydana gelmiş olan, yani duyuların dış âlemle temaslarının ürünü olan verileri kullanmak suretiyle kendi görevini yapabilir. Bu derecede şu içsel fakülteler vardır:

1. Tasarım fakültesi (kuvve-i musavvire - formative) ki bunun görevi, türlü nesneleri görmek suretiyle elde ettiğimiz duyulur hayalleri —hatta bunları vücuda getiren nesneler kaybolduğu zaman bile— saklamaktır.

2. Daha yukarda 'düşünsel fakülte' (kuvve-i vehmiye - cogitative) vardır. Bunun rolü, muhafaza edilmiş ve elde tutulmuş olan veriler üzerinde ilk çalışmayı yapmak ve onları genel hayaller halinde gruplandırmaktır. Örneğin, herhangi bir konu görüldüğü zaman, ruhun bu konudan sakladığı şey bir içsel tortu gibi henüz bir düşünce olmayan, fakat yalınç bir duyulur hayalden daha genel olan bir şeydir. Zira, somut hayallerin somut ve özel karakterleri, bu kolektif hayalin içinde erimiş bir haldedir.

3. Nihayet asıl 'zihin' gelir. İbn Sinâ, burada olumsal (mümkün) entellekt ile etkin entellektin rollerini pek açık olarak ayırt eder. Zihin, evvelâ saf olumsallıktır. Hiç bir şey bilmez, fakat tüm bilgileri alma yeteneğindedir. Bu, pek bulanık olan olanak, daha sonra henüz bilgi olmayan, fakat düşüncelerin ve yargıların oluşumuna (formation) giren —örneğin, belitler, postülatlar, ilk ve zorunlu gerçekler gibi— bazı veriler halinde belginleşir. Artık zihin bu suretle hazırlandıktan sonra kavranılabilirlerin (makûlât) bilgisi zihinde gerçeklenir; bu kavranılabilenleri bilen zihin, 'edim halinde zihin' adını alır. İbn Sinâ burada, 'kutsal ruh' adıyle yeni ve ayrı bir basamak daha ekler ki bu, pek az kimsede bulunur; bu ruh, eşyanın gerçeklikleriyle dolaysız olarak teması sağlar ve mistik insanı vücuda getirir.

4. En sonra da tüm bunların üstünde ve dışında 'etkin entellekt' bulunur. Bu, daima edim halinde bulunan bir zihindir. O, kendisinde tüm kavranılabilir şekilleri —hatta zihnimiz bu şekilleri düşünmemiş olsa bile— taşır ve o hiç bir suretle ruhumuzla karışmaz. İbn Sinâ, Eflatun'un anlayışına uyarak bunun, zihinsel düşüncelerin olabilirliğini taşıdığını ve düşüncelerin yeri olduğunu kabul eder. Bu entellekt de ruhun bir görevi olmakla birlikte, ruhtan tamamıyle ayrıdır; ve biz ancak ruhumuzun bu ayrık entellekt ile (müfarik - separé) olan esrarlı birliği sayesinde zihinliyiz. Bu suretle, "ruh, duyuların hizmetinden yararlandıktan sonra, gittikçe daha fazla kendi maddesel olmayan özüne dönmüş olur".

Anlaşılıyor ki filozofumuz, dört akıl aşaması ayırmaktadır:

1. *Hayulanî akıl* (intellect hylique): Burada akıl daha açılmamış kuvvetler halindedir.

2. *Edimsel akıl* (intellect en acte).

3. *Melekeli akıl* (intelectu in habitu): Burada akıl, olanağın yetkinliğine ulaşmıştır.

4. *Müstefad akıl* (intellect acquise): Tümellere dair bilgimizi bu akıl sayesinde ediniriz.

İbn Sinâ'nın Kozmolojisinde en yüksek noktayı, zorunlu varlık, ilkelerin ilkesi, saf varlık, saf gerçeklik, saf bilim ve saf güç olan Tanrı işgal eder. Tanrı'dan 'ilk nedenlenmiş' adını alan bir ruh çıkar. Bundan da kendisinde zihinli olan âlemi kuşatan kürenin ruh ve cismi fışkırır. "Bunun zihninden üçüncü bir zihin olan Satürn gibi en uzak bir gezegenin ruh ve bedeni meydana gelir". O, böylece, güneş sistemindeki gezegenlerde her birini bir zihin olarak sıraladıktan sonra, gezegenlerin en son zihni olan ay'a gelir. Bu, etkin entellekt olan son ve saf bir zihnin kaynağıdır. Etkin entellektten de ay âlemi oluşur (Carra de Vaux, adı geçen eser, s. 241).

İlk varlık saf birlik olunca, nasıl oluyor da

tüm doğada dikkati çeken çokluk bu birlikten meydana gelebiliyor? İskenderiye Okulunun da üzerinde durduğu bu konuyu İbn Sinâ, evvelce de kaydettiğimiz gibi, bu okulun türüm kuramına göre açıklar denebilir. Ona göre, 'ilk nedenlenmiş', saf birlikle eşyanın çokluğu arasında bir aracılık yapar. Yoksa, gerçekte ilk nedenlenmiş de aslında bir olup, yalnız kendi varoluşu sayesinde ilk varlıkla bir ikilik teşkil eder ve bu iki ikilik, her çokluğun kaynağında bulunan tüm ilişkiler serisine kaynaklık eder. Ona göre küreler, billurdandır, dönensel (circulaire) ve tamamıyle özgür olarak hareket ederler; ve bu özgürlük, hayvansal zihinle nitelenmiş bir ruhun özgürlüğüdür. Yani, tikel şeylerin bilgisinden yukarıya yükselemeyen bir ruhun özgürlüğüdür. Zihne bağlı olarak kürenin ruhu, doğal bir surette gerçeksel hayrı arayan bir iradeye sahiptir. "Kürenin ruhu tarafından aranılan bu hayır ne olabilir? Görünüşte ebedî olan bu küresel hareketten, bu aranılan hayrın kendi kendine kaim olup, kendisine asla ulaşılamayacak olan bir hayırdan başka bir şey olamaz. Hayır bu olunca, ruh olabildiği kadar ona benzemeye uğraşabilir. Bu hayrın herhangi bir kısmına ulaşmak için, herhangi sabit bir halde bulunması gerektir; ve onun bir kısmının ulaşılamaz olması da kürenin hayra ulaşmak için daima hareket etmesini gerektirir. Yıldızların hareketlerindeki düzenlilik de bu suretle açıklanır. Bu doktrinin doğru oluşunun kanıtı, ona göre, göksel tözün aşikâr olarak sonsuz bir güçle hareket etmesidir. Bu itibarla ruhun gücü, ancak sonlu olabilir. Fakat onun zihni, ilk varlığı kapsadığı için daima ondan ve onun ışın ve kuvvetinden, yine onun üzerine aktığı için, sanki sonsuz bir hal içinde bulunmak suretiyle en yüce (souveraine) hayra benzeme tutkusu içindedir. Fizik cisimlerin ulaşmak istedikleri yere kadar edim halinde olarak kendi doğal tutkuları sayesinde hareket ettikleri gibi, göksel cisimler de, içinde bulundukları konumlar (stations) arasında kendilerinin en yetkin bir halde gerçeklenebilecekleri yere ulaşmayı tutkuyla arzu ederler" (Carra de Vaux, adı geçen eser, s. 251).

Tanrı kayrasına gelince: İbn Sinâ, der ki: "Kayra, ilk varlığın bilimi tarafından her şeyin kaplanmasıdır". Ona göre Tanrı, özü itibarıyle hayır olduğu için şer, Tanrı iradesinden doğmaz. Şer, Aristo'nun anladığı anlamda olmak şartıyle maddenin varoluşundan meydana gelir. Olgun bir surette gerçeklenmiş ve doğanın kapsadığı şeylerin hepsinde kendi düşüncesini edimleştiren her varlık, iyidir. Fakat bu sefil dünyadaki varlıklar içinde bir parça gücün ve olabilirliğin kaldığını biliyoruz ve bunlar, onların sınırlı varoluşlarının da koşuludur. Şekil ve maddenin bulunduğu her yerde, yani tüm ayaltı âleminde eksiklik ve yetkinsizlik vardır. Sadece şekilden yapılmış olan kavranılabilirler daima yetkindirler; ve onlarda hiç bir şerre tesadüf edilemez. Fakat diğer taraftan da ayaltı âleminin kurucu bir öğe olarak şekle rastlanan her yerinde de hayır vardır. Mutlak şer, bir anlamsızlıktır. Hatta yaptığı etki itibarıyle fena görünen bazı şeyler de oldukları gibi dikkate alınacak olurlarsa iyidirler. Ateş, dokunanı yaktığı için yanana göre fenadır. Fakat bu fenalığı geçicidir ve insan bu âlemdeki hayır ve şerrin yargıcı değildir. "Eğer güzel ve çirkin, hayır ve şer, Tanrı nazarında da insanların nazarında olduğu gibi olsaydı, Tanrı, onları korkunç aslanı ya da kartalı vahşetlerini veya kan dökücülüklerini başarabilecek organlarla donatmış olarak yaratmaması gerekirdi...". Tanrı, bunları yaratırken, bizim hissettiğimiz şefkat ve merhamet duygusuyle yaratmadığı gibi, aynı zihin ilkelerini de takip etmiş değildir. Zihnimiz tarafından nüfuz edilemeyen, onun bilgeliğinin kabul ettiği şeyler karşısında, bizim, örneğin yırtılmış organlar ve koparılmış boyunlar için kendisinden tazminat istemeye hakkımız yoktur. Zaman, acıları unutturur, intikam duygusunu söndürür, öfkeleri yatıştırır, kinleri boğar ve geçmiş, vukua gelmemiş gibi olur. Tanrı, karşılıksız lütufla (don) tazmin arasında hiç bir fark görmez. Geçen yüzyıllar, zamanın sebatsızlıkları tüm nedenli ilişkileri siler (Carra de Veaux, *Nadjah —al-Nacat—*, s. 282).

Nihayet, zihinli ruh, bütün bir ebedilikte ilk varlığa gittikçe daha fazla benzemeye çalışmak ve kendisinde olabildiği kadar evrensel güzellik, ahenk ve düzeni gerçeklendirmek suretiyle entam bir mutluluğa kavuşmak gibi şahane bir kadere sahiptir. "Akıllı ruha özgü olan yetkinlik ilk ilkeden başlayarak yüksek ve saf tinsel tözler serisini izlemek, sonra şekilleri ve kuvvetleriyle göksel cisimlere bağlı olan ruhlardan, evrensel varlığa benzeyinceye ve gerçek âlemin hayaline uygun bir kavranılabilir âlem husule getirinceye kadar, bilgin ve zihinli olmak ve kendisinde her şeyin şeklini ve her şeyde kavranılabilir olan düzeni, her şeyde yaygın olan hayrı almak ve bu suretle gerçeksel yetkinliği, mutlak güzel'i görmektir ve bununla birleşmek, hayrın özü haline gelmeye çalışmaktır".

Bu düşüncelerden İbn Sinâ'nın Ahlâk anlayışının ne olacağı aşikârdır: O, içinde Eflatunculukla Yeni Eflatunculuğun kaynaştığı bir Aristocu ahlâka bağlıdır. İnsanın şerri kendi iradesinden değil, eşyanın doğasından ve dolayısıyle Tanrı'dan gelir ve her şey ne için yaratılmışsa, o şeyi icra etmekle yükümlüdür. Pratik ahlâkta mutlucudur ve az çok da Aristo gibi akılcıdır. Ona göre, erdemler, alışkanlık haline

gelince mutluluk doğar. Fakat en gerçek mutluluk, yukarda kaydettiğimiz gibi, Tanrı ile insan aklının bitişmesindedir. Fakat insan aklıyle ilk aklın birleşmesi zorunlu değildir. Bu birleşme, Tanrısal bir tecelli ve yeteneğin sonucudur. Ancak, saf ve temiz insanlarda etkin aklın yardımıyle bu birleşmeye erişilebilir. Bu nedenden her zaman için bu yeteneğe sahip olanlar için peygamberlik olağandır. Bu mertebeye ulaşmak için, riyazat ve zahitlikle ruhun ve aklın temizlenmesi gerekir. Bu itibarla onun ahlâkı metafizik ve tasavvufta sona erer. Zira, ona göre, yani onun ahlâk ilkesinde, dinsel ilkeler önemli bir yer tutar. İnsan aklı, bilim ve mantık yolunu aşarak gerçekle temasa gelebilir. Ancak ariflerin (ermişlerin) başarabildiği bitişmenin (ittısal) yolu budur. Ona göre, iman, aklı tamamlar. Fakat yine ona göre vahiy, Cebrail ile peygamberin konuşması değildir. Peygamberler de edimle düşünme, iman ile aklı tamamlar. Bu nedenden peygamberler, filozoflardan daha üstün ve fazıldırlar. Vahiy, sezgi ve ilhamdan daha üstün olan bir duygunluktur. Dinsel emirlerin siyasal ve ahlâksal olarak iki görevi vardır. Yani, dünyayı ıslah ve nefsi, bilime kabiliyetli bir duruma getirmek. Peygamberler, halkın anlayamayacağı gerçekleri birtakım simgesel kanıtlarla anlayabilecekleri duruma getirmek suretiyle bu görevi yerine getirirler. Özet olarak o, Müslümanlık inançlarında bir sapıklığa düşmemek için, din ile felsefeyi uzlaştırırken dine daha üstün bir yer verir.

İbn Sinâ, matematikte sonsuz küçüklükleri düşünmüş ve astronomide önemli gözlemler yapmış, Saint-Augustin'in düşüncelerini de andıran onun Aristoculuğu, ortaçağda Augustenciliğin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Saint-Thomas, İbn Rüşd'e hücum ederken, İbn Sinâ'nın düşüncelerinden yararlanmıştır. Spekülatif bir mistisizm tarzında olsa bile yeni bir Doğu felsefesi örneği vermiş ve *Al-Şifa* adındaki on sekiz ciltlik eseriyle ortaçağa derin etkiler yapmıştır. Bu eserinde sadece Aristo'yu yorumlamakla kalmamış, onun noksan yanlarını tamamlamış ve bulanık yanlarını aydınlatmış ve özel görüşleriyle ayrı bir kişilik olduğunu ispat etmiştir. Metafizikte, Aristo'yu Yeni Eflatunculukla ve biraz da dinsel dogmalarla uzlaştırarak yeni ve ilham verici görüşler getirmiştir. Onun mantık ilkeleri, fizik ve metafizikten kurtulamamış olmakla birlikte, Hamilton'dan önce, modern mantığın bazı sorunlarıyle uğraşmış ve mantığı kuramsal bir hüner saymış, türlü akıl yürütme tarzlarını incelemiş, tasarımlar, tanımlar, terimler, cins, tür, önerme vb.'nın çeşitleri üzerinde inceden inceye çözümlemeler ve örnekler vererek bugünkü klasik mantık bilgimize uygun açıklamalarda bulunmuştur. Eş'arîlerle Mutezile'nin düşüncelerine aykırı olarak, fiziğinde atomculuğu reddetmiş ve cisimlerin ancak kuramsal olarak sonsuz bir surette bölünebileceğini ileri sürmüştür. Gazalî, *Tahafat al -Falasafa*'sını, özellikle İbn Sinâ'ya karşı yazmıştır.

Eserlerinden *El Kanun fi'-Tıb*'ın tamamını ilk kez Sultan Mustafa III'.nın emriyle Tokatlı Mustafa Efendi dilimize çevirmiştir. Beş yılda çevrilebilmiş olan bu eser, doğa bilimleriyle hekimlikten söz eder. *Necat* adlı eserinde varlığı ve cisimlerin nitelikleriyle hareket ve sükûnlarını incelemiş, *Kitabu'ş-Şifa*'sında, musikî ile de uğraşmıştır. *Kitab'ün-Necat*'ı Almancaya, felsefe ve hekimliği ilgileyen eserleri, Latinceye; sonra da tüm Avrupa dillerine çevrilmiştir. Kitapçıklarının önemli bir kısmı, *Ürcüze* adıyle ve eski harflerle dilimize çevrilmiştir.

Özetle, Tanrı'nın ve ruh'un varlığına inanmış olan İbn Sinâ, Tanrı'yı nedenselliğin (illiyet) başlangıcı ve ereğin sonu saymış, O'nun kanıtlanamayacağını ve tanımlanamayacağını iddia ederek, bir akılsal tasavvufu savunmuştur. Bu suretle aşk ve imana bağlanmış olan filozofumuz, Tanrı'yı hiç bir kanıtı bulunmayan, fakat kendisi her şeyin kanıtı olan bir mutlak varlık saymıştır.

İbn Sinâ'nın kişiliği hakkında açık bir fikir verebilir umuduyle onun manzım ve mensur eserlerinden bazı parçaları naklediyoruz:

"Biz, Tanrı'nın lütfuna güvenmişiz; ibadet etmekten ve günah işlemekten de soyunmuşuz. Senin inayetin olan yerde, yapılmamış olan yapılmış gibidir"; "Her ne kadar gönül bu çölde pek çok dolaştıysa da, bir kıl kadar anlamadı, fakat kılı kırk yardı, gönlümde binlerce güneş parladı, fakat sonunda bir zerrenin bile yetkinliğine yol bulamadı"; "Gökte adı Ülker olan bir öküz vardır, yer'in altında da bir öküz gizlenmiştir. Kesin bilgili insanlar gibi akıl gözünü aç da bu iki öküzden birinin altında ve diğerinin üstündeki eşekleri gör" (Bunu, Ömer Hayyam'a isnat ederler); *"Toprağın alçak yüzünde tâ Zühal'in üstüne dek âlemin tekmil sorunlarını çözdüm, her çeşit hile ve oyun tuzağının dışında kaldım. Her düğüm çözüldü. Fakat ölüm düğümü asla!.."; "Ruha özgü olan yetkinlik, zihinli olmak ve bir gün kendisiyle birleşeceği mutlak hayrı görecek surette evrensel düzeni kendi nefsinde kavramaktır; ve bu örneğe göre çalışmak, kendini sanki hayrın özü sayarak bu örnek haline getirmektir"; "En yetkin mutluluk, kendimizi azar azar ilk ve yüce varlığa benzetmektir"; "Feleğin hareket ilkesi, yüce hayra benzemek tutkusundan ibarettir"; "Tanrı, özü itibarıyle hayır olduğu için şer O'nun iradesinden meydana gelmez"; "Güzel ve çirkin, iyi ve kötü, Tanrı'nın nazarında da,*

bizim nazarımızda olduğu gibi olsalardı, o çiğ ve kanlı eti yemeden açlığını kandıramayan eğri bacaklı ve dişleri kemikleri parçalayan korkunç aslanı yaratmazdı"; "Rızk için kıvranıp durma, oraya buraya saldırma, hiç kimse kendi nasibinden başka bir tek taneyi bile ele geçiremez"; "Bilgelik, erdemlerin anasıdır"; "Sırrını kimseye bildirme ve çekin. Akıllı olmak, çekingen olmak demektir. Sırrını saklarsan o, sana esir olur, yayarsan, sen ona esir olursun"; "Eylemlerin en hayırlısı, iyi niyetten doğandır. Niyetin hayırlısı ise bilimden meydana gelendir"; "Kendi kendilerini bilen ve kendi niteliklerinden haberi olan ruhlar, ruhların en hayırlısıdır"; "Aklı bol olan, zamanının kıtlığından zarar görmez"; "Benim gibi bir adama kâfir demek kolay değildir. Bu dünyada hem benim gibi bir tek insan bulunsun, hem de o kâfir olsun... Şu halde dünyada hiç bir Müslüman yok demektir"; "İnsanın ruhu kandil, bilim onun ışığı ve Tanrısal bilgelik ise bu kandilin yağıdır"; "Gençliğin şeytandı, onu ihtiyarlığın göksel taşıyle taşla"; "Tanrı'ya zamandan şikâyetim vardır. Zaman, tüm yeni kuvvetlerimi eksilttiği halde kendisi yepyeni durmaktadır"; "Bu dünyadan iğrenmiş ve ondan kurtulmaya can atan kimse, tuzağa tutulmuş ve harekete takati kalmamış bir kuş gibidir"; "Günde bir kez yemek ye. Bir yemeği hazmetmeden önce tekrar yemek yemeden çekin. Döl sıvısı, döl yataklarına dökülen hayat suyu olduğu için, olabildiği kadar sakla"; "Bir insan kendisinin ne olduğunu bildikten sonra, kendini bilmeyenlerin bu insan hakkında söylediklerinin ne değeri vardır? O, bunlara aldırmaz bile"; "Dünya kurtlanmış bir leştir, içinde kaynaşan kurtlar, ondan çıkmış ve yiyeceklerini de ondan bulmuşlardır"; "Yaptığı hata yüzünden özür dileyenin bu dileğini kabul etmekte geç kalma"; "İki şeyi birbirinden ayırdetme işinde zorluk baş gösterirse, bunları acele edip birbirine karıştırmadan ayırmaya çalış"; "İhtiyarlara saygı göster ve onları aziz tutmayan gençlere darıl"; "Nefsini bilimlerle yaldızla ve düzeltmeye çalış. Bilimlerden başka olan şeylerin hepsini bırak. Bilimde her şey vardır, her şey bilimdedir".

İbn Sinâ'nın *Ölüm Korkusundan Kurtuluş* (1942); *Hüzün Risalesi* (Türk Tarih Kurumu yayımlarından) ve *Tedbir al-Müsafirin Risalesi* (Dr. Süheyl Ünver tarafından tedavi kliniği yayımları arasında) ve *Fi Mahiyyet el-Aşk* adlı kitapçığını da Ahmed Ateş dilimize çevirmiştir (1953).

Bkz. *İslâm Ansiklopedisi* (Hilmî Ziya Ülken'in makalesi) ve bu makaledeki geniş bibliyografya. Felsefe Tarihleri ve F. Palhoriès (cilt 2, s. 15-29); Et. Gilson, (s. 350-356); Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi* ve *Türk Filozofları Antolojisi* başlıklı eserleri ile İzmirli İsmail Hakkı, *İki Türk Filozofu* (Edebiyat Fakültesi mecmuaları; cilt IV, sayı 5'ten itibaren 1925) ve *İslâm Felsefesi Tarihi* (1957; cilt II, s. 201-302); Adnan Adıvar, *İlim ve Din* (1944; cilt I, s. 90-96); M. Şemseddin, *Felsefei Ula* (1339-1341); *İbni Sina* (Bir heyet tarafından, 1935); Carra de Vaux, *Avicenna* (Paris, 1900); S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (son baskı, 1927).

İBN TUFEYL. (Abu Bakr Muhammed). Endülüs filozofu, Kurtubalı ve İşbilyeli adlarıyle de anılır. 1185 yılında Mağrip'te öldüğü bilinmektedir. Kays kabilesindendir. Doğum tarihi bilinmiyorsa da XII. yüzyıl başlangıçlarında Vadi As' da (Cadix) doğduğu anlaşılıyor. S. Munk, onu İbn Bâcce'nin öğrencisi sayarsa da birbirini şahsen asla tanımamış oldukları için bu iddia yanlıştır. Gırnata'nın meşhur tarihçisi İbn al-Hatib (XIV. yüzyıl) onun bu şehirde hekimlik yaptığını, bu bilimi okuttuğunu ve Gırnata valisine giz (sır) kâtipliği yaptığını kaydeder. İbn Tufeyl'in oğluyle tanışmış olan XIII. yüzyıl tarihçilerinden Mağripli Abd-al-Vahid de onun, kral Yusuf'la arasındaki ilişkiye dair bazı ilgi çeken bilgiler verir; ve onun felsefenin türlü kollarına dair yazdığı eserleri görmüş olduğunu ve hele ruha dair önemli bir eserine rastladığını anlatır. İbn Tufeyl'in Septe ve Tanca valisine kâtiplik yaptığını da biliyoruz (1154). Daha sonra muvahhidin hükümdarı Abu Yakub Yusuf'un özel hekimi olmuştur ve bu sultanın teveccühünü kazanmış olduğundan bilginleri saraya davet ettirmiş ve bu vesileyle de İbn Rüşd'ü bu hükümdara tanıtmıştır (Brucker, *Eleştirili Felsefe Tarihi*, cilt III, s. 95 vd.). Afrikalı Leon'dan naklederek eserine yaptığı orta yorumlamada (cilt III), yeryüzünün, üzerinde insan bulunan ve bulunmayan bölgelerinden bahsederken, dostu İbn Tufeyl'in bu konuya dair yazdığı bir kitaptan da bahseder. Nitekim, Metafizik hakkındaki orta yorumlamasında da Batlamius'ün dışmerkezlilik (excentrique) ile episikl (epiycle) hakkındaki varsayımlarına itiraz ettiğini yazar, aynı zamanda İbn Tufeyl'in bu konuya dair önemli bir kuramı olduğunu, kendisinin bundan yararlandığını anlatır. Bunlardan onun zamanındaki astronomi bilgilerini pek iyi incelemiş olduğu anlaşılmaktadır. İbn Tufeyl'in, İbn Rüşd'ün *al-Külliyat'ı* hakkında mektuplaştığı da bilinmektedir. Öğrencilerinden Abu İshak al-Bitrasi (Latince adı, Alpetragius) yazmış olduğu bir astronomi kitabında —ki, bunda Batlamius'ün varsayımlarına karşı başkalarını kurmaya çalışır— hocasından şöyle söz eder: "Kardeşim, sen biliyorsun ki, ünlü kadı Abu Bakr ibn Tufeyl, bu çeşitli hareketler için Batlamius'ünkinden başka, dışmerkezcilik ve episikl'i kabul etmeyen bir astronomi sistem ve

ilkelerini bulmuş olduğunu söylemişti; bu sistemle tüm bu hareketlerin doğruluğu sabit olmuştur, demişti; ve bunlardan yanlış bir sonuç da çıkmamıştı. Kendisi, bunları yazacağını da vaadetmişti. Onun bilimdeki yüksek sıfatı ise bilinmektedir".

İbn Tufeyl'in asıl bizi ilgileyen çalışmaları bunlar değildir. Ona 'filozof' sıfatını veren *Hayy ibn Yakzan* ya da *Asrâr-ül Hikmet-el İşrakıya* adındaki felsefesel romanıdır ki, bunun diğer bir adı da, *İşrakî Bilgeliğin Gizleri*'dir. İbn Tufeyl, Arapların *İşrakiyyun* adını verdikleri dalınçlı (contemplatif) filozoflardandır. O, bu eserinde kendine özgü simgelerle İslâm filozoflarının 'bitişme' (ıttısal) ya da insanın etkin akılla, Tanrı'yla birleşmesini araştırmıştır. Gazalî'nin temelini mistik coşku teşkil eden görüşlerine kanmamış, İbn Bâcce'nin yolunu tutarak sosyal didinmelerden tamamıyle kurtulmuş olan tek kalmış insanda (mütevahhid) zihin kavramının nasıl olup da art ardına yükselen gelişmelere eriştiğini göstermek istemiştir; yani, insanın, başkalarının telkini olmaksızın tek başına ve akıl yoluyle Tanrı'ya nasıl ulaşabildiğini göstermiştir. Eserin kahramanı olan Hayy (yani, Diri) pek küçük yaşta ıssız bir adaya atılır. Orada, bu çocuk, kendi akıl yürütmeleriyle, yani etkin entellekt'in içtepileriyle yavaş yavaş doğa gizlerini ve en yüksek metafizik sorunları kavramaya başlar. O, bu suretle Müslümanlıktaki Yeni Eflatunculuk doktrinini yeniden kurar. Hayy'ın babası, 'uyanık' anlamına gelen Yakzan'dır ki, bu Tanrı'dır. Eserde sonradan ortaya çıkan Salaman adlı bir melîk (kral) ile bir de onun veziri olan Asal vardır ki bunlar da aklın madde âlemiyle olan savaşını temsil eden simgelerdir.

İbn Sinâ'nın da aynı adı taşıyan bir romanı olduğundan, İbn Tufeyl, onun uydurmalarından yararlanarak Hayy'ı Ekvator'da bulunan boş bir adada, anasız ve babasız dünyaya getirir. Tören kuralları yerine geçen bazı fizik koşullar yüzünden çocuk, topraktan çıkar ve bir ceylan ona süt vererek büyütür. Yaşının türlü dönemlerinde çocuk, birbiri ardından tüm varolan şeyler hakkında birtakım bilgiler edinmeye başlar. Hayy'ın ilk bilgileri duyulur (sensible) şeylerdir. Sonra yavaş yavaş kendini çevreleyen âlemi tanımaya ve fizik bilgileri kavramaya başlar. Daha sonra da türlü şeyler arasındaki ortak bağları tanır. Bir taraftan eşya 'çok'tur, bir taraftan da 'bir'dir. Yani, çocuk bunun böyle olduğunu anlar. Bu bilgi onu, ilineklerin (accidents) nerede olduklarını ve eşyanın özünün nerede bulunduğunu aramaya yöneltir. Bu suretle tüm varolan şeylerde bir 'madde' ve bir de 'şekil'in bulunduğunu keşfeder. İlk şekil, 'uzay'dır. Tüm cisimler, cisimli şekille birleşmişlerdir; onlar, cins ve tür şekilleriyle çeşitlenirler; bunların bir de töz şekillerine sahip olduklarını çocuk anlamış bulunur. Artık çocuk, genel olarak cisimlerin bir ilk maddeyle cisimlilik ve töz şeklinden bileşik olduğunu kavramıştır. Böylece o, madde ve şekli temaşa etmek suretiyle kendisini tinsel âlem yolu üzerinde bulur. Aşağı cisimlerin bazı şeylerden meydana geldikleri apaçıktır. Şu halde şekli oluşturan bazı şeylerin bulunması zorunludur. Zira, her meydana gelenin bir üreticisi olmak gerektir. Çocuk, gözlerini gökyüzüne yönelterek orada birtakım yüksek ve göksel cisimler bulur. Bu cisimler, sonsuz olamaz. Göklerde ve göksel kürelerde sonlu cisimleri tanımaya başlar. Küreler, bütün kapsadıklarıyle yalnız kalmış bir birey gibidirler; Hayy bu suretle tüm evrenin bir birlik teşkil ettiğini anlar. Evren ebedî midir? Zaman içinde bir başlangıcı var mıdır? Hayy, buna karar veremez. Zira, bu iki varsayımın lehine de aleyhine de aynı kuvvette açıklama nedenleri vardır. Bununla birlikte burada İbn Tufeyl, âlemin ebedîliğini kabul eder görünmektedir.

O, bir ajan varlık kabul eder ki, bu âlemin varoluşunu ebedîleştirir; onu hareket ettirir. Bu varlık bir cisim olmadığı gibi, bir cismin içinde bulunan bir fakülte de değildir. Bu evren şeklindedir. Tüm varlıklar bu yüksek varlık ya da Tanrı'nın eseri olduğundan düşüncemizle, eserin güzelliğini temaşa ederek, sanatçının kendisine, güzelliğine ve yetkinliğine geçilebilir. Bütün şekiller, onun kendi içinde bulunur ve onun eyleminden oluşur; ve kendisine herhangi bir surette benzeyen başka bir varlık da yoktur. Hayy, kendi zihinsel fakültesine dönmek suretiyle bu fakültenin mutlak surette cisimsiz olduğunu, zira, bu fakültenin varlığı her türlü boyut ve nicelikten ayrı olarak algılanabildiğini, bu algının duyular ve hayal gücü için olanaksız olduğunu görür. İnsanın gerçek-tözü bu fakültededir. O, ne doğar, ne de yok olur; madde aracılığıyle bozulur; bedene sadece varoluşu için zorunlu olan özentiden başka bir önem vermeksizin, maddeden kendini kurtarmaya çabalar ve çabalamalıdır. Bu tözün mutluluğu (béatitude) ve elemi, Tanrı ile olan birliği ya da Tanrı'dan uzaklığıyle orantılıdır. Göksel kürenin altında hiç bir şey bu töze eşit değildir. Fakat o, göksel küreler içinde yüksek bir aşamada bulunur (Bu, kürelerin zihnidir). İnsan, diğer hayvanlar, göksel cisimler ve gerçekten biricik olan varlık gibi üç varlık türüyle benzerliklere sahip olduğundan, kendi eylemleriyle ve yüklemleriyle bu üç varlığa zorunlu olarak benzemelidir.

Bundan sonra Hayy, yetkin insanın, tüm aşağı olan şeylerden art ardına ilgisini kesmek ve

son sınırda Tanrı'ya benzemek ve onunla birleşmek üzere bu üç türün her birine benzemesine aracı olan eylemleri inceler, duyulur'un ve hayal gücü'nün yakaladığı her şeyden ilgisini kesmeye ve yalnız düşünce olarak kalmak üzere kendi kendini bir hiç haline getirmeye çalışır. Bu durum içinde gördüğünü tanımlayamaz; âlemde görmüş olduğu şeyleri ancak hayallerle temsil eder; ve kendisinin en yüce varlıkla tamamıyle özdeş bir duruma geldiğini görür; tüm evrenin ancak yalnız Tanrı'da var olduğunu zanneder. O, Tanrı'nın ki, nuru her tarafa yayılır ve tüm varlıklarda saflıklarının derecesine göre az ya da çok kendini gösterir. Sayıca çokluk, yalnız cisim ve duyular için vardır. Maddeden ilgisini kesmiş olan için ise, bu çokluk tamamıyle kaybolur. Nihayet, İbn Tufeyl, sonuçtan sonuca geçmek suretiyle, itiraf etmeksizin kahramanını panteizme sürükler. Dalıncın (istiğrak) en son aşamasına varınca Hayy, Tanrılığın kendisini temaşa etmez, onun en yüksek ve göksel küreden itibaren yeryüzüne dek tüm evrendeki parıltısını temaşa eder; burada İbn Tufeyl kendi filozofluk rolünü ve uğraştığı bilimdeki görevini unutarak hayallerine ve ozanca uydurmalara kapılır. Artık Hayy, Tanrı'yı art ardına türlü kürelerde ve ayaltı âleminin zihinlerinde görmeye başlar. Tanrı, yüksek kürelerde, gittikçe daha parıltılı olarak belirir. Fakat o, bu doğum ve ölüm âleminde, bulanık suda güneşin aksi gibi görünür ve Hayy, kendi özel özüne kadar inmek suretiyle, kendisininkine benzeyen daha birçok bireysel, özlerin var olduğunu, bunlardan bir kısmının da karanlıklar ve kaygılar içinde olduğunu anlar ki, bunlar saf olan ve olmayan ruhlardır. Hayy, bütün bunları esirme halindeyken görür; kendisine geldiği zaman, duyulur âlemde olduğunu fark eder; Tanrısal âlemi göremez İbn Tufeyl, zira der, bu aşağı âlemle yüksek âlem, bir kocanın biri diğerini kızdırmaktan zevk alamayan iki zevcesi gibidir.

Nihayet İbn Tufeyl, bütün bunlardan, Hayy'ın elde ettiği sonucun vahyedilmiş dine ve hele Müslümanlığa hiç de aykırı olmadığı sonucuna ulaşır. Zira, felsefe ve din, derinden mutlak gerçeği kapsadıkları için, birbirine aykırı olamazlar. Hayy, kendi kendine ve yalnız kendisiyle gerçek bilgisine ulaştığı zaman elli yaşına gelmiştir; ve bu sahada Hayy, din aracılığıyle aynı sonuçlara ulaşmış ve tıpkı kendisi gibi derin düşünmede ve dalınçlı hayatta, duyuların kargaşasını tanıyan ve sosyal hayatın uygunsuzluklarından kendisini sıyırmak için, yakındaki adalardan birinden kaçarak kendi oturduğu ıssız adada sığınak arayan bir adamla karşılaşır. Adı, Asal olan bu adam, Hayy ile karşılaşınca ona hem konuşmayı hem de dini öğretir; ve dinin insana yüklediği ödevlerle işlemleri tanıtır. Asal'ın verdiği konferanslardan, dinin ve felsefenin öğrettiği gerçeklerin mutlak surette aynı olduğunu, fakat bu gerçeklerin dinde halkın anlayabileceği şekillere büründüğünü, Kur'andaki antropomorfizmle ahret hayatına dair olan betimlemelerin, derin anlamları bulunan hayallerden başka bir şey olmadıkları sonucu çıkar. Din, kendilerini, düşünmeyle mutlak gerçekliğe kadar yükseltmeyi bilmeyen ve ancak dinin çizdiği yollarda yürüyebilen insanların çoğunluğuna yardım etmek için gelmiştir; ve aynı zamanda gerçeksel bir bilgeye uygun gelmeyen, fakat dinin dünya nimetlerini kazanmalarına ve ondan serbestçe haz almalarına izin verdiği halk tabakalarının ihtiyaçlarını uygun göstermek için gelmiştir. Hayy, insanlar arasına girmek ve onlara gerçeği kendisinin algıladığı gibi, en aydın şekliyle öğretmek isteğinde bulunur. Asal da esefle, onun isteğini kabul eder. Her ikisi de rastlantıyla adalarına yanaşan bir gemiyle Asal'ın eski adasına giderler.

Asal'ın arkadaşları, Hayy'ı büyük saygılarla kabul ederler. Fakat Hayy, onlara kendi ilkelerini açıklamaya başladıkça, onların dostlukları soğumaya başlar; ve filozof, olanaksız bir görevi benimsemiş olduğuna kanaat getirince, Asal'la birlikte kendi adalarına dönerek toplumu ebedî olarak terk ederler ve ölünceye dek perhiz ve dalınç içinde yaşamaya karar verirler. Hayy'ın geçirdiği denetim (murakabe) ve gözlem, her biri yedişer yıl süren üç döneme ayrılmıştır. Asal'la birlikte gittikleri adada Salaman'ı ziyaret etmiştir. Hayy, orada kurulmuş bir din görmüş ve bunun oradaki insanlara daha yararlı olduğunu anlayarak kendi görüş ve inanışlarını kendisinde saklamıştır. Zira, artık halk ile filozof arasında bilgi bakımından bir uzlaşma olamayacağını anlamıştır. Her ne kadar İbn Tufeyl, toplumun etkisi dışında da insanın kendi aklıyle Tanrı'ya ulaşabileceğini ve aklın kendi kendine işleyebileceğini gösteriyorsa da, bu roman daha başka gerçekleri de aydınlatacak şekilde yorumlanabilir.

J.-J. Rousseau'nun bu eserden ilham aldığını iddia edenler vardır. *Hayy bin Yakzan'ın* tüm Avrupa dillerine çevrilmiş olduğu söylenebilir. En önce Narbon'lu Musa, pek bilgince bir yorumlama ekleyerek eseri İbraniceye çevirmiş, Edward Pocock, Latinceye çevirerek Arapçasıyle birlikte Oxford'da bastırmıştır (1671). Hollanda diliyle, 1672 ve 1701'de, Almancası ise 1726 ve 1782'de yayınlanmıştır.

Bkz. *İslâm Ansiklopedisi*'nde *İbn Tufeyl* maddesindeki bibliyografya. Léon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân, Roman Philosophique d'Ibn Thofail* (2. baskı; Beyrut, 1936) ve aynı yazarın *Ibn Thofail, Sa*

Vie, Ses Oeuvres (Paris, 1909); S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (son baskı, 1927); T. J. le Boer, *Gesch. der Philosophie im Islâm* (Stuttgart, 1901); Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islâm* (1923); Hilmi Ziya Ülken, *La Pensée de l'Islâm* (1953, s. 529-538).

İDAİOS (Himera'li). Yunan filozofu. İyonya Okulunun son filozoflarındandır. Hippon'un okuldaşıdır. S. Empricus'ün anlattığına göre, bu da Anaximen gibi, Su'yu eşyanın ilk ve asıl özü saymıştır (*Adv. Math,* cilt IV, s. 360). Himera'nın Sicilya'da olması dolayısıyle bu düşünceye değer verilmektedir. Aristo, bazı fizikçilerin ateşle hava ve havayle su arasında bir ilke kabul ettiklerini anlattığı için, İdaios'un da bunlardan biri olduğu zannedilmiştir. Gerçekte ise, ona dair esaslı bir şey bilmiyoruz.

İDOMENE. Yunan filozofu. Lapsiki'lidir. Epikür Okulundandır. Bu filozofun ilk öğrencilerinden olup ölünceye dek kendisine sadık kalmıştır. Lapsiki'nin asil bir ailesindendir; ve Epikürcü Metrodor'un kız kardeşi Batis'le evlenmiştir. Nitekim, üstadı vasiyetnamesinde, kendisinden kaynının çocuklarını himaye etmesini istemiştir. Diogéne Laêrce, Epikür'ün ölüm yatağındayken İdomene'ye şu mektubu gönderdiğini kaydeder: "Hayatımın mutlu ve son gününde, sana şu mektubu yazıyorum. Bağırsaklarımdan ve sidik torbamdan anlatılamayacak kadar ıstırap çekiyorum. Fakat bu acıları, eserlerimden ve söylevlerimden kalan anının büyük sevinciyle gideriyorum. Sizden gençliğinizden beri benim hakkımda ve felsefem hakkında gösterdiğiniz sempati adına, Metrodor'un çocuklarını korumanızı rica ederim".

İdomene, Lisimark'ın sarayında resmî işlerle de uğraşmıştır. Epikür, mektuplarında, onun politikayı bırakıp bilgelikle uğraşmasını salık verir; ve "eğer onuru arzu ediyorsanız, mektuplarım size öğretecektir ki..." der. Bu filozofa dair olan bilgilerin hepsini Usener toplamıştır (Epikuroea, s. 141 vd.).

Bkz. *Diogéne Laêrce,* (liv. X).

IEDAIA PENINI. XIV. yüzyılda yetişen Yahudi filozofu. Bezires'lidir; bu nedenden kendisine Bedersi takma adı verilmiştir. *Bahinat Olâm (Âlemin İncelenmesi)* adlı bir ahlâk kitabı vardır ki, bunda âlemin boş övünmelerini açıklar. Eser, yüksek bir İbranice ile yazılmış olduğundan, kendisine 'Belagatli' sıfatı da verilmiştir. Hıristiyan bilginlerinin dikkatini çekmiş olan bu ahlâk kitabı, birçok dillere çevrilmiştir. Fransızcaya, Philippe d'Aquin tarafından *Examen du Monde* adıyle çevrilmiştir (Paris, 1629). Iedaia, bu eserinde, gerçek insan mutluluğunun din ve bilimde bulunduğunu ispata çalışır; ve rehber olarak da, sinagogların en büyük doktoru olan Musa bin Maimun'un (Mamonides) doktrinini salık verir. Iedaia, Salomon bin Aderet'e yazdığı bir övme mektubunda, Barselona hahamlarının lânetledikleri felsefesel etütleri şiddetle savunur. Farabî'nin bir eserinde onun, *De Intellectu et Intellecto* başlıklı bir yorumlaması vardır.

Bkz. *Archives Israelites,* (1847, s. 67-72).

INGARDEN, R. XX. yüzyılın Alman mantıkçılarından ve matematik mantığını eleştirenlerdendir. Bu konudaki önemli eseri, VIII. Uluslararası Felsefe Kongresine sunduğu şu bildiridir: *Der Logisch Versuch einer Neugestaltung der Philosophie* (Prag, 1936).

IRENEE, Saint. İzmir'de ya da bu şehrin dolaylarında milâdın 126 yılına doğru doğmuştur. Ebeveyninin Hıristiyan olduğu sanılmaktadır. Daha pek gençliğinde, "İsa'yı görmüş olanlarla görüşmüş ve havariler tarafından aydınlanmış olup İzmir kilisesine bu havariler tarafından rahip olarak yerleştirilen" Polikarp'la sık sık görüşmüştür. Bu papazdan Hıristiyanlık geleneklerini dinlemiş ve yalnız bunların gerçek olduğuna inanmıştır. Irenée'nin hangi tarihte Küçük Asya'dan Gol bölgesine gittiği bilinmiyorsa da, 177'de öldürülen rahip Pothin'in yerine Lyon papazlığına gönderildiği bilinmektedir. Kendisinin de 202 yılında din şehitliğine eriştiği söylenir.

Adversus Haereses (Tanrıtanımazlığa Karşı) adlı eserinin Latince ve Yunanca olan oldukça uzun bazı parçaları zamanımıza dek gelmiştir. Yunanca parçanın başlığı *Sahte Bilginin Açıklanması ve Reddi*'dir. Burada asıl söz konusu olan bilgiciliktir (gnosticisme). Eser, beş kitaba ayrılmıştır:

1. Bilgicilerin doktrinlerini açıklar.
2. Bunları reddeder.
3, 4. 5. Hıristiyan doktrinini açıklar.

Onun, sahte ve yanlış saydığı ve düşman olduğu bilgi, havarilerin telkinlerine ve kilise geleneklerine uymayan bilgilerdir. Bu itibarla onun felsefesine temel olan imandır. Ona göre, biz birçok olayların nedenlerini bilmiyoruz. Şu halde Tanrı'yı ilgileyen şeylerin hepsini nasıl bilebiliriz? Yaratmadan önce Tanrı ne yapıyordu?.. Bunun karşılığını ancak kendisi verebilir. Kelâm'ın ve hayat'ın kaynakları nelerdir?.. Bilgiciler gibi, bunları bilme iddiasında bulunmak, insan aklının sınırlarını tanımamak demektir. En iyisi bu sorunları Tanrı'ya terk etmelidir. İnsanın Hıristiyanlığı kabul etmesi, bilgin olmak için değil, kendini kurtarmak içindir. Irenée'nin bu düşünceleri, tüm ortaçağ düşüncelerine ve daha çok Jean de Salisbury'ye rehberlik etmiştir.

Irenée'ye göre, bir tek Tanrı'dan ve bir tek

Demiurgos'tan başka Tanrı yoktur. Bilgiciler âlemi, Demiurgos'un yarattığını, fakat bunun kendisi de Tanrı'nın ürünü olduğuna inanırlar ve birtakım aracıları azaltır ya da çoğaltırlar. Demek ki, âlemin gerçek yaradanı, Tanrı'dır. Irenée, ortaçağ felsefesinin geliştirdiği konuların temel noktalarını kurmuştur. Bunlardan biri, 'yaratma'dır. Tümel güçlü olan Tanrı, kendi Kelâm'ı ile her şeyi yoktan yaratmıştır. İnsanlar önceden varolan bir madde olmaksızın hiç bir şeyi meydana getiremez. Tanrı ise, önceden varolmayan maddeyi de yaratır. O, âlemi lütfen (par bonté) yaratmıştır. Şu halde âlem, iyiden ve iyilik amacıyle doğurulmuştur. Bilgicilerin zannettiği gibi, başlangıçtaki bazı yanılmaların ürünü değildir. Âlemin manzarası, yaratıcısının iyiliğini açıkça ispat eder. Irenée, Hıristiyanlığın iyimserliğini, Tanrı kayrasına dayamak suretiyle savunur. Tanrı, insanı da, tüm diğer varlıklar gibi, doğrudan doğruya ve tüm olarak yaratmıştır. İnsan, Tanrı tarafından yaratıldığı için iyidir; yetkin olmaması da yaratılmış olmasının kanıtıdır. Bununla birlikte insan, derece derece ulaşabileceği bir yetkinliğe doğru yaklaşır. 'İnsan' deyince bundan, ruh ve beden birliğini anlamalıdır. Bir ruh, bir insan değildir, fakat bir insanın ruhudur. Her ruh, insanın ölümünden sonra da devam eden bir tinsellik (spiritus), bir nefesten (pneuma) yapılmıştır (Saint-Paul).

Bunlar, her insan başka bir şekle sahip olduğundan, bedenden bedene geçemez. Irenée, eserinin bazı yerlerinde bedensiz ruhlardan da söz eder; başka bir yerde de, girdiği maddenin şeklini alan ruhlardan söz eder. Ruh, ona göre, içine girdiği kabın şeklini alan su gibidir. Ruhun başlıca fakülteleri, entellekt ile elindeliktir. Tanrı, her insanı, kendi özel suretinde yaratmıştır. Entellekt, eşyaya bakmakla başlar; eşyayı inceler ve bir bilgi elde eder. Zihinli bir varlık, özgürdür. Hatta Tanrısal emirleri anladığı gibi kullanmakta da özgürdür; elindelik, insanı, yaratanına benzetir. Irenée de, Yunan babalarından birçoğu gibi ahlâksal ve dinsel kişiliğin temeli olarak, elindeliğin önemi üzerinde fazla ısrar ettiği için, "kutsal kitaptan önce bir pelajcılıkla (pélagianisme)" suçlandırılmıştır. Fakat o, elindeliği, Pelage'ın yaptığı gibi, Tanrısal inayetle (grâce) özdeş saymamış, daha çok bu noktada, Saint-Paul'e bağlanmıştır.

Irenée, insanların 'maddesel' ve 'ruhsal' olarak sınıflara ayrılmasını reddeder. Zira bunun, insanlar tarafından yapılacak şeylerin sorumluluğunu Tanrı'ya yükleyeceğine inanır. İnsanlar kendi yargılamalarında özgür oldukları için, hareketlerinden sorumludurlar. Günah, özgürlüğümüzü azaltmış olsa da, asla yok etmez. Bu suretle Irenée, Tanrı sorumluluğuna girişmeksizin âlemde ahlâksal kötülüğün bulunabileceğini açıklamış olur.

Ölümden sonra dirilme sorununda, Athénagoras ve Tatien'in evvelce ileri sürdükleri düşüncelere bağlıdır. Asıl onun akıbetlere (eschatologie) dair olan düşünceleri merak vericidir: Irenée, âlemin sonunu, sanki daha önce bu konuya dair ayrıntılı bir rapor okumuş gibi betimler; o, birtakım 6'lı sayılar ve hesaplardan sonra, âlemin 6000 yıllık bir süre arkasından sona ereceğini kabul eder. Zira, der, âlem 6 günde yaratılmıştır. Yaratmanın her günü 1000 yıla eşdeğerdir. Bu itibarla âlemin 6000 yıl devam etmesi gerektir. Bundan sonra dinlenme günü olan 7'nci güne karşılık olarak bir 1000 yıl daha ekler. Bu itibarla ona göre 7000 yıl sonra İsa, iman edenlerle birlikte Kudüs'te saltanat sürecektir. İsa, bu dönemin sonunda, babası olan Tanrı'ya, seçkin Hıristiyanları takdim edecek, bunlar da Tanrı ile birlikte ebedî mutluluk sevincini tadacaklardır. Tanrı, yalnız günah işlemiş olanları yargılayarak onları da ebedî cezalara mahkûm edecektir. 6 sayısına dayanan diğer birtakım uydurmalarıyle Irenée, mistik hayal gücünün yarattığı birtakım garip ve saçma inançları din adına sistemlemeye çalışmıştır. Fakat bütün bunlardan onun maksadı, İncil ile Tevrat'ın savunduğu Tanrı'nın bir aynı Tanrı olduğunu anlatmak, Tevrat'ın İncil'i hazırlayan bir eğitmen olduğunu ve bütün tarihin, insanı kurtuluşa kavuşturmak için çizilmiş bir "eğitim planı" olduğunu göstermektir. Tanrı'nın insandan meydana gelişinin nedeni, insanların birer Tanrı olmaları içindir. Irenée, bu amaca ulaşma ereğiyle bir aracı olarak bilgicilerle savaşmayı uygun bulmuştur.

Irenée'nin en ünlü çırağı Hipolit'tir (Hyppolyte). Eserleri, Migne'nin *Patr. Gr.* (cilt VII) sini teşkil eder.

Bkz. F. Beuzart, *Essai sur la Theologie d'Irénée,* (Paris, 1908); Et. Gilson, (s. 40-45); K. Forlander, (cilt I, s. 264-265).

IRWING, Charles François d'. Alman filozofu. 1728'de Berlin'de doğdu. 1801'de aynı ilde öldü. Kilise ve üniversiteye ait bazı önemli görevlerde çalıştı. Psikoloji ve ahlâka dair yazdığı eserler, kendisini felsefe tarihine mal etmiştir. Hepsi Almanca olan bu eserlerin başlıcaları şunlardır: *İnsanlar Hakkında Araştırmalar ve Deneyler* (cilt II; Berlin, 1772 ve 1777); *Felsefeden Alınmış Türlü Yöntem Kuramlarına Dair Düşünceler* (Berlin, 1773); *Gerçek Bilgisi ve Bilimlerin Kaynağına Dair Deney* (Berlin, 1781); *Doğal Ahlâk Parçaları ya da Mutluluğa Ulaşmak İçin Doğanın Gösterdiği Aracılara Dair Görüşler* (Berlin, 1782). Bu eserlerin adlarından da

anlaşılacağı gibi, Irwing'in doktrini antropolojiyi ilgilemektedir.

ISAAC ABRAVANEL. Yahudi devlet adamı ve filozofu. 1437'de doğmuş, 1508'de ölmüştür. Portekiz'de maliye bakanı olmuştu. Yahudilerin İspanya'ya sürülmesine engel olmak için kraliçe Isabella'ya baş vurmuş, fakat emekleri boşa gitmiştir. Isaac Abravanel, Yahudi filozoflarının önemlilerinden olan Juda Abravanel'in babasıdır; felsefe bakımından asıl önemli olan bu zattır. 1460'ta Portekiz'de doğmuş, 1492'de İtalya'ya geçmiştir; burada hekimlik, felsefe, matematik ve astronomiyle uğraşmış olan Abravanel, Napoli ve Roma Üniversitelerinde ders vermiş, Pico della Mirandola ile tanışmıştır. *Aşk Diyalogu* adındaki ünlü eseri, evvelâ İtalyanca yazmış, sonra İbranice, Latince, Fransızca, İspanyolca ve İngilizceye çevrilmiştir. Yahudi dinsel eserlerini yorumlamış, *Düşler* (rüya) hakkında incelemeler yapmış; sonuçları itibarıyle Metafizik ve Ahlâk tarihine hizmet etmiş olan Estetik konulara dair tarihsel diyaloglar yazmıştır. O, aşkı, varlıktan ayrılması olanaksız bir ilke saymış; ruhu gerçekliğin bir aynası telakki etmiş, ruhsal karakter ve fiziksel güzelliklere dair kuvvetli diyaloglarıyle estetik ülkücülüğün gelişmesine hizmet etmiştir. İnsel entellekt ile Tanrısal zihnin ancak gerçek bir estetik haz sayesinde birleşebileceğini savunmuş olan bu filozof, jüdaizm Ortodoksluğu üzerinde önemle durur ve İncil'in Tanrı telakkisini panteizm duygularıyle uzlaştırmaya çalışır.

Bkz. Dagobert D. Runes, *Pictorial History of Philosophy* (New York, 1959; s. 27).

ISAAC STELLA. XII. yüzyılın dinsel ahlâka dair düşünceleriye tanınmış olan bu rahip, 1147'den 1169'a kadar Yıldız manastırına bağlı kalmıştır. Bu manastır mensuplarına, Sisterciler (cisteriennes) adı verilir. Kendisi İngilizdir ve Saint-Bernard gibi Isaac Stella da *Şarkıcıların Şarkıcısına* (Cantique des Cantiqus) dair birtakım sermonlar yazmıştır; fakat Tanrı'yı, esirmeden (vecit) çok, metafizik düşüncelerle aramıştır. Nitekim XIX-XXVI. sermonlarında töz (cevher) kavramı üzerinde yaptığı sağlam ve ince bir diyalektik çözümlemesiyle Tanrı'ya kadar yükseldiği görülür. O, bu güzel metafizik parçalarıyle Tanrı'yı saf öz olarak dikkate alan ve bu esas üzerine kurulmuş olan bir Tanrıbilimin yetkin örneklerini vermiştir. Düşüncelerinde Denys, Saint-Ancelme, Boece... vb.'nın etkileri varsa da, bunlar Isaac Stella'nın orijinalliğini azaltmazlar. Yazıları, yaşadığı dönemde dinsel konulara metafiziğin karıştığını gösterdiği gibi, XII. yüzyıl ortalarına doğru bir çeşit soyut Eflatunculuğun da yıkılmaya başladığına aracılık eder. Isaac Stella'nın Clairvaux'lu Alcher'in ricasıyle yazdığı ilk ruh hakkında ve ruhun inceden inceye sınıflanması hakkında pek başarılı bir eseri daha vardır ki, bunun adı: *Epistola ad Quendam Familiarem Suum de Anima*'dır.

Ona göre, üç gerçeklik vardır: Cisim, Ruh, Tanrı... Biz bunların tözlerini bilemeyiz; fakat ruhu cisimden ve cismi Tanrı'dan daha az biliriz. Ruh, Tanrı suretindedir; ve bir filozof tarafından 'herkese benzeyen' (similitud omnium) diye tanımlamıştır. Ruh, Tanrı ile Cisim arasında yer almış olduğundan her ikisine de uygundur. Hatta bu aracı durumu dolayısıyle de bir temele, bir ortaya ve bir doruğa sahiptir. Ruhun temeli ya da hayal gücü, cismin tepesi olan duyarlıkla akrabadır. Bu iki sonuç (münteha) fakülteler arasında, cisimden itibaren yükselen bir düzenle tensel duyu, hayal gücü, akıl, entellekt ve zihin gibi diğer fakülteler sıralanırlar. Akıl, cisimli şeylerin cisimsiz şekillerini algılayan bir ruh fakültesidir. O, "bir eylem aracılığıyle değil, bir kavrayışla cismin içinde bulunanı soyutlar. Fakat bu soyutladığının cisim olmadığını da bilir. Cisimleri cisim yapan, cismin doğası, asla cisim değildir. Bununla birlikte bu doğa, cismin dışındaki bir yerde bulunamaz. Cismin doğası, bir cisim ya da cisme benzeyen bir şey olmadığı halde, ancak cismin içinde bulunur. Şu halde, akıl, duyuların ve hayal gücünün algılayamadığı şeyleri, yani cisimle şeylerin doğalarını, şekillerini, farklarını, özelliklerini, ilineklerini, cisimsiz olan, fakat ancak akıl için cisim dışında bulunanları algılar. Zira, ikinci tözler (yani, soyut kavramlar), ancak birinci tözler (yani, somut bireyler) içinde bulunabilirler".

Anlaşılıyor ki, Isaac, tümelleri eşya olarak kabul etmediği gibi, onların birer sözcükten ibaret olduklarını da inkâr etmiyor. Bu itibarla o, Akina'lı Saint-Thomas'dan ayrılır. O, entellekti, örneğin ruh gibi gerçekten cisimsiz olan şekilleri algılayan bir ruh fakültesi sayar. Zihin ise, en yüce ve saf olarak cisimsiz bir varlık olan Tanrı'yı bilme fakültesidir. Bu iki tanımı, Boece'den alan Isaac, Saint-Augustin aracılığıyle Plotin'in mistisizmini benimsemiştir. Erigène aracılığıyle de, Maxime'in ve Grégoire'ın düşüncelerine bağlanmıştır. Isaac, kuramsal mistisizmin son döneminde yetişen bir uzlaşımcıdır (syncretiste). Eserleri, Migne'nin *Patr. Lat.*'inde CXCIV. cildi teşkil eder.

Bkz. Et. Gilson, (s. 301-302); P. Bliemetzrieder'in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiéval* (cilt IV, s. 134-159'daki makalesi; 1932).

ISAAC ISRAELI. (Ben Salomon). Yahudi fizikçi ve filozoflarından, Mısırlıdır ve Yeni Eflatunculardandır. Yaklaşık olarak 845-940 ya da

865-955 yıllarında yaşamıştır. Endülüs'te halife saraylarında hekimlik yapmış, ortaçağın Batı filozofları arasında da ün kazanmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: *Tanımlar Kitabı; Öğeler Kitabı; Ruh ve Can Kitabı.* Bunların en önemlisi, birinci kitaptır. Klasik bir duruma gelmiş olan "Gerçek, eşyanın entellekte uygunluğudur" şeklindeki tanım, bu filozofundur. Metafizik ve bilgi kuramında, aşağısı yukarısından âdeta ayrı bir bölge gibi meydana gelen bir hiyerarşi kabul eder. Zihin ona göre, akılsal ruh, hayvansal ruh, bitkisel ruh gibi, bir edim halinde zihin, güç halinde zihin, hayal gücü ve duyu gibi bir hiyerarşiye sahiptir. XIII. yüzyılın Latin bilginleri, Isac'ın *Tanımlar Kitabı*'ndan çok yararlanmışlardır (E. Bréhier, cilt I, s. 623-624). Et. Gilson, onun eserlerini, hekimlik, fizik ve felsefeyi ilgileyen türlü konulardan derlenmiş, sistemli ve orijinal olmaktan çok, ilgi çekici bir özellikte görür. Âlemin kaynağı sorununda türümcü olduğunu (émanentiste), gerek bu konuda, gerek ruh doktrininde Yeni Eflatunculuğun etkisi altında kaldığını itiraf eder. Maimonides' in sert bir yargıcıdır. Yazıları İncil'e o kadar uygundur ki, kendisinin Yahudi olduğundan şüphe edilir (Et Gilson, s. 368-369). Külliyatı, 1515'te Lyon'da basıldı.

Bkz. J. T. Muckle'nin *Archive d'Histoire Doktrinale et Litteraire de Moyen Âge* (cilt XI, s. 299-340' daki makalesi); J. Guttmann, *Die Phil. Lehren des Isaak ben Salomon Israeli* (Munster, 1911); I. Husik, *Hist. of Mediaeval Jewish Philosophy* (1916).

ISELIN, Isaac. Alman filozofu. 17 mart 1728'de Bâle'de doğdu, 15 haziran 1782'de öldü. İnsanlık tarihine dair görüşleri önemlidir. Bu konuda ün almış olan eserinin adı şudur: *Ueber die Geschichte der Menschheit* (2. cilt, 1763). O, bu eseriyle Herder'in öncüsü sayılmaktadır. Fakat, Iselin'i Herder'den ayıran nokta şudur: Iselin, insanlığın daima daha yüksek bir bilgi ve yetkinliğe doğru ilerlediğini ve bu ilerlemenin aşamalarını göstermeye çalıştığı halde Herder, olayların art ardına gelen akış sırasını değil, gerek doğa, gerek tarihte her şeyin yetkin bir tip etrafında salındığını ileri sürer ve bu tipi belirtmeye çalışır. Condorcet de Iselin'in izinden yürümüştür.

O da ışınlar felsefesine (philosophie de lumières) mensuptur. Iselin, pedagoji ile de uğraşmış, Pestalozzi'yi değerlendirmiştir. Şu eserler de onundur: *Philosophie und Patriot. Traume eines Menschenfreundes* (1755). Pedagojiye dair olan eserleri 1882'de basıldı.

Bkz. M. Schuler, *Iselins Padagog* (1933); *U. in* Hof, *Iselin sein Leben u. die Entwickelung seines Denkens* (2. baskı, 1942).

İSİDORE (Gaza'lı). Yeni Eflatunculuk Okulunun son filozoflarındandır. Marianus'ün ardılı ve Damascius'ün hocasıdır. Milâdın V. yüzyıl sonlarına kadar yaşamıştır. Hayatını yazmış olan öğrencisi, İsidore'un Gaza'lı değil, İskenderiye'li olduğunu iddia eder ki, bu, tarihçi Agathias'ın yazdıklarına aykırıdır. Damascius, İsidore'un, İskenderiye'li Syrianus'ün yurttaşı olduğunu ve bütün İskenderiyeliler gibi düş ilhamlarına körü körüne iman ettiğini anlatır. Uzun zaman hocasıyle birlikte yaşamış olan bu zatın verdiği bilgiler, adı geçen Bizans tarihçisinin iddiasından daha gerçek sayılır. Agathias, İsidore'un, 529'da imparator Justinien'in fermanıyle filozoflara karşı yapılan kovuşturmalarda öldürüldüğünü kaydederse de bu kuşkuludur ve hatta yanlıştır. Damascius, hocasını fazlasıyle över; fakat bu övmeler, İsidore'un felsefe bakımından yetersiz bir adam olduğunu saklayamaz. İsidore, kuvvetli ve kavrayıcı bir zekâya, hareketli ve kaygılı bir karaktere sahiptir; her şeyden önce yüzünün asilliği ve ilhamlı bakışlarının ifadesiyle Proklus'e kendini sevdirmiştir. Birçok İskenderiyeliler gibi, taassup derecesinde coşkun, Atinalılar Okulunun çalışkanlık âdetlerine yabancı, aydınlanmış olmaktan çok tutkulu olan İsidore, Proklus ve Marianus'ün öğrencileri arasında ateşli hayal gücü ve belagatinin yüksekliğiyle dikkati çekmiştir. Fakat onun bu parlak nitelikleri, uzun zamandan beri, ilkçağların bilim ve felsefe dehalarıyle yücelmiş olan bir okulun şefliği için yetişemezdi.

Kendisinin kitaplara ve ciddî etütlere karşı duyduğu nefret, en bağlı öğrencilerinin bile hoşuna gitmezdi. Marinus, onun hayal gücünü Aristo'nun felsefesiyle beslemek ve düzeltmek için boşuna uğraştı. İlk öğretmeni Asklepiedot' un derslerine bağlı olan İsidore, gezimcilerin ciddî kural ve yöntemlerinden iğreniyordu. O, bütün ömrünü, düş yorumlamalarına ve keramet çatlatmaya gayretle geçirmiş ve Mısır misterlerini öğrenmeye çalışmıştı. Aşırı irkilebilirliği (irritabilité), âcizlere karşı insafsız saldırganlığı, İskenderiye'deki fırtınalı ve işkenceli günlerde, gereken tedbir ve itidalden kendisini yoksun bırakıyordu. Bu yüzden kendisinin dostlarından çok düşmanları vardı. Marinus, okul şefliğine Hermias'ı aday göstermişse de, bunun ölümü üzerine, İsidore'a teklif etti ve öldü. İsidore ise İskenderiye Okulunun şefliğini hemen Zenedot'a terk ederek Atina'ya gitti. Onun şefliği zamanına kadar bu okul, eski felsefenin bazı anılarını saklamış olmakla birlikte halk inançlarını ihmal etmemişti. İsidore, daha ileri giderek dinsel ve felsefesel gelenekleri büsbütün atmış, hatta şiirin bile lüzumsuzluğunu savunmuştur. O, kerametçi (thauma-

turg) rolünü almış ve her sabah gecenin düşlerini yorumlamakla vakit geçirmiş ve Tanrılığın kendisinde bulunduğunu iddia etmişti. Bu iddia yüzünden tapınağa gitmemiş, kıyas aracılığıyle ne kendisini, ne de başkalarını körü körüne yönetmek istemediğini söyleyerek diyalektiği reddetmiştir. Özet olarak o, kitapların birtakım görüşler (opinions) ve yanılmalar kaynağı olduğunu ve hatta bilimin gerçeği bulma işinde yararı olmadığını telkin edecek kadar ileri gitmişti. Ona göre Aristo ve Krisip (Chrysippe) derinliği olmayan kimselerdir ki, bunlar, gerçek bilim olan sezgisel ve ilham edilmiş bilgilerden yoksundurlar. Bir eserde bulunabilecek olan gerçekler, ilhamla elde edilebileceğinden, uzun çalışmalara ihtiyaç yoktur. Daha önce Proklüs, imanı bilimden üstün saymıştı, fakat bilimin de hiç olmazsa bir yetkinlik aracısı olduğunu kabul etmişti. İsidore ise, bu yararsız saydığı aracıyı büsbütün kaldırıp attı.

İsidore, hayatının sonlarına doğru, Atina'dan İskenderiye'ye dönmüşse de bu dönemdeki hayatına dair bir şey bilinmemektedir. Yalnız kendisinin Domna adında bir kadınla evlendiği, bundan da Proklüs adında bir oğlu dünyaya geldiği bilinmektedir. İsidore'un Hipati ile evlendiğine dair olan söylenti, Damascius'ün bir metnini yanlış yorumlamadan çıkan bir masaldır. Öğrencileri arasında münzevî Serapion ile ateşli bir Eflatuncu olan Théodora ünlüdürler. Damascius, *İsidore'u Övme* adlı eserini bu kadın filozofun teşvikiyle yazmıştır. Bu eserin bazı parçalarını Photius'de buluruz (ch. CI ve CCXLII).

Bkz. Agathias, *Hist.*, (liv. II, ch. XXX); Fabrisius, *Bibliot. Grecque*, (cilt IX); Suidas'da *Isidor, Marinus, Sirianus, Serapion* sözcükleri; J. Simon, (2. cilt, s. 593-604) ve Vacherot'nun *Tarih*'i.

İSİDOROS (Sevil'li). VII. yüzyıl ansiklopedicilerinden. 570'te Sevil'de doğdu ve 636'da öldü. Ortaçağ halk kültürüne geniş ölçüde hizmet edenlerdendir. *Kaynaklar* ya da *Etimoloji* adlı eserinde, kendi deyimiyle, "Eski kitapların anılarına göre, bazı şeylerin kaynaklarını" inceler. Bir çeşit ansiklopedi olan bu eser, yirmi kitabı kapsar. İsidoros, bu eserinde eşyanın ilk doğalarıyle özlerinin, kendilerini ifade eden adların etimolojisi sayesinde öğrenilebileceğini, bir adın doğal etimolojisi bilinmediği takdirde, bir yenisinin icat edilmesi gerektiğini savunmuştur. İsidoros'un etimolojileri, bazıları yanlış, bazıları doğru ve bir kısmı da gülünç olmakla birlikte, kuşaktan kuşağa (nesil) geçerek ortaçağın sonlarına kadar gelmiştir. Bu ünlü ansiklopedide şu konular vardır: I. Kitap: Gramer; II. Kitap: Retorik ve Diyalektik; III. Kitap: Aritmetik, Geometri; IV. Kitap: Hekimlik; V. Kitap: Milâdın 627'nci Yılına Kadar Yaratmanın Evrensel Tarihi; VI. Kitap: Kutsal Kitaplar ve Kilise Hizmetleri; VII. Kitap: Tanrı, Melekler, Kilise Üyeleri; VIII. Kitap: Kilise; IX. Kitap: Diller, Kavimler, Devletler, Aileler; X. Kitap: Sözlük; XI. Kitap: İnsan; XII. Kitap: Hayvanlar; XIII. Kitap: Kozmografya; XIV.-XV. Kitap: Anıtlar, Yollar; XVI. Kitap: Taşlar Bilimi (Petrographie, Mineroloji); XVII. Kitap: Tarım ve Bahçecilik; XVIII. Kitap: Ordu, Savaş, Oyunlar; XIX. Kitap: Denizcilik, Elbiseler; XX. Kitap: Besin, Ev İdaresi, Sanatlar, Tarım Aletleri.

Modern bir kitaplıkta Larousse ya da Encyclopedia Britannica'nın yeri ne ise, İsidoros'un eseri de ortaçağ kitaplıklarında aynı hizmeti görmüştür. Bu eserin diyalektik kısmı, Apule, Marsianus Capellia'dan gelmiştir (E. Bréhier, cilt I, s. 534). İsidoros'un diğer eserleri, Tanrıbilimi, doğal ve uygar tarihi ilgiler. Külliyatı, Migne'nin *Patr. Lat.* cilt LXXXI, LXXXIV'leridir. *Etimologiae* birçok kez basılmıştır. En yenisi, W. M. Lidsay'ın Oxford'da bastırdığıdır (2 cilt, 1911).

Bkz. Et. Gilson, (s. 151-152).

İSOKRATES. Yunan hatip, politikacı ve yazarlarından. Atinalıdır. M.Ö. 436'da doğmuş, 338'de ölmüştür. İsokrates, filozof değildir, fakat o, kendisinin filozof olduğunu iddia eder. Biz, kendisinden felsefe tarihine yaptığı hizmet dolayısıyle söz edeceğiz: Fisagor'un seyahatleri ve Mısır'la ilişkisi hakkında, güvenilmesi güç olmakla birlikte ilk bilgileri, onun *Busiris* adlı eserinde buluruz. O, bu eserinde Polykrates'in Sokrat aleyhindeki iddialarına olduğu kadar da Antisthenes gibi, Sokrat Okuluna bağlı olan bazı filozoflara da hücum eder. Leontiom'lu Gorgias'ın öğrencisi olan İsokrates, mutedil bir demokrasiye taraflıdır; Eflatun'un kurmak istediği devlet türünden siyasal ütopyaların aleyhindedir. O, *Nikokles'e Mektuplar* adlı eserinde, bir kralda bulunması gereken erdem ve nitelikleri inceler; kinikleri ve bunların, başkalarının etkisi kalmamak için okuyup yazma öğretilmemesini savunan eğitim kuramlarını açıklar ve bunları eleştirir. Antisthenes'in birtakım yararsız tartışmalara alıştıran didişmecilik (eristique) sanatını öğretmek ve



mutluluk yollarını göstermek vaadi ile öğrencilerini nasıl soymakta olduğunu anlatır ve onun düştüğü yanılmalarla karşıtlıkları göstermek suretiyle suçlandırır. *Demonikos'a Mektuplar* adlı eserin de İsokrates'in olduğu sanılmaktadır. O, halkın genel eğitimini ve Yunan ulusal birliğini de savunmuştur.

Bkz. Xenophon, *Eloge d'Hélène* (Bu eserin *Giriş* kısmında, safsatacılıkla sophisme didişmeciliği arasındaki ilişki ve sahte İsokrates hakkında bilgiler vardır); G. Mathieu, *Les Idées Politiques d'Isocrate* (Paris, 1925); Dagobert D. Rynes, *Pictorial History of Philosophy.* (New York, 1959; s. 96).

ISVARAKRSNA. Hind filozoflarından. Milâdın V. yüzyılında yetişmiştir. Bilge Kapilla'nın kurmuş olduğu geleneksel Hind felsefesine bağlıdır. Sankaya-Karika adı verilen bu felsefe, Buda'dan ilham almıştır. Bu itibarla ruhgöçü (transmigration), tanrılar, yarı tanrılar ve cinlerle birlikte varlığı ıstıraptan ibaret sayan kötümser ve ikici (dualiste) düşüncelerin bu doktrinde önemli rolü vardır. Brahmacılığın Tanrı telakkisine bağlı olmayan bu felsefenin bilgiciliğe (gnosticisme) ve Yeni Eflatunculuğa önemli etkiler yaptığı kabul edilir.

Bkz. Dagobert D. Rynes, *Pictorial History of Philosophy.* (New York, 1959; s. 51).

J

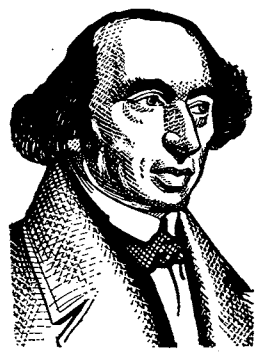
JACOB, Gut. Yahudi filozof ve Tanrıbilimcisi. 22 nisan 1845'te Beuthem'de doğdu, 29 eylül 1919'da Breslau'da öldü. 1874'te Hildesheim'da, 1892'de Breslau'da hahamdı. Yahudi filozoflarına dair olan şu incelemeleri, felsefe tarihi bakımından önemlidir. *Die Religionsphilosophie de Saadja* (1882); *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol* (1889); *Die Scolastik des 13 Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum* (1902); *Die Judentum* (1902).

Bkz. *Die Religionsphilosophie Lehren des Isaak Abravanel* (1916).

JACOB, Ludwig Heinrich von Wettin. Alman filozof ve ekonomi bilgini. 1759'da Wettin'de doğdu, 1827'de Lauchstaedt'te öldü. Evvelâ Halle'de, sonra Rusya'daki Charkow Üniversitesinde, daha sonra da tekrar Halle'de on yıl (1806-1816) Kant ilkelerine göre felsefe ve ekonomi politik okuttu. Petersburg Üniversitelerinde de bu bilimleri okuttu. Ekonomide A. Smith'e bağlıdır; fakat, liberalizme taraflı değildir. Dersleri ve yazılarıyle Kantçılığın yayılmasına çok hizmet ettiği gibi, bu geniş sistemin bazı önemli kısımlarını orijinal bir tarzda geliştirdi. Din felsefesine dair de değerli eserler verdi. Doğal hukuk ve ekonomi politik hakkında da pek önemli eserleri vardır. Hepsi Almanca olan çok sayıdaki eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Mendelsshon'un Sabah Toplantıları ve Tanrı Varoluşuna Dair Tüm Kuramsal Kanıtlar* (Leipzig, 1786); *Pratik Felsefeye Girişler* (Halle, 1787); *Mantık Taslağı ve Bir Genel Metafiziğin Eleştirisel Öğeleri* (Halle, 1788. Bu eser, birçok kez basılmıştır); *Ahlâk Duygusu* (Halle, 1788); *Ödev Duygusu Aracılığıyle Ruhun Ölmezliğini İspat* (Zullich, 1790). Bu eseri, Jacob evvelâ Latince yazmış sonra kendisi Almancaya çevirmiştir (1794). Hume'un *İnsan Doğasına Dair* olan eserini Almancaya çevirmiş ve birtakım eleştirisel görüşler eklemiştir (3 cilt; Halle, 1790-1791); *Tanrı Varoluşunun Ahlâksal Kanıtı* (Liebeau, 1791 ve 1798); *Deney Üzerine Kurulmuş Bir Ruh Kuramı Taslağı* (Halle, 1791-1795); *Anti-Machiavel ya da Uygar İtaatin Sınırları* (Halle, 1791-1796); *Erek Bilgisi (Télèologie), Politika, Din ve Ahlâk Konularına Dair Felsefesel Dissertasyonlar* (Halle, 1797); *Törelerin Felsefesel Kuramı* (Halle, 1797); *Bilgeliğin ve İnsel Hayatın İlkeleri* (Halle, 1800); *Tüm Bilim ve Sanat Ansiklopedisinin Planı* (Halle, 1809). Bunlardan başka psikolojiye, antropoloji, gramer vb.'ya dair de kitaplar yazmış olan Jacob, Halle'de birçok bilginlerin yardımıyle *Felsefe Zekâsının Felsefesel Yıllığı* adında bir de dergi çıkarmıştır (1795-1797).

Bkz. Michel de Polotika, *Essais Philosophiques sur l'Homme, Ses Prencipeaux Rapport et sa Destiné, Fondés sur l'Experience et la Raison, Suiviş d'Observations sur le Beau, Publiés d'Après les Manuscrits Confiés par l'Auteur.* (Halle, 1818. Yazarı bir Rus olan bu Fransızca eserde Jacob'un başlıca düşünceleri toplanmıştır).

JACOBİ, Friedrich-Heinrich. Alman filozofu. 25 ocak 1743'te Düsseldorf'da doğdu. 10 mart 1819'da Münih'de öldü. Babası zengin ve tanınmış bir tüccardı ve Protestandı. Ticaret işlerini öğrenmesi için Frankford'a gönderilmişti; fakat o, çocukluğundan beri, ticaretten çok düşünmekten hoşlanıyordu. Dinsel düşüncelerle felsefesel düşünceler arasında şaşırmış olan Jacobi, daha çocukken, ahret hakkında büyük endişelere kapılmış ve birtakım garip sanrılara (hallusination) tutulmuştu.



Sekiz ve dokuz yaşlarındayken, ebedîlik düşüncesi kendisini o kadar kuvvetle yakalamıştı ki, haykırarak düşmüş ve kendini kaybetmişti. Kendine geldiği zaman bu düşünce yine aklına gelmiş ve şiddetli bir korkuya tutulmuştu. Ürpermeden yokluğu düşünemeyen Jacobi'yi, sonsuz bir süre (durée) tasarımı büsbütün dehşet içinde bırakmıştı. Nihayet o, bunların birtakım zihinsel tecelliler olduğunu anladı; 17 yaşından 23 yaşına dek bir daha böyle bir düşünce aklına gelmedi. Fakat, 23 yaşından sonra bu ruh halleri eşsiz bir kuvvetle yeniden belirdiyse de bu kez Jacobi, bu belirmelere (apparitions) cepheden bakmaya cesaret etti. Kendisi, "Bu dönemden sonra, der, 1787'de bu görüntüler (visions) beni şaşkına çevirecek denli yeniden belirmeye başladı". Bunun üzerine Jacobi, kendini öldürmek arzusuna kapıldı. İçinde bulunduğu bu düşünsel bunalımlardan kurtulmak amacıyle pietizmle uğraşan bir cemiyete üye oldu. Bundan sonradır ki, Jacobi, kuramların pekinsizliğinden kurtulmak için iman ve duygu felsefesine sığınan bir adam oldu. Babası onu, ticarete dair bilgilerini tamamlaması için Génève'e yolladı; Jacobi, ilk kez bu şehirde felsefeyle tanışmış oldu.

Burada, S'Gravezande'ın *Giriş*'ini (introduction), mistik duyumculardan Bonnet'nin eserle-

rini ve daha çok Spinoza'yı okudu. Kant'ın Berlin Akademisi müsabakaları için 1762'de yazdığı *Metafizik Bilimlerin Apaçıklığı* ile *Tanrı Varoluşunun Olabilen Tek Kanıtı* adlı eserleri ona derin etkiler yaptı; ve kendisine en önemli gerçekliklerin düşünceden kaçtığını ve bunların ancak duyguyla yakalanabilecekleri düşüncesini ilham etti. İsviçre'de fizikçi ve filozof Lesage'a bağlandı, onun öğütlerinden yararlandı. Gençliğinin ilk zamanlarında soyut konuları kavramakta zorluk çekiyor ve ancak sezgisel olan şeyleri anlayabiliyordu. Bu da kendisine zekâdan yoksun olduğu zannını veriyordu. Lesage ona anlamadığı şeylerin, ya yanlış ya da anlamsız şeyler olduğunu anlatmak suretiyle teselli verdi.

Jacobi, İsviçre'de Fransız dil ve edebiyatını kavradıktan sonra, J.-J. Rousseau'nun yazılarına karşı büyük bir hayranlık duydu. 1764'te daha yirmi iki yaşındayken, Génève'den ana yurduna döndü. Babasının mağazasını yönetmeye başladı. Zeki olduğu kadar da aydın bir kadın olan Betty Clermont'la evlendi. Bundan kalabalık bir aile meydana geldi. Palatın elektörü kendisini, Berg ve Juilliers dukalıklarının maliye danışmanlığına atadığı için babasının mağazasını terk etti (1772). Fakat, bağımsızlığından fedakârlık yapmayan Jacobi, sarayın sevgisini kazanamadı ve bu işten ayrılmaya mecbur oldu. Bunun üzerine Düsseldorf yakınlarındaki Pemplefort'da bulunan evine döndü. Burada Almanya'nın edebiyat, felsefe ve bilimde ün yapmış olan seçkin zekâları toplanmaya başladı. Goethe, kendisini bu evde ziyaret etti (21 temmuz 1774) ki bu tarih, ikisi arasındaki dostluğun başlangıcıdır.

Jacobi, bu büyük ozan için, "Biz, birbirimiz için doğduk" demişti. Ozan da Jacobi için, "düşünceler, onun duygularından fışkırıyor; ben bile bunu kavrayabildim" (*Şiir ve Gerçeklik*, s. 285) demişti. İkisi arasındaki görüşmeler, Jacobi'nin *Alvill* (1774) ve *Woldemar* (1779) adlı romanlarında yazılıdır.

Jacobi, bu büyük ozan için, "Biz, birbirimiz lirdi; bu ikincisi, ona Kuzey Almanya'da yaptığı bir gezide Wolfenbuttel'de rastlamış ve onu Spinoza'nın bir çırağı olarak tanımıştı; 1785'te de onu Mendelssohn'a karşı savundu. Bir aralık 1779'da Baviera saray danışmanlığına çağrıldıysa da, bu işten hoşlanmadı; tekrar evine döndü. Jacobi, her bakımdan mutlu bir aile hayatı içindeyken 1781'de oğlu ve eşi öldüler. Arkadan 1794'te Fransızların Almanya'yı istilâ etmeleri üzerine, sevgili yuvasını da terk etti. Holstein'li bir dostunun evine sığındı. On yıl kadar Güney Almanya'da politika ve edebiyat faaliyetlerini incelemekle vakit geçirdi. Cutin şehrinde, Voss, Klopstock, Nicolavius, Reimarus... vb. ile tanıştı. Bu dönemde yalnız bir kez, 1801' de Rhin sahillerinde kalmış olan çocuklarını görmek için seyahate çıktı. Fransa'ya gitti. 1804' te giriştiği bir ticaret işi dolayısıyle iflâs ederek tüm servetini yitirdi. Bunun üzerinedir ki, kendisine teklif edilmiş olan Münih Bilim Akademisi başkanlığını kabul etti (1807). Burada, Sanatlar Akademisinin başkanı olan Schelling'le şiddetli bir tartışmaya girişti ve 70 yaşındayken unvan ve emeklilik hakkını muhafaza etmek şartıyle başkanlıktan ayrıldı.

Son yıllarında eserlerini yeniden gözden geçirdi ki, bunlar ona Alman yazar ve filozoflarının en seçkinleri arasına girmesine hizmet etmişlerdir. Jacobi, zekâsı, öğreniminin dereceleri ve hayatının özelliği yüzünden profesör olamadı. Buna karşılık, düşüncesinin gelişimi dolayısıyle kişisel bir değer ve karaktere sahipti, bu itibarla hiç bir felsefesel okulla bağdaşamamıştı. Yalnız duygulardan ilham alan ve sadece doğal kanaatlere baş vuran bir felsefe, kaynağını coşku (enthousiasme) teşkil ettiği için, bilimlerin bağlanmaları zorunlu olan yöntem ve çalışma tarzlarına katlanamazdı. Bu itibarla kibarlığa düşkün ve tutkulu bir filozof olan Jacobi, eserlerini okulların ve bilimin geleneksel disiplinine uygun olarak yazmamıştır. O, doğrudan doğruya topluma baş vurur; felsefesel sorunlarla, ancak insanlığa sağladığı yarar bakımından ilgilenir. Bu, onun hem kuvvetine, hem de yanılmalarına neden olur. Jacobi, düşüncelerini roman şeklinde, diyalog tarzında, birtakım iddiacı aforizmalar ve mektuplar şeklinde ifade etmiştir. Onun kullandığı tarz, genel olarak ozanca, tutkulu ve sapıklıklarla dolu, fakat güçlü, belagatli ve çeşitlidir. Bununla birlikte, zamanla yazılarındaki kusurları azaltmış, fakat bunların niteliklerini değiştirmemiştir.

Jacobi, çok geç yazmaya başlamıştır. Evvelâ konuya uygun gelmeyecek kadar ozandır. Woldamar'ın bir roman ve ahlâk eseri olarak değerle doğası, Madam de Stael'in *Almanya Mektupları*'nda da açıklanmıştır (cilt III, 3. kısım, XVI ve XVII. bahis, s. 708-716. Türkçeye çeviren: Nasuhi Baydar, 1945).

Lessing'in ölümünden önce Jacobi, bu yazarla görüşmüş ve onun *Bilge Nathan* adıyle de bir Spinozacı olduğuna inanmıştır. Bunun üzerinedir ki, Jacobi, *Spinoza'nın Felsefesine Dair, Mendelssohn'a Mektuplar* adlı bir eser yazdı. Bu eser, kendi anlayışına göre, Spinoza felsefesinin bir özetini verir ve bu konu dolayısıyle birtakım tartışmalara girişir ki bunlar, Almanya'daki düşünsel kuramların akışına oldukça önemli etkiler yapmıştır. Jacobi'ye göre, bu felsefe en çok sonuç veren spekülatif bir sistemdir ve ispatçı (demonstratif) felsefe insanı ister

istemez kaderciliğe ve panteizme götürür. Bunların ise, Tanrıtanımazlıktan farkı yoktur. Jacobi, bu mektuplarından birincisine Bruno'nun *Della Causa del Principio et Uno* adlı eserinin bir özetini ve yedinci mektubuna da, kendi anlayışına göre, spekülatif felsefe tarihinin ana çizgilerini eklemiştir. Jacobi'nin 1786'ya kadar süren bu birinci edebî döneminde, Hamann'la yaptığı mektuplaşmalarından başka, *Lessing'in bir Sözcüğü* adlı küçük bir eseri çıkmıştır; bunda Jacobi, tamamıyle liberal olup her çeşit şiddeti reddeden kendi politika görüşünü açıklamıştır. Bu birinci dönemin önemli bir olayı da, Wieland'la Jacobi'nin bozuşmasıdır. Buna neden de Weiland'ın, Linguet'nin mutlakiyetçi (absolutiste) düşüncelerinden yararlanarak yazmış olduğu *Tanrısal Hakka Dair* başlıklı makaleyi yayınlamış olmasıdır.

Jacobi'nin ikinci dönemde yazdığı eserler, Kant ve Fichte felsefesine yaptığı hücumları kapsar. Bunalr, üç kitaptır: 1. *David Hume ya da Ülkücülük ve Gerçekçilik* (1787). Bu eser diyalog tarzında yazılmıştır. 2. *Fichte'ye Mektup* (1799). 3. *Aklı, Akılsal bir Hale Getirmek ya da Aklı Entellekte Uydurmak İçin Eleştiriciliğin Girişimi (Die Vermunft zu Verstande zu Bringen* 1801).

Jacobi'nin ihtiyarlık eseri, Schelling'in panteizmine karşı yöneltilmiş saldırılarını kapsar. Bu eserin adı, *Tanrısal Şeyler*'dir. 1811'de basılmış olan bu kitaba Schelling şiddetle cevap vermiştir. Jacobi, eserlerine pek önemli birtakım Önsöz'ler yazmıştır ki, bunlar kendisinin felsefesel vasiyetnamesi gibidirler. Bunlardan en dikkate değeri, *Ülkücülük ve Gerçekçilik Hakkında Diyalog*'unun Önsöz'üdür. Bu felsefesel yazılarının bir çeşit Giriş'i sayılmaktadır. Spinoza'ya dair mektuplarının Önsöz'ü de, felsefesinin Son söz'ünü teşkil eder. Jacobi'nin en önemli eseri *Mektuplaşmalar*'ıdır. Goethe, bunların bütün bir yüzyılı temsil ettiğini ve özetlediğini söyler. Jacobi, bu mektuplardan başka Wieland'ın yayınladığı Merkür dergisinde bazı çevirmelerle çözümlemeler yazmış, sonra kendi üzerinde büyük etkiler yapmış olan Goethe, onu, hünerini göstermesi için orijinal kompozisyonlar yazmaya teşvik etmiştir. Jacobi'yi yurdunun büyük yazarları arasına sokan şu iki felsefesel romanıdır: 1. *Woldemar ya da İnsanlığın Resmi*'dir ki, bunun yalnız birinci kısmı yazılmıştır. Bu eser, 1781'de yeniden gözden geçirilerek basılmıştır; ve Vanderbourg tarafından, *Waldemar ou la Peinture de l'Humanité* (2 cilt, Paris) adıyle Fransızcaya çevrildi. 2. 1781'de yayımlanan *Allwill'in Mektuplaşmaları*'dır. Bu iki eserde Jacobi'yi ahlâkçı ve insan kalbinin başarılı bir ressamı olarak buluruz. Üslubu canlı, renklidir ve bunlar, Almanya'nın Wieland, Jean-Paul, Lavater, Linctenberg, Fichte, Reinhold, Herder, Jacob's Jean von Müller... gibi tanınmış yazar ve filozoflarına yazıldığı gibi, ünlü yabancılardan da Geneve'li Lesage, Necker, Hemsterhuis, Laharpe gibi kişilere de yazılmışlardır. Jacobi'nin son mektuplarında Royer -Collard, V. Cousin, Bautain... gibi ünlü kişilerin adları da vardır.

Jacobi'nin felsefesi, genel olarak edimsel bilinci, her gerçekliğin ölçüsü yapan bir 'akılcı gerçekçilik'tir. O, duyum ve duygunun nesnel gerçeğini kabul ettiği için, 'gerçekçi'dir. İnsel ruhun dolaysız bir bilgiye sahip olduğunu, bu bilgiyi anlamak ve çözümlemekten başka işimiz olmadığını ileri sürdüğü için de 'akılcı'dır. Bu itibarla bu felsefe, bilinç, duygu ve akılsal iman felsefesidir. Bunun içindir ki, Jacobi'ye göre, ahlâklılık konusunda, insanın hayır hakkındaki duygusundan başka bir kural yoktur; her gerçekliğin ölçüsü de, akıllı insanın safdil yargısından ibarettir. İnsanların ahlâk ve bilgi ilkeleri üzerinde birleşemeyerek yanılmalarının nedeni, sadece doğal inançları kabul edecekleri yerde, bu inançların üstüne çıkmak iddiasında bulunmak ve düşsel bir bilim hevesine kapılmak suretiyle, spekülasyona, akıl yürütmeye ve sunî (yapay) düşünmelere değer vermeleridir. Jacobi'nin her şeye karşın ve herkese karşı savunduğu düşünceler, canlı ve kişisel bir Tanrı'nın varoluşu, erdemin mutlak değeri, insan ruhunun Tanrısal kaynağı, iç ve dış duygunun nesnel gerçekliği, bilince verilmiş olan her şeyin kesin olarak doğru oluşu... gibi düşüncelerdir, ki Jacobi'nin 1775'e doğru Almanya'da hâkim olan felsefeye karşı gelişi, yani Kant'ın eleştirisine, Fichte'nin ülkücülüğüne, Schelling'in panteizmine ve tüm bilime dayanan ve spekülatif olan felsefeye karşı aykırı düşünceleri bunlardan gelir. Hume'ün kuşkuculuğuna ve Berkeley'in ülkücülüğüne olduğu kadar da Helvetius'ün yazılarındaki maddeciliğe, nihayet, Alman Kitapsarayı adlı dergi aracılığıyle yayınlanan Berlin doğacılığına (naturalisme) karşıt olarak Jacobi, eleştirinin tüm olguları bulduğuna inanmıştır. Kaynağı itibarıyle pek pratik ve dinsel olan bu karşıtlık, Jacobi'nin mantık bakımından en yetkin saydığı Spinoza'nın *Ethika*'sını okuduktan sonra soyutlamaya ve akıl yürütmeye dayanan tüm spekülasyonlara karşı sistemli bir müdahale şeklini almıştır. Bu bakımdan Jacobi'nin yanıldığı nokta, kendi spekülasyonlarının da tüm diğer felsefeler gibi eleştirici ve büsbütün başka yöntemlere bağlı ve ayrı bir ruhla canlanmış olmasına karşın, yine onlardaki gibi birtakım akıl yürütmelere bağlı olduğunu tanımamış olmasıdır. Wieland'ın Agathon'u, "Güneşi görüyorum öyleyse, o vardır; kendimi hissediyorum öyleyse, varım".

"Yüce ruhu düşünüyorum, öyleyse o da vardır. Yüce bir zihnin varoluşuna ihtiyaç duyuyorum. Öyleyse, o vardır" der.

Jacobi, buna karşı, son cümle müstesna olmak şartıyle hepsini kabul eder ve bu son cümlenin, "Yüce ruhu düşünüyorum, öyleyse o vardır" olmalıdır. Ancak, "bu tarzdadır ki, der, Tanrı varoluşunun doğru bir kanıtı elde edilebilir. Her hareketin hareketten başka bir şey olan bir iki nedenini kabul etmek lâzımdır. Bu sonsuz varlığın niteliğine dair bir şey bilmiyorum. Belki de bu, zihinleri meydana getirdiği için zihinlidir. Fakat, hiç olmazsa her bilgi ilkesinden ve tüm düşünce kanunlarından vazgeçerek onun, varoluşunu tanımaya mecburum". Şu örnek bile gösterir ki, Jacobi, duygunun verdiği şeyleri kabul etmekle akıl yürütmeden başka bir şey yapmış olmuyor. Yalnız onun akıl yürütmeleri, sınamaksızın kabul ettiği yöntem kurallarına dayanmaktadır. Bu kurallar ona göre, yanılmaz bir otorite olan zihnimizin niteliğini de ifade ederler.

Anlaşılıyor ki, o, her yöntemli spekülasyona düşman olduğunu ve her spekülasyonun ister istemez insanı, kaderciliğe, ülkücülüğe ve Tanrıtanımazlığa götürdüğünü iddia etmekle derin bir hataya düşmektedir. Jacobi'nin gerçekte yaptığı şey, bir felsefeyi diğer bir felsefeye, âlicenap bir ahlâkı, bencil bir ahlâka, bozulmaz bir dogmacılığı, kuşkuculuğu, duygu ve aklımızın nesnel gerçekliğine dair olan sarsılmaz imanı, tüm kuşkulara ve konusu bir gerçek olan tüm eleştirimlere ve akılcı bir gerçekliği, her türlü ülkücülüğe karşı koymuş oluyor. Jacobi, ülkücülüğü yapay bir düşünmenin ürünü saydığı halde, gerçekçiliği zihnimizin dolaysız bir eseri, yani hiç bir akıl yürütmenin meydana getiremeyeceği ve yıkamayacağı bir ürün sayıyor. Jacobi, aklımızın ve zihnimizin niteliğinden doğal olarak ve kendiliğinden meydana gelmiş olan güvene 'iman' adını vermektedir. Fakat her iman, kendisine karşıt olup yine kendi tarafından yenilgiye uğratılmış olan bir kuşkuya, bir eleştiriye dayanır. Bu felsefesel iman asla kamulduyunun (sens commun) ilkel güveni değildir. Ona göre, bu iman tüm özgür ve yöntemli düşünmeden önce gelir ki, kuşkuya ve dolayısıyle aklın verilerine karşı koruyucu bir niteliği vardır. Bu iman, dolaysız olarak duyguda belirir ve bu felsefenin maddesi, yapay akıl yürütmelerin ürünü değildir. Buna karşın, Lachelier, imanın da bir düşünme eseri olduğunu, yani ülkücülüğe götüren bir akıl yürütmenin ürünü olduğunu iddia etmişti.

Jacobi, doğal bilinç yerine geçen başka bir bilinç, 'zihinsel bir sezgi fakültesi'nin ve 'içten bir ilham'ın organı olan bir başka akıl kabul eder ve gerçeğin bu doğadaki bir akılda dolaysız bir surette hazır olduğuna inanır. Örneğin, Jacobi'ye göre, gün ışığı gözlerimize çarptığı zaman, nasıl ki hiç bir düşünce gayretine ihtiyaç göstermeden onun farkında oluyorsak, Tanrı'nın varoluşu da, bilincimizde doğrudan doğruya kendisini gösterir. Bu itibarla Tanrı düşüncesi, bir sonuçtur, bir üründür ki, bunu felsefesel düşünce yeniden ele almaktadır. Jacobi, varlığın hikmetiyle (raison) bilmenin hikmetini (ratia cognoscendi), ispatlama ile maddesel tümdengelimi birbirine karıştırmak suretiyle, bir varoluşun, diğer bir varoluştan çıkarılabileceğini, bu itibarla da varlığının hikmeti yine kendisi olan bir Tanrı varoluşunu ispat etmekle Tanrı'nın kendisinden üstün bir töz (cevher) kabul etmiş olur. O, bu suretle Spinoza ve Hegel'le birlikte, diyalektiği, düşünce aracılığıyle yaratma hareketini ya da ilkel gerçekliğin ilerlek (progressif) gerileşmesini taklit ederek yeniden meydana getirmek iddiası gibi telakki etmiş olur. Böyle bir diyalektik, Spinoza ile birlikte Tanrısal tözden hareket edecek olursa, özgür ve kişisel Ben'e ulaşamaz. Eğer bu diyalektik, Fichte ile birlikte mutlak surette özgür ve bağımsız Ben'den hareket edecek olursa, mantık bakımından Tanrı'ya kadar yükselemez. Bereket versin ki, Jacobi'nin felsefesi, bu iki filozoftan hiç birine bağlı değildir. Onun felsefesi, Tanrı'yı maddesel olarak ispat etmeyi iddia etmeksizin, bu yüce düşüncenin kaynağını bilinçte arar ve düşünce aracılığıyle bu düşüncenin gerçekliğini saptamak ve onunla özgürlüğü uzlaştırmak için zorlanır.

Jacobi'nin kendisi de, 1833'te şöyle söylüyordu: "Kendi kendime düşündüğüm zamandan beri, daima bütün fakültelerimle, gerçeği aradım ve bunu keşfedip üretebileceğim bir şeyle kendimi süslemek için yapmadım. Beni kaplamış olan geceyi aydınlatacak ve kendimde vaadine ve önsezgisine sahip olduğum ışığı getirecek olan bir gerçeği özlüyordum. İnsanı yapan dindir; din, daima felsefenin konusuydu. Her bilim ve her dinin temeli olan yenilgiye uğratılamaz ve reddedilemez bir duyguya dayanıyorum. Bu duygu, bana kavranılabilir ve tinsel şeyler için bir organa sahip olduğumu öğretmiştir ki, ben bu organa akıl diyorum. Benim felsefem, Tanrı nedir? sorusunu değil, Tanrı var mıdır?ı sorar. İnsan özgürlüğü ve Tanrısal kayra (providence) az uzlaşamaz. Tanrı kanaatıyle kişilik kadar birbiriyle az uzlaşmazlar. Bana göre, Tanrı, Sokrat ya da Fenélon gibi kişilerin yaratıcısı ve göksel mekanizmanın ustası sıfatıyle yücedir. Ben, özgürlüğe ve akla inandığım için, Tanrı kayrasına da inanıyorum. Kuramsal bilim, bilgisizlik ve yanılmalarımızı dağıtacak yerde, bunlara birtakım yeni bulanıklıklar (confusions) ekler. Kuramsal bilim, ken-

dini Tanrı'yla eşit sayar. O, kendi konusunu ve gerçeği yaratma iddiasındadır. Düşünmenin eseri olduğu halde, tüm ilkel bilgileri bir yana atar. Araplar, Aristo için; o, her tarafın suyunu emdiği halde, evrenin suyunu çekip bitirememiş olan bir deredir, demekle bu düşünme biliminin karakterini pek iyi belirtmişlerdir. İtirazlarım gerçek felsefeye değil, kuramsal bilime karşıdır. Benim felsefem, duygu ve sezgiden hareket eder. Tanrı'ya yükselmek için spekülasyonda yol yoktur. Spekülasyon, sadece duygunun ilhamları olmazsa kendisinin boş olduğunu ispata ve bu ilhamları kurmaya değil, bunları pekiştirmeye hizmet eder. Teleskopla aygıtlanan (teçhiz) göz, Samanyolunun nebülözlüğü içinde, nasıl ki bir yıldızlar ordusunu görürse, Tanrısal imanla aygıtlanmış olan akıl da bizi kuşatmış olan karanlıklar arasından gerçeği az çok görür. Bu iman, aklın ilkel ışınıdır. Gerçek akılcılığın ilkesidir. İman olmadıkça, her bilim çukur ve boştur. Gerçek bilim, hem kendine, hem de Tanrı'ya tanıklık yapan ruh bilimidir. Araştırmalarımın konusu daima, bilimsel gerçeklikten çok üstün olan doğarlı (natif) gerçekliktir. Yüzyılın değişken sistemlerine karşı savunduğum da bu gerçektir".

Ona göre, "Tanrı'yı ancak inançla elde edebiliriz. Tanrı bilinemez, sadece inanılır. Bilinebilen bir Tanrı, Tanrı olamaz. Tanrı'nın varoluşu, seriyi kırar ve sıralanmayı olanaksız bir hale getirir. Gerçek Tanrı, kendisini dışarıda göstermez. Nasıl ki eşya duyularımıza dolaysız olarak görünürlerse, Tanrı da varlığımızın içtenliğinde (intimité) dolaysız olarak kendini gösterir. Biz dolaysız olarak kendimizden çok büyük ve iyi olan bir şeyin varlığını hissederiz ve kendimizi Tanrı'da bulurken Tanrı'yı da kendimizde buluruz" (H. Höffding).

Yine Jacobi'ye göre: "Tanrı'yı bizden saklayan doğa, bizi insandan daha az ilgiler. Tanrı, insanda daha açık olarak görünür. Tanrı hiç bir belgenin konusu olamaz. Fakat biz onunla doluyuz ve o bizim düşünce ve duygularımızda hazırdır. Eğer Tanrı yoksa, ben de mevcut değilim, demektir. Tanrı, aşkımızın konusu olabilmek için, kişisel olmalıdır. Panteizm bir Tanrıtanımazlıktan başka şey değildir".

Jacobi, 1819'da, "Duyulur dış gerçeklik, diyordu, ispat edilmeye muhtaç değildir. Çünkü, bunun doğruluğunu sağlayan kendisidir. Akıl denilen bu iç duyuda kendini gösteren gerçeklik, akıl tarafından daha iyi teyid edilir. İnsanın doğal olarak kendi duyularına ve aklına imanı vardır; bu imandan daha pekin olan bir pekinlik de yoktur".

Jacobi'ye göre, akıl, şartsız olan, doğanın, doğrunun, iyinin ve güzelin üstüne yükselme fakültesidir. Fries, *Yeni Eleştiri* adlı eserinde, akıldan dolaysız olarak ortaya çıkan yargılara 'nesnel' ya da 'saf' duygu adını veriyordu. Jacobi de bu adı, entellekti, yargıların aleti saymış ve aklı bu aletin duyular gibi yargılamayan, fakat ilham veren bir organı olarak kabul etmişti. "İnsan, duyulur eşya karşısında yalnız duyular ve zihinle sınırlanmış olsaydı, düşünme sayesinde yalnız doğanın varolduğunu ve doğanın dışında hiç bir şeyin bulunmadığını anlamış olacaktı. Fakat, insan ruhtur; ruh, insanın gerçek özüdür; ancak ruh sayesindedir ki entellekt, insan entellekti olur. Her ne kadar biz, evreni kişisel ve zeki bir yaratanın eseri olarak, ebedî ve bağımsız bir doğa olarak, iyice anlamıyorsak da, kayrayla özgürlüğün en ilkel olarak varolduklarını biliriz. Bunlar, sonradan doğmamışlardır; bu düşünceler gerçeklikten yoksun olsalardı, insanı kendi bilinci aldatmış olurdu. Zira bunların varlığını kabul etmeyi insana zorlayan kendi bilincidir. Eğer bunlar, birtakım düşlerden ibaret olsaydılar, insan tamamıyle bir yalancıdan ibaret olurdu. Sokrat'ın Tanrısıyle Hıristiyanların Tanrısı, bir öykünün imgesel kahramanlarından başka bir şey olmazlardı".

Jacobi'ye, sezgilerin, aklın ya da duygunun doğru olup olmadıklarını sormak, insan ruhunun bir öcü (fantom) veya yalan olup olmadığını sormak demektir. Ona göre, her gerçek felsefe, imandan hareket eder ve imanda sona erer. Öğrencilerinden biri Jacobi'nin felsefesi, der, neye inandığını, ne için inandığını bilir, düşüncenin yardımını reddetmez; fakat, düşüncenin bir organdan başka bir şey olmadığına emindir. Düşünce, doğal ve ilkel bilgiyi meydana getirmez. Fakat, bu bilgiye düşünce aracılığıyle sahip oluruz. Düşünce her gerçek bilginin temelidir; bunun karşıtı ise, ispatlı bilinçtir. Zira bu bilinç, her türlü ispattan üstün olan şeyi ispat etmeyi, düşünen öznenin, eşyanın gerçekliğini ne tarzda tanıdığını bilmeyi ve her düşünme sisteminin az ya da çok ülkücü ve kuşkucu olduklarını iddia eder.

Jacobi, ilk zamanlarında 'akıl' sözcüğünü, adi anlamında, mantıksal ve gidimli (discursif) bir fakülte olarak kabul ettiği halde, daha sonraları, Almanca 'Vermunft, de Vernehmen, intelligere', yani, "hissetmek, algılamak, anlamak" sözcüklerinin etimolojilerine dayanarak onu içten duyu (sens intime), duygu, bilinç sözcükleriyle anlamdaş saymış, kavranılabilir ve üstün şeylerin sezgi organı gibi kabul etmiştir. O, okurlarından akıl sözcüğünü, nerede yanlış kullanmışsa, yerine entellekt (verstand) sözcüğünü koymalarını rica etmiş ve zira bunlar, aynı şeyi ifade ederler demişti. Daha sonraları da Jacobi, yalnız düşünce sayesinde gizli (virtuel) bilinç olarak telakki edilmiş olan akıl ya da duygunun edimsel sezgilerini verdiğimizi anla-

dığından kavramlar ve yargıların mantıksal fakültesi olan entellekt ile de uzlaşmıştır. Fakat entellekte, bir taraftan ruhta madde âlemini belirtmeye yarayan dış duyular, diğer taraftan bilince ahlâksal ve tinsel âlemi gösterme organı olan akıl ve içten duyular gibi bir çeşit alet ve hizmetçi rolünü vermiştir.

Jacobi, Ahlâk sorununda da, aynı duygu felsefesini savunmuştur. Yani o, ahlâkı bireysel duyguyla yorumlamıştır. Ahlâklı adama, 'güzel ruh' adını verir. Bu adam, evrensel ilkelere göre değil, kendi ilhamlarının keyfine göre, tasasız hareket eden adamdır. Jacobi, bu iddianın tehlikesini görmez. O, Kant'ın ahlâkını beğenmez. Zira, der, bu ahlâk, tüm hal ve koşullarda herkesten aynı şekilde bir gidiş ister. Pratik olarak akla özgürlük denilir. "Özgürlük, erdemin kök ve meyvesidir". Erdem, Kant'ın zannettiği gibi, sadece kanuna saygı duymak değildir. Kanun, insan için yapılmıştır, insan, kanun için değil. Kanun, kumanda etmek içindir, yaratmak için değildir. Hayat kitabı, alfabenin endeksi yapılmadan önce, yapılmış olmalıdır. Erdem bir sanat eseri, bireysel dehanın eseridir. Doğal bir içgüdünün ilhamıdır. O, hem istenir, hem de kendi kendini mükâfatlandırır. Böyle olmasaydı Tanrı'nın kendisi de, erdemi mükâfatlandıramazdı. Jacobi, birtakım tümel kurallar koymak suretiyle, bazı çelişikliklere düşer, düştüğünü de bilir. Onun bu düşünceleri, XVIII. yüzyılın yaradancı (deiste) olan mutçuluğuna (eudémonisme) karşı şiddetli bir tepkidir.

Jacobi'nin bu aşırı bireyciliği (individualisme) Politika'sında da vardır. Ona göre, devletin tek rolü, bireyin özgürlüğünü korumaktan ibarettir.

Özet olarak denebilir ki Jacobi, insanın doğal bilincine tamamıyle güvenmeyi, insanın zihinli doğasıyle eşyanın gerçekliği arasında bir öncel (ezelî) ahenk bulunduğunu, bu itibarla da, bilince gerçek olarak verilmiş olan şeyin doğru ve gerçek olduğunu savunmuştur; aynı zamanda gerçeklik bilinmiş olmak için verilmiş olmalıdır; bu da sadece diyalektikle akılsal bir bilincin içereni, gerçek felsefenin konusudur ve bu felsefede akıl tarafından içten ve ilham edilmiş sezgi içinde entellekte verilmiş olan metafizik şeylerin bilincidir. Düşünmeli (reflexif) felsefe, doğal felsefeye bir şey ekleyemez. Jacobi, Kant'a aykırı olmasına karşın, onun felsefesiyle de bazı noktalarda uyuşur. Jacobi'nin önemli hizmetlerinden biri, ruhumuzda tükenmez bir hazine olan bilince dikkati çekmiş olmasıdır ve bilincin dışında hiç bir gerçeği kabul etmemiş olmasıdır.

O da entellektin görevi sorununda Kant gibi düşünmüş, fakat ondan farklı olarak, duyulur şeylerin düşünceleri içinde, organ olarak, duyulur'a ait olanlarla mantık'ı, fakülte olarak da entellekt'e ait olan düşünceleri açıkça ayırmıştır. Duyular aracılığıyle verilen maddelerin duyum haline gelişlerini çözülemez bir giz (sır) saymış olan Jacobi, entellektin ancak duyulur veriler üzerine kendi yaptığı etkiyi gözleyebileceğine, fakat asla daha önce olup biten şeyleri gözleyemeyeceğine inanır. Bununla birlikte her duyum ve algı, duyuların vücuda getirdiği ve bir nesnenin hazır oluşuyle meydana gelen dolaysız pekinlik bilince refakat eder. Jacobi, tasarımların her maddesinin, ruha duyular aracılığıyle girdiğini kabul etmiş ve bunu daha önceden yapılan mantıksal çalışmanın temeli saymıştır. Felsefe tarihçisi Chalibeus'ün düşüncesine göre, Jacobi, felsefeye ilk kez, 'olgular ilkesi'ni (principe des faits) getirmiştir. O, dış âlemin pekinliğini kurtarmak için, duyumlar ve hayallerin varoluşunu, bir olgu olarak desteklemiş ve bunları zihinsel organizmamızla açıklamaktan çekinmiştir. Zira, bunu yapmamış olsaydı, ülkücülükten kurtulamazdı. Aynı suretle Jacobi'ye göre, saf olarak kavranılabilir bir niteliği olan eşyanın düşünceleri de, bizde bir olgu olarak mevcuttur; bunları bize akıl keşfettirmiştir. Bu olgudan o düşüncelerin gerçek oldukları sonucu çıkar. Her ispat, bir birinci olguyu gerektirir ki, bunun ötesine yükselinemez. Dolaysız bir surette kendilerini yükleyen birtakım olgular ve düşünceler vardır; bunlar, bilimin temelini teşkil ederler. İnsan ruhunda, esasından boş olan mantıksal mekanizmalardan başka şeyler de vardır. Hatta, ruhun derinliğinde, sonsuz bir gizlilik (virtualité) vardır. Jacobi bunları, eleştirici bir görüşle açıklamamışsa da, kendinden sonra gelenlerin incelemeleri için, gereken dikkati uyandırmıştır. Jacobi, 'saf' ve 'nesnel' duygularla bireysel bir ürün olan ya da kısımsal bir deneyden doğmuş olan 'öznel' duyguları da ayırdetmiştir ve Höffding'in gördüğü gibi, dolaysızlığı, gerçekliği ve bireyliği savunmuştur. Jacobi'de disiplinli bir sistem yoktur. Onda, evvelce de kaydettiğimiz gibi, doğa, Tanrı ve ruha dair birtakım dağınık düşünceler vardır. Bununla birlikte o, bir taraftan çağdaş sistemleri eleştirme düşüncesini uyandırmış, bir taraftan da, Kant felsefesinin yarı ülkücü ve yarı gerçekçi anlayışındaki zayıf noktaları göstermiş ve bu filozofun ahlâk postülatlarını kuvvetle eleştirmiştir. Jacobi'nin düşünceleri ahlâksal hayatın ve birey haklarının doğal koşullarındaki değerleri de belirtmiştir.

Jacobi'nin Mendelssohn'la yaptığı tartışma da, aydınlar felsefesiyle (philosophie des lumiéres) doğal din hakkında yaşadığı dönemin düşünce akımlarını yansıtır. Bunda Jacobi, Lessing'in dostu olan Mendelssohn'da daha çok Yahudili-

ğin (judaisme), yani tarihsel gerçeklerin getirdiği imandan başkasını kabul etmez; Yahudiliğin vahyedilmiş bir din değil, vahyedilmiş bir kanun olduğunu ileri sürerek aklı savunur. Jacobi'nin Tanrı hakkındaki düşünceleri bu tartışmanın ürünüdür.

Bize göre Jacobi, tüm Doğu ve Batı mistiklerinde olduğu gibi, aynı marazî duygular ve ilhamlar içinde mistisizme felsefesel ve ozanca bir renk vermiştir. İman ve Tanrı hakkındaki duygu ve düşünceleri Mevlânâ'nın, Yunus Emre ve Nesimî'nin eserlerinde geniş ve daha güzel anlatılmışlardır. Jacobi'yi diğer mistiklerden ayıran nokta, onun felsefe ve bilime ayrı ve eleştirici bir ruhla değinmesi ve bunlardan yararlanmış olmasıdır. Jacobi'nin yolunda giden tanınmış filozoflardan Hollandalı Hemsterhuis' in adını verebiliriz.

Jacobi'nin külliyatı 6 cilt olarak Leipzig'te basıldı (1812-1820). Goethe, Herder vb. ile olan mektuplaşmaları ayrı ayrı da basılmışlardır.

Bkz. Deycks, *Jacobi* (1854); Ziringbl, *Jakobi's Leben* (1867); Lévy-Brühl, *Philosophie de Jacobi* (Paris, 1894); Von Weiller ve Thiersch, *Jacobi's Leben, Lehre und Wirken* (Münih, 1918); H. Hcholz, *Die Hauptscriften zum Pantheismusstreit Zwischen Jacobi und Mendelssohn* (Berlin, 1916); J. Wilm'in *Alman Felsefe Tarihi;* Amédé Prevost'nun Revue de Progrés Social dergisindeki makalesi (şubat ve temmuz, 1834); H. Höffding, (cilt II, s. 120-124); E. Bréhier, (cilt II, s. 495-496); Bollnow, *Die Lebensphilos'e Jacobi's* (1933); Kinder, *Naturel Glaube u. Offenbarungeslaube* (1933); G. Feicke, *Vollendung und Aufbruch* (1944); H. W. Crawford, *The Philosophie of Jacobi* (New York, 1905).

JACOBY, Günther. Alman filozofu. 20 nisan 1881'de Königsberg'de doğdu. I. Dünya Savaşında, 1919'a kadar Istanbul Üniversitesinde felsefe okuttu. Bu vesileyle bu eserin yazarına da hocalık etmiş olan Jacoby, 1928 yılına dek Greifswald'da modern ontoloji profesörlüğü yaptı. Önemli eserleri şunlardır:

Herders und Kants "Asthetik" (1907); *Der Pragmatismus* (1900); *Herder als Faust* (1911); *Allg. Ontologie der Wirkichkeit* (2. cilt, 1925-1932); *Pâdegogischen Lexikon* (1929); *Geistige Arbeit* (1935); *Gedachtnisschrif für Schopenhaure* (1938) vb. Felsefe tarihleri için de ayrı bir önem taşıyan eserlerinde, eleştirici ve çözümleyici bir zekânın öğretsel (didactique) özellikleri vardır.

JACQUES, Amédée. Fransız filozofu. 1813'te Paris'te doğdu. 1865'te Buenes-Aires'de öldü. Jacques buraya, Fransa'daki 1852 hükümet darbesi dolayısıyle yurdundan kovulduğu için gelmişti. O, düşünce özgürlüğünün kurucularından biridir. Tinselciliğe ve liberalizm'e bağlıdır. 1832'de Ecole Normale'e girmiş ve felsefe agrejesi olmuştur. Birkaç yıl vilâyetlerde ve Versailles'da hocalık yaptıktan sonra Louis-le-Grand lisesine çağrıldı. Burada da felsefe okuttu ve Ecole Normale'e konferansçı oldu. Sonra doktorasını verdi. 1843'te V. Cousin'in kurmuş olduğu fakülteler agregasyonu müsabakasına girerek parlak bir başarı gösterdi. 1843 devriminde kendisi için tehlikeli olduğu halde liberal düşüncelerden vazgeçmemiş, 1847'de *La Liberté de Penser (Düşünme Özgürlüğü)* adlı bir dergi çıkararak, çocuklara din eğitimi vermenin doğru olmadığına dair yazdığı önemli yazılar yüzünden, yalnız kürsüsünden yoksun edilmemiş, aynı zamanda Millî Eğitim Bakanlığı, onun Fransa'da ders verme yeteneğinde olmadığını ilân etmiştir. Az zaman sonra yapılan bir hükümet darbesi yüzünden de Fransa'yı terk etmeye mecbur olmuştur. Zira, hem dergisi kapatılmış, hem de yargılanmaksızın kendisine pek ağır cezalar verilmişti. Fakat, Humboldt'un işe karışması sayesinde, Jacques, Uruguay hükümetinde Monte Video ulusal eğitimini düzenlemekle görevlendirildi ise de, bu işte kendisinden beklenen başarıyı gösteremedi. Fakat kendisi için kârlı bir mevki kazanmış oldu.

Felsefe bakımından, ilk eserlerinde verdiği umutlar oranında bir gelişme gösteremedi. Onun doktrini, V. Cousin'in seçmeciliğine bağlıdır. Fénelon, Leibniz ve Clarck'ın eserlerine, dikkate değer Önsöz'ler yazmış ve bu filozofların kitaplarını Fransa'da yayımlamıştır. Doktora tezlerinden başka, J. Simon ve Saisset ile birlikte *Manuel de Philosophie*'nin (Paris, 1846) 'psikoloji' kısmını yazmıştır. *Memoire sur le sens Commun*'u, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin yabancı bilginler kısmında basılmıştır (cilt II, 1847). Ad. Franck'ın *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*'indeki birçok maddeler de onun kaleminden çıkmıştır. Yaşadığı dönemde kendisini vatanından kaçmaya mecbur eden düşünceleri daha sonraki kuşakların ilke olarak beğenip uyguladıkları layik zihniyetin ve düşünce özgürlüğünün asil tohumlarını taşır.

JAEGER, Werner. Alman felsefe tarihçisi ve bilgini. 30.7.1888'de Lobberich'te doğdu; 1960' da öldü. 1914'ten itibaren Basel ve Kiel'de, 1924' ten 1936'ya dek Berlin'de, Chicago'da 1939'dan itibaren de Birleşik Amerika'daki Harvard ve Cambridge (Mass) Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Felsefe tarihine giren önemli kişilere dair derin etütlerinden başka, pedagojiye dair de eserleri vardır. Şu kitapları önemlidir: *Aristoteles Grundlegung eine Gesch. Seiner Entwicklung* (1923, İngilizce, 2. baskı, 1948); *Paideia. Die Formung des Griesch. Menschen.* (4. cilt, 1933-1947); *Gregorius Nyssenus Opera* (8. cilt, 1921-1952); *Das Problem des Klassischen*

u. die Antike (1931); *Hum*manist. Reden und *Vorträge* (1937); *Demosthenes der Staatsmann u. sein Werden* (1939); *Humanism and Theology* (1943); *Die Anfange der Rechtsphilosophie u. d. Griechen. In Ztschr. f. Philos. Forschg.* (cilt III, s. 3-4, 1940); *Studien zur Entstehungshichte der Metaphysik des Aristoteles* (1912); *Nemesios von Enesa* (1914); *Platons Stellung im Aufbau der Griechen Bildung* (1928); *Diokles von Karystos* (1938); *The Theology of the Early Greek Philosophers* (2. baskı, 1948); *Die Theologie der Frühen Grich. Denker* (1953); *Two Newly Discovered Works of Ancient Christian Litterature* (1953).

Bkz. Lebek, *W. J. Zum 60, Geburistug, in Ztschr. f. Philos. Forschg.*, (III, 2, 1949).

JAİMİNİ. Hint filozofu. M.Ö. VII. ya da VIII. yüzyılda yaşamış ve *Samâ-Veda*'yı vahyetmiş olduğu zannıyle yurttaşları tarafından tanrılaştırılmıştır.

JAMBLİK (Jamblicus). İskenderiye Okulunun ünlü temsilcilerindendir ve bu okulun bir kolu olan Suriye Okulunun başkanıdır. Suidas'ın anlattığına göre, Selesiri'deki Halki'de (Chalcis) milâdın 270 ya da 283. yılına doğru zengin ve nüfuzlu bir aileden dünyaya gelmiştir; 330 ya da 333 yılına doğru da ölmüştür. İlk felsefe hocası Anatolius'tür. Porphyre'le de bu filozof aracılığıyle tanışmıştır. Jamblik, hayatının uzun bir kısmını İskenderiye'de geçirmiştir. Ammonius Saccas'ın kurduğu Yeni Eflatuncu Okulu yöneten Porphyre, 305 yılında ölünce bu filozofun ileri bir öğrencisi olan Jamblik, okulun başkanı olmuştur. Kaba bir dille konuşmasına ve öğretim tarzının kuruluğuna karşın, kendisine bir kez bağlananların ayrılamaz bir duruma geldikleri anlaşılmaktadır. Öğrencileri çoktu ve aralarında Suriyeli Sopater, Edesius, Kapadokyalı Eustathe... vb. gibi tanınmış olanlar da eksik değildi. Jamblik, kendisini tamamıyle öğrencilerine verir, eski bilgeler gibi sade bir hayat sürerdi. Bu dönemde Yeni Eflatunculuk, hem rahip, hem evliyalık hem de filozofluk rolünü birbirine karıştırma meylindeydi. Eunap, Jamblik'in doğaüstü birtakım durumlarından söz eder. Örneğin, öğrencileriyle dua ederken on ayak havaya kalktığını, arkadaşlarıyle yolda giderken, hemen geri dönüp biraz sonra bir cenaze alayının geçeceğini haber verdiğini ve gerçekten de az sonra bu söylediğinin doğru çıktığını anlatır.



Eunap, bunlardan sonra, Jamblik'in kerametine değil, onun koklam ve görüm bakımından öğrencilerininkinden daha keskin bir yeteneğe sahip olduğunu, hatta kendi halleriyle yine kendisinin alay ettiğini anlatır. Kendisinden kesin bir mucize isteyenlere: Ben bu konuda hiç bir vesile yaratamam, o kendinden belirir, diyen Jamblik, bir gün Suriye'de Gadara hamamlarında iki küçük su kaynağına bir dua mırıldanarak dokunur dokunmaz, iki güzel çocuk görünmüş ve sanki Jamblik, babalarıymış gibi, filozofun kollarına sarılmışlar. Eunap, Jamblik'in daha bunlara benzeyen birçok mucizeleri olduğunu, fakat Tanrıların bu gibi durumları yasak etmiş olmaları dolayısıyle, anlatmaktan korktuğunu söyler (Eunap, *Vita Sophist. Jamblik).* Bazı diğer kaynaklardan da sızan bu olağanüstü öykülerin. öğrencilerinin hayallerinden mi, yoksa üstadın şarlatanlığından mı meydana geldiği bilinememektedir.

Onun yaşadığı dönemde eski din ve törelerin yanıbaşında Hıristiyanlık hızla ilerlemekte ve yaşamaktaydı. Fakat bu dinde dilediği devrim ve gelişimi başaramamış ve bazı tehlikeli sorunları askıda bırakmıştı. Jamblik ve öğrencileri de bu karışıklıklar arasında, etraflarında olup biten şeyleri incelemeye olanak bulamamışlar ve kendi felsefeleriyle kerametleri içinde kapanıp kalmışlardı. Diğer okullarda egemenliğin unvan ve kaynağı, sosyal düzenin temelleri, mülkiyetin kaynağı gibi sorunlar başlamış olmakla birlikte Jamblik ve öğrencileri, yalnız tanrılarla dolaysız olarak ilişkide bulunma amacını gütmüşler, fakat öteki sorunları kavrayamamışlardı. Eunap, Jamblik ile Alphius arasındaki bir görüşmeden söz eder. Bu iki filozof, öğrencileriyle kuşatılmış oldukları halde, İskenderiye sokaklarında birbirine rastlar. Alphius, Jamblik'e, mülkiyetin kaynağını ve "zenginin haksız olup olmadığını ya da bir haksızın oğlu olup olmadığını" sorar. Jamblik karşılık olarak: "Bunların hepsi benim için yabancıdır ve ben erdemden başka bir zenginlik de tanımıyorum" der, kalabalığı yarıp savuşur. Bu öyküden de Jamblik'in İskenderiye'de ve Suidas'ın tanıklığına göre de, Constantin zamanında yaşadığı anlaşılmaktadır; belki de Porphyre'in Hıristiyanlığa pek aykırı olan eserleri Jüstinien tarafından yakıldığı gibi, Jamblik'in eserleri de aynı akıbete uğramıştır.

Jamblik'in doktrini, hocası Porphyre'inkinden pek farklıdır. Zaten o, hocasını, bazen gerçekten, bazen de Eflatun'dan uzaklaşmış olmakla ve hatta bir filozofa yakışmayan birtakım saçma inançlara kapılmış olmakla suçlandırır

(Proklus, *Comm. Tim.*, s. 40, 94). Onun metafizik konularda Amelius ve Numenius'e de aykırı düşündüğü genel olarak kabul edilir.

Jamblik'in *Theodise*'si, Plotin ve Porphyre' inki gibi, "Tanrısal niteliğin birliğinde varsayımların çokluğu" ilkesine dayanır. Fakat, onların düştüğü bazı yanılmaların önüne geçmek için bu sistemi mübalağalandırır. O da üç Tanrı hipostasını kabul eder. Bunlardan birincisi, 'kavranılabilir üçlü'yü (triad intelligible) kapsar ki, bu 'monatlar'ı kaplamış olan birliktir. Monatların monadı, en yüce ve tanımlanamaz, bölünemez ve yalınç olan bu Birlik (monat), hareketsizdir. Varolan her şey bunun sayesinde var olur. Tümel nedenler, tüm etki güçlerini ona borçludurlar. Hatta hareketlerinin birlik ve ahengini de o vermiştir. Özet olarak bu, hem bir birliğin, hem de türlülüğün (diversité) ilkesidir.

İkincisi, kavranılabilir (makul) değildir. Yani, saf düşünceyle algılanamaz. Fakat akılsaldır. Yani, gidimli (discursif) akılla kavranılabilir; ve birinci Tanrı gibi, yetkin monatları ya da mutlak düşünceleri, yahut da ilk sayıları içine alacak yerde, büyük tanrıları, yani ilk kez yaratıcı verimliliği kapsamak için şekil değiştirmiş olan bu aynı düşünceleri kaplar. Bu birinci ilke, ikisi arasında aracılık eder ve tüm üçüzlemenin birleşme noktasıdır. Bu, Tanrısal hayat ilkesidir. En verimli ve üretici olan bu ilke, mitoloji dilindeki tanrıça Rhea'dır. Bu ikinci tanrının üç üçlükleri, ilk yediliği (septénaire) kapsar. Burada Fisagorculuğun etkisi açıkça görülür. Bunu kendi Tanrıbiliminin ilkelerini sayılara dönüştürmüş olmasından da anlarız. Fakat, ikinci tanrının bu üç üçlüğüyle birinci tanrının kavranılabilir üçlüğü, nasıl olup da bir yediliği meydana getirdiği anlaşılamamaktadır. Ona göre, bu yedilik, sadece zihindir. Kavranılabilir değildir. O, birinci tanrıyı mutlak sayar, bu, der, Phedr'in Jüpiter'idir. İkinci tanrı ise, kavranılabilir üçlüğün birinci terimidir ve bunun adı Satürn'dür. Bu da Gorgiyas'ın Jüpiter'idir.

Üçüncü tanrıya gelince: Bu, Kratil'in yaratıcı ve düzenleyici Jüpiter'idir. Bunun ilkesi, Demiurgos'tur ki, kavranılabilir güçlerin gelişmesini sağlar ve yaratma işini başarır. Bu üç ilke, gerçekte, İskenderiye Okulunun, daha doğrusu, Plotin'in, 'bir', 'zihin' ve 'ruh'tan ibaret olan üçüzlemesine uygundur. Fakat Jamblik, bundan sonra üştatlarından ayrılır. Bazen Demiurgos'u, kavranılabilir âlemin hepsi tanımlar, bazen de onun Paradigma'yı (Paradigme) kapsadığını iddia eder. Paradigma, kavranılabilir örnekten, düşüncelerin en yüce tipinden (archetype), saf kavranılabilirle özdeş olan saf zihinden başka bir şey olmadığı için Jamblik, bir karşıtlığa düşüyor gibi ise de, Proklus'ün kaydettiği şu cümle, bu zorluğu kaldırmaktadır: "Jamblik'e göre, Demiurgos'un erdemleri, Paradigma'nın içinde daha önceden vardır". Yani Jamblik, bu ikisinin zaman zaman birbiri içinde bulunduğunu söyleyerek bunlar arasındaki birlik ve ilişkiyi de açıklamış olur.

Jamblik, bir dördüncü Jüpiter daha kabul eder ki, bu ona göre, gördüğümüz âlemden inmiştir (Proklus, adı geçen eser, s. 297). Jamblik'in üçüncü tanrısı, hem yaratıcı, hem de kavranılabilir âlemdir. Fakat öz bakımından değil, paydaşlık (participation) bakımından kavranılabilir âlemdir. Âlemi meydana getiren bütün türümleri (émanations) doğuran üretici özelliğin vericisidir ki, bütün diğer kuvvetlerin anası olan ilk hayatsal kuvvettir (Bu görüşler az çok Plotin'inkilere benzer). Jamblik, "Biz, der, tüm varolanın ilkesi ve âlemin kavranılabilir örneklerinde ve son olarak eşyanın doğasında varolan tüm nedenlere ilk neden adını veriyoruz" (adı geçen eser, cilt I, s. 1). Şu halde, âlemi oluşturan ebedî işçi, kendi örneğine kendinden (en soi) sahiptir. Jamblik, bu suretle Plotin ve Porphyre'den ayrılmış olur.

Ona göre, kavranılabilir âlem Tanrısal ruhtadır; fakat, Tanrısal zihinde düşünceler vardır ki, kavranılabilir âlem, onların kopyasından başka bir şey değildir ve bu yüksek düşünceler, kendi tipleri olarak, kavranılabilir doğada bulunan mutlak monatlarla ilişkilidir. Jamblik'e göre, tüm tanrıların sırayla birbiri üzerine etkileri vardır. Zaten ona göre, tanımlanılamaz Bir'in, yani monatların monadının göğsünde diğer tanrılar birleşik merkezli daireler halinde sıralanır ve paralel seriler halinde meydana gelirler. Her biri ayrı ayrı birer üçlük teşkil eden bu üç büyük ilkeden başka birtakım aşağı Demiurgos'lar vardır ki, bunlar, uzaktan üç yüce ilkenin etkisini taşırlar. O, bu suretle âlemin nedenlerinde bir çokluk kabul etmiş olur. Bu çokluk, âlemin ahengini asla bozmuş olmaz. Birbirinden aşağı birçok tanrılıklar vardır. Jamblik, bunları, Fisagorculuktan da yararlanarak matematik dehasının garip bir hayal gücüyle şöyle sıralar:

1. *Monat* (birlik).

2. *Diade* (ikilik) ki bu zihindir ve Bir'in, yani monadın ilk belirtisidir, ilk gelişmesidir.

3. *Triade*'lar (üçlük). İşte asıl ruh ve Demiurgos budur; bu daha önceden taşıdığı tüm varlıkların birliğe dönüşü ilkesidir,

4. *Tetrade* (dörtlük) ki, bu evrensel ahenk ilkesidir ve eşyanın tüm hikmetleri (raisons) kendisindedir,

5. *Ogdonade* (sekizlik) ki, tüm varlıkları en yüce ilke dışına sürükleyen hareketlerin nedenidir ki, bu varlıkları evrene de dağıtır,

6. *Ennéade* (dokuzluk). Bu, her çeşit özdeşlik ve yetkinliğin ilkesidir,

7. *Décade* (onluk). Bu, yüce Bir'in türümlerinin (émanations) toplamıdır.

Bunlardan, 'mutlak bir'le (anetektos) ilişkiye girişilemez. Bu itibarla varlıklar, ancak mutlak birlikten çıkan 'aşgın' (uperusia) ve fakat sayıları çok olan 'ikinci birlikler'le (eneades) ilgilenirler; bu, sonradan türeyen tanrılar da üç derecelidir:

a) Zihinsel tanrılar (noeroi),

b) Evrenüstü tanrılar (uperkosmoi),

c) Evrende içkin (mündemiç) olan tanrılar (eghosmioi).

İşte insanlar, ancak bu sonuncu tanrılarla ilişkiye girişebilir ve bunlardan da anlaşılır ki, âlemin yönetiminde mutlak Bir'in hiç bir ilgi ve etkisi yoktur. Jamblik'in sayılara dayanan teodisesi hakkında daha açık bir fikir vermek için şu rakamları da kaydetmeyi yararlı buluyoruz: Yukarda saydığımız evrenüstü doğaların (wesen) yanıbaşında ya da altında 12 göksel tanrı daha vardır. Bunlar, 36'ya, daha sonra 360'a kadar çoğalırlar. 72 türlü de gökyüzü vardır; bu göklerin altında 42 cins doğa tanrısı vardır. Bunlardan sonra da üstün melekler (archanges), melekler, şeytanlar ve kahramanlar gelir. Demek ki birçok yaratıcı vardır; kuvvetlerin çeşitleri de sonsuzdur. Bütün bunlar, hem kendilerinden farklı, hem de hepsini kendi içine alan en yetkin kuvvet tarafından yutulmuşlardır. Eğer ikinci tanrılardan başka nedenler olmasaydı, âlem birinci tanrıya çok yaklaşmış olurdu. Bunun içindir ki, üçüncü tanrıya da ihtiyaç vardır. Ona göre, âlem türlü sınıflardan meydana gelmiş olan bir cumhuriyet gibidir ya da en genel ve en asil olanları aralık vermeden bir diğerine saldırmak suretiyle zafer kazanan iki düşman devlet gibidir.

Tanrısal kimliğin genel karakterine gelince: Bu, hareket etmemek ve asla acı çekmemektir. Jamblik, bunu Minerva'nın mızrak ve kalkanıyle açıklar. Kalkan, onu dıştan gelecek olan her çeşit afetlerden korur; mızrak da, onun âlem üzerindeki gücünün işaretidir. Acı çekmek, bir âcizlik, zayıflık işaretidir. Bu yetkin olunmadığının kanıtıdır. Böyle bir varlık, başka kuvvetler karşısında bazı değişkelere uğrar. Hareket etmek ise, yalnız kendi kendine sahip olmak demek değil, aynı zamanda her türlü isabetlerden kendini korumak ve kendi özel varlığının tanımında saklı bulunan her gizliliği (virtualité) edimsel hale getirmektir. Jamblik'de faaliyet, tanrılığın işareti ya da hiç olmazsa koşuludur ve her faaliyeti, bir yayılma (expantion) saymadığı için, İskenderiye felsefesinin esaslı ilkelerine pek de karşıt düşünmüş olamaz. Jamblik, güçlülüğü, Tanrısal'ın esaslı bir niteliği sayar; ve yaratıcı gücün enerjisi üzerinde ısrar eder. Bunun dolaysız etkisini, varlığın sınırlarıyle çevreler, yani bu etki, varlık sınırlarını aşamaz. Ona göre, kuvvetlerin gelişme kanunu, bu gelişmenin karşıt bir kuvvetin etkisiyle durdurulup tarafsız bir hale getirilmedikçe, kendi kendisine durmaması, sonsuz bir surette devam etmesidir.

Jamblik'in cinler ve tanrılar biliminde ve bunları uyandırmak işinde, kendisinden önce gelenlerden çok ileri gittiği anlaşılmaktadır. Jamblik, bir de görülen ve görülmeyen tanrıları ayırır. Bunları Fisagorcu düşünce ve sayılarla özdeş sayar ki, bundan maksadı, sistemin felsefesel ve dinsel karakterini uzaklaştırmaktır. *Fisagor'un Hayatı* adlı eserinde sayısı pek çok olan bu tanrıların, ancak ilham ya da keramet sayesinde öğrenilebileceğini anlatır. Âlem, tanrılar, cinler ve kahramanlarla dolu olunca, bunlarla insanlar arasındaki ilişkilerde birtakım dereceler kabul edilince, nihayet duaların, kerametlerin, törenlerin tanrılar üzerinde dalaysız bir etkiye sahip oldukları kabul edilince. Tanrısal kayra kanunlarının değişmez birliği ve bazen Plotin'in dediği gibi, tanrıların bükülemez adaleti nasıl savunulabilir? Bu sorun, İskenderiye Okulunun düştüğü esaslı zorluklardan biridir.

Jamblik, bir taraftan mutlak birlik ilkesinin zorunlu bir sonucu olan Tanrısal iradede değişmezlik (immutabilité) esasını saklar. Hatta yanılmaz bir surette varlıklarla olayların üretiminde egemen olan nedenler zincirini gösterecek kadar ileri gider ve o, bu determinizme 'kader' adını verir. Fakat bir taraftan da sadece Tanrı yetkinliğinden doğan bu kaderden hoşlanmayarak âlemde doğal bir yetkinsizliğin bulunduğunu da kabul eder gibi görünür; ona göre, bunu Tanrı'nın tümel gücü yenemez. O, buna 'Doğa' adını verir. Türeme (génération), Tanrı'dan uzaklaştıkça yokluk ve çokluğa ortak olur; zorunlu bir sonuç olarak determinizm azalır ve kör kuvvet çoğalır. Bundan da 'Şer' doğar ki, Jamblik'e göre, bu doğa kanunlarıyle zorunlu bir ilişkisi bulunmayan ilineklerdir; ve bunun ilâcı, tanrılardandır. Tanrılar, kendi bağışlarıyle kaderin sert kararlarını yumuşatırlar. Onların etkisi ebedî düzeni bozmak şöyle dursun, bu düzeni sağlamlaştırır, korur; bozulmasına engel olur; doğru yoldan sapmasının önüne geçer. Böylece, tanrıların iradesi sayesinde kayranın iyilik yapan kanunları kurtulmuş olur. Bizim için ruhun özgürlüğü, tüm iyilikler ve özgürlüğün işlemesi, tanrıların himayesinde doğar ve kendi ruhlarımızda kayranın etkisine yardım eder ve bu yardıma katılma oranında yetkin olur. Jamblik, bu suretle insanın elindeliğine büyük bir yer vermiş olur.

Jamblik, Psikoloji ile de fazla uğraşmıştır. *Ruha Dair* adlı eserinden bazı parçaları Stobé saklamıştır. Bunlardan Jamblik'in eserindeki başlık ve bölümlerin ne olduğu anlaşılmaktadır: Ruhun fakülteleri; ruhun işlemleri; ruhun niceliği; ruhun türlü düşmeleri (sukut) ve ölüme dair gibi bölümleri sayabiliriz. Jamblik, 'ruh', Plotin'in anladığı gibi, duygusuz, fakat daima düşünen bir ilkedir ve âdeta zihinle özdeştir iddiasına itiraz eder. O, bu varsayımın bizi hayal gücü düzensizliklerine sürükleyeceğini, iradenin yanıldığı kabul edilirse, ruhun nasıl olup da yanılmaz kaldığı açıklanamaz, der. Nitekim, Porphyre'in Eflatun'u yorumlamayı ilgileyen bir düşüncesini eleştirirken de Jamblik, "Ne insel zihinden yoksun olup herhangi bir sempati aracılığıyle canlı varlıklarla ilgilenen bir çoban Tanrı, ne de, ruhu bedene hapsetmiş gibi kapamış olan bir avcı Tanrı vardır. Zira ruh, bu noktada bedene bağlanmış değildir. Bu yöntem (yani, Porphyre'in düşüncesi) ne felsefeye, ne de bilime yaraşır. O, birtakım barbar saçma inançlarıyle doludur" der.

Anlaşılıyor ki, Jamblik'in psikolojisinde, Vacherot'nun deyimiyle az ciddî ve az mutlak bir tinselcilik egemendir. Geniş bir bilgiye sahip olan Jamblik, ruhu ilgileyen her sorun hakkında kendinden önce gelenlerin görüşlerini toplamıştır. Stobé'nin verdiği bu tarihsel parçalardan Jamblik'in asıl kendi düşüncelerini elde etmek zordur. Örneğin, onun bireysel ruhla tümel ruh arasındaki ilişkiye dair ne düşündüğünü açıkça bilemiyoruz. Yalnız onun da, stoacılar, Plotin ve Amelius gibi, tüm ruhların bir aynı töze (cevher) sahip olduklarına inandığı anlaşılmaktadır; ve "yabana atılmaz" bir kuramı olarak da, ruhların cins ve türlerine göre, başka başka işlemleri savunan bir görüşten söz eder. Tümel ruhların yetkin, Tanrısal ruhların katıksız ve maddesiz, cinlerdeki ruhların etkili, kahraman ruhlarının büyük, insan ve hayvan ruhlarının ise, ölümlü ve yok olmaya mahkûm olduklarını da iddia eden bu görüşü Jamblik, tüm diğerlerinden daha sahici (exacte) görür; zira, der, tümel ve Tanrısal ruhların eylemleri, ruhun doğasını ilgiler; yani kendi derinliklerinden gelir ve her şeye etki yaparlar. Oysaki, bireysel ruhların eylemleri, kendi tözlerine yabancıdırlar (Stobé, adı geçen eser, s. 888).

Psikolojinin genel sorunlarında Jamblik'in Eflatun'dan pek de farklı olmadığı görülür. Örneğin, ölmezlik niteliğine sahip olan ruhlarımız bedenlerimizle birlikte doğmazlar (Proklus, *Time'yi Yorumlama,* s. 311 ve *Fisagor'un Hayatı,* s. 173, Kiessel baskısı). Phedr mitolojisinde olduğu gibi, ruhlar, pek iyi bir hayattan birer kanatlarını kaybederek bedene düşerler. Ruhları yeryüzüne düşmeden önce taşıyan arabalar, göksel cisimlerin tözlerinden yararlanmamışlardır. Zira, onlar esirden imal edilmişlerdir; bunlar, bağlı oldukları yıldızın yolunu takip ederler. Ruhları âlemin başlangıcından itibaren meydana getirmiş olan yaratan, onları göklere eker ve çeşitli yıldızlara dağıtır. O vakit ruhlar eşittiler; ve bu ilkel eşitlik, Tanrı adaletini kararlaştırmış olur. Fakat ruhlar, yersel bir cisim içine düştükleri zaman, sevmek ve anlamak fakültelerini kullanmaları yüzünden eşitlik kaybolur (Stobé, *Heer,* s. 912). Şu halde, bu gerçek doğuş değildir; sadece ruhla bedenin birleşmesidir. Nitekim, ölüm de bu ikisinin ayrılmasından başka bir şey değildir (Proklus, *Time'yi Yorumlama,* s. 324).

Bu hayatta ruhların eşit olmadıkları kuramına sadık olan Jamblik, bizde sürekli olarak düşünen ve tutkuların yakalayamayacağı bir ilkenin baki olduğunu ileri süren Theodor ve Porphyre'in görüşlerinden (opinions) hoşlanmamış ve demiştir ki, o insel olmaktan fazla bir yetkinliktir ve bu fani dünyada ulaşmaktan uzak olduğumuz umutlarımızın terimidir. Kuşkusuz ki bizde pekâlâ insel düşünce olan bir fakülte vardır. Fakat o, düşüncenin mutlak'ı değildir. Böyle olsaydı, Tanrı'nın düşüncesiyle özdeş olurdu. Bu yüksek fakülte, tutkulara egemen olmak iktidarındadır. Fakat tutkular için ulaşılmaz da değildir. Zira, ahlâksal şer vardır. İnsel doğa, günah işlemez ve yanılmazmış gibi açıklanmamalıdır (adı geçen eser, cilt I, s. 341).

Plotin, bu hayattan itibaren insel tözün mutlak'a özdeş olduğunu, Porphyre ise, esirmede kişiliğin bilincini yitirmediğini savundukları halde, Jamblik, insel âcizlik damgasını, Tanrısalla aramızdaki ilgiyi saptayan bu yüksek fakülteye kadar vurmuş olur.

Ahlâk hakkındaki düşüncelerine gelince, Jamblik, *Fisagorcu Yaşayışa Dair* adlı eserinde, Tanrı'yı ne suretle hoşnut edebileceğimiz hakkında Tanrı'nın bize hiç bir şey bildirmemiş olduğunu, bu nedenden de bu bilginin zorluğunu açıkça anlatır (s. 202). Yalnız, Jamblik, tutkuları yenmeyi, ruhun büyük hareketlerinden çekinmeyi ve genel olarak Eflatuncu kurala göre, Tanrı'ya yönelmeyi ve edimlerimizle Tanrı'yı taklit etmeyi önerir (s. 66, 186, 402).

Yani Jamblik, insanın kendi nefsini arıtmaya çalışmasını, dinsel olduğu kadar da ahlâksal bir ödev sayar. Bütün saçma inançlarına karşın, daha insel ve pratik bir ahlâkı savunan Jamblik, insel hayatta tutkularla özgürlüğün önemini anlamış, birçok vesilelerle, insan kendinin şeytanıdır gibi düşünceleri tekrarlamıştır. O, Eflatun'un ahlâk'ına meyletmiş, ruhun amacını, Tanrısal şeylerin temaşasından ibaret görmüş ve erdemin bu amaca ulaşmak için bir aracıdan başka bir şey olmadığını savunmuştur.

Jamblik, kehaneti kurtarmak için elindeliği feda etmiş olan stoacılara aykırı olarak özgürlüğü ve Tanrı'nın öncel bilimini (préscience) uzlaştırmak istemiştir ki, onun bu girişimleri daha sonraları, Tanrıbilimcilerin esaslı konuları arasına girmiştir.

Proklus'ün tanıklığına karşın, Jamblik'in olmaktan çok, mensup olduğu okulun bir eseri olan, *De Mysteriis Aegyptiorum Liber, seu Résponsio ad Porphyrii Epistolam ad Anebonem* Latincesi de eklenerek: T. Gobe baskısı, Oxford, 1678) adlı bir kitapta Jamblik'in düşünceleri bir araya getirilmiştir. Sadece *Misterler* adını vereceğimiz bu eser, Porphyre'in Anebon'a yazdığı mektuba karşı bir reddiyedir. Falcılık ve keramete karşı yazılmış olan bu kitapta rahip, Tanrısal vahyin sahibi olduğu için, filozoftan daha üstün gösterilir ve türlü ahmaklıklar ve saçmalıklar da savunulur. Bu eserde, âlemin yetkin olmadığı ve bu yüzden şer'le dolu olduğu, varlığın aşağı derecesine doğru inildikçe, bu inişle orantılı olarak kötülüğün arttığı ileri sürülür. Bu esere göre, şer, Tanrıdan gelmez. Doğaları yalan ve haksızlıktan ibaret olan habis cinlerden gelir; bilgisizliğimizden, Tanrı bağışlarını iyiye kullanmamaklığımızdan gelir. Tanrıları değil, kendi bilgisizliğimizi ve bir olayın arkasını dikkate almayı düşünmek hususundaki hafifliğimizi suçlandırmalıyız. Daha pratik ve insel bir ahlâkı telkin etmiş olan Jamblik, bu eserde —ki, kendi yerine Abammon'a söyletilmiştir— akla gelebilen şu önemli soruların karşılığını da araştırmıştır: Tanrı hiç değişmezse, niçin dua etmelidir? Tanrı adaleti hiç değişmezse, arıtmaya (kefaret - expiation) ne lüzum vardır? Yaratıkların yaratan üzerinde bir etki yapmaya güçleri yetmezse, niçin tapınaklar yapılmalıdır? Bir törenin kuvveti, bir yakarışın (evocation) değeri nedir?

Verdiği karşılık şudur: Tanrılar asla tutkulara sahip değildirler. Onlar ne bizim dualarımızdan hoşlanır, ne de kurbanlarımızdan yatışırlar. Tanrıların öfkesi, bir mecazdır ki, sadece kusurlarımız yüzünden, onların iyiliklerinden yararlanamamak durumuna düşmemiz demektir. Tıpkı güneşle aramıza bir cisim girdiği zaman onun ısı ve ışığından yoksun kaldık, güneş saklandı, gözlerimizden kayboldu dediğimiz gibi. Kurbanlar da misterlerin simgesel temsillerinden başka bir şey değildirler. Bedenlerimizi, Tanrı'ya borçlu olduğumuz tapınmaya iştirak ettirmek, Tanrısal yetkinlikler düşüncesini daha hazır ve kuvvetli bir hale getirmek, kutsal sözler ve törenleri kullanarak, tutkuları yenme ve Tanrı'ya yaklaşma gücünü kazanmamız için, kurban âdeti yerleşmiştir. Ne tanrıların birincisi, ne de onu kuşatmış olan göksel kor, şiddetten bir sıkıntıya uğramaz. Tanrıların bize inayette bulunmaları, sırf kendi özel hareketleri içindir. Dualarımız sadece bizi, bu inayetleri kabul edecek duruma getirir. Dua esnasında tanrılık bize inmez, ruhumuz ona yükselir. Bazen tanrıların rahip seslerine itaat eder gibi görünmeleri, insanların tanrılar üzerine bir etki yaptıklarından değildir. Sadece, tanrıların onlar üzerine bir etki yapmış olmalarındandır. Tanrı, kendi vekili ağzından konuşur. Böylece, tanrı değişmez. Zaman ve hareketten üstün ve adaletinde bükülemez kalır. Tanrısal irade, rahibin iradesine uymaz, rahibin iradesi, kurbanın etkisiyle tanrıların iradesine uygun gelir. Tanrısal inayetle (grâce) Tanrısal değişmezlik doktrininin uzlaşması sorununda Jamblik, Malebranche'ın müjdecisi sayılmaktadır. (Malebranche, *Le Traité de la Nature et de la Grâce*).

Bütün bu düşünceler, tarih boyunca kitaplı ya da kitapsız dinlerin edebiyat ve Tanrıbilimlerinde az çok çevirtilerle (tevil) tekrar edilirler.

Jamblik, adı geçen *Misterler* adlı eserinde çoktanrıcılığa, keramete, ruhların çeşitlerine, karakterlerine, düşlerin nitelik ve önemine dair, okulunun anlayışına uygun ve bu anlayışı aşan düşünceleri de verdikten sonra, gerçek peygamberin alameti olarak da bazı nitelikleri sayar. Örneğin, bunların Tanrı'da, Tanrı için ve Tanrı ile yaşadıklarını, duyularını kullanmayı unuttuklarını ya da bunları büsbütün kaybettiklerini, onların yakan ateşi, bıçak ve balta darbelerini hissetmediklerini anlatır. Bunların suda yürüdüklerini, alevler arasından geçtiklerini, ne insan, ne de hayvan hayatını yaşamadıklarını anlatır. Bunalr, ona göre, Tanrı'nın bir aleti olan uğramışlardır. Eserde Porphyre, tüm bu düşüncelerin, duyarlığın fazla uyarımından ve marazî bir duygulanmadan ibaret olduğunu söylemek suretiyle, bazı çağdaş hekim ve psikologların düşünce ve görüşlerine yaklaşır. Jamblik ise, buna karşı, onların akılları ne kadar zayıf olursa Tanrı o kadar çok belirir, iddiasında bulunur. Jamblik, *Misterler*'le puta tapmanın ve bağının (sihir) da aleyhindedir. O da Plotin'in ileri sürdüğü gibi, insanı âciz ve yardıma muhtaç bir yaratık sayar. Bunun içindir ki, dualara, tılsımlara, afsunlara, kurban ve törenlere ihtiyaç vardır, der. O, bunlar aracılığıyledir ki, insana musallat olan kötü ruhların uzaklaştırılabileceğini savunur.

Anlaşılıyor ki, Jamblik'den itibaren İskenderiye Okulu asıl felsefeyi terk etmeye ve felsefesel Tanrıbilime karışarak kaybolmaya başlamıştır. Onun eserleri, kendisinin geniş bir düşünce faaliyetine sahip olduğunu gösterir ki, başlıcaları şunlardır:

De Vita Phythagoroe (Fisagorcu Yaşayışa

Dair) Bu eser Almancaya, *Ueber die Pyth. Lebensfuehrung* adıyle çevrilmiştir. Latinceye de çevrileni Th. Kießsling baskısı; Leipzig, 1813. On kitaptan ibaret olan bu eserin ele geçenlerinden üçü de şunlardır: *Protropticus in Philosophiam* (Leipzig, H. Pistelli baskısı, 1894); *Introductio in Nichomahi* (Leipzig, 1894; Aynı baskı); *De Communi Mathematica* (Leipzig; Floransa'daki nüshasından, 1891). Diğer eserlerinden 28 kitaplık *Kaldelerin Tanrıbilimi* ve *Felsefeye Teşvik* adlı eserlerinin pek az parçaları kalmıştır.

Bkz. Proklus'ün *Time'ye Dair Yorumlama*'sında, Önapta - ki bu zat, Jamblik'in az çok hayatını da yazmıştır; Stobé de *Eglogues*'larında - ki, Jamblik'in ruha dair görüşleri bu eserdedir; ve yine Proklus'ün *Comm. de l'Alcibiade*'ında (Cousin baskısı), Jamblik' in eserlerinden kalan parçalar vardır; Matter, *Histoire de l'École d'Alexandrie* (3. baskı; Paris, 1840); *J. Simon* (cilt II, s. 187-242); E. Vacherot'nun *Tarih*'i ile tüm tanınmış olan diğer felsefe tarihleri; J. Bidez, *Jamblik et son École* (Revue des Etudes Grecques, 1919'daki makale); R. B. Perry, *The Thougth and the Character of W. Jamblik* (2 cilt, 1935).

JAENSCH, Erich. Alman psikologu. 29 şubat 1883'te Marburg'da doğdu, 11 ocak 1940'ta aynı kentte öldü. 1913'te bu kentte profesör olmuştu. Marburg Okulunun ilkelerine uygun bir psikoloji görüşüne sahiptir. Şu eserleri önemlidir: *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt* (2. baskı, 1927); *Grund Formen Menschl. Seins* (1929); *Über den Aufbau des Bewustseine* (2. baskı, 1930); *Studien zur Psychologie Menschl. Typen* (1930); *Die Eidetik und die Ttypolog. Forschungsmethode* (3. baskı, 1933); *Eidet, Anlage und Kindl. Seelenleben* (1934); *Der Gegentypus* (1938); *Grundgesetze der Jugendentwicklung* (R. Hentze, 1939).

Bkz. G. H. Fischer, *E. R. Jaensch zum Gedenken* (1940).

JAMES, William. Kuzey Amerika filozof ve psikologlarının en ünlülerinden; Peirce ile birlikte Pragmacılığın (Pragmatisme) kurucusu. 11 ocak 1842'de New York'ta doğdu. 26 ağustos 1910'da Chocorua'da öldü. Babası Henry James, Boston'da tanınmış bir Tanrıbilimci ve yazardı. Oğlunun düşünceleri üzerine türlü etkiler yapmış ve kendisi de İsveçli Swedenborg'un mistikliğinden yararlanmış bir kişilikti; bir süre Avrupa'da kalmaya mecbur olmuştu. Bu itibarla James, Londra ve Paris'te özel dersler almış, 1857-1858'de Boulogne-sur-Mere Kolejinde öğrenci oldu. 1859-1860'ta da Cenevre Üniversitesine devam etti. Bir yıl sonra da vaktiyle Berkeley'in Bermuda hayalleriyle vakit geçirdiği Newport'ta tanınmış bir ressamın yönetiminde resme çalıştı. Fakat daha çok bilimlere karşı bir ilgi duyduğundan Harvard'da kimya, anatomi ve hekimlik öğrenimine koyuldu. Derslere bağımsız ve düzensiz olarak devam etti. Sonra, Berlin'de fizyoloji okuduğu, Harvard'da mukayeseli zooloji müzeümünde çalıştığı görüldü. 1869'da bu şehrin Tıp Fakültesinde hekimlik doktorasını verdi. 1872'ye kadar, gerek sağlık durumunun kendisini sürekli ve düzenli çalışmalardan alıkoyması yüzünden ve gerek her şeye karşı merak duyan, resmî ve düzenli işlerden nefret eden ruhunun bağımsız yaradılışı yüzünden, keyfince etütler yaptı. Zaten bu üniversite, 1636'da İngiliz Püritenleri tarafından kurulmuş olup, Channing'in geniş ve hoşgören zekâsının etkisiyle beslenmişti, bu nedenle ona uygun hizmetler yaptı; doğa bilgini Louis Agassiz'le burada tanışmıştı. James, evvelâ onun öğrencisi, sonra dostu oldu ve onunla birlikte Brezilya'da bilimsel araştırmalar yaptı. James, bu hocası hakkında: "Hiç kimse, der, onun kadar bellekte soyut formüller biriktirmekten ibaret olan eski klasik yöntemi yıkmaya hizmet etmemiştir".



James, öğrenimlerini bitirdikten sonra ölünceye kadar Harvard Üniversitesinde, fizyoloji, anatomi ve felsefe profesörlüklerinde başarıyla çalıştı, fakat daha çok psikoloji bilgini olarak ünlendi. Deneysel araştırmalar yaptı. Fransa'da Critique Philosophique dergisine yazdığı *Öznel Yönteme Dair Bazı Görüşler* (1878, cilt XII, s. 407) ve *İnsanın Zihinsel Karakteristikleri* (1879); *Akıllılık* (rationalité) *Duygusuna Dair* (1880) ve *Çaba Duygusu* (1880) başlıklı makaleleriyle bu dergide çalışıp bilginlere büyüklüğünü tanıttı. Bu dergide yazmış olduğu diğer makaleler de şunlardır: *Büyük İnsanlar, Büyük Düşünceler ve Çevre* (1881); *Refleks, Eylem ve Tanrıcılık* (1882); *Akıllılık, Faaliyet ve İman* (1882); *Determinizm İkilemi* (1883). Mind ve Journal of Speculative Philosophy ile Scribner's Magazin dergilerinde yazdığı makaleler. *Psikolojinin İlkeleri* adlı büyük eserinin bölümlerini teşkil etti (New York, 2 cilt, 1890).

James, daha 1879'da doğrudan doğruya felsefesel olarak *Evrimin Felsefesi* ile uğraşmaya başlamıştı. Hekim ve fizyoloji bilgini olarak, yalnız psikoloji âlemiyle değil, büyük felsefe sorunlarıyle de uğraşan bu filozof, 1884'te *The American Society for Psychical Research (Amerika Ruhsal Araştırmalar Cemiyeti)*ni kurmaya yardım etmişti. 1889'dan 1892'ye dek psikolo-

ji kürsüsünde vekil profesör olarak çalışan James, tekrar felsefe profesörlüğünü almışsa da, sağlık durumu fazla bozulmuş olduğundan 1899-1901 yıllarında derslerini kesmeye mecbur olmuştur. Bir aralık kendisini tedavi ettirmek için Avrupa'ya gelmişse de bir yarar görememiş ve Amerika'ya döndükten az sonra ölmüştür.

James'in eserleri hemen bütün dünya dillerine çevrilmiştir. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. *The Principies of Psychology* (2. cilt, 3. baskı, 1909). Bu eserde yaşadığı dönemde ve bütün dünyada psikolojinin ne halde olduğunu da açıklar. James, bu eserinin basılmasından iki yıl sonra bu kitabın bir özetini bastırmıştır ki, uzun zaman Amerika kolejlerinde ders kitabı olmuştur, bunun adı kısaca *Psychology*'dir. 2. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Phylosophy (İnanma İradesi ve Diğer Halk Felsefesi Denemeleri,* 1897). 3. *Psikolojiye Dair Öğretmenlerin İsteğine ve Hayatın Bazı İdeal Amaçları Hakkında Öğrencilerin Dileklerine Dair Görüşmeler* (1899). 4. *The Varieties of Religious Experiences (Dinsel Deney Çeşitleri,* New York, Bombay, Londra, 1902). 5. *Pragmacılık* (1907. Bu eserin birinci kısmını Muzaffer Aşkın dilimize çevirmiştir. M.E.B. yayınlarından, 1948). 6. *A Pluralistic Universe* (1909). Bu eser, *Philosophie de l'Expérience* adıyle Fransızcaya çevrildi, 1924). 7. James'in mektuplarından bir kısmı da, *Extré de sa Correspondance* adıyle, Delatte ve Le Breton taraflarından Fransızcaya çevrildi (1924). 8. *Pedagojiye Dair Görüşmeler.* Bu eseri M. Şekip Tunç, *Terbiye Musahabeleri* adıyle Fransızcasından dilimize çevirmiştir. James'in eserleri birçok dillere çevrilmiştir ve birçok kez basılmıştır. (Fransızcaya çevirenler: E. le Brun, Löys Moulin ve Abauzit'tır). 9. *A Study in Human Nature (İnsan Doğası Hakkında İnceleme).* Bu eserlerin çoğu Almancaya, bir kısmı da İtalyancaya çevrilmişlerdir. *Felsefeye Giriş* adlı eserini, *Introduction à la Philosophie* adıyle R. Piccard Fransızcaya çevirmiştir.

Yukarda adı geçen eserlerden birincisinde, Yeni Kantçılık eleştiriciliğinin bazı tezlerini benimsemiş olan James, bu eserini, bu okulun başlıca temsilcisi olan F. Pillon'a ithaf etmiştir. James, bu eserinde psikolojiyi bir doğa bilimi gibi inceler ve onu metafizikten kurtarır. Beynin görevlerini, beyin faaliyeti için zorunlu olan koşulları fizyoloji bakımından alışkanlıklar, otomatizm, düşünce-şey (mind-stuff) kuramı, dikkat, kavrayış, mukayese, çağrışım, zaman algısı, bellek, duyum, hayal gücü, eşya ve uzayın algısı, akıl yürütme gibi konularla hareketler, içgüdüler, heyecanlar ve irade, hipnotizma ve zorunlu gerçeklikler... Pozitif bir titizlik ve yeni bir görüşle bu eserde incelenmişlerdir.

James'in felsefesi Pragmacılık adıyle ünlüdür; ve kendisi felsefesel yöntemine, 'köktenci görgücülük' adını verir (*La Volontée de Croire,* Fransızcaya çeviren: Loys Moulin, 1920). Pragma sözcüğü, eylem anlamına gelen Yunanca bir terimdir. Bu sözcüğü ilk kullanan Ch. Sanders Peirce'dir (1839-1914). Bu zat, 1878'de *How to Make our Ideas Clear* başlıklı bir makale yazmıştı. (Bu makale, aynı yılda, Revue Philosophique'de *Comment Rendre nos Idées Claires?* başlığıyle Fransızcaya çevrilerek yayımlandı). O, bu makalesinde, bu sözcüğü kendi özel anlamında kullanmıştı. James de 1898'de, *Philosophical Conception and Practical Results* başlıklı bir tebliğinde pragmacılığın esaslarını vermiştir. Hegel'in ülkücülüğüne ve İngiliz görgücülüğüne karşıt olan bu felsefe, Renouvier ile Fechner'den olduğu kadar da, uzlaşmak istemediği İngiliz görgücülüğünden ilham almıştır. Pragmacılık, akılcılığa ve bunun değişik bir şekli olan zihinciliğe (intellectualisme) karşı gelen bir sistemdir. Hegel Okulu, bilgiye konu olarak kavramlar arasındaki bağlantıyı (relation) vermişti. Buna neden de, bu okulun duyumları sökük (detaché), bireysel, bir olgu sayması ve hiç bir önermeye giremeyeceğini kabul etmesidir. James, bu kurama geleneksel görgücülük kuramını açıkça karşı koyar; ruhun olgulardan, yani duyumlardan hareket ettiğini, duyumların yerine geçen birer simgeden başka bir şey olmadıklarını, bu itibarla da kendiliklerinden değil, ancak ifade ettikleri ve özetledikleri şeyler sayesinde var olduklarını ileri sürdü. Bu suretle de bilgi kuramına yeni bir tarz vererek görgücülüğü yenileştirdi. Geleneksel görgücülük de bir zihinciliktir. Bu akılcılıkla birlikte gerçeği, olayları ve bunların ilişkilerini edilgin bir surette kaydederek elde ettiğimizi kabul eder. Pragmacılık, gerçeğin bu statik telakkisi yerine dinamik bir anlayışla karşı koyar ve bilginin eylemine içten bağlı olduğunu ve eylemden bağımsız olan bir gerçeğin eşi (double) olmadığını iddia eder. Pragmacılığa göre, gerçek ilerilektir (müterakki), hareketlidir, ancak eylemin eseridir ve eylemle mevcut olabilir. Bir düşüncenin doğruluğu, o düşüncede içkin bulunan statik bir özellik değildir. Gerçek bir düşünceden sonra gözükür ve ancak olaylar sayesinde doğru olabilir. Gerçeklik bir olgudur, bir olaydır, bir süreçtir. Kendi doğruluğunu göstermenin (verification) sürecidir. Onun geçerliği (validité), geçerliğinin (validation) sürecidir. Genel olarak gerçek gerçekliğe uygunluk ve uygunsuzluk terimlerinin anlamı üzerinde zihincilerden ayrılır ve gerçeğin ne olduğunu anlamak için, pragmacılıkta âdet olan şu soruları ileri sürer:

"Bir düşünce ya da inancın doğru olduğunu kabul etmekle, yaşamakta olduğumuz hayatta ne gibi bir fark meydana gelecektir? Nihayet geçerakçe olarak, deneyde geçen terimler olarak gerçek hangi değere sahip olacaktır?".

James, bunlara şu karşılığı verir: "Özümleyebildiklerimiz, geçirebildiklerimiz (valider), kabulümüzü kuvvetlendirebildiğimiz düşünceler doğrudur. Kendileri için bunu yapamadığımız düşünceler ise, yanlıştır"; "Gerçek, bir düşünce için husule gelmiş olan olaydır"; "Düşünce, bazı olgularla doğru olabilir" (*Le Pragmatisme*, s. 184-185); "Sözcüğün en geniş anlamıyle bir gerçekliğe uygun olma olgusu, ancak, ya bazen dosdoğru gerçekliğe, bazen de bunun yakınlarına sevk edilmiş olmakla yahut da, onunla gerek kendi üzerinde daha iyi işleyecek tarzda etkili ve hareket ettirici bir temasla mümkün olabilir" (adı geçen eser, s. 195).

Hayır, nasıl ki Gidiş (la conduite) düzeninde etkili olan ise Doğru da, düşünce düzeninde etkili olandır. Zira, şimdi yaptığımız bir deneyde başarı gösteren şey, daha sonraki deneylerde, aynı tarzda kandıracak kadar zorunlu bir başarı göstermeyebilir. Deneylerde, bizi ilk formüllerimizi düzeltmeye zorlayan bir kaynaşma vardır. Deney dışına çıkamadığımıza göre, tanınmış olduğu sürece nesne, deneyden bağımsız olmadığına göre, hatta nesne deneyin dışında ve az çok deneyden aşgın olmadığına göre, bir düşüncenin gerçeğine dair sahip olduğumuz teminat nedir?

Genel olarak gerçeklik, gerçeklerin dikkate aldığıdır; ve James'e göre gerçeklik şu üç şeyi kapsar:

1. Oldukları gibi ele alırsak, ne doğru, ne de yanlış olan sadece varolan duyumlar,
2. Duyumların ya da bunların ruhtaki hayallerinin arasına kurulmuş olan bağlantılar,
3. Evvelce kazanılmış olan gerçekler, deneylerimizin yapısını da meydana getiren tüm düşünceler ve inançlar kütlesi.

Şu halde, düşüncenin doğru olabilmek için, kendisiyle uygun olmaya mecbur olduğu gerçeklik, deneyin dışında değildir, deneydedir. Bir bütün olarak ele alınan deneyin kendinden başka bir şeye dayanmaması, hem bilen özneyi, hem de bilinen nesneyi kapsadığındandır ve bunları o suretle kapsar ki, deneyin bir kısmını tanıyan yine deneyin bir kısmıdır. Deney özümlememiz (assimilation) için sürekli olarak bize yeni malzemeler verir (*Psikolojinin İlkeleri*, s. 60-61). Yeni bir düşünceyi tamlamaya gayret eden algılayıcı düşünceler için yeni kazanılmış olanlar vardır. Fakat, bunlar çoğu zaman kamulduyu ve ırkların geleneklerinden gelirler. Örneğin, kategoriler, bu türdendirler ki, bunlar eylemin sudan (sathî) aletleridir. Kendi kendimize uymamıza izin veren araçlardır ve etkili oluşları sayesinde, zihnimizin kanunları olmuşlardır. Onlar, deneylerimizin akışını önceden görmemize ve hayatımızı genel ve sabit kanunlara göre yönetmemize olduğu kadar da benzerlerimizle ilişkide bulunmamıza izin vermek suretiyle kendi doğru oluşlarını ispat ettiklerinden doğrudurlar. Örneğin ben, Paris Notre-Dame'ını biliyorum. Eğer şimdiki bir algıyla (filan sokak, filan anıt, filan dönemeç ya da kule gibi) bir hayaller serisiyle zaman zaman çağrılmış ve tekid edilmiş olursa, bu düşüncem o kiliseyi temsil edecek ve bu konudaki düşüncem doğru olacaktır ve sizi bu kiliseye dek götürebileceğim. Eğer oraya giderken eksik ve olması gerekene pek az benzer bulursam, kiliseye ulaştığım vakit noksanlar tamlanmış olurlar. Bir esenlik (securité) duygusuna arkadaşlık eden ve son başarıya ulaşan bir deneyden diğer bir deneye geçiş içinde bir algının bir düşünce aracılığıyle bilgisini anlatan ve kapsayabilen her şey bulunur. Bundan da iki sonuç çıkar:

1. Yönsemeyi (temayül), hayatın sürekli hareketini kaldıracak olursanız, bilgiyi de yok etmiş olursunuz.

2. Doğruyu yanlıştan ayırdetmek için, düşünceden başka düzende bir gerçekliğe sıçramak gerekmez.

Deney, doğrunun özel teminatıdır. Düşünce, bir eylem planıdır. Tasarımı, esrarlı ve ontolojik bir manada anlamamalı, bir yerine konanın (substitut) olumlu ve pratik anlamında anlamalıdır. Soyutu somuttan evvele koyan, gerçeğin, gerçeklenmeden evvel gerçekleşmesini isteyen zihincilerin yanılması, bir iktisatçının, kâğıttan ve düşsel paraların kendilerini, zenginliğe yarasın diye bir değer yüklemesi gibi bir yanılmadır.

Eğer bilgi, bir eylem şekli ise, eğer o etkili eylemin ilk koşulu ise, kendimizin olana ve kendi özel amacımıza uyguladığımız aracılardan biri ise, pragmacılık bu anlamda Schiller'in deyimiyle bir 'hümanizma'dır (humanisme). Âlem hakkındaki görüşümüz, görüş noktası olarak tuttuğumuz perspektif merkezine göre değişir. Hatta duyum alanında bile algılanabilen şeylerin hepsini ilgisiz olarak algılayamayız. Dikkatimizi verdiğimiz yöne göre, ihmal ettiğimiz ya da önem verdiğimiz öğelere göre bazı seçmeler yaparız. Mermer kitlesini alır ve bir heykel meydana getiririz; fakat, Leibniz'in zannettiği gibi, mermerin damarları, meydana çıkardığımız heykelin şeklini önceden belirlemezler. Pragmacılığa göre, kendi kendimize resim yaparız ve yavaş yavaş bu damarlar, yönseme ve ihtiyaçlarımıza göre, birtakım sınamalar ve kurallarla kendimizi kandıracak eseri mey-

dana getiririz. Nasıl ki öğeler üzerinde hareket ediyorsak, bunların ilişkileri üzerinde de hareket ederiz. İnançlarımızın kadroları, açıkça insel eserler gibi beliren mantık, geometri ve aritmetik adını verdiğimiz bu gerçek kütüklerini (corps) kuruncaya kadar, onları kendi istediğimiz gibi şu ya da bu sıra için işler, şu veya bu bağlantıyı, esaslıymış gibi işleyebiliriz. Şu halde kazanılmış inançlarımızın organlaşmış olan toplamını oluşturan gerçekliğin bütün bu kısmı, insanlıktan geçmiştir. Yalnız deneyin en küçük ve en yeni bir parçası, filan yeni olgu, filan yeni bağlantı, bize insan etkisine tutulmaktan gelir; fakat, bu parçanın kendisini de ancak hemen inselleşmiş, yani önceden inselleşmiş olan kitleye uygulanmış ve sindirilmiş olmak şartıyle tanırız. Bu itibarla insel düşüncenin bağımsız gerçekliği anlatılamaz ve fani bir şeydir; ruhlarımızın saf ideal sınırıdır.

James'e göre, bizim için inanılması en iyi olan şey, 'doğru'dur. Fakat bu doğrunun bazı hayatsal çıkarlara, denenmiş ve iyilik getiren diğer inançlara aykırı olmaması şarttır. Bilgin için duyulur deneyden başka bir deney yoktur. Bununla birlikte, bilimin değeri inkâr edilemez. Fakat bilimin de birtakım yanılsamaları (illusions) ve sınırları vardır. Bu itibarla kendi ilerlemelerine karşın, olgulardan uzaklaşır. Bunun da nedeni, deneyi kavramlara feda etmesidir. Zira, kavramlar deneyi bilimin açıklamasına ve sadeleştirmesine yardım ederler. Bilim, duyulur nitelikleri ve düşüncenin kendisini hareketle çözer. Fakat bilimin genel formülleri soyutlamalardan ibarettir; bunların gerçekliğe uygulanmaları, kendi verilerini sonsuz bir surette aşar. Dışsal ya da bilimsel deneyden başka biri 'ruhsal', diğeri 'dinsel' olmak üzere iki deney daha vardır. Bu deney şekillerinden hiç biri ihmal edilmemelidir. Zira, bunların her biri, kendi âleminde etkili ve aydınlatıcı bir değere sahiptir.

James'in bu kökten görgücülüğü, kuramları olguların emrine verir ve metodolojik bir çokculuğa (pluralisme) bağlanmış olur. Kendisi, düşünen bilinçten bağımsız olarak dikkate alınan bilimsel olgu, deneyin kopuk (détaché) bir parçasından başka bir şey değildir. Oysaki tüm karmaşıklığıyle ele alınan bilinç hali, somut ve dolu bir olgudur ve bizim gerçek varoluşun öğeleri gibi telakki edebildiğimiz, yalnız bu gerçek ve hareket ettiren bilinç halleridir. Din, pekin olduğu kadar da sonsuz bir surette zengin olan özel türden (suis generis) bir deneydir. O, bizi birbirine kapalı, daima kendisini inkâra sevk edilmiş ve ancak ruhların tanımlanamaz duygularını ifade edemeyen dışsal işaretlerle ilişkide bulunabilen Ben'in karşısında bırakmaz. Din bizi, ruhların birbirine daha çok sokulabildiği ve bir aracıya muhtaç olmadan birbiri üzerine dolaysız bir surette etki yaptığı bir âleme girmemize hizmet eder ve yarlık (charité) ile aşk sayesinde bizi gerçek gerçekliğin orijinal kanunlarına kadar yükseltir. Üst üste sıralanmış olan bu planlardan her birinin üzerinde, gerçeklik türlü görümlerde kendini gösterir. Biz, Ben'den sanki, tek, düzenleşik ve sürekliymiş gibi söz ederiz. Gerçekte ise, çözümleme, bu Ben'i, kapsadığı birtakım tasarımlar ve yönelişler sistemine ayırır; fakat yetkin olmayan bir tarzda düzenleştirir. James, bu noktada bircilik yerine çokculuğu koymuş olur.

James'in Ben hakkında söyledikleri, evrene de uygulanır. Ben gibi evren de, birbiriyle bağlantılı varlıklardan bileşiktir. Ona göre, mutlak, bir çeşit canavardır: Her şeyi içine almış olan şekli, kendisine, bizimkinden tamamıyle başka bir cinsten olan bir nitelik verir; mutlak yoktur ve gerçekliğin tüm kısımları, dışsal bağıntılara değişebilir. Hiç bir şey, her şeyi kendi içine alamaz, her şeye egemen olamaz. Anlaşılıyor ki, çokcuların âlemi bir imparatorluk ya da krallıktan çok federal bir cumhuriyete benzemektedir.

James, üzerinde İngiliz görgücülüğünün etkileri aşikâr olduğu gibi, onun çokculuğu üzerinde Renouvier ve Fehner'in de etkisi vardır; bunu kendisi de itiraf eder. James de Renouvier gibi Hegelci mekanikçilik ve ülkücülüğün bir yanılma olduğuna inanır. Zira Hegelcilik, zorunlu, kişiliksiz ve kendine özgü bir apaçıklıkla tüm ruhlara ağır basan bir gerçeğin varlığını zanneder. Oysaki, gerçek yoktur, gerçeklikler vardır ve bu gerçeklikler, kendilerini bilen ruhların dışında ve bu ruhlardan daha önce mevcut değildiler. Renouvier'nin gösterdiği gibi, saf olayı aşan her yargı, bazı postülatlara bağlıdır: İradenin bazı kararlarını gerektirir, bir parça da bireyin sezgi ve sorumluluğuyle ilgili bulunan gerçek bir edimdir. Bu görüşü determinizmle uzlaştırmak güçtür (P. Janet, G. Séailles, *Les Problemès et Les Écoles*, 1932, s. 149-155).

James, Bilgi kuramında yöntem olarak yalınçtan karmaşığa, Ben'den ben'in hallerine doğru gider. Ona göre, her hal, kişisel bilince bağlıdır ve bilinç psikolojinin ilk verisidir; fakat ne bilinç kendi hallerinin ve ne de bu haller bilincin dışında varolabilirler. Bilinç, kendi halleri arasında kurulmuş bir dayanışmadan ibarettir ve bu halleri teşkil eden bir bütündür. Bilinç kişiseldir, başka bilinçlere kapalıdır ve onun halleri, daima yenileşir ve şekil değiştirir. Birbirine özdeş iki bilinç hali yoktur ve bilinç halleri süreklidir; fakat bu bir zincirlenme ve arkadan gelme demek değildir. Bu bir, "nehir, bir akış demektir. O, daima akar". Bu akış,

tek şekilli de değildir. Onda iki hal vardır. Birinci haller, 'tözel'dirler (substentif); bunda düşünce yerleşmiştir. Diğer ikinci haller ise, 'geçişli'dirler (transitif). Bunda düşünce uçar gider. Birinciler, yakalanmaları çok kolay olduğu için, tek farkedilendir, fakat asıl ikincileri dikkate almak lâzımdır. Bilinç, bunların her ikisini de eşit olarak iyi ve daima birlikte algılar. Yani bilinç, örneğin mavi ve sıcak duyumlarına sahip olduğu gibi, fakat, ile, ve, eğer... başka bir deyimle, onların 'hallerini' ve 'ilişkilerini' de birlikte algılar. Bu, bilincin daima sentetik olması, ayrıntıların çözümünde genel heyeti gözden kaçırmaması ve görünüşten ibaret olan süreksizliği içinde bir gerçek sürekliliği saklaması demektir.

Bunlardan başka bilinç, kendi halleri arasında bir seçme yapar. Düşünce, daima bir 'tema' ile ilgilidir. Bu tema, 'merkez' ya da 'ocak'tır. Bu temaya yabancı olan her şey, bilincin kenarında kalır; fakat bilinci bir 'saçak' (frange) ya da 'hâle' (aylin - halo) gibi kuşatmaz. Bilinç akışının nedeni, çıkar (intéret) merkezinin yer değiştirmesidir. Bilinçten bilinçsizliğe geçiş de bundan ibarettir. Pratik çıkar, ruhun kendi halleriyle bilinç akışının aldığı yön arasında ayıklayıcı (selection) açıklamaya yetişir (adı geçen eser, s. 22-23).

James'e göre, Akıl, kavramlar aracılığıyle bilinçtir, o, deneyden ayrılamaz, deneyden çıkar, deneye döner. Akıl, deneyin yorumudur ve onun en yüksek ifadesi, "yetkin nüshası" bilimdir. Zihinsel bilgiyle duyulur bilginin dayanışması, görevlerinin türlülüğü içinde ortak bir kaynağa sahip olduklarına aracılık eder. Kavramlar, "duyulur verileri kullanmaya ve bunların dağınık öğelerini gruplandırmaya hizmet ederler" ve "yönettikleri sonuçlar" sayesinde değerlenirler. Bu sonuçlar, "kavramların değerlerini gösteren tek ölçüdür ve değerlerinin tek belgesidirler". Kavramlar, eşyanın öğeleri arasında varolan bağlantıları gösterirler; eylemlerimizi yönetmeye hizmet ederler. Aynı zamanda kavramlar, algısal hayatımız içine birtakım yeni değerler koyar ve eylemlerimizi yeni enerji merkezine yönetirler. Son olarak ruhun, kavramları, malzeme (bilim) olarak ele almak suretiyle kurduğu sistem bir kez oluşunca, bağımsız bir varoluşa sahip olur. "Fakat kavramlar, algılara bağlıdırlar ve onlardan esaslı bir farkları yoktur; hem algıların içindedirler, hem de algılardan çıkarlar". Zaman, uzay, neden... vb. gibi tüm bağıntılar, duyuların kendileri kadar da duyuların akışının (flux) tamlayıcı kısmını teşkil ederler. "Zihinsel bilgi, işlenmiş olan duyulur bilgiden başka bir şey değildir ve bu işleme için" mukayese ve ayırdetme (dissernement) fakülteleri yetişir. Eşyayı anlamak, onların ne olduklarını bilmek demektir. Özet olarak, "canlı deney, ruhun gerçeklikle ilk ve dolaysız teması demektir". Saf olarak bilgi denilen şey, sonra gelir. Bu ruhun deney üzerine, deneyin telkin ettiğine göre yaptığı bir çalışmanın ürünüdür. Zihin ve kavramsal bilgi, gerçeğin ilkel ve upuygunu değildir, belki gerçeğin türevi ve bağıntısıdır.

Bu sapma (deviation) nasıl oluyor? James, burada zihincilikle çarpışır ve eylemi ileri sürer. Görülüyor ki, onun doktrini köktenci bir görgücülüktür. Akıl ve entellektin deney dışında varolmadığına, bunların deneye uyup deneyle kapandığına, deneye eklendiklerine ve deneyden geldiklerine inanır (adı geçen eser, s. 33-34). Bunun içindir ki, ona göre, felsefeye eleştirim yöntemini, Kant'tan çok Locke getirmiştir ve bu ciddî adamların baş vurduğu tek yöntemdir. James, sahip olduğumuz deneylerin yeterliği için, beklemeye zorunlu olduğumuz ya da iradeyle davet ettiğimiz deneylere de ihtiyaç gösterir. Zira, ona göre, düşüncelerimizin değeri, bunların sağladığı sonuçlarla orantılıdır. İleri sürdüğümüz tezlerden pratik olarak bir sonuç çıkarılamazsa, doğruyu yanlıştan ayırt edemeyiz. James bu noktada dogmacılıktan ve Kant'tan tamamıyle ayrılmıştır. Çünkü bunlar, gerçeği değişmez ve sabit bir şey saymışlar ve onu duyumcularla birlikte dışarıda ve eşyada gizli zannederek bilimi yanlış bir temel üzerine kurmaya çalışmışlardır; onların gerçek için ileri sürdükleri yanlış ölçü yerine, James, bilginin değeri için ölçü olarak, 'başarı, eylemine elverişlilik' gibi pratik sonuçları kabul etmiştir. Onun bilgi görüşünde biraz da daha önce A. Avenarius ve E. Mach'ın geliştirdiği biyolojik ve ekonomik bilgi kuramını hatırlatan bir şeyler vardır (H. Höffding).

Burada, gerçeğin eylemle ilgisi bakımından James ve okulunun düşüncelerini, daha klasik esaslarıyle özetleyebiliriz: James ve okulu, 'a priori' ve zorunlu ilkeleri kabul etmez. Ruhsal hayatın en esaslı hareketini eylem saydığı için, tüm düşünceleri ancak eylemle olan ilgileriyle orantılı olarak gerçek sayar, yani bir düşüncenin doğruluğu, gerçeklenmesine bağlıdır. Bu, eylemler için yararlı oldukları sürece doğrudur demektir. Nitekim bilim de, 'başarı göstermiş' ya da 'uygun' gelen uylaşımlı (itibarî) düşüncelerden ibarettir. Bilimsel gerçeklerin yanında, dinsel, ahlâksal ve metafizik gerçekler de vardır. Düşüncelerimiz deney dışında ve kendiliklerinden ne doğru, ne de yanlıştırlar. Onlar, sadece birer 'olgu' olarak vardır. Onların gerçeği, sadece deneyden yararlanmak için bize verdikleri kolaylıktan gelir. "Bir düşünce, bize bir binek taşı hizmetini görürse, deneylerimizin alanı içinde herhangi bir noktadan diğer herhangi bir nok-

taya geçmemize yardım ederse, eşya içinde bizi memnun edecek olan bir bağlantı kuracak olursa, nihayet bize çalışmamızı yalınçlaştırarak ve çabalarımızı tasarruf ettirerek tam bir esenlik verecek tarzda işlerse, o zaman bu sınırlar içinde ve yalnız bu sınırlar içinde doğru olur. Başka bir bakımdan değil, ancak bu bakımdan doğru olur, bir alet olma sıfatıyle doğru olur". Gerçek, bir düşünce için meydana gelen bir 'olay'dır. Düşünce, ancak bazı olgular için doğru olur. Bize gerçeklik üzerinde hareket etmeye izin veren ve bizi güttüğümüz amaca ulaştıran düşünce doğrudur. Bu itibarla doğru düşüncelere sahip olmak demek, kuramsal bilgileri elde etmek demek değil, belki eylem aletlerini elde etmek demektir. Yani, bir düşünce, işe yaradığı ve yararlı olduğu sürece doğrudur. Matematikte bile, belitler ve postülatlar, değer ve yararlarıyle ölçebileceğimiz icatlar ve düşünsel uylaşımlardan başka bir şey değildirler.

Deneysel bilimlerdeki kanunların durumu da böyledir. Bu itibarla, "Dünya dönüyor" önermesi, uygun olduğu için gerçeklenmiştir. Bu da gösterir ki, bilimlerde de tümel ve zorunlu değerler yoktur. Yani, gerçeğin sabit şekli yoktur. O, dinamiktir ve eylemlerimize göre değişir durur. Eğer Tanrı inancı, birey ve toplum için kurtarıcı ve yararlı ise, hayatımızı yönetmeye elverişli ve bereketli bir enerji kaynağı olursa, bu inanç doğrudur. Aksi halde, yanlıştır. Yani, dinsel ve ruhsal deneylerde, genel olarak inançlarda, bize iyilik, cesaret, umut ve teselli verdikleri için gerçektirler. Demek ki, bunlar bize yarar sağlarlar ve ancak bu yüzdendir ki, deneysel bilimler kadar gerçektirler. İyiye, ödeve, elindeliğe, âlemin yüksek bir kadere sahip oluşuna dair olan tüm inançlar da, bu niteliklere sahip oldukları için gerçektirler. (Bu Tanrıbilim bakımından dinin Tanrısallığını, kutsallığını inkâr etmek demektir ve dolayısıyle insanın mutluluğuna hizmet etmek için, yine insan tarafından icat edilmiş demektir). Bu yüzden, James'in din anlayışına dinin Tanrısal bir vahiy eseri olduğunu savunanlar şiddetle itiraz ederler. Özet olarak, bir düşüncenin gerçek olarak değerlilik derecesi, insanı, organik ve ruhsal olarak gerçekliğe uygulamasıyle orantılıdır. Zira, hayatın ereği, bireyi korumaktan ibarettir. Bu da eylemle olabilir. James'e göre, gerçek düşüncelere sahip olmak demek, edim için işe yarayan araçlara, aletlere sahip olmak demektir. Bunun içindir ki, bir düşünceye yararlıdır, çünkü gerçeketir demekle, gerçekseldir, çünkü yararlıdır demek aynı şeydir. Pragmacılığın bu görüşlere eklediği ikinci bir sonuç da, gerçeğin gerçeklik tarafından değil, kendi tarafımızdan imal olunan bir değer oluşudur. Yani bir gerçek, ancak sonuçlarıyle, eserleriyle tanımlanabilir. Bu itibarla, gerçek bir 'nesne' değil, bir 'hayat'tır. Yani, statik değil, dinamiktir. Nihayet gerçek, bir taraftan da duygularımıza dayanır. Zira, bilim de bize umut, kuvvet ve teselli veren kanunların toplamıdır. Bir insan, 'sıhhat'e sahip olduğu için 'sıhhatli' değildir. Sıhhatli olduğu için sıhhate sahiptir; tıpkı bunun gibi bir inanç da, kendiliğinden gerçek karakterine sahip olduğu için 'doğru' değildir; doğru olduğu için gerçektir. Zira deney, onun yarar ve değerinin bir geçerakçe olduğunu ispat etmiştir. Gerçekliğin ölçüsü, işe, harekete ve kısaca eyleme elverişliliktir, demek, gerçeğin amaçlarımıza yaklaştırıcı, yanılmanın ise, uzaklaştırıcı düşüncelerden ibaret olması demektir. Öyleyse gerçek, bizde değil, eşyadadır ve gerçekliğe bağlıdır. Bu itibarla düşüncelerimiz olguların akışı ardından gidecektir. Bunun içindir ki, düşüncelerimiz de olgular gibi değişkendir. Biz, eşyayı tüm hayatımızla kavrarız. Yani, tüm fakültelerimiz ve duygusal hayatımız bile, bir gerçeksel bilgi teşkil etmek hususunda işbirliği yaparlar.

Bunun içindir ki James ve okuluna göre, madde, nesnel âlem, tüm bir hayatın külçelediği bir konu ve bir canlı varlıktır. Şu açıklamalardan da anlaşılır ki, zihin bir kendilik olarak mevcut değildir. Eylemlerimizi düzenleyen zihin değil, zihni düzenleyen ve zihnin düzenleyici ilkelerini oluşturan eylemlerdir (C. Sena, *Felsefe ve İçtimaiyat Notları*, 1935, s. 74-75). Özet olarak, pragmacılığa göre, bir konunun gerçekliği, ona karşı olan bakış nokta ve açısına göre değişir. Bunun içindir ki, âlem bir Tanrı'nın mı, yoksa kör bir tesadüfün mü eseridir? sorusuna karşı verilecek olan iki karşıt karşılık da gerçektir. Zira, pratikte eskilerin inancı, âlemin Tanrı eseri olduğudur. Bu günde âlem, nedeni ne olursa olsun odur, kendisidir, varsayımı kabul edilir. Bu iki görüşte iki ayrı adı taşıyan, "ve aynı anlamda olan iki kuramdır; bu konuda yapılan tartışmalar, sözcük kavgalarından başka bir şey değildirler". Şu halde her yargı, genelleştirilmiş bir ruhsal tavırdan ibarettir (F. Palhoriès).

James'in ileri sürdüğü yarar ve eylemi, bireysel keyfe bağlı olan yararlar ve eylemler zannetmemelidir. Ona göre, pek çok denenmiş olup bir düşüncenin doğruluk ve yanlışlığına herhangi bir sabitlik ve tümellik vermiş olan genel deneyler vardır. James bu konuyu daha çok *Dinsel Deneyler* adlı eserinde incelemiştir. Bu eser, Görünmeyenin Gerçekliği; Dinsel İyimserlik; Elemli Ruhlar; Paylaşılmış İrade; Din Değiştirme'den ibaret olmak üzere beş bölüme ayrılmıştır. H. Höffding bu eserin şöyle bir çözümünü verir:

James'e göre, iki çeşit din vardır:

1. *Kişisel din:* Bu bireylerin yalnız oldukları zamanlarda Tanrısal gibi telakki ettikleri şeyle ilişkileri esnasındaki duygu, deney ve edimlerdir.

2. *Kurulmuş din:* Bu geleneğe dayanan, bu yüzden de kişisel dine göre, ikinci derecede sayılması gereken inançlardır ki, bunda az çok gelişmiş bir Tanrıbilim ve mitolojiyle kilise örgütleri vardır. Eğer din, yalnız bu ikinciden ibaret olsaydı, araştırmalarımızın konusu sadece tapmak, kurban kesmek ve tören yapmak vb.' dan ibaret kalırdı ve din de, "Tanrıların gözüne girme sanatı" diye tanımlanabilirdi. Fakat, kişisel dinde, daha çok bireyin iç durumu ve vicdanıyle ilgili değerler, insanın yetkin olmayışı ve darda kalışları üzerinde durulur ve din sorunu, asıl bu yönden daha büyük bir genişlik gösterir. James'e göre, kişisel din, insanın hayat hakkında anî (momentané) ve özel tepkilere karşıt olmak üzere bir bütünlük gibi hareket etme tarzıdır. Hayat ve âlem hakkında yapmış olduğumuz deneyler, bireysel yaradılışımız (mizaç) üzerinde bir etki yapar. Bütünlük (totalité) olarak hayatla ilişkilerimiz bakımından bizi ya enerjik ya da ilgisiz, saygılı veya alaycı, cesaretsiz veyahut coşkun bir hale getirir. Çoğu zaman iradesiz ve bilinçsiz bir tarzda meydana gelen "tepkimiz", en tam bir karşılıkla ifade edilir ve biz kendimize, "mensup olduğumuz varoluşun karakteri nedir?" diye sorabiliriz. Fakat James, dayanmak için ciddî ve büyük bir ruh yeteneğine, tepesinde kendi özel isteklerimizi feda etmeye, gerçekliğin acısına isteyerek bizi itaat ettirmeye sevk eden —zira, kendi sahip olduğumuzdan daha büyük bir kuvvet tarafından desteklendiğimizi bildiğimiz için— bir ruh haline dayanan tarza din adını vermek istemez. Din mührüyle damgalanmış olan her duygunun içinde bir trajik öğe bulunur ki, bu yerini daha aşağı bir mutluluğa terk etmiş bulunan yüksek bir mutluluktan gelir. Eğer âlemin ensesine bir Saint-Michel topuğunu yerleştirebilseydik, âlem bir şeytanın varlığı bakımından daha zengin olurdu.

Dinsel Deney'in niteliğine gelince: James'e göre, dinsel duygu özel ve öğesel bir duygu değildir. Her duygu, bazı koşullar altında dinsel bir karakter alabilir. Bu durum, duygunun, insel deneylerin sonuçlarıyle işbirliği yaptığı zaman, yani James'in, "Hayata karşı toptan etki" adını verdiği sonuç da meydana çıkar. Din hayatımız, birliği getirebilen aracılardan biridir, o birliktir, barışa, sükûn ve mutluluk duygusuna yoldaş olur ve başka türlü hissedilenlerin hepsini aşar. Bu birlik, ya derhal meydana gelebilir, ya da ağır bir evrim sayesinde kazanılabilir. Bireysel farkların belirmesi bundandır. Fakat, asıl önemli olan kendisini önceden azaba sokulmuş, küçük ve bahtsız hisseden bireyin kendini dinsel duygu içinde daha özgür, ahenkli ve yücelmiş hissetmesidir. Dinsel duygular içinde bireyin, evvelce ideal olanak sıfatıyle ruhun yüzeyinde bulunan düşünceleri, artık ruhun en esaslı mülkü haline gelirler. Bu, âdeta bireyin içinde bulunan yeni bir enerji, bireyin bilinci dışındaki kaynaklardan gelmiş olan ve bilinçli bir çabayla doğrudan doğruya boşalma halinde bulunmayan bir enerji gibidir. Bilinçsizle iradesiz olana oranla, bilinçli ve iradelinin bu önemli alt sıralılığı, her dindarlığın karakteristik bir işaretidir. Bu deneyleri, organlaştırmak ve yorumlamak için zorunlu olan zihinsel kuvvet ve haz bulunmadığı zaman marazî şekiller doğar. Dinsel deney mistik bir karaktere sahiptir. Bu, biraz da dinin kendi ifade edilemez doğasından meydana gelir. Zira, burada herkes diğer insanları ancak dolaysız bir surette anlayabilir. Bu mistiklik biraz da dinin kendi özel karakterinden gelir. Zira, gidimli (discursif) düşünce, burada hiç bir rol oynamaz. Nihayet bu mistiklik, uğranılan hallerin kısa sürmüş olmalarından ve bu halleri hatırlamaktaki zorluklardan ve son olarak bir parça da bireyin bu deneylere oranla edilgin olan ruhsal tavırlarındandır. Dinsel olmayan bilinçli hayat, buna benzer halleri tanımaz. Dinsel karakter, bir bütünlük olarak hayata oranla, insanın ruhsal tavrı bu hallerle bir hesaplaşmaya girdiği zaman baş gösterir. Bundan, bu hallerin başka suretle meydana gelemeyecek olan bir bütünlük kazandığı görülür. Özel olarak mistik denilen, çoğu zaman, en son dereceye ulaşmış ve her dinsel deneyde kendini gösteren belirlenmez şekildir.

James, dinsel vicdan hakkındaki araştırmalarında çeşitli 'vicdan tipleri' bulunduğunu görmüştür. Bunlardan 'biri', sıhhatli ruhlarla hasta ruhlar arasında ya da —F. Newman'dan aldığı bir terimle— bir Rönesansa ihtiyacı olanlarla henüz yeni doğmuş olanlar arasındaki karşıtlıktır. Hasta ruhlar, bir başkalaşıma (metamorphose) bir bunalıma (buhran), birliğe ve dönmeliğe (conversion) muhtaçtırlar. Oysaki, birtakım sıhhatli ruhlar vardır ki, bunlar amaca dolaysız gelişme ve fedakârlıkla ulaşırlar. Sıhhatli olanların dinsel doğacılıktır. Hasta ruhların dini ise, kurtuluş için kendini feda etme inancıdır (salvationisme). Fakat bu iki tip arasında birbirinden farklı birtakım kişilikler de bulunabilir. Sıhhatli ruhların dinliliği (religiosité) bir coşkunluktur ki, varoluşun parlak tarafında durur. Belki de hatta yanılsamalar için varoluşun karanlık yanlarını da tutmuş olur. Bu ruhların dolaysız güvenleri, evrende hâkim olan içsel ahenk ve enerji kadar büyüktür. Bu

tipler, Yunancılıkta sona erer. Katoliklik kadar da Protestanlıkta, Latin ırkında olduğu kadar da Cermen ırkında fazlasıyle belirlidir. Modern zamanlarda ise, Spinoza ve Rousseau'da, hatta Hıristiyanlığın liberalizm anlayışında ve daha çok Parker ve Emerson'un birlikciliğinde (unitarisme) görülür. Amerika'da sıhhatli ruh akımı, yöntemcilik (methodisme) ve Rönesans hareketiyle daha açıkça görülür. Son zamanlarda tinsel kür (mind-cure) hareketi denilen akım bunun karakteristik bir örneğidir. Bu kür, elemin bir yanılsama olduğu ve gerçeklikte her şeyin açık ve parlak bulunduğu düşüncesini daima telkin ve muhafaza etmek suretiyle bedene olduğu kadar da ruha şifa verir. Artık korkular, kaygılar tükenmiştir. Bu kür, telkin aracılığıyle işler ve daha çok kendine telkin aracılığıyle işler. Evreni sürekli bir surette alkışlayarak, evrenin alkışa lâyık olduğu düşüncesini güçlendirir. (*Bkz.* Cemil Sena, *Ruhsal Mucizeler,* P. Janet'nin *Medications Psychologique* adlı eserinden çevirme, 1935).

Hasta ruh, eleme ve ahenksizliğe tutulmuştur. Bilinç eşiği bu türden deneyler için artık ebedî olarak alçalmıştır. Sıhhatli ruhlarda ise, bu eşik tersine olarak yükselmiştir. Hasta ruhlar için âlem, boş ve hiçtir. Hayat akışının getireceği şeyden korkar; böylece, kendilerini günahlı ve bozulmuş hissederler. Ruh hastalığının James'e göre üç şekli vardır: a) Boşluk duygusu; b) Korku duygusu; c) Günah duygusu... Bunlardan birincisi Tolstoy'da diğer ikisi de Bunyan (1627-1688, İngiliz yazar ve tarikat mensubu) da görülür. Burada ikinci bir doğuş iddiasında bulunan bir temelli yaratılış ahenksizliği vardır. Bu iki tip arasında birçok aracı tipler de vardır. Fakat bunların en ileri şekilleri altında birbirini zorla tanıyabilecekleri bir karşıtlık vardır. Onlardan her biri yalnız kendi hayat görüşünün doğru olduğunu kabul eder. Örneğin, Wesley, din değiştirmenin, sükûn ve rahatlığa götüren tek yol olduğunu savunur. Emerson ise, doğanın bir doğumdan başka bir şeye muhtaç olmadığına inanır ve doğaya, şeytanlara terk etmeye mecbur olunan büyük bir değer ve sert bir savaş yükler.

James'e göre, üzerlerinde iki kez doğulmuş olan hayatsal deneyler, birinci tipten daha çok derin ve tam olarak kendilerine dayanırlar. Hiç bir peygamber, Bunyan ve Tolstoy gibiler tarafından gerçekliktir diye ilân edilmiş olan bazı şeyler söylememiş olsalardı, insanlara kesin (décisif) bir haber getiremezdi. En tam dinler, hayatın en karanlık öğelerini bilen ve bunları aşan dinlerdir. Budacılıkla Hıristiyanlığın üstünlüğü bu yüzdendir. Bu büyük karşıtlıklara oranla diğer karşıtlıklar, James'e göre az önemlidirler. Sıçrama (bonde) şeklindeki evrimle sürekli evrim arasındaki karşıtlık ve bilinçli bir çabayı gerektiren bir evrimle —ki, hatta bu çaba, dolaysız bir surette amaca götürmese bile— daima iradesiz olarak meydana gelen evrim arasındaki karşıtlık, bu önemsiz türdendirler.

James daha sonra tamamıyle bireysel olan kendi özel imanını da açıklar: Onun imanı, doğaüstüdür, fakat kendisi, deneyin kapsadığı şeyi, ileri bir şekilde anlatmaktan başka bir şey yapmaz, derse de, mistiklerin kişisel hallerine dair bir şey bilmediğini de söyler; kendi imanını, adi Hıristiyanlık ya da kuramsal tanrıcılıkla uzlaşmaksızın insanın tanıdığı en yüksek varlıkla pek içten bir birliğe sahip olduğunu hissettiği durumlar sayesinde, âleme yeni bir kuvvetin geldiğine ve yeni hareket noktalarının verildiğine inanmış olduğunu anlatmakla yetinir. Bu itibarla onun imanı, doğaüstüdür ve doğal deneyler içinde Tanrısal etkilerin bulunduğunu kabul eder, her ne kadar der, akademik çevrelerdeki yazarlar buna tamamıyle karşıt düşüncede iseler de... (H. Höffding).

Adı geçen eserinin "Gerçeklik ve Görülemeyen" kısmında, maksadının Kant'ı eleştirmek olmadığını anlatarak: "Ruhun ölmezliği, insel özgürlük ve Tanrı'nın varoluşu gibi inanç konularına dair Kant'ın garip bir doktrini vardır. Ona göre, bunlar bilgi konusu değildirler. Bunlardan Özgürlük, Tanrı, Ölmezlik sözcükleri hiç bir duyulur kapsamı kaplamış değildirler. Bu itibarla bunlar, birtakım anlamsız sözcüklerdir. Bununla birlikte, garip şey!.. Onların pratik için belirlenmiş birer anlamı vardır. Eğer Tanrı varsa hareket edebiliriz. Gerçekten özgürlüğe sahip isek, kendimizi özgür hissederiz. Gerçekten ölümsüz isek, geleceğimizi karşılaştırabiliriz; bu takdirde bu düşüncelerin ahlâksal hayatımızı değişkelere uğrattığını keşfederiz. Öyleyse, bu kavranılamaz (inintelligible) konular hakkındaki inancımız, Kant'ın dediği gibi, pratik bakım tarafında bulunur; bunları olumlu bir tarzda kavrayabilseydik, hepsinin bilgimiz olacak şeylerle tam bir eşdeğerliğe sahip olacaklarını" görecektik. Eyleme, işe ve başarıya hizmet eden her düşünce ve inancın gerçekliğini kabul eden James, dinsel inanç konusu olan doğaüstü ve doğa dışı konuları da ancak bu niteliğe sahip oldukları için gerçek sayar.

Ölmezlik sorununa gelince: James, bunun için ayrı bir yazı yazmış ve bu konuyu reddetmemiştir: "Niçin tüm bir ebediyette ülkülerimize özenti (ihtimam) gösterilmesin; ülkülerimizi, kendimizinkinden başka ellere vermeye niçin razı olmadığımızın nedenini göremiyorum". Fakat başka bir yerde de, bireysel kaderimizin ortaya çıkardığı sorunlara karşı verilen karşılık, bu sorunların kolektif hayatımızda ve varoluşun derinliğini gösteren düşüncemizdeki

önemini inkâr edemez. "Fakat, böyle yaşamak da dinli olmak demektir. Dinsel deney sayesinde, özel olarak bize ait olan bir tek gerçekliğe, kişisel olarak sorumlu bulunduğumuz bir tek gerçekliğe sahip oluruz. Bu itibarla artakalış (survivance) kuramını, apaçık bir yanılma üzerine kurulmuş sayarak mahkûm etmekte tereddüt etmem" der.

Tanrının varoluşu'na göre her yerde özdeş olan iki ruh hali vardır: Aynı tasa, aynı kurtuluş duyguları. Tasa'nın en sudan ifadesi, 'kötü giden bazı şeylerin' varoluşu hakkındaki duygudur. 'Kurtuluş' ise, bu fenalıktan 'yüksek güçlerle' (kudret) ilgilenmek suretiyle kurtulacağımız hakkındaki duygudur. Acaba tüm dinsel inançların onayladıkları bu en yüksek güç gerçekten var mıdır? Bu güç, âlem üzerinde gerçekten bir etkiye sahip midir? James, bu en büyük varlıktan kuşkulanamayız, der. Zira, ona göre, bu varlık, duyulur âlemde gerçek etkiler yapmaktadır. "Sonlu ben, görülemeyenle ilişkiye girişmek suretiyle dönüşür (istihale), yeni insanlar haline gireriz; bu yeniden doğuşumuz, gidişimizi değiştirmek suretiyle geri tepimini (répercussion) maddesel âlem içinde bulur. Fakat bir başka gerçeklik içinde etkiler yapan bir gerçekliğin adı nasıl reddolunabilir? Filozoflar, ne hakla görülemeyen âlemin gerçek olmadığını söyleyebilirler?".

Bundan da pekin olarak anlaşılıyor ki, Tanrı vardır. "Çünkü, onun etkisi gerçektir"; "Bilinçli Ben'in uzantıları (prolongements), duyum ve akıl âleminin ötesine mistik ya da doğaüstü denilebilen bir bölge içine uzanırlar"; "Canlı gerçekliği içinde her insel deney direnilemez bir surette bilimin Ben'i hapsetmek iddiasında bulunduğu dar sınırlardan çıkmaya zorlamaktadır"; "Her insanın kendi kişisel ve hakir inançlarına sadık kalarak, evrenin alın yazıları üzerinde daha etkiyle çalışması için Tanrı'nın kendisine yardım edip edemeyeceğini kim bilebilir?"

Bize göre, James'in imanına insan âcizliğinin umut ve dileklerinden sızan bir gölge sinmiştir. Onda ispata hizmet edecek olumlu kanıt ve belgelerden çok duyguların öznel mantığı üstün gelmektedir.

James'in Ahlâk'a dair görüşleri, felsefesel sistemine tamamiyle uygundur. Pragmacılığa göre ahlâk, insan tarafından icat edilmiştir ve birçok deneylerin ürünüdür. Oldukları gibi dikkate alınan eşya, doğru ya da yanlış olmadıkları gibi, ne ahlâka uygun ne de ahlâkdışıdırlar (amoral). Bunlar, nasıl doğru olabilirlerse öylece de ahlâksal olabilirler. Fakat, ahlâk hiç bir mutlak karakter göstermemek için keyfe tabi değildir. Ahlâk da deneyden gelerek deney için değerlenir. Onun kanunlarından yakasını kurtaran kimse, bu gerçekliğin görünüşünü tanımamış olmanın yıkıcı etkilerine tutulur. Ahlâkın ancak pratik değeri vardır. Fakat bu değer gerçektir. Ahlâkın kaynağı saf olarak inseldir ve insan doğasının en âlicenap özlemlerinin (iştiyak) bir ifadesidir. Onun hayatımıza verdiği özel anlamı, gerçek olarak insan oluşumuzdan vazgeçmeden tanımamaklığımız kolay değildir. Nihayet o bizde esaslı olarak insel olandan doğduğu için, herhangi bir tümelliğe de sahiptir ve düşüncelerin özdeşleşmesine meyleder; bu suretle özel deneyleri kontrol eden pratik bir kuralı kurma yeteneğine de sahip olur ve bireysel yönsemelere de itaat eder. James'in yazılarında görülen asil duygular, onun görüşlerini bir Bakkal Felsefesi zannedenlere hak verdirmez. Fazla olarak onun ahlâkı, hayat karşısında, insel sorumluluğun derin duygusunu özel bir tarzda telkin eder. Zira ona göre, hayat kendinden ne iyi ne kötüdür. O, tamamiyle yapılmış bitmiş bir şey değildir. Pragmacı gözlerini daima geleceğe dikmelidir.

James, sınırsız bir surette kendi nefsine güvenme anlamında yorumlanmış olan ahlâkçılığı (moralisme) tercih eder. Bu ahlâkçılık, pragmacılar için, âlemin çokçu (pluraliste) görüşünün bir uygulanımı (tatbik) sayılır. Ahlâkçılığın evreni, bir destan âlemidir. Bu âlemde büyük partiler oynar ve burada en yüce çıkarlar için savaşa girişilir, en büyük tehlikeler göze alınır. "Gerçek pragmacı, güvendiği garantilerimizin olanaklı olduğunu gösteren bir program üzerinde yaşamayı kabul eder; ihtiyaç oldukça da kendi düşüncesinin yarattığı her ülküyü gerçeklendirme bedeli olarak kendi nefsini feda etmeyi kabul eder". Bu itibarla James'e göre, İyi, deney alanında pratik yararını belirtmek suretiyle kendini meşru kılan ve gerçeklenendir. Eğer verilmiş olan bir gerçeklikten herhangi bir pratik gerçekliğe erişmek istersen, buna ulaşacak tarzda hareket et. Yüküm (obligation), vicdanın iç alanını boşaltır ve onu dışarıya taşır. Yüküm, ahlâksal bir baskı olacak yerde pratik bir zorunluluk halini alır. Yani o, bir çeşit ortama uygulanmadan ibaret olmuş olur. Böylece de ahlâk, düzgüsel (normatif) bir bilim olmaktan çıkarak psikolojinin bir kolu olur.

James'de ahlâk, konusunu ve değerini yitirmiş olmakla birlikte, her bilim ve gerçek, pratik bir amaca bağlı olduğu için, hepsi ahlâk halini almış olur ve ahlâk bir çeşit sağlık bilimi ve mekanik kılığına girer. Zira James'e göre, Doğru da iyi kadrosuna girebilir ve bu anlamda bir düşünce, yararlanılmaya elverişli ise, iyidir. Gerçi onun savunduğu yarar, maddesel ve parayla ilgili bir yarar değildir. Eğer ahlâkın dayandığı geleneksel düşünceler yararlı

iseler, eğer onlar bize, daha uzun ve asil olarak yaşamamıza yardım ediyorlarsa ve eğer iyi düzeni sağlıyor ve insanlığı sosyal hayatın karmaşık dişlileri (rouages) arasında koruyorlarsa... iyi ve doğrudurlar ve doğruluklarının derecesi, yararlanılabilirliklerinin derecesiyle orantılıdır. James, ebedî bir ahlâksal düzenden söz eder. Bu ebedî düzen ihtiyacı, der; kalbimizin en derin bir ihtiyacıdır, fakat bu ahlâksal düzene itaatimizin doğruluğu nasıl gerçeklenir? Hayatımızın uğraşıları ortasında çırpınmalarımız ve uğraşılarımız arasında, bize teselli vermesi, bize adaletin sürekli egemenliğini sağlaması ve mutluluğa doğru olan özlemlerimizin son kanımı (satisfaction) olması, bu doğruluğun en açık belgesidir.

Bununla birlikte, ahlâklılığın gerekçeleri, James'e göre, gerçek, sağlık ve zenginlik gibi asla mutlak değildir; bunlar gibi daima bazı koşullara bağlıdırlar. Birçok kötü hareketler vardır ki, ergeç bizim için zararlı sonuçlar yaratır; birçok iyi eylemler de vardır ki, en büyük iyiliklerimiz için işlenmişlerdir. Eğer soyut terimler istenirse, denebilir ki, iyi, gelişmek suretiyle sonsuz ve mutlak bir değer kazanan bir özelliktir. Kötü de mutlak, surette mahkûm edilmeye meydan veren bir özelliktir. Birincisi, 'koşulsuz' olarak iyi, ikincisi de 'koşulsuz' olarak kötüdür. Nihayet iyi'yi aramak ve kötü'den kaçmak da kategorik bir emirdir, denilecektir. James, "Fakat, der, bütün bunları, sözcüğün gerçek anlamına göre kabul etmekten çekinmelidir. Bütün bu soyutlamaları, bunların anası ve doğum yeri olan deneye karşı koymaktan çekinmelidir".

Özgürlük sorununda James'in düşüncelerini kendisinden dinleyelim:

"Pragmacılık için elindelik (libre-arbitere), âlemde bazı yeni şeylerin belirmesi demektir. Âlem, yüzeyinde meydana gelen olaylar gibi en derin öğeleri içinde de gelecek, geçmişi taklitten başka bir şey yapmaz. Yani, onu aynıyle tekrarlamaz. Kitle halinde bir taklidin meydana gelmekte olduğunu kim inkâr etmeyi düşünebilir? En ufak kanunlar bile, doğanın tek şekilliliğini (uniformité) önceden varsayarlar. Fakat doğa, ancak yaklaşık olarak tek şekilli olabilir. Şu halde, evrenin geçmişine dair bilgileri, kendilerinde gerek âlemin değeri hakkındaki kuşkuyu, gerekse kötümserliğe kapılmış olan insanlar varsa bu değer, son ve bir kez saptanmış farzolunan durumlarda kuşkular, pekinlikler halini alır. Bunlar, elindelik doktrinini, zorluk çekmeden bir iyileşimci (melioriste) doktrin olarak kabul edeceklerdir. Elindelik, yetkinleşebilmeyi, hiç olmazsa olabilir sayar. Determinizm ise, tersine olarak, bu olabilirlik düşüncesinin bile, bizi insel bilgisizliğin bir ürünü olduğuna inandırmaya çalışır. Onlara göre, âlemin alınyazısını yöneten, olamazlıkla birlikte zorunluluktur. Şu halde elindelik, mutlak, Tanrı, ruh ve evrende gerçeklenen bir kader düşüncesi gibi vaatlerle dolu bir genel kozmolojik kuram getirmektedir. Soyut olarak ele alınırsa bu terimlerden hiç birinde kendine özgü bir kapsamın (muhteva) bulunmadığı görülür ve hiç biri bize gerçeğin en küçük bir tablosunu bile vermez ve hiç biri, ta başlangıçtan itibaren aşikâr bir yetkinlik karakterine sahip olmuş bulunan bir âlemde eylem için en küçük bir değer saklamaz. Eğer bu âlem, şu andan itibaren bir bereket şehrinden, bir mutluluk yerinden başka bir şey olmasaydı, varolma sevinci, yaşama sarhoşluğu, sadece tamamıyle saf olan kozmik heyecan ve gerçekliğin verdiği hayranlık, ilham ettikleri yarar spekülasyonlarından soymaya yetişirdi zannederim. Niçin bir dinsel metafizikle ilgileniyoruz? Çünkü, deneyin bize kavratmış olduğu gibi, geleceğimiz bize esenlik duygusunu vermemektedir ve zira biz, bunu bazı yüksek ilkelerin garantilemesine muhtacız. Geçmişle şimdiki durum, bizi tamamıyle kandırmış olsaydı, geleceğin de onlara benzememesini kim isteyebilirdi? Bu takdirde, elindeliğe sahip olmayı kim isteyecektir? Hangi adam, Huxley'le birlikte: "Her gün bir saat gibi kurulayım ve saat gibi ister istemez yürüyeyim, özgürlük edimi olarak bundan daha iyisini istemem!" demez? Yetkin olan bir âlemde, özgürlük, daha beter olamamak özgürlüğünden başka bir şey olamaz: Hangi duygusuz bu özgürlüğü dileyecektir? İyimserlerin evreni için yetkinliğin son sözcüğü, zorunlu olarak o ne ise, o olmak ve mutlak surette başka bir şey olmamaktır. Kuşkusuz, akıllıca istenebilecek olan tek olabilirlik, eşyanın daha iyi olma olabilirliğidir". "Özet olarak elindelik doktrini bizim için, teselli verici bir doktrin olmadıkça hiç bir anlama sahip olamaz. Bu sıfatla da o, diğer dinsel doktrinler arasında yer alır. O, bu doktrinlerle birlikte, eski yıkıntıları kaldırır ve geçmişin çöküntülerini onarır. Duyulur deney olan arka avluda kapalı ruhumuz, kulesi üzerinde tünemiş olan zihne, "Gözcü, ne haber? Gece bize vaatler getiriyor gibidir, değil mi?" diye sorar durur. O zamanlar zihin ruhumuza bu vaatlerle dolu sözcükleri atar!.." (*Le Pragmatisme*, s. 118-120. Fransızca çevirisi E. le Brun, 1925).

Anlaşılıyor ki, James, özgürlüğü, bizim için yalnız arzu edilen bir şey değil, aynı zamanda olabilir bir ülkü saymaktadır ve âlemin yetkinleşme yeteneğinde olduğuna da inanmaktadır. Determinizme bağlı olanlar, bunu reddeder ve âlemi, içine hiç bir yeni öğe girmeyen kapalı bir sistem sayarlar. Şu halde özgürlükçüler

mi, yoksa onlar mı daha haklıdır? Bunu anlamak için her iki iddianın pratik sonuçlarına bakmak lâzımdır. Özgürlük doktrini teselli eder, cesaret verir. O, bir eylem aracıdır, aletlerin yaptığı etkiye sahiptir. Bu itibarla doğrudur, onun bir anlamı ve değeri vardır, bizi esenliğe kavuşturur ve kuvvetlendirir. James, çaba (effort) duygusunun da elindeliği ispat ettiğine inanır.

James, *Terbiye Musahabeleri* adlı eserinde 'eğitime' dair olan düşüncelerini verir. Ona göre, psikoloji bir bilim olduğu halde, 'pedagoji' bir sanattır. Zira, pedagoji bilinç olaylarından bahseden bir bilimin ileri sürdüğü genel kuralları, eğitimin karmaşık ve hareketli olaylarına uygulama işidir. Eğitmek demek; çocuğun kaynaklarını organlaştırmak, bunları organik, duygusal ve zihinsel hayatına uygulamak demektir. James, bir bireyin karakterini, "çağrışımlarının alışılmış şekillerinden" ibaret görür ve eğitimin fena çağrışımları kırıp yerlerine iyilerini getirmesini ister. Özet olarak denebilir ki, o, eğitimin psikolojiye dayanmasını ve pratik amaçlara hizmet etmesini arzu eder; alışkanlık, bellek, irade... vb. gibi türlü ruhsal yeteneklerin geliştirilmesi için yararlı düşünceler telkin eder.

James, *Pragmacılık* adlı eserini, "Pragmacılık ruhunun genişliğini kendisine ilk okutan ve bu okulun başkanı" saydığı St. Mill'e ithaf etmiştir. Bu eseri Fransızcaya çeviren E. le Brun, James'in *The Meaning of Truth (Gerçeğin Anlamı)* adlı eseriyle *Pragmacılığı Anlamayanlar* başlıklı makalesinden yararlanarak bir Ek (suplement) yazmış ve bunu pragmacılığın sonuna bağlamıştır. Bu Ek, James'in kendisini yanlış anlayanlarla pragmacılığa itiraz edenlere verilmiş birer savunma karşılığıdır. Bu itirazlar şu esaslarda toplanmaktadır:

1. Pragmacılık, pozitifciliğin yeni bir bakışıdır.
2. Pragmacılık, her şeyden önce bir eylem çağrısıdır.
3. Pragmacıların kendileri, bilinemez gerçekliklerden vazgeçerler.
4. Nesnel ve karşılık beklemez bir ruhla araştırma yoluna bağlanmadıkça gerçeğe çekici olamaz.
5. Pragmacılar kendi kendileriyle çelişikliğe düşmeden konuşmazlar.
6. Pragmacılık, gerçeğin ne olduğunu açıklayamaz, yalnız gerçeğe ulaşma tarzını anlatabilir.
7. Pragmacılık, gerçeğin kuramsal yararını tanımaz.
8. Pragmacılığı tek bencilik (solipsisme) kaplamıştır.

James'in bu itirazlara vermiş olduğu karşılıkları burada özetleyecek değiliz. Yalnız, üzerinde az çok ittifak edilmiş ve bu nedenden de klasik bir değer kazanmış olan şu eleştirileri kaydetmeyi yeter bulacağız:

1. Bilim ve zekânın evrim tarihi gösteriyor ki, eşyaya uygulanan her düşünce, yararlı ve doğru değildir. İnsanlık evvelâ astronomi ve matematik gibi pratik yararı olmayan ve daha sonra da, felsefe ve din gibi eşyaya asla uygulanmayan bilimlerle uğraşmış, en sonra pozitif bilimleri keşfetmiştir. Geometrinin gerçekleri ise, bu bilim keşfedilmeden önce de doğruydular.
2. Bugün yanlış olan birçok düşünceler vardır ki, bunlar vaktiyle doğru sayılıyorlardı.
3. Bilimler, yarar amacından uzaklaşmak suretiyle gelişirler. Bilgin, nesnel ve karşılık beklemez bir ruhla araştırma yoluna bağlanmadıkça gerçeğe yaklaşamaz. Bugün de birçok doğru olan bilgilerimizin, hiç bir yararları yoktur.
4. Bilgilerimizin oluşumunda insan zekâsı etkindir. Fakat bu etkinlik serbestçe gelişemez. Zekâ, çoğu zaman isteklerine engel olan bir gerçeklikle karşılaşır.
5. Matematiği ve bilim kanunlarını uylaşımlı düşüncelerden ibaret saymak da yanlıştır. Bunlar hem deneye, hem de akıl ilkelerine uygundurlar; aynı zamanda kişisel değil, tümel ve kişilik dışıdırlar.
6. Dinsel deneyler, değer yargılarına bağlıdır, bunları bilimsel gerçeklerle özdeş saymak, bilimi de değer yargılarına bağlamak demek olur.
7. Pragmacılık, determinizmi inkâr ve bunun yerine bir çeşit olabilirliği (possibilité) savunur. Gerçekliğin dinamik bir niteliğe sahip oluşunu başka türlü yorumlayamayız.
8. Birçok yanlış düşünceler, türlü eylemleri meydana getirmiştir ve bunların tümü yararsız olmamıştır.

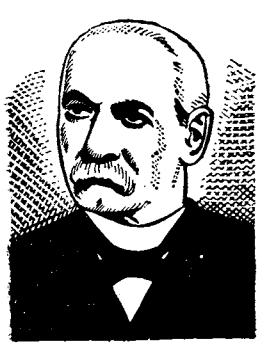
Bunlara karşın, pragmacılık, zihinciliğe karşı (ki, bir çeşit akılcılıktır) ruhun ve deneyin bağımsızlığını savunmakla büyük bir gerçeği görmemize hizmet ettiği gibi, kuramsal gerçekleri, pratik amaçlara yöneltmek suretiyle de çağımızın esaslı bir yönelişine ve dolayısıyle teknik ve uygarlığına hizmet etmiştir. Zira o, bir kuvveti ya da gerçeği, meydana getirdiği sonuç ile değerlendirir, onların kaynaklarına göre değil. Bunun içindir ki, James'e göre, örneğin Saint-Thérése'in düşünceleri, bazı değerli şeyleri kapsıyorsa, onun isterik (hystérique) olup olmamasının değeri yoktur.

James'in etkisi çok geniş olmuştur: Bu doktrin, Amerika'da, J. Dewey ve bunun aracılığıyle, *Yeni Bir Pragmacılık Tarihi* adlı eseri yazmış olan James Harvey, Robinson (1863-1936) ve Kolombiya Üniversitesi profesörlerinden olup *Yeni Hayatın Antropolojisi* (1932);

Irk ve Demokrat Sosyete (1945) adlı eserlerin yazarı olan Franz Boas (1885-1942), nihayet *Kültür ve Etnoloji*'nin (1917) yazarı olan Roberth Lowie (doğumu: 1883)... vb. taraflarından geliştirilmiştir. Ayrıca, Oliver Wendell Holmes (1841-1935) ve Louis Brandis (1851-1941) vb.' nın hukuk sosyolojisine dair olan eser ve düşüncelerinde James'in geniş etkileri vardır. Diğer eserleri: *Pragmatism* (1907-1908); *The Meaning of Truth* (1909); *A Pluralistic Univers.* (1909, 1914); *Some Problems of Philosophy* (1911); *Memories and Studies* (1911); *Essays in Radical Empricism* (1912); *Collected Essays and Reviews* (1921); *The Letters of W. James* (2. cilt, 1921).

Bkz. Bütün son çağın felsefe tarihleri ve daha çok, H. Höffding, *Philosophes Contemporains* (3. baskı, 1924, s. 182-192); F. Palhoriès (cilt III, s. 293-337); E. Bréhier (cilt II, s. 1038-1044); ayrıca, E. Boutroux, *İlim ve Din* (Türkçe çevirisi: Hüseyin Cahit, 1927, s. 350-411); E. Leroux, *Le Pragmatisme American et Anglais* (Paris, 1922); J. Wahl, *Les Philosophies Pluralistes* (1928); M. le Breton, *La Personnalité de W. James* (1928); H. Reverdin, *La Notion d'Expérience d'Après W. James* (Geneve, 1913); Dauriac, (Année Philosophique'de W. James felsefesine dair makale, 1891-1892); L. Marillier, (Revue Philosophique, ekim 1902'de ve Birmingham Üniversitesi profesörlerinden J.-M. Murihead, International Journall of Ethics, ocak 1903) de James'i eleştirmişlerdir. Bunlardan psikolog olan birincisi James'in düşüncelerini takdirle kabul ettiği halde, ikincisi, James'in psikolojisini beğenir, fakat metafiziğinden memnun olmaz; J. E. Turner, *Examination of W. J. s Philosophy* (Oxford, 1919); C. Stumpf, *W. James nach seinen Briefen* (1928); H. Bergson, La Pensée et le Mouvant'da, *Sur le Progmatisme de W. James* (1934); R. B. Perry, *Thought and Character of W. James* (2. cilt, 1935); J. H. Grattan, *The Three Jameses* (1932); Lloyd Morris, *W. James* (1950).

JANET, Paul. Fransız felsefe tarihçisi. 1823'te doğdu, 1899'da öldü. Yüksek öğrenimini Ecole Normale'de yaptı. Enstitü üyelerinden ve Paris Edebiyat Fakültesi profesörlerindendi. 1864' te Bilimler Akademisine üye seçilmişti. Felsefeyi, her çeşit teoloji problemlerinden ayırmış olmasına karşın, eserlerinde tinselciliğin egemen olduğu görülür. V. Cousin'in seçmeciliğine bağlıdır. Fakat, Janet, doktrinlerde ortak olan düşüncelerin mekanik olarak seçilebileceğini kabul etmez. Bütün bilimlerde bir bağdaşmaya (accord) hizmet eden nesnel yöntemde, felsefesinin bir uygulanmasını görür (*V. Cousin, Et Son Oeuvre, 1885,* s. 418). Ona göre felsefe, asla mutlak'ın sezgisine dayanmaz ve kuşkusuz insanın kendi üzerinde düşünmesi sayesindedir ki, mutlak, kişi ve Tanrı bulunabilir. Fakat tamamıyle insel olan ve olumlu bilimlerin gelişmesiyle birlikte ilerleyen bir mutlak söz konusudur. Janet, *Causes Finales* (1877) adlı eserindeki konuların hepsini bilimlerden almıştır. *La Morale* (1874) adlı eserinde Aristo'nun mutculuğuyle (eudémonisme) ve Kantçı sertciliği (rigorisme) uzlaştırmaya çalışır. Ona göre, ödevin yapılması, insel doğanın kendi yetkinliğine doğru gelişmesinden başka bir şey değildir. Yetkin varlık, bizim hem egemenimiz, hem de ülkümüzdür. *Psychologie et Métaphyssique* (1897) adlı eserinde de V. Cousin'in tinselciliğini, iç gözlem ve kendini düşünme sayesinde metafizik gerçekliklere yakınlaşma temasını geliştirir (E. Bréhier, cilt II, s. 1002). Janet'nin diğer eserleri iki zümreye ayrılır:



1. Klasik eserler ki, bunlar felsefe öğretimi bakımından, Fransa'da büyük ve sürekli hizmetlerde bulunmuş ve bizdeki felsefe öğretiminde de ilk yararlanılan eserler arasında yer almıştır. Bunların çoğu ahlâka aittir. *Traité Général de Philosophie* bu zümrenin önemli bir eseridir (4. cilttir).

2. Felsefe tarihini ilgileyen eserleri ki, bunda gerek sınıflama, karşılaştırma ve gerek eleştirme bakımından kendisinin derin, titiz ve çok bilgili bir kişilik olduğu açıkça görülür. Bu zümrede şu eserleri sayabiliriz: *Histoire de la Science Politique dans ses Rapport avec la Morale* (2. cilt, 1872).

G. Séailles'la birlikte yazdıkları *Histoire de la Philosophie* (Les Problémes et les Ecoles); *La Philosophie Française Contemporaine* (1879). Bunlardan başka: *Philisophie de Bonheur ve Les Problèmes du XIXe Sciècle* ile *Etudes sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel* adlı eserleri de felsefe tarihi bakımından önemlidir. *La Famille; Le Cerveau et la Pensée* (1866); *Psychologie et Métaphysique* (1897) ve diğer bazı eserleri daha vardır. Bu ansiklopedide Janet'in eserlerinden geniş ölçüde yararlanmış bulunuyoruz. Onun felsefe tarihini tamamlamış olmak için, kullandığı yönteme oldukça bağlanmak suretiyle, D. Parodi, Pierre Tisserand, L. Dugas, Dorlle ve Abel Rey, Janet'nin 1886'da 14. baskısı çıkmış olan *Les Probleme et les Ecoles* başlıklı eserine *Çağdaş Dönem*'i eklemek suretiyle tamamlamışlardır (1932).

JANET, Pierre. Fransız hekim ve psikologu. 29 mayıs 1859'da Paris'te doğdu; 24 şubat 1947'de

bu kentte öldü. Üstteki Janet'nin yeğenidir. 1879' da Ecole Normale Supérieure'e girmiş, 1889'da edebiyat doktoru, 1892'de tıp doktoru olmuştur. Sırayla bazı vilâyet liseleriyle Paris'in türlü liselerinde felsefe okuttuktan sonra, Ribot' nun ardılı olarak Sorbonne Üniversitesinde psikoloji profesörü olmuş, 1903'te de Collège de France'da deneysel ve mukayeseli psikoloji profesörlüğüne getirilmiştir. 1924-1927 arasında onun bu yüksek bilim kurulunda vermiş olduğu dersleri dinlemiş olan bu ansiklopedi yazarının da hocasıdır. Janet, 1913'te, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçilmiştir. Janet, daha çok marazî psikolojiyle uğraşmış ve davranma (comportement) psikolojisinin gelişmesine hizmet etmiştir. Charcot'nun öğrencisi ve Freud'un rakibi olan Janet'nin pek çok eseri vardır: *L'Automatisme Psychologique* (1889); *Bacon et les Alchimistes* (1889); *Les Accidents Mentaux des Hystériques* (1893); *L'État Mental des Hystériques* (2. cilt, 1911); *Les Obsessions et la Psychasthénie* (2. cilt, 1903); *Névrosées et Idées Fixe* (2. cilt, 1898); *Les Medications Psychologiques* (3. cilt, 1919. Bu eserin birinci cildini, *Ruhî Mucizeler ve Hipnotizma* adlarıyle iki kitap halinde Cemil Sena dilimize çevirerek yayımlamıştır, 1935-1936. Bu eser İngilizceye 2 cilt olarak çevrildi); *De l'Angoisse à l'Extase* (cilt I: La Croyance, 1926; cilt II: Les Sentiments Fondamenteaux, 1928). Collège de France'da *Yönelişler, İçsel Düşünceler* ve bunların bozulmalarıyle belleğin evrimi ve zaman kavramına dair verdiği dersler de, A. Chanine tarafından yayımlanmıştır (1925-1928).

Bunlardan başka, hekimliği ilgileyen diğer eserlerinin yanıbaşında Janet, bazı bilimsel dergilerin yayımına yazılarıyle yardım ettiği gibi, Georges Dumas ile birlikte Journale de Psychologie'yi de yönetmiştir. Dumas ve arkadaşlarının ortak eseri olan Traité de Psychologie'de kişisel görüşlerinin bir özetini de yayımlamıştır (cilt I, s. 919 vd., 1923); *La Médecine Psychologique* (1922. İngilizceye de çevrildi); *Cours sur l'Amour et la Haine* (1930); *Les Debuts de l'Intelligence* (1935) adlı eserleri de önemlidir.

Janet'nin bugün klasikleşmiş *Automatisme Psychologique* adlı eseri, "İnsel faaliyetin ilkel şekilleri hakkında bir deneysel psikoloji denemesidir". O, bazı zihinsel bozuklukların hipnotik yöntemle çözümlemesinden sonra, ruh hayatının 'öğeler'ini yakalayabileceğine umutlanır. Janet, zihinsel (mentale) 'bireşim'i keşfetmiştir; histeride (hystérie) bilinç alanının daraldığını görmüş ve bu çeşit hastaların az sayıda bazı nesneleri algılayabildiklerini ve pek az iradeli hareketleri yapabildiklerini, bunlarda bir ikinci kişiliğin oluştuğunu görmüştür. Janet, bundan bilincin bir gölge olay (épiphénomène) değil, "en yüce derecede" bir gerçeklik olduğu sonucunu çıkarır. Ona göre bilinç, bir "etkili faaliyet"tir. Yani, "az çok fazla sayıda verilmiş olan olayları, öğelerden farklı olan yeni olaylar halinde birleştirir. Burada gerçeksel bir yaratma vardır. Zira, hangi görüm noktasına yerleşilirse yerleşilsin, sayıca çokluk, E. Boutroux'nun deyimiyle, o, birliğin hikmetini (raison) kapsar".

Janet, çalışmalarının daha ilk dönemlerinde 'marazî hal'in yalnız histerik değil, histeriden de daha çok geniş bir hal olduğunu fark etmiştir (*L'Automatisme Psychologique,* s. 451). Zira o, marazî hallerde, histerik alametlerden başka sabit düşünceler, içtepiler (ilca) ve dalgınlıklardan gelen duygusuzluk halleri, otomatik yazış ve uykuda gezerlik gibi durumlara da rastlamış ve marazî hali Tours'lu Moreau gibi, 'dağılım' (désagrégration) diye tanımlamış, ancak bazı noktalarda bu hekimden ayrılmıştır. Janet, bu hali, "fizyolojik sefalet"e benzeterek, "ruhsal sefalet" (la mistére psychologique) denebileceğini ileri sürmüştür. O, bu iki sefaletin çoğu zaman birbirinden ayrılmadığını, bu iki sefalette de bir yoğunlaştırma (teksif), özümleme (assimilation) ve bireşim zayıflığının varlığını görmüştür.

Janet, daha sonra, nevrozlara dair birçok gözlemler toplamış ve bunları 'neurasthénie' ve 'psychasthénie' adıyle ikiye ayırmış ve nevrozla bunama (démence) arasında bir karşıtlık olduğunu, yani bunamalarda, "eski işlevlerin (fonctions) bozulduğunu", nevrozlarda ise, "işlevlerin evriminde bir karışıklık ve duraklamanın baş gösterdiğini" saptamıştır (adı geçen eser, s. 454). Hastalara ruhsal sefaletlerinin bilinci bir eksiklik bilinci verir. Bu sefaletin kendisi de, türlü hayat koşullarına az çok zorlukla uyma sayesinde ve başka bir deyimle, "gerçeğin işlevinde" az çok ağır bir düzensizlik belirir. Sefaletin bu iki nedeni, yani anamal'ın (sermaye) zayıflığı ve anamalı yönetme yeteneksizliği, 'ruhsal kuvvet' (force psychologique) ve 'ruhsal gerilme (tension psychologique) gibi' yeni iki kavramın doğmasına neden olur (*Les Medications Psychologique,* cilt II, s. 301-303). Kuvvet ve gerginlik, yüksek manyaklardaki gibi düşük olursa, edimlerin kötü uygulandığı ve aşağı şekil çağrışımlarının üstünlük kazandığı görülür. Hem kuvvetin, hem de gerginliğin yetersizliği, özellikle aşağı bir 'etkililik seviyesi'ni (niveau d'efficience) belirler ve otomatik faaliyetleri boşaltır. "Kuvvet" kullanmadığı takdirde, "sapar"; yani, hasta, "aşağı bir işlevi yukarı bir işlev yerine koymakla kalmaz, aynı zamanda bu aşağı işlev pek aşırı bir gelişme gösterir". Yani hasta, yapmak istediği yalınç ve kısa süreli eylemler yerine, bazen pek elem veren bo-

ğuntular (angoisses) ve saatlerce süren gevelemelerle (ruminations) bir olağanüstü taşkınlık içine girer. Janet'nin başarısı, türlü eylem ve gidiş kategorilerini, bir aşamalar sırasına göre sınıflamış olmasıdır: Yani, ona göre, iki türlü eylem vardır; biri 'kolay eylemler'dir ki, zayıf bir gerilmeye (tension) ihtiyaç gösterir. İkincisi, 'zor eylemler'dir ki, bu, tersine olarak yüksek bir gerginliğe ihtiyaç gösterir; bunlar, normal, sıhhatli ve birçok meyilleri birden işletmeye yetenekli olan bireylerde görülür. Örneğin, bir elma sepetini doldurmak ve bir portre çizmek ve bunu tanımak gibi. Bu eylemler, genellikle zordur. Zira bunlar, iki katlıdır: Sepeti doldurmak ve boşaltmak, portreyi tanımak ve çizmek gibi. Birçok hastalar bunu yapamazlar. Hele sosyal eylemler büsbütün rahatsız eder. "Bir eylem, yalnız olunduğu zaman, bir başkasının önünde yapılan eylemden daima daha yalınç ve daha kolaydır. Başka insanlar bulunduğu zaman da bunların bulunduğu görülürse, eylemde karışıklık başlar ve bu karışıklık türlü sosyal eylemlerde artar. Seyredenler önünde bir edim'i yapmak, itaat etmekten daha yalınçtır. İtaat, pek karışık olmakla birlikte, kumanda etmekten daha yalınçtır. Fakat, hem itaati, hem de kumandayı gerektiren durumlara katılmaktan daha yalınçtır".

Janet'nin daha çok hekimliği ilgilendiren bu etütleri, bir tepki (reaction) ya da davranma psikolojisinde sona erer. O da bu suretle Piéron' un anladığı gibi psikolojiyi, bir eylem bilimi yapmak ve bundan çocukların eğitimi, meslek seçimi, canilere baskı, akıl hastalarının tedavisi, ruhsal hekimlik... vb. gibi pratik amaçlara da hizmet ettirmek ister. Janet, kendi görüşlerini şöyle özetler: Psikoloji nesnelleşmelidir. O, insanların gidişini kişisel hareketleri, bireyin etrafındaki nesnelerin yaptığı eylemlere karşı hareketlerini sağlayan genel tavırları inceler. Psikoloji bu gidişlerde, daima hazır olan ve ancak derece itibarıyle birbirinden farklı görünen genel karakterleri, yani ruhsal gerilemeyi, bir eylemin sadece düşünülüp hayal edildiği aşağı derecesinden bu eylemin icra edildiği yüksek derecesine kadar tüm salıntılarıyle (oscillations) inceler (*Traité de Psychologie,* cilt II, s. 919). Görülüyor ki Janet de Amerikan gerçekçiliğinde yer alan, 'behaviourisme' akımıyle paralel görüşlere sahiptir. O, Freud'un psikanaliz yöntemini, kendisinin daha önce 'ruhsal çözümleme' (analyse psychologique) adıyle getirtmiş olduğu yöntemin aşırı bir şekli saymış ve sınıf arkadaşının 'pansexualisme'ini uzun uzadıya eleştirmiştir (*Les Médications Psychologiques,* cilt II, s. 214-252).

Bkz. Daniel Essertier, *Philosophes et Savants Française du XX esciècle* (1929, s. 101-105); E. Bréhier, (cilt II, s. 1136-1137); Georges Dumas, *Traité de Psychologie* (1923, I. cilt, s. 919-950)

JANKELEVITCH, Vladimir. Fransız filozofu. 1903'te Bourges'de doğdu. 1952'de Sorbonne'da dersler verdi. Daha çok estetik, müzik ve ahlâk üzerinde çalıştı. Bergson'un etkisi altında kalmıştır. *Bergson* (1931); *Schelling* (1933); *Maurice Ravel* (1939); *Debussy et le Mystère* (1945) *Gabriel Fauré* (1951); *Philosophie Prémière* (1954); *L'Austèrité et la Vie Moral* (1965) adlı eserleri onun değerli bir düşünür ve çözümlemeci olduğuna tanıklık ederler.

JAQUELOT, Isaac. Protestan Tanrıbilimcilerinden. 1647'de Vassy'de doğdu ve 1708'de Berlin' de öldü. Nant Fermanı'nın ilânına kadar bu kentte mensup olduğu mezhebin bakanlığını yaptı. Bu fermandan sonra, evvelâ Heidelberg'e, sonra La Haye'e sığındı. Bu ikinci kentte, Fransız kilisesine pastör oldu; o dönemde şiddetle devam eden Tanrıbilim tartışmalarına katıldı. Ortalık biraz yatıştıktan sonra da inzivaya çekildi, Hollanda'dan ayrılarak Berlin'e yerleşti. Birçok eser yazdı. Bunlardan bazılarının adı felsefeyle ilgili görülmektedir.

1. *Tanrı'nın Varoluşuna Dair Dissertasyon* (1697); 2. *İmanın Akılla Bağdaşması* (1705); 3. *Bayle'in Tanrıbilimi İnceleme* (1706). Bu eserlerden birincisi, Bayle'in eleştirisine uğramış bulunan Descartes'ın ontolojik kanıtını beğenir. Bunu savunmak için yazdığı diğer iki esere gelince: Bunlarda da Bayle'in kuşkuculuğuna hücum eder. Başlangıçta birbirine karşı ılımlı davranan iki hasım, sonraları şiddetle savaştılar. O, Bayle'i din düşmanı olarak göstermiş ve onu Tanrı'nın öncelbilimiyle insel özgürlüğü yıkmak ve Tanrı'nın günah yarattığını ve şerrin nedeni olduğunu ispata çalışmakla suçlandırır. Jaquelot'nun eserlerinden bu tartışmalar çıkarılacak olursa, felsefeyi ilgilendiren bir şey kalmaz. O, felsefeyle Tanrıbilimi birbirine karıştırır ve akıldan çok kutsal kitaplara baş vurmaktan hoşlanır. Yararlandığı felsefesel görüşler ise, artık pek yaygın ve bayağı olanlardır.

JASPERS, Karl. Alman filozofu ve ruh hastalıkları hekimi. 22 şubat 1883'te Oldenburg'da doğdu; 2 aralık 1969'da Basel'de öldü. Oldenburg Üniversitesinde hekimlik öğrenimini yaptı. 1909'da doktorasını aldı. Kendisi ruh hastalıkları uzmanıdır. 1913'te Heidelberg Üniversitesi psikoloji okutmanlığına atanmış, 1921'de felsefe profesörü olmuştur. Hıristiyanlığın Tanrı anlayışına karşı, ne bileyimciliği (agnosticisme) tercih etmiş olan Jaspers, 1948'de Basel Üniversitesine geçmiş, uzun yıllar burada çalışmıştır. O, tinsel bilimler esasına dayanan



bir psikopatoloji sistemini kurmuş, sonra da psikoloji yoluyle felsefeye geçmiştir. Jaspers'in sistemi, Dilthey'in dünya görüşü typologie'sine dayanır. 1932'den itibaren de Heidegger'e yaklaşan bir varoluşçuluk sistemini kurmuştur. Kendi ana düşüncesini şöyle özetlemiştir: Dünyanın birliğini nesnel olarak araştırabilen hiç bir yöntemimiz yoktur; bu itibarla bir dünya görüşü sağlanamamıştır. Geniş bir eğitim ve deney kümesi sayesinde varlığın felsefe yönünden aydınlanması, varolmak ve kendini anlamak için uğraşan insanın, ancak olağan ve olasılı (muhtemel) alın yazısının bir çözümü olabilir. Varlığın kaynağı bir insanın yakınındaki başka bir insanla haberleşmesidir ki, varlık bu andan itibaren saydamlaşır, açıklık kazanır. Bu suretle varlık, metafizik derinliğinde hiç olmazsa simgeler ve şifreler aracılığıyle görülebilir. Jaspers, akılsal bir metafizik ile ülkücülüğün mutlak gücünü de reddeder: 'Haberleşme, ancak bir kişiyle başka bir kişi arasında olanaklıdır" inancı onundur ve bu ilke, kendisinin yüksek ölçüde bir bireyci olduğunu gösterir.

Varoluşçuluğa (existentialisme) bağlıdır. Ona göre, bu: "Bütün gerçek bilgilerden yararlandığı halde, bu bilgileri aşan ve bu sayede insanın kendi benliğini elde edebildiği" bir felsefedir. Bu felsefe, insanın kendi temel benliğine dönmesini isteyen bir çağırıdır. Jaspers, sistemli olan felsefesel görüşlerinde varlığı üç bakımdan inceler: Nesne olmak; kendisi olmak; (enzischsein) olmak... Yani o, varlığı bir deneyüstü gözüyle bir de varoluş gözüyle açıklar ve sisteminin, insanlığın kaynağına kadar ulaşmaya hizmet edeceğine inanır.

Jaspers'in eserleri çoktur: *Allgemeine Psychopathologie* (1913: 5. baskı, 1948); *Psychologie der Weltanschaungen* (1913; 5. baskı, 1960); *Strindberg und van Gogh* (1922; 2. cilt, 1926); *Die Geistige Situation der Zeit* (1931; 5. baskı, 1949. Bu eser İngilizce ve İspanyolcaya çevrilmiştir); *Max Weber, Deutsches Weren im Politischen Denken im Forschen und Philosophieren* (1932); *Philosophie* (cilt III, 2. baskı, 1948): I. *Philos. Weltorientierung;* II. *Existenzerhellung;* III. *Metaphysik* (1932); *Wernunft und Existenz* (1935); *Nietzsche, Einführüng in das...* (1936; 3. baskı, 1950); *Existenzphilosophie* (1938); *La Mia Filosofia* (1946); *Die Schuldfrage* (1946); *Die Idée der Universität* (1946); *Die Schuldfrage* (1946); *Nietzsche und das Christentum* (1946); *Vom der Wahrheit* (1948). Bu eserin birinci cildi *Mantık*'tır (1947). Diğerleri basılmamıştır. *Der Philos. Glaube.* (1948); *Einführüng I. die Philosophie* (1950); *Hölderlin, van Gogh, Strindberg* (2. baskı, 1948); *Deseastes und die Philosophie* (2. baskı, 1948); *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949); *Wernunft unt Wider Vernunft in Unserer Zeit* (1950); *Rechenschaft* (2. baskı, 1953); *Lionardo als Philosoph.* (1953). *Strindberg un Van Gogh* (2. baskı, 1948); *Descartes und die Philosophie* (1937); *Philosophische Logik* (1947); *Nikolaas Cusanus* (1964); *Provokationen* (1968). Bunlardan başka, *Çağın Tinsel Durumu* (5. baskı, 1940); *Felsefesel İman* (1948); *Çağımızda Akıl ve Akıldışçılık; Tarihin Kaynak ve Amacına Dair Hesap Verme ve Genel Bakış; Kader ve İrade* (1967); *Felsefeye Giriş* adlarında yazmış olduğu bazı önemli eserleri de vardır ki, bütün bunların çoğu Avrupa dillerine çevrilmiştir.

Die Grossen Philosophen (3. baskı, 1957); *K. J. Sein Werk* (1958); *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1957); *Philosophie und Welt* (1958) adlı eserler de Jaspers'indir.

Bkz. *Die Max Apel Philosophisches Wörtebüch* (s. 136, 1950); J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie, eine Einf. in Heidegger u. J.* (2. baskı, 1949); G. Ramming, *Karl Jasper U. Heiner., Rickert,* (1948); De Tonquedec, *Une Philosophie Existentielle; L'existence d'Après Karl Jaspers* (1945); Offener Horizont, *Festschr. für Karl Jaspers* (1953).

JAUCOURT, Louis Chevalier de. Fransız filozofu. 1704'te Paris'te doğdu. 3 şubat 1779'da Campiègne'de öldü. Bourgogne'un en eski ailelerinden birine mensuptur. Baba ocağında özenilerek büyütülmüştür. On altı yaşındayken Genève'de Tanrıbilim okumuş, sonra Cambridge' de sagın bilimleri ve Leyde'de hekimlik öğrenimini tamamlamıştır. Bu son kentte Boerhaave'ın idaresi altında çalışmış ve Tronchinre'in dostluğunu kazanmıştır. Hekimlik yapmak istememiş, fakat bütün yaşamı boyunca hekimliği ilgileyen bilimler üzerinde incelemeler yapmıştır. Elde ettiği bilgi ve ustalığı arkadaşlarıyle yoksulların ıstıraplarını dindirmek için kullanmıştır. 1736'da Paris'e dönmüş, burada otuz yıl kadar etütle geçen bir inziva hayatı yaşamış, fakat bu hayat bir taraftan da Montesquieu, Mably, Condillac, Hénault, de Saint-Fay, de Broglie, Mell. Ferrand... gibi birtakım seçkin adamlar, filozoflar ve zeki kadınlar arasında geçmiştir. Birleşik vilâyetlerde (Provinces-Unies) bulunduğu bir zamanda, *Histoire de la vie et des Oeuvres de Leibniz* (Leyde, 1734) adlı eserini yazdı. Bu önemli eser, Fontenelle'in ekle-

diği notlarla süslüdür. Jaucourt, gençliğinden itibaren bilgin ve düşünür bir adam olarak Leibniz'i örnek bir kişilik saymış ve ona benzemeye özenmiştir.

Jaucourt'un ilk çalışmalarında görülen yöneliş, bilgilerin tümelliği ve her çeşit önyargılardan (préjugés) kaçınmak tutkusudur. İşte bu amaçladır ki, o, XVIII. yüzyılın büyük, fakat yarım kalmış anıtlarından olan *Ansiklopedi* işinde Diderot ve D'Alembert'le birlikte çalışmıştır. O, "bilgilerin Babil kulesi" adını verdiği bu büyük eserdeki düzensizliğe ve eserde toptan birtakım yanılmaların bulunuşuna üzülür ve arkadaşlarının gerçek, iyilik ve karşılıksız aşktan çok çıkarlarına düşkün oluşlarından şikâyet eder. Fakat onu teselli eden şey, "Tümel monarşinin krallar için olduğu kadar da filozoflar için sona ermiş bulunmasıdır. Ve bu büyük eserde tüm düşüncelerin serbestçe ileri sürülmüş, tüm bilgilerin sadeleştirilmek suretiyle çoğunluğun anlayabileceği bir duruma getirilmiş olmasıdır".

Jaucourt, *Ansiklopedi*'nin fizyoloji, kimya, botanik ve patoloji kısımlarını ilgileyen makalelerini Buffon'la paylaşmış ve büyük bir başarıyla, bu eserin diğer bilimlerine ait maddelerini de yazmaya hizmet etmiştir. Hekimliğe, politika ve tarihe dair yazdığı makalelerde La Mettrie ve Helvetius'ün düşüncelerine karşı olan coşkun bir tinselcilik egemendir. O, "Namuslu adam", "Derinden erdemli adam" ününü kazanmış ve *Ansiklopedi*'ye çalışmalarının genişlik ve büyüklüğünü gösteren çok önemli hizmetlerde bulunmuştur. Voltaire ve Rousseau tarafından sevilmiş, saygı görmüş, hasmı olan Palissot tarafından hayranlıkla takdir edilmiş, filozoflara düşman olan Laharpe tarafından da övülmüştür. Diderot, onun kendisine yaptığı yardım sayesindedir ki, Hollanda, Prusya ve İsveç Akademilerindeki çetin zekâların güvenini kazanabilmiştir. Jaucourt, *Esprit des Lois*'ya başlamış olan tepkiye karşı koyanların başlıcalarından biridir. Tüm yaşamı boyunca Leibniz'in *Teodise*'sine inanarak yaşamış, Tanrıtanımaz ya da maddeci olmaksızın da ansiklopedici olunabileceğini ispat etmiştir.

Jaucourt, hekimliğe dair birçok eser yazmıştır. Bunlarda da *Etudes sur les Synonymes* adlı eserinde olduğu gibi, kendisinin bir ahlâkçı olduğunu gösterir. Fakat Jaucourt, felsefesel düşüncelerini bir araya getirmemiştir. Onun görüşleri, Londra Kral Cemiyeti, Berlin, Stockholm ve Bordeaux Akademileri için yazdığı memuvarlarda dağınık bir haldedir. Zaten kendisi, tüm bu bilim kurumlarında üye bulunmaktaydı. Leibniz hakkında söylediği şu eleştirim hatırlardadır: "O, zamanının küfürlerine ancak uçan yapraklarla karşı gelmiştir". Başkalarından çok kendini aydınlatmaktan hoşlanmış olan Jaucourt, ün peşinde koşmamış, sükûn aramış ve çağdaşlarının saygısını kazanmış olan bahtiyarlardandır.

JAVARY, Louis-Auguste. Fransız filozofu. 1820'de Paris'te doğmuş, 1852'de Lyon'da ölmüştür. Daha 1839'da Saint-Louis Kolejinde öğrenciyken, Paris ve Versailles Kolejlerinin açtığı genel müsabakada onur ödülünü almış, 1846'da Felsefe agregasyonunu kazanmış, 1851'de Edebiyat doktorasını vermiş ve türlü kolejlerde profesörlük yapmıştır. Javary, 1846'da Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin 'kesinlik' (certitude) hakkındaki müsabakanın ödülünü de kazanmış ve şu iki tezi Akademi tarafından takdir edilmiştir: *De l'Idée de Progrés* (Paris, 1851); *De la Certitude* (Paris, 1847). Bir de 1851'de yayınlanmış olan Paris piskoposu Guillaume Alverni'nin psikolojik doktrinine dair Latince bir eseri vardır. Genç yaşta ölümü, felsefeyi, derin yeteneğinin vaadettiği eserlerden yoksun bırakmıştır.

JEAN, de Jandun. Paris Fakültesi üstatlarından ve papalığın siyasal düşmanı olan bu zat, Baviera kralı Louis'nin sarayına sığınarak 1328'de ölmüştür. Kendisi akıl taraftarlarındandır ve imana karşı alaycı bir durumu vardır. Yorumlamalarında sadece İbn Rüşd'e hacamat yapmayı yeter bulacağını anlatır. Jean da âlemin ve hareketin ebedî olduğunu, tüm insan türlerinde etkin entellektin birliğini, kişise ölmezliğin ölümden sonra dirilme ve ahret hayatının doğru olmadığını ileri sürmüştür ki, tüm bunlar, üzerlerinde İbn Rüşdçülerin birleştikleri konulardır. Bununla birlikte Jean, kilise öğretimlerine de sadık olduğunu tekrar eder durur. Akıl ve deneyden başka bir üstat tanımayan Jean, İbn Rüşd'ü Saint-Thomas'ya karşı savunur. Ona göre, bu ikinci ihtiyarladıkça felsefeden çok Tanrıbilim için yarar sağlayan bir yorumcudur. Fakat, ancak İbn Rüşd'ün anladığı şekilde kabul edilecek bir akıl sayesinde imanın hakları korunabilir.

"Örneğin, zannediyorum ve şiddetle inanıyorum ki, der, ruhun tözü, tensel organların edimleri olmayıp, temelleri doğrudan doğruya ruhun özünde bulunan birtakım doğal fakültelere sahiptir. Bu fakülteler, olanaklı (possible) entellekt, etkin entellekt ve iradedir. Bunlar, tensel maddeden yüksek bir düzene sahip oldukları gibi yetenekleri de ondan fazladır ve ruh, madde içinde olsa bile, tensel maddenin katıldığı bir eyleme sahiptir. Ruhun tüm bu yüklemleri, gerçekten, sadece ve mutlak surette imanımıza göre, kendisine aittir. Cisimsiz olan ruh, tensel (corporel) bir ateşten acı duyduğu gibi, yaratıcı Tanrı'nın emriyle, ölümden sonra be-

denle birleşebilir. Bunu ispat etme görevini yüklenemem, fakat nasıl ki birçok diğer sorunlara, ispatlarına lüzum görmeden kutsal kitap ve mucizelerin otoritesiyle inanılıyorsa, öylece de bunlara sade bir imanla inanmak gerektiğini zannediyorum".

Yoktan yaratma'nın anlaşılmaz bir sorun olduğunu ileri süren Jean, buna da inanmayı önerir. Ona göre, akıl bakımından, verilmiş bir madde olmaksızın hiç bir şey üretilemez. Varlığı yokluktan çıkarıp devam ettiren bir mutlak üretimi akıl alamaz. Nitekim müşrik filozoflar da bu konuda bir şey bilmemektedirler. "Ve bu şaşılacak bir şey değildir. Zira, yaratma, duyulur şeylerden hareket etmekle bilinemeyeceği gibi, duyulur şeylere uygun gelen kavramlardan hareket etmek suretiyle de ispat edilemez. Bunun içindir ki, tüm akılsal bilgilerini duyulur şeylerden elde etmek suretiyle de ispat edilemez. Bunun içindir ki, tüm akılsal bilgilerini duyulur şeylerden elde etmiş olan eskiler, böyle bir üretim cinsini kavrayamamışlardır. Zaten yaratma, ancak bir kez olacak kadar seyrek meydana gelmiş ve bugüne dek de birçok zamanlar geçmiştir".

Bu satırlardaki alaycı görüş apaçıktır. Nitekim başka bir parçasında da, "Öyle sanıyorum ki, bu doğrudur, fakat onu ispat etmeyi bilmiyorum. Bu, ispatı bilenler için ne iyi!.." der, yahut da, "Tanrı, der, bunu yapabilir diyorum. Fakat nasıl olduğuna dair bir şey bilmiyorum, onu Tanrı bilir".

Jean'ın İbn Rüşdçülüğü, dinsel imansızlığın bilgili bir şeklidir; kutsal ve deneyüstü konular hakkında insan zihninin âcizliğini ve bu konularda imanın gülünç ve zavallı durumunu açıklayan bir çözümlemedir. Onun libertenlerin (libertins) atalarından biri olduğu zannedilmektedir.

Bkz. Et. Gilson, (s. 689-691) ve bu tarihçinin Strasbourg'ta çıkan Etudes de Philosophie Médievale (1921, s. 51-75'deki, *La Doctrine de la Double Verité* başlıklı makalesi.

JEAN, de la Rocheile. Skolastik filozoflarından. Latince adı Johannes de Rapella'dır. XIII. yüzyıl başlangıçlarında Rochelle'de doğdu. Paris Üniversitesinde Fransiskenlerin Tanrıbilim kürsüsüne —Hales'in Alexandre'ın yerine— getirilmiştir. Fakat kendisi, bu filozoftan az sonra, 8 şubat 1245'te öldüğü için fazla ders vermemiştir.

Eserleri arasında *Summa de Anima*'sı kendisinin pek gelişmiş bir felsefesel zekâya sahip olduğunu gösterir. Yazılarından birinde, felsefesel etütleri boğmak için zorlayanların düşmanlığından ve felsefeyi şeytanın eseri sayıp Hıristiyanları kültürlü bir ruhtan yoksun bırakmayı açıkça isteyenlerden söz eder. Jean da İbn Rüşd gibi akıllı ruhun, bedeni canlandırma yeteneğinde olan yalınç bir töz olduğunu ve bedene birçok hareketler yaptırabildiğini kabul eder. Ona göre, fakülteler arasında, türsel bir fark vardır. Fakülteleri, Saint-Augustin'e bağlı olanlardan birinin eseri sayılan *De Spiritu et Anima'd*aki gibi sınıflamıştır. Yani, Jean da yaratılmış olan kavranılabilenleri (melekler, ruhlar), tanıyan entellektin ötesine ve yükseğe, değişmez, doğru ve iyi'yi, yani Tanrı'yı bilen 'zihin'i (intelligentia) koyar. Bu itibarla fakülteler, aşağıdan yukarıya olmak üzere, cisimlerin niteliğini gören akıl, yaratılmış şeyleri gören entellekt, yaratılmamış ruhu (yani, Tanrı'yı) gören zihin olmak üzere sıralanır. Fakültelerin işlemleri (operations) hakkındaki görüşleri, İbn Rüşd ile Aristo'nun düşüncelerine uygun ve bu ikisinin bireşiminden ibaret sayılabilir. Aynı zamanda entellekte dair Yunan-İslâm görüşünü de Saint-Augustin'in Tanrısal aydınlatma (illumination) doktriniyle uzlaştırmak istemiştir. Jean, bireysel olarak alınan her insan ruhunun özel bir edilgin entellekte sahip olduğunu ve bunun Tanrı tarafından kendi eserine işlenmiş bir işaretten başka bir şey olmadığını kabul eder. Bu entellekt ona göre, ruhun en yüksek fakültesidir. Dışımızda bulunan maddesel varlıkları bilmek için, ruhumuzun diğer fakültelerine ya da işlemlerine ihtiyacımız olmadığı gibi, doğal bilginin birinci ilkelerine de muhtaç değiliz. O, bu suretle bilginin Aristocu ve Thomacı bir kuramını önceden ileri sürmüş olur. Jean, Hıristiyanlıkla uygun olsun diye, bu etkin entellektin ruhtan farklı olarak birkaç çeşit olacağını ileri sürmüştür. Jean, insan ve melek ruhunun, şekil ve maddesinin bileşimi (composition) hakkında İbn Cebrul'ün tezini reddederse de, tüm Fransisken üstatları gibi, Aristo'nun etkisinden kurtulamaz ve Saint-Augustin'in olduğunu iddia ettiği 'hayal-düşünceler' (les idées - images) kuramını kabul eder.

Jean'ın yazma eserlerinde tümellerin kozmolojik gerçekliğine dair esaslı bir iddia yoktur. Kendisi bir yarım gerçekçi de zannedilmektedir. Onun birçok sorunlarda Saint-Thomas ile Occam'lı Guillaume'a aykırı düşündüğü de görülmektedir.

Jean'ın Tanrıbilime dair birçok eseri vardır. *Summa de Anima*'sı, Theophilo Domenichelli tarafından basılmıştır (Prato, 1882).

Bkz. Et. Gilson, (s. 437-439) ve s. 467'deki bibliyografya; Oudin, *Comment. de Scrip. Ecclesantique* (cilt III, s. 160); Histoire Litteraire de la France (cilt XIX, s. 171).

JEAN, de Londre. Latince adı, Johannes Londinensis'tir. XII. yüzyıl skolastik filozoflarındandır. Roger Bacon'ın öğrencisi olup, Fransisken tarikatına mensuptur. Hocasının büyücü

olmadığını ve büyücülükle uğraşmadığını, Papa'nın önünde savunmuştur. R. Bacon'ın yazdığına göre, Jean, matematikle de ciddî olarak uğraşmıştır. Hayat ve düşüncelerine dair bir şey bilmiyorsak da, R. Bacon'ın öğrencisi olması ve onu savunması kendisinin pozitif bir ruh ve karakter sahibi olduğuna aracılık eder.

JEAN, Italius. XI. yüzyıl sonlarında yetişen İtalyalı bir Bizans filozofudur. İmparator Michael'in gözüne girmiş, elçilik yapmış, fakat daha çok filozof olarak tanınmıştır. Michael Psellus'ün evvelâ öğrencisi, sonra hasmı ve daha sonra da ardılı olmuştur. Bu yüzden kendisine filozofların başkanı demek olan 'Hypatus' takma adı da verilmiştir ki, bu daha çok derslerini kendisinden öncekilerden daha parlak bir surette verdiğini ispat eder. Karısı, Amos Coménius, *Alexiade* adlı eserinde kocasından uzun uzadıya söz eder; onun kibirli, boş, kültürden yoksun, fakat usta bir şarlatan, tartışma yeteneği kuvvetli bir safsatacı olduğunu anlatır. Kendisiyle hiç geçinememiş olan bu kadının anlattığına göre, Jean, büyük ünü kadar da servet kazanmıştır. İmparator, ona önemli işler vermişse de, kendine sadık bir insan olmadığını anlayınca ondan yüz çevirmiştir. Çevresine pek çok öğrenci toplamış, onlara konuşma sanatını, diyalektiği ve daha çok hiç bir şey üzerinde kesin bir kanaat beslemeksizin kanıt getirme sanatını öğretmiştir. Hayatının sonlarına doğru, önceleri kazanmış olduğu itibarı yitirmiştir.

Jean'ın ruhun yeteneği ve suretlere (figures) tapınmaya dair yazdığı iki eser, dine aykırı sayılmış ve halkın önünde lânetlenmiştir. Ruhun gerçek niteliğinin bilinemeyeceğine dair iddiası ve hocasınınkinden farklı olan görüşleri yüzünden suçlandırılmıştır ki, bu kendisinin Aristo'ya bağlı olduğunu gösterir. Aristo hakkında yazdığı eserlerle diğer bazı kitaplarının yazma nüshalarına dair liste, M. Hasse'ın *Notices et Extraits des Manuserita de la Bibliothéque Nationale*'ında bulunur. Ondan kalan eserlerden bazıları şunlardır: *Yüksek Makamlı Bazı Kişilerin Sorularına Verdiği 93 Karşılık; Aristo Topiklerinin II, III, IV. Kitaplarını Yorumlama.* Yine, *Aristo'ya Dair* bir yorumlama. Bir *Diyalektik Kitabı; Retorik Özet*'i.

JEAN, (Méricour'lu). Latince adı Johannes de Mercuria'dır. XIV. yüzyıl ortalarında yetişen bu skolastik filozof, Sitler (Citeaux) tarikatına mensuptur. Occam'lı Guillaume'un yenileştirdiği adcılık (nominalisme) düşüncelerine bağlandı; bu zat kendisinin öğrencisidir. 1345'te Paris'te *Ayetler*'i (Sentences) yorumlamış, 1347' de ileri sürdüğü 40 tezi kilise tarafından mahkûm edilmiştir. Çıkardığı sonuçlar, hocasınınkine benzerse de, Jean, bu sonuçlara büsbütün başka yollardan ve kişisel bir üslupla ulaşır. Ona göre iki sınıf apaçıklık (bedahet) vardır:

1. Çelişiklik ilkesidir ki, bu ilk ilkenin özel apaçıklığıdır. Düşünce bunu görmek ve kabul etmek zorundadır. Bu itibarla o, yanılmış bir apaçıklıktır.

2. Deneydir.

Bunun da iki derecesi vardır:

a) Çelişme ilkesi iç deneye,

b) Deney de dış deneye tekabül eder. İç deney, herkesin kendi varoluşu hakkındaki deneyidir. Bu itibarla genel olan, bir şeylerin varoluşunu bildirir. Burada Jean, daha önce Saint-Augustin'in ileri sürdüğü şu kanıttan yararlanır: Bir kimse, kendi özel varoluşundan kuşkulanırsa, kendi varlığıyle çelişkiye düşmüş olur. Zira, kuşkulanmak için varolmak gerektir. Jean'a göre, bu deney dolayısıyledir. Şu halde eşya ile entellekt arasına hiç bir aracı giremez. Dış nesneler sezgiyle bilinirler. Bu sezgisel bilginin karakteri de apaçıklık'tır. Yani, çelişme ilkesi gibi koşulsuz değildir. Doğal apaçıklığa sahiptir. Zira bu, Tanrısal bir mucize sayesinde olur. Doğal apaçıklık demek, olabilir bir yanılma korkusuna düşmeksizin kabullenmemiz demektir. Bu itibarla Tanrı genel nüfuzunu kullanır ve hiç bir mucize yapmazsa, bunu, —eşyanın, nesnel iseler, gerçekten de öylece varolduklarına inanmaksızın— kabul edemeyiz. Bu iki deney çeşidi, bilgilerimizi pekinlik derecelerine göre sınıflamamızı sağlarlar.

Jean'ın Paris Üniversitesi Tanrıbilimcileri tarafından mahkûm edilen tezlerinden biri, Tanrısal iradeyi kuvvetle silip atmasıdır. Ona göre, Tanrı, âlemi hiç de varolmamış gibi yapabilir ya da daha doğrusu, "Tanrı'nın âlemi hiç de varolmamış gibi yapamayacağı ne apaçıktır, ne de imanın ürünüdür". Tanrı, bunun tersini de yapamaz. Zira Tanrı, "Çelişiklik taraflılarını, gerek kendi kendilerine çelişikliğe düşmeleri, gerek imanı, deneyi ya da ispat edilmiş sonuçları inkâr etmeleri için" sıkıştıramaz. O, "Bunun iman bakımından yanlış olduğunu bilirim" der. Jean, mahkûm edilen tezlerinin beşincisi hakkında da şöyle söyler: "Tanrı'nın âlemi hiç de varolmamış gibi yapabilmesinin olanaksızlığı, benim için, ne apaçıktır, ne de apaçık olarak ispat edilmiştir; ne de imanın ürünüdür. Bu konuda benim çıkarttığım sonuç, bana doğru görünmemektedir. Zira, bilmediğim bir bilgiye sahip olduğum zannıyle kendi kendime dalkavukluk edemem".

Bu çeşit düşüncelerini insan edimlerinin önceden çizildiği ve gelecek zorunsuzluklar (contingents) sorunlarına da uyguladığı içindir ki, Jean'ın durumu fena olmuştur. Gerçekten o, eğer, der, her olan şey hangi tarzda olursa ol-

sun Tanrı tarafından öyle olması istenmişse, bunları böyle yapmış olan da kendisidir. Jean, bunu ispata girişmeksizin, "Tanrı, herhangi birinin günah işlemesini isterse, o adam da günahkâr olur" der. Bu nedenle ona göre şer, Tanrısal iradenin eseridir. Zira, hiç kimse, Tanrı'nın istemediği bir tarzda hareket edemez. Hiç bir günahkâr, Tanrı'nın istemediği bir günahı işleyemez. Öyleyse, asıl günahı işleyen Tanrı'nın kendisidir. Daha önce Holkot, iradenin iç özgürlüğünü kaldıran üç hal kaydetmişti:

1. Şiddetli acılar;
2. Şiddetli sevinçler;
3. İstibdat.

Jean'da bu özgürlüğün kaybolmasında neden olarak öyle imrendirici kışkırtmalar (tentations) vardır ki, bizi bunlardan ancak bir mucize kurtarabilir, eğer bir mucize olmazsa, örneğin bir başkasının karısıyle ilişkide bulunmakla zina etmiş sayılmayız, der. Görülüyor ki, Jean'ın düşünceleri daha çok ahlâk'ı ilgilemekte ve kaba Ortodoksların mantıksız inanç ve görüşlerine uymamaktadır. Onun mahkûm edilmiş olan düşüncelerinden bazıları da şunlardır: "Var olan her şey, tüm, şekil, hal ve türlülüklerine karşın var oldukları gibi değildirler. Zira, onların bu şekil ya da halde olmalarını Tanrı istemiş ve öyle yapmıştır"; "Günah, bir kötülük olmaktan çok, iyiliktir; her kim direnemeyeceği bir imrenime (tentation) kapılırsa, günah işlemiş sayılmaz"; "Tanrısal inayete bakmaksızın insel iradenin direnmekten âciz olduğu bir tutkuyu tasarlayabiliriz". Bu itibarla, "kendisini direnilmez bir günaha kaptıranlar, suçlu değildirler". Zira, "Tanrı'nın yardımı olmaksızın hiç bir günaha karşı direnilemez". Bunlar, Tanrı'nın tümel gücü, öncelbilimi ve alın yazılarımızın Tanrısal takdirden doğduğuna dair olan inançlara dayanarak ileri sürülmüş, insanı edim ve eylemlerinden dolayı sorumlu kılan emirlerin adalete aykırı olacağı kanaatinden doğmuş olan düşüncelerdir ki, imanla uzlaşabilmelerine olanak yoktur.

Bkz. Et. Gilson, (s. 662-665); Alex Birkenmajer, *Ein Rechtfertigungsschreiben J. M.* (Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Mittelaterlichen Philoschie, Münster i. Westf. 1922, s. 91-188) de.

JEAN, Ruysbroeck. Flaman mistiklerinden. XIV. yüzyılın kuramsal mistisizmine bağlıdır. 1293'te Bruxelles yakınlarında Ruysbroeck'te doğmuş ve 2 aralık 1381'de Bruxelles'de ölmüştür. Denys'ten ilham alan bir Hıristiyan Yeni Eflatunculuğuna katılmıştır. Adını bazıları Ruysbrok şeklinde kaydederlerse de, yanlıştır. Jean, on beş yaşındayken dalınç (istiğrak) hayatına karşı şiddetli bir meyil duymuş ve teoloji öğrenimini öteki bilimlere tercih etmiştir. Fakat o, bu bilimde hiç bir kurala ve yönteme bağlanmamış, bu nedenden de kendi kendine birtakım düşlere ve kişisel spekülasyonlara dalmıştır. Onun ünü bilgisinden gelmez. Zira, bilgisi, Saint-Augustin'in eserlerinden ve sahte Denis l'Areopagite'le birkaç kilise babasınınkinden ileri gitmez. Eserlerini kendi ana dili olan Flamanca yazmış, bunları öğrencilerinden Surius Latinceye çevirmiştir. Jean, 24 yıl papaz vekilliği yapmış, sonra asil olmuş ve kutsallığın en yüksek ününe erişmiştir. Her taraftan onu görmeye geliyorlar ya da tinsel (manevî) hayatın gizlerini öğrenmek için kendisine mektuplar yazıyorlardı. 60 yaşına girince Jean, Groendal'da yeni açılan bir manastıra ilk duacı olarak yerleşti. Burada ölünceye dek perhiz ve dalınç içinde yaşadı. Bazen etrafındaki ormanlara çekilerek esirmelere daldı ve yazdığı her sözcüğü kendisine kutsal ruhun yazdırdığına inandı.

Jean, felsefeyle teolojinin birbirine karıştığı yüksek noktaya çıkmış, fakat açık ve düzenli bir sistem kuramamış; daima kinayeli bir dil kullanmıştır. Onun mistisizmi bir çeşit sarhoşluğa benzer. Zira o, ağzından çıkan sözlerin tam bir bilincine sahip değildir. Bununla birlikte onun yazılarında her spekülatif mistisizmde bulunan bazı değişmez ve egemen düşüncelerle esaslara rastlanabilir ki, bunlar, *Tinsel Gerdeklerin Süsü* ve *On İki Rahibenin Kitabı* adlı eserlerinde bulunur.

Ona göre Tanrısal öz, bir yalınç birliktir ki, hiç bir sözle anlatılamaz ve hiç bir hayalle tasarlanamaz. Onu kavramak için akıl yetişmez, doğaüstü bir nurun yardımı gerektir. Nitekim kendisi de tüm kanaatlerini, bu yüksek fakülte adına açıklar. Özü itibarıyle Bir olan Tanrı, gösterileri (manifestations) itibarıyle üçlüdür:

a) Baba. İlkedir.

b) Oğul. Babanın yaratılmamış olan ebedî bilgeliğidir.

c) Kutsal ruh. Hem baba, hem de oğuldan türeyen ve her ikisini de Tanrı'da birleştiren aşk'tır.

Jean'a göre, Yaratma (création) ebedîdir. Yaratık, Tanrı'dan farklı olmakla birlikte, sonlu varoluşlar oldukları halde Tanrı'ya gireceklerdir. Zaten onlar, kendilerinin ortak merkezi olan Tanrı'dan çıkmışlardır. Yaratıklar, Tanrı'da kendi adlarını ve farklarını yitirirler. İnsanda nefis (esprit) ve ruhu (l'âme) ayırt etmek lâzımdır. Bunun ikisi birden bir aynı hayatı teşkil ederler. Nefis, insan olarak dikkate alınan insanın hayat ilkesidir. Ruh ise, Tanrı'daki hayatın ilkesidir. Ruh, üç yüksek fakültesi ve üç esaslı fakültesi sayesinde Tanrısal üçüzlemenin aynasıdır. Tüm insanlar, ebedî tipleri içinde birdirler; zira bu tip, oğul'dur. Jean, yaratanla yaratığın tözdeşliğini (consubstentialité) kabul etmekle birlikte, 'ira-de'

ye büyük bir değer verir. "Sen, der, bir şey olma isteğinden başka bir şey değilsin ve istediğin gibi olacaksın". İnayetle aydınlanan iradenin her şeye gücü yeter. Kendi doğal haline terk edilmiş olan irade, günahtan nefret etme ve inayeti arzu etme iktidarından başka bir şey değildir.

Jean, insanın yetkinliğe ulaşmak için izlemesi gereken yolda üç aşama, yani kendi deyimiyle üç 'hayat' görür:

a) Etkin hayat;

b) İçten (intimé) hayat ya da duygusal hayat;

c) Dalınçlı hayat.

Birincisi, iyi eylemler, iyi âdetlerdeki tövbe işlerinde bulunur. İkincisi, yaratık için her duygulanımın (affection) iradeli ve mutlak surette terk etmekte, 'kalbin boşaltılması' ya da iç'in soyut bir duruma getirilmesinde bulunur. Üçüncüde ise, ruh, ne feragatinin ne de Tanrı ile birleşmiş olmasının bilincine sahip olabilir. O, artık umudun, imanın ve tüm erdemlerin üstündedir. Hatta inayetin de üstündedir, ebedî olarak Baba'da yerleşir. Ondan Oğul'la birlikte türer ve Kutsal Ruh'ta parıldar. Özet olarak ruh, artık Tanrıbiçimli (déiforme) olur. Fakat Tanrı olmaz. Tanrı ile Ruh, Aşk aracılığıyle birleşir. Fakat bunlar, töz ve nitelik itibarıyle bir değildir. Jean, ikisinin arasına bu farkı koymak suretiyle panteizmden kurtulmaya çalışır. Fakat daima bu düşüncesine sadık kalmaz. Tinsel gerdekler (les noces spirituels) hakkında kullandığı ifadeler, çoğu kez düşüncelerinin çizdiği sınırları aşar. Bunun içindir ki Gerson, onu Bène'li Amaury'nin doktrinini yenileştirmiş olmakla suçlandırır (*Oeuvres*, Dupin baskısı, cilt II, 2. bölüm, s. 59). Amaury'nin doktrini daha önce Paris Üniversitesi tarafından mahkûm edilmiş, bunun Beghardlar tarikatına bağlı olduğu ilân edilmiştir. Gerson'un iddiası, Gilson'a göre yanlıştır. Zira Jean, onun zannettiği gibi, Tanrısal özlerle düşüncelerin metafizik gerçekliği üzerinde hiç durmamıştır.

Mistikler, genel olarak mensup oldukları dinin mitolojisinden, motiflerinden ve inançlarından aldıkları öğelere akıllarından çok hayal güçlerinin verilerini ekler ve daima aynı perhiz ve organik işkenceler içinde bedenleri kadar da bilinçlerini sarsarlar ve ifadesinden âciz oldukları türlü sanrılar (hallusinations) arasında adına esirme (vecit) ve dalınç denilen marazî buhranlara tutulurlar; düşünüp hayal ettikleri şeylerin bir Tanrı ilhamı olduğunu zannederler. Jean'da da bu durumları görmemek olanaksızdır.

Jean'ın eserleri Surius'ten sonra Benediktenlerden Saint-Paul de Wisques tarafından yayınlanmıştır (6 cilt, Bruxelles-Paris, 1915-1938).

Bkz. Et. Gilson, (s. 700-704); F. M. Hübner, *Das buch van den 12 Beghinen* (1917); M. Schmidt, *Etudes sur le Mysticisme Allemand au Quatorzième Siècle* (Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin memuvarlarının, Yabancı Bilginlerden Derlemeler kısmında, cilt II, s. 437 vd.).

JEAN, Sir James Hopwood. İngiliz bilgin ve filozofu. 11 ekim 1877'de Southport'da doğdu, 16 ekim 1946'da Dorking'de öldü. Cambridge Üniversitesinde doçent ve Prenceton Üniversitesinde matematik profesörü oldu. Kral Enstitüsünde de astronomi okuttu. Matematik, kuramsal fizik ve astronomiyle kozmogoni, termodinamik, stellardinamik, doğa felsefesi ve popüler astronomi konularında uluslararası bir otoriteye sahip olan Jean, bu çetin bilimleri olduğu kadar da felsefenin en soyut ve derin konularını en sade ve anlaşılır bir dille yazma başarısını da göstermiştir. Gazların hareketlerine dair bazı önemli keşiflerinin yanında fizik felsefesinin de derin problemleri üzerinde orijinal görüşleri vardır. Pek çok eserlerinden bir kısmı şunlardır: *The Dynamical Theory of Gases* (1904, 3. baskı, 1926); *Theoretical Mechanics* (1906); *Mathematical Theory of Electricity and Magnetism* (1908); *Problems of Cosmogony and Steller Dynamics* (1919); *Astronomy and Cosmogony* (1928); *The Universe Around us* (5, baskı, 1937); *The Mysterious Univers* (2. baskı, 1937. Bu eser Fransızcaya çevrilmiştir); *Science and Music* (2. baskı, 1938); *Introduction to the Kinetik Theory of Gases* (1949); *Physics and Philosophy* (3. baskı, 1951); *The Grawth of Physical Science* (2. baskı, 1948); *The Stars in Their Courses* (1931; 2. baskı, 1934); *The New Backround of Science* (1933; 3. baskı, 1936); *Through Space and Time* (1934; 2. baskı, 1936) vb...

Fransızcaya *Univers; Les Nouvelles Bases Philosophiques de la Science; Univers Mysterieux* adlarıyle çevrilmiş olan eserleri felsefesel görüşlerinin ürünüdürler. Jean, uzay ve zamandan söz eden eserinde, eski fizikçilerin doğayı, uzay ve zamanı birbirinden ayrı gerçeklermiş gibi gösteren anlayışlarını reddeder. Yani, uzayı doğanın zarfıymış gibi nesnel bir gerçeklik saymanın doğru olmadığını ve birbirinden ayrı olan bir zaman ve uzay ikiliğinin bulunmadığını, daha açıkça, mutlak bir zaman ve uzayın bulunmadığını savunmuştur. Ona göre, doğa, zaman ve uzayın birbirinde kaynaştığı bir 'süreklilik'dir (continuum). Yani, herhangi bir olay, belirli bir zamanda ve belirli bir yerde değil, bir sürekliliğin içinde süreduran bir gerçekliktir. *Bilimin Yeni Temelleri* adlı eserinde de Jean, bilimin doğa kanunları bakımından üç evreden (safha) geçtiğini anlatır:

1. Eski canlıcılık (animisme) evresinde doğa

kanunları, insanbiçimci (anthropomorphique) bir görüşle açıklanmıştır. Yani, doğa kanunları, canlı varlıkların ruhsal özelliklerine sahipmişler gibi açıklanmıştır. Eski Yunan bilimi bu türdendir.

2. Mekanikçi evredir ki, bunda insanın cansız madde üzerindeki etkisi gibi bir etki dikkate alınmıştır; yani, doğanın türlü parçaları arasında, insandaki kasal çabalar türünden bir çekim ve itmenin bulunduğuna inanılmıştır.

3. Matematik evrede ise, doğa olayları, dalgalanmalarla açıklanmıştır. İşte uzay ve zaman sürekliliği bu son dönemin eseridir. Yani, mekanikçilik, bu dönemde yıkılmıştır. Onun görüşleri, determinizmi büsbütün inkâr etmez, olasılık (probabilité) görüşlerine de yer verir; bu suretle yeni bilimin görgül (emprique) olaylarla kanunlarını, riyazî şemalar ve zihinsel kavramlarla açıklamakta olduğunu, bu nedenden de doğa kanunlarını, ruhumuzun kendi riyazî eğiliminden doğan ya da bunu ifade eden kalıplara soktuğunu ileri sürerek, doğanın zihnimizden kaçan, ya da zihnimizle ulaşamayacağımız başka bir metafizik gerçekliğe sahip olması ihtimali bulunduğunu savunur. Buna karşın, Jean'a göre bilim, insel görüşten uzaklaşmaktadır. O, ele aldığı konuları, bilimsel bir bilinçle ispat eder; felsefenin soyut problemlerinin zihni bulandırdığını açıklar ve bilginin akılsal esaslarında ahlâksal bir değer arar, bilimle felsefenin uzlaşması gerektiğine inanır ve bilimden ahlâksal ödevler bekler. Onun düşünceleri, bilime ve bilimsel felsefeye önemli görüşler getirdiği gibi, bu fesefeyle uğraşanlara da zengin bir ilham kaynağı olmuştur. Jean, maddesel âlemle uğraşmasına karşın, Hıristiyanlığa bağlı kalmıştır.

Bkz. Hilmi Ziya Ülken, (s. 348-355); E. A. Milne, *Monthry Notices of the Royal Astronomical Society* (107, s. 1947); *Sir James Jeans* (Cambridge, 1952).

JELENİ ya da **JELENSKİ, Sigizmond.** Çek filozofu. 1497'de Susice'de doğdu, 1554'te Basel'de öldü. Bu son kente 1523'te yerleşti ve eski Yunan eserlerinden çoğunu Latinceye çevirmiştir. Ayrıca, bir Mantık kitabı da yazmış olan Jeleni, uzun yıllar felsefecilerle bilgin ve tarihçilerin yararlanmış oldukları *Lexicon Stmphonum* adlı bir eser yayımlamıştır ki, bu Yunan, Latin, Alman ve Çek dillerinin mukayeseli bir sözlüğüdür (1537).

JENISCH ya da **IENISCH, Daniel.** Alman filozofu. 1762'de Doğu Prusya'daki Heilligenbeil'de doğmuş ve tahminlere göre, 1804'te Berlin'de vaizlik yaptıktan sonra ölmüştür. Doğuştan çeşitli ve ince bir yeteneğe sahip olan bu zat, geniş bilgili, ozan, romancı, vaiz, dilci, çevirmen ve nihayet filozof olmak gibi türlü nitelikler ve unvanların sahibidir. Ahlâka, metafiziğe, genel tarihe ait türlü eserler yazmış ve hepsinde ciddî bir bilgiye ve bağımsız bir ruha sahip olduğunu göstermiştir. Onun amacı, ahlâkla dini, şüphecilikle (kuşkuculuk) ülkücülüğün saldırılarından kurtarmak, dinsel ve ahlâksal gerçeklerin kuşkuculuktan üstün olduğunu göstermektir. Hepsi Almanca olan eserlerinin başlıcaları şunlardır:

İnsanların Eğitimi ve Ruhun Gelişmesi (1789); *Kant'ın Metafizik, Ahlâk ve Estetik Konularındaki Keşiflerinin Temeli ve Değeri* (1796); *İnsan Ruhunun Gelişmelerindeki Tümel Tarihe Bir Bakış* (2 cilt, 1801); *İnsanlar Bir Gün Dinden Vazgeçebilirler mi?* (1797); *Ülkücülük vb. Üzerine Kurulmuş Bir Din ve Ahlâk Sisteminin Eleştirisi* (Leipzig, 1804); *Aristo'nun Ahlâkı* (Yunanca'dan çevirmiş ve özel görüşlerini eklemiştir, 1791); *XVII. Yüzyılın Politika, Ahlâk, Estetik ve Bilim Bakımından Dikkate Alınmış Olan Ruh ve Karakteri* (1801).

JERUSALEM, Jean-Frédéric-Guillaume. Alman filozofu. 1709'da Osnabruck'te doğdu, 1789'da öldü. Birçok Alman hükümetlerinde çeşitli kilise ve üniversite görevlerini bir Tanrıbilimci ve filozof olarak başarmıştır. Şu iki eseri felsefe bakımından önemlidir: *Musa'nın Eserleri ve Felsefesine Dair Mektuplar* (Brunswick, 1762 ve 1783); *Doğal Dinin En Önemli Gerçeklerine Dair Düşünceler* (2 cilt, 1785 ve 1786).

Aynı adı taşıyan diğer bir filozof daha vardır; fakat onun soyadı Charles Guillaume'dur. Lessing, bunun hakkında bazı şeyler yazmıştır (Brunswick, 1776).

Yine aynı adı taşıyan bir üçüncü Jerusalem vardır ki, XX. yüzyılın Alman gerçekçilerindendir. *Die Urteilsfunction* (1893) ve *Das Krisiche Idéalismus und das Reine Logik* (1905) adlı eserlerinde mantığın bir doğru düşünce kuramından başka bir şey olmadığını ileri sürmüş ve yargıları bir düşünce edimi saymıştır. Bu filozof, Husserl Okuluna bağlıdır.

JEVELLUS, Chrysostome. İtalya'da kendisine Javelh ya da Javello da denilen bu filozof, 1488'de doğdu ve XVI. yüzyıl ortalarında öldü. Bologne Üniversitesinde Tanrıbilim ve felsefe profesörü oldu. Dominikenlerden olduğu için Aristo ve Saint-Thomas'nın gayretli taraflılarındandı. Jevellus, bu ikinci filozof aracılığıyle Aristo'yu açıklamış, bu suretle hem ikisini birbiriyle, hem de bunları Hıristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışmıştır. Nitekim, İbn Rüşd'ü de bu amaçla yorumlamıştır. Fakat Jevellus'ün mensup olduğu okula sadık kalışı, Eflatun'a hak vermesine engel olmamıştır. Hatta ahlâk sorunlarında bu-

nu Aristo'ya tercih eder. Ona göre, Eflatun'un ahlâkı, Hıristiyanlıkla Aristo ahlâkı arasında ay'ın dünyayla güneş arasındaki mevkii gibi bir yer tutar. Eserleri Lyon'da üç cilt olarak basılmıştır (1580). Bunlardan, *Dispositio Civilis Philosophioe ad Mentem Platonis,* 1538'de ayrıca Venedik'te basılmıştır. Bu üç ciltten başka ayrı ayrı basılan diğer birtakım eserleri vardır ki, bunlar, Aristo'nun *Politika*'sına, Saint-Thomas'ya ve Hıristiyanlığa dairdir.

JEVONS, William Stanley. İngiliz ekonomi ve mantık filozofu. 1 eylül 1835'te Liverpol'de doğdu. 31 ağustos 1882'de Bexhill'de (Sussex) öldü. Evvelâ kimya ve bitkiler bilimine heves etti. Avustralya'da incelemeler yaptı; daha sonra, 1866'da Sydney, Londra ve Manchister'de mantık ve ulusal ekonomi profesörü oldu. Ahlâk felsefesiyle uğraştı. Ekonomide Ricardo ve Mill'le ilgilendi. İktisatçı Coliden'e asistan olduktan sonra, serbest değişimi (mübadele) savundu. *Pur Logic or the Logic of Quality Apart From Quantity* (1863) ve *Principles of Sciences* (2. cilt, 1874, 2. baskı, 1877) ve *Primer of Logic* (1876) adlı eserleriyle Georges Boole'un yeni mantığına daha sade bir şekil vermiştir.



Jevons, kavramların kaplamından değil, kapsamından hareket eder; bu suretle saf matematikle saf mantık arasındaki farkı kaldırır, yüklemi niceleştirmeye başlamış olan Hamilton'la diğer birçok mantıkçıların yolundan giderek özdeşlik ilkesini yargıların temeli saymıştır. Bu konuyu uzun zaman yayınlanmamış olan Leibniz'in bazı makaleleri bir tarafa bırakılırsa, hiç bir mantıkçı Jevons kadar belgin bir şekilde açıklamış değildir. Derin araştırma (investigation) yöntemlerini açıklamakta. Mill'in mantığından daha geniş ölçüde ayrıntılara önem vermiştir. Jevons'un mantığı, bilgi kuramı bakımından çok yararlıdır. Zira o, tümevarımlı (endüktif) akıl yürütmelerinin temelinde tümdengelimli (dedüktif) bir akıl yürütmenin bulunduğunu, bunun ise bilgiye aydın bir şekil verdiğini göstermiştir.

Jevons, hayatının son yıllarında (1877-1879), Contemporary Review'de St. Mill'in felsefesine dair pek anlayışlı bir makale serisi yazmış ve bunda saf görgücülüğe karşı evrimciliği savunmak suretiyle açıkça Spencer felsefesini benimsemiştir. *Etudies in Deduction Logic* adlı eseri, 1880'de basılmıştır. *Theory of Political Ekonomy* (1871) adlı eserinde, İngiliz liberal okulunun görüşlerine karşı Fransız liberal okulunun görüşlerini savunmuştur. Şu eserleri de Jevons'un türlü alanlardaki çalışmalarını gösterirler: *The Theory of Political Economy* (2. baskı, 1927); *The Money and the Mechanism of Exchange* (1875-1876); *Methods of Social Reform* (1883); *Investigations in Currenoy and Finance* (1884); *Letters and Journals* (1886); *Principles of Economics* (1905); *Elementary Lessons in Logic* (1870, 1906); *Letters and Journal of W. S. Jovens* (1886).

Bkz. H. Höffding, (cilt II, s. 512-513); W. Böhmert, *W. St. J. und s. Bedeutung für die Theoret. National Ökonomie in England* (Berlin, 1891; dissertasyon).

JİDDU KRİSHNAMURTİ. Hindli ozan ve mistik filozof. 1895'te Madras'da doğdu. Burada kurduğu Theosophical Society'nin başkanı olmuş ve bu cemiyet, kendisini Mesih ilân etmiştir. Sonra uluslararası bir dinsel örgüt olan Order of the Stars'ı (Yıldızlar Tarikatı) kurmuşsa da müritlerini dağıtmıştır. Hindistan, Hollanda ve Amerika'da bu tarikatın esaslarını yayma amacını güden konferanslar vermiştir. Şu eserleri hem bilgelik, hem de şiir olarak çekici bir değerdedirler: *Education as Service; At the Freet of the Master; The Kingdom of Happiness; The Song of Life.*

JODL, Friedrich. Alman filozofu. 28 ağustos 1849'da Münih'de doğdu, 26 ocak 1914'te Viyana'da öldü. 1896'da buraya profesör olmuştu. St. Mill, Comte L. Feuerbach gibi maddeci bircilikle (monisme) pozitifciliğin hümanizmine bağlıdır. Jodl, ahlâksal değerleri sosyal çıkarla tanımlar ve Eflatunculuktan çekinen Laas'ın sosyal ahlâkına da bağlıdır. Dinsel formülleri Comte gibi yorumlar ve dinin tarafımızdan gerçeklendirilen bir ideal ve imandan ibaret olduğunu, "İmanın, doğaüstü güçlerle (kudret) bağlanmaya değil, tarih boyunca imanın bir Tanrı varoluşunun canlı pekinliğini ifade ettiğini" iddia eder. Bu suretle o, dindeki mistik öğelerin de insanın eseri olduğunu açıklamış olur.



Eserleri: *Gesch. d. Ethik* (1882; 2. cilt ve 3. baskı, 1920); *Feuerbach* (1904); *Der Monismus* (1911); *Algem. Ethik Hirsg. ve Börner* (1918); *Kritik des Idealismus, Hirsg. v. Segel u. Schmied -Kowarzik* (1920); *Leben und Philosophie D. Humes* (1872); *Lehrb. der Psycholgie* '4. baskı, 1916); *Vons Lebens Wege* (2. cilt, 1917).

Bkz. Margerete, *Jodl. Friedrich* (1920); B. V. Carneris, *Briefwechsel mit E. Haeckel u. J., Hg. V. M. Jodl* (1922).

JOEL, Karl. Alman filozofu. 27 mart 1864'te Hirschberg'te doğdu, 23 temmuz 1934'te Wallenstadt'da öldü. 1897'de Basel'de profesör olmuştu. Yeni ülkücülerdendir. Eserleri: *Nietzsche u. Welt, Versuch, einer Organ. Auffasung* (1912; 2. baskı, 1923); *Wandbingen der Weltansehauung* (2. cilt, 1928); *Der Echte und der Xonophon, Sokrates* (2. cilt, 1893-1901); *Philos. der Gezenwartin Selbstderstellungen I.* (1921); *Geschichte der Antiken Philosophie I.* (1921).

Bkz. *Festschrift für Karl Joel* (1934).

JOHANNES, Salisbury. İngiliz skolastiklerinden, 1151'te Sarum'da doğdu, 1180'de öldü. *Policratius et Metalugicus* adlı eseriyle tanınır. Bu ve diğer yazıları Migne'nin 199. cildindedir.

Biri, İbn Sinâ ve Paduali Massilius'le uğraşmış olan J. de Junduno (ölümü, 1328), diğeri diyalektikçi J. Italios adlı iki filozof daha vardır. XI. yüzyılda Bizans'da yaşayan ikincisi için Bkz. *P. H. Ste'phanou* (Roma, 1949).

Bkz. M. Grabmann, *Die Geschichte der Scholastischen Method. I und II.* (Freiburg, 1909 ve 1911).

JONSIUS, Johann. Alman filozofu. 1624'te Holstein kasabalarından birinde doğmuş ve 1659'da Francfort'da ölmüştür. Bu şehrin akademisine rektör olmuştu. Bu çok kısa ve çalışkan hayatının felsefe için en önemli anısı, felsefe tarihinin önemini ilk anlayanlardan olması ve bunun ilerlemesini sağlayabilmek için yazdığı şu iki eserdir: *Dissertationum de Historioe Peripatetica, Partis Primoe Prima* (Hamburg, 1652); *De Scriptoribus Historioe Philosophicoe* (Francfort, 1659). Bu ikinci eser, birinciden daha önemlidir: Bu, felsefe tarihçileri hakkında bir eleştiridir. Francfort valilerine yaptığı bir ithafta, kendi yakın akıbetini kesin olarak anlatmıştır. Gerçekten pek büyük hizmetler yapmış olan ve o dönemin geniş bir bilgi kaynağı haline gelen bu eser yayınlandığı sırada ölmüştür. Elli yıl sonra Buddée'nin öğrencilerinden biri olan Christ. Dorn, bu eserin ikinci baskısını, *De Scriptoribus Historioe Philosophicoe...* vb. (Iena, 1716) başlığıyla yayımlamış ve içine bu elli yıl süresince kazanılan yeni bilgileri de eklemiştir. Eser, dört kitaba bölünmüştür. Yöntem bakımından parlak değilse de, bu eseri yararsız bir duruma getirecek denli ileri çalışmalar yapan yazarlar arasında Brucker, ondan faz-lasıyle yararlanmıştır.

JORDAN, Pascual. Alman fizikçisi. Quanta kuramına ve biyoloji felsefesine dair orijinal görüşleri olan Jordan, 18 ekim 1902'de Hannover' de doğmuştur. 1929'da Rostock Üniversitesinde kuramsal fizik okutmuş, bu dersi 1944'te Berlin, 1953'te Hamburg'da da vermiş ve Utrecht Üniversitesinde de profesörlük yapmıştır. Quanta mekaniği ve optik üzerinde çalışmış, bağıntıcılığa bağlanmış, astrofizik, kozmoloji, biyofikle uğraşmıştır. Felsefeyi ilgilendiren eseri şudur: *Die Physik des 20. Jahrhunderts,* (1936; 8. baskı, 1946) Jordan, nedenli dinamizm kuramını ileri sürerek biyolojiyi de maddeciliğin emri altına vermiş ve bu bilimden her türlü metafizik görüşleri atmaya çalışmıştır. *Statistische Mechanik auf Quantentheorie Etischer Grundlage* (2. baskı, 1946); *Die Physik und das Geheimnis des Organlebens* (6. baskı, 1949); *Schwerkraft und Weitall* (1952) adlı eserleridir.

Bu filozofu, *Naturalisme et Synthèse Biologique* adlı eserin yazarı olan H. J. Jordan ile karıştırmamalıdır.

Bkz. H. Ziya Ülken, (s. 372-374).

JOUFFROY, Théodore-Simon. Fransız filozofu. Jura dağları üzerindeki Doube kaynağından pek de uzakta olmayan Pontetsler köyünde, 7 temmuz 1796'da doğmuş ve 1 mart 1842'de Paris' te ölmüştür. Seçmeci Okulun ileri temsilcilerindendir. Babası çiftçiydi. Hububat ticareti yapıyordu ve beş çocuğu vardı. Jouffroy, bu kalabalık aile içinde hiç bir maddesel sıkıntı çekmedi. Doğayı seviyor ve doğduğu köye daima sevgiyle bağlı bulunuyordu. Okumayı öğrenir öğrenmez, türlü kitapları okuma zevkini almış ve ilk kez Rollin'in *Romalıların Tarihi* adlı yapıtını okumuştur. Bu eseri çok sevmiş, karanlık basıncaya dek ve daha sonra da ocağın alevlerinden alabildiği ışık altında okumaya devam etmiştir. Bu kitap, ona insan tutkularına dair bilgiler vermiştir. On yaşına geldiği zaman, Jouffroy, bir kolejde öğretmen olup, rahip sınıfına mensup olan amcasına emanet edildi. Onun yanında edebiyata da merak ederek beş perdelik manzum bir trajedi yazdı. Jouffroy, bu dönemde Dijon kolejinde retorik öğrenmekteydi. Kendisinin yeteneğini fark etmiş olan Fransız Akademisinden ve üniversite müfettişlerinden Roger, onu Ecole Normale'e kabul ettirdi (1814). O zamanlarda zayıf ve kuvvetli öğrenciler için iki kola ayrılmış olan bu okulun, Jordan kuvvetliler sınıfına girdi, daha Yunanca ve Latinceyi bilmiyordu; Fransızcayı pek iyi yazıyordu ve sağlık durumu da pek yerindeydi. Fakat

sonraları, durumu değişti, çocukluğunun kendisine heyecan veren imanı yerine yeni bir iman kazanmak için pek büyük bir düşünce ve duygu acısı çekti. 1813'teki aralık ayının bir gecesinde derin bir boşluk duygusuna kapılarak imanını yitirmişti ki, tüm zihin hayatında bunun etkisi görülür. O, bu halini *Nouveaux Melanges Philosophiques* (s. 114) adlı eserinde anlatır. Bu eserinden anlaşılıyor ki, Jouffroy'yı çocukluğunun imanından uzaklaştıran felsefe değil, hayatının son zamanlarında çok derin izleri bulunan imanını felsefeden kazanmış olmasıdır. Geçirdiği din buhranından ve dinsizlikten de bu okulda kurtulmuştur. Jouffroy, 1817'de bu okulun felsefe dersleri için müzakereci olmuş, Bourbon Kolejinde bir de ders almıştır ki aşağıda inceleyeceğimiz felsefesel sistemini bu kolejde kazanmıştır. Jouffroy, 1820'de, okutmakta olduğu felsefe derslerinde yapılan değiştirmelerden hoşlanmayarak kolejden istifa etti. Yalnız Ecole Normale'de çalışmaya başladı. Bir politika darbesiyle bu okul 1822'de kapanınca Jouffroy, kendi evinde özel dersler vermeye başladı. Globe ve Courrier Française, L'Ansyclopédie Moderne gibi dergilerde, zekâsının her çeşit konuya yeteneği olduğunu gösteren çeşitli yazılar yayımladı. Bu yazılar arasında, tarih felsefesine, coğrafyaya, Şili, Cezayir, vb.'ya dair yazıları, o zamana dek bu bölgelere dair yazılanların tüm noksanlarını tamamlayacak nitelikteydi. Bu arada doğduğu yerlerin haydutlarını betimleyen başarılı bir roman da yazdı. 1826'da Dugaldt Stewart'ın ahlâkını *Esquisse de Philosophie Morale* başlığıyle Fransızcaya çevirerek bastırdı. Buna yazdığı Önsöz'de vicdanla duyulur edimler arasındaki ayrımı açıkladı. Sonra, Thomas Reid'in tüm eserlerini Fransızcaya çevirmeye çalıştı. Bu uzun çalışmaya öğrencisi Ad. Garnier de katıldı ki, bu külliyatın birinci cildi 1828'de çıktı. Bu dönemde Catholique dergisinin savunduğu geleneksel felsefeye karşı geldi. Bu suretle mesleğinin en mutlu dönemine girmiş bulunuyordu. Fakat daha sonra hayatını felsefeyle politikaya karıştırmak suretiyle bozdu. Devletin izlediği politikayı felsefe yoluyle eleştirdi.

Jouffroy, 1828'de yeniden açılan Ecole Normale'e tekrar alındı. İlkçağlar felsefesi tarihine yardımcı profesör olmuştu. Oysaki, Jouffroy, o dönemin tarihinden çok felsefesiyle uğraştı. Bu eski felsefeden kendi kendisini tanımanın yararını inceleyen Eflatun'un *İkinci Alkibyades*'ini seçti. Bu eser onu ruh fakültelerini incelemeye sevk etti. 1830 İhtilâlinden sonra Jouffroy'ya son çağ felsefe tarihi kürsüsü verildi. Bu tarihten önce de, doğal hukuk derslerini vermekteydi. Bu derslerinin notları stenografiyle toplanarak *Course de Droit Naturel* başlığıyle üç cilt olmak üzere Paris'te basıldı (1835-1842). Bu eser onun felsefe, ahlâk ve teodisesinin son şeklini ifade ederse de, onu büyük bir yazar haline getiren *Melanges*'larıdır. Yani, felsefesel bilimlerin organlaşmasını inceleyen *Nouveaux Melanges Philosophiques* (1842) adlı eseridir. Jouffroy, aynı zamanda hatipti. Kendisini daha sonra edebiyat fakültesinin Yunan ve Latin felsefesi profesörlüğüne getirdiler ve yeni kurulmuş olan Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisine üye seçtiler. Bu seçim dolayısıyle çeşitli dergilerdeki makaleleri toplanarak *Mélanges Philosophiques* adlı eseri meydana geldi (Paris, 1833). Mektupları da, *Correspondance* başlığıyle 1901'de yayımlandı (Lair. baskısı). Bu eserde yazdığı *Uyku* bahsiyle *İnşel Alın Yazısı* pek değerlidir.

Jouffroy, Collége de France'ta ve Edebiyat Fakültesindeki derslerinden olduğu kadar da 1831'den beri seçilmiş bulunduğu milletvekilliğinden çok yorulduğu için 1835 kışında dinlenmek üzere İtalya'ya gitti. Orada da Reid'in eserlerini çevirme işiyle uğraştı. Bu eserlere yazdığı Önsöz, 1836'da yayımlandı. Bu sağlık durumunun bozuklukları ve kitapçısının dava açma tehditleri arasında yazılmıştı. 1838'de Collége de France'daki eserlerinden vazgeçerek Üniversite kitapsaraycılığını kabul etti. Modern felsefe tarihi dersini de, felsefe kürsüsüyle değiştirdi. Fakat bu kürsüde çok kalmadı. Öğrencilerinden Garnier'ye terk etti. 1840'ta Millî Eğitim Bakanı olan V. Cousin, onu, Millî Eğitim Kral Meclisi üyeliğine getirdi. Jouffroy'nın bu mecliste felsefeye büyük hizmetleri oldu. İki yıl kaldığı bu görev sırasında mustarip olduğu bir göğüs hastalığından öldü.

Jouffroy'nın adı geçen eserlerinden başka, *Cours d'Esthétique* (1836) ve Charlmagne Kolejinin mükâfat dağıtma töreninde söylediği söylev ve Ecole Normale müsabakasına dair yazdığı bir rapor da ayrı bir önem taşırlar. Ölümünden sonra arkadaşı Damiron, onun *Nouveaux Mélanges Philosophiques* (Paris, 1842) ve *Cours d'Esthétique* (Paris, 1843) adlı eserlerini tekrar bastırmıştır. Bu ikinci eserde Jouffroy, Reid ve Kant'tan yararlanmış, fakat şiir ve letafetle dolu örnekler vermek suretiyle kitaba ayrı bir değer kazandırmıştır.

Jouffroy'ya göre, felsefenin konusu, insanın bilimidir. Bu bilim şimdiki (actuel) hayatla önceki (antérieure) ve gelecekteki hayatı kapsamalıdır. Ancak şimdiki hayat verileri sayesindedir ki, diğer iki hayatın koşulları keşfolunabilir. Jouffroy, önceki hayatı araştırmak istemedi. Zira, bu hayat geçmişte kalmıştır, biz onun derinliğine giremeyiz. Bizim için gelecek hayatı bilmek daha önemlidir. Bir varlığın alın yazısı

onun organlaşmasından (organisation) meydana gelir. İnsan, cisimden ayrı bir varlıktır. O, daima etkin bir kuvvettir. Hareketine etki yapan koşullara dikkat edilirse, kendi kendine asla edilgin (pasif) bir varlık olmadığı görülür. Yani, onun edilgin gibi görünmesi, ancak etkisi altında kaldığı bazı koşullar yüzünden hareket ettiği zamandır. İnsan, iktidar arzusu, bilgi ihtiyacı ve kendi benzerlerine aşk gibi ilkel yönelişlere sahip olduğu gibi, zihne, hareket ettirici fakülteye, irade ya da kendini serbestçe belirleme iktidarına da sahiptir. Fakat insanın eylemini hiç bir şey durdurmazsa, bu yönelişinin eğik düzlemini (pente) mekanik olarak takip eder. Bununla birlikte insan, hayatında birtakım engellere rastladığından, bunları kırmak için kendini toplar, yani kendi kendini yönetme işini üzerine alır ve özgür olarak kişiliğini yaratır. Akıl, kendisine bu dünyada tamamıyle kandırılmış olmanın (satisfaction) olanaksız olduğunu gösterir. Kendi benzerlerinin yönelişlerine saygı göstermeye ve en büyük çıkarı kendi özel çıkarına yeğ tutmak zorunda kalır. Bu suretle de evrensel düzene ya da yaratanın planına göre hareket etmiş olur. İnsanın bu hayatta ıstırap çekmesi kendisinde ölmez bir kişilik yaratma amacı için savaştığındandır. O, çabalarının kendi eğilimleriyle kendisine benzeyenlerin eğilimlerini tamamıyle kaldırılmış görmekte ve onlarla uzlaşmış olmakta bulacaktır. Özet olarak Jouffroy, felsefede İskoçya filozoflarının anlayışına uyar ve metafiziği mutlak'ın bilimi sayanlara katılır ve felsefe sorunlarını iki sınıfa ayırır:

1. Olgu sorunları,
2. Önceki sorunlar.

Jouffroy, bu ikinciyi, birinciye bağlar; bu sorunların çözümünü birincide bulur. Ona göre, felsefenin birliği demek, bir olgu ya da insel ruhun bir kanunda bulunması gereken sorunların hepsini anlamak demektir. Tüm felsefe sorunlarının ortak kökleri, psikolojidedir. Başka bir deyimle, "Tüm felsefe bir tek ağaçtır ki, psikoloji onun kökü ve diğer araştırmalar, onun dallarıdır" (P. Janet ve G. Séailles, s. 20).

Jouffroy'nın felsefesindeki orijinal noktalar şunlardır:

1. Psikolojide bedenle ruh arasında gösterilmesi âdet olan farklar yerine, ruhsal hayat ile fizyolojik hayat arasındaki farkı saptamıştır. Bu suretle o, ilkçağlarda sezilmiş olan şu iki ruhun ayrılığını keskinleştirmiştir:

a) Bedende beliren fizyolojik hayat,

b) Gerçek insandan ibaret olup, zihinsel ve ahlâksal hayatı kuran ruh.

2. Jouffroy aynı zamanda etkinlikle edilginlik arasında da kendi tarzında bir başkalık koymuştur. Ona göre, bir kuvvette her şey etkindir ve kuvvet ancak hareket etmek suretiyle işleyebilir, eğer bu kuvvette bazı edilginlikler görülecek olursa, bunu ruhun şu ya da bu etkiden aldığı belirlemelerde (déterminations) aramak lâzımdır. Jouffroy, bu konuda daha çok Maine de Biran'ın tersine olarak iradesizce elde edilen bilginin bile bir faaliyetin ürünü olduğunu, etkinliğin ise, ancak rasgele faaliyette bulunmuş olan bir iradenin belirlemesinde bulunabileceğini kabul eder. Zira, ona göre ruh, ancak iradenin belirlemelerinde birtakım etkilere tutulabilir ve iradesiz olan edimlerde (actes) ise ruh, sadece kendi özel doğasına itaat eder. İradeli eylemde her ne kadar ruh özgürlüğünü yitirmezse de, gözlemin kendisine gösterdiği nesnelerin yararı ya da aklın keşfediverdiği evrensel düzen gibi kendinden başka şeylere önem verir. Ruh, özgür olarak itaat eder. Evvelce Lock ve Condillac'da fizyoloji ile psikolojiyi birbirinden ayırmışlardı. Jouffroy, onlardan farklı olarak iç ve dış gözlemin farkını da belirtmiştir. Ona göre, öznel olgular, kendi özel ışıklarıyle birlikte bulunurlar. İnsan bedeninin olguları ise bilinç için daima nesneldir. Bunun her ikisi de bir tek ve aynı varlığı oluştursa da, bunlar birer ayrı bilimin konusudurlar. Yani, psikoloji, insanın benliğini inceler, fizyoloji ise, bedenini inceler. Bu itibarla psikoloji, fizik gibi bağımsız bir bilimdir. Oysaki, Cabanis ve Broussais, bu iki bilimi birbirine karıştırmışlardı.

Jouffroy, ahlâk sorununda, ilkçağların ileri sürdüğü özdeyişleri kabul etmez. Zira, ona göre, sırf ılımlı (mutedil) olmak için ılımlı olmak, sırf doğru olmak için doğru olmak gerekmez. Ilımlılık ve doğruluğun evrensel düzeni yerine getirdiklerini, yani başkalarının yönelişlerine engel olmaksızın ve hatta onları himaye etmek suretiyle kendi özel yönelişlerimize hizmet ettiklerini keşfettiğimiz takdirde kendilerine itaat etmeye ve saygı göstermeye mecbur oluruz. Öyleyse, biricik ahlâksal özdeyiş, evrensel düzene saygı göstermekten ibarettir.

Özgürlük ve Kader sorunu: Jouffroy'a göre özgürlük, yeni bir kuvvet olmaktan çok, bir merkezleşme gücüdür. Dağınık olan kuvvetlerimizi, bize direnene karşı toplama hazırlığıdır. Bu özgürlük, evvelâ akıldışıdır. Akıl meydana gelince, özgürlüğü güdüler (motifs) hazırlar. Bu suretle özgürlük, içtepimsel (impulsif) olur, düşünülmüş olur. Fakat aklın da iki durağı vardır:

1. Aşağı duraktır ki, çıkarlarımızı (entêrets), yönelişlerin emrine birer güdü olarak verir,

2. Yüksek duraktır ki, onda akıl, dışsal ve kişiden üstün bir kanun düşüncesine ulaşır. Bu düşünce, Tanrısal düşüncenin ifadesi, düzenin-

dedir. Demek ki, ahlâk psikolojisi, akıl denilen bir fakülteye bağlıdır. Bu fakülte, yüksek şekliyle, kader problemini ileri sürmeye elverişlidir.

Jouffroy'a göre, Kader sorunu, herkesin kendisi tarafından çözülecek olan kişisel bir sorundur. 1830'da 'kişisel kader problemi'ne dair verdiği derslerde, amaçlılık ilkesinin kendisinde dinsel bir şekil aldığı görülür; bu problemle bu ilke sayesinde ölümden sonraki hayatın varlığı sonucuna ulaşır. Zira ona göre, doğada bulunan hiç bir varlık, boşuna yaratılmamıştır. Yani, her varlığın bir alın yazısı ve bir görevi vardır. Hiç kimse kendisinin bir kaderi olduğunu inkâr edemez. Kaderin ne olduğunu hepimiz sorarız, fakat o, ne olursa olsun, bu âlemde değilse bile, ölümden sonraki hayatta gerçeklenecektir; bundan kuşku edemeyiz. Bu itibarla da bir ahret hayatını kabul etmeye mecburuz. Fakat, hiç kimse bu kaderin ne olduğunu bilemez. Hıristiyanlığın bu konuyu çözme tarzı yetersizdir. Felsefe de henüz dinin yerini almaya hazır değildir. Jouffroy, bu bilgisizlikten ve dolayısıyle çözülmez problemlerden asla tasalanmaz. Zira o, bir gün keşfedebileceğimiz mutlak gerçeklerin yanıbaşında birtakım insel bağıntılı gerçeklerin de bulunacağını kabul eder ve insanın ilerleme haline uyan türlü din ve metafiziklerin bulunabileceğine inanır. Bu suretle Jouffroy, bir yandan Renan'ın, bir yandan da W. James'in yolu üzerinde dolaşır. Çünkü, insanlık kendisi için ve kendi kendisine birtakım yaşama nedenleri yaratır. Ona göre, tüm pratik problemler çözülmemiş olan bu kader problemi etrafında döner. Örneğin, doğal hukuk ve insan hakları sorunlarının o dönemin inançlarına göre değiştiğine inanır. E. Bréhier, bu görüşü, bir çeşit bireyci bağıntıcılık sayar ki, bu doktrin daha sonra Renan ve Barrés'te gelişmiştir (E. Bréhier, cilt II, s. 653-654).

Jouffroy'nın Teodise kuramına gelince: O, bu konuda evvelâ şerrin yeni bir açıklamasını verir. Ona göre, şer ya da ıstırap, eğilimlerimizin karıştığı engellerden gelir. Engelin amacı, insanın özgürlük ya da kişiliğini yaratmaktır. İnsanla hayvan arasındaki fark, ikincinin hayvan olarak doğup hayvan olarak ölmesinden, insanın ise hayvan olarak doğup özgür bir kişi olarak ölmesinden ibarettir. Bu kişi, telef olmak için yaratılamaz. O, içgüdüsünden gelen tüm yönelişlerini serbestçe kandırmayı özler ve insan bunu başaracaktır. Globe (1825) dergisinde yazdığı *Dogmalar (dogmes) Nasıl Sona Ererler?* başlıklı bir makalesinde Jouffroy gittikçe bozulan Hıristiyanlığın yerini gelecekte felsefenin alacağına inanır.

Ölmezlik problemi hakkında da, Kant'ınkini andıran yeni bir belge ileri sürer: Ona göre eğilimlerimizin sonsuzluğu ve ölümün bizde güç halinde varolan şeyleri kandırmamızdan önce yarıda bırakması, ölmezliğin esaslı bir belgesidir. Bu belgeyi H. Taine gülünç bir duruma getirerek hayvanlarda ve örneğin öküzlerde de içgüdülerin kandırılması gerektiğini, bu itibarla onların da ölmezliklerini inkâr edemeyeceğimizi iddia eder. Bunu anlatan P. Janet, oysaki, der, hayvanlarda sonsuzluk düşüncesi ve duygusu yoktur. Jouffroy'nın düşüncesi ise bu duyguya dayanır. Bize göre, insan bilincinin niteliğiyle insanda bu çeşit duygu ve düşüncelerin hangi koşullar ve deneyler altında oluştuğu hakkındaki bilgilerimiz geliştikçe ölmezlik problemi için başka kanıtlar aramaya mecbur kalacağız. Esasen bu duygu ve düşünceler, tüm insanlarda değil, bazı bireylerde var olup, bunlar, bazı ahlâksal ve siyasal amaçlarla, insanlığa oranla yine bir azınlık olan bazı tabakalara, onlar tarafından telkin edilmiş ve dinlerin sosyal baskısı altında yayılmıştır. Hayvanların bilinci hakkındaki bilgimiz ise derin değildir ve bu inançlarda, insan gurur ve bencilliğinin etkisi, bu problemin gerçekliğinden daha fazladır.

Jouffroy'nın Estetiği, dinleyicilerinden birinin toplayıp bastırmış olduğu *Cours d'Esthétique* (1843) adlı eserinde bulunmaktadır. O, bu konuda daha çok düzen (ordre) düşüncesine önem verir. V. Cousin, güzel'i 'türlülükte birlik' diye tanımlamıştı. Jouffroy, bunu şekil bakımından reddeder. Ona göre, güzellikte bu iki karakteri veren hiç bir gerçeklik yoktur. Jouffroy, güzel düşüncesini belirlemek için mukayese yöntemine hiç benzemeyen başka bir yöntem teklif eder (Bu yöntem, türlü güzel nesneleri karşılaştırarak hepsinde ortak olan niteliği güzel sayar). Bizde güzel'i ne gibi olayların meydana getirdiğini bilmelidir, diyerek şu sonuca ulaşır: Güzel, içimizde birtakım haller uyandırır ki, dışsal düzenin ürünüdürler. Güzel, hakiki bir gerçeklik tarafından ilham edilir. "İçinde bulunduğumuz durum, dışsal varlıktaki dışsal düzene uygunluk düşüncesini verirse, almış olduğumuz duygu, güzel duygusudur; bu duyguyu veren dışsal şey de güzel'dir". Jouffroy, bu düzenin ne olduğunu açıkça tanımlayamamıştır (E. Bréhier, cilt II, s. 655-656).

O, Dugald Stewart'ın, *The Philosophy of the Active Moral Powers* (1826) adlı eserini, *Esquisses de Philosophie Morale* adıyle Fransızcaya çevirdi. Şu eserler de onun doktora tezleridir: *Du Beau et du Sublime* ve *De la Cousalité* (1816).

Jouffroy'nın mensup olduğu seçmeci tinselcilik okulunda Laromiguière, Royer-Collard, V. Cousin ve Maine de Biran gibi önemli filozoflar vardır.

Bkz. Ollé-Laprune, *Th. Jouffroy* (1899); M. Salomon, *Th. Jouffroy* (1907); J. Pommier, *Deux Études sur Jouffroy et son Temps* (1930); Damiron, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie au Dix-Neuvième Sciècle;* Janet ve Caro taraflarından Revue des Deux -Mondes'da yazılmış olan birçok makaleler. H. Taine, Philosophes Françaisses du Diz-Neuvième Sciècle ile Jouffroy'nın Dugalt Stewart'tan Fransızcaya çevirdiği Esquisses de Philosophie Morale'ın Önsöz'ü; C. J. Tissot, *Th. Jouffroy: Sa vie et Ses Écrits* (1876).

JOURDAIN, Charles-Marie Gabriel Bréchillet. Fransız filozof ve yazarı. 24 ağustos 1817'de Paris'te doğdu ve 20 temuz 1886'da Taverny (Seine -et-oise) de öldü. Müsteşrik Jourdain'in (1788-1818) oğludur. Üniversitede profesör olduktan sonra kabinede görev almış, yüksek öğretim genel müfettişi olmuştur. 1863'te Académie des Inscriptions'a kabul edilmiştir. 1838'de, *Doctrina Johannis Gersonii de Theologia Mystica* adlı teziyle doktor olmuş, 1840'ta da felsefe agrejeliğini kazanmıştı. Jourdain, Stanislas Kolejinde felsefe profesörlüğü yaptığı gibi, Millî Eğitim Bakanlığının önemli işleriyle de görevlendirilmişti. Eserleri daha çok din ve felsefe tarihlerini ilgiler ki, başlıcaları şunlardır: *Notions de Philosophie* (Bu, bir manüeldir ve yazar, bunda insan aklının her dönemde ve türlü okullarda en açık, en doğru ve en iyi olarak yarattığı düşüncelerin hepsini açık bir dille çözümlemeden geçirmiştir).

Recherches Critiques sur l'Âge et l'Origine des Traductions Latines d'Aristote (Paris, 1819; 2. baskı, 1843); *Notion de Logique* (1856); *La Philosophie de Saint-Thomas d'Aquin* (1858). Bunlardan başka, *Felsefe Sorunları* (2 cilt, 1847); *Port-Royal Mantığı* (1854); *Ortaçağlarda Tarihsel ve Felsefesel Gezinti* (1888); *Batı'da XII. Yüzyıl Ortalarında Doğal Felsefenin Durumuna Dair Dissertasyon* (Bu eser, din ve felsefe tarihine dairdir). *Pers* (5 cilt, 1884). Bunlardan başka, birtakım tarih ve edebiyata dair eserleri de vardır.

JUDA HALLEVİ. Arapça adı Abul-Hasan al-Lawi'dir. Yahudi ozanlarından. 1083'te Toledo'da doğdu, 1140'ta öldü. Yazmış olduğu *Kosari* ya da *Kozari* adlı eseriyle felsefeyi ilgiler. Bu eser, VIII. yüzyılın ikinci yarısında yetişen Hozar Türklerinin bir kralıyle Hozarlar'dan birçoğunun Yahudi dinini nasıl kabul ettiklerini anlatır. Eser bir Yahudi doktoruyle bu kral arasında geçen bir diyalogtur. Sözde krala, düşünde (rüya) niyetlerinin Tanrı için iyi, fakat eserlerinin fena olduğu haber verilmiş, bunun üzerine kral, bir filozofla, bir Hıristiyan ve bir Müslüman Tanrıbilimcisiyle görüşmüş; fakat bunlar, kanaatlerini krala kabul ettiremeyince çağrılan Yahudi din bilgini, kendisine sorulan suallerin hepsine kralı kandıracak şekilde cevaplar verdiğinden, kral ve onun aracılığıyle Hozarların bir kısmı Yahudiliği kabul etmişlerdir. Bu eser, hahamların Yahudilik hakkındaki tüm düşüncelerini kapsar; felsefe aleyhine savaşır ve akıl, kendi kendine terk edilirse, kendi gayretleriyle doğaüstü bir vahyin öğrettiği yüksek gerçekleri kavrayabilir iddiasında olanlara hücum eder. Ona göre insan, yalnız iman sayesinde derin düşüncelere ve dinsel hizmetlere kendini verirse, peygamberlerin aldığı vahyi ve bu vahyin kapsadığı gerçekleri kavrayabilir. Akıl, ancak maddenin ebedîliğine ve yoktan var olmaya dair belgeler bulabilir. Fakat dinsel eylemlerin derin bir anlamı vardır; bunlar, yüce gerçeklerin simgesidir. Juda Hallevi, en sonunda Kabalcılığın mistisizmine ulaşır ve bunu geleneğin tamlayıcı bir kısmı sayar; bu sisteme dair olan *İesira* adlı eseri kabalcılığı İbrahim'in patrikliği zamanına kadar çıkarır ve onun eseri, kendisinden yüz yıl sonralarına kadar kabalcılığın daha geniş ölçüde gelişmesine hizmet etmiştir. Juda Hallevi'nin eseri İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan* adlı eserine karşı ve belki de İbn Rüşdçülere karşı bir tepkidir. Kasidelerini, H. Brody (9 parça) olarak 1895-1904'te bastırdı. Kusari'yi İbranice ve Almancaya çevirerek D. Gassel bastırdı (3. baskı, 1923).

Bkz. S. Munks, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris, 2. baskı 1927); J. Guttmann, *Philosophie des Judentums* (1933); S. S. Cohon, *American Jewish Yearbook* (1941-1942); H. J. Schoeps, *Jüd-Cheistl. Religions-Gestrach* (2. baskı, 1949); M. Wiener, *Juda Hallevi s. Concept of Religion* (Hebrew Umon College Annual, 1950-1951'deki makale).

JUDA LEVİTA. Yahudi ozan ve filozofu. 1090' da İspanya'da doğmuş, 1140'ta ölmüştür. *Sepher Haccozai* adındaki ünlü diyalogunu Arapça yazmıştır. Bu eser, birçok dillere çevrilmiştir.

JULIEN. Bizans filozofu. İmparator Constantin' in kardeşi. Latince adı *Julius Constantinus*'tür. Milâdın 331. yılında Istanbul'da doğmuş ve 363'de otuz iki yaşındayken bir savaş meydanında ölmüştür. Babası 337'de ölünce, askerler, imparator ailesine mensup olanları boğmuşlar, fakat Julien, bir papazın yardımı sayesinde kardeşi Gallus'le birlikte kaçmış ve Bitinya'da gizli bir hayat geçirmiştir. Daha sonra da Césare yakınlarında bulunan Macellum istihkâmlarında yaşamıştır. Babasının servet ve tahtından bir süre umudunu kesmiş olan Julien, burada edebî çalışmalara koyulmuştur. Birtakım politika entrikaları arasında kardeşi tahta getirilmiş, fakat sonra o da öldürülmüş, bunun üzerine oldukça tehlikeli günler geçirmiş olan Julien, kendi isteği olmaksızın, nüfuzlu bir kumandan olan Constance tarafından imparator ilân edil-

miş ve bu kumandanın kız kardeşiyle evlenmiştir. Yirmi beş yaşında olduğu halde imparatorluğun iç ve dış işlerini başarıyla düzeltti. Onun politika hayatı daha çok Bizans tarihini ilgiler. Felsefe tarihindeki yeri de pek önemli değildir. Zira Julien, artık Hıristiyanlığın oldukça kuvvetlendiği bir dönemde çoktanrıcılığı yeniden kurmaya çalışmış, fakat zamansız ölümü yüzünden düşüncelerinin başarısızlığını görememiştir.

Julien, etrafına Yunancılığı (Helenisme) savunan birtakım bilgin ve rahipleri toplamış, onlar gibi giyinmiş, sade bir hayat sürmüş, her haliyle bir imparator gibi değil, bir filozof gibi yaşamıştır. Onun Hıristiyanlara karşı gösterdiği şiddet ve garip olduğu kadar da zalim hareketleri, vicdan ve düşünce özgürlüğüne tamamıyle aykırıdır. Zamanının ileri gelen rahiplerini ilgileyen kutsal kitapların yakılmasını emretmiştir. Tüm Hıristiyan okullarını da kapatmıştır. Zira, Julien'e göre, Homeros ve Hesiod, ozan oldukları kadar da Tanrıbilimcidirler; bunlara inanmadan okutmak ise, küfürdür. O, İncil'i vaaz etmeyi de yasak etmiştir. Vaftiz... vb. gibi dinsel törenleri de suç saymıştır.

Julien, saltanatının ilk zamanlarında Hıristiyanlara karşı müsamahalı davranmıştı. Artibius'e yazdığı 7'nci mektupta, "Onların hak ve adalete aykırı olarak kovuşturulmasını istemem" der. 42'nci mektupta da, "Adaletsizlik olmaksızın da onlara engel olunabilir; fakat biz bu fenalığın herkese bulaşmasına izin veririz. Bizim ilkemiz, bilgisizleri aydınlatmaktır, onları cezalandırmak değil" diye yazar. 52'nci mektubunda da: "Hıristiyanlara karşı asla haksızlık yapılmasın; onlar kinden çok merhamete lâyıktırlar" demektedir.

Fakat Julien'in merhameti uzun sürmedi. Hıristiyanları Tanrıtanımazlıkla suçlandırdı. Çünkü, diyordu, onlar başka kavimlerin dinlerine saygı göstermez ve o dinleri tanımazlar. Çoktanrıcılığı kabul etmeyen ya da bu dinin şeklini değiştirmek suretiyle kabul eden müşriklerin anladıkları dinsel duygulara doğrudan doğruya karşı gelirler. Bu itibarla tüm tanrıları kabul eden Julien, bu tanrıları hoşgörmeyen Hıristiyanları, Tanrıtanımaz saymakta kendisini haklı görür. O, mutlakiyetçi bir imparator ve bir filozof olarak Hıristiyanlığın gittikçe gelişen nüfuzundan çekiniyordu. Yoksa, gerçekte kendisi de Tanrı'nın birliğini olduğu kadar da Hıristiyan ahlâkının yüceliğini kabul ediyordu. Julien, Hıristiyanlığı, sadece putlara saldırdığı için değil, felsefeyi, geleneği, Yunancılığı tehdit ettiği için suçlu görüyordu. Hıristiyanlığın savunduğu düşünceler, İskenderiye Okulunda öteden beri okutulmakta olan düşüncelere büsbütün aykırı değildiler. Bu itibarla onun Hıristiyanlara uyguladığı işkenceler, daha çok, "kilise dışında hiç bir kurtuluş yoktur" iddiasında bulunan yeni dinin hoşgörüden yoksun olan zihniyetiydi. Yani o, felsefenin uzlaştırıcı ve özgür ruhuyle hoşgörmezliğin dar ruhu arasındaki savaşın bir temsilcisiydi. J. Simon, onun Hıristiyanlığa karşı olan kinini, kendisini tahta çıkartmış, fakat kardeşini ve akrabalarını boğdurmuş olan Hıristiyan Constance'a karşı duyduğu nefretin bir ifadesi sayar.

Julien'in felsefesel düşünceleri, kendi zamanında Atina okullarında yaşayan düşüncelere bağlıdır. Gizli bilimlere (sciences occultes) karşı fazla meraklı olduğundan, kendisini bir filozof olmaktan çok bir sofist sayarlar. Zira Julien, söylevler vermeyi, çok bilgili görünmeyi seven bir diyalektikçidir. Saint-Cyrille ve Théodor taraflarından saklanmış olan eserleri, ustaca yazılmış olmakla birlikte, karışık, bozuk ve yanılmalarla dolu, nihayet saldırgan bir karakter taşırlar ve bunların hemen hepsi Hıristiyanlık aleyhindedir. Getirdiği kanıtların çoğu, Celse ve Porphyre'den alınmıştır ve bunları türlü tarzlarda tekrarlayıp durmuştur. *Misopogon* adlı eseri Antakya Hıristiyanlarına karşı ateşli, fakat zevksiz bir hicviyedir. Bunda kendi emriyle işkence gören zavallılarla alay eder. Bir yönetici ve komutan olduğunu gösteren *Mektuplar*'ında da, bir safsatacı olduğu görülür. Bunlarda mahkûm ettiklerine söver, kurbanlarına duygusuzca hakaret eder; Hıristiyanların adını bile kullanmaz, onlara Galyalılar (Galiléens) adını verir. *Sezarlar (Cécars)* adlı eserinde, kendi kendisiyle ya da haşmetli imparatorla alay ettiği söylenir. Felsefesel düşüncelerinin izlerine söylevlerinde rastlanır. Üstatlarının felsefesine karşı gösterdiği coşkun hayranlıklara karşın bağımsızlığını muhafaza eder. Düşüncelerinde bir çeşit ilgisizlik ve şüphecilik vardır. Denebilir ki, Julien'in düşünceleri, bir din ya da felsefe okulunun —yani, Yeni Eflatunculuğun— son düşme ve gerileme derecesini gösterir. O, çoktanrıcılığı yükseltmek için çalışmış, Mithra'nın tapımına (culte) alışmış, Aedesius ve Maxime'in öğrencisi olmuş; fakat birtakım saçma inançlardan ve ilgisizliklerden kurtulmamıştır. Keramete (théurgie), cinlere, kâhinlere inandığı halde saf metafizik alanında üstatlarını, ancak hiç bir şeyi inkâr etmemiş olmak ve bu güç sorunlar üzerinde işlemek için Arselias ya da Posidonius'ün bir öğrencisi gibi, kendi ahlâk görüşlerine stoacı emirleri, Eflatun'un en insel ve gerçekten asil olan doktrinine karıştırarak Tanrı birliğini, yaratmaya, Tanrı kayrasına, ruhun ölmezlik ve tinselliğine inanmak suretiyle takip eder. Diğer sorunlara karşı hiç bir ilgi göstermez. Hatta İskenderiye felsefesi-

nin iki esaslı temeli olan üçüzleme kuramı ile türümler (émanations) doktrinine değinmeye bile lüzum görmez. Onun İskenderiye Okulu filozofları arasındaki yeri, Aedesius ve Krisant'dan (Chrysanthe) üstün, fakat Plotin, Proklus ve hatta Porphyre ve Jamblik'ten pek aşağıdır. O, filozof olmadığı halde felsefeden hoşlanan ve bir yazar yeteneğine sahip olmaksızın bir yazar olan, hayal gücü geniş, fakat derin olmayan bir politika adamıdır. Onun Hıristiyanlık hakkındaki düşünceleri ve Hıristiyanlara yaptırdığı işkencelerin esasını biz başka yönden açıklamak isteriz: Bize göre, dinler de siyasal vb. sosyal ülküler gibi bir ideolojidir. Bunların hepsi yayılmak, kendini herkese kabul ettirmek, iktidarı elde etmek ve kendi gelişmelerine engel olan direnmeleri yok etmek için savaşırlar. Bu bakımdan ve hele başlangıçlarında hoşgörüden yoksun olurlar. Hıristiyanlığın tüm ortaçağdaki bağnazlığı, diğer sosyal nedenleri ne olursa olsun Haçlı Seferleri, bu gelişme ve kökleşmenin aracı ve sonuçlarından başka bir şey değildir. Her idealde, yalnız kendini doğru gören ve başkalarının yanlış, geri ve tehlikeli olduğuna inanan bencil inançlar vardır. Bu itibarla onlarda uygulama şekilleri ve şiddet dereceleri başka başka da olsa bu türlü bağnazlıklara ve adaletsizliklere rastlamamak olanaksızdır. Mistik ve kutsal esaslara dayanan dinlerde ise, savundukları ahlâkın yüceliğine karşın, direnmelere karşı gösterdikleri tepki en son şiddet derecesine ulaşır.

Julien'in eserleri, 1583'te Paris'te basıldı (Latince ve Yunanca olarak). Bu baskının Fransızcası, Martain ve Chanteclaire'indir. 1630'da bazı notlar eklemek suretiyle P. Petau da, *Juliani Opera* başlığıyle yayınlamıştır (Dion baskısı). Eserlerinin tek tek baskıları da vardır: *Sezarlar,* Spanheim tarafından 1728'de Amsterdam'da; *Constantin'e Methiye* adlı eseri bazı notlar eklenerek, Latince ve Yunanca olmak üzere Wittembach tarafından 1802'de Leipzig'de yayınlandı. Rahip Bletteri de, Julien'in *Mektuplar'*ıyle *Sezarlar*'ını *(Cécars)* ve *Misopogon* adlı eserini iki cilt olarak Fransızcaya çevirerek yayınladı (Paris, 1748). Ayrıca, J. Pet. Ludewig de *Edictum Juliani Contra Philosophos Christianos* başlığıyle Julien'in Hıristiyan filozofları aleyhindeki yazılarını toplayarak bastırmıştır (Halle, 1702).

Julien'in Jamblik'e gönderdiği iddia edilen *Mektuplar*'ının kendisi tarafından yazılmış olduğunu kabul edenler vardır. *Tanrılar ve Âlem* adlı bir eser de Julien'in zannedilmişse de, bunun yazarı Sallustius olduğu anlaşılmıştır. Bu yazar, Julien'in dostuydu.

Bkz. Vacherot, (cilt II); La Bletterie *Vie de Julien* (1746); J. Simon (cilt II s. 275-368); A. Desjardins *L'Empereur Julien* (Paris, 1845) Neander, *Kaiser Julianus sein Zeitalter* (2. baskı, 1867); D. Strauss, *Julian der Abtruenninge der Romantiker auf dem Throne der Caesaren* (Manheim, 1847); Asmus, *Juliens Galiläerschrift im Zusammenhange* (Freiburg, 1904); Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser* (Berlin, 1907).

JULIUS, John von. Yahudi filozofu. 15 nisan 1880'de Hildesheim'de doğdu. 20 mayıs 1950'de Kudüs'te öldü. Berlin'de Yüksek Yahudi Bilgi Okulunda din felsefesi profesörüyken 1934'te Kudüs'e hicret ederek profesörlüğüne orada devam etmiştir. Eserleri: *Kants Begriff der Objectiven Erkenntnis* (1911); *Religion und Wissenschaften im Mittelalter und Modernen Denken* (1922); *Die Philosophie des Judentum* (1933)... vb.

Bkz. L. Strauss, *Philosophie u. Gesets.* (1930).

JUNG, Carl Gustav. İsviçre psikolog ve ruh hekimlerinden. 26 temmuz 1875'te Kesswyl'de doğdu. 1961'de Küsnacht'da öldü. Hekimliği Basel'de, psikolojiyi Paris'te okudu; P. Janet ve Freud'un etkisi altında yetişmiştir. Onun adı, hemen daima Freud ve A. Adler'le birlikte anımsanır. Alman asıllı olan bu filozof, ruh hastalıkları uzmanı da olan bir ruhbilimcidir. Evvelâ Zürih Üniversitesinde, sonra da 1944'ten itibaren Basel Üniversitesinde profesörlük yapmıştır. O, Freud'un psikanaliz yönteminden hareket ederek onun Libido kavramını, genel bir ruhsal enerji şeklinde değiştirerek genişletmiş, psikolojide "içedönük tipler" doktrinini yaratmıştır. Düşlerin yorumu konusunda mitoloji ve kültür tarihi alanlarından gereçler kullanmayı tercih etmiş, bireysel ve kolektif bilinç yaşları arasında bir ayrım yapmış, birincisinin bazı itmeler sonunda oluştuğunu, ikincinin ise, beynin yapısıyle ilgili olarak soyaçekim biçiminde meydana geldiğini göstermeye çalışmıştır. Kolektif bilincin pek eskiden kalma bazı aşgın imgelerle (archetypus) dolu olduğunu belirtmiştir. (Örneğin, kadının bilinç dışındaki erkek imgesi (animus) ya da erkeğin bilinç dışındaki kadın imgesi (anima) gibi).



Jung, bilinci, bilinçdışına karşı direnen bir ayrı gerçeklik sayar. Ona göre, bilinç, uygar insanda, yaşantıları ve kişileri soyutlayacak biçimde bilinçdışından uzak ve ayrıdır. Tanrı düşüncesine gelince, bu da öteki dinsel simgeler gibi

"archetypus"larla ilişkilidir. Özet olarak, Freud, tüm ruhsal hayatın, psikanaliz sistemi içinde Oedipus kompleksi'ne bağlı olan eski denemelerle paralel olarak geliştiğini iddia etmişti. Ona göre, cinsiyet eğiliminden ibaret olan bu kompleksin belirmesi ve bilinçaltına geçmesiyle insanın kişilik ve karakteri arasında sıkı bir bağ vardır. Bu itibarla o, insan ruhunda 'alt ben', 'ben' ve 'üst ben' gibi üçlü bir hayatın varlığını kabul etmiş ve ruhumuzun, bu üç ben arasındaki kaynaşma ve ahengin türlü tarzlarına göre şekillendiğini, normal, anormal ya da patolojik tüm insel davranışların gerçek nedenini bilinçaltından ibaret görmüştü.

Adler de, insan kişilik ve karakterini 'üstünlük isteği'ne bağlamıştı. Ona göre insanlar, 'aşağılık duygusu'nun etkisi altında, kendilerini daima olduklarından başka ve üstün bir varlık olarak göstermek özlem ve eğilimi içindedirler. Yani, bizde biri gerçek, diğeri ülküsel olan iki varlık saklıdır ve insan eylemlerinin amacı, daima birinciyi maskeleyip ikinciyi göstermek ya da buna ulaşmaktır. Oedipus kompleksi, bu üstünlüğe kavuşmak için bir aracıdır ve bu üstünlüğün hedefi de, başkalarını kendinden geride bırakmak, sivrilmek ve ileri gitmektir.

Jung ise, Freud gibi, bilinçaltına önem vermiş ve üstadının bu konudaki düşüncelerini, insanı tanıma bakımından hemen olduğu gibi kabul etmiştir: fakat, bu bilinçaltının kolektif bir yanı olduğuna da inanmıştır ve bu yanın, tüm bir geçmişin mirası olduğunu, bireylerin ruhsal karakterlerini bu mirasın organlaştırdığına inanmıştır. Ona göre, hiç bir insan kendi gerçek niteliğini açığa vurmak istemez; daima onu gizlemeyi tercih eder; daima başkaları üzerinde iyi, saygı ve sevgi getiren etkiler yapmaya çalışır ve başkaları hakkındaki yargılarında da aynı ruh haliyle hareket eder; kendini bilinçli ya da bilinçsiz olarak daima onlarla mukayese eder. Jung, *Analiz (Çözümleme) Psikolojisi* adını verdiği özel doktrininde, Freud ve Adler'in savundukları görüşlerle insanın tam ve olduğu gibi açıklanamayacağını iddia etmiş, insanın kişilik ve karakterini belirten eylem ve yönelişlerin 'yaşama enerjisi ve içgüdüsü'nden kuvvet aldıklarını göstermeye çalışmıştır. Ona göre, cinsiyet kompleksleri ve üstünlük isteği, türlü yaş ve koşullara göre değişen bu enerji ve içgüdünün belirtilerinden başka bir şey değildirler. Bu itibarla yaşama enerji ve içgüdüsü 'içe' ya da 'dışa' dönmüş (endogéne, exogéne) olarak iki ayrı insan tipini oluşturur. İçe dönük olanlar, içli, çekingen, rahatsız edilmekten hoşlanmayan, sakin, münzevî, bilgi ve düşünce âşığı ve alçak gönüllü olurlar. Dışa dönük olanlar ise, daha çok eylem adamlarıdır; bunlar, gösterişi sever, amaçlarına kavuşmak için aracıların her çeşidine baş vurmaktan çekinmez; yeniyi ve değişeni ararlar.

Jung, Freud'un aşırı taraflarını düzeltmiş, bilinçsizlik ve libido'yu daha açıkça çözümlemeden geçirmiş, insan kişiliğinin oluşumunda, zaman ve toplumun etkilerine dikkati çekmiştir. Zürih ve Basel Üniversitelerinde profesörlük yapmış olan Jung'un önemli eserleri şunlardır: *Wandlungen und Symbol der Libido* (1912; 4. baskı, 1952); *Die Psychologie der Unbewutsen Prozess* (1926); *Psychol. Typen* (6. baskı, 1950); *Psychologie und Alchemie* (2. baskı, 1952); *Aion Untersuchungen zur Symbolgeschte* (1951); *Antwortauf Hiobe* (1952); *Ven den Wurzeln des Bewustseins* (1953); *Wersuch enir Darstellung der Psychoanalyt. Theorie* (1954); *Mysterium Conjunctionis* (cilt III, 1953-1957); *Seelenprobleme der Gegenwart* (6. baskı, 1941); *Wirklichkeit der Seele* (3. baskı, 1939); *Analyt. Pyschologie* (1936); *Psycho. u. Religion* (3. baskı, 1947); *Über die Psycho. des Unbewutzen* (1943); *Die Psycho. der Übertragung* (1946); *Symbolik den Geistes* (1948); *L'Homme à la Découverte de son Âme* (1962).

Şu eserler de onundur: *Psychologie u. Alchemie* (2. baskı, 1952); *Versuch einer Darstellung der Psichoanalyt. Theorie* (1954); *Welt der Psyche. Eine Ausw. z. Einf* (1954); *Mysterium Conjunctionis* (3. cilt, 1955-1957).

J. Hersch, *Introduction à la Philosophie* (1959) adıyle onun bir eserini Fransızcaya çevirdi.

Bkz. İvan Corric, *Carl Gustav Jung's Psychologie* (1929); G. Adler, *Antdeckung der Scele* (1934); J. Jacobi, *Die Psychologie von Carl Gustav Jung* (3. baskı, 1949); H. Schâr, *Religion u Seele. in d. Psychologie Jungs* (1946); Edward Glover, *Freud of Jung* (1950); Fr. Selfort, Üniversites, IX, 5 (1954); R. Hostie, *Carl Gustav Jung u. d. Religion* (1957); R. Affemann, *Psychologie U. Bibel* (1957); J. Jacobi, *Komplex, Archetyp us, Symbol u. d. Psychologie Carl Gustav Jung* (1957); F. Seifert, *Tiefenpsychologie* (1955); F. Frdaham, *Eine. Einf. in die Psychologie Jungs* (1959); J. Jacobi, *Die Psychologie von Carl Gustav Jung* (4. baskı, 1959).

JUNGER, Ernst. Alman filozofu. 29 mart 1895'te Heidelberg'de doğdu. Varoluşçuluğa (existentialisme) bağlıdır. Şu eserleriyle tanınır: *Des Arbeiter. Herrschaft u. Gestalt* (4. baskı, 1941); *Lobe der Vokale* (4. baskı, 1941); *Schrape u. Körperbau* (2. baskı, 1949).

Bkz. E. Back, *Das Weltbild E. Jüngers* (1945).

JUNGER, Friedrich-Georg. Bundan öncekinin kardeşidir. Teknik felsefeyle uğraşmıştır. 1 ağustos 1898'de doğdu. *Perfektion der Technik* (2. baskı, 1949); *Illusion der Technik* (1940); *Nietzsche* (1949); *Machine u. Eigentum* (1949); *Gedichte* (1950)... vb. önemli eserlerin yazarıdır.

JUNGIUS, Joachim. Alman mantıkçısı. Matematik ve doğa bilgini, 22 ekim 1587'de Lübeck' de doğdu, 17 eylül 1657'de Hamburg'da öldü. 1609'da Gissen'de, 1624'te Rostock'da profesör ve akademiye rektör oldu. *Logica Hamburgensis* (1638); *Doxoscopiae Physicae Minoris* (1662) adlı eserleri doktrinini kapsarlar. *Jungius,* XVII. yüzyıl atomcularındandır. *İsagoge Phytoscopica* (1678); *Harmonica Theoretica* (1678); *Hist. Vermium* (1691) de önemli eserlerindendir.

Bkz. E. Wohlwill, *Joachim Jungius und die Erneuerung Atomistischer Lehren im 17. Jahrhundert* (Hamburg, 1887); Beiter, *Zur Joachim;* Forschung, *Hg. V. A. Meyer* (1939).

JUSTI, Johann-Heinrich-Gottlob. Alman yayımcılarından. Thuring'deki Brüken şehrinde 1705 ya da 1720'ye doğru doğmuş, 20 temmuz 1771'de bir cezaevinde ölmüştür. Bir süre Viyana'daki Threzianum Okulunda profesörlük yapmış, daha sonra İsveç'te bazı görevler kabul etmiş, Rusya'da da oldukça önemli görevler elde etmiştir. Fakat bir ihtilâsla suçlandırılarak hapsedilmiştir. Eserleri çoktur; en çok ekonomi politikle uğraşmıştır. Bununla birlikte felsefe tarihi de kendisine küçük bir yer ayırır. Berlin Akademisine biri Monadlar, diğeri de iyimserlik hakkında iki dissertasyon vermiş ve ikisi için de mükâfat almıştır. Bunlarda Leibniz felsefesini şiddetle eleştirir.

Justi, Leibniz'in ileri sürdüğü Monadlar'la Wolf'un savunduğu Basit varlıklar'ı pek anlaşılır şekilde açıkladı. Bunların esaslı noktalarını reddetti. Ona göre, bu doktrin şu sözde ilkeye dayanır: "Yalınçsız (basit) hiç bir bileşik olamaz". Yani, bileşikleri meydana getiren yalın öğelerdir. Yalınç öğelerden meydana gelmeyen hiç bir bileşik yoktur. Bu iddianın doğruluğu ne ile ispat edilebilir? Bu ilke deneyden gelemez. Zira, hiç bir yalınç varlık görülmüş değildir. Bu ilke, ruhumuzdan bir şeyler keşfetmemize yarayan bir düşüncenin ürünü de değildir. Aklın yargılamasından da doğmamıştır. Bu, ancak bir geometri ya da aritmetik gerçeği olabilir. Şu halde bu monatlar ve yalınç varlıklar yerine birlikler ve noktalar terimini kullanmalıdır. Bu belitler, 'yeter neden' (raison suffisant) ilkesinin bir sonucudur, deniliyor. Justi'ye göre, bu ilke de bileşiklerin kısımları bulunduğunu ifade eder. Fakat bu kısımların yalınç olduklarını göstermez. Aynı zamanda, bu metafizik aleyhinde diğer birtakım zorluklar daha vardır: Yalınç varlıklar, bileşik varlıkları teşkil edemezler. Eğer monatlar, ruhlar gibi aynı tözden iseler ve eğer birçok monatlar, cismi meydana getiriyorlarsa, doğaları ve iç durumları itibarıyle onlara benzeyen ruhlarımız, ne için onları andıran varlıkları, parçaları ve uzamlı maddeleri teşkil etmiyorlar? Gerek Monadoloji ve gerek Teodise'ye karşı yapılan bu itirazlar, birçok noktalardan Leibniz sistemiyle çelişiktir. Justi, ilk kez, büyük bir açıklıkla Leibniz felsefesini eleştirmek ve bu konu üzerinde tartışmak onurunu kazanmıştır.

Eserleri: *Dissertation qui a Remporté le Prix Proposé par l'Academie Royale, Sur le System des Monades* (Berlin, 1748). Bu eseri Justi, hem Almanca, hem de Fransızca yayımlamıştır. İyimserlik hakkındaki dissertasyonunu 1755'te yayınlamıştı. Onun bir de *Ahlâk ve Felsefeye Dair Yazılar* adlı eseri vardır (cilt II, Berlin, 1760-1761).

Bkz. J. Rener, *J. H. G. V. J.* (1938).

JUSTIN, Saint. Din şehitlerinden. Pastör Hermias'ın çağdaşı. Milâdın 89. yılında Filistin'deki Flavia Neapolis (şimdiki Nablis) şehrinde doğdu. Ebeveyni müşrikti. 132 yılından önce bir söylentiye göre 30 yaşına girmeden önce Hıristiyanlığı kabul etmiş, 163-167 yılları arasında Roma'da şehit edilmiştir. Bu tarihlerde Roma'da Marc-Aurèle ve Lucius Verus' ün egemenliği vardı. Justin'in eserlerinden en önemlisi Fransızcaya da çevrilmiş olan *Première Apologie* (150) ile, *Seconde Apologie* ve *Dialogus avec le Juif Tryphon* (160) adlarını taşıyanlardır. Bunlardan birincisi, imparator Hadriene'e, ikincisi Marc-Aurèle'e hitap eder. Justin, evvelce Yunan kültürüyle yetişmiş bir müşrikti. Kendisi Hıristiyanlığı niçin kabul ettiğini anlatırsa da, gösterdiği nedenler sudandır. O dönemlerde Hıristiyanlığı kabul etmenin başlıca nedeni, dinli zekâların canlı bir felsefeden, felsefesel görüşlere elverişli olan bir dine geçme isteğinden ibarettir. Bize göre ise, Hıristiyanlığın mistik mizaçları ve bilgisiz insanları kendine çeken bir mitolojisi vardı. Bu din, Tanrı katında eşitilk, ebedî nimet ve mutluluk vaaddeen bir yarılk (charité) ve inayet (grâce) dini olduğu için, Roma İmparatorluğunun istibdadı altında ezilen sayısız kölelerle fakirlerin ve Romalı olmadıkları için horgörülen insan kitlelerinin tek tesellisi, umudu ve sığınağı halini almıştı. Bu zümre, kurtuluşu yalnız bu dine inanmakta bulmuştu. Yayılmasında bu ve diğer sosyal koşulların etkisi inkâr edilemeyen bu din, düşünürlerle bilginlere yeni gerçekler ilham eden zengin bir kaynak görevini yaptı. Bunu Batı felsefesinin tüm gelişmelerin-



de de açıkça görebiliriz. Süratle yayılması bu nedenlerdendir.

Hıristiyanlık, müşrik saydığı insanlara karşı, savunduğu ahlâkın büyük erdemlerine karşın, hoşgörüden yoksundu ve yüzyıllarca zulmetmiş, bir taraftan kilise çıkar ve otoritesini korumak, bir taraftan da akıl ve deneyin egemenliği yüzünden imanı zayıflamaktan kurtarmak ereğini (gaye) taşımış, âdeta başlangıçta Hıristiyanlara karşı yapılmış olan işkencelerin bir mukbelesi, bir intikam aracısı halini almıştı. Bununla birlikte Justin, daha gençliğinde felsefeyi, "Bizi Tanrı'ya doğru götüren ve bize Tanrı'yı tanımanın mutlaka lâzım olmadığını" telkin eden dersler dinlemişti. Justin, daha sonra bir gezimci filozofa baş vurmuş, o da kendisinden, "bu ilişkilerin yararsız olmaması için bir ücret" istemiş olduğundan, bunun bir filozof olmadığına inanmış ve Fisagorculardan bir şeyler öğrenmek istemişti. Fakat, baş vurduğu filozof, evvelâ musiki, astronomi ve geometri öğrenmek gerektiğini söylemiştir. Justin, bu bilimlere zaman ayırmamış, bu yüzden Eflatunculara baş vurmuştur. Bunlardan gerçekten öğrenmek istediği şeyleri elde etmiştir:

Justin, "Cisimsiz şeylerin ruhu, der, beni en yüksek derecede büyüledi. İdeaların dalıncı (contemplation), ruhumu kanatlandırdı; az zaman sonra, kendimin bir bilge haline geldiğimi zannettim. Hatta dolaysız olarak Tanrı'yı göreceğimi umut edecek kadar aptallaştım. Zira, Eflatun felsefesinin amacı buydu".

Justin'in felsefede aradığı bir doğal dindi. Bu itibarla onun Eflatunculuğu, Hıristiyanlıkla değiştirmiş olmasına şaşmamalıdır. *Yahudi Tryphon ile Diyalog* adlı eserinde anlattığına göre, bir gün kendi kendine düşüncelere dalmak üzere çekildiği bir yalnızlık sırasında, kendisine Tanrı ve Ruh hakkında sorular soran bir ihtiyara rastlamış. Justin, ona karşılık olarak Eflatun'un Tanrı telakkisiyle ruhgöçü (transmigration) kuramını anlatmıştır. Fakat, ihtiyar, bu anlattıkları şeylerde uzlaşmaz noktaların bulunduğunu, zira, eğer ruhlar, Tanrı'yı görmüşlerse, onu hemen unutmak zorundadırlar. Bu itibarla da mutlulukları sefaletten başka bir şey değildir. Tanrı'yı görmeye lâyık olmayanlar, liyakatsizliklerinin cezası olarak bedenlere bağlı kalırlar. Çünkü, cezalandıklarını bilmedikleri takdirde, uğradıkları cezanın bir yararı olamaz; der. İhtiyarın bu sözlerini nakleden Justin, *Timée*'deki düşüncelerin doğruluğunu ispata çalışır. Fakat, ihtiyar, ne *Timée*'deki düşüncelerden, ne de ruhların ölmezliğine dair olan Eflatuncu doktrinden kaygısı olmadığını anlatır ve der ki, "eğer ruh ölmezcesine canlı ise, bu, Eflatun'un iddia ettiği gibi, ruhun yaşadığından değil, Hıristiyanların öğrettikleri gibi, ruhun yaşamayı kabul etmesindendir. Ruh, yaşar, çünkü Tanrı, onun yaşamasını, uzun süre yaşamasını ister".

Bu sözler, bugünkü düşüncelerimize göre sudan ve bayağı şeyler olmakla birlikte Hıristiyanlıkla Eflatunculuk arasındaki farkı pek iyi ifade etmektedir. Justin, ihtiyardan bu doktrini nereden okuyabileceğini sorunca, ihtiyar bunun hiç bir filozofun eserinde bulunamayacağını, ancak İncil ve Tevrat'da bulunabileceğini anlatmış. İşte bunun üzerinedir ki Justin, kalbinde peygamberlere ve İsa'nın dostu olan insanlara karşı büyük bir aşkın alevlendiğini hissetmiş ve ancak bu felsefenin doğru ve yararlı olduğuna inanmıştır. Justin'in anlattığı bu düşüncelerin tarihsel bir değeri vardır. Zira, onun eserinden, filozoflar tarafından ileri sürülen düşüncelerin, Hıristiyanlık tarafından savunulmuş olan problemleri, Hıristiyanlığın yeni bir tarzda çözmüş olduğunu görüyoruz. Tanrısal bir vahiy imanına dayanan bir din, felsefesel problemleri, felsefeden daha iyi çözme yeteneğindedir; bunun içindir ki, Hıristiyanlık öğrencileri kendilerine aynı zamanda filozof unvanını verirler. Fakat, Hıristiyanlığın iddiaları da söz götürmez gerçekleri kapsar.

Justin'in *Birinci Apoloji*'de belirttiği gibi, eğer Tanrı, gerçeği insanlara İsa aracılığıyle bildirmişse, İsa'dan önce yaşamış olanlar, gerçeği bilmedikleri için suçlu sayılmamalıdırlar. Burada Justin, Hıristiyanlık vahyinin niteliğini tanımlamaya çalışır ve ilkesini Saint-Jean İncili'nin porologundan alır: Bu İncil'e göre, Âlem'e 'Kelâm' gelince, tüm insanları aydınlatmıştır. Bu nedenle, tüm insan türleri Kelâm'ı paylaşmıştır. Şu halde Tanrısal Kelâm'ın evrensel vahyi, İsa'dan daha eskidir. Justin, bu düşünceyi stoacılardan aldığı terimlerle, *İkinci Apoloji*'sinde açıklar ve "Kelâm'ın gerçeği, der, her insanın bir parçasına sahip olduğu bir döl sıvılı akıl (raison seminal), yani, bir tohumdur". Bu itibarla Hıristiyan olmayan tüm insanlar, Kelâm'a göre yaşamışlardır. Zaten Yunan filozofları da, düşüncelerinin çoğunu Tevrat'tan almışlardır. Hıristiyanlığın vahyi, insan türü kadar eski olan Tanrısal bir vahyin en yüksek bir noktasıdır. Gerçek bu olunca, tarihin tüm sorumluluğunu kendi üzerine almış olacak, fakat bunun kârını da kendisi kazanacaktır. Tarihin tüm kötülükleri Kelâm'a karşı yapılmıştır. Yapılmış olan iyilik de Kelâm'ın ürünüdür. Şu halde Kelâm, İsa'dır.

Justin, "Öyleyse, der, asla doğru olmamış olan şeyler bizimdir". Bu söz, o zamanki Hıristiyan düşüncelerinin neleri Yunan filozoflarına borçlu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim, Justin için, Heraklit ve stoacılar, Hıristiyanlık düşüncelerinden habersiz değildirler.

Sokrat, İsa'yı, "bir parça" tanımıştır. Zira, bu filozof, Kelâm'ın ortağı olan Akıl sayesinde, bazı gerçekleri keşfetmiştir. Kelâm ise, İsa'dır. Bu itibarla Sokrat, İsa'nın öğrencilerindendir. Müşrik filozofların hepsi de gerçeği düşünmüş olmakla, Hıristiyan vahiylerinin yetkin bir surette ifade ettiği gerçeklerin tohumuna sahiptirler. Justin, Hıristiyanlık dogmaları üzerinde fazla durmaz. Üçüzlemedeki Tanrı, Kelâm ve Kutsal Ruh'tan yalnız birincisini Tanrı sayar; bunların nitelikleri ve onurları itibarıyle eşit olmayan üç ilke olduklarını kabul eder. Yaratma edimi içinde, varlıktan önce bir maddenin var olduğuna inanır ve bunu, Tevrat ile ispata çalışır. Ruhun doğasından söz ederken şöyle söyler: "İnsan, nasıl ki sürekli olarak var olmazsa ve beden daima ruhla birleşmiş bulunmazsa ve bunlar arasındaki ahenk kırılmaya mecbur olduğu zaman, ruh bedeni terk eder ve artık insan yok olursa, öylece ruh, varlığına son verince hayat nefesi kendisinden kaçar, ruh da yokolur ve kendisinin çekilip getirilmiş olduğu yere döner".

Görülüyor ki o, insel doğanın, Beden, Ruh, Nefis (esprit) ya da Nefes (pneuma) gibi üç varlık olduğunu kabul eder ki, bunun kökü stoacılıktadır. Bu ifadeden onun, ruhun ölebileceğini de kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim, kendisinin Hıristiyanlığı kabul etmesine neden olan ihtiyar, ona ruhun hayat olmadığını, fakat hayatı Tanrı'dan aldığını anlatmıştı. Şu halde ruh, hayatını Tanrı'nın istediği ve hoşuna gittiği sürece koruyabilir. Hatta Justin, metinlerinden birinde, doğru ruhların hiç ölmeyeceklerini ve daha mutlu bir âleme gideceklerini ve günahlı ruhların da uzun zaman ceza görmeleri için Tanrı tarafından varolmaları istendiğini yazar. Anlaşılıyor ki Justin, ruhların liyakatlerine göre, ölümden sonra mükâfat ya da ceza göreceklerine inanmaktadır ve ona göre ruhlar, kendi özel özleriyle ölmez değildirler. Fakat, Tanrısal iyiliğin ikinci bir edimiyle ölümsüzdürler: Ruhların bir kısmı, yine bu Tanrısal iradenin herhangi bir hareketiyle büsbütün ölüp gideceklerdir. Justin, insanın sorumluluğuna neden olarak irademizin özgürlüğünü gösterir. Ona göre, insan iradesi, stoacıların iddia ettikleri gibi, bir kaderin emri altında değildirler. Bu itibarla insan, kendi edimlerinden sorumludur. Justin, ödül ya da cezanın temeli olarak kabul ettiği elindelik üzerinde o denli çok ısrarla durmuş ve ilk günahtan da o denli az ve bulanık bir şekilde söz etmiştir ki, Tanrı inayeti hakkındaki anlayışının ne olabileceğini belirtmek zordur (Et. Gilson, s. 16-21).

Justin'in ölmezlik hakkındaki duyguları Tevrat ve İncil'in telkinleriyle ilgili değildir. Zira, bu iki kutsal kitapta ölmezliği açıkça savunan hiç bir ayet yoktur. Bu inanç daha sonraları siyasal ve ahlâksal zorunluluklar yüzünden bazı kilise baba ve velîleri tarafından ileri sürülmüştür (*Bkz.* Cemil Sena, *İnsan Ruhu Ebedî midir?*, 1951, s. 23-35).

Özet olarak diyebiliriz ki, Justin, Eflatun felsefesini İncil'le uzlaştırmaya çalışmış gibi görülürse de, onun Hıristiyanlığı özel bir anlayışla felsefeleştirdiği aşikârdır. Felsefesel bilgisi derin olmaktan çok, geniş ve eleştiriden çok bilgili görünmek gayretiyle süslüdür. Fisagor ve Thalès gibi birçok filozoflar üzerinde durur. Fakat bunların doktrinlerini tam olarak anlatmaz. Müşriklere karşı Hıristiyanlığı savunurken onların kendi tanrılarına dikkati çeker. Yahudilerin de mucizeleri sanat haline getirdiklerini, filozofların ise, doktrinlerinde çelişmeler bulunduğunu ve okullarındaki rekabeti ileri sürerek Hıristiyanlığın, bunların inançlarından üstün olduğunu ispata çalışır. Ona göre en gerçek bilgeler, yüksek bir ışınla aydınlanmış olan kişiler, ancak peygamberlerdir. Bunların doğruluğunu ispata yarayan en büyük kanıt, Hıristiyanlığı doğurmuş olan olaylardır. Bu Justin'in Yahudilere karşı ileri sürdüğü kanıttır. Fakat felsefe bu kanıta ne baş vurmuş, ne de reddetmiştir. Ona göre, aklın soyut kavramlarıyle eşyanın metafizik ilkelerine dair filozofların çelişik düşünceleri, tarihten alınmış olan kanıtlara uygun olan ve olmayan hiç bir ilişkiye sahip değildir. Şu halde din ile felsefe alanı birbirinden büsbütün ayrı olup, bunları birbiriyle karşılaştırmak suretiyle yapılan düşünce düzenleri zorunlu olarak yanlıştır. Justin, eskilerin bilgeliğini büsbütün küçümsememiş, Eflatun doktrinini İsa doktrinine çelişik saymamış, filozofların Tanrısal kelâmı, akıl olarak öğrettiklerini, aklın ise, kelâm gibi tüm insanlarda ortak olduğunu söylemiş olmalarını beğenir. Justin, ilkel ve evrensel bir vahyin İsa'dan önce var olduğunu kabul eder ve Lamennais'nin son yüzyılda savunduğu bir düşünceyi çok eskiden ileri sürmüş olduğu görülür.

Justin'in adı geçen eserlerinden başka, *Monarşi ya da Tanrı'nın Birliği; Yunanlılara Söylevler* ve *Diojenetet'e Mektuplar* adlı kitapçıklarından da söz edilir. Bunlardan sonuncusunun bir başka yazara ait olduğu da iddia edilir. Eserleri külliyat halinde Latince, Yunanca veya Fransızca olarak birçok kez basıldığı gibi, ayrı ayrı da basılmışlardır. En önemlileri şunlardır: Migne, *Patr. Gr.* (cilt VI); *Apolojiler*, Louis Pautigny tarafından Fransızcaya çevrilmiş, Latince ve Yunanca metinleriyle birlikte H. Hemmer ve P. Lejay taraflarından yayınlanmıştır (cilt I); *Dialogue Avec Tryphon*'u Fransızcaya G. Archambault çevirmiştir (Paris, 1909).

Bkz. H. Ritter, *Histoire de la Philosophie Chretienne;* Vacherot, (cilt I); Aubé, *Saint-Justin Philosophe et Martyre* (Paris, 1861); J. Rivière, *Saint-Justin et les Apolojistes du 11e Sciècle* (Paris, 1907); E. Goodenough, *The Theology of Justin Martyre* (Iena, 1923); Et. Gilson, (s. 16-21 ve 33-34).

JUSTINIANI, Laurent. İtalyan filozofu. 1381'de Venedik'te doğdu. Bu kentin ileri gelen bir ailesindendir. Saint-Georges şanuvanlarının manastırlarında papaz olmuş ve tüm yaşamını çile ve ibadete dair işlemler ve incelemelerle geçirmiştir. Saint-Bonaventure'un en zeki öğrencilerindendir. Kendisi de hocası gibi velîler listesine alınmıştır. Venedik'in ilk patriği olarak 1455'te ölmüştür. XV. yüzyılın en ünlü mistiklerindendir. 1606'da yayımlanmış olan eserlerinin adlarından kendisinin nelere bağlı olduğu anlaşılabilir: *Lignum Vitoe; De Casto Connubio Verbi et Animoe; Fascicuuls Animoris; De Spirituali Interitu Animoe; De Gradibus Perfectionis...* Görülüyor ki Justiniani de diğer mistikler gibi daha çok ruh, kelâm, aşk ve yetkinlik, tinsel hayat gibi konular üzerinde bir tarikat mensubu gibi çalışmıştır.

K

KAFKA, Franz. Avusturya yazarlarından. 3 temmuz 1883'te Prag'da doğdu, 3 haziran 1924'te Klerling (Viyana) Sanatoryumunda veremden öldü. 1908-1917 yıllarında bir sigorta idaresinde çalışırken Franz Werfel ve Max Bord etrafında toplanan Prag yazarlarıyle yakından temas halindeydi. Sağlığında öykülerinden bazılarını yayınladı; romanlarını, kendi isteğine aykırı olarak Max Brod, onun ölümünden sonra bastırttı. Çağımızın derin ve geniş düşünürlerinden biri olan Kafka'nın eserlerindeki felsefesel ruhun kaynağı, Tevrat yorumcularına dayanan (Thora-Exegesse) Yahudi geleneğidir. O, doğruluğu (verité) ve gerçeği (réalité), akıldışı (irrationnel) bir görüş ve duyuşla ifade eder. Konularını nesneleştirmek için sarfettiği gayretlere karşın, ince ve yüksek hayalleri arasında öznelcilikten (subjectivisme) kurtulamaz. Olağan şeylerin arkasında daima bir büyüklük ve korkunçluk gören Kafka, doğal şeylerin altında kökten (radical) bir bilinmediğin gizli olduğunu hisseder. Bu bilinmedik giz, ona göre, insanı zorunlu ve acı bir akıbete sürükler, yönetir. O da dünyayı bir saçmalık (absurdité) mantığı içinde görür; kişiliküstü ve bürokrat kuvvetlerin tuzağında bocalayan münzevî ve modern insanın, gelecekte karşılaşacağı istibdadın kâbusları içinde nasıl aşırı bir hiççiliğe (nihilisme) düştüğünü, hiç bir anlamı olmayan ve hiç bir umuda yer vermeyen, buna karşın da umut içinde yaşayan bu zavallı düşünen varlığın, dinin derin etkisi altında ve bilinçsiz bir surette kapıldığı suçlarla kuşatılmış bir ruhtan başka bir şey olmadığına inanır. Onun insanı, kabul etmekten, Tanrısal kayrayı ve kurtuluşu umutsuz olarak bekleyip duran bir zavallıdır. Kafka'nın yazıları, daha önce başlamış olan Alman sürrealizminin bir paraleli ya da yankısı sayılmaktadır. Onun görüşleri, başlangıcında dikkati çekmemiş, fakat İkinci Dünya Savaşından sonra, dünya çapında büyük etkiler yapmıştır. Ona bu eserde yer verişimizin nedeni de, sanat merceği (adese) altında fışkıran dünya ve insan hakkındaki görüşlerinin, kötümser olmakla birlikte parlak ve çağımız hayatıyle insel ruhunun derinliklerini aydınlatan felsefesel bir özellik ve orijinalliğe sahip olmasıdır. Başlıca esereri: *Die Werwandlung* (1916); *Ein Landarzt* (1920); *Der Proztez* (1924, 1950); *Das Scholotz* (1926); *Der Heizer* (1913); *Das Urleil* (1916); *In der Strafkolonie* (1919); *Ein Hungerkunstler* (1924); *Amerika* (1927); *Metamorphosis* (1937); *Tagbulcher* (1913-1923 ve 1950.)

Bkz. M. Brod, *F. K. s. Galuben und Lehre* (1948). Bu yazar Kafka'nın külliyatını 6 cilt olarak yayınlamıştır (1935-1937); A. Nemeth, *Franz Kafka* (1946); M. Robert, *Introduction a la Lecture de Kafka* (1946); R. Rochefort, *Franz Kafka* (1948); C. Neider, *Kafka His. mind and Art* (1949); F. Beissener, *Der Erzahler Franz Kafka* (1925) ve *Kafka - der Dichter* (1958); N. Fürst, *Die Offenen Geheimtüren, Franz Kafka* (1956); F. Westsch, *Religion und Humor im Leben und Werke Franz Kafka* (1957).

KAFKA, Gustav. Avusturya filozoflarından. 23 temmuz 1883'te Viyana'da doğdu; 12 şubat 1953'te bu şehirde öldü. 1923-1935'e dek Drest'de, 1947'de Wursburg'da felsefe ve felsefe tarihi ile psikoloji okutmuştur. Felsefenin türlü kollarına dair değerli eserler de vermiştir: *Die Vorrakratiker* (1921); *Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis* (1921); *Aristoteles* (1922); *Geshichtsphlos. der Philosophie-Geschichte* (1923); *Naturgesetz, Freiheit und Wunder* (1940); *Frelheit und Anarchie* (1949). Bunlardan başka bir de 3 ciltlik bir *Psikoloji*'si vardır (1923).

KAFTAN, Julius Wilhelm. Alman din filozoflarından. 30 eylül 1848'de Loit'da (Apenrat) doğdu, 27 ağustos 1926'da Berlin'de öldü. 1874'te Basel ve 1883'te Berlin'de profesör olmuştu. Din konusunda pozitifçidir. Eserleri: *Das Wesen der Christal. Religion* (2. baskı, 1888); *Dogmatik* (8. baskı, 1920); *Kant der Philosoph. des Protestantismus* (1904); *Philosophie des Protestantismus* (1917); *Nuetestament. Theologie* (1927).

Bkz. A. Heger, *Julius Kaftan's Theolog. Grundposition im Verhâlthis zu Schleirmahers Prinzipienlehre* (1930).

KAINZ, Friedrich. Avusturya estetikçisi ve dil psikologu. 4 temmuz 1897'de Viyana'da doğdu. 1931'de bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Şu eserleri önemlidir: *Psychologie der Sprache* (2 cilt, 1941-1943); *Vorlesungen über Ästhetik* (1948); *Einführung die Philosophie der Kunst* (1948).

KANADA. Hind filozoflarından. Vaiseshika adını taşıyan atomcu felsefe sisteminin kurucusudur. (Bu sözcük, Sanskrit dilinde 'visesha', yani 'ayrım ve bireylik' anlamına gelen bir sözcükten alınmıştır). Kanada'nın hayatı ve yaşadığı dönem hakkında kesin bilgimiz yoktur. Hindliler tüm diğer büyük adamları gibi, bunun yaşadığı dönemi de Brahma'ya kadar yükseltirler. Bu itibarla kendisi hakkında tarihsel bir bilgimiz yoktur. Yalnız adına bağlı olan sistemden anlaşıldığına göre, Budacılıktan önce ve ilk Yunan filozoflarından Thalès ve Fisagor zamanında yaşadığı anlaşılmaktadır. Ward'ın verdiği bilgilere göre, Kanada, Gotama'nın çağdaşıdır. Fakat bu filozofun yaşadığı dönem de bi-

linmemektedir. Bu yazarın önemli bulduğu nokta, Kanada adının *Rig-Veda*'da geçmiş olmasıdır. Bu eser Kanada'nın kendisini çok sert çilelere alıştırdığını, babasının kutsal kitaplar hakkında derin bilgileri olan bir zat olduğunu kaydeder. Kanada'nın Mugdala adındaki bir öğrencisi vardır ki bu Hindistan'ın dinsel ve tarihsel efsanelerinde önemli bir rol oynar.

Kanada felsefesinin başlıca kaynağı, *Sutralar* başlıklı eserdir. Colebrooke, bu eser hakkında der ki, "Kanada'nın *Sutralar*'ı on okuma kitabından bileşik olup her biri bir cinsten olmak üzere iki günlük derslere bölünmüş bir koleksiyondur. Bu dersler de aynı konuyla ilgili olan iki Sutra'yı kapsamak üzere Prakarnas ya da bölüme ayrılmıştır *(Essais,* Fransızca çevirisi: Pauthier, s. 48). Bu yazarın *Essais*'si basıldığı zaman, *Sutralar* henüz yayınlanmamışlardı. Bu itibarla Colebrooke, daha çok *Kesava-Misra*'nın yorumlamasından yararlanmıştır. Zira, *Essais*' nin atomculuğa dair açıklamalarında bu bilginin adını sık sık kullandığı görülmektedir. O, bir de Sankara Atşarya'nın eleştirilerine baş vurmuştur ki, bu yüzden bazı yanılmalardan kurtulamamıştır. M. Ward'da *Viseshika-Sutra-Puskara*'yı yorumlamak suretiyle İngilizceye çevirmişse de, bu eser, Kanada'nınkinden sonra yazılmıştır ve onun düşüncelerine pek de uygun değildir. Bugün bu eserlerle birlikte Roêer tarafından Almancaya çevrilmiş olup, Alman-Asya Cemiyeti'nin yayınladığı (cilt XXI, XXII, Benares) *Sutra* metinlerinden yararlanılmaktadır.

Kanada'ya göre, bir konunun incelenmesinde gerekli olan yöntem, önce konuyu anlatmak, sonra onu tanımlamak; daha sonra da tanımın gerektirdiği tüm belgeleri ileri sürerek ispatlamaktır. O, bu yönteme bağlanarak önce ispat ya da kategori konularını ileri sürer. (Bu kategorilere Sanskritçede Padârtas denilir ki, bunlar Kanada'ya göre, tüm bilimi kapsar). Kanada'nın *Kategoriler*'i ya da Colebrooke'un deyimiyle 'yüklemler' (prédicates) altı sınıfa bölünürler: Töz, Nitelik, Eylem, Kamul (le commun), Öze (hassa), Katışma (agrégation) ya da İçten Bağıntı (rélation intime) (Kanada, 1, 3). Bazı yorumcular bu altı kategoriye bir yedincisini eklerler ki, bu 'yadsıma' (inkâr - négation) veya 'yoksunluk'tur (privation). Bu kategorilerin Aristo ve Kant'ın kategorilerine benzeyişi dikkate değer. Daha sonra Kanada, bunları birer birer tanımlar; bunların içine girebilecek olan tüm türleri sıralar ve sayar. Bu itibarla, örneğin ona göre, tözler dokuz türdür ki, bunların beşi, maddesel ya da duyulur (sensible), dördü de az çok maddesizdir. Bunlardan birinciler şunlardır:

1. *Toprak:* Bu, diğer tözlerin ortak niteliklerinden başka (bunları aşağıda sayacağız), 'koku' niteliğine sahiptir ve kısaca, "bir kokulu töz" diye tanımlanır. (Bu atomları ve atomlarının kaynaşması sayesinde tüm 'katı' cisimleri oluşturmaya elverişlidir).

2. *Su:* Bunun seçik niteliği 'soğukluk'tur. "Dokunumda soğuk olan bir töz" diye tanımlanır. Bu, tüm 'sıvık' cisimleri oluşturma yeteneğinde olan töz'dür.

3. *Işın:* Bu hem renkli, hem de renk veren 'sıcak' tözdür. Bu iki nitelik birbiriyle karışıktır.

4. *Hava:* Bu, "Sıcak olan ışından ve soğuk olan sudan" farklıdır ve bunun özelliği ılımlı (tempéré - ılık, mutedil) oluşudur. Dokunumla da bunun varlığı anlaşılabilir.

5. *Esir (Akasa):* Bunun özelliği ses'tir. Bu, "yalınç"tır (basit). Yani, her çeşit kaynaşmalardan (combinaisons), ayrımlardan uzaktır ve "sonsuz"dur; yani, uzayın her tarafına yayılmıştır.

Bu beş töz, ebedî atomlardan teşekkül etmiştir. İkişer ikişer birleşerek ve çeşitli kaynaşmalarla evrenin tüm cisimlerini teşkil ederler. Diğer dört kategori de, Zaman ve Yer (lieu), Ruh ve Bilinç (manas) dır ki, bunlardan ilk ikisi soyut ilkeleri temsil eder (Diğer ikisini ayrıca açıklayacağız). Görülüyor ki, Kanada'ya göre, beş ilkel madde öğesi vardır ki, beş duyunun verdiklerine az çok farkla tekabül eder. Ona göre, her maddesel töz, atomların birleşmesinden meydana gelmiştir. Öğesel (unsurî) tözler kadar da atom türleri vardır. Bu itibarla Kanada, asıl atomculuğa kadar yükselmemiştir. Yani, tüm cisimleri meydana getiren ve cisimlerin nitelikleri ancak kaynaşmalarının özelliğinden doğmuş olan tek şekilli ve ilkel bir madde kavramına ulaşamamıştır. Sınıflamaya temel saydığı ilk duyumların verilerini, başka bir varlığa döndürülemez zannederek, Kanada, toprağın kokulu atomlardan, suyun soğuk atomlardan, ısının sıcak atomlardan... vb. oluştuğunu kabul etmiştir (*Essais,* s. 74). Görülüyor ki o, bu suretle Anaxagor'a yaklaşıyor, fakat Demokrit'ten aşağı bir durumda kalıyor. Kanada, atomların yalınç olduklarını, zira maddenin sonsuz bir surette bölünemeyeceğini iddia etmiş ve bunu ustaca ispata çalışmıştır: "Eğer her cisim, sonsuz sayıda parçaların birleşmesinden meydana gelseydi, bir hardal tanesiyle bir dağ arasında, bir sinekle bir fil arasında hiç bir büyüklük farkı olamazdı. Zira, sonsuz, sonsuza eşittir".

Kanada, güneş ışığı altında uçuşmakta olan zerreleri, maddenin görülebilen en küçük, fakat birleşik bir parçası sayarak, bunlara 'atom' adını vermiştir. Fakat bununla kalmamış, cisimleri şekillendiren atomların bir ışık altında gör-

düklerimizden sonsuz bir suretle ince parçalar olduğunu, yalnız bunların algı ile değil, akıl yürütmeyle bilinebilecekerini iddia etmiştir. Güneş ışığında görülen zerrelerin birleşik olmasını kabul etmesinin nedeni, "bunların hem töz, hem de bir etki (effet) olduklarını" kabul etmesidir. Yani Kanada'ya göre, bir "olay", yalınç bir tözden meydana gelemez. Ve her "etki", nedenler arasındaki bir ilişkinin ürünüdür. Kanada, daha ileri giderek, bu zerreyi vücuda getiren bileşmelerin (compositions) de yalınç olamayacaklarını, zira, "büyüklüğü olan bir tözün kurucu parçası, bir etkiye sahip olur" kanısındadır. Başka bir deyimle, uzamlı (étendue) bir zerre, herhangi bir sayıdaki olaysal öğelerin toplanmalarından doğarlar ve bu öğeler arasında da bir başlama (initiale) bağıntısı vardır. İşte atom, bu kökensel (originel) bileşiğin en son (ultime) öğesidir. Bunların nasıl kaynaştıklarına dair de Kanada şu belgin açıklamayı verir: "Birinci bileşik (composé), iki atomludur. Zira, bir atom bileşikliği sağlayamaz ve oluşumuna ikiden fazlasının girmesi gerektiğini ispat için hiç bir kanıt yoktur. İkinci bileşik, ikili (binaire) üç atomdan kurulur. Zira, yalnız iki atom birleşmiş olsaydı, bileşik hacminin arttığı pek az hissedilirdi; yine çünkü, bu hacim, zorunlu olarak zerrelerin sayı ve boyutlarından meydana gelmiştir. Burada boyutun ürünü olamaz. Bu itibarla sayının ürünü olması gerekir. İkili dört atomun birleşmesini kabul etmek için hiç bir neden yoktur. Zira, kalınlığı meydana getirmek için üçü yetişir. Şu halde atom, bir güneş ışığında görülebilen zerrenin altıncı parçası olarak kabul edilebilir" (adı geçen eser, s. 76).

Bu, pek de açık olmayan ifadeden şu sonuç çıkarılmaktadır: Her şey iki terimi gerektirir ve her uzamlı görünüş, üç olaysal öğeye ihtiyaç gösterir. Uzayı tasarlamak için ise, üç ilkel bağıntı gerektir. Bu kuram ile Boscovich'in kuramı arasında bazı andırışlar olduğunu, Evvel'in ustaca açıklamıştır (*L'Idée d'Infinie*, s. 58-62). Bu yazara göre, Kanada'nın üç öğesel kaynaşması şunlardır:

1. Maddeyi teşkil eden birinci öğe, 'uzamsız' dır, bölünemez ve içine girilemez.

2. Bu düzenden 'iki öğe', birinci uzamlı çifti meydana getirir.

3. Atomların en karmaşık toplanmaları, yüksek düzenden bileşik olan 'moleküller'i oluşturur. Kanada'ya göre, her atom, kendi başlarına parçalanamaz ve ebedîdir.

Kanada, tözden sonra her öğenin sahip olduğu özel nitelikleri sayar. Hintlilerce 24 nitelik varsa da, Kanada, bunlardan on yedisini saymış, diğerlerine de sadece işaret etmiştir. Bunlardan ilk on beşi, maddede duyu organlarıyle algılanabilir, diğer dokuzu ise, ruhu ilgiler. Maddesel olan nitelikler şunlardır:

1. *Renk:* Gözle algılanır; toprak, su ve ışında bulunur. Renk ışından çıkar, onda beyaz ve parıltılıdır. Suda ise, beyaz olduğu halde parıltısızdır. Toprakta ise değişken ve ilineklidir (accidentel).

2. *Koku:* Toprağın özesidir. Hava ve sudan ilineklidir. (Rüzgâr, çiçekler üzerinden geçerken kokulu zerreleri taşır).

3. *Tat:* Suyun bir özelliğidir. Fakat suyun özüyle ilgisizdir. Toprakta rasgele bulunur.

4. *Sıcaklık:* Dokunumla algılanabilir. Sıcak, soğuk, ılık gibi üç derecesi vardır. Bu havanın karakteristiğidir, diğer öğelerde ilinekli olarak bulunur.

Evvelce Gotama'nın saymış olduğu diğer yedi nitelik daha vardır ki, bunlar soyut ilişkileri ifade ederler, zira, varoluşun her şekline uygulanır. Bunları Kanada, maddeyle ilgili olmadıkları için kendi niteliklerinden ayırmıştır.

5. *Sayı:* Birlik ve çokluk gibi esaslı sınırı vardır. Birlik, ancak yalınç töz olan atomda gerçek ve ebedîdir. Her kaynaşmış şeydeki birlik geçicidir.

6. *Nitelik:* Sonsuz olarak küçük, sonsuz olarak büyük olan iki karşıt kutbu vardır ve bu iki sonuçlar (münteha) arasında salınır.

7. *Bireylik:* Bu, ancak monatlarda bulunur. Her çok olan ya da bileşimli olan bireylik, geçici ve yapaydır (suni).

8. *Bağlaç (conjonction):* Bu, her kaynaşmanın ilkesidir.

9. *Ayrışım (disjonction).*

10. *Öncelik (priorité).*

11. *Sonralık (posteriorité):* Bu yerle ilişkili olarak dikkate alınabilir.

Maddeyle ilgili olan diğer beş nitelikten en önemlisi, Fakülte ya da Güç (sankara - puissence) Bunun, fiziksel düzende iki türü vardır:

1. *Kuvvet* ya da *İçtepi* (vega) ki, bu etki ve hareketin nedenidir.

2. *Esneklik (élasticité):* Bu dokunulabilir ya da yersel nesnelerin niteliğidir. Bundan sonra *Ağırlık* (gravité) gelir. Bu da, "ilk düşme'nin, yani "herhangi bir içtepi hareketinin neden olmadığı" bir düşmenin nedenidir. Kanada için ağırlık esaslı bir önem taşımaz; fakat, eğer öğe atomlarının özleri itibarıyle düşme yönelişine sahip oldukları düşüncesi üzerinde durmuş olsaydı, Demokrit ve Epikür'ün kuramlarına tohum vazifesi görmüş olurdu. Kanada, ağırlığı 'sıvıklık' (fluidité) ve 'yapışkanlık' (viscosité) gibi suda ve sulu tözlerde bulunan nitelikler düzeninden saymıştır. Nihayet, on beşinci nitelik de esirli atomların karakteristiği olan Ses' tir. Nesneleri sınıflamaya yarayan dört kategori daha vardır:

1. *Eylem:* Bu, "kımıldama ya da hareketin içinde bulunur". Hint sistemi, her maddesel olguyu, yerel (local) bir yer değişimine dönüştürmek suretiyle bu noktada Demokrit'in mekanikçiliğine benzer. Kanada, beş türlü eylem kabul eder: Yukardan atmak, Aşağıdan atmak, Öne itmek, Yatay olarak uzatmak ve bu dördüncünün türlü çeşitlerini yapmak.

2. *Kamul (commun).*

3. *Katışma (agregation):* Bunlardan ikinci ve üçüncüsü mantıksal özelliklerdir.

Katışma ise, her maddesel öğenin esaslı özelliğidir. Her bireşimin, her belirlenmiş varoluşun nedenidir.

Kanada'ya göre, Katışma kanunu şöyle işler: "İki toprakla atomun bir araya gelmesi, toprağın bir çift atomunu oluşturur. İkili üç atomun birleşmesinden üçüzlü (tertiaire) bir atom meydana gelir. Dört üçlü atomun bir araya gelmesinden de dörtlü bir atom doğar. Böylece, toprağın, büyük, daha büyük ve en büyük kitleleri meydana gelmiş olur".

Topluluklarıyle ele aldığımız öğeler, benzeşen atomların toplamından başka bir şey değildir: "Böylece, yeryüzünün büyük şekli, topraksal atomların ürünü olduğu gibi, aynı tarzda da büyük sular, sulu atomlardan, büyük ışıklar, ışınlı atomlardan ve büyük havada, havalı atomlardan meydana gelirler".

Beş öğe gibi, beş türlü de bileşim tarzı vardır ve hepsinin genel özellikleri aynıdır. Bunların her birinde üç türlü katışmaç bulunur: Organik olmayan kitleler, organik cisimler, algı organları.

a) Toprak'ta organik olmayan katışmaçlar, taş, çamur, odun... vb.'dır. Hava ve suyu kapsayan aralıktaki bileşikler, çiçekler, pamuk... vb. gibi az çok sert, yumuşak ya da yapışkan olanlardır. Organik katışmaçların tipi ise, bedendir. Beden, topraksaldır. Zira, toprağın niteliği (koku, renk, sertlik) bedende de görülür. Bedenin birçok öğesi vardır. Bazıları bu öğelerin Toprak, Su, Işın-sıcaklık olarak üç olduğunu kabul ederler. Çünkü, bedende bunları gösteren olaylar vardır. Bazıları da dört ya da beş öğe kabul ederek hava ve esiri eklemiş olurlar. Bunun nedeni de, nefes almak ve içinde esir bulunan kovukların (cavités) bulunmasıdır. Fakat, Gotama ile Kanada, bu kuramı reddetmekte birleşirler. Bunlara göre, sözünü ettiğimiz durumlarda, "bircinsten olmayan tözlerin içten ve başlamsal (inchoatif) birlik" değil, bir ekleme (juxtaposition) vardır. (Kapila'da bircinsten olmayan maddelerin kaynaşamayacaklarını söyler). Zira, başka düzenden olan maddesel öğeler, birbiriyle karışmazlar. Aynı zamanda hava ve esir gibi görülemeyen tözler bedenin bileşimine girerlerse, beden görülmez olur. Zira, "Görülebilir nesnelerin görülemez nesnelerle birleşmesi, görülemez nesneleri oluşturur".

Bu görüş, bizimkinden başka bir âlemde, diğer birtakım egemen öğelerin, sulu, havalı, ateşli cisimlerin bulunmalarına engel değildir. Fakat bu fani âlemde, her kesin olan katışmaç, zorunlu olarak topraklıdır.

Organlaşmış cisimler de iki sınıfa ayrılır:

1. Cinslerin birleşmesinden meydana gelenler.

2. Bir dış kuvvet, kader ve tanrılık tarafından getirilmiş olan atomların birbirlerine rastlamalarından oluşanlar.

Birinci sınıfta doğuranlar ve yumurtlayanlar bulunur. İkinci sınıfta ise, bir tarafta mayalanma ya da kokuşmadan doğanlar (solucanlar, kurtçuklar, böcekler... vb gibi) diğer taraftan da bitkilerin bitkilenmesi ve çimenlenmesiyle meydana gelenler. Hint sisteminde duyu organlarının özel bir özü ve az çok da bağımsız bir hayatı olduğu kabul edilir.

b) *Su:* Bunun organsız bileşikleri, nehirler, denizler, yağmur, kar, dolu... vb.dır. Organik cisimleri ise, Colebrooke'un, sadece Hintlilerin Neptün'ü olan Varuna krallığında oturanlar, dediği sıvık ve yapışkan varlıklardır. Sulu organ ise, bedende salyayla temsil edilmiş olan tadımdır.

c) *Işın:* Organsız ve dördüzdür. Göksel, topraksal, madensel ve bağırsak türünden olan... Bu sonuncusu, Hintlilerce genel olarak tanınmış olan göbek aracılığıyle görme fakültesinin şartıdır. Topraksal ışın, besini ateş gibi topraksal olandır. Göksel ışın, besini yıldırım ve meteor gibi sulu olandır. Bağırsaksal ışın ise, besini hem topraksal, hem de sulu olandır. Bu içseldir, sindirim ve beslenmeyi oluşturur. Madensel ışın ise, altın gibi toprak altındaki madenlerde bulunur. Bunun başlıca tözü, toprak zerrelerinin varlığı yüzünden katılaşmış olan ışık'tır. Işıklı organik cisimler ise, Güneş krallığında bulunanlardır. Işının organı çifttir. Çünkü aydınlık ve sıcaklık gibi iki görünüşü vardır. Aydınlık ve sıcaklığın, görüm ve dokunumla ilişkisine göre, gizli ya da açıkta oluşları itibarıyle birbirinden farklı olurlar. Bu itibarla Ateş hem görülür, hem hissedilir. Kaynar Su ise, hissedilir, fakat görülmez. Ay'ın aydınlığı görülür, fakat hissedilmez; ışının özel ve tek organı görüm aygıtıdır. Görümün nedeni, gözbebeği değildir, gözbebeğinden çıkarak görülen nesneye doğru yönelen parlak ışındır. Görümsel ışın kendiliğinden görülmez, fakat bazı durumlarda kedi gözleri, karanlıkta bir şeyi gözetlediği zamanlarda olduğu gibi belirir.

d) Organsız Hava uzaysızdır. Hava'ya mensup olan cisimler, atmosferde oturan varlıklar-

dandır. Bunlar arasında bulunan kötü ruhlar, yeryüzüne sık sık inerler. Hava'yı bize hissettiren organ, dokunumdur. Bunu deriyle karıştırmamalıdır: "Bu, deri üzerine yayılmış olan hafif bir kabuk ve ince bir zardır".

e) *Esir:* Bu bir, yalınç, sonsuz ve ebedîdir. O, her yerde vardır ve her yere sokulur. Gök kubbesini oluşturan odur. Bir billur parçası kırmızı bir nesneyle birleşince, nasıl kırmızı görünürse, o da ışınlı beyaz bir çemberle bitiştiği zaman beyaz görünür. İşitim organı esirlidir. Sesi nakleden kulak değil, "kulak çukurunda bulunan esir parçasıdır".

Kanada'nın ana çizgilerini verdiğimiz fizik doktrini, tüm Hint sistemlerinin merkezini teşkil eder. Kanada, atomlardan başka birtakım ilkelerin de varlığını kabul etmiştir ki, bunlarla insanda düşünceyi ve evrendeki ahengi açıklamıştır. Asıl, Doğu'nun düşünce tarihinde oynadığı gerçek rol, bu konudaki düşüncelerinde gizlidir.

Ruh ve *Tanrı:* Kanada, saydığı tözler arasında ruha da bir yer vermiştir. Toprak, Su, Işın, Hava ve Esir gibi düşünce ilkesi olan tözleri de saymıştır ki, bunların maddesel olmayan tözler olduğu kabul edilmektedir. Colebrooke, ruh için, "her ne kadar maddesiz ise de, der, o bir tözdür. Çünkü niteliklerin bir dayanağıdır (substratum)"; ve Kanada, ruha tanıdığı dokuz töz arasında yer vermiştir (adı geçen eser, s. 57). Ad. Franck ise, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*'de Kanada'nın bedenden ayrı, zihin ve duygunun yeri olan bir ruh tanıdığını kaydeder (Atomisme maddesi). Fakat Hint bilgin rahiplerinden Banerjea, *Hint Felsefesinin Diyalogları* adlı eserinde metinler göstermek suretiyle Kanada, doktrininde gerçek bir tinselcilik inancının bulunmadığını ispat etmiştir. B. Saint-Hilaire de bu düşünceye katılır (Journal des Savants, mayıs, 1864).

Ruhun niteliğine dair Colebrooke'un Gotama'ya göre verdiği bilgiler de çelişiktir. *Essais* adlı eserinde bu bilgin, "Ruh, bilgi ve duygunun merkezidir, bireylik ilkesi, sonsuz, ebedî..." dediği halde (s. 56), birkaç sayfa aşağıda da Kanada'ya göre, der, duyumların bilinci ve Ben'in duygusu ruhta değil, başka bir töz olan, ruh ve cisimden de başka ve ayrı olan Manas'dadır. Aynı eserin Vedanta sisteminden bahseden bölümünde de "Kanada'nın öğrencilerine göre, der, ruh, kendisine bağlı olmayan bir ilkeyle birleşmek suretiyle geçici olarak düşünür ve hisseder" (s. 181, 183).

Anlaşılıyor ki Kanada, ruhla Manas'ı (can) birbirinden farklı ve ayrı iki töz saymaktadır. Bu ikiliğin yarattığı zorluklardan kurtulmak için, Kanada sisteminde ruhun rolü ne olduğunu ve kendinden sonra gelenlerin bu konuya dair açıklamaları üzerinde durmak gerektir: Ruh, bedende toplanmış olan öğelere hareket ve birlik veren "bireysel hayatın ilkesidir" (*Essais,* s. 56) Manas olmazsa ruh, duyuların vermiş olduğu izlenimlere yabancı kalır; ve tüm bilgiler duyumlardan geldikleri için ruhun ne bilinci ne de algısı olabilir. Diğer taraftan da Ruh olmazsa, Manas bedeni canlandıramaz. Şu halde ruh, bir çeşit hayat ilkesidir, maddesel ve tinsel hayatın nedenidir. O, bu işi, iki terimin karşılıklı etkilerini mümkün kılan bir bağla organizmaya bağlandığı zaman yapar. Denebilir ki, burada Manas, Descartes sistemindeki hayvansal nefisler ya da Cudworth'un esnek aracısınınkini (mediateur plastique) andıran bir görevi yerine getirmektedir. Manas da, "yalınçtır (basit) ve her ruhta bir tanedir. Dokunumla algılanmazsa da, esir gibi sonsuz değildir. Fakat bir atom gibi incedir" (adı geçen eser, s. 62). Bu itibarla Manas, bizim iç duyu, kamul duyu, bilinç dediklerimizden başka bir şeydir.

Kanada'ya bağlı olmayan diğer Hint tarikatları, onun atomculuğuna ve ruhun tinselliğini reddetmiş olmasına itiraz eder ve âdeta kendisinden nefret ederler.

Kanada'nın psikolojisi pek derin değildir. Onda Manas, bilinç olmamakla birlikte, bir çeşit bilinçtir, ya da bilinçle özdeştir. O, Manas'ın varlığını "duyuların bölünemezliği" ile ispat eder. Yani, ona göre: "Birbirinden farklı olan duyumlar bir aynı ruhta zamandaş olarak meydana gelmezler". Manas, bedendeki değişkeleri bize hissettirdiği zaman, haz ve elem duygularını da birlikte verir (adı geçen eser, s. 62). Bu nitelik, Manas'ın karakteristiği sayılır. Bu konuda Kanada gibi düşünen Gotama, ruhun on dört niteliği olduğunu kabul eder. Bu niteliklerden, sayı, nicelik, bağlaç, ayrışım, bireylikten ibaret olan beşi diğer tözlerde de vardır. Entellekt ya da algıç (entendement), haz ve elemden ibaret olan üçü Manas'ın niteliğidir. İstek ve nefret, istem (volution), liyakat ve liyakatsizlik, hayal gücünden ibaret olan altı nitelik ise, özel bir alan teşkil ederler. Kanada'ya göre, fakülte ya da güç (sankara) üç türlüdür. "Etkin kuvvet ya da içtepi (vega), esneklik, hayal gücü. Yalnız bu üçüncüsü ruhun niteliğidir". Bu niteliklerin sayımındaki (énumération) karışıklığa karşın Kanada'nın âdeta duygu (haz, elem, istek), zihin (entellekt ve hayal gücü), irade (istem ve nefret) gibi üç ruhsal olayı ayırdetmiş olduğu görülür. O, ruhun ahlâksal karakterini daha çok iradeyi nitelemeye elverişli olan liyakat ve liyakatsizlikle ispat eder.

Ona göre, ruh bireysel bir ilkedir, yani şekilleri ve bu itibarla da sınırları yoktur. Fakat

birbiriyle asla karışmazlar. Sankara, Kanada'yı panteizm yoluna girmiş olmakla suçlandırır ve bunu ispat etmek için Vaisseshikas'ların ruhu ancak Manas sayesinde bireyleştirilmiş olduklarını ve bu eklenmiş bilince birçok ruhların katılabileceğini iddia ederse de (adı geçen eser, s. 183) ne Kanada, ne de öğrencileri bu düşüncede değildirler. Ruhu ilk kez "yüce bir varlığın, en yüce düzenleyicinin bir parçası" sayan Vedaların tinselciliğidir. Yoksa Kanada sisteminde mistisizme dair hiç bir iz yoktur.

Kanada, Tanrı'nın varlık ya da yokluğundan açıkça söz etmemiştir. Colebrooke'un adı geçen eserinde, atomların katışımından söz ederken, "Tanrı'nın yaratıcı iradesiyle" ve "evrenin yaptıran nedeniyle" cümlelerini kullanırsa da (s. 74 ve 177), bu düşüncenin Kanada'ya ait olmadığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte Ritter, *Felsefe Tarihi*'nin IV. cildinde ve *Felsefesel Bilimler Sözlüğü*'nün Atomculuk maddesinde, Kanada'nın sonsuz ve âlemden farklı bir zekânın varlığına inandığı kaydedilmektedir. Hint bilginlerinden Mohun Benerjea, bu konuyu incelemiş ve bu iddiaların tersine ulaşmıştır: Vaiseshika'nın tanrısı, yaratıcı değildir, atomlar ebedîdir ve varlıkları hiç bir neden ve koşula bağlı değildir. Onlar, âlemi teşkil eden tüm canlı şekillerin ilke ve ereğini temsil ederler ki, bunlar, Atomları birbirine yaklaştıran, Kanada'ya göre, bir ilkel güçtür (sanskara); ve bunun maddesel ötelemeleri (translations) sağlayan 'içtepi' ve 'esneklik' gibi, iki çeşidi vardır. Kanada'nın kabul ettiği güç, Epikür'ün, hareketlerin ıraksaması (divergens) problemini çözmek için ileri sürdüğü klinamen'ine benzer. Bu itibarla Kanada'ya göre, atomları hareket ettiren Tanrı değildir ve Kanada'dan kalan metinlerde âlemi, yaşayan, zihinli ve iradeli olarak düzenleyen bir tanrı varsayımı mevcut değildir. Bu metinlerde yalnız görülemez bir neden, bir kuvvet ya da kanun düşüncesinin varlığı sonucunu çıkaranlar görülmektedir. Zaten Kanada sistemine bağlı olan tarikatlerin hepsi Tanrıtanımazdırlar. Örneğin, bunlardan Cainas'lar, bir yaratan kabul etmedikleri gibi, yaratıcı bir Tanrı kayrasını da tanımazlar. Pasupata'lar da âlemin biri maddesel, diğeri yaptıran (efficient) iki nedeni olduğunu kabul ederlerse de bu nedenler onlara göre, Tanrı'dan çok doğal ve içkindirler (immanent) (adı geçen eser, s. 210 ve 277).

Bkz. L. Mabilleau, (s. 15-47); V. Cousin, *Histoire Générale de la Philosophie* (1863); Weber, *Histoire de la Littérature Indienne* (Fransızca çevirisi: Sadous). Metinde adı geçen eserler.

KANT, Emmanuel. Alman filozofu. 22 nisan 1724'te Königsberg'de doğdu ve son yılında hemen tüm belleğini ve gözlerini yitirdikten sonra, 12 şubat 1804'te aynı kentte öldü. Tüm yaşamı derin düşüncelerle ve öğretimle geçmiş olan Kant, insanlığın yetiştirebildiği en büyük dehalardan biridir. O, Königsberg'de saf ve sakin bir bilge olarak yaşamış, tamamıyle zihinsel faaliyetler içinde geçen hayatının sükûnunu hiç bir önemli olay bozmamıştır; toplum hemen ilk kez büyük bir filozofa karşı saldırganlığa fırsat bulamamıştır. Kant'ın erdemi, asla sert denemelerle karşılaşmamış, Sokrat gibi hayatını ve Descartes gibi rahatlığını feda etmemiş olmakla birlikte, insanlığa yapmış olduğu hizmet çok büyük olmuştur. Karakterinin iyiliği kadar da ruhunun büyüklüğü, kendisini çok sevdirmiş ve saydırmıştır. Ondaki kalp ve zekâ nitelikleri pek az kimsede görülecek şekilde birleşmiştir. Bu büyük filozofun insanı şaşırtacak kadar sade ve düzenli bir hayat sürdüğü görülür.



Kant, ebeveyninden ahlâkdışı hiç bir hareket görmediğini ve hiç bir söz işitmediğini heyecanla anlatır. Babası dindar, yokluklara dayanmayı bilen ve doğruluktan ayrılmayan bir insandı. Annesi de erdemli ve sofu bir kadındı. Bunların öğütleri ve hayat tarzları, Kant'ın ruhunda daha çocukken, çalışma aşkını, yalan korkusunu, ödev ve din duygusunu geliştirmişti. Kant, on üç yaşında annesini yitirdi. Bir kunduracı olan dayısı, onu Frédéric Kolejine verdi. Burada, daha çok Latin edebiyatıyle uğraştı. 1740'ta, on altı yaşındayken üniversiteye girdi. Burada da kolejde olduğu gibi, fizik, matematik ve felsefeye karşı büyük bir ilgi gösterdi. 1746'da *Diri (Zinde) Kuvvetlerin Doğru Olarak Takdirine Dair Düşünceler ve Bu Sorunda Leibniz'le Diğer Mekanikçilere, Hizmet Etmiş Olan Kanıtlarla Birlikte Genel Olarak Cisimlerin Kuvvetlerine Dair Bazı Gözlemler* adlı ilk eserini yayınladı. Kant, daha bu eserinde bile bağımsız ve eleştirici bir zekâ gösterir. Bu döneme doğru babasını da yitirmek felâketine uğrayan Kant, dayısına daha uzun süre yük olmak istemediğinden, Königsberg yakınlarında oturan bazı ailelerin çocuklarına eğitmen (mürebbi) oldu; dokuz yıl bu küçük ve zahmetli işe katlandı. Fakat o, bu yıllarda boş durmadı; bilgilerini genişletti; okudu ve düşündü. Königsberg'e döndüğü zaman bir do-

çentlik elde etmek istedi; bu maksatla şu iki dissertasyonu yazdı:

1. *Meditationum Quarumdam do Igne Succincta Delincatio.*

2. *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicoe Nova Dilucidatio.*

Bu ikinci eser, *Mélanges Logiques* adıyle Tissot tarafından Fransızcaya çevrilmiştir ki, metafizik bilginin ilkeleri hakkında yeni bir açıklamayı kapsar.

Kant, otuz bir yaşında bulunduğu bu yıl içinde, öğretim hayatının ilk yılında yazar adını koymadan, *Doğal Tarih ve Gökyüzüne Dair Genel Kuram. Yahut Newton İlkesine Göre Evrenin Mekanik Yapı ve Kaynağına Dair Deneme* başlıklı dikkate değer bir eser yayımladı ve bunu Frédéric II.'e ithaf etti. Bu arada, 1754'te Königsberg gazetelerinden birinde kozmoloji sorunlarına dair iki önemli makale yazdı. Bunlardan biri, *Yeryüzünün Kendi Ekseni Etrafında Dönmesi Dolayısıyle Meydana Gelen Gece ve Gündüzün, Başlangıçtan Beri Bir Değişikliğe Uğrayıp Uğramadığına ve Böyle Bir Şey Olmuşsa Nedeninin Ne Olduğuna Dair Berlin Bilimler Kral Akademisi Tarafından İleri Sürülmüş Olan Sorun Hakkında* başlığını taşır. İkincisi ise, *Yeryüzünün İhtiyarlayıp İhtiyarlamadığı Sorununa Dair Fiziksel İnceleme* başlığını taşır.

O, bu makalelerden birincisinde, *Gökyüzünün Doğal Tarihi* adlı eserini başka bir başlıkla haber verir. Bu eser, sadece yüce bir hayal gücüne değil, evren sistemini incelemek için doğmuş olağanüstü bir dehaya da aracılık eder. Kant'ın bu eserde ileri sürdüğü yeni ve atılgan düşüncelerinin doğruluğu çoktan beri ispat edilmiş bulunmaktadır. Bu eserin yayınlanmasından altı yıl sonra, Lambert, *Evrenin Yapısı Hakkında Kozmolojik Mektuplar* (Augusburg, 1761). Bu eseri, Fransızcaya *Lettres Cosmologiques sur la Constitution de l'Univers* başlığıyle Mértan çevirmiştir (1770) ki, Lambert, bu eserinde, Kant'ınkilere benzeyen düşünceler ileri sürmüştür. Kant, Lambert'in kendini onaylaması üzerine, bir büyük astronomi bilginiyle felsefesel mektuplaşmalara girişmiştir (1765-1770). Az sonra Kant, astronomiyi terk ederek metafizik çalışmalara koyulmuş ve *Saf Aklın Eleştirimi*'ni yayınlamıştır (1781) ki, bu tarihlerde Harchel, Uranüs'ün keşfi dolayısıyle daha önce Kant'ın gezegenler hakkındaki bir varsayımının doğruluğunu göstermiştir. Piazzi ve Olbres gibi büyük astronomi bilginleri de Kant'ın görüşlerini onaylamışlardır.

Frédéric II., bir doçentin profesör olabilmesi için üç tez hazırlayıp savunması gerektiğini emretmiş olduğu için Kant, *Metaphysicoe cum Geometria Junctoe usus in Philosophia Naturali, Cujus Specimen Primum Continet Monadologiam Physicam* başlıklı, yeni bir dissertasyon yazdı. Fakat Kant, ancak on beş yıl sonra, 1770'de profesör olabildi. Bu tarihte kırk altı yaşındaydı. Bu on beş yıl içinde büyük bir gerçek aşk ve titizliğiyle metafizik, fizik, mantık, matematik, ahlâk, pratik antropoloji, fiziksel coğrafya... gibi insel bilginin türlü kollarını okutmuş olan Kant, birtakım kitapçıklar da yayınlamıştır ki, bunlar onun felsefede yapacağı büyük devrimi müjdelemeseler de bağımsız ve orijinal bir ruha sahip olduğunu kanıtlar. Bununla birlikte derslerinde Wolf, Eberhard, Baumeister, Meier, Baumgarten... gibi kişiliklerden yararlanmıştır. Kant'ın bu dönemde yayınladığı eserler, tarih sırasıyle şunlardır: 1756'da: a) *1755 Sonlarına Doğru Yeryüzünün Bir Kısmını Sarmış Olan Yer Depreminin Hal ve Koşullarının Doğal Tarih ve Betimi;* b) *Az Zaman Önce Vukua Gelen Depreme Dair Gözlemler;* c) *Rüzgârlar Kuramını Açıklamaya Yarayan Bazı Gözlemler.* (Bu üç eserden ilk ikisi Lizbon depremi dolayısıyle yazılmış ve sonuncusunu, bu yılın yaz sömestrinde ders olarak okutmuştur. Her üçü de külliyatı içinde vardır: *Kants Werke,* cilt II, 1913).

1758: *Hareket ve Sükûn Hakkında Yeni Kuram ve Fiziğin İlk İlkeleri İçinde bu Kuramdan Çıkan Sonuçlar; b) Swedenborg'a Dair.* (Bu eser, bir kadın tarafından bu garip adamın görümleri (visions) hakkındaki sorularına Kant'ın verdiği karşılıktır ki, filozof ilerde mistisizm ve kerametçiliğin (thaumaturgie) tamamıyle düşmanı olacağı halde bu kitapta ihtiyatlı bir dil kullanır).

1759: *İyimserliğe Dair Düşünceler.* (Ders olarak vermiştir ve Kant, bu eserini olabildiği kadar piyasadan çekmeye çalışmıştır).

1760: *Funck'un Zamansız Ölümüne Dair Düşünceler.* (Bu bir teselli mektubudur).

1762: *Kıyasın* (tasım) *Dört Şekli Hakkında Yanlış Titizlik.*

1763: a) *Felsefeye Olumsuz Nicelikler Kavramının Sokulması İçin Bir Teşebbüs.* (Bu eseri, Tissot, *Mélange Logique* başlığıyle Fransızcaya çevirdi); b) *Doğal Tanrıbilim ve Ahlâk İlkelerinin Açıklığına Dair Araştırmalar.* (Bu eser, Berlin Bilimler Akademisine sunulmuş bir memuvardır, fakat mükâfatı Kant değil, Mendelssohn kazanmıştır); c) *Tanrı Varoluşunun İspatı İçin Olanağı Olan Tek Esas.* (Burada bahsettiği ahlâk değil, metafizik belgedir).

1764: a) *Ruh Hastalıklarına Dair Deneme;* b) *Güzel ve Yüce Duygularına Dair Gözlemler.* (Bu ikinci kitapçık, Kant'ın düşünce hayatının birinci dönemindeki eserleri arasında önemli bir yer tutar. Bunda, 1790'da yayınladığı *Yargının Eleştirimi* adlı eserinde ileri sürdüğü ku-

ramın tohumları aranmalıdır. Kant, bu eserinde sadece güzel ve yüce duygusuna dair bazı gözlemler vermiş ve bu duyguları konularına, bireylerin karakterlerine, cinslere ve cinslerin kendi aralarındaki ilişkilere ve nihayet kavimlerin karakterlerine göre değiştiğini anlatır.

1765: *a) Fiziksel Coğrafya Hakkında Bir Ders Programı;* b) *1763-1766 Kış Sömestrindeki Dersleri Hakkında Kant'ın Bildirisi.*

1766: *Bir Hayaller Görücüsüne* (visionnaire) *Metafizik Hayallerle Açıklanmış Olan Düşler.* (Kant, burada da Swedenborg'tan söz eder. Eleştirim felsefesinin bazı izlerini verir).

1768: *Uzay İçindeki Bölge Farklarının Birinci İlkesi.*

1770: *De Mundi Sensibilis Atque Intelligibilis Forma et Principis.* (Duyulur ve kavranılabilir âlemin şekil ve ilkeleri). Bu eser, Kant'ın üniversiteye mantık ve metafizik profesörü olarak kabul edilmek için yazdığı bir dissertasyondur. Kant'ın Lambert'le yaptığı felsefesel mektuplaşmalar da bu dönemdedir. Kant, bir kürsü sahibi olduktan sonra felsefede büyük bir yenilik yapmayı düşündü. Fakat bu işi yapacak olan büyük eserini on bir yıl sonra, yani 1781'de yayınlayabildi. *Saf Aklın Eleştirimi*'ni yayınladığı zaman Kant elli yedi yaşına gelmişti. Bu on bir yıl içinde yalnız büyük eserini düşünmüş ve sadece bir programdan ibaret olan *Türlü İnsan Irkları* (1775) adlı eseri yazmıştır; 1781'den itibaren hem Kant'ın hayatında, hem de felsefede yeni bir dönem açılmıştı. Bu dönemde yarattığı eserler çoktur. Onlardan, sistemini açıklarkan söz edeceğiz.

Hayatı, sakin, düzenli bir ahenk içinde yalnız düşünmek, öğretmek, yazmak ve öğrenmekle geçmiş olan Kant, *Dinin Eleştirimi*'ne dair yazdığı bir eser yüzünden rahatsız edilmiş ve sırf bu konuya dair kral yaşadığı sürece bir şey yazmayacağını vaadetmek suretiyle huzur ve sükûna muhtaç olan ihtiyarlık yıllarını bulandırmaktan çekinmiş ve kurtarmıştır. Kant'ın ciddî ve büyük hasımları olmuş, düşüncelerine hücum edilmiş, fakat bunlar, onun çalışmasını bozmadıkları gibi, ruhunun dirlik ve düzenliğini de yıkamamıştır. Kant, 24 şubat 1804'te seksen yaşındayken ölmüştür. Son sözü: "Das ist gut (hayırlısı budur)" cümlesidir. Mezar taşında: *"Yıldızlar gökyüzünde, ahlâk kanunu bendedir"* yazılıdır. Kant, kendi doktrini gibi derinden ahlâksal bir ömür yaşamış, bazen garipliğe düşecek denli âdet ve hareketlerini hesap kurallarına bağlamış, merhametli, hoş gören, neşeli, dost ve arkadaşlarını ihmal etmeyen bir gönül ve düşünce adamıydı. Burada, kendi kendinin hekimi olup, tinsel kuvvet ve telkinlere önem veren Kant'ın sade, mütevazı, disiplinli bir program içinde geçen iradeli hayatına dair özelliklerden bahsedecek değiliz. Kant, bekâr yaşamıştı; maddesel tutkulardan uzak olarak insan bilgi ve düşüncesine yepyeni bir ufuk açmış olan bu eşsiz dahinin sistemini kişiliğine ait bazı görüşlerle özetlemeyi yeter bulacağız:

Kant, uzun süre kendisine 'doğmatik uyku' adını verdiği bir hal içinde düşündü ve yaşadı. Hume'ün kuşkuculuğu, onu bu uykusundan uyandırdı. Yani, insel ruhun takatına (portée) ve metafizik spekülasyonların değerlerine güvenmemeyi öğretti. Kant, kendi kendine, daima bazıları tarafından övülen, bazıları tarafından da daima hayalet (chimère) safına düşürülerek alçaltılan ve asla kandırmayı başaramayan, sistem sistem üstüne yığan ve hatta kendi lehlerine en yetenekli zekâları bile kesin olarak saptayan bu spekülasyonların temelinde sağlam olarak ne vardır? diye sorar; ve acaba, der, bu tutkulu spekülasyonlar, insel bilgi sınırlarının dışına yerleştirilmiş konuları rasgele kapsamış olmasın? Bir taraftan da görgücülük, bu bilgiyi, hatta duyulur bilgiyi açıklamaya yetip yetmediğini ve insanlığa uygun gelen ahlâkla dinin bu temel üzerine kurulup kurulamayacağını sorar. Bu doktrinin sonuçları önünde asla gerilemediğini gören Kant'ın derinden dinli ve ahlâklı olan ruhu buna isyan eder.

Fakat, bir taraftan görgücülük ve kuşkuculuğun, diğer taraftan akılcı dogmacılığın kusurlarını ve bu aşırı bir surette yekdiğerine karşıt olan iki sistem arasında filozofun izlemesi gereken yolu nasıl keşfetmelidir? Bilginin değer ve sınırını keşfetmek ve kaynağı üzerinde tartışmak için insel bilginin ilkelerine dek yükselmek suretiyle, insel ruhun yapısı ve doğası nedir? Doğru olarak öğrenmek için, aynı zamanda kendisinde bilgi nasıl meydana geliyor? Ve bu bilginin değer ve alanı nedir? Neyi inkâr ve neyi onaylamak gerektir? gibi sorunları doğru olarak anlamak için insel ruhu baştan başa ciddî bir sınavdan geçirmek lâzımdır. Ancak bu suretledir ki, bir tarafdan dogmacılığın hangi noktaya kadar meşru olduğu ve hangi noktaya kadar meşru olmadığı, diğer taraftan da görgücülük ve kuşkuculukta doğru olarak ya da yanlış olarak nelerin bulunduğu açıkça görülecektir. Bu doktrinlerden dogmacılık insel ruhun takatını aşırı bir surette abartmış, görgücülük ve kuşkuculuk (şüphecilik) ise, insel bilginin niteliğini yeter derecede araştırmamıştır. Bunun içindir ki felsefe tarihi, bu doktrinlerden birinin onayladığını, diğerinin inkâr etmekte tereddüt etmediğini gösteren sürekli bir savaşla doludur. Bu savaşa son vermek için, her iki doktrini de insel ruhun niteliğini, kanunlarını, sınırlarını ve takatını incelemeye davet etmelidir. Bu suretle deneye ve

akla, kuşku, onaya (tasdik) veya imana lâyık oldukları pay verilebilir ve birbiriyle savaşıp duran bu öğeler, daha verimli bir felsefe içinde uzlaştırılabilir. İşte Kant'ın az çok başarmak istediği iş budur.

İnsel bilginin ilkelerine yükselmek ve bunları eleştirimci bir sınavdan geçirmek düşüncesi, kuşkusuz ki yeni değildir. Eski felsefeden söz etmeksizin Descartes'da da bu düşünce vardı. Onun yöntemli kuşkusu, tüm bilgilerini bir sınavdan geçirme kararından başka bir şey değildir. Nitekim, Locke ve Leibniz, Berkeley ve Hume'de de aynı girişim görülür. Bu eleştirim düşüncesini Hume'den aldığını itiraf eden Kant, konusunu yepyeni bir tarzda ele almıştır. Onun derin orijinalliği de buradadır ki, 'eleştirim felsefesi' denilen yeni bir felsefeyi kurmaya muvaffak olmuştur. Bu felsefenin başlıca iki amacı vardır:

1. Bilgide aklın payını belirlemek ve bu aracı ile görgücülüğün yanılgısını göstermek.

2. Böylece, kendi gerçek kaynağına dönüştürmüş olan bilginin değer ve takatını tartışmak ve kuşkuculukla dogmacılığı kendi meşru sınırları içine kapatmak suretiyle bunlar arasındaki kapışmalarla, bunların düştüğü uzun yanılmalara bir son vermek. İşte eleştirim felsefesinin bu çift amacı, Kant'a göre her gerçek felsefenin ilk koşuludur. Kant felsefesinin bu esaslı noktalarını açıklamak suretiyle onun tekmil orijinalliğini de anlatmış olacağız:

I. Kant, bilgi içinde bir kısmı görgül, yani dış duyulardan ya da içten duyudan (sens intime), diğer bir kısmı da ruhun kendinden aldığı ya da akıldan gelen iki türlü öğe ayırt ettikten sonra, ikincilerin birincilerden ilgisini kesmeye teşebbüs eder ve onların her görgül veriden bağımsız olduklarını kabul eder. Böylece de ikincilerden mantık ve matematikler gibi 'saf' (pur) ya da 'a priori' bir bilim kurar. Aynı zamanda aklın bu saf bilimi, bu fakülteden doğan tüm 'a priori' ilkeleri içine aldığı gibi, bilginin toplu heyeti içinde, bu ilkelerden her birinin yerini gösterir ve rollerini belirler.

Kant'tan önce hiç kimse, bilgide aklın payını doğru olarak ayırmak için, insel bilgi içindeki görgül öğelerin saf ya da akılsal kısımlarını tamamıyle ayırma düşüncesine sahip olmamıştı; hatta aklı duyulardan pek iyi ayırdetmiş olanlar bile saf aklın bilimini ya da her çeşit yabancı öğelerden soyulmuş olan ve kendi olduğu gibi dikkate alınan bir aklı düşünmüş değildir. Bu itibarla hiç bir filozof, bilginin 'a priori' ilkelerinin tam ve sistemli bir tablosunu, yani her biri kendi yerine ve rolüne göre tasarlanmış bir tabloyu düşünmüş değildir. Felsefe tarihinde buna benzer bir şeyler bulabilmek için Aristo mantığına kadar gitmek lâzımdır. Fakat, Aristo'nun mantığı genel olarak düşünmenin kanunlarıyle uğraşır. Kant ise, *Saf Aklın Eleştirimi* adı altında kurmak istediği bilimle her görgül öğeyi bir yana atmayı, doğa ve özgürlük gibi bazı belirlenmiş konuların bilgisiyle ilişkisi olan 'a priori', ilkelerin kaynağını tüm saflığıyle dikkate alır.

Kant, genel olarak tüm insel bilgi gibi ahlâkı da bu girişimine göre anlar. Zira o, hakkıyle görmüştür ki, görgücülük, genel olarak bilgiyi açıklamaktan âciz olunca ahlâkı da, deney verileri üzerine kurmayı istemek ve onun ilkelerini akıldan başka yerde aramak suretiyle kaybetmiş olur. Kant, yine burada akıldan gelen 'a priori' ilkeleri görgül öğelerden mutlak surette kurtarmaya çalışır. Zira, bu öğeler, aklı yıkmadan ve aklın yetkisini bozmadan bu ilkelere karıştırılamaz ve onlar, bu ilkelerle işbirliği yapamazlar. Kant felsefesinin orijinal yanlarından biri de budur. Bu konuya ilerde tekrar döneceğiz. Burada sadece Kant'ın görgücülüğü ahlâk alanında yıktıktan sonra ahlâk biliminden deneye bağlı olmayan tamamıyle saf bir bilim kurmaya ilk kez teşebbüs etmiş bir filozof olduğunu söyleyelim. Eserinin adı bile, insel bilgide ve ahlâkta aklın payına verdiği önemi gösterir. Bu eleştirim, bilgide deneyden gelmeyen öğelerin var olduğunu anlatır. Zira, bilginin kendisi, bu öğelerin incelenmesinden başka bir şey değildirler. Bu itibarla bilgi, deneyden gelmeyen öğeleri kurmak suretiyle başlamaya mecburdur. Kant, Hume ve görgücülüğe karşı, bilgide deneyden gelmeyen öğelerin var olduğunu nasıl ispat eder? Bu ispattan sonra, bu öğeleri keşfetmeye nasıl muvaffak olur? Felsefesinin bu orijinal tarafını da ilerde çözümleyeceğiz. Biz burada şimdilik eleştirimin amaç ve karakterine dair olan kısmı açıklamayı yeter bulacağız.

II. Fakat görgücülüğe karşı insel bilgi içine giren saf ya da 'a priori' öğeleri kurmak yetmez, bunların sistemli, tam bir tablosunu çizmek de yetişmez. Bunların değer ve takatını da incelemek gerektir. Eleştirimin temel ve büyük sorunları budur. Kant, bilginin 'a priori' ilkelerini araştırmaya, bunların niteliği ve karakterlerini daha sonra da değer ve sınırını belirlemeye koyulmaz. Kant'ın felsefesi bu cihetten pek orijinaldir. O, bu problemi emsalsiz bir belginlikle ve yepyeni bir tarzda çözer.

Biraz önce, onun görgücülük aleyhine nasıl çevrilmiş olduğunu göstermiştik; şimdi de Kant'ın eski dogmacılıkla eski görgücülüğe nasıl hücum ettiğini göstermeliyiz. Eski görgücülük, bilginin bir konusu olarak değil, akıl üzerinde kurulmuş olan bir inanç konusu olarak neyi kabul etmek ve neden kuşkulanmak gerektiğini inkâr eder. Eski dogmacılık ise, insan

ruhunun sınırlarını aşan şeyleri de bilmek iddiasında bulunur. Birincinin yanılması, ikincinin yanılsaması nereden geliyor? Bu üzerlerine insel bilginin dayandığı ilkeleri ciddî bir incelemeden geçirmemiş ve eleştirimden yoksun olmalarından meydana gelmiştir. Birçok acınacak düşüncelerin kaynağı olan bu yanılmayı yıkmak ve birçok güzel, fakat baş sistemleri doğurmuş olan bu yanılsamayı dağıtmak için ve bir tek vuruşta her ikisi de başka başka anlamda bir dogmacılık olan bu iki doktrin arasındaki sürekli kapışmaya son vermek için, bilginin temel düşüncelerine kadar çıkmaktan ve bunları, değer ve takatlarını da gösterecek olan bir incelemeye tabi tutmaktan başka çare yoktur. Ancak bu suretledir ki dogmacılıkta, görgücülük ve kuşkuculuktaki doğru ve yanlış olan şeyleri bilebiliriz. İnsan ruhunun niteliğini, koşullarını ve sınırlarını bilmemeleri yüzünden birbiriyle aralıksız savaşan bu iki doktrin, bu bilmedikleri problemleri doğru olarak çözmüş olan yeni bir felsefe içinde uzlaşacak ve kaynaşacaklardır. Bu felsefe onlara, insel ruhun 'neye gücü yettiğini ve neye yetmediğini' öğretecektir. Kant'ın bu büyük sorunda ulaştığı sonuç, ne tarzda olursa olsun, hatta kendisi dogmacılığın sınırlarını pek daraltmak ve kuşkuculuğa geniş bir pay ayırmış olmakla suçlandırılmasına karşın o, bu problemi ilk kez ileri sürmek ve takdire değer bir belginlikle bu problemin koşullarını belirlemek onurunu kazanmıştır.

Biraz önce gördük ki, Kant'ın Hume ve görgücülükten ayrıldığı nokta, bilgide duyulardan gelmeyen ve fakat ruhun kendinden elde ettiği birtakım öğeleri kabul etmiş olmasıdır. O, bu duyumculuktan uzaklaştığı halde, yaşadığı yüzyılda egemen olan deney aşkıyle varsayımlar (hipotez) ve metafizik spekülasyonlardan korkmasına katılır. Ona göre, geçmiş yüzyılların tüm metafiziği kurtlanmış bir dogmacılıktan başka bir şey değildir. Bu onun, metafizikte bahsedilen sorunlarla ilgilenemeyeceğini kabul etmesi demek değildir, ama eski metafiziklerde daha yüksek, daha ilgi çekici bir şeylerin bulunmadığına inanıyor demektir. Bu itibarla da Kant, eski metafiziğin bu sorunlar üzerinde, bu güne dek sağlam ve sürekli olarak neyi meydana getirmiş olduğunu sorar. Kant'a göre, eski metafizik ya da eleştirimsiz dogmacılık, boşlukta kurulmuş ve gerçeklikler yerine oranlarla (nispet) uğraşmıştır. Eleştirim felsefesinin ise, insel ruhu bu arızadan kurtarmak için, ilk teklif ettiği şey, deneydir. Fakat Kant, deneyi Hume ve Locke'un tarzında anlamamakla birlikte ona göre deney, aklın buna eklediği saf ya da 'a priori' öğeler olmaksızın olanaklı değildir. Fakat Kant, bu ilkelerin deney işindeki değerlerini sınırlar, yani bu ilkeler, deneyin olabilirliğine hizmet etmedikçe hiç bir şeyi onaylayamayacağımızı kabul eder ve insel bilgiyi böyle anlaşılmış bir deneyle sınırlamış olur. Kant için deney sınırlarını aşan bir şey, bilgi sınırlarını da aşar; deney ötesinde Tanrı gibi bazı şeyleri tasarlamış olsak bile, onu belirlenmiş bir tarzda bilemeyiz, hatta onun varoluşunu bile onaylayacak düşünceleri kuramayız. Bununla birlikte Kant, bu dar doktrine bağlanmaz. Bu doktrinin adi görgücülükten üstün yanı, aklın yalnız deneye yüklemiş olduğu ilkeleri yine akla geri vermesi ve hiç olmazsa cesaretle inkâr ya da reddettiğini olabilir saymasıdır; fakat sadece bununla yetinilirse, bu üstünlükte pek azalmış olur. Kant, kuşkuculuktan, ahlâk ya da kendi deyimiyle, pratik aklın eleştirimi sayesinde kurtulur; ve bu eleştirim, kendisini kuramsal aklın eleştirimine götürür. Zira o, spekülatif ya da kuramsal akılla pratik aklı ayırır ve kuramsal akla deney sınırları dışındaki herhangi bir şeyi belirlemek ya da onaylamak gücünü (iktidar) vermediği halde, bu fakülteyi pratik akla verir. Fakat, kuramsal aklın sahip olmadığı halde pratik aklın sahip olabildiği bu güç nereden geliyor? Ve bunun sınırları nedir? Bu sorunu kısaca açıklayalım:

Doğayı bilmeye hizmet eden ya da Kant'ın dediği gibi, deneyin olabilirliğini sağlayan 'a priori' ilkeler, yani spekülatif ya da kuramsal aklın ilkeleri kuşkusuz zorunlu ilkelerdir. Fakat bu zorunluluğun da ruhumuzun yapısına göre olmadıklarını ne hakla iddia edebiliriz? Nasıl olur da bunların, deneyin olabilirliğinde ruhumuzun yapısı tarafından yükletilen koşullardan başka bir şeyler olduğu iddia edilebilir? Aynı zamanda eğer bu koşullardan kaçan bazı şeyleri tasarlıyorsa, hiç olmazsa ahlâka baş vurmaksızın, yani kuramsal akıldan pratik akla geçmeksizin hangi esasa dayanarak bu şeylerin niteliğini belirleyebilir ve gerçekliklerini onaylayabiliriz?

Buraya dek elimize geçen, kuşkusuz ki bizim için olanaklı olan ve kuramsal bilginin ikmalinde zorunlu olabilen, fakat nesnel gerçekliği varsayım kalan saf tasarımlardan başka bir şey değildir. Fakat pratik aklı, yani bu aklın iradeye yüklediği 'a priori' ilkeleri incelersek, bu ilkelerin yalnız irademiz için zorunlu değil, mutlak olarak zorunlu oldukları anlaşılır. Zira, bu ilkeler ne olurlarsa olsunlar, her akıllı varlığa kendilerini yükletirler. Bu itibarla da, kuşku götürmez nesnel bir değer kazanırlar. İşte pratik akıl, deneye mutlak surette bağlı olmayan, nesnel bir gerçeği ahlâk kanununun gerçeğini kurmuş olur. Şimdi bu gerçeğe zorunlu olarak bağlı olan her şey, bu gerçeğin koşulu ve sonucu olan her şey, bu sıfatla kabul edil-

melidir ki, bunlar, irade özgürlüğü, ruhun ölmezliği ve Tanrısal kayradır. İrade özgürlüğü, ahlâk kanununun koşuludur. Diğer ikisi ise, bu kanunun sonuçlarıdır. Böylece pratik akıl, ahlâk kanununu, bir mutlak gerçek gibi ortaya koymak suretiyle, kuramsal aklın ancak olabilirliğini onaylayabildiği bu gerçeğin nesnel gerçekliğini korumuş olur. Şu halde ahlâk kanunu, deney dışında olan bazı şeyleri belirlemek ve onaylamak için kendisine dayanabileceğimiz tek temeldir; bu temelden başkası bulunmadığına göre, bu türden olan her belirleme ve her onay, ancak bu temele dayandığı ve sınırlarını bu koşulda bulduğu oranda değerlidir. Kant, böylece, temelini ahlâk kanununun sarsılmaz otoritesi teşkil eden kuramsal aklın eleştirisini kuşkuculuğa karşı koymuş olur. Bu suretle kendisi de ahlâksal bir dogmacılığı benimser. İşte, eleştirimin başlıca konusunu teşkil eden bu büyük sorunu, bu suretle çözer.

Kant'ın insel bilgiyi hangi sınırlar içine kapattığı ve bilgiye nasıl bir takat verdiği açıkça görülmekte olduğu gibi, görgücülükten doğmuş olan kuşkuculuğa ayırdığı payla akılcılıktan meydana gelen dogmacılığa ayırdığı pay görülmektedir. Kant bu çözümüyle, yüzyılın felsefesel yönelişlerini hem izlemiş olur, hem de onlara yeni bir şekil verir. O, bu esasa sadık olarak evvelâ insel bilgiyi deneye dönüştürür ve eski metafiziğin deney ötesindeki bir şeyleri yakalamaya uğraşan tüm spekülasyonlarını boş varsayımlardan ibaret sayar.

Özet olarak denebilir ki, Kant, eleştiriminin bu konuda ulaştığı sonuç, metafizik kuşkuculukla ahlâksal dogmacılıktan ibarettir. Eski dogmacılığa kendi kuşkuculuğunu ve zamanının kuşkuculuk ya da olumsuz dogmacılığına kendi ahlâksal dogmacılığını karşı koymuştur. O, bir taraftan insel bilginin dar sınırlarını göstermek suretiyle felsefeyi eski dogmacılığın yolunu şaşırtan boş spekülasyonlardan kurtarmaya çalışmış, diğer taraftan alın yazımızı kavramak ve yerine getirmek için ihtiyacımız olan haysiyetimizin unvanlarıyle gerçeklere karşı eski kuşkuculuğun yaptığı hücumlardan felsefeyi korumaya uğraşmıştır. Bu suretle Kant, yine bir taraftan insana zihinsel âcizliğini, diğer taraftan da ahlâksal büyüklüğünün bilincini hatırlatmıştır. Bu bakımdan Kant, yaşadığı çağda, âdeta Sokrat'ın ilkçağda oynadığı rolü hatırlatır. Zira, o da zamanının tutkulu, fakat kısır dogmacılarına karşı alaycı bir kuşkuculuğu ve sofistlerin ahlâksız kuşkuculuklarına da insel haysiyeti, erdem, adalet, Tanrısal kayra ve ahret hayatına dair umutları karşı koymuş ve her iki okulu da kendi kendini bilmeye (gnoti seauton) davet etmiştir. XVII. yüzyıl zekâları insanı unutacak kadar Tanrı'yla uğraştıran skolastik boyunduruğundan kurtarmış, fakat bu yüzyılda Tanrı'yı unutarak insanla uğraşmıştır. Kant ise, daha çok yüce ve derin olmak koşuluyle XVIII. yüzyıl felsefesinde olduğu gibi, pratik felsefesine pratik aklı, yani ahlâkı temel yapmış ve bu yüzyıldakiler gibi ortaya insan kişiliği davasını atmış, fakat o, bu kişiliği ahlâksal özgürlüğe bağlamıştır ve ahlâk bir kez pratik akıl, vazife ve özgürlük temeli üzerine kurulduktan sonra, artık Tanrı'ya ve Tanrı'nın varoluşuna inanmaktan korkmaz, hem de o suretle inanır ki, eski teodise ya da eski metafizik, bir çeşit Tanrıtanımazlık olur; yakından ve uzaktan mistisizmi hatırlatan her düşünce, pratik akıl üzerine kurulmuş dinsel imanın bir edimiyle sona erer.

III. Görüldü ki, Kant'ın eleştirimi, ilkelere ya da insel bilginin 'a priori' koşullarına yükselmekten ibarettir. Şu halde her metafiziğin hareket noktası ve koşulu, bu olmalıdır. Öyleyse, metafizik nedir? Kont, onu az çok saf akıldan meydana gelen tüm zihinsel zenginliklerin sistemli bir envanteri diye tanımlar. Fakat, bu zenginliklerin unvanları ve genişliği nedir? Her şeyden önce bilinmesi gereken budur. Buradan metafiziğin şu iki kısmı elde edilir:

a) Bilginin kaynak, sınır ve takatını belirtmek için ilkelerine kadar yükselen kısım, ki bu 'eleştirim'dir.

b) Eleştirim tarafından hazırlanmış bölgeye yükselmek için hizmet eden ve tüm 'a priori' bilgileri gösterip sistemleyen kısım ki, bu da 'doktrin'dir.

Bunlardan birincisi, ikincinin zorunlu koşuludur ya da Kant'ın deyimiyle hazırlayıcısıdır (propédeutique). Eleştirim olmadıkça metafizik imgesel iddialardan (assertion) ve değersiz varsayımlardan kurtulamaz. Fakat ikinci de olmaksızın temellerini koymak ve korumaktan başka bir şey yapamaz. Yani, binayı kuramaz. Eleştirim felsefesinin başlangıcıdır; ve başlangıçtan başka bir şey de değildir. Öyleyse gerçek felsefeyi kurmak için eleştirimin hazırlık ve doktrininin de yapı olarak bir araya gelmesi gerekir. Her ne kadar Kant'tan önce de felsefeye bilginin kendi ilkelerini incelemek suretiyle başlanmasını ileri sürenler olmuşsa da, hiç bir filozof, ilkelerle sonuçları, yani eleştirimle doktrini, Kant kadar derinden inceleyip ayırdetmiş değildir; bu incelemeden gerçek bir sisteme dek yükselinmmeiştir. Bu onur Kant'ındır. Her ne kadar, felsefesinin gerek eleştirim ve gerek doktrin kısmına uyguladığı özel yöntemlerin ve bunlar aracılığıyle ulaşılmış olan sonuçların üzerinde düşünülebilirse de Kant'ın bunları Sokrat gibi sadece bir ayet (précepte) olarak ya da Descartes gibi çabuk unutulmuş olan bir yöntem olarak ileri sürmemiş, bilmek fakültesinin

bilgisini, bilginin kaynak, nitelik ve değeri sorununu tüm bilgilerin koşulu sayarak bir sistem haline getirmekle insan zekâsına inkâr edilmez bir hizmette bulunmuştur.

Aynı zamanda Kant, Descartes gibi, fakat ondan çok kuvvetli ve açık olarak düşünce özgürlüğünün kutsal ve dokunulmaz ilkesini de ileri sürmüştür. O, bu ilkede yapılacak olan her sınıflamanın özgürlüğün nitelik ve erdemini bozacağını derinden anlamıştır; ve filozofun da mutlak surette bağımsız olması gerektiğini savunmuştur. "Yüzyılımız, der, eleştirim yüzyılıdır; bunu ne din, kendi kutsallığıyle, ne de yaşam, kendi haşmetiyle eksiltemez". Her şeyi aklın özgür sınavından geçirmek hakkını Kant, dine de uygular ve bu nedenden o, kutsal kitaplarla dogmaların, bugün 'akılcılık' denilen özgür olarak yorumlanmaları esasını kurmuş sayılır. Burada onun Fransız devriminde insel aklın bu ilkel ve kutsal hakkına dayanarak her şeyi kendi mahkemelerine sunduğu ve kendi kanunlarına uygun bir surette tüm hakları doğuracağına inanarak bu devrimi minnetle selâmladığını da hatırlatmak gerektir.

Kant, felsefesel spekülasyonlar dairesinde de düşünce özgürlüğünün sınırsız kalmasını, felsefede de bu özgürlüğün mutlak olmasını ister. Felsefe, sadece gerçeğin çıkarına düşünmeli ve ona aklın otoritesinden başka, bir otorite karşı konulmamalıdır. Kendini gerçek ve akıl adına ileri süren her doktrin, ne olursa olsun adi politikanın ve kurulmuş dinin çıkarlarına ne denli aykırı olursa olsun, açıkça meydana çıkmalıdır. Bir doktrinin iyilik ve kötülüğünü, silahlı kuvvetler değil, akıl belirtmek hakkına sahiptir. Doktrinlerin bu özgürlüğünden, insanlığın zarar görmesi şöyle dursun, tersine olarak yararlanması sağlanır. Gerçek meydana çıkınca, onun asla uğursuz olmadığı görülür. Kant, düşünce özgürlüğünü bu suretle ilân edip uyguladıktan sonra, çoğu kez felsefeyi iki yüzlülükten de kurtarmak onurunu kazanmıştır. Bu itibarla o, felsefenin birinci ödevi doğruluk olduğunu tekrarlamış ve kendisi de bundan asla ayrılmamıştır.

Kant felsefesinin birinci kısmı olan eleştirim, saf aklı, gerek bilgiyle, gerek iradeyle olan ilişkisi bakımından dikkate alır. Bundan, 'saf aklın spekülatif eleştirimi' ve 'pratik aklın (saf) eleştirimi' meydana gelir. Kant, bu iki eleştirim arasına daha sonra bir bağ ya da geçiş olarak 'yargının eleştirimi'ni koymuştur ki, bu üçü onun eleştirim sisteminin toplamını teşkil eder. Bu eleştirimlerin birbirinden farklı olan ilk ikisine Kant sisteminde yine birbirinden farklı ve eşit derecede esaslı olan 'doğa metafiziği' tekabül eder. Biz de Kant felsefesini bu sıraya göre ve bu eserleri kısaca çözümlemek suretiyle açıklayalım:

A) *ELEŞTİRİM :*

1. *Saf Aklın Eleştirimi:* Kant, duyularımızın işlemesi, zihinsel faaliyetimizin gelişme koşulu olduğunu göstermekle başlar. Zira, der, duyular olmaksızın zihni kışkırtacak hiç bir şey yoktur ve zihin de kendilerine uygulanabileceği hiç bir maddeye sahip olamaz. Fakat, duyular insel bilginin hepsini açıklamaya yetmez. Hatta deney denilen bilgi kısmında da açıklayamaz. Gerçekte, duyuların verdikleri nelerdir? Zorunsuz ve tikel olanlar. Eğer tümel ve zorunlu olan bilgiler varsa, bunlar ne duyulardan ne de deneyden gelebilirler. Tümellik ve zorunluluk bir çift ölçüdür ki, bunların yardımıyle deneyden gelen ya da 'a posteriori' olan bilgiler, deneyden gelmeyen ya da 'a priori' olan bilgilerden ayırdedilebilirler. Bu çift karaktere sahip olan bilgilerin varolduğunu göstermek için bilimlere ve daha çok matematiklere bir göz atmak, hatta kamul duyuya da baş vurmak yetişir. Zaten duyuların verdiklerine dönüştürülen deneylerin kendileri ne olabilirler? Bunlar, tikel, birbirinden ayrı, birlikten ve bağlılıktan yoksun bazı şeylerdir ki, bunlara bilgi adı verilemez. Hatta deney denilen bu bilgi içinde bile, duyuların hazırladığı verilerden başka, birtakım tümel ve zorunlu öğeler vardır ki, bu verilere uygulandıkları takdirde, onları gerçek bilgi haline çevirirler ve bu öğeler, deneyden gelmezler. Çünkü, deneyin olabilmesi için bunların var olması gerektir. Bu itibarla bilgide, hatta duyulur bilgide iki çeşit öğenin bulunduğu anlaşılır:

a) Görgül ya da 'a posteriori' öğeler (unsur) ki, bunlar, duyuların verileridir ya da ruhun nesnelerden aldığı ve bunlar aracılığıyle duyularla ilişkide bulunduğu şeylerin tümüdür.

b) Akılsal ya da 'a priori' öğeler ki bunlar, duyuların verdiklerine eklemek için, ruhun kendi kendinden elde ettikleridir. Birinciler, bilginin maddesini, ikinciler şeklini teşkil ederler.

Bu iki öğe ayırdedildikten sonra, görgül öğelerin içine karışmış olan saf ya da 'a priori' öğeleri meydana çıkarmak gerektir. Ancak bu suretledir ki, bilginin 'a priori' koşullarının bir tablosunu çizebilir ve bu koşulları incelemek suretiyle bilginin kendi değer ve sınırı belirlenebilir. Bu öğeleri nasıl meydana çıkarabiliriz? Bilginin kapsadığı tikel ve değişici olan şeyleri art ardına çıkarıp atmakla. Bu suretle tümel ve sabit olan öğeler elde edilmiş olur, bilginin maddesi atılır ve geriye kalan da 'şekil' olmuş olur.

Kant'ın bilginin oluşumuna yardım eden fakültelere uyguladığı yöntem budur. Bu fakülteler evvelâ duyarlıkla entellekttir. Duyarlık (sensibilité) nesnelerin 'sezgi' ve tasarımlarını alma yeteneğidir. Bu duyulur sezgiler ve tasarımlar bilginin maddesini teşkil ederler. Fakat bunlar,

yalnız başlarına tekmil bilgiyi oluşturamazlar. Zira bunlar, birbirine bağlı değildirler, tek tektirler. Bunları kendi özel gücüyle birleştiren ve düzenleştiren bir fakülte lâzımdır ki, bu sadece bir alırlık (réceptivité) değil, gerçek bir kendiliğindenlik olan (spontanéité) 'entellekt'tir (entendement). *Saf Aklın Eleştirimi*'nde, duyarlığı inceleyen bölümün adı, *Deneyüstü Estetik*' tir (Esthétique Transcendentale); entellekti inceleyen kısmın adı da, *Deneyüstü Mantık*'tır.

Kant, duyarlıktan, içten duyu ve dış duyuyu anlar ve bir taraftan bunu, entellekti ekleyebileceği şeylerden soyutlarken (tecrit), diğer taraftan da yine duyarlıkta bulunabilecek olan tekmil tikel, değişici ya da görgül şeyleri, yani duyumla ilişkisi olan her şeyi bir tarafa atar. Bunu tümel ve sabit olan, yani duyarlığın kendi niteliğinde 'a priori' olarak baki kalan şeylerden başkasıyle uğraşmamak için yapar. Bu suretle de o, iki saf kavramı ya da duyarlığın iki şeklini elde eder ki bunlar, 'uzay' ve 'zaman' dır. Uzay, yalnız dış duyuların şeklidir. Zaman ise, evvelâ dolaysız olarak dış duyuların şeklidir. Gerçekten biz, dış sorunları uzay içinde tasarlamaksızın tasarlayamayız. Aynı zamanda kendi özel değişkelerimizi (modifications) zaman içinde tasarlamaksızın tasarlayamayız. Bu itibarla bu değişkelere tekabül eden dış olayları tasarlayabilmemiz için ister istemez zaman da lâzımdır. Şu halde, zaman'la uzay, genel olarak duyarlığın saf şekilleridir ki, sezgiler ya da tasarımlar da bunların maddesidirler. Sezgiler ve tasarımlar, duyular aracılığıyle ilişkide bulunduğumuz 'nesne'ye tekabül ederler. Uzay'la zaman ise, 'özne'nin kendisinden gelirler. Zira bunlar, nesnelerin tüm tasarımlarına 'a priori' olarak kendilerini yüklerler. Kant, bundan uzay ve zaman'ın kendiliklerinden bir şey olmadıkları ve onları ancak eşyayı tasarlama tarzımızın 'öznel' koşulları olarak dikkate alabileceğimiz sonuçlarını çıkarır. Gerçekten nasıl oluyor da ruhumuzun 'a priori' olarak ya da hatta nesnelerin bilgisinden önce kendi kendinden elde ettiği şekillere nesnel bir değer yükletilebilir? Bizimkinden farklı bir yapıya sahip olan bir ruh için uzay ve zaman ne olabilir? Bundan eşyayı uzay ve zaman içinde mevcutmuş gibi, yani sürekli ve ardalanmış (successive) bir tarzda tasarlamak suretiyle onları 'kendinden' (en soi) oldukları gibi bildiğimizi, iddia edemeyeceğimiz sonucu çıkar. Biz o şeyleri, ancak kendi özel tasarlama tarzımızla ya da duyusal yapımızın bize yüklediği bazı koşullar altında bilebiliriz. Bu itibarla da onları, bu koşullar altında bize nasıl 'görünmüşlerse' öyle bilebiliriz. Başka yapıda bir ruh içinde bu koşullar değişmiş olacaklarından, bu eşyayı tasarlama tarzımızda kaybolacak ya da niteliklerini değiştireceklerdir. Saf şekilleriyle birlikte duyulur sezgiler, henüz bilgi değildirler. Biraz önce dediğimiz gibi, onları bilgi haline getirmek için birleştirip düzenleştirecek olan bir fakülte lâzımdır ki, bu da 'entellekt'tir. Fakat entellekt de görevini, ancak bazı 'a priori' kanunlar ya da bazı saf kavramlar aracılığıyle yapabilir. Şimdi duyarlığın sezgilerini bilgi haline getiren bu 'a priori' kanunları ve saf kavramları keşfetmek ve belirlemek kalıyor. Bunların meydana gelmesine yardım edecek olan işlem yargıdan başka bir şey değildir. Yargılarımızda bulunan her bilgi maddesini, genel ve sabit şekillerden başkasını dikkate almamak üzere soyutlayacak olursak saf kavramları ya da Aristo'nun deyimini biraz yenileştirmek koşuluyle entellektin 'kategoriler'ini elde ederiz.

Yargının dört şekli vardır: Bunlardan her birinin de üçer şekli vardır:

1. *Nicelik*. a) Genel, b) Özel, c) Tikel.
2. *Nitelik*. a) Olumlu, b) Olumsuz, c) Sınırlı (limitatif).
3. *Bağıntı (relation)*. a) Kesin (categorique), b) Hipotetik (varsayımlı), c) Ayrık (disjonctif) yargılar.
4. *Kiplik (modalité*. a) Belkili (problématique), b) Mutlak (assertorique), c) Zorunlu (apodiktique) yargılar.

Bu on iki yargı şekilerine bir o kadar da entellektin kategorileri ya da saf kavramları tekabül eder ki, bunların listesi de şudur:

1. Nitelik (birlik, çokluk, bütünlük (totalité).
2. Nicelik, (gerçekli, yadımsama - négation, sınırlama).
3. Bağıntı, (ayrılmazlık -inhérence ve töz; töz ve ilinekler - accidents); nedenlilik ve bağımsızlık (neden ve sonuç); kamulluk (communoté).
4. Kiplik; olabilirlik-olamazlık, varoluş-varolmayış, zorunluluk-zorunsuzluk.

Kant, kategorilerin nesnel değeri sorununu, duyarlık şekillerinin nesnel değeri sorununu çözdüğü gibi çözer. Nasıl ki duyarlığın şekilleri nesnelerden alınan sezgilerin 'a priori' koşulları ise, entellektin kategorileri de öylece duyulur nesnelerin bilgisinde 'a priori' koşullardır. Zamanla uzay nasıl ki, duyarlığın kendi doğasından türemişlerse, kategoriler de entellektin kendi doğasından türerler. Şu halde onlar, bize tanıttıkları eşyanın doğasına göre düzenlemediklerinden, nesnel kanunlar gibi telakki edilemezler. Onlar, ruhumuzun kanunlarıdır. Kuşkusuz zorunludurlar, fakat ruhumuzun yapısına göredirler ve ruhumuzla birlikte kaybolurlar. Bundan bizim eşyayı oldukları gibi ya da Kant'ın deyimiyle Numen (noumène) halindeki varlıklarını bilmediğimiz, belki ruhumuzun doğası sayesinde belirlenmiş olan bazı koşullar altında

bize göründükleri gibi, yani 'olaylar' halinde, ki varlıklarını bildiğimiz sonucu çıkar.

Duyarlık ve entellektin yardımlaşmasıyle meydana gelen bilgi, en yüksek birliğine ulaşmış sayılmaz. Bu itibarla ilkeleri, bilgiyi en yüksek birliğine ulaştıracak olan ya da bilgiye en yüce düzenleyici ilkeler hizmetini görecek olan üçüncü bir fakülteyi kabul etmek lâzımdır ki, Kant, buna saf akıl adını vermektedir. (O, bunu genel bir tarzda kuramsal ve pratik bilginin 'a priori' ilkelerinin hepsi için de kullanır). Saf aklın karakteri, duyarlık ve entellekt sınırlarını, yani deneyi aşmaktır. O, bu sınırlar dışında bulunan bazı şeyleri hiç olmazsa deneyi ya da duyulur bilgiyi toptan kendilerine bağlayabildiğimiz ilkeleri hazırlamak suretiyle bize tanıtır. Bunun içindir ki Kant, bu ilkelere Eflatun'un deyimiyle 'düşünceler' adını verir. Kant, entellektin kategorilerini yargının mantıksal şekillerinden elde ettiği gibi, aklın düşüncelerini de akıl yürütmenin mantıksal şekillerinden çıkarır; bu suretle Ben, Âlem ve Tanrı olmak üzere üç düşünce elde eder ki, bunlar 'akılsal psikoloji', 'akılsal kozmoloji', 'akılsal Tanrıbilim' olmak üzere, üç deneyüstü bilimin temelini teşkil ederler.

Acaba bu düşüncelerin değeri nedir? Bunlar, bilgiye düzenleyici ilkeler hizmetini görürler; fakat bilgiye entellektin ulaşabileceği yüksek birliği kazandırmak suretiyle bu hizmeti yaparlar. Fakat bu düşünceler, bilgiyi deneyin ötesine kadar taşırabilirler mi? Kant, hayır, der. Ona göre, sezgisiz hiç bir gerçek bilgi yoktur ve bizim için duyulur sezgiden başka hiç bir sezgi de olağan değildir. Aklın düşünceleri bize deneyden üstün bazı şeyleri tanıtırsa da, bunların gerçeklikleri ve yüklemleri hakkında teminat veremez. Bu itibarla bu düşünceleri, sadece düzenleyici ilkeler olarak telakki edecek yerde, bilginin kurucu ilkeleri sayacak olan her bilim, insel ruh için çizilen sınırları aşar ve ancak temelsiz görüşlere ulaşabilir. Kant, buradan hareket ederek art ardına akılsal psikoloji, kozmoloji ve Tanrıbilimin dogmacı iddialarını inceler ve bunların insel ruhun doğal bir yanılsamasına (illusion) dayandıklarını görür; bu yanılsamaları eleştirimin dağıtması gerektiğini ileri sürer. *Saf Aklın Eleştirimi*'nde üçüncü bölümü teşkil eden *Deneyüstü Diyalektik*'in konusu budur.

Kant, akılsal psikolojide öznenin deneyüstü birliğinin yanlış olarak gerçek ve mutlak bir birlik olduğu sonucuna ulaşır; ruhla bedenin başkalıkları hakkında farklı ve ayrılabilir bir ilke gibi telakki edilmiş olan düşünen ilkenin doğa ve süresine dair öğrettiği şeyler, bir mugalatanın (paralogisme) devamından başka bir şey değildir. Biz, ruh ve bedenin iç nitelikle-

rine dair bir şey bilmiyoruz; bu itibarla bunların gerçekten başka başka şeyler olduğunu onaylayamayız. Kozmolojide ise, akıl, eleştirimle aydınlatılmadığı takdirde, ileri süreceği problemlerde aynı kuvvetle ispatına çalışılan birtakım karşıt çözümler (solutions) verir. Kant, bunlara 'saf aklın çatışkıları' demektedir. Böylece kozmoloji:

1. Âlemin zaman ve uzayda sınırları olduğunu ya da olmadığını;

2. Âlemde yalınçtan ya da bileşikten, yahut da bunlardan başka olandan da başka bir şeyin bulunmadığını, hatta yalınç olarak bir şeyin bulunmadığını;

3. Âlemde özgür bir nedenlilik ya da âlemde olup biten her şeyin, doğanın zorunlu kanunlarına göre vukua gelmesi gerektiğini;

4. Âlemi açıklamak için mutlak surette zorunlu bir varlık kabul etmek, yani âlemin nedeni olan bir varlığı kabul etmek gerektiğini, ne âlemde ne de âlemin dışında neden olarak mutlak ve zorunlu hiç bir varlığın var olmadığını aynı suretle ileri sürer.

Eleştirim, bu çatışkıların hepsinin, olayları kendinden şeyler gibi ele almaktan ibaret olan bir yanılsamadan doğduklarını göstermek suretiyle çözme iddiasındadır. Bu, yanılsamaları dağıtmak, çatışkıları yok etmek için yetişir. Bu çatışkılardan ilk ikisi, âlem ve eşya, zaman ve uzayda tasarladığımız sürece olaylardan başka bir şey değildirler. Bunları birer kendinden şey (chose en soi) terakki eden varsayımla (tez), karşısavın (antitez) her ikisi de yanlıştır. Âlemin uzay ve zaman içinde sonlu olduğu söylenemeyeceği gibi, sonsuz olduğu da söylenemez. Aynı suretle ne her şeyin yalınç olduğu, ne de hiç bir şeyin yalınç olmadığı söylenebilir. Zira, âlemden ve eşyadan zaman ve uzayda varmış gibi bahsetmek, onların asıl kendi olduklarına göre değil, kendi tasarımlarımızın tarzına göre bahsetmek demektir. Onların kendiliklerinden ne olduklarını ise, mutlak surette bilemeyiz. Son iki çatışkıya gelince, bunda sav ve karşısav arasında bulduğumuz çelişiklik olayları kendinden şeyler gibi telakki ettiğimiz zaman gözükür. Örneğin, nedenlilik kanununu eşyanın kendi niteliğinin kanunu gibi telakki ettiğimiz zaman bu çelişiklik, bu bulanıklığı (confusion) yapmadığımız andan itibaren dağılır; böylece iki farklı görüm noktasına yerleşmek suretiyle, savla, karşısav uzlaşmış olur. Örneğin, biz kendi eylemlerimizi hem zorunlu, hem de özgür olarak telakki edebiliriz: Olaysal bakımından zorunlu telakki edebileceğimiz gibi, içinde aklın kendi kendine iradeyi belirlediği ve bunun aracılığıyle de özgürlüğü kurduğu yüksek ve kavranılabilir (intelligible) âlem bakımından da özgür telakki edebiliriz. Böylece de hem her şeyin

âlemde zorunsuz olduğu, hem de zorunlu bir varlıktan türediği söylenebilir. Birinci iddiada âlem, olaysal bir bakımdan dikkate alınmış, ikinci iddiada ise, yüksek bir görüm noktasına yerleşilmiştir. Fakat, görünüşte çelişik olan bu iddia, pekâlâ birlikte gelebilir. Özgürlük ya da Tanrı düşüncesinin mutlak gerçeği, hiç olmazsa spekülatif ya da kuramsal akıl tarafından ispat edilemez. Bu düşünceler, doğasından farklı bir eşya düzenini dikkate almamızı gerektirirler. Fakat bunların gerçekliğini sağlayamazlar. Zira, deney sınırlarından çıkan her şey bizim için deneyüstüdür; yani, kavranılamaz. İşte Kant, bu ilke yardımıyledir ki, akılsal ya da kuramsal Tanrıbilimin tüm kanıtlarını yıktığını iddia eder. Tanrı varoluşunun belgelerini üçe indirir:

a) *Ontolojik belge:* Bunda ilk varlığın sonucunu çıkarır.

b) *Fiziksel - Tanrıbilimsel (physico-théologique) belge:* Âlemdeki düzen ve ahenkten zihinli bir nedenin varlığı sonucu çıkar; ve ilk iki belgenin bizi meşru bir surette düşünceden varlığa geçirtmekten âciz olduğunu, görünüşte pek saygıya değer ve kandırıcı görünen üçüncü belgenin ise, ilk ikinin yanlışlarına düşmekten başka, Tanrı gibi bir varlık düşüncesinin doğru olup olmadığını da göstermeye yetersiz bulunduğunu meydana çıkarmış olmakla tanıtır. Tanrı varoluşunun belgelerini eleştirimde kullanılan ilke şudur: Tanrı düşüncesi, bilginin ikmalinde kuşkusuz ki zorunlu bir ülküdür; fakat deney sınırları dışına konulmuş olan her şey, mutlak surette bizden kaçtıkları için, onun nesnel gerçekliğini onaylayamaz. *Saf Aklın Eleştirimi*'nin genel özeti budur. Kant, düşüncesini şu güzel benzetmeyle tamamlar: Daha yüksek ve daha saf bilgiler bulmak umuduyle düşünceler âleminde dolaşmak için deneyin sağlam alanını terk eden kimse, direncini hissettiği hava içinde serbestçe gezdiği için, havasız bir yerde daha iyi uçacağını hayal eden hafif bir güvercine benzer. Bununla birlikte Kant, deney sınırları dışına da sağlam bir basamak koymayı şiddetle ister ve o bu basamağı spekülatif akılda bulamadığı için pratik akılda bulmaya çalışır ve spekülatif akılda terk ettiği şeylerin hepsini pratik akılda bulur.

2. *Pratik Aklın Eleştirimi:* Kant'a göre spekülatif akıl, aklın bütünü değildir. Bilgiyi kurmaya ya da yönetmeye hizmet eden 'a priori' öğelerin yanında, iradeye kanunlar hazırlayan öğeler de vardır: Bu kanunlar ve bunların belirlediği yeni düzenden bilgiler, 'pratik akıl' küresini teşkil ederler. Spekülatif akılla pratik aklı ayırmayı ve birincinin dokunaklı kuşkularına karşı ikincinin bize sunduğu sığınağı, Kant birinci eleştiriminde bildirmişti. Yalnız orada buna, düşüncelerini açıklama bakımından değinmişti. Şimdi bu aklı da spekülatif akıl gibi açıklaması gerekmektedir. Evvelâ bu fakülteyle onun karakter ve ilkelerinin var olduklarını, sonra da bu ilkelerin nasıl olup da özgür, Tanrı'nın varoluşu ve ölmezliği gibi spekülatif aklın kuramadığı gerçekleri içerdiklerini (tazammun) göstermek işi kalıyordu ki, 1788'de, yani *Saf Aklın Eleştirimi*'nden yedi yıl sonra yayınlanmış olan *Pratik Aklın Eleştirimi*, yani irademize, kendilerini tüm akıllı iradelerin kanunlarıymış gibi tanıtan ve irademizin kendi üzerinde etki yapabilen hiç bir duyulur dürtüye (mobile) bağlanmaksızın uymaya mecbur olduğu bazı ilkeleri saptamaktır; yani, 'a priori' olan pratik ilkeleri meydana çıkartmaktır. Bu ilkeleri görgül ilkelerden ya da öznenin (sujet) kendi doğasından çıkanlar, gerçek kanun sayılmazlar; fakat ötekiler bu niteliğe sahiptirler. Bundan, pratik saf aklın temel kanunu olarak ve ilkelerimizin ahlâklılığını belirleyen yanılmaz ölçü olarak Kant'ın benimsediği şu formül meydana gelir: "Daima o suretle hareket et ki, kendi iradenin özdeyişi (maxime) evrensel yaşamın bir ilkesi şekline bürünebilsin".

Ahlâk kanunları hiç bir duyulur koşula bağlı olmayan bir iradenin kendi ilkesi olduğundan, bunların biricik temelleri, iradenin özerkliğinde (autonomie - muhtariyet) bulunur. Yani, irade kendi özel kanunları tarafından yönetilir. Zira, ahlâk kanunları genel olarak, her akıllı ve özerk iradenin kanunlarıdır; bunlar, benim irademin de itaate mecbur olduğu ilkelerdir. Şu halde, yerine getirmek zorunda olduğu ilkelerdir. Şu halde yerine getirmek zorunda olduğum yükümlerin (obligations) de ilkeleridir. Kant, bu kuramının dışında Montaigne'in eğitim ilkesine bağlı ahlâkını, Mandevile'in uygarsal kurula, Epikür'ün maddesel duyumlara, Hutcheson'un ahlâksal duyuya, Wolf ve stoacıların yetkinliğe (perfection), Crusius ve Tanrıbilimcilerin Tanrı iradesine dayanan ahlâk doktrinlerini gözden geçirir; kendi deyimiyle tüm bu maddesel ilkelerin ahlâkı kurmaya hizmet edemeyecekleri sonucuna ulaşır. Haz ya da çıkar doktrini hakkındaki reddiyesi özel olarak dikkate değer. Bu, eserinin en güzel bölümlerinden biridir.

Acaba Kant'ın, pratik aklın 'a priori' ilkelerine verdiği, fakat spekülatif aklın 'a priori' ilkeleri için kabul etmediği mutlak nesnel değer nereden gelmiştir? Kant'ın bu noktada çelişikliğe düştüğü görülür. Nasıl olmuştu da bu büyük adam böyle bir çelişikliğe düşüyor? Kant, bu noktayı yeter derecede aydınlatmadığından, biz açıklayalım: Kant'ın saf aklın 'a priori' ilkelerine oranla kuşkuculuğunun neye dayandığını görmüştük. Bu ilkelerden bir kısmı deneyi

kurmaya hizmet etmek için duyulur verilere uygulanırlar. Diğer bir kısmı ise, bilgiyi yüksek düşüncelere bağlamak suretiyle en yüksek birliğine ulaştırırlar. Şu halde 'birinciler', deneyin ya da duyulur bilginin 'a priori' koşullarıdır ve ruh bunları nesnelerden aldığı sezgilere uygulamak için, kendi özel doğasından 'a priori' olarak elde eder. Bu itibarla, bu bilgi nesneler üzerinde düzenlenmez, fakat bunları kendi özel kanunlarına göre kuran ruh üzerinde düzenlenirler. Bundan bu ilkelere mutlak nesnel bir değer veremeyeceğimiz ve nesnelerin kendilerini oldukları gibi bilemeyeceğimiz sonucu çıkar. İkinciler ise, duyulur nesneler bilgisini yönetmeye hizmet ederler ve kendi kendilerine duyulur ötesi (suprasensible) nesnelere, yani, deney koşullarının dışında bulunan nesnelere uzanırlar; ve insel bilginin düzenleyici ilkelerinin değerinden başka mutlak nesnel bir değere de sahip olabilirler. Fakat bu nesnel gerçeklik bizim için varsayımsal kalır. Zira sezgi içinde verilmemiş olan hiç bir nesne bilgisi mümkün olamaz ve bizim için de duyulur sezgiden başka bir sezgi olanaklı değildir. Fakat ahlâk kanunları ne birinci, ne de ikinci hal içindedir. Zira, bu kanunlar nesne bilgisine bağlı değildirler Onların değeri nesneler bilgisiyle daraltılamaz. Çünkü, bu bilgilere de bağlı değildirler. Bir taraftan da ahlâk kanunlarının duyulurüstü bir düzene uygulanmadıkları ya da sezgimizden kaçmaları dolayısıyle varsayımsal bir gerçekliğe sahip değildirler. Zira bu düzeni ahlâk kanunlarının kendileri kurarlar ve onların nesnel gerçekliklerini korurlar.

Aynı zamanda ahlâk kanunu, özgürlüğün nesnel gerçekliğini korur. Oysaki bunu deney ve spekülatif akıl ispat edemezler. Kant'a göre içten duyunun deneyi bir edim olarak (fiilen) bizim özgür olduğumuzu teyit etmez. İradenin genel olarak tüm olaylara olduğu kadar da iç olaylar zincirine uyguladığı nedenlilik kanunu da, ayrıca özgürlüğe hiç bir yer bırakmaz. Biz, içinde özgürlüğün egemen olduğu, başka düzenden bir olaylar âlemini tasarlayabiliriz; fakat bu spekülatif akıl için, gerçekliğini hiç bir şeyin ispat edemeyeceğ ibir varsaymadır (supposistion). Bu varsaymanın pekinliğini (certitude) de, ahlâk kanunu ya da pratik saf akıl değiştirir. Zira irade, özgürlüğünden yoksun olan ahlâk kanununun anlamı yoktur. Ve bu kanunun emri altında olduğunu bilen varlık, yine bu bilgisi dolayısıyle özgür olduğunu da bilir. Böylece özgürlük, bizim için daima kendine nüfuz edilemez bir yüklem kalır. Fakat gerçekliği de daha az korunmuş olamaz ve bize lâzım olan da budur.

Kant, özgürlükle kurulmuş olan ahlâk kanununu, —ki özgürlük bu kanunun koşuludur—; ahlâksal hayrın ilkesi yapmış ve aksi yöntemleri yanlış ve uğursuz saymıştır. Görevin ve ahlâksal hayrın temeli olarak sadece aklı kabul eden Kant, insanın yalnız akıllı bir varlık değil, aynı zamanda duygulu bir yaratık olduğunu unutmaz; ahlâk kanunu kavramının bizde husule getirdiği iç etkiyi anlatmaya teşebbüs eder; ahlâk duygusu adını verdiği bu etki içine, bu kanuna itaatimizin öznel dürtüsünü (mobile) yerleştirir; ve bunu meşru olan tek dürtü sayar. Kant, insan doğasının ahlâk kanunu ile olan ilişkisini, ahlâk duygusunu ve ahlâk kanununa saygıyı o denli derinden çözümlemiş ve betimlemiştir ki, bunları eserinin bu konulardan bahseden sayfalarında okumak lâzımdır. Kendisine şahane söylevler (hitabe) ilham eden görevi belâgatle anlatır. Erdemi takdir ve hayranlığa lâyık bir tarzda betimler ve kutsallığın, hiç durmadan ardından koşmaya mecbur olduğumuz ve asla ulaşamadığımız bir ülkü olduğunu gösterir. Nihayet her yerde, niteliğimizin haysiyeti hakkındaki kuvvetli duyguyu gösterir ve bunu yetkin olmayışımızın asla boğamayacağına inanır.

Ahlâk kanunları karşılık beklememeyi emreder. Erdem adına lâyık ve gerçekten ahlâksal olan gidiş, yalnız görev düşüncesine dayanır ki, bu bazı mutlak fedakârlıkları gerektirir. Aynı zamanda bizi böyle hareket eden insanın mutluluğa lâyık olduğunu kabul etmeye mecbur eder. Ona göre, akla uygun bir eşya düzeni içinde, iyi insanın görevi yerine getirdiği oranda mutluluktan pay alması gerektir. Aklın gözünde, koşul (şart) olan ahlâksal hayırla sonuç olan mutluluğun bu birliği en yüce hayrı (souverain bien) teşkil eder. Mutluluğun koşulu olan en yüce hayrın birinci öğesi, yalnız erdem değil, belki erdemin ülküsü olan kutsallıktır. Pratik aklın ulaşmamızı emrettiği bu kutsallığa ya da mutlak yetkinlik ahlâkına, bu hayatın süresi gibi sonlu bir zaman içinde ulaşamayız. Kutsallık, sürekli ve sonsuz bir ilerlemeyi ve bu itibarla da ahlâksal kişinin varoluşunda aynı suretle sürekli ve sonsuz bir süreyi gerektirir. Şu halde ruhun ölmezliği inancı, pratik aklın zorunlu bir amacı olarak ahlâksal yetkinliği takip etmemizi emreden kanunun zorunlu bir sonucudur. Kant, bu inancın ahlâksal önemi üzerinde durur. Bu inancı kaldırırsanız, ahlâklılığı bu kısa ve sefil hayata uydurmak için lâyık olmayacak şekilde alçaltılmış ya da sahte bir coşkunlukla bu hayatta ahlâksal yetkinliğe ulaşabileceğimize inanmak suretiyle doğamızın sınırlarını aşmış oluruz.

Ahlâksal hayır, görüldüğü gibi, en yüce hayrın bir kısmından başka bir şey değildir. En yüce hayır, tamamıyle ahlâklılık ve mutluluğun ahenginden ibarettir. Bu ahengin gerçeklenebil-

mesi için, bunu kurmaya yetenekli olan, bu itibarla da zihin ve iradeye sahip bulunan bir âlemin nedeni, yani Tanrı'yı kabul etmek gerektir. Şu halde zorunlu olarak Tanrı'nın varoluşu kabul edilmelidir.

Tanrı inancını kaldırırsanız, yüce iyilik umudundan vazgeçmiş olursunuz. Pratik akıl, onu faaliyetimizin ve varoluşumuzun zorunlu bir amacı olarak sunar; ya da stoacılar gibi, doğa ve kamul duyuya karşın erdemle mutluluğun bir olduğunu ve yüce mutluluğun tamamıyle bize bağlı olduğunu kabul etmek lâzımdır. Böylece spekülatif akıl için bir ülküden başka bir şey olmayan Tanrı, pratik akıl için meşru ve zorunlu bir inancın konusu olmuş olur. Ve her ne kadar bu varlığın doğası kuramsal bakımdan belirleyebiliriz. Zira, onun en yüce hayrın koşulu olduğunu kabul etmekle kendisinin tümelbilgiç (omiscience), tümelgüç (omnipotence)... vb. gibi birtakım yüklemlere sahip oluruz. Bu noktaya ulaşınca, pratik akıl, ahlâk kanunlarını Tanrı'ya bağlar ve artık onları, Tanrı emirleri telakki ederek hepsine dinsel bir karakter verir. Bu suretle Kant'ın felsefesinde ahlâk, bizi dine götürmüş olur.

Pratik Aklın Eleştirimi adlı eserinin son bölümünde Kant, ahlâk kanunlarının ruhlar üzerine en etkili ve sürekli bir surette nüfuz edebilmesi için, izlenilmesi gereken yöntemin taslağını verir. Bu kuvvetli fakat dar yöntemi, Kant, kendi ilkelerine sadık olarak duyguyu bir yana atmak suretiyle görev üzerine kurar. Eserin sonu felsefesel düşünceden ilham almış olan en yüce sayfaları kapsar. O, işte bu sayfalardadır ki, yıldızlı gökyüzünü üstümüze ve ahlâk kanununu içimize yerleştirir. Bu suretle biri tarafından ezilen doğamızın ikincisi tarafından yükseltildiğini anlatır. Bu sayfaları çözümlemekten çok okumak lâzımdır.

3. *Yargının Eleştirimi* (1790): Kant, gerek saf, gerek pratik akılların eleştirimini yazdıktan sonra, eleştirime dair düşüncelerini bitirmiş gibi görünür. Fakat bu eserlerden her ikisi de, güzel ve yüce maddeleri hakkındaki yargılarımızı hesaba katmaz. Bu yargılar, görgül olmadıkları gibi, tümel ve zorunlu oldukları için, herhangi bir 'a priori' ilkeye dayandıklarından, kendilerini düzenlemeye yardım eden ilkeyle birlikte eleştiride bir yer tutmaları gerekir. Diğer taraftan, bu iki eleştirim yargılarını pek de hesaba katmaz. Biz bu yargıları, doğada ya da genel olarak doğanın bazı eserleri içinde, doğayı ya da genel olarak eşyanın kendi aralarındaki bağlantılar içinde, amaçlara ya da Kant'ın deyimiyle erekliliğe bir uygunluk ilişkisi yükletiriz. Bu yargılar da bundan önceki yargılar gibi, yine eleştirimin belirlemeye mecbur olduğu bazı 'a priori' ilkelere dayanır. Şu halde doldurulması gereken iki boşluk vardır. Bu iki türlü yargının adı, a) Estetik yargılar, b) Ereksel yargılardır ki, bu adlar bile her ikisinin de, birbirinden farklı olmalarına karşın, ortak bazı karakterleri olduğunu gösterir. Bu karakterler, her ikisini de bir aynı sınıfa bağlar ve bir taraftan da bunları spekülatif aklın eleştirisinde incelenen yargılardan ayırır. İşte Kant, bunların hepsini *Yargıların Eleştirimi* adlı eserinde toplamıştır. Ve bunları 'estetik' ve 'ereksel' yargılar olarak ikiye bölmüştür. Bu eseri, evvelki iki eserinin bir Ek'inden (appendice) ibaret sayılır; ve eleştirim sisteminin bütünü içinde bu eserinin yeri, kuramsal felsefeyle pratik felsefe arasında, yani Kant'ın ilk iki eserinin arasındadır; bu, âdeta bir aracıdır. Bunu açıklamak da kolaydır. Evvelce gördüğümüz gibi, Kant'ın kesin olarak entellekte dönüştürdüğü spekülatif akıl, alanı doğa olan kuramsal bilginin kurucu ilkelerinin tek kaynağıdır ve entellektin ilkeleri de 'a priori' kanunlardır. Bunun yanıbaşında, pratik akıl ise, akıl adını almaya tek lâyık olandır. Zira, yalnız bu yüksek bir bilgi kurabilir; alanı da, ilkeleri kanun olan özgürlüktür; bu ilkelerle nesnel gerçekliği temin eder. Şu halde kuramsal akılla pratik akıl arasında, doğayla özgürlük arasındakine benzeyen kökten bir fark vardır. Bu itibarla yargı, entellektin husule getirdiği gibi bir ilke hazırlar. Aynı zamanda pratik aklın özel konusu olan kavranılabilir âlem ve özgürlük kavramına yaklaştırır. Böylece yargı, bu iki kavram ya da bu kavramlara tekabül eden iki felsefe arasında bir aracılık yapmış olur. Gerçekten güzel ve yüce düşünceleri ve doğanın bir erekliği düşüncesi, bizi duyulur âlem sınırları içinde tutmakla birlikte bu sınırlara kavranılabilir bir şeyler sokar ve bu sayede de doğa düşüncesiyle özgürlük düşüncesi arasında ya da kuramsal felsefeyle pratik felsefe arasında bir geçiş gibi telakki olunabilir. Şimdi yargı eleştirisinin iki kısmı hakkında genel bir düşünce vermeye çalışalım:

a) *Estetik Yargının Eleştirimi:* Bunda, Güzel ve Yüce düşüncesi ile Güzel Sanatlar incelenir. Kant, evvelâ güzel'e ve zevk'e dair olan yargılarımızı ele alır ve bunları dört farkın görüm noktasında inceler; ve güzel hakkında o denli çok tanım (tarif) verir ki, bunların tümü toptan güzel'i genel olarak açıklamış olur:

1. "Güzel, hiç bir çıkara bağlı olmayan özgür bir kanım konusudur"; yani, bizi güzel sayılmış olan şeyin varoluşuna bile tamamıyle ilgisiz bırakır. Kant, 'zevk yargısı'nı, mantık ve bilgi yargıları gibi değil, estetik yargılar gibi telakki eder; zevk yargısını estetik yargıların hoş (agreable), iyi, yararlı ve kendinden güzel yargılarıyle birlikte getirmiş oldukları kanımdan (satisfaction) ayırır.

2. "Güzel, kavramsız olarak ve tümel bir surette haz verendir". Bu tanım, Kant'ın güzel'e dair olan tüm kuramını özetler. Bir şeyin zevk bakımından güzel olduğuna hükmetmek için onu belirli bir kavrama uygun bulmak ya da bağlamak ihtiyacında değilim. Tersine olarak onu tüm önceki kavramlardan bağımsız olarak temaşa etmem lâzımdır. Eğer hayal gücünün ve entellektin özgür olarak işlerlerken, bunlardan birincisi bende özel bir kanımı belirleyecek olan bir çeşitliliğe, ikincisi bir birliğe ve her ikisi birden kısımlarda ve bütün de bir düzenime (arrangement), bir tertibe rastlayacak ve temaşa bu iki fakülte arasına mutlu ve özgür bir bağdaşma (concordance) yerleştirecek olursa, o zaman, bu temaşanın konusuna 'güzel' adını verebilirim. Zevk yargılarının ilkesi, hayal gücüyle entellektin bu özgür bağdaşmasıyle birlikte bu bağdaşmanın belirlediği kanımdan başka bir şey değildir; bu kanım hiç bir kavrama bağlı olmadığı gibi, hiç bir duyumla da kirlenmemiştir.

3. Üçüncü tanım, özetlediğimiz kuramı başka bir şekilde anlatır: "Güzellik, nesnedeki amaç (fin) tasarımsız olarak algılanmak koşuluyle, o nesnedeki erekliliğin şeklidir". Kant'a göre, bir şeyi zevk bakımından güzel sayarsam, o şeyin kısımlarındaki tertipte isteyerek (kasten) yapılmış denebilecek olan, fakat hiç bir amaç ve erek düşüncesine bağlanmamak suretiyle telakki ettiğim herhangi bir bağdaşmaya rastlarım. Yani, güzel, temelinde gerçek bir erek bulunmayan bir erek şeklidir.

4. "Güzel, kavramsız olarak zorunlu bir kanımın konusu gibi bilinendir". Bu son tanım, üçüncü tanıma da girebilir: Güzel kanımı, tümel ve zorunlu olmalıdır. Her ne kadar güzel bu kavramlara dayanmazsa da, Kant, eserinde zevk yargısına yüklediği bu tümellik ve zorunluluk karakterinin ispatı için ayrı bir bahis açmıştır; son çözümlemede de zevkin, fakat öznel ve aynı zamanda tümel olan koşullarını temsil eden bir çeşit kamul duyuya (sensus communis) baş vurmuştur. İtiraf etmek lâzımdır ki, bu nokta, tüm gayretlerine karşın, karanlıktır.

Bu kuram, zevk yargılarının konusu olan başka bir güzel türüne uygulanmıştır. Kant şu ya da bu belirlenmiş kavrama uygun bulduğumuz için, güzel saydığımız bazı şeylerin bulunduğunu inkâr etmez. Fakat bu güzellik türü hem estetik, hem de mantık yargılarının konusudur; ve bu 'yetkinlik'ten başka bir şey değildir; saf olarak estetik olan yargılardan farklıdır. Yetkinlik hiç bir belirli koşula bağlı olmadığı için Kant, buna 'bulanık güzellik' (beauté vague) adını verir. Estetik güzellik ise, tersine olarak kendine temel olan nesnenin doğasından türeyen özel koşullara bağlı olduğu için Kant buna, 'yapışık güzellik' (beauté adhérent) adını verir. Güzel yargısıyle ortaklığı olan 'yüce yargısı' ise, ne bilgi yargısı ne de güzel yargısıdır. Güzel yargısı gibi, yüce yargısının da kaynağı, bilme fakültelerimizin özgür faaliyeti üzerinde yaptığımız düşünmedir. Bu düşünme de verilmiş bir tasarım üzerinde ve bu tasarıma bağlı olan kanun içinde vukua gelir. Şu halde, 'yüce' yargısı da, 'güzel' yargısıyle aynı anlamda olan bir düşünme yargısı ya da bir estetik yargısıdır. Fakat bunlar arasında derin bir fark vardır. Güzel yargısı belirli bir şeklin temaşası sayesinde özgür olarak işleyen hayal gücüyle entellektin uyuşmasına (accord) dayanır... Yüce yargısı ise, tersine olarak belirli ve sınırlı bir şekli olmayan herhangi bir konunun temaşası üzerinde özgür olarak işleyen hayal gücüyle aklın uyuşmazlığına (desaccord) dayanır. İki türlü yüce vardır:

1. Büyüklük manzarasından doğan; ki, bu 'matematik yüce'dir.

2. İktidardan doğandır; ki, bu da 'dinamik yüce'dir.

Örneğin, yıldızlı bir gökyüzü önünde, uçsuz bucaksızlığın bizi ezdiğini ve tamamıyle âciz olduğumu hissederim. Fakat aynı zamanda bu âcizlik, bende yüksek bir fakültenin, aklın duygusunu uyarır; bu duygunun kendisinde birlik olarak bu sonsuzluk bulunur ki, bunun önünde doğada bulunan her şeyin küçük olduğunu sezeriz. Bu yönden kendimizin tüm uçsuz bucaksızlığıyle doğadan daha üstün olduğumuzu hissederiz; o zaman bu manzaranın yüce olduğunu söyleriz. Fakat gerçekte yüce olan doğa değil, bu manzaranın hayat gücü yerinde kendi zorlamasıyle uyandırdığı düşünce yücedir. Şu halde matematik yüce yargısı, görüldüğü gibi hayal gücüyle aklın uyuşmazlığından doğar. Fakat bu yargının gerçekten estetik olması için, bu fakültelerin özgür olarak yani, üzerinde işledikleri konunun tüm belirlenmiş kavramlarından bağımsız olarak işlemeleri lâzımdır; başka türlü işlerse, yargı zihinsel bir karakter alır. Güzel yargısına bağlı olan kanım, yalınç ve karşımsız olduğu halde, yüce yargısına bağlı olan kanım tarafsızdır (mixte). Bunda ruh, konu tarafından hem çekildiğini, hem de geri itildiğini hisseder. Birincisi sakin, ikincisi kargaşayla (trouble) ve bazı heyecanlarla karışıktır. Güzel yargısı güzel yüzlü, hayal gücünün oyunlarına kolayca uyduğu halde, yüce yargısı ciddîdir; ciddî olmayan her şeyi geri atar. Matematik yüce için söylediğimiz şeyler, dinamik yüce için de uygun gelir. Yalnız bunda doğanın uçsuz bucaksızlığını değil, gücünü dikkate alırız. Gücünün akıp boşandığı herhangi bir manzarayı maddesel bir varlık olarak görünce kendi

zayıflık ve aşağılığımızı hissederiz. Fakat aynı zamanda, bu zayıflık ve aşağılık duygusu, bizde kendimizi doğaya bağımlı olmayan, bu itibarla da doğadan üstün olduğumuz hissini veren bir fakülteyi uyandırır. Burada da yüce olan doğa değil, belki bizi doğadan üstün yapan bu fakülte yücedir; ve bu fakülte hayal gücümüzü, kendi gücünün manzarasıyle karıştırmak suretiyle bizde yüce duygusunu uyandırır. Burada da matematik yücede olduğu gibi, yüce yargısı hayal gücüyle aklın uyuşmazlığından doğar. Fakat burada seyrettiğimiz manzaranın bizde ciddî bir korku uyandırmadığını söylemek lâzımdır. Zira aksi halde, bu korku'ya 'yüce' duygusunun husule gelmesine izin vermez, yahut da bu yargı karakterini değiştirir; ve estetik ahlâka çevrilmiş olur. İşte bu ihtiyat kaydıyle, dinamik yüce, hem korkunç, hem de çekicidir. Ya da bizde oluşan duygu, kargaşa ve kanımla karışmış olur. Bu yüce kuramı da güzel kuramı gibi gerçeğin estetik olan yargılardan başkasına uygulanamaz.

Kant, yüce üzerinde, başka yücenin ya da yargıların bulunduğunu inkâr etmez. Fakat saf olarak estetik yargılarla hem mantıksal hem de estetik olan yargıların ya da konusu zihinsel, yahut ahlâksal yüce olan yargıların birbirinden ayırt edilmelerini ister. Bununla birlikte bunların başka başka oluşları Kant'ın asıl ahlâk duygusuyle yüce duygusunu birbiriyle sıkıca birleştirmesine engel olmaz; bunun her ikisi de bir fakültenin bilincini ve yüksek bir amacı ifade ettikleri için aynı kaynaktandırlar. Yalnız bu bilinç, bir hale göre yüküm ve görev düşüncesini içerisine aldığı halde, başka bir halde de bu bilinç bir oyundan, fakat ruhun ciddî bir oyunundan başka bir şey değildir. Burada Kant'ın birleştirdiği, yalnız yüce duygusu ya da yargısı değildir; o, güzel duygusu ve zevk yargısını da birleştirmiştir. Bunları birbirlerinden derince ayırdıktan sonra, bunlar arasında birtakım içten ilişkiler kurar ve güzelliği ahlâklılığın simgesi yapar. Böylece onun felsefesinde her şey aynı noktaya uzanır ve aynı amaca ulaşmaya yardım etmiş olur.

Kant, güzel ve yüceden bahseden bir eserinde güzel sanatları ihmal edemezdi. Bu itibarla o, güzel sanatların esaslı nitelik ve karakterlerini belirlemeye de çalışmıştır, sonra da güzel sanatları meydana getiren fakülteleri ve güzel sanatlarda bu fakültelerin oynadığı rolü çözümler; onları sistemli bir tarzda bölmeye ve düzenleştirmeye çalışır. Fakat yaptığı bölmelerin (divisions) kesin bir kuramı olduğunu iddia etmez. Eserinin bu ikinci kısmı, Kant'ın kendi deyimiyle, denemesi yararlı ve ilgi çekici bir deneydir. Bu kısımda da ustaca ileri sürülmüş düşünceler vardır. Eserin birinci kısmı ise, orijinalliklerle doludur. Bu eserde güzel sanatların nitelik ve karakteri; güzel sanatların hayatsal koşulu olan özgürlük ve dehaya dair sayfalar, takdir ve hayranlıkla okunacak değerdedirler. Genel olarak denebilir ki, *Yargının Eleştirimi,* Almanya'nın estetik adı altında yaratmış olduğu bu modern bilimin en orijinal ve en önemli anıtlarından biridir. Eleştirim felsefesinin tüm diğer kısımları gibi, bu eser de Alman zekâsı üzerinde derin etkiler yapmış ve bu ülkenin büyük ozanlarından biri olan Schiller, bu eserdeki temel düşünceleri benimsemiş, açıklamış ve kullanmıştır (Kant'ın estetik ve sanat görüşüne aşağıda ayrıca bir daha değineceğiz).

b) *Ereksel Yargının Eleştirimi:* Doğa konuları hakkında taşıdığımız zevk yargıları bu konularla fakültelerimiz arasında herhangi bir uyuşmayı gerektirdiğini görmüştük. Fakat, zevk yargılarımızın güzel olduğunu bildirdiği konular, gerçekte âdeta bize haz vermek için kasıtlı olarak yapılmışa benzediklerinden, bu yargıları teşkil etmek için doğaya aracın amaçla bir ilişkisi ya da gerçek amaçlılık gibi bir şey isnat etmemize ihtiyaç yoktur. Zira, bu yargılar mantıksal değildirler; bunlar, estetik yargılardır. Fakat doğaya bu cinsten bir ilişki, bir nesnel gayelilik isnat etmemize yarayan öyle yargılar yürütmüyor muyuz? Bunlar, estetik değil, mantıksaldırlar. Kant bunlara, 'ereksel yargılar' adını vermektedir. O, doğada iki erekliğin ayırdedilmesini ister: Ya doğanın kendinden bir ürününü dikkate alarak, doğanın dolaysız bir surette bu ürünü meydana getirmek amacına sahip olduğunu kabul ederiz. Yahut da doğayı kendisinin amaçları gibi telakki ettiğimiz diğer şeylere oranla bir aracı sayarız. Birinci halde doğaya isnat ettiğimiz ereklik içseldir; bu ikinci hal içinde bağıntılıdır. Bu ikinci ereklik türü, zorunlu olarak birinciye bağlıdır. İçsel bir erekliği kabul ettiğimiz andan itibaren bağıntılı bir erekliği de kabul etmek lâzımdır. Fakat evvelâ doğada, kendilerine içsel bir ereklik yükletmeksizin kavrayamayacağımız ürünlerin var olduklarını göstermeliyiz. Bu ürünler, organlaşmış varlıklardır. Kant, doğanın içsel erekliği kavramının organlaşmadaki creklikle nasıl özdeş olduğunu göstermeye çalışır. Organlaşmış bir varlığın içinde, insel endüstri eserinde, örneğin bir saat içinde, her kısım ancak eserin tümüyle olan ilişkisi içinde dikkate alınabilir; fazla olarak insel endüstri eserlerini organlaşmış varlıklardan ayıran bunların —Kant'ın deyimiyle,— kendi kendilerinin hem neden, hem de sonuçları olma özelliğine sahip olmalarıdır. Organlaşmış bir varlık, bu özellik sayesinde aynı türden olan diğer varlıkları da meydana getirir. Kendisini yenilmeye ve büyütmeye yarayan maddeleri özümlemek sure-

tiyle gelişir ve kendi kendini korur. Kısımları birbiri üzerine etki yapar ve karşılıklı olarak birbirini muhafaza eder; işlemlerine giren düzensizlikler dolayısıyle kendi kendilerini onarır. Şu halde kısımları bütüne, karakterleri belirleyen bir düşünceye bağlayan ve düşünceyi her birine ayrı ayrı yerleştiren bir ilişki, organlaşmış varlıkların karakteri olan bu kendi kendinin hem neden, hem sonucu olma özelliği, saf olarak mekanik nedenlerle nasıl açıklanabilir? Saf olarak mekanik nedenlerle husule gelen bir şeyde bu ilişki ve özellik bulunmaz. Organlaşmış varlıkların meydana gelmesini olanaklı gibi telakki etmek için, mekanik nedenlilikten farklı bir nedenliliğin yardımına ihtiyacı vardır. İşte bunun içindir ki, biz doğada da, kendi nefsimizde bulduğumuz ve bazı amaçlara göre işleyen bir nedenlilik tarzını varsayarız. Bundan şu ilke çıkar: Organlı varlıklarda bir erek için var olmayan hiç bir organ yoktur; ya da doğa bu varlıklarda hiç bir şeyi boşuna yaratmamıştır. Bu ilke, tümel ve zorunludur. Yani organlaşmış varlıkları açıklama ve gözetleme işinde bu ilkeyi ister istemez uygulamaya mecburuz. Aynı zamanda bitkileri ve hayvanları incelerken bunların her kısmının neden yaratılmış olduğunu araştırıp belirleriz. "Amaç ilkesi de fiziksel ilke kadar terk olunamaz. Hiç bir tesadüfün eseri değildir. Zira, fiziksel ilke bulunmadığı zaman da bir kez doğanın erekleri kavramı altında, erekli olarak dikkate almış olduğumuz doğanın herhangi türden bir şeyini iletken tellerden (fils conducteurs) yoksun kalırız". Fakat, organlaşmış varlıkları doğanın ereği gibi telakki etmemize hizmet eden kavramın ne bizde ne de bu varlıklarda hiç bir şeyin boşuna var olmadığını kabul ettiren ilkenin değeri nedir? Bunlar bize bu varlıkların kaynağı hakkında bazı şeyler öğretirler mi ve bunlar bazı nesnel değerlere sahip midirler?

Kant, bunlara ancak öznel (subjectif) bir değer verir. Bu kavram, organlaşmış varlıkların üremesini kavramamız için zorunlu bir tarzdan başka bir şey değildirler. Zira, biz bunu kendi özel nedenliliğimize benzetmek suretiyle açıklayabiliriz. Doğanın saf bir mekanizmasıyle açıklayamayız; bu ilke bize, organlaşmış varlıkların incelenmesinde rehberlik hizmetini yapar. Yani, düzenleyici bir ilkeden başka bir şey değildir. Biz bir kez bu ilkeyi, organlaşmış varlıkların üremesini kavramak için doğada karıştırınca, artık onu tüm doğaya teşmil ederiz. Bundan itibaren de organlaşmış varlıkları sadece doğanın amaçları saymayız, belki artık tekmil doğa bize, bir amaçlar sistemini ya da aracıların amaçlarla olan ilişkisine göre, kendi aralarında bağlaşmış bulunan varlıklar gibi görünür. İşte bu suretledir ki, organlı varlıklarda ilke hiç bir şey boşuna mevcut değildir ilkesi, tüm doğayı içine alan bir ilke olur. "Genel olarak doğada hiç bir şey boşuna mevcut değildir, her şey bir işe yarar" şeklini alır. Doğa, amaçlılık ilkesine nesnel bir değer vermekten ve onu düzenleyici bir ilkeden ibaret saymaktan çekinilmesi gereken nokta burasıdır. Zira, üremelerini başka türlü açıklayamadığımız organlı varlıkları anlamak için uyguladığımız bu ilkenin başka bir değeri yoksa, kendiliklerinden bizi böyle bir ilkenin yardımına sevk etmeyen varlıklar söz konusu olduğu zaman nasıl olur da bu ilkeye nesnel bir değer verebiliriz?

Amaçlılık ilkesinin dikkate aldığımız her konuda düzenleyici bir ilkeden başka şey olmadığı kabul edilince, mekanik açıklamanın boşa çıktığı her yerde yardımımıza koşan bu ilkenin, bu açıklamayı olabildiği kadar uzaklara götürmemize engel olmaması gerekir. Ayrıca da eğer doğa, bazı gayelere göre hareket ediyorsa, onun bunlara ulaşmak için, bu düşünsel mülâhazalara bağlı olmayan kanunları takip etmesi gerektir. Kant, amaçlı nedenleri zorunlu bir ilke saymayan, aynı zamanda bunların hiç bir nesnel değeri olmadığını kabul eden kuramın başında, dogmacı bir gözle, gayeli nedenleri şu ya da bu tarzda çözdüklerini iddia eden türlü sistemleri ve her şeyi tesadüfle açıklayan Epikür'ü, nihayet Spinoza'yı, Tanrıcılığı (théisme) inceler ve eleştirir. Kant'a göre bu sistemlerin hepsi doğanın erekli oluşunu nesnel olarak dikkate alan varsayımları temsil ederler. Ve bunların hiç biri bir diğerinin yıkıntıları üzerinde kesin olarak tutunamadığından, onların yerini, bu ilkeyi, öznel değerde ve fakat zorunlu sayan eleştiri kuramını almış olur. Eleştirisini olabildiği kadar uzaklara götüren Kant, insel ruhun yapısına göre zorunlu olduğu halde ve Tanrı'ya isnat ettiğimiz gibi başka yapıda bir entellekti varsaydığımız zaman hemen kaybolan ereklilikle doğa mekanizması arasındaki ayrılığın, gerçekle olabilir, istemekle mecbur olmak ve zorunsuzla zorunlu aralarındakinde olduğu gibi nasıl olup da bağıntılı bir ayrılık olduğunu göstermeye çalışır. Böyle bir entellekt için ereklilik ve mekanizma ilkesi, kavrayamayacağımız bir tek ve aynı ilke halinde karışırlar. Burada Kant'ı tüm derinliğiyle takip etmeye olanak yoktur. *Yargının Eleştirimi*'ndeki bu kısım, Schelling'in özdeşlik felsefesinin tohumlarını kapsar. Fakat bu iki sistem birbirine ne kadar yakınlaşsa da aralarında derin farklar vardır.

Kant, doğanın açıklanmasında mekanik görüşü ön plana alır ve amaçlı açıklamaya en sonra baş vurmak gerektiğine inanır. O, daha sonra bu eserinde doğanın ötesinde, âlemin zihinli bir nedenini arayan, en organlı varlıkların

türemesiyle bu nedenin ilişkisini açıklamak isteyen türlü varsayımları inceler. Vesilecilik (occasionnalisme) ve bireysel önoluşum (préformation individuelle) kuramını felsefeye aykırı bulur; burada cinsel önoluşum (préformation générique) ya da sıralıoluş (épigénèse) kuramını ileri sürer. Blumenbach'ı saygıyla anar. Doğanın ilk başlaması dışında kalan olay ve varlıklarının meydana gelişinde hiç bir doğaüstü neden kabul etmeyen bu kurama değer verir.

Amaçlılık ilkesi, bize âlemi geniş bir erekler sistemi gibi telakki ettirdiğinden, bizi âlemde son bir ereğin (gaye) ve son bir amacın bulunduğunu da varsaymaya zorlar. Fakat fizik âlem bu son amacı belirleyemez. Zira bu amacın koşulsuz ve mutlak olması gerekir. Kant, onu pratik aklın konusu olan en yüce hayır düşüncesinde bulur ve bu düşünce, kendisini Tanrı varoluşunun belgesine götürür ki, bu en yüce eserinde de sonuç olarak, ilk iki eleştiride yaptığı gibi kuramsal aklın âciz kaldığını meydana çıkarır ve pratik aklı ileri sürer. Ve bu akıldan öteki akılda bulamadığı şeyleri ister. Eleştiriden sonra doktrine geçilir. Fakat eleştiri, üç kısım olduğu halde, doktrin iki kısımdır. Zira, yargı ilkesi ya da ereklilik ilkesi, kendi kendine hiç bir bilgi kuramadığından ve düzenleyici bir ilke olmaktan başka sıfatı da bulunmadığından yalnız bir eleştiri değerine sahiptir. Bu itibarla da, doktrinde bu fakültenin ya da ilkenin eleştirimine tekabül eden kısımlara sahip olamaz. Doktrinin iki kısmından biri, kuramsal aklın eleştirimi, diğeri ise 'pratik aklın eleştirimi'ne tekabül eder. Bunlardan birincinin konusu 'doğa', ikincininki ise 'özgürlük' olacaktır.

B) *DOKTRİN:*

1. *Doğa Metafiziği: Saf Aklın Eleştirimi*'ndeki doktrine tekabül eden ve metafiziğin birinci bölümünü teşkil eden eseri Kant, *Doğa Biliminin Metafizik Öğeleri* (1786) adıyle yayınlamıştır. Her ne kadar Kant doğaya, düşünen doğayla uzamlı ve cisimli doğa olarak en genel anlamını vermişse de, bu eserinde yalnız uzamlı ve cisimli doğadan söz etmiştir. Kant'a göre, düşünen doğa olaylarının doğal bir betimlemesine teşebbüs edilebilir. Kendisi ona bazen 'içten duyunun fizyolojisi' adını verir. Fakat bir taraftan da psikolojik deneyler, ruhun kendi niteliği hakkında bir şey öğretmediğinden ruhun bilimi kurulamaz. Diğer taraftan da gerçek bir ruh metafiziğinin, nenin üzerine dayandığı 'a priori' olarak belirlenemez. Şu halde, eleştirimden başka bir metafizik ya da başka bir akılsal bilim yoktur. Zaten ruhun kendinden (en soi) ne olduğunu bilemeyiz. Ve doğanın olanaklı olan her metafiziğinin mutlak surette nesnel bir değeri olamaz. Fakat genel olarak bir madde kavramını tam olarak çözümlemek suretiyle maddenin kapsadığı kurucu öğeleri 'a priori' olarak belirleyebiliriz; bu sayede bir doğa metafiziğini ya da konusunu doğa, yani fizik teşkil eden bir bilimi kurabiliriz. Kant'ın bu çözümünü verecek değiliz... Fakat diyebiliriz ki, onun burada geliştirdiği düşünceler yeni olmamakla birlikte, gerçek bir metafizik kuramını teşkil edecek kadar sistemli ve yüksektir. Bazı fizikçilerin, maddenin ilkel bir niteliği saymış oldukları katılık (solidité) ve sokulmazlık (impenetrabilité) düşüncesinin yerine Kant, bunları açıklayabileceğine inandığı çekici (attractif) ve itici (repulsif) bir kuvveti koymuştur. Bu suretle artık madde içinde boş aralıklar kabul etmeye ihtiyaç kalmaz: Uzay farklı derecelerde olmakla birlikte tamamıyle dolu sayılabilir ki, bu düşünce sayesinde, boş uzaylar kabul edilmedikçe maddelerin yoğunluğu (densité) türsel bir ayrımın bulunamayacağını iddia eden atomcu felsefe reddedilmiş olur. Bununla birlikte, gerek doğa içinde gerek doğanın dışında boşluğun olabilirliğini inkâr etmek icabetmez. Fakat böyle bir boşluğu da mutlaka kabul etmek zorunda değiliz. Ve bu ispat da edilemez. Gerçekte Kant, bir taraftan da mutlak uzayı hareketin son koşulu sayar. Ve hareketin zorunlu olarak bağıntılı olduğunu kabul eder. Fakat mutlak uzay ona göre bir 'düşünce'den başka bir şey değildir. Ve doğa felsefesi bu düşünceye ulaşmış olmakla anlaşılamaza (incompréhensible) ulaşmış olur. Şu halde burada insel akla, içinde kuşatılmaya mecbur olduğu sınırları hatırlatmak lâzımdır. Görülüyor ki, Kant'ın metafiziği, eleştirimden çıkardığı sonuçlara uygundur. Kant metafiziğinin bu kısmı Alman felsefe ve biliminin gelişmesine çok hizmet etmiştir; bu Schelling'in doğa felsefesine temel ya da hareket noktası vazifesini görmüştür.

2. *Töreler metafiziği:* Metafiziğin bu ikinci kısmı pratik aklın eleştirimine tekabül eder. Doğa metafiziği nasıl ki doğaya uygulanmışsa, Töreler Metafiziği de, Özgürlük'e uygulanmıştır. Pratik aklın eleştirimi, insan iradesini, 'ödev' in saf olarak akılsal olan kanununa, kesin emirlerin (impératif categorique) komutası altına koyar ve bir mutlak pratik kanun düşüncesinden diğer birtakım düşünceler elde eder ki, bunlar ödevin gerçekliğini, özgürlüğü, ölmezliği ve Tanrı'nın varoluşunu da bildirirler. Bu suretle insan iradesi ödeve itaat etmiş olur, fakat ödevler biliminin yapılması gerekir; ve insanın tüm ödevlerini belirleyen, düzenleştiren ve tüm sistemi içine alan bir bilimi kurmak işi kalır ki, bu *Pratik Aklın Eleştirimi* aracılığıyle temelleri atılan *Töreler Metafiziği*'nin konusudur. Kant'a göre, töreler metafiziği de

metafizik gibi saf olarak akılsaldır. Aksi halde ödevler bilimi olamaz; sadece birtakım öğütlerden ya da adi ve âciz bir doktrinden ibaret kalır. Ödevler bilimi ikidir, zira iki türlü ödev vardır. Biri dış ve pozitif (olumlu) bir yaşamanın (legislation) konusudur ki, bu *Hukuk Ödevleri*'ni teşkil eder. Diğeri ise, *Erdem Ödevleri*'dir. Bu iki ödev bilimi için Kant, 1797' de şu iki kitabı yazmıştır: *Hukuk Doktrinin Metafizik Öğeleri; Erdem Doktrininin Metafizik Öğeleri.* İşte bunun ikisi birden *Töreler Metafiziği*'ni teşkil eder.

a) *Hukuk Doktrininin Metafizik Öğeleri:* Kant, genel bir ilke olarak, bir bireyin özgürlüğüyle herkesin özgürlüğü arasındaki uygunluğa karşıt olmayan her eylemi hukuka da uygun sayar; bu uygunluğu bozacak olan her eylemin de hukuka aykırı olduğunu kabul eder. Görülüyor ki Kant, hukuku özgürlük üzerine kurar ve özgürlüğü, hukukun koşulu olarak kabul eder. Bundan şu kanun çıkar: "O suretle hareket et ki, iradenin özgür kullanılışı, herkesin özgürlüğüyle birlikte kaim olsun". Hukuka saldırmak, başkasının özgürlüğüne saldırmak demek olduğundan, bir dış baskı, bizi hukuk ödevlerinin ifasına mecbur edebilir ve bu ödevlere saldırmak, bir ceza konusu olabilir. Aynı zamanda sadece 'a priori' ilkeler üzerine kurulmuş olan 'doğal hukuk' ile bir yasamacının (legislateur) iradesiyle kendisini kabul ettiren 'pozitif (olumlu) hukuk'u da ayırmalıdır. Bu ikincisi, doğal hukukun tam olmayan bir hayalidir; haklı ile haksız üzerinde karar vermek için, doğal hukuka baş vurulur. Bu, yasamacıların yayınladıkları kanunlar biliminden üstündür; o, aklın kendisinden doğmuş olan bir hukuk bilimidir. Kant, bu konuda, "Hukukun saf olarak görgül bilimi, Phèdre masalındaki baş gibidir, bunun güzel bir baş olması olanaklıdır; fakat ne yazık ki beyinsiz bir baştır" der. Şu halde töreler metafiziği yalnız doğal hukukla uğraşacaktır.

'Doğuştan hukuk' (droit innée) ya da her insanın doğal olarak ve hiç bir tikel edime (fiil) bağlı olmayan hukukla 'kazanılmış hukuk'u (droit acquis) ya da uylaşımlara (conventions) ve sözleşimlere (contrats) dayanan hukuku da ayırdetmek lâzımdır. Doğuştan haklar, tüm diğerlerini de içine alabilen bir tek hakka, yani genel özgürlükle kaim olan bireysel hakka dönüştürülebilir. Burada yapılacak tek şey, özgürlüğü, insanlığın doğasından meydana geldiği için, tüm insanlara ait olduğunu göstermek suretiyle saptamaktan ibarettir. Fakat, kazanılmış hukuk kuramına ihtiyaç vardır. Kant, daha çok bu kuramı kurar. O, adi doğal hukukla asıl doğal hukuk ve sosyal hukuk bölümünü atar. Ona göre, doğal hukuka karşıt olan sosyal hukuk değil, uygar (medenî) hukuktur. Zira, doğa haline karşıt olan, sosyal hal değildir; çünkü sosyal hal de doğa içinde varolabilir. Fakat uygar hal, yani içinde 'benim', 'senin' bulunduğu halde, bu benim ve senin, kamu kanunlarının garantisi altında bulunmak zorundadır. Bundan, 'özel hukuk' (droit privé), 'kamu hukuku' (droit publique) olarak iki hukuk çıkar ki, bunlar genel olarak doğal hukukun iki büyük bölümünü teşkil ederler. Kant'ın burada açıkladığı kuramın ikinci kısmı, kamu hukukudur ki, 'siyasal hukuk' ve 'site hukuku' ile 'insanlar hukuku' (droit des gens) ve 'kozmopolitik hukuk' (droit cosmopolitique) olarak ikiye ayrılır. Bu, onun görüşlerindeki genişlik ve yüksekliğe dikkati çeker.

Kant'ın felsefesi, uygulamalarda derinden liberaldir. Fakat o, özgürlüğü düzen ve ahlâklılıktan ayırmaz. Eserinin buradaki düşünceleri Fransız ihtilâlindeki insan hakları, özgürlük ve hukuka saygı düşüncelerinden ilham almış gibidir. Zira, bu eseriyle bu devrim aynı zamana raslar. İnsan haklarıyle kozmopolit haklara dair olan düşünceleri de daha az yüksek ve liberal değildir. Bazı hal ve koşullarda Kant, savaş hakkını tanımakla birlikte bunu pek dar sınırlar içine koyar; bir ülkü olarak her devletin tümel ve sürekli bir barış düşüncesini izlemelerini savunur. (Daha ilerde bu konuyu tamamlayan görüşlerini bulacaksınız).

b) *Erdem Doktrininin Metafizik Öğeleri:* Dışsal kuvvet tarafından herhangi bir baskı sonucu olmayan, fakat kendi içimizden yerine getirmek zorunda olduğumuzu hissettiğimiz her ödev, bir 'erdem ödevi'dir. Töreler metafiziğinin bu ödevlerini inceleyen kısmı da evvelki gibi tamamıyle saf ve 'a priori' olmalıdır; fakat bize akıl adına sunulması gereken erdem ödevlerinin yerine getirilmesi de, Kant'a göre "ahlâksal duygu, vicdan, insanları sevmek ve kendi nefsine saygı duymak" gibi duyguları geliştiren öznel koşulları gerektirir. Fakat bu koşullar da ona göre, kanunun kendi kavramı tarafından ister istemez meydana getirilmiş olan içsel sonucundan başka bir şey değildir. Erdem doktrini iki kısma ayrılır: Biri doğrudan doğruya ödevlerdir; diğeri ise öğrenim kuralları (diyalektik) ve erdemin çileli (ascétique) alıştırmalarıdır.

Bütün bu kuramda Kant felsefesinin ruh ve ilkesini teşkil eden derin bir ödev ve ahlâksal haysiyet duygusu vardır. Kant, kuramının, uygulanıp uygulanamayacağını asla düşünmez. Ve onun ahlâk doktrini pek dar olmakla suçlandırılsa bile, bu ahlâkın saflık ve ciddîliğini takdir etmemek olanaksızdır. Onun fedakârlık ve yarlığı (charité), kendi ahlâkı dışında bıraktığı da iddia edilemez. Zira Kant, bu erdemi de pozitif ödevlerden ayırır; bunları aynı ödevler

arasında sayar; bu ödevleri yetkin ve dar ödevlerden ayırır; bunları aynı ilkelere bağlamakla birlikte, doktrininin yetersizliği inkâr edilemez. Erdem doktrinin ikinci kısmında, yani 'ahlâksal metodoloji'de Kant, gençliğin eğitmenlerine pozitif dinler için kullanılan ilmihaller (catéchisme) gibi, ahlâk ve doğal din için de bir ahlâk ilmihalinin kullanılmasını salık verir. Kant, bilimin en ciddî şekillerine büründürmek için pek çok uğraştığı büyük ahlâk gerçeklerini en genç ve zayıf ruhlara aşılamak için zorlanır.

Kant, ödevlerimizi de iki sınıfa ayırır: Kendi nefsinize karşı ödevler. Başkalarına karşı ödevler. Bu suretle de doğal ahlâktan, birçok ahlâkçıların kabul ettikleri dinsel ödevler ve Tanrı'ya karşı ödevleri çıkarıp atmış olur. Fakat doğal ödevlerimiz pratik aklın ışınında ahlâksal âlemin yargıcı olan en yüce bir yasamacının emirleri gibi göründükleri zaman, ister istemez dinsel bir karakter almış olurlar. Kant, bunu, *Yalınç (Basit) Aklın Sınırları İçinde Dinin Eleştirimi* (1791) adlı eserinde açıklamıştır ki, onun felsefesini tamamlamak için, bu eserini de kısaca gözden geçirmek lâzımdır:

c) *Yalınç Aklın Sınırları İçinde Dinin Eleştirimi:* Kant'ın bu eserinde ileri sürdüğü sav (tez), Hıristiyanlık öyküleriyle dogmaları ve kurumlarına ahlâksal bir anlam vermek ve tüm bunları, —gerçek ve tarihsel anlamları ne olursa olsun— gerçek bir ahlâk öğrenimi ve ahlâklaştırma aracısı yapmaktır. Bu suretle Kant, pozitif inançların akla uygunluğunu ispata çalışır. Zira, ahlâka dayanmayan hiç bir doğal din varolamaz. Dinsel kurumlar ve dogmaların akla uygun gelen yorumlamaları, ahlâksal yorumlamalarıdır. Kant burada, dinlerin yalnız ahlâk sistemi değil, aynı zamanda bir metafizik sistem olduklarını unutur. Ne olursa olsun, onun akılcılığı, ahlâksal bir akılcılıktır. Ona göre, pratik akıl doğal dinin tek kaynağı olduğu gibi, pozitif dinin de tek yargıcıdır. O, doğaüstü bir vahyin olamayacağını ileri sürmez; bunun mutlak suretle olamazlığını da ispat edebileceğine inanmaz. Fakat böyle bir vahyi kabul etmek zorunda olduğumuzu da reddeder; bu sorun üzerinde fazla durmaksızın, Hıristiyanlığın doğaüstü bir kaynaktan geldiğine inanmaz; Hıristiyanlığın bir vahiy eseri olsa da olmasa da, aklın eleştiriminden kurtulamayacağına inanır. Ona göre Hıristiyanlık, aklın verdiği kararla uygunluğu oranında, akıl tarafından kabul edilebilir. Bir dinin gerçeğine dair tek belge, bu uygunluktadır. Fakat bu uygunluk da bu dinin bir vahiy eseri olduğuna aracılık etmez. Yalnız onun akla uygun olduğunu kanıtlar.

Kant'ın *Dinin Eleştirimi* adlı eserini, öteki eserlerinden ayıran şekil farkı, bu eserin genel emirlere önem vermesi, bir bilim kitabından çok bir şiire benzemesidir. Kant, bu eserinde evvelâ bizi, hayır ve şer ilkesiyle karşılaştırır. Sonra insan yüreğinde bu iki ilkeyi savaştırır; daha sonra da hayrın şerri nasıl yendiğini ya da Tanrı'nın yeryüzü üstündeki egemenliğini anlatır; son olarak da hayır ilkesinin emri altında en doğru tapıma (culte) nasıl yükseleceğimizi ve saçma inançlar (superstitition) diniyle kötü tapımlardan nasıl uzaklaşmamız gerektiğini açıklar. Kant'ın bu eseri, ciddî bir ahlâk ve din felsefesidir. Onu sadece bir hayal gücü eseri sanmamalıdır. O, bu eserinde, bu plan ve ozanca şekiller altında, ahlâksal düşünceler yardımıyle, Hıristiyanlık efsanelerini, dogmalarını ve kurumlarını yorumlar ya da dönüştürür (transformer).

Kant, metafiziği, deney dışında, matematik bilimler gibi kurmak, buna mutlak bir karakter vermek ister; fakat felsefeyi, gerek insan ve gerek doğanın deneysel etütlerinden yoksun bırakmak istemez. Yalnız o, felsefeden metafiziği, yani felsefenin dayanmış olduğu eleştirimi —ki bu, tamamiyle 'a priori' olmalıdır—, doğa ya da insanın deneysel etüdünü ayırmak ister, kendisi de bu cinsten etütler yapar ve bunları över. Kant, hayatının son zamanlarında eleştiriminin ve metafiziğinin yapısını kurduktan sonra yıllarca okuttuğu Antropoloji derslerini bu başlıkla yayınladı. Bu eserde, hayatının daha çok genç zamanlarında yazdığı 'güzel ve yüce duygusu' hakkındaki eserinde beliren gözlem yeteneği tüm genişliğiyle kendini gösterir. *Pragmacı Gözüyle Antropoloji* (1798) adını taşıyan bu eserinde Kant, yaşının ilerlemiş olması yüzünden, deneysel felsefe, fiziksel coğrafya hakkında vermiş olduğu derslerin bir özetini kendisi çıkarıp bastırmadığı için özür diler. O, bu dersleri yayınlaması için profesör Rink'e emanet etmiş, o da bunları 1802'de Königsberg'de bastırmıştır.

Şimdi Kant'ın diğer eserlerine geçelim:

Kant, *Saf Aklın Eleştirimi*'ni yeni ve önemli bir Önsöz ve Giriş'le süsleyerek ve zengin eklemeler yaparak ikinci kez bastırdıktan iki yıl sonra, felsefeye sokmak istediği yeni düşüncelere daha anlaşılabilir bir şekil vermek için daha açık bir dille, *Bir Bilim Gibi Telakki Edilmek İstenecek Olan Gelecekteki Her Metafizik İçin Uzun Önsöz (Prolégomène)* (1783) adlı bir küçük eser yazdı. Bu eserde Kant, *Saf Aklın Eleştirimi*'nde sentetik olarak yazdıklarını çözümlemeli olarak tekrarladığını kaydeder ki, pek açık bir ifadeyle yazılmıştır; bu, büyük eserinin bir özeti ve girişi sayılabilir. *Saf Aklın Eleştirimi*'ne bağlı olan eserlerinden biri de, *Düşüncede Yönelinen Şey Nedir?* (1786) adındaki kitabıdır ki, bunun amacı, Jacobi'nin hücumlarına karşı aklı savunmaktan ibarettir. Kant, ay-

nı yıl içinde *Jacobi Tarafından Mendelssohn Matinelerinde Yapılmış Olan İncelemeler Hakkında Bazı Görüşler* adlı eserini yayınladı. Bu eser, Mendelssohn tarafından eleştirim felsefesine yapılmış olan hücumlara karşı bir savunmadır. Kant'ın diğer bir eseri de *Eskilerden Biri Tarafından, Her Yeni Eleştirimin Yararsız Bir Duruma Getirildiğini İddia Eden Bir Sözde Keşif Hakkında*'dır (1791). Bu da, Leibniz felsefesinin yeni eleştirimi yararsız bir hale getirdiğini iddia eden Eberhard'a karşı yazılmıştır. Kant, bu eserinde kendi kuramının Leibniz tarafından ileri sürülmüş olan doğuştan düşüncelerden farklı olduğunu ispata çalışır. Kant, yine aynı yıl içinde, *Teodise Hakkındaki Tüm Felsefesel Denemelerin Başarısızlığı* başlıklı dissertasyonunu Berlin aylık dergisinde yayınladı. Bunda, Tanrı kutsallığının, iyilik ve adaletinin ispatında kullanılan her aracının yetersizliğini ve genel olarak teodisenin izlediği tüm sorunları şu ya da bu yönden çözmekte pratik aklın âcizliğini göstermeye çalışır; Tanrı varoluşuyle Tanrı'nın yüklemleri hakkındaki düşüncelerin yaptığı ilerlemeler nelerdir? sorusuna karşılık vermek gerektiğini anımsatır; bunu ispat için de *Yâkub'un Kitabı*'na baş vurur. Aynı yıl içinde Kant, Berlin Akademisinin, Leibniz ve Wolf'tan beri Almanya'da metafiziğin yaptığı ilerlemeler nelerdir? sorusuna verdiği karşılık da, Rink tarafından Kant'ın ölüm yılında yayınlandı. 1794'te de, duyguyu akıl ve coşkuyu (entousiasme) düşünme yerine koymak isteyen Jacobi'ye karşı, *Felsefede Şimdiden Yükselmiş Olan Yeter Ton* başlıklı bir küçük eser çıkardı; aynı yıl içinde Kant'ın eleştirisine şiddetle hücum etmiş olan Schlosser'e karşı da, *Felsefede Bir Ebedî Barış Eserinin Yakın Sonucuna Dair Bildiri* adlı eseri yazdı. Tüm bu eserler, *Saf Aklın Eleştirimi* ile ilgilidirler. *Pratik Aklın Eleştirimi* ile ilgili olan eserlerine gelince, yukarda bahsettiğimiz, *Her Gelecek Metafizik İçin Uzun Önsöz* ile *Töreler Metafiziğinin Temelleri*'dir. *Yargının Eleştirimi* adlı eserinin *Önsöz ve Giriş*'ine de *Genel Olarak Felsefe* başlıklı küçük eseri bağlanabilir. Bu eseri Sigismond Beek'in (1793-1796) de teşebbüs ettiği eleştirim felsefesine dair açıklamasına bir *Giriş* olmak üzere yazmıştır. *Yargının Eleştirimi*'nin ikinci bölümü olan *Gayeli (Erekli) Yargının Eleştirimi*'ne, 1780'de yazmış olduğu *Felsefede Amaçlı İlkelerin Kullanılması* eklenir. *Töreler Metafiziği*'ne de şu küçük eserler eklenebilir: *Gielsdorf Vaızı Schulz'ün Din Farkı Gözetmeksizin Tüm İnsanların Ahlâkına Dair Aydınlatma Adlı Eserini Eleştiri* (1784), *Edebî Sahtekârlığın Meşru Olmayışı* (1785), *Hufeland Tarafından Önerilen Doğal Hukuk İlkesi* (1786), *Bu, Kuramda Doğrudur, Fakat Pratikte Hiç Bir İşe Yaramaz, Atasözüne Dair* (1892), *İnsanlık Tarafından Sözde Yalan Söylemek Hakkı* (1797), *Kitapçılığa Dair* (Bu, Nicolai'ye yazılmış iki mektuptur, 1798). Bu eser, Kant'ın hukuk doktrinine büyük onur getirmiştir. Kant'ın bir de *Pedagoji Kitabı* vardır ki, 1803'te Rink yayınlamıştır. Bu eser, onun ahlâk sistemini tamamlar.

Dinin Eleştirimi adlı eserine de, şu eserleri bağlanabilir: *İnsanlar Tarihinin İhtimalli Başlangıcı* (Bu yazı, Berlin aylık dergisinde çıkmıştır, 1786. Kant bu yazısında, kutsal kitaplardaki Tekvin (genèse - oluş) bahsini felsefesel olarak yorumlar ve bundan insanların ilk zamanlarını aydınlatacak olan olasılıklı tarih elde etmeye çalışır). *Fakültelerin Savaşı* (1798). Bu eserde, *Dinin Eleştirimi*'ni yazdığı zaman, karşılaştığı zorluklar da yazılıdır. Aynı zamanda kral Frédéric-Guillaume II.'un kendine yazdığı mektuplarla, Kant'ın buna vermiş olduğu karşılıkta, kral ölünceye dek bir daha bu konuya dair bir şey yazmamak için vermiş olduğu sözü de tutmasına lüzum kalmadığı için (çünkü, kral ölmüştü) Tanrıbilimle felsefenin ilgisini tekrar ele almıştır. Kant, bu kitabında Tanrıbilimi felsefeye bağlar, felsefenin de mutlak surette bağımsız kalmasını ister. Bu küçük kitap, Kant'ın en önemli eserlerinden biridir. *Fiziksel Coğrafya Dersleri* ve *Pratik Antropoloji* adlı eserlerinde de fiziğin, antropolojinin ve hatta tarih felsefesinin türlü sorunlarına dair yazdığı diğer birtakım küçük eserlerini de ekleyebiliriz ki, bunlar tarih sırasıyle şunlardır: *Kozmopolit Bakımdan Bir Evrensel Tarih Düşüncesi* (1748); *Işınlar Nedir? Sorusuna Karşılık* (1784); *Ay'ın Volkanlarına Dair* (1785); *Bir İnsan Irkı Kavramının Belirlenmesi* (1785). Bu esere Kant'ın 1775'te yayınladığı *Türlü İnsan Irklarına Dair* olan programı eklenebilir. *İnsanlığın Tarih Felsefesi Hakkında, Herder'in Düşüncelerinin Birinci Kısmını Eleştirme* (1794); *Ruhun Organına Dair Sommering*'e iki eser, Cagliostro hakkında Borowski'nin yazmış olduğu kitap dolayısıyle bu yazara bildirdiği görüşlerdir. *Ay'ın Zaman Üzerinde Etkisi* (1794); *Her Şeyin Sonu* (1794); *Ruhun Organına Dair Sommering'e Mektup* (1796). Bu kitapçıklardan başka, 1800'de Jaesche tarafından yayınlanan *Mantık* adlı eserinde Kant, metin olarak Meier'in mantığını ele alır. Bu eserin *Giriş*'i, genel felsefe hakkında dikkate değer bir parçadır. Nihayet, 1817'de Kant'ın verdiği ders notlarından toplanarak Poelitz tarafından bastırılmış olan *Dinin Felsefesel Doktrinine Dair Kant'ın Dersleri* ile filozofun 1821'de verdiği ders notlarını toplayarak yayınladığı *Metafiziğe Dair Dersler* adlı eserini de bu seriye ekleyebiliriz.

Kant'ın gerek eserleri ve gerek sisteminin ana

çizgileri hakkında J. Barni'nin *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*'te yazmış olduğu makaleden bazı tasarruflarla naklettiğimiz açıklamalardan sonra onun sistemini bazı önemli ayrıntılarıyle klasik bir felsefe tarihçisi gözüyle yararlı buluyoruz. Bu çözümlemeli özet, yukarda verdiğimiz bilgilerin karanlık yerlerini aydınlatacağı gibi, Kant'ı daha genişçe anlamaya da yardım edecektir:

Kant, evvelâ zamanına dek izlenilmiş olan felsefenin konusuna ve yöntemine itiraz etti. Ona göre, bizde öznel ve nesnel olan birtakım gerçekler vardır ki, "düşünmek ve hissetmek" suretiyle kendilerinden haberimiz olmaktadır. Şu halde asıl incelenmesi gereken şey, "eşyanın saf niteliği" değil, onları algılama tarzımızdır. Bu itibarla bizi çevreleyen şeylerin neler olduğunu değil, bu çevre içinde kuşatılmış olan benliğimizi nasıl algıladığımızı (idrak) araştırmamız gerektir. Asıl felsefe sorunu budur. Öyleyse evvelâ varlığından asla kuşkulanmadığımız Ben'i, yani düşüneni eleştirmeliyiz. Ancak bunu yapmakladır ki, "Neyi bilebiliriz, neyi bilemeyiz?" sorularının karşılığını verebiliriz. Kant, zihnin eleştiriminden ibaret olan bu akıl yürütmeye, *Saf Aklın Eleştirimi* adını vermiştir. Bu eleştirim, dogmacı bir felsefenin hazırlanması için gereken bir yöntemdir.

Ona göre, aklın iki eylemi vardır: Biri, *Saf Aklın Eleştirimi*'ne ait kısımdır ki, bu, nasıl düşünüyor, nasıl algılıyoruz, dış âlemle ilişkilerimiz ve deneylerimizin niteliği nedir? Yani, pozitif bilimlerimiz ne dereceye kadar metafizik ve ne dereceye kadar olanaklıdır? sorularının karşılığını verir. Diğeri ise, kendi hareket ve eylemlerimize ait olan kısımdır ki, bunu *Pratik Aklın Eleştirimi* ile açıklayabiliriz.

Bilgilerimiz nasıl meydana gelmektedir? Kant'a göre, âlemde iki bilgi alanı vardır:

1. *Numenler* (noumenès).
2. *Olaylar* (phenomènes).

Birincisi, metafizik alanda zihnin kendisi tarafından icat edilmiş olan kavramlardır. İkincisi, bu kavramlarla ilgili hareketlerdir ki, duyularımızla algılanabilirler. Biz, dış âlemi duyularımıza yaptıkları etkileriyle biliriz. Yani, dışsal eşyayı oldukları gibi değil, göründükleri gibi ve yine, yani onların hareketlerini biliriz. Demek ki, düşüncelerimizin ilk öğeleri, dışarıdan gelen duyumlardır. Fakat, bu duyumların gerek bizimle, gerek birbiriyle olan ilişkileri bilinmeden, gerçek bir bilim teşkil edilemez. Bu ilişkileri bulan ise, 'düşünce'dir (pensée). Zaten anlamak demek, iki şey arasındaki nedeni ve bağlantıyı bulmak demektir. Bu nedenden zihin işlemeye başlayınca, dış olayları birleştirir. Demek, zihnimiz âdeta, dışarıdan gelen etkilere, maddelere birtakım şekiller veren bir makinedir. Fakat bunu nasıl yapıyor? Bunu zihin fakültelerimizi çözümlemek ve eleştirmek suretiyle öğrenebiliriz:

Kant'a göre önce de gördüğümüz gibi, zihnin üç fakültesi vardır:

1. Duyarlık.
2. Algıç (müdrike - entendement).
3. Akıl.

Duyumlarımızın bize verdiği bilgiler düzensiz ve karışık birtakım izlenimlerden (intibalar) ibarettir. Duyularımız esas itibarıyle edilgin oldukları cihetle bunlarda çözümleme ve bireşim kuvveti yoktur. Koku, renk, ısı, ışın... vb. türden duyumlar, kendi başlarına hiç bir şey ifade edemezler. Yalnız düşüncedir ki, bunları birleştirir ve bir bilgi haline getirir. Zira, düşünce etkin bir kuvvettir. Çözümleme ve bireşim gücüne sahiptir. Duyarlığımızın iki yönü vardır:

1. Dış duyarlık,
2. İç duyarlık.

Birincisi, her şeyden önce, eşyayı 'uzay' içinde birleştirir. Uzay, duyarlığın koşulu ve 'a priori' bir şekildir Bu, âdeta ressamın tuvaline benzer; nasıl ki tuvalsiz bir tablo meydana getirilemezse, uzaysız da bir cisim varolamaz. Bununla birlikte, uzay, cismin esaslı bir hassasıdır; sadece zihnimizin bir yeteneği, 'a priori' bir ilkesidir; yani, zihnimizden türemiştir. İç duyarlığa gelince, bu da örneğin haz, elem, düşünce ve genelleştirmelerimizin bir 'zaman' içinde birleştirilmesinden ibarettir. Şu halde, zaman da uzayın varlığındaki koşullara bağlı olmak suretiyle iç duyarlığımızın bir şekli ve koşuludur. Bunun içindir ki, zaman ve uzaysız duyumların tasarımına olanak yoktur. Zaman, uzaysız düşünülemez. Bunların zorunluluğu zihnimizin yapısı yüzündendir. Yoksa, dışımızda ne bir zaman, ne de bir uzay vardır. Bu itibarla bunlara, "öznel şekiller" demek doğru olur. Özet olarak denebilir ki, duyumlarımız pozitif bilimlerin ilkel maddelerinden başka bir şey değildirler. Oysaki, bu ilkel maddelerinden bir bilim teşkil edilemez. Bunlar, zaman ve uzay içinde tek, tek birtakım izlenimlerden başka bir şey değildirler. Bu itibarla bunları bir bilim haline getirebilmek için 'entellekt'e ihtiyaç vardır. Bu, olayları birbirine bağlamak için, bunların arasına birtakım bağıntılar ve kanunlar koyar. Entellektin iki türlü bilgisi vardır:

1. Her türlü deneyden önce olup, bizde doğuştan varolan bilgiler ya da 'a priori' ilkeler.
2. Deneyden sonra duyumların ve entellektin meydana getirdiği 'a priori' bilgiler.

Bunlardan birinciler olmadan deneyin olanağı yoktur. Kant, bu 'a priori' ilkeleri de iki zümreye ayırır:

a) *Deneyin analojisi*'dir ki, Leibniz'in kabul ettiği şu üç kanundan ibarettir:

1. Kuvvetin sürekliliği adını alan kuvvetler nicelik itibarıyle mahvolmazlar, nitelik itibarıyle değişirler, şeklinde ifade edilir.

2. Olayların ardalanması (tevali) ya da yeter neden ilkesi ki, genel olarak olaylar, nedenlilik kanununun etkisi altında da meydana gelir demektir.

3. Tözlerin zamandaşlığı ilkesidir ki, bu da varlıklar uzayla bir arada olarak algılandıklarından birbirlerine karşılıklı etkilere sahiptirler, şeklinde yorumlanabilir.

b) *Deneyin öncelenmesi* (anticipation de l'experience) ki, bu her olayın yeğinlik (şiddet) itibarıyle bir niceliği, yani bir derecesi vardır, kanunundan ibarettir. İşte bunlar, saf entellektin ilkeleridir. Bunlarsız hiç bir deney olmaz, yani bunlar deneylerin koşuludurlar ve 'a priori' dirler. Akıl, ancak kendisine karşıt olan ilkeler aracılığıyle duyumları bilim haline getirebilir ki, bu ilk sezginin (ya da anlayışın) saf bireşimidir. Bunlar, sezgisel bilgilerimizdir ve hiç bir düşünme ve incelemenin ürünü değildir, yalnız zihnimizin özel bir yeteneğinden ibarettir. Bir şey hakkında bilginin kazanılması demek, zihnin o şey hakkında bir yargı yapması demektir. Yargı ise, ister analitik ister sentetik olsun, dört bakımdan incelenebilir: Nicelik, Nitelik, Bağıntı ve Kip...

Kant daha önce de gördüğümüz gibi, on iki kategoriyi bu dört ilkeden çıkartmıştır ve bunları gerek sezgi, gerek düşünce sayesinde elde edebileceğimiz bilgilerin belirlenmiş kalıpları saymıştır. Ona göre, kategoriler, eşyanın birtakım akılsal ilkeleridir, eşyanın gerçekleriyle ilgili değildirler. Fakat bunlarsız da duyum ve algı meydana gelemez. Zaman ve uzay duyumlarımızın olduğu kadar da kategorilerin ve düşüncelerin temelidirler. Bunlar, birtakım öznel kalıplardır ki, bilgilerimiz bunlar içinde özel birer şekil alırlar. Kant'ın bu kuramına şekilcilik (formalisme) adı verilir ki ahlâkı da aynı esaslara dayanır. Bununla birlikte tüm yargıları bir bilgi saymamıştır. Zira çözümlemeli yargılar deneyden gelmezler ve bunların yüklemleri konularının çözümünden elde edilirler, yani bunların yüklemleri konularında zorunlu olarak vardırlar, bu itibarla bunlardan yeni bir şey öğrenilemez. Sentetik yargılar ise, bunların yüklemleri konularında zorunlu olarak dahil değildirler; yani bu yargıların konularına yüklemleri sonradan eklenmiştir. Fakat sentetik yargıların yüklemleri daima konularına zorunlu olarak bağlı değildirler. Kant, bilim değerine sahip olan yargıları, deneyden gelmiş ve yüklemleriyle konuları arasındaki ilişki zorunlu olan yargılar saymıştır.

Kant, deneyden gelmedikleri için denenmesine olanak olmayan, 'a priori' bilgilere deneyüstü gerçekler adını verir. Bunların hem zorunlu, hem de tümel olduklarını kabul eder ve ona göre, felsefenin asıl uğraşması gereken konular da bu deneyüstü gerçeklerdir. Numenler deneyle elde edilemediklerinden, pozitif bilimin konusu olamazlar.

Kant, 'a priori' olan bilgilerimizin kapsadığı ilkelerden evrende bir zorunluluk ve determinizmin varlığını kabul eder görünürse de ona göre, determinizm, kendi kendine varolan bir 'şey' değildir. O da entellektin bir ürünüdür. Entellekt dışında ne kanun, ne de ilişkiler vardır. Fakat determinizm, bilimle deney için şarttır. Bu düşüncelerden, pozitif bilimlerin, ancak deney alanında ve 'a priori' ilkelerin şekillerine uygun olmak koşuluyle olanaklı olabileceği anlaşılır.

İnsanın düşüncesi, bilimin meydana getirdiği birlikten daha yüksek bir birlik ister, daha yüce ve daha genel kanunları bulmaya çalışır. İşte bunun içindir ki, birbirine bağlı ve birbiri ardından gelen olayları izlerken, bunların üstünde hiç bir şeyle ilgisi olmayan ve hiç bir koşula bağlı bulunmayan olayları arar. Yani, ruhsal olayların temel, kaynak ve ilkesi olan ruhu araştırır. İşte aklın ödevi ve birleştirmesi budur. Eskilerin ilk ilkeler, ilk nedenler adıyle bahsettikleri bu ilkeyi pozitif bilimler ispat edemezler. Bunlar, metafizik sorunlardandır. Acaba akıl böyle bir ilkeyi bulabilir mi?

Kant, eskilerin de açıklamaya çalıştıkları Ruh, Özgürlük ve Tanrı düşüncelerini, onların telakki tarzıyle açıklamayı olanaksız sayar. Onların belgeleri ve yöntemleri akılsal olmaktan çok, ontolojiktir. Zira onlar, bu sorunların niteliklerini kuramsal akılla ispatlamaya çalışırlar. Kant'a göre ise, bu olanaksızdır. Metafizik, öteki bilimler gibi kurulamaz, bunu başka bir şeye dayamak lâzımdır. Örneğin, ruh var mıdır? sorusuna, ne mantık, ne de içsel deney karşılık verebilir. Çünkü, ruhun özü bilinmez ve öz tasarımı da bizim kendi tasarımlarımızdır. Bu itibarla ontoloji filozoflarının metafiziği yanlıştır. Onların âlem hakkındaki görüşleri de yanlıştır. Çünkü, bu konudaki tüm görüşleri de çatışkılardan (antinomies) ibarettir. Ve bunların tersi de düşünülebilir. Bu itibarla bu ispat tarzları birer gerçek değil, sofizmden ibarettirler. Eskilerin çözmeye çalıştığı sorunlardan biri de, matematik önermeleridir. Örneğin, âlem, zaman ve uzay bakımından sonsuz mudur, değil midir? gibi. Bunların ispatında hiç bir yarar olmadığı gibi, bunların ispatı için sarfedilen zihin çabası da hiç bir zaman bir gerçeğe ulaşamaz. Zira, her iki ihtimal de yanlıştır. Çünkü, zaman ve uzayı, zihnimiz dışında aramak saçmadır.

Eskilerden bir kısmı da bu önermelerin dinamik kısmıyle uğraşırlar. Özgürlük ve zorunluluk gibi. Örneğin, madde olanaklı mı, zorunlu mu? Öz var mı, yok mu? gibi... Kant, burada en çok özgürlüğe önem verir. Ona göre eskiler, asıl bu konuda çatışkıya düşerler. Kant için biz evvelâ duyulur bir varlığa sahibiz; bu determinizm kanunlarının sınırlarıdır ki, birtakım dışsal ve birbirine bağlı olan edimler sayesinde gelişir. Fakat bu edimler, temel sıfatımızın, gerçek benliğimizin bir belirti simgesinden ve belirtisinden başka bir şey değildir. Süre (durée) ile kayıtlandığımız takdirde, zorunluluk kanunlarının hükmü altında kalırız. Edimlerimiz, daha önceki edimlerimizle zorunlu bir ilişkiye sahiptir. Yani edimlerimiz, kendilerini meydana getiren güdülerle ilgilidir. Eğer karşımızdaki adam, bu hareketin güdülerini bilecek olursa, tutku ve isteklerimizin hepsini de bilir ve ne suretle hareket edeceğimizi önceden kestirebilir. "Bundan, asla bir özgürlüğe sahip olmadığımız sonucunu çıkarmak doğru değildir. Zira, hayatın yalnız dış şekline bakarak bir insanın edim ve hareketleri hakkında hüküm vermek doğru olmaz". Hayatı toptan dikkate almalı ve ahlâksal karakterleri de unutmamalıdır. Zira, insanın duyulur görünüşüne değil, kavranılabilir gerçekliğine (réalité intelligible) dikkat etmekle, sorun çözülebilir. Yani, zamanla kayıtlı ve duyulur edimlerimizin birtakım güdülerin etkisi altında olduklarını görmekle özgürlüğün yokluğuna hükmedilemez. Bunun üstünde yalnız zihinle algılanabilen bir gerçek vardır ve insan, hayatının bütünü içinde, iyi ya da kötü bir dürtünün etkisiyle herhangi bir hareketi seçmek zorundadır. Zamandan daha yüce olan benliğimiz içinde özgürüz, fakat zaman içindeki tüm edim ve hareketlerimizde zorunluluk vardır. Görülüyor ki, bizim biri zamanla kayıtlı olan dışsal, diğeri böyle bir kayda bağlı olmayan içsel olmak üzere iki çeşit hayatımız vardır. Bunlardan ikincisinde özgürüz. Şu halde özgürlüğün varlığını nasıl ispat edebiliriz. Bunu hiç bir bilim, deney ve çözümlemeyle ispat edemeyiz. Zira, "Biz, bir ödev bilincine, yani olması gerekeni emreden bir kanuna sahibiz. Ödev, ispata mutlak surette ihtiyaç göstermeyen bir gerçekliktir. Ödevin sonucu, güç'tür (iktidar). Örneğin, yalan söylemek zorunda değilim. Öyleyse yalan söylememek gücüne de sahibim. Vakıa bazı belirlenmiş (muayyen) güdüler, benim bu gücümü sınırlarlar ve yine yalan söylemiş olurum. Fakat, bu belirlenmiş bir zaman düzeni içinde doğru olabilir. Fakat uygun olarak pek iyi biliriz ki, yalan söylemek zorunda değiliz. Özet olarak diyebiliriz ki, hem özgürlüğe inanmak, hem de özgürlüksüz ödevin olamayacağını kabul etmek lâzımdır. Bu da bir ödevdir ve ödevlerin en birincisidir".

Eski filozofların uğraştığı üçüncü bir sorun da, Tanrı'dır. Onların bu konuya dair ileri sürdükleri belgeler yetersizdir. Zira, bu da mantık ve akılla ispatlanamaz. Onların bu konuda ileri sürdükleri kanıtlar ikiye ayrılabilir:

1. Âlemin erekli oluşu ve âlemdeki ahenk itibarıyle Tanrı'nın varoluşunu kabul etmek.

2. Âlemin yaptıran nedeni olmak itibarıyle ispat.

Onlar, birinci belgenin ispatı için, âlemde tam bir ahenk ve düzenin varolduğu sonucunu çıkarırlar. Şu halde zihinli ve iradeli olduğu kadar da yetkin bir Tanrı vardır, derler. Kant, bu iddiaya karşı gelir: Âlemdeki tam ahengin bize göre olduğunu, zira biz zihnimizle gerçek gibi bu âlemden üstün olan başka bir âlemi de tasavvur edebiliriz. Âlemde zihnimizle ilgisi olmayan bir ahenk ve düzen varolsa bile, zannedildiği gibi bunun deneyüstü bir ereği yoktur. Onu biz icat ediyoruz.

İkinci belgeye gelince: Eskiler bunu şöyle ispata çalışırlar: "Âlem olağandır (hadis), öyleyse bir olduran'a (muhdis) bir yaptıran neden'e ihtiyaç vardır". Kant, bu yaptıran neden'in yetkin olup olmadığını nasıl ispat edebiliriz? Onun cansız bir madde ya da kuvvet olması da olanaklı değil midir? der; ve eğer Descartes'ın iddia ettiği gibi, zihnimizde yetkinlik düşüncesi vardır; öyleyse bir yetkinilk de vardır, denilirse, bunun aksi de söylenemez mi? diye sorar. Anlaşılıyor ki Kant'a göre, ontoloji filozoflarının, Tanrı, özgürlük, âlem ve ruh hakkındaki görüşleri kuramsal akıl ya da mantıkla ispat olunamazlar. Fakat, insanın kişiliğini hazırlayan ve tertipleyen bir ahlâklılığımız vardır. Kişiliğimiz ne düşüncenin, ne de zihnin ürünüdür. Belki sırf ahlâklılığımızın ürünüdür. İnsan, yalnız düşünen ve düşünceleri edimlerine bulaşmayan bir yaratık değildir. Böyle olsaydı, iradesiz ve kişilikten yoksun bir varlık olurdu. Demek ki hayatın temelini bu ahlâklılık teşkil eder.

Eski filozofların ele aldıkları bu sorunlar, hep ahlâklılıkla ispat olunabilirler. Örneğin, ruh sorunu, bakilik ve fanilik sorunudur. Eğer ahlâklılık, ruhun ölmezliğini ispat ederse, o ebedîdir; aksi halde fanidir. Tanrı da aynı suretle ispat olunabilir. Hareketler ve edimler hayatın bir sonucudur. Fakat bizde bir şeyin, "nasıl olması" düşüncesi vardır. "Böyle olmalıdır" düşüncesini veren vicdan, o özgürlük ve iktidara sahiptir demektir. Yoksa olaylar bakımından doğa kanunlarına bağlıyız. Bir kez bu yargı kabul edilince, bu düşünceye uygun gelen şey iyi olur. Şu halde tüm edimlerimize hükmeden 'iyi'dir. Burada Kant'ın birinci postülatı mey-

dana gelir: "En yüce iyilik olağandır". Aynı zamanda mademki ahlâklılık, yani ödev mutluluğu yaratır, öyleyse bedenli hayatla o mutluluğa ulaşılamaz. Bedenimizin yapısı, o mutluluğa engel olduğu için ahlâklılık ölümsüzdür. Aksi halde, ödevin, kaynağını bu hayattan ve deneyden alması gerekirdi. "Zaten şimdiki hayat, en yüce hayır'ı gerçeklendirmekten âcizdir". Zira, bu hayrın öğeleri 'kutsallık' ve 'mutluluk'tur; yaşadığımız hayat, bunları gerçeklendirmeye yetişmez. En yüce hayrın koşullarından biri de, kişisel ahlâklılığın öldükten sonra baki oluşudur. Bu hayrın varolması için ölmezliğe de ihtiyaç vardır. Bu ölmezlik postülatından ahlâklılığın son zaferini ve kişiliğin baki oluşunu sağlayan bir yetenek görmüyoruz. Çünkü evren, ahlâksal kanunlara değil, fizik kanunlarına bağlı ve bu kanunlara doğru eğilmektedir. Oysaki âlemin ereği, bu fizik kanunlarının emri altında olsaydı, ahlâklılığa karşıt olması gerekirdi. Çünkü fiziksel kanunlar gösteriyor ki, insan ölür, ahlâklılığımız ise öldürmüyor. Mademki ahlâksal kanun egemendir, öyleyse fizik kanun da ahlâklılıkta yakınlaşarak birleşir ve aralarındaki karşıtlık kalkar, bu karşılıklı ahengi, en yüce hayrın olanaklı olabilmesi için kabul etmek gerektir.

Dördüncü postülat: Evrenin fiziksel kanunlarında ahlâksal kanunlara giden bir erek (gaye) vardır. Bu da iki şekilde olabilir: Ya zihinli bir kuvvet vardır da bu ahengi ve düzeni oluşturmuştur ki, bu kuvvet Tanrı'dır, yahut da böyle bir şey yoktur; ve fiziksel kanunun ahlâklılığa doğru gitmesi doğanın kendi özel kanunlarının bir sonucudur. Esasen insan ruhu, evreni, her yönünden aracılar seçen akıllı bir iradenin edimi gibi telakki edecek şekilde yaratılmıştır. "Ahlâklılık, evrenin son amaç ve son kanunu olduğu içindir ki, ahlâk uygulanmış olur. Tanrı'nın varoluşu, bizim için ahlâklılığın bu âlemdeki zaferini belirtme aracından başka bir şey değildir. Daima evreni yöneten bir yasamacı (kanun kurucusu), bir yüce yargıç, göksel bir hükümdar tasarlanabilir. Bununla birlikte, evrenin kendi saf kanunlarıyle ahlâk bakımından yönetildiğini tasarlamak da olanaklıdır. Tanrı var mıdır, yok mudur? bilmiyoruz, fakat isteriz ki Tanrı var olsun. Burada, istemek, bilmekten öncedir. İşte ahlâklılığın özgür ve karşılık beklemeyen niteliği buradan gelir". Özet olarak bir metafizik vardır ve bunun konuları tamamıyle deneyüstüdür. Eski filozoflarla aşırı psikologlar ve Tanrıbilimcilerin düşünceleri saf akılla ispat olunamazlar. Zira, saf akılla öğrenebileceğimiz şeyler, çok azdır. Onların yanıldığı nokta, ahlâk'ı Tanrıbilime ve metafiziğe dayamış olmalarıdır. Kant'a göre ise, bu iki bilim ahlâka dayanır. Bu metafiziğe, metamorale (ahlâkötesi) denilir.

Kant'ın 'ahlâk' kuramına gelince: Kant, ahlâk'ı değişmeyen ve ebedî bir temel üzerinde kurmak ister. Ona göre, insanın edim ve hareketleri, dürtü ve amacı itibarıyle iki emir altında bulunur:

1. Herhangi bir ereğe kavuşmak için bir aracıya baş vuran emirlerdir ki, şu aracıyı kullanırsan şu ereğe ulaşırsın'dan ibarettir. Eğer bir ereği istemezsek aracı, kendiliğinden ortadan kalkmış olacaktır. Şu halde aracı, ereğe göre bağıntılıdır. Bu yalnız çıkarımıza göre kurulmuştur. Yaradılışa, zamana, iklime, ruhsal yönelişler... vb. gibi birtakım güdülere göre değişirler. Bunlara, "varsayımsal (hipotetik) emirler" denilir ki, ahlâk, böyle bağıntılı emirleri kendisine temel yapamaz.

2. Hiç bir koşulun etkisi altında bulunmayan emirlerdir ki, bunların kendileri erektirler. Bunda, arzulanan şey ile arzuyu emreden dürtü (saik) aynı şeydir. Hiç bir aracıya gereksinme göstermeden hem emreden, hem arzu olunan bu emir, ödev'dir. Buna, 'kesin emir' (impératif categorique) denilir. Ödevin mutlak bir değeri vardır. Ödev, özgür ve akıllı irade ya da doğru irade, sağ iradedir (bon volonté). Zaten kendisi irade olan bu emir, bir aracı olmadığından, kendi amacına ulaşmamış olsa bile, ahlâk bakımından ulaşmış sayılır. Birisine iyilik yapmak isteriz. Fakat yapmamış olabiliriz. Bu iyiliği yapmamakla iyilik yapmamış bir adam durumunda kalmayız. Tersine olarak yapmayı isteyip de yapamadığımız herhangi bir iyilik, yapılmış demektir. Zira, iyi, özgür ve akıllı irade'dir...

Özet olarak ödeve dayanan bir ahlâk gözünde insanlar, aracı değil, erektirler. Evvelâ ayrılamaz olduğu için, kendi kişiliğimizi, sonra bunun aracılığıyle insanlığı erek edinmek lâzımdır. Yani, özgür ve akıllı irademizle, özgür ve akıllı iradeleri düşünmek gerektir: "Özgür ve akıllı irade, mutlak bir değere sahip olduğundan, ahlâk kanununun konusunu teşkil eder. Sen, özgür ve akıllı olmak zorundasın!" önermesi, bu ahlâkın kanunudur. Şu halde, akıllı ve özgür olan irademize uymaya, tutkularımızdan nefret etmeye mecburuz. Bu ise, toplumdaki özgür ve akıllı iradelere benzemek demektir; ve benzemelidir. Eğer iradeler arasında bir ahenk olamazsa, özgürlüğümüzü yitiririz. "Özgür olmak demek, dış etkilerden korunmuş olmak demektir. Özgür ve akıllı iradenin ereği kendisidir; o, arzu olunur. Çıkarlarımızdaki gibi, aracı ve erek başka başka şeyler değildir. Bu nedenden ödev, insanı ve insanlığı erek edinmektir. Ancak bu suretle insanlık, birbirinin bir cumhuriyeti olur. Böyle bir iradenin en

akla uygun özelliği, hem kanun yapması, hem de yaptığı kanuna uygun olabilmesi olanaklıdır. Genel için zorunlu olan bir edim, kural haline gelir ve itaat olunur. Zira o, özgür ve akıllı iradelerin eseridir. Böylece, özgürlükle otorite, kanun kurucusu ile kanun, özne ile nesne bir birlik teşkil edebilir". Kant'ın 'özerklik' (autonomie) dediği budur. "Aksi takdirde özgürlük yoktur ve ahlâk özgürlükten başka bir şeye dayanmış olur ki, bu bir çeşit tutsaklık (kölelik) doktrinidir". Ve yabancı bir kanunun emri altında kalmak demektir ki, buna 'yad erklik' (hétéronomie) denilir. Tanrısal emirlerle akıldan gelen emirler bu zümredendir. İyi niyet, kendiliğinden bir erek olduğu için, ahlâkın gerçek değerini teşkil eder. İyi niyeti, kendisi de bir erekten başka bir şey olmayan insanlığa sarfetmekledir ki kendimize mutlak bir değer verebiliriz. Bundan şu kesin emir çıkar: "Gerek kendimize ve gerek insanlığa bir erek gözüyle bakılabilecek şekilde hareket etmelidir". Bu, özerkliğin kesin emridir. Bundan da şöyle bir sonuç ve kural çıkabilir: "O suretle hareket etmelidir ki, irademiz aynı zamanda bir tümel kural olsun". Yani, hareket tarzımız, tüm akıllı ve özgür insanlar için genel bir kanun olmalıdır. İşte ancak bu suretledir ki, edim ve hareketlerimiz akıllı iradeye yönelerek bir emir halini alabilir. Bu emir sabittir ve zorunludur; ahlâkın en esaslı temeli, ödevi içine alan ve ödevin de içinde bulunan bu emirdir. Nihayet Kant'a göre, bir edim iyi olduğu için değil, Tanrı tarafından emrolunduğu için iyidir.

Esasen bizi Tanrı'ya itaat ettiren de ahlâk'tır. Bu nedenden hayatta kazanılabilecek en büyük erdem, bize emrolunanı işlemekten ibarettir; ve onu hayırlı bilmektir. Ahlâksal emir yerine getirildiği takdirde, irademiz saygıya lâyık bir büyüklük kazanır. Zaten bunu da emreden akıldır. Aksi takdirde, ödev düşüncesiyle akıl birbiriyle çelişik duruma düşerlerdi. Ödeve uygun olan emirlerle birer ödev olarak yapılan emirler ayrıdır. Birincisi kanuna uygun (meşru) bir iradeyi ilgilendiği halde, ikincisi edimlerimizin ahlâksal değerini veren bir ahlâklılıktır; ve yalnız kanuna itaat etmek amacıyle oluşmuştur. A. Bertrand, Kant'ın bu şekilci ahlâkını şu beş varsayımda (tez) özetlemiştir:

1. Ahlâk kanunu, kesin bir emirdir.

2. Ahlâk kanununun kriteri edim kuralına bağlanmaktan ibarettir.

3. Ahlâk kanununun kendisi bir erek olduğu için, insanı kendi karakterine saygı göstermek zorunda bırakır.

4. Ahlâk kanunu, özerk bir iradenin eseridir.

5. Ahlâk kanunu, her türlü çıkar ve duygunun kendisine karışmasını reddeder (Bilim felsefesi, ahlâk felsefesi).

Kant, ahlâk'ı pozitif bir bilim saymamıştır. "Bilim, olayları oldukları gibi" ve "nasıl"ı inceler. Ahlâk ise, der, "nasıl olmalı"yı inceler. Bu nedenden ahlâk, bir bilim değil, bilimin dışında bir edim felsefesi, pratik felsefedir. Kant'ın dayandığı esas, "hem kendimizin, hem de başkalarının özgürlüğüne saygı göstermektir". Zira, özgürlükten başka mutlak bir özgürlüğe sahip olan bir şey yoktur ve onun kendisi, kendi ereğine sahiptir ve bir aracı değildir.

Bu ahlâkı eleştirenler, onu yanlış olmaktan çok eksik sayarlar. Emirlere körü körüne itaatın, bize özgürlükten çok zorunluluk verdiğini ve ahlâkta ülkünün bulunmadığını, bu emirlerin askersel olduklarını, bunlara hiç bir surette itiraz etmeksizin itaat etmek gerektiğini ileri sürerler. İyi niyetle iyi irade yetse bile, ahlâkın değeri, ahlâksal edimi belirlediği zaman yükselir. Herkes, kendi görüşünün verdiği bir vicdan kanımıyle (ıtmınan), "iyilik yapıyorum ve yapacağım" umut ve isteğiyle hem kendisini, hem de başkasını aldatmış olmaz mı? Genel istekleri kavramak ve genel iradeye uymak için gereken koşullar, her seviye ve karaktere göre sabit değildir.

Bu nedenden insanın iyi niyeti dolayısıyle iyi yapıyorum zannederek başladığı işten insan toplumu zarar görürse, ahlâk ereğine ulaşmış sayılabilir mi? Bu itibarla onun kesin emirleri, daha bazı özel koşullar ve kurallarla sınırlarını belirlemedikçe bağıntılı kalabilir. Nihayet bireyde en içten ve insel olan yönelişe ve duyguları yasak etmesi dolayısıyle de Kant'ın ahlâkı hareket ettirici kuvvetten yoksun olan bir makineye benzetilmektedir.

Kant'ın 'hukuk'a dair görüşleri ahlâk kuramıyle ilgilidir. Hukukun kaynağı da, ahlâkınki gibi özgür ve akıllı iradedir. Kant, uzun süre, hak'la ahlâk'ın bir arada yaşadığını iddia etti. Ona göre hukukun esası, kişiye ve kişinin özgürlüğüne saygı göstermektir. Hukuk, dış ödevlere, ahlâk ise iç ödevlere hükmeder. Ahlâkta özgür ve akıllı iradelere saygı göstermek gerektiği gibi, özgür ve akla uygun edimlere de öylece saygı göstermek lâzımdır.

Mülkiyet hakkına gelince: Kant'a göre de, doğal durumdaki insanlarda kolektif mülkiyet vardı. Çünkü, herkes toprağa sahipti. Fakat bu ortaklıktan yararlanılmadı ve herkes ister istemez bir sözleşimle araziyi bölüştüler. Bu suretle de şimdiki sosyal durum meydana geldi ve kimsenin hakkına saldırılmadı. Özgürlüğümüzün yaptırımı bu sözleşimdir. Mülkiyetin esası, bu özgürlük, yani, sosyal sözleşim olduğundan bu hak, kanuna uygundur.

Uluslararası hukuk ise: Kant'a göre bu, he-

nüz ilkel durumdadır. Ulusların da bireyler gibi bir kişiliği vardır. Onların da birbirleriyle karşılıklı ilişkileri vardır. Birbirinin çıkarına uygun gelmeyen işlerde, bireyler nasıl birbirleriyle çekişirlerse, uluslar da öylece savaşırlar. Savaş uzlaşılamayan sorunları çözmek için bir aracıdır, asla erek değildir. Bu nedenden savaş geçicidir. Esas olan "sürekli barıştır". Zira barış, bir ödev ve bir zorunlu yükümdür (mükellefiyet). Bütün diğer insel ödevlerin zorunlu oldukları gibi. Çünkü bu da özgürlük sorunudur. Bir gün gelecektir ki, birbirinin hak ve özgürlüklerine saygıyı bilen insanlar, karşılıklı olarak ahlâk kanununun kesin emrine uyacak ve genel barış gelecektir. Ekonomik ilişkiler, çıkar'ın daha çok barışta olduğunu pek iyi ispat etmektedir. Bu da fizik kanunlarının insel kanunlara doğru hareket ettiğini ispat eder.

Özet olarak Kant'a göre, şu beş maddeye uyulacak olursa, uluslararasında genel ve sürekli barış sağlanmış olur.

1. Büyük, küçük hiç bir hükümet, fetih, zabıt ya da miras yoluyle, ne de değişim (mübadele), ortaklık ve hile aracılığıyle birbirinin egemenlik alanına saldırmayacaktır.

2. Hiç bir ulusun içişlerine asker aracılığıyle karışılmayacaktır.

3. Her hükümet, cumhuriyetle yönetilecektir. Zira, yalnız bu hükümet şekli, sosyal sözleşim düşüncesini temsil eder. Ve tüm yurttaşların özgürlük ve eşitlik haklarına saygı gösterir.

4. Savaşçı askerlerin sayısı zamanla azaltılacak ve nihayet büsbütün kaldırılacaktır.

5. Kişilerin hakları, bağımsız, fakat birleşik ve müttefik ulusların garantisi altında bulunacaktır. Bu suretle Kant, âdeta bugünkü Birleşmiş Milletler Cemiyetinin Anayasası hakkında bir taslak vermiş olur. O, böyle birleşik bir heyete örnek olmak üzere İsviçre'yi gösterir ve önerir. Ahlâk'ı, bir bilim olarak kabul etmeyen Kant, sosyete bilimini, pozitif bir bilim haline getirmek ister. Ona göre ahlâksal olaylar, nesnel olarak dışımızda görüldükleri için, töreler ve görenekler (teamül) halini alırlar. Eğer törelerin ve göreneklerin öznel olarak, "nasıl oluştuklarını" incelersek, bir bilim olurlar. Ancak bu suretledir ki, ahlâk, sosyal olaylar gibi, yani bazı özelliklerinden vazgeçilerek doğa bilimleri gibi incelenirse bir bilim şeklini almış olur.

Kant'ın az önce ve geniş ölçüde gözden geçirdiğimiz 'estetik' görüşleri üzerinde biraz daha durmak lâzımdır: Kant, 1765'teki ders planında mantıkla estetik ya da sanat kuramının birbirine bağlı olduğunu, "bunlardan birinin kuralları, diğeri için de yararları olduğundan ve karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatacaklarından, zevke, yani estetiğe bir göz atacağını" kaydeder. Derslerinde mantıksal gerçeklerle estetik gerçekleri ayırır. Bir genç kızın güzel yüzüne mikroskopla bakılırsa, güzelliğinin gideceğini anlatır. Ölen bir insanın bir daha dirilemeyeceği estetik bakımından doğru olduğu halde, mantık ve ahlâk bakımından doğru olmadığını, estetik bakımdan güneşin denize daldığını kabul ettiğimiz halde, mantık bakımından ve nesnel görüşle bunun hiç de doğru olmadığını örnek olarak verir. Öyleyse mantığın ve estetiğin gerçekleri nerede birleşirler? Mantıksal kavramlar kavranılabilmek için, estetik kılıklara bürünmek zorundadırlar. Akılsal bilimler daha derinlere nüfuz etmek istediklerinden, bu giysilere terk ederler.

Estetik kesinlik (certitude) özneldir. Otoriteye ve büyük adamların oylarına bağlıdır. Estetik olmayan mantıksal gerçekler vardır. Şiir, düşünce ve duygunun ahenkli bir oyunudur. Şiir ve belâgat de birbirinden farklıdırlar. Şiirde düşünceler, duyumlara uygun gelirler. Belâgatte ise uygun gelmezler. Kant, bazen de şiirin, belâgatten önce olduğunu, zira duyumların düşünceden önce geldiğini kabul eder ve belki de Herder'in etkisi altında, kavramlardan yoksun olan Doğu kavimlerinin şiirleri, hayal gücü itibarıyle zengin oldukları halde, toptan görüş düşüncesinden ve zevkten yoksun olduğunu ileri sürer. Duyarlığın sade bir oyunuyle şiirler meydana gelebilir, aşk şiirleri gibi. Fakat gerçeksel düşünce, herkesin kendi nefsinde meydana getirildiği bu duyumlar üzerinde yuvarlanan çalışmalarla alay eder. Gerçeksel şiir, erdemi ve zihinsel gerçeği, duyulur bir duruma getirmelidir. Kant, bir başka kez de, mantıksal yetkinliği her şeyin temeli saymış, estetiğin, mantığın sudan bir süsü olduğunu söylemiştir. Kant'ın bu konulardaki düşüncesi, "Sanat, zihinsel bir kavramın duyularla imgesel (hayalî) olanı bürünmesidir" şeklinde ifade edilen ve kökü Wolf'tan gelen Baumgartenciliğe dayanır.

Yargının Eleştirimi adlı eserinde Kant, sanatın kavramı gerektirmeyen saf güzellik olmadığını, fakat bir kavrama dayanan ve bir kavram etrafında saptanmış bulunan bitişik (adhérent) güzellik olduğunu kabul eder. "Sanat, dehanın, estetik düşüncelerin tasarımlı gücünün eseridir" ve estetik düşünce, "Verilmiş bir kavramla birlikte bulunan hayal gücünün bir tasarımıdır". Kant'a göre, dehanın kurucu öğeleri, 'hayal gücü' ve 'zihin'dir. Hiç bir kavram, estetik düşünce, hatta hayal gücünün hiç bir tasarımına da yaklaşamaz. Hayal gücü zihne ve ruha, bunlardan ilk ikisini birbirleriyle uyuşturan 'zevk'i eklemek lâzımdır. Bu suretle sanat, doğal çirkini de temsil edebilir... Artistik güzellik, "Güzel bir şey değil, bir şeyin güzel tasarımıdır". Doğa da insanüstü bir sanat eseridir. "Tanrıbilimsel yargı, estetik yargının temel ve koşulu

hizmetini görür". İşte bir güzel kadın, denildiği zaman, "doğa, bu kadında hoş (jolie) olarak ve kadın bedeninin yapısında kendi ereklerini (gaye) temsil eder" denilmek istenmiştir. "Böylece, ahlâksal hayatın bir ifadesi olan insan suretinde (figure) güzel ülküsü oluşur" Kant'a göre, bir de bazı çiçek ve kuşlar gibi doğanın özgür güzelliklerini andıran sanat eserleri vardır. Sadece, çizgiden ibaret olan resimler, çerçeve süsleri, güftesiz musikî fantazyaları... gibi. Bunlar, belirlenmiş bir kavrama tekabül eden hiç bir şeyi temsil etmezler. Bu nedenden bunlara, "özgür güzellikler" denilir. Kant, güzel'i evvelce de gördüğümüz gibi, türlü şekillerde tanımlamıştır:

1. Duyumculara karşı, "güzel, der, çıkarsız olarak haz verendir".

2. Zihincilere karşı da, "güzel'i, kavramsız olarak haz verendir" der. Bu suretle organik hazlardan ayrı, tinsel bir hazzı kabul etmiş olur.

3. Güzel, erek tasarımı olmaksızın erek şekline sahip olandır.

4. Güzel, tümel bir hazzın konusu olandır. Croce, bu son iki tanımı mistik bulur (B. Croce, *Esthetique,* s. 270-280).

Özet olarak Kant'a göre, kendi dışımızda varlığı varsayılan her şey bağıntılıdır (relatif). Güzellik, doğruluk, iyilik... Cisimler ve maddelerin nitelik ve nicelikleri... Tüm bilimimiz, ruhumuzun yapısına göre bir değer, bir anlam ve bir şekil kazanabilirler. Bu itibarla bizim dışımızda 'güzel' yoktur. Sanat eserlerine bu niteliği veren biziz. Güzel sanatların ahlâklılığı da bu öznellikten doğar. Bunun içindir ki, güzel sanatların ereği, ruhumuzda bulunan ve bize tinsel bir değer veren gerçek güzellik'i, gerçek yücelik'i bağışlamaktadır. Ancak bu suretledir ki, maddesel küçüklüğümüz önündeki tinsel ve ahlâksal büyüklüğümüzü hisseder; gelişmiş bir vicdan özgürlüğüyle ahlâklılığımızın mutlak değerine sahip oluruz.

Görmüştük ki, Kant'a göre, sanat, kuramsal bilimlerle pratik ahlâk arasında, yani gerçekle iyi arasında bir orta terimdir. Güzel, ahlâklılığımızı temsil eder. Sanat, çıkar (menfaat) düşünmediği için, taşıdığı güzellik aracılığıyle bizi, her çeşit öznel yönelişlerden kurtarır... Zira, "gerçek güzel hiç bir ereğe bağlı olmayan, fakat özgür ve canlı olan bir kavramdır". Evvelce de işaret ettiğimiz gibi. Kant, güzel'le yüce'yi birbirinden ayırmıştır. Güzel, ereğinde bir amaç olmayan ve ereği kendi yetkinliğinden ibaret bulunan bir tümel ilkedir, bu herkesin hoşuna gider; herkese karşılık düşünmeyen bir kanım verir. Fakat güzel'in meydana getirdiği bu yücelik, güzel'in aynı değildir ve güzel'in etkileriyle yüceninkiler birbirine benzemezler. Yücelik de güzel gibi, doğada değil, kendisini temaşa eden ruhun düşüncesinde vardır. Bunun etkisi, evvelce de kaydettiğimiz gibi, dehşet ve korkuyla özetlenebilir. Onun önünde akıl ve hayal gücü hiç bir şeyle karşılaştırılamayan sonsuz bir büyüklük karşısındaymış gibi küçülür, şaşırır, sarsılır. Yücelik en büyük sonsuzluğun görünen bir simgesidir. Küçüklüğümüzü, hiçliğimizi, ancak bu sonsuz büyüklüğün huzurunda hissederiz. Bizdeki yüce duygusu bundan doğar. Güzel, bize saf ve temiz bir sevinç bağışladığı halde, yücelik, yeisle bulaşık bir keder, umutsuzluk ve âcizlik ilham eder. İşte ahlâklılığımızın büyüklüğü, bu sonsuzluğu içimize sığdırabilmemizden ve ahlâkın simgesi olan yüceliğe yükselebilmemizden doğmaktadır.

Felsefe tarihinde öznel bağıntıcılık (relatifçilik) adını alan Kant'ın sistemine türlü itirazlarda bulunulmuştur. Bunların hepsini burada nakledecek değiliz; ve esasen bu eleştirimlerin çoğu da klasikleşmiştir. Yalnız şu kısa eleştirimleri kaybetmeyi yeter bulalım: Onun özgürlüğünü, deneyüstü bir kavram sayarlar ve bu hayatta gerçeklenemeyeceğini iddia ederler. Ödeve dair düşüncelerinde ise, stoacılıktan kurtulamayan bir giz perdesi görürler. Kant, çatışkıları saf aklımızın âcizliğinden doğan bir zorunluluk telakki ederek mutlak gerçeğe ulaşamayacağımıza inanmak suretiyle bilinemezciliğe (agnosticisme) ve bilimimizin bağıntılı olduğuna inanmıştır; hatta bir aralık kuşkuculuğa bile düşmüştür. Bugün Yeni Kantçılık adı altında gelişmiş bulunan sistem, onun doktrinlerini yeni bir görüşle yorumlayanların sayısını artırmıştır.

Kant'ın daha ilk eserlerinde kendini gösteren yenilik, yaşadığı dönemin Alman filozoflarından bir kısmını kendisine düşman etti. Bunun nedeni, kullandığı özel terimler dolayısıyle doktrininin iyi anlaşılmamasıdır. Bazıları, ondaki yeniliğin, sadece bir görünüşten ibaret olduğunu, sudan ve yanılsamalarla dolu birtakım görüşlerden ileri gidemediğini iddia etmiş, bazıları da onu gerçekten yeni, fakat bilgilerimizin nesnel gerçekliğini, Tanrı'ya ve ölmezliğe dair olan inançları yıkan ve bu itibarla da her dinsel düzene saldıran bir ülkücülüğü temsil etmesi dolayısıyle tehlikeli ve zararlı olduğunu ileri sürdüler. Bütün bu hücumları yapanlar arasında, Hendelssohn, Hammann, Jacobi, Eberhard, Feder, Ad. Weishaupt, Z. Fred, Flatt, S. Reimarus, D. Tiedemann, Platner, Garve, Ch. Meiners Herder, F. Baader... vb. vardır. Statter gibi Kant'ı şiddetle devirmek isteyenler de görülür. Hatta birçok üniversitelerde de Kant doktrininin okutulması yasak edilmiştir. Bununla birlikte, onun taraflıları da az değildir; ve eleş-

tirim felsefesi Almanya'da süratle yayılmıştır. Bazıları onu daha yetkin bir duruma getirmeye çalıştılar, onu kuvvetle savundular. Bunlar arasında J. Schulze, C. L. Reinhold, S. Maimon, S. Beek, S. A. Mellin, L. Bendavid, Fr. Got. Bonn, J. Neeb, L. H. Jacob, J. Fries... vb. gibi önemli kişiler vardır. Bu suretle yepyeni bir okul türemiştir ki, buna mensup olanların bir kısmı, eleştirimciliği bilimin türlü kollarında —daha derinden kavramak için— kullandılar; ve onu yeni bir yöntem haline getirdiler. Eleştirimcilik esasına göre, mantık; S. Meimon, J Ch. Hoffbaur, J. G. Eh. Maas... vb. tarafından; metafizik, Jacob, Schmid, Tiefrurunck, Heidenreich, J. Got, Buhle, Feuerbach, Fries, C. Salom... vb. taraflarından; nihayet estetik, Heidenreich, F. Delbrück ve din bilgini W. T. Krug, Jacob... vb.; psikoloji, Maas, J. Ch. Hoffbauer, Fries... vb. taraflarından; pedagoji de Heusinger, Schwartz... vb.'ların elinde gelişmiştir. Tüm bunlar ve daha başkaları, eleştirimciliğin şekil ve esasına hizmet ettiler. Kant'ın bu geniş etkisi, nihayet hasımlarını da doktrinine saygı göstermek zorunda bıraktı; hemen Alman üniversitelerinin hepsinde okutulduğu gibi, biraz geç olmakla birlikte, Fransa'da, İngiltere ve Hollanda'da ve daha sonra da tüm dünya üniversitelerinde, hatta ayrıca Kant kürsülerinde bu felsefe derin ve geniş ölçüde okutuldu (Tennemann, cilt II, s. 244-263).

Kant'ın külliyatı Almanya'da birçok kez basıldığı gibi, türlü dillere de çevrilmiştir. Almanya'da Rosenkranz ve Schubert baskısı 12 ciltir (Leipzig, 1838-1840. *Geschichte der Kritischenphilosophie*). Berlin'de Prusya Akademisi tarafından da 19 cilt olarak tüm eserleri basılmıştır (1902-1928). Son baskı, 22 cilt (1940-1942). Eserlerinin hemen hepsi Avrupa dillerine çevrilmiştir. J. Gibelin, Kant'ın birçok eserlerini Fransızcaya çevirmiştir. B. Pacoud ve A. Tremesayguer, *Critique de la Raison pure* adıyle Fransızcaya çevirdi (1944).

Kant'ı incelemek için verilecek bibliyografyayı sınırlamak zordur. Onun hakkında binlerce eser yazılmış ve hâlâ da yazılmaktadır. Türkçede Mehmed Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi* (Istanbul, 1939); Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* (Istanbul, 1949). Avrupa dillerinde 1900 tarihinden sonra yayınlananların önemlileri şunlardır: Th. Ruyssen, *Kant* (Paris, 1909); J. Waed, *A Study of Kant* (Cambridge, 1922); E. Adickes, *Kant als Naturforscher* (2 cilt; Berlin, 1924-1925); H. Cornelius, *Kommentar zur Kritik der Reinen Vernunft* (Erlangen, 1926); C. J. Webls, *Kants Philosophy of Religion* (Oxford, 1926); V. Basch, *Essai sur l'Esthetique de Kant* (Paris, 2. baskı, 1927); Döring, *Das Lebenswerk I. Kants* (1947); C. Martin, *Metaphys. Problem der Kritik der Reinen Vernunft, in Ztschr. F. Philos. Forschg., II,* 2-3 (1948); K. Stavenhagen, *K. u Königsberg* (1949); M. Abel, *Kants Begrundung der Dolsch. Philosophie* (Basel, 1947). İtalyanca yazılmış olan şu eser eskiliğine karşın önemlidir: C. Cantoni, *E. Kant* (Milano, 1883-1884, 3 cilt). E. Boutroux, *Büyük Fransız Ansiklopedisi*'nde Kant'a dair geniş bilgiler verdiği gibi, ayrıca da uzun bir bibliyografya listesi vermiştir; onun, *La Philosophie de Kant* (1896) adlı eseri de önemlidir. Tüm tanınmış felsefe tarihlerinde Kant'a dair bilgiler bulunduğu gibi klasik kitaplarda, hatta lise felsefe manüellerinde de türlü bakımlardan Kant'ı aydınlatan bilgiler bulunabilir.

Mehmed Emin Erişirgil'in *Kant'tan Parçalar* adlı eseri de (M.E.B. yayınlarında) onun hakkında bir fikir edinmeye yardım eder. K. Hübner, *Leib V. Erfahrung in Kants Opus Posthumum, in: Ztschr. f. Philos. Forschg.,* 7 (1953); Victor Bach, *Essai Critique de Kant* (2. baskı, 1927); Michel Souriau, *Le Jugement Refléchissant dans la Philosophie Critique de Kant* (1926); C. C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion* (1926); A. D. Lindsay, *Kant* (1934); Jules Vuillemin, *Physique et Métaphysique Kantienne* (1955).

KAPİLA. Hind filozoflarının en ünlülerinden ve Sânkhya sisteminin kurucusu. Mitolojik efsanelerde onun serüvenlerinden uzun uzadıya söz edilir. Adı, *Mahabharata*'da ve *Bhagavata Purana*'da geçer. Kapila, bazen Brahma'nın oğlu ya da yedi büyük Rishisleri yahut da Purâna velilerinin biri sayılır. Bazen de Vişnu ya da Agni'nin cesetlenmiş bir şekli ya da Manu'nun küçük oğlu sayılmıştır. Özet olarak, onun yaşadığı dönem hakkında kesin bir şey bilinmemektedir. Kapila'nın sistemini teşkil eden Sânkhya sözcüğü, ad olarak 'sayı', sıfat olarak da 'sayısal' (numerique) demektir. Bu anlam daha genişletilerek hesap, sayma, akıl yürütme ve akıl yerine de kullanılır. Bu yüzden Colebrooke, bu sistemi Fisagorculuğa benzetmişse de aralarında hiç bir ilgi yoktur. Sânkhya, bugünkü terimlerimizle akılcılıktan başka bir şey değildir. Kapila, Tanrılaştırılmasına karşın, M.Ö. IX. ya da XII. yüzyıllar arasında yaşamış olduğu zannedilmektedir ki, bu eskilik onun bu eserde ve filozofî tarihlerinde incelenen hemen tüm filozoflardan daha önce yaşamış olduğunu kanıtlar.

Doktrininin esaslı karakterlerinden biri, mutlak bağımsızlıktır. Qna göre, vahiy (révélation) asla bir otorite değildir, kutsal kitaplar da ebedî kurtuluşu ve en yüksek mutluluğu (béatitude) sağlama yeteneğinde değildir. Bu iş için yalnız

bilime, yani akla baş vurmak gerektir. Bu kuramın Hindistan'da ne Kapila'yı, ne de öğrencilerini kovuşturmaya neden olmadığı anlaşılmaktadır. Avrupa'da ise, bundan daha çok hafif olan kuramların sahipleri, yüzyıllarca kovuşturulmuş ve özgür düşüncelilere türlü cezalar verilmişti. Kapila'nın dine aykırı olan bu bağımsız düşünceleri ise, vatanında olabildiği kadar serbestçe genişletilmiştir; bu doktrin, Tanrıtanımaz bir felsefe olarak tüm Hind okullarında tartışma konusu olmuştur. Bir zamanlar da Budacılığın temel doktrinlerinden büyük bir kısmını bu sistemin ilham ettiği zannedilmiştir. Bu görüşü, Eugéne Burnouf ileri sürmüştür ki, eğer doğru ise, Kapila'nın en az M.Ö. VI. yüzyılda yaşamış olması gerektir.

Kapila doktrininin eşit önemde olmayan iki kaynağı vardır:

1. *Kapila'nın Özdeyişleri* ya da *Sutraları*'dır ki, 1821'de Sérampore'de Vicnana Biksu'nun Sanskritçe yorumlamalarıyle birlikte basılmıştır.

2. *Sânkhya Karikâ* ya da *Sânkhya'yı Anımsatan Dizeler* adındaki 72 beyitlik eserdir. Bu eser, evvelâ Lassen tarafından Latincesiyle, sonra Wilson tarafından Colebrooke'un İngilizce çevirisiyle birlikte ve aynı zamanda İngilizceye çevrilmiş olan Sanskritçe yorumlamasıyle birçok kez basılmıştır. Pouthier, *Colebrooke Essais* adlı eserini de bunlarla birlikte Fransızcaya çevirerek yayınlamıştır (Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi memuvarlarında, yorumlamalarıyle birlikte, cilt VII).

Kapila'nın adı altında toplanan *Sutralar* koleksiyonu, onun kendi eseri olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun daha çok eski bir eser olan *Tatva Samasa* başlıklı bir derleme olduğu kabul ediliyorsa da, Colebrooke bu eseri hiç görmemiş, hatta yorumlayanlar tarafından adı kaydedilmiş olmasına karşın, o bunun varlığından bile kuşkulanmıştır. Basılmış olan *Sutralar, Tatva Samasa'nın* geliştirilmiş bir şekli olsa gerektir ve Kapila'nın asıl doktrinini bunlarda aramalıdır. *Karikâ*'ya gelince, bu eser, daha sonra yazılmıştır. Her ne kadar Colebrooke, bu eseri Sânkhya felsefesinin esası gibi gösterirse de, verdiği hükümlerin acele olduğu kabul edilmektedir. Bu denli geniş bir felsefe sisteminin 72 beyit ya da 144 dizede (mısra) sıkışmış olduğu kabul edilemez. Bu eser, okullar ve öğrenciler için, bu sistemi hatırda tutmaya yarayan bir özetten ibaret sayılmalıdır. Esasen *Karikâ*, milâdın VIII. yüzyılından daha önce yazılmış olmadığı cihetle az çok yeni bir eser sayılır; asıl *Sutralar* bu eserde birçok değişkelere uğramıştır.

Sutralar, uzunlukları eşit olmayan okumalara kıraat) bölünmüştür. İlk üçü, kuramın özel bir açıklama ve sergilenmesinden ibarettir. Dördüncüsü, Hind tarihinde var olan masal ve öykülerden çıkarılmış, karşılaştırmalarla bu kuramın açıklanmasıdır. Beşinci okuma ise, sisteme rakip olan diğer okulların itirazlarına karşı bir reddiyedir. Altıncı okumada, yeni geliştirmelerle önemli sorunlar tamamlanmış ve açıklanmıştır. *Sutralar*'la *Karikâ*'lar arasında aykırılık olmasına karşın, bu iki kitap da, felsefenin insanı mutluluğa ulaştırmakta tek aracı oluşu ilkesinde birleşmişlerdir. Vahyedilmiş eserlerle tüm diğer görülebilen aracılar ne olurlarsa olsunlar, bu konuda âcizdirler. İnsanı kurtuluşa yalnız bilim ulaştırabilir. Bu ilke, Budacılığın dayandığı ve bu felsefenin Hindistan'da başarmaya çalıştığı reformanın dayandığı ilke olduğu gibi, eski Yunan felsefesinin ve hemen tüm felsefelerin de dayandığı ilkedir.

Sânkhya doktrini üç türlü kesinlik (certitude) kabul eder: Algı, Tümevarım (endüksiyon) ve zorunlu garantilerle çevrelenmiş Tanıklık... Bunlar, insel bilginin ölçüleridir. Bunların uygulandığı ilkeler yirmi beştir:

1. Tüm varlıkların kök ve anası olan ***doğa.*** 2. *Zihin* ya da *büyük ilke.* 3. *Bilinç.* Bunun Sanskritçesi, *Ahankâra*'dır ki, *Ben*'i meydana getiren demektir. 4-8. Beş öğenin (unsur) özünü teşkil eden beş ince zerre. 9-19. Zihin ve zihinle birlikte bilginin on üç aletini teşkil eden on bir duyu ve eylem (aksiyon) organları. 20-24. Beş maddesel öğedir ki, bunlar: Esir, Hava, Ateş, Su ve Toprak'tır. 25. Ne yaratılmış ve ne de yaratmış olan maddesiz ve ebedî ruh.

Kapila, eski *Upaniçad*'ların (Oupanisehads) tek ve evrensel varlığı yerine mistisizmle alay eden bir ikilik kabul eder:

1. *Doğa* ya da *madde.*
2. Sonsuz sayıda bireysel *ruhlar.*

Doğa yaratılmamıştır. O, her şeyi canlandırır ve her şeyin desteğidir; evrensel hayatın gizli ve güçlü bir ilkesidir. Kendini izleyen yirmi üç ilke, onun bir gelişiminden ibarettir. Bunlar, âlemi oluşturur. Âlem, bir gün helâk olacak ya da içinden çıkmış olduğu doğaya dönecek ve oradan tekrar çıkacaktır. Doğa, ebedîdir ve yaratılmamıştır. O, başlangıç ve sonu olmaksızın devam eder. Duyularımızın algılayabildiği her şeyi o yaratmıştır. Nedenlerin nedeni, bilinçsiz bir surette âlemin her hareketini, her eylemini işlemiş olur. O, evvelâ zihni meydana getirmiştir. Bu ikinci ilkeler, hem üremiş, hem de üretmişlerdir. Doğa ise, üretir, fakat üremez.

Ruh'a gelince: Doğa gibi ebedîdir ve doğa gibi de yaratılmış değildir; fakat ebedî olarak da kısırdır. Ruh, doğa tarafından yaratılmadığı için bağımsızdır ve doğadan da üstündür. Zira, doğa kördür, eşyayı bilen ve bilim kazanabilen ise, yalnız ruhtur. Fakat doğa olmaksı-

zın ruh, bu dünyada izlediği amaca, yani ebedî kurtuluşa ulaşamaz. Ruhun kendisini derinden ayırdetmek için doğayı incelemesi lâzımdır; ve eşyanın hiç biriyle kendisini karıştırmamak için, onları incelemelidir. Şu halde ruh, doğaya muhtaçtır. Kendiliğinden hareket etme yeteneğinde olmayan ruh, kendisini sürekli olarak kışkırtan doğa olmaksızın ebedî bir eylemsizlikten kurtulamaz. Hareket eden doğadır. Niteliği itibarıyle ışınlı olan ruh ise, gözleri önünde akıp giden manzarayı duygusuz bir tanık ve tarafsız bir yargıç gibi seyreder. Kendisi bir otu bile kımıldatamaz. Doğayla ruhun ilişkisi, ormanın yoğunluğu dışında biri diğerini omuzlarında taşıyan körle topalın durumuna benzer. Yürümeyen topalı, göremeyen kör taşır. Topal, kendiliğinden bir adım bile atamadığı halde körü yönetir. Her ikisi birbirine yaptığı yardım sayesinde aradıkları amaca ulaşırlar. O zaman eşyanın akışında, evreni sırayla ve düzenli bir hareketle geliştirip tekrar yutan ve daima yeni olan maddenin ebedî ve uğursuz salınmasından ayrılamayan elem'dir. Bu maddesel âlemin hareketleri, zihin ve duyarlık olguları gibi, ruh alanını ilgileyen bazı olgulara da şamildir, ama bunlar, mekanik değişmelerdir. Bilincin ışığı, bunlara ancak seyirci ruhtan akar. Gerçekten ruh, kendini tüm oluşların dışında tutar. Fakat kendisine kırmızı bir çiçek yaklaştırılan bir billurun berraklığı nasıl ki görünüşte kaybolarak kırmızı görünürse, ruh da öylece maddenin akışı bir aynada yansıdığı gibi, madde âleminin kararsızlık ve acılarına tutulmuş gibi görünür. Bu sahneye daima yeni bir rolle çıkan da ruhun kendisi gibidir. İhtiyarlamak ve ölmek için de sürekli olarak doğan yine kendisi gibidir. Fakat, maddeyle ruhun karıştığı bilinince, "ilgisizliğin" yanılması aşılınca, yeniden doğuşun son sınırına ulaşılmış olur. Acı, gücünü yitirir, yarı karanlıkta yılan diye tutulmuş olan ip, artık onu yılan zannetmiş olanı korkutmaz olur. Zira, artık tuttuğunun ip olduğu anlaşılmıştır. Atraksiyon bittiği zaman, dans eden kadının dansa son verdiği gibi, amacına ulaşmış olan ruh için madde acı veren kışkırtmalarına son verir ve artık kendisini ruhun gözleri önüne sermez. Asil doğumlu bir kadının, "kocam kusurlarımı gördü!" diye eşinden utanarak ona bir daha yanaşmadığı zamanki ince duygularla, âlemin çevrilerinden (girdap) ve acılarından kurtulmuş olan ruh, bir şey görmeyen bir seyirci gibi, hiç bir şeyi yansıtmayan bir ayna gibi ve hiç bir şeyi aydınlatmayan saf ve dokunulmamış bir ışık gibi, ebedîlik için baki kalır (H. Oldenberg).

Anlaşılıyor ki, ruh, yalnız doğayı bilmek için yapılmıştır. Ruh, doğayı bir kez tanıyınca, aralarındaki birleşme de sona erer. Tanınmış olan doğanın ruh için hiç bir çekimi kalmaz. Doğa, sevimli ve usta bir aktris gibi oyunlarıyle, dönüşümleriyle sonsuz yanılsamalarıyle ruhun dikkatini kendine çekmiş ve ruhu bilime götürmüştür. Fakat bilim bir kez kazanılınca, artık onun ne olduğunu ve doğanın ne istediğini öğrenen ruhun öğreneceği bir şey kalmaz ve ebedî kurtuluşun tüm koşulları yerine getirilmiştir. Ruh, canlandırdığı bedenle birleşince, bu âlemde yaşamaya devam eder. Yani, ruh kendisine verilmiş olan içtepi sona erdiği halde, aldığı hızla biraz daha dönen çömlekçi çarkı gibi, yeryüzü üzerinde bir süre kalır. Ölüm gelince ruh, bedenin maddesel bağlarından ve ayrıca da tehlikeli olan bilgisizlik bağlarından kurtulur, ebedî mutluluğa ulaşır. Kapila'nın pek de belgin bir surette açıklamadığı bu mutluluk, yeniden doğma uğursuz kanunundan kurtulmaktır. Ruh, bir kez, kendini tanıyıp kendinden olmayan şeylerle kendisini ayırdetmeyi başardıktan sonra, varlıklar merdiveninin hiç bir basamağında yeniden doğma tehlikesiyle karşılaşmaz. Tanrıların en büyüğü olan Brahma ile hareketsiz taşa ve eylemsiz (inerte) maddeye kadar on dört basamak vardır. Bunlardan beşi insandan aşağıdır. Cansız olan ya da canlanmamış olan organlı ve organsız türlü varlıklar bulunur. İnsanlık, ayrı bir sınıf teşkil eder. İnsanlığın üstünde güçlü cinlerin kişilerinden itibaren en yüksek tanrılara kadar beş derece vardır. Ruh bu on dört basamağı birer birer izler; erdemli ve bilgin oluş derecesine göre, varlıklar derecesine yükselir; ya da bilgisizlik ve bozukluğuna göre aşağı derecelere iner. Fakat o, en sefilinden en yükseğine dek geçirdiği dönüşümlerde daima bir ruhgöçüne (metempsychose) uğrar. Tanrılar bile bu korkunç kanundan kurtulamaz. Ancak Sânkhya Okulunun telkin ettiği bilim, ruhu bu korkunç boyunduruktan kurtarabilir. Zira, kurtuluşun koşul ve aleti yalnız bilimdir.

Kapila doktrininde, ruhla doğanın sözünü ettiğimiz birleşmesinden 'yaratma', yani, zihnin ve diğer ilkelerin gelişmesi belirir. Doğa, başlıca üç niteliğe sahip olur, bunlar, üç farklı âleme ve ruhun üç farklı yeteneğine tekabül eder:

1. *İyilik* ki, yüksek âleme ve erdeme tekabül eder.

2. Aşağı âleme ve rezilliğe (vice) tekabül eden *Karanlık*.

3. Daha çok aracı âleme, insan âlemine, yani içinde iyilik ve kötülüğün, erdem ve rezilliğin karışık bulunduğu âleme tekabül eden *Tutku*.

Ruh, artık kendi bireyliğini teşkil eden bir beden ve kişiyle kaplanmış olduğu halde, evvelâ kendisine direnen, fakat bir odalık (courtisane) gibi bazı zorluklardan kendisini temaşa etmesini bilene çırılçıplak gösteren doğayı öğ-

renmeye çalışmalıdır. Bir kez bu bilgi kazanıldıktan sonra, ruhun bu âlemde yapacağı hiç bir şey kalmaz.

Bu kısa açıklamalar, Kapila sisteminin büyüklüğünü, ileri ve derin düşünceleri kapsadığını gösterir; ve Hind sistemleri içinde en çok dikkate değen de bu Sânkhya sistemidir. *Niaya* bir mantık sisteminden başka bir şey değildir. *Mimansa,* tamamıyle dine uygun içtihattan (casuistique) ibarettir. *Vedanta* ise, vahyi savunan bir tartışmadır. Patancali'nin sezişi, aşırı ve çoğu kez de garip bir mistisizmdir; son olarak Kanada'nın *Veiseshikâ*'sı, olayların pek de dikkatli bir gözlemine dayanmayan fiziksel sorunlar toplamıdır. Oysaki, Kapila, felsefesel bilimlerin ele aldığı başlıca sorunları kendi tarzında ve tam bir özgürlükle ileri süren, çözümlemeden geçiren ve tartışan bir felsefe sistemi kurmuştur.

Görülüyor ki bu doktrin, tam olmamakla birlikte tinselcidir. Bazı felsefe tarihlerinin kaydettiği gibi, duyumcu değildir. Bunda maddecilikten bir iz bulunmadığı da kabul edilmektedir. Bazıları Kapila'yı kuşkuculukla suçlandırırlar. Oysaki onun yöntemi, dogmacılıktır. Duyarlık, kanıtlama, sonuç çıkartma ve tanıklık gibi kriterler kabul eder ki, bunları, kuşkucular asla kabul etmezler. Kapila'ya yapılan itirazlardan biraz da doğru olanı, nedenlilik ilkesini tanımamış olmasıdır. Zira o, her şeyin evrensel nedeni olarak doğayı kabul eder... Fakat bugünkü nedenlilik ilkesi hakkındaki görüşler dikkate alınırsa onu, bu konuda da fazla hırpalamak olanaksız ve haksız olur. Kapila, doktrininde Tanrı'ya da yer vermemiştir. Bu yüzden Hindistan'da Kapila felsefesine 'tanrısız' (nirisvana) adı verilmiştir. Bu ad, daha çok onun bütün doktrinini kabul etmekle birlikte, Tanrı'nın varoluşunu da eklemiş olan Patancali'nin felsefesinden onu ayırdetmek için verilmiştir. B. Saint-Hilaire, bu konuda ihtiyatlı davranmayı önerir. Tüm bunlar, Kapila'nın pozitif anlayışlı derin bir düşünür olduğunun kanıtıdır.

Bkz. H. Oldenberg, *Le Boudha* (Fransızca çevirisi: A. Fouche; Paris, 1903, s. 56-60 ve 377-389). Bu eser, Sânkhya'yı Budacılığa yaptığı etki bakımından inceler. R. Garbe, *Die Sánkhya-Philosophie, Eine Darstellung des Indischen Rationalismus* (Leipzig, 1894); P. Pons'un P. du Halde'ye yazdığı mektup Lettres Édifiantes'in XIV. cildinde, 1740. Bu külliyat Hind'e dair anıları kapsar. Ward, *Wiews of Indoustan* (cilt I, s. 318); Gymnosophista'nın I. defterinde Lassen'in *Karikâ*'sı ki, Latinceye çevirmiştir (1832); Pauthier, Colebrooke'un anılarıyle birlikte *Karikâ*'yı Fransızcaya çevirmiştir. Wilson da Gaudapada'nın yorumlamasıyle birlikte *Karikâ*'yı İngilizceye çevirmiştir ve kendisi de ayrıca bir yorumlama yazmıştır. B. Saint-Hilaire'in Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine sunduğu memuvar (cilt VIII, s. 107 vd.). Bu memuvarda *Karikâ*'yı ve Kapila'nın diğer birçok *Sutralar*'ını Fransızcaya çevrilmiş buluruz.

KARASAVİN, Lev Platonoviç. Rus filozof ve tarihçisi. 1882'de St. Petersburg'da doğdu. 1912'de bu şehirde profesörken öldü. Solowjew'in düşünce ve ülkü arkadaşıdır. Slawophile, yani Slavseverlerdendir. Onun hakkında şu eserde bilgiler vardır: V. V. Zenkoviskij, *Rus Felsefe Tarihi* (Paris, 1950).

KAREİEV, N. Rus sosyoloji bilgini. XIX. yüzyılın ikinci yarımında yetişmiştir. St.-Petersburg Üniversitesi profesörlerindendi. *Sosyoloji Etütlerine Giriş* (1897) adlı eserinde sosyal kuramlarla problemler hakkında eleştirici görüşleri vardır. *Tarih Felsefesinin Esaslı Sorunları: Ekonomik Maddeciliğe Dair Etütler* gibi eserlerinde Aug. Comte, Spencer, Fouillée, G. Tarde, Wundt... vb. filozofların sosyoloji kuramlarıyle Darwinciliğin bu bilime uygulanan ilkelerini inceler. Adı geçen ilk kitabında psikolojinin sosyolojide oynadığı rolü ve sosyolojinin toplum psikolojisindeki etkisini anlatır ve yine sosyolojinin diğer bilimlerdeki rolünü açıklar. Eserin bir bölümünde, sosyolojide öznelcilikte (subjectivisme) nesnelciliği (objectivisme) ve diğer bir bölümünde de bu bilimde uygulanan yöntemleri ve Kidd'in kuramlarına uyarak bireyle toplum arasındaki karşıgelimi (antagonisme) saptar. Bireysel özgürlüğü, psikososyoloji bakımından ileri sürer; sosyal problemlere, ilerleme yolundan ulaşır. İlerleme (terakki) düşüncesinin tarihine bir göz attıktan ve Aug. Comte'un ilerleme düşüncesini çözümledikten sonra sosyolojinin bugünkü halini anlatır. Kareiev de öteki Rus düşünürleri gibi siyasal ve sosyal felsefeye ahlâksal bir temel vermek isteyenlerdendir.

Bkz. Ossip-Lourié, (s. 157-162) ve N. O. Lasski'nin *Rus Felsefe Tarihi.*

KASSNER, Rudolf. Alman filozofu. 11 eylül 1873'te Mâhren'de doğdu. Fiziognemi ile uğraştı. Felsefeyi ilgileyen türlü konulara dair önemli denemeler yazdı: *Engl. Dichter* (2. baskı, 1920); *Der Tod und die Maske* (1902); *Die Moral der Musik* (1905); *Melancholia* (1908); *Von den Elementen der Menschl. Grösse* (1911); *Zahl und Gesicht.* (1919); *Die Grundlagen der Physiognomik* (1922); *Die Werwandlung* (1925); *Die Mythen der Seele* (1927); *Narzis* (1928); *Das Buch der Gleichnisse* (1934); *Der Gottmensch* (1938); *Von der Einbildungskraft* (1936); *Transfiguration* (1945); *Wandlaung* (1946); *Das 19. Jahrhundert* (1947); *Die Geburt Christi* (1951); *Von der Eitelkeit* (1951); *Das Inwendige Reich* (1953). Kassner, kendi biyografisini de yazmıştır.

Bkz. The Wiener, *Die Einbildungskraft bei Rudolf Kassner* (Zürih, 1949; dissertasyondur); *Rudolf Kassner Gedenkbuch, Hg. v. A. C. Kensik und D. Bodmer* (Zürih, 1953); G. Mayer, *Rilke und Kassner* (1960).

KAUFMANN, Felix. Avusturya filozoflarından, 4 temmuz 1895'te Viyana'da doğdu. 23 aralık 1949'da New York'ta öldü. 1922'de Viyana'da profesör olmuştu. 1936'da New York'taki New School of Social Research'e davet edildi. Şu eserleri önemlidir: *Logik und Reschswissenschaft* (1922); *Die Kriterien des Rechts* (1924); *Das Unendli ihe in der Mathematik und seine Ausschaltung* (1930); *Die Philosoph. Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld* (1929); *Methodenlehre der Sozialwissenschaften* (1936). Bu son eserin İngilizcesi New York'ta basılmıştır (1946).

KAUTSKY, Karl. Alman sosyalisti. 16 ekim 1854'te Prag'da doğdu. 17 ekim 1938'de Amsterdam'da öldü. Marx ve Engels'le olduğu kadar da Bühner ve Haekel'e bağlı bir maddecidir. Ulusal ekonomi tarihi üzerine de çalışmıştır. Şu eserleri önemlidir: *K. Marx Ökonom. Lehren Gemeinverstândl.* (1887; 14. baskı, 1912); *Das Erfurter Programm in seinen Grundsâtzl* (1892; 17. baskı, 1922); *Ethik u. Materialist...* (1906); *Der Ursprung des Christentum* (1908; 13. baskı, 1923); *Vorläufer des Sozialismus* (4. cilt, 1909). Bu eserlerin baskı sayısından da bu sosyalistin savunduğu konular dolayısıyle yaptığı etkinin genişliği anlaşılabilir.

KECKERMANN, Barthelemy. Alman bilgin ve filozofu. 1571'de Dantzick'te doğdu, 1609'da, otuz sekiz yaşındayken öldü. Öğrenimlerini Wittenberg, Leipzig ve Heidelberg'de tamamladı ve bu son kentte İbranice profesörü oldu. Öğrenmek için şaşılacak bir gayrete sahip olan Keckermann, yaşadığı dönemde, bir filozofun bilgisi dışında kalmaması gereken tüm bilimleri öğrendi. Dantzick Senatosu, ona, kazandığı ün dolayısıyle bu kentin jimnazında bir kürsü vermiştir. Keckermann, evvelâ bunu reddetmişse de 1601'de kabul ederek felsefe okutmuştur. Aşırı çalışmaları yüzünden zamansız ölmüştür. Melchior Adam, onun basılmamış eserlerini bir tarafa bırakmak koşuluyle kırk dört eserini yayınlamıştır ki, bunlar, politika sistemi, matematik, ahlâk, anatomi, Tanrıbilim, mantık... sistemi ve nihayet sistemin sistemi gibi hep sistem başlığını taşırlar. Bayle, bu eserlerin pek iyi derlenmiş olduklarını anlatır. Bunlarda oldukça derinleştirilmiş bir mantıkla mantık tarihine dair verdiği bilgiler önemlidir. Şu iki eseri de kaydedilmeye değer:

1. *Proecognita Logicis* (Heidelberg, 1599). Bu, âlemin başlangıcından itibaren bir mantık tarihi taslağıdır ve başlangıç şeklinde yazılmıştır.

2. *Systema Logicoe* (Dantzick, 1600). Bunda, bilimin başlıca nedenlerine dair açık ve yöntemli özetler vardır. Aristo, Ciceron, Agricol ile Ph. Mélanchton'u örnek aldığını söyler. Bu dönemde, Almanya'da Ramusculuk (Ramisme) yayılmış ve üniversiteler bu doktrinin taraflılarıyle hasımları arasındaki şiddetli çarpışmalarla çalkanmıştı. Keckermann, Ramus'un taraflısı değildi. Birinci eserinde, onun gerçeklendirmek istediği reformun gittikçe ilerlemesinden acı acı şikâyet eder ve koyu Protestanların Mélanchton tarafından açıklanan gezimciliğe sadık kalacaklarını umut eder. Bununla birlikte Keckermann, yeni düşüncelerden bazılarını kabul eder; kendisinin dine tam olarak bağlı olduğu kuşkuludur. Bu seçmeci mantık, Ramus sistemiyle kendisinin Philopporamea adını verdiği Philippe Mélanchthon'la arasındaki anlaşmazlıktan doğmuştur; ve her iki yanı da memnun etmiştir.

Bkz. Brucker'in *Felsefe Tarihi* (cilt IV); Bayle, *Keckermann* maddesi. Melchior Adamus, *Vitae Germanorum Philosophorum* (Heidelberg, 1615, s. 499 vd.).

KEISLER, Dietrich-Georg. Alman filozof ve hekimlerinden. 24 ağustos 1799'da Harburg'da (Hannover) doğdu, 11 ekim 1862'de İena'da öldü. Bu son şehrin tıp fakültesinde profesör olmuştur. Hekim olarak bazı klinikler açmış ve akıl hekimi olarak ün kazanmıştır. Doğa felsefesiyle uğraşmış ve pek çok yanılgılara düşmüştür. Keisler hakkında Blasche'ın *1801'den İtibaren Doğal Felsefede Yapılmış Olan Önemli Şeylere Dair* adlı eserine ve Oken'in yayınladığı İsis gazetesine (IX. defter, 1819) bakmalıdır.

KELSEN, Hans. Alman hukuk filozofu. 11 ekim 1881'de Prag'da doğdu. Sırayla Viyana'da (1919), Köln (1930), Genf (1933), Prag (1936) şehirlerinde ve 1954'te, Naval War College'de (Newport) profesörlük yaptı. Eserlerinin en önemlisi, Fransızca yazmış olduğu, *Théorie Générale du Droit International Publique*'dir (1953). Son eserleri de şunlardır: *The Communist Theory of Law* (1955); *Foundation of Democracy* (1955); *Théorie du Droit International Publique* (1953); *What is Justice Essays* (1957).

Bu eserlerden Fransızca olanı, Uluslararası Hukuk Akademisinin yayınlarındandır ve ilk kez 1932'de basılmıştır. Kelsen, bu eserinde, devletlerin doğması ve yıkılmasının, adalet düzeni dışındaki (métajuridique) olguların bir sonucu olacağı düşüncesini reddeder. Ona göre, devletin bir hukuk düzeni içinde ve bu nitelikte varoluşu, devlete, tanıması için uluslarara-

sı hukuk tarafından çizilmiş bazı koşulların nesnel bir surette icrasına bağlıdır.

Bkz. Festschr, *Z. 50. Geburtstag* (1931).

KENDİ ya da **ALKENDİ, (Abu-Yusuf Yakub Ben -İshak).** Arap filozofu. 870 yılında yaşamakta olduğu bilinen bu filozofun doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. İslâm filozoflarının kendisine Ebul Hükema (Bilgelerin Babası) adını verdikleri Kendi'nin ataları, Babil'den Yemen'e göç ederek orada hükümet kurmuş olan bir hükümdar hanedanıdır. Ana dilleri Süryanice olduğu halde bu dili bırakıp Arapçayı benimsemişlerdir. Babası İshak ben al-Sabbah, Abbasî halifelerinden Al Mehdî, al-Hadî ve Harun al-Reşid zamanlarında Kufe emiriydi. Dedelerinden biri de Hazreti Muhammed'le görüşmek onurunu kazanmıştır. Bu itibarla, asîl ve pek zengin bir ailenin evlâdı olan Kendi, hayatını kazanmak için değil, sırf tinsel (manevî) zevkini ve bilgi aşkını kandırmak için türlü bilimlerle uğraşmıştır. O, Basra ile Kufe arasında bulunan Vasat şehrinde doğmuş ve öğrenimlerini Basra ile Bağdat'ta tamamlamıştır. Halife al-Mamun ve al-Motasam (813-842) zamanlarında felsefeye matematik, astronomi, tıp, politika, şiir, musiki ve mühendisliğe dair yazdığı eserlerini öğrencisi olan prens Ahmed'e ithaf etmiştir. Bu prens, halife al-Motasam'ın oğluydu. Al-Kıftî ve abu Ali Oseybiya, onun iki yüz kadar eser yazdığını kaydederler. Bunların bir listesi de Cassiri'nin *Bibliotheca Arabico-Hispana* (cilt I, s. 353) 'sında verilmiştir.

Kendi, Yunan, Hind ve Farsta gelişmiş olan bilimleri öğrenmiş ve İslâm âlemine Aristo'yu ilk kez o tanıtmıştır. İspanya Araplarının hekimlerinden ve Farabî'nin ardıllarından olan İbn Colcol —ki, X. yüzyılda yaşıyordu— ve İbn Abu Usaybiya'nın naklettiğine göre, Kendi kadar Aristo'nun izinden sıhhatle yürümüş olan hiç bir Müslüman filozofun var olmadığını iddia ederler. Al-Mamun, onu müneccimlik, eğitmenlik gibi görevlerden başka, Aristo ile diğer Yunan yazarlarının eserlerini Arapçaya çevirme işleriyle de görevlendirmişti. Kendi, ayrıca Sokrat, Hippokrat, Öklid, Batlamyüs'ün eser ve düşüncelerini kendi bilgisine temel yapmış ve Aristo'nun eserlerini yalnız çevirmekle kalmamış, onları aynı zamanda yorumlamış ve açıklamıştır. Ayrıca da türlü bilimsel tartışmalara girişmiş, birtakım rakiplerin düşmanlığını kazanmıştır. Kendisi bir taraftan da Mutezile'ye bağlı olduğu için, düşmanları tarafından felsefe ve kelâm biliminden hoşlanmayan halife al-Mütevakkıl'a jurnal edilmiştir. Ona dayak attırmışlar ve kütüphanesini elinden aldırmışlardır. Fakat sonra, kitapları yine kendisine verilmiştir. O, 861 yılına rastlayan bu dönemlerde Abbasî halifelerinin daha 450 yıl egemenliklerini muhafaza edeceklerini haber vermiştir. Kendi'nin pek hasis bir adam olduğu da anlaşılmaktadır. Yazdığı eserlerden pek azı zamanımıza gelebilmiştir. Bunların çoğu da Latinceye çevrilmiş olanlardır. "Matematik bilinmeden felsefe anlaşılmaz" düşüncesini savunduğu eser önemlidir. "Tanrı'nın birliği"ni inceleyen diğer bir eserinde Müslümanlığın ana doktriniyle uzlaşmayan bazı düşünceler yazmıştır. İslâm inançlarına fazlasıyle bağlı olan XII. yüzyıl hekimlerinden Abdullatif, Fransızcaya M. Sylvestre de Sacy tarafından *La Relation de l'Egypte* adıyle çevrilmiş olan bir eserinde, Kendi'nin, Tanrı'nın özü ve tözel nitelikleri hakkında bir eser yazdığını ve onun ileri sürdüğü düşüncelere kendisinin muhalif olduğunu kaydeder (s. 463).

Kendi, Aristo'nun *Organon*'undaki türlü bölümler hakkında yorumlamalar yazmış ve Araplara gezimciliği öğreten bazı eserler de vermiştir. Fakat, Farabî'nin eserleri onun yazdıklarını unutturmuştur. *Aristo'nun Kategorilerde İzlediği Amaç, Aristo Eserlerinin Düzeni Hakkında, Sonsuzluğun Niteliğine Dair; Entellektin Niteliği; Yalınç* (basit) *ve Helâk Olmaz Ruh Hakkında...* gibi bazı eserlerinden onun felsefesel düşüncelerini toplamak olanaklıdır.

Kendi, felsefede bir seçmeci sayılır. O, Aristo ve Eflatun'u uzlaştırmaya çalışmış, Yeni Fisagorculuk sistemindeki matematiği fiziğe olduğu kadar da eczacılığa uygulamıştır. İlâçların etkilerini sıcak, soğuk, kuru, yaş gibi Aristo'nun dört köklü öğesinin fiziksel niteliklerini birbirine karıştırmak suretiyle bunlarda meydana gelen geometrik oranlarla açıklamıştır. Bunun içindir ki, Cardan, onu XVI. yüzyıla dek yetişmiş olduğunu kabul ettiği birinci sınıftan on üç dâhiden biri sayar (*De Subtilitate, Lib.* XVI). Kendi, bir taraftan da bir bilim olarak astronomi, alşimi, optikle uğraşmış, görmenin türlü şekillerini, bunda mesafe ve yön'ün rolünü incelemiş ve deneylere dayanarak gel-git olaylarını ve gökyüzü renginin nedenlerini açıklamıştır. Bu konulara dair yazdığı kitapçıkların Latinceleri vardır.

Kendi, matematik bakımdan da âlemi Tanrısal bir aklın yönettiğini kabul eder. O, eflâk âlemi, nefis âlemi gibi birtakım âlemler ayırarak bunlar arasındaki ilişkileri gösterir. Özgürlük ve ölmezliğin de yalnız akıl âleminde var olabileceğine inanır. Tanrı korkusuna ve bilime dayanan bir ahlâk önerir; Afrodizya'lı Alexandre'a dayanarak dört akıl ayırt eder:

1. Daima edimsel olan akıl,
2. Ruhta güç halinde bulunan akıl,
3. Edimsel akıl tarafından ruha yerleştirilmiş olan entellekt,

4. Üçüncü aklın gerçek faaliyetinden ibaret olan ispatçı entellekt.

Kendi, zamanı, olaylar ve hareketler silsilesinin ayırdedilmesine yarayan öznel (enfüsî) bir kavram sayar. Bu suretle Kant'ın görüşlerine bir zemin hazırladığı gibi, uzayı da içinde madde bulunmadan gerçek olarak varsaydığı için Newton kuramının öncülerinden sayılır.

Eserlerinin adları ve konuları hakkında İzmirli İsmail Hakkı'nın *Felsefe-i İslâmiye Tarihi* (1922-1938) adlı eserine bakmalıdır.

Kendi hakkında bir düşünceye sahip olmak için ondan bazı parçalar naklediyoruz: *"Her musibette bir elem, her sevinçte bir pişmanlık vardır"; "Köle, (tutsak), kanaatı oranında özgürdür, özgür adam ise tamahı oranında köledir"; "Bilgisiz kalan, rezil olur"; "Nefsine sahip olan, pek büyük bir ülkeye sahip olmuş olur"; "Evlâdım, baba efendidir, amca gamdır, dayı vebaldir. çocuk kaygıdır, akraba ise akreplerdir. Evet, belâyı uzaklaştırır, hayır nimetleri yok eder, zenginliği işitmek bir sanrı illetidir, zira insan işitir de eğlenceye başlar, başkalarını besler de israf etmiş olur, fakirleşir, kederlenir, hastalanır ve ölür gider. Altın, hummaya tutulmuştur, sarfedersen ölür, gümüş hapsedilmiştir, çıkarırsan kaçar, yalan yere and içeni kabul etme, zira bu yurdu harap eder".* (Bu parçayı onun hasisliğinin bir itirafı sayarlar). *"Akıllı, kendi biliminden üstün bir bilim vardır zanneder ve bu fazlalık yüzünden alçak gönüllü olur, bilgisiz ise, bilimin sona erdiğini zanneder; bu yüzden de insanlar ona düşman olurlar"; "Senin dört şeyin benim dört şeyimle karıştı, hangisinin heyecanımı kışkırttığını bilmiyorum: Gözümdeki yüzün mü? Ağzımdaki tadın mı? Yoksa kulağımdaki sözün mü ya da yüreğimdeki sevgin mi?"; "Kuyruklar başa geçti, artık sen de gözlerini kapa, başını eğ, kendini gizle, ellerini çek ve evinin derinliğinde otur. Hükümdarından âlicenaplık iste, o zaman tek başına yaşamaya alış; zira, zengin olan, erlerin yüreklerindedir. Aziz olmak ise insanın kendi nefsindedir, ne denli zengin müflisler ve ne denli iflâs etmiş zenginler, ayakta kalmış kişiler ve gömülmemiş ölüler göreceksin. Nefsi imrendiği şeyle beslersen, seni bütün içeceğin şeylerden korur"; "En kuvvetli insan, şehveti öldürüp öfkeyi hor görendir".*

Bkz. *İslâm Ansiklopedisi* (*Kendi* maddesi); Lackemacher, *De Alkendi Arebum Philosophorum Celeberima* (Helmstadt, 1719); Brucker, (cilt III, s. 63-69); S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris; 2. baskı, 1927); Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (cilt II, 1957; s. 94-102).

KEPLER, Johannes. Alman astronomi bilgin ve filozofu. 27 aralık 1571'de Weil'de (Wurtemberg) şehrinde doğdu, 15 ekim 1630'da Ratisbonne'da (Regensburg) öldü. Yetiştiği dönem, olağanüstü kötülükler ve acı savaşlarla doludur. O, sadece pratik bir filozof değil, aynı zamanda bir bilge ve yeniçağ biliminin havarilerinden ve hatta şehitlerinden biridir. Kepler, felsefenin bir kolu saydığı astronomiye felsefesel zekâyı karıştırmış olması, eşyanın amaç ve doğası hakkında da kendisini Fisagor ve Eflatun'un çırağı saymaya hizmet eder düşünce ve görüşleri dolayısıyle felsefe tarihinde de önemli bir yer almıştır.

Kepler, fakir bir ailenin oğluydu. Fakat, Albe dükasına karşı giriştiği bir savaşta öldürülmüş olan eski ve asîl bir soya da sahipti. Evvelâ Melburn'ün bir kilise okulunda, sonra da Tübingen Üniversitesinde yetişmiştir. Amacı, o dönemin en önemli bir bilimi olan Tanrıbilim öğrenmekti. Fakat, kendinin de söylediği gibi, bir tesadüf, onu Moestlin'in matematik derslerine yöneltti. Galile ve Copernic'in düşüncelerini de bilen bu bilgin, Kepler'e hem matematik, hem de yeni astronomiyi okuttu. Kepler'in o zamanlar Ruchelin tarafından Souabe'a yayılmış olan Fisagorculuğun tohumlarını da bu dersten elde ettiği zannedilir. Zaten Copernicciler, öteden beri Fisagorculuğu iyi karşılamışlardı. Kepler, burada Aristo felsefesini de öğrendi.



1594'te Kepler, Stadius'ten boşalan geometri kürsüsünde bu bilimi okutması için Graetz'e çağırıldı; burada ilk eseri olan *Belirti ya da Kozmografya Sırları (Prodromussive Mysterium Cosmographicum de Admirabili Proportione Coelestium Orbium,* 1596; Almancası, 1925) başlıklı kitabını yayınladı. O, bu eserde yaratanın evreni düzenlerken küre içinde kaydedilebilen beş düzenli cismi, beş gezegeni düşünmüş olduğunu ispata çalıştı. Bu eseri, Wurtemberg dükasına ithaf etmişti. Eğer bu zat onu himaye etmemiş olsaydı, Kepler, aforoz edilecekti. Eski hocaları bu doktrinin kutsal kitaplara uygun olmadığını söylemeyi yeter buldular. Fakat kendisi hakkında az çok âlicenap olan mabeyinci Hafenreffer, Kepler'i, "Tanrı güneşi âlemin merkezine, bir salonun ortasına konmuş bir lamba gibi asmadığını" ileri sürerek mahkûm etti. Bu şehirde üzgün ve kırılmış bir ruh taşıyan Kepler, 1600'de Tycho Brahé'nin —ki bu matematikçi, Kepler'e "Yüz-

yılının matematikçilerinin prensi" unvanını verir— Rodolphe II. adına yaptığı davet üzerine Prag şehrine gitti. Orada, imparatorun sarayında Rodolphe levhaları'nı tertip etmeye ve tamamlamaya çalıştı. Fakat orada da uzun ve yeni birtakım suçlandırmalarla karşılaştı. Tycho Brahé, Kepler'i, "Copernic'in boş hülyalarından" vazgeçirmek için sıkıştırmaya başladı ve Rodolphe II.'un itiraf rahipleri de onu, Luther'in inançlarından kurtarmaya çalıştılar. İmparatorun kendisi de Kepler'i, astronomi etütlerini astroloji aleyhine kullanmakla suçlandırdı. Tüm savaşlar yüzünden tüm onur ve unvanlarını yitirdiği için, Kepler'in karısı delirdi ve kendisi de Linz Kolejinde bir sığınak aramak zorunda kaldı. Burada da Calvencileri mahkûm etmeyi reddettiğinden, bu hoşgörüye (tolerance) dayanamayan kendi öz dindaşlarından birçok eziyet çekti. Daha sonra Kepler, büyücülükle suçlandırılarak işkence cezası verilen annesini savunmak için kadıncağızın bulunduğu yere gitti. Wallenschtein, Kepler'i, birçok yıllar, kendi müstahkem sığınağında sakladı. Nihayet büyük bir umutla Ratisbonne Diyeti'ne gitti... Amacı, emekli aylıklarından birikenleri almaktı. Fakat, az sonra ailesini aynı yokluk içinde bırakarak öldü.

Kepler, tüm bu çetin hayat savaşları arasında kırktan fazla eser yazmıştır. O, Copernic'in dayandığı şu düşünceden hareket etmiştir: Doğanın ebedî ilkeleri, yalınç ve düzenli kurallara sahip olmaktır. İnsan aklı yanılmaz bir surette nicel oranları yakalayabilir ve "İnsan, miktarlardan ve miktarlar aracılığıyle olan şeylerden başka hiç bir şeyi bilemez". Kepler, bu ilkelere dayanarak, üç hareket kanunu ve gezegenlerin yörüngelerini açıklayan elips'i bulduğu gibi, hareketlerin nedenlerini değil, kanunlarını araştırdı. Fizik kuvvetler telakkisiyle Aristo'nun metafiziği yerine kuvvetleri hesaplayan yeni bir fizik kurdu. Ona göre, evren bir saate benzer, fizik matematiğe dayanmalıdır. Zira, maddenin bulunduğu yerde geometri vardır (*Vorlânder*, cilt II, s. 49-51).

Kepler, evrenin hemen her parçasına ve insan ruhunun tüm olgularına dikkat etmiştir. Ona göre insan bilgisi tektir, tüm fakültelerimiz bu bilgi için gözlemi, vahyi, düşünme ve coşkuyu (enthousiasme), hesap ve duayı, çözümleme ve bireşimi yardıma çağırır. Bu çeşitli tanıma aracılarının elde ettiği sonuçlar, doğayı toptan görmüş olmak, Tanrı eserlerini ve bu eserlerin akıbet ve hikmetlerini (raisons) görmek Tanrısal irade ve faaliyeti derinden derine temaşa etmektir. Onun felsefesinin esas karakterini kendi hayatı gibi derinden dinlilik teşkil eder.

Ona göre, her etüt konusu, felsefeden çıkar. Felsefenin her kısmı, ilk nedenin sezgisinde sona erer. İlk neden, "ne için'in ne için'idir". Ve bu bize, daima ikinci nedenleri de verir. Düşünce ve edimlerin son hikmeti, yüce ve ebedî iradedir. Bilimin ciddî ve ağır çalışmalarına kendimizi hazırlamanın en doğru tarzı, Kepler'e göre, bu iradeyi incelemek; bu iradenin yardımını dilemek, sonra da ona itaat etmek ve onu tüm anlamıyle uygulamak, nihayet dua etmek, sevmek ve Tanrı'ya tapmaktır. Geometri ve aritmetiğin her işlemi, tanrılığa doğru içten ve ateşli bir atılmayla sona ermelidir. Ancak bu suretledir ki, ruh, mahvolmaz, ışınlarla aydınlanır ve her şeyi yöneten kanunlara yükselebilir.

Görülüyor ki ona göre, din felsefeden farklı bir şey değildir. Felsefede dinden farksızdır. Kepler'in adını ölmezler arasına kaydettiren, araştırmalarının dürtüsü (mobile) din ile felsefenin birliğine inanmış olmasıdır. Zira o, doğanın her alanında sonsuz gücünü minnetle ve bilinçli olarak Tanrı'nın yetkinliğini, iyiliğini, bilgeliğini kavramak ve buna inanmak gerektiğine inanır. Âlemi kendi suretinde yaratmış olan Tanrı'nın evreni en yüce amaçlarla meydana getirdiğine o kadar inanıyordu ki, bu iman yüzünden Tanrı'nın hiç bir doğa sırrını kendisinden saklayamayacağı zannına da kapılmıştı.

Kepler, Jüpiter'in (Müşteri) dört uydusunu keşfedince, dünyanın bir tek uydusu olduğunu dikkate alarak, dünyamızın gök cisimleri arasında en önemli bir küre olmadığını ve evrenin yeryüzü için yaratılmadığını, bu itibarla da yeryüzünün hâkimi olan insanın ister istemez en asîl bir varlık olamayacağını, nihayet küremizin aşağı bir düzende yaratılmış olmasının, insanın en aşağı bir yaratık olduğuna aracılık ettiğini, hatta bunun bizi alçak gönüllülüğe, ılımlı, sağgörü (basiret) ve eksinliğe (mahviyet) çağıran bir belirti olduğu sonucuna ulaştı. Kepler'e göre, felsefe, yalnız insanın ve insan doğasının incelenmesi değil, tüm bir doğanın, hatta doğanın yaratıcısı ve ilkesi olan Tanrı'nın incelenmesidir. Kepler, bu suretle zamanının her biri ayrı ayrı felsefeyle özdeş olan kozmografya, kozmoloji ve evren kuramını (cosmotheorie) Tanrıbilim haline getirir. Onun bu denli büyük ve ciddî olan dinliliğine karşın, kâfirlik, dinsizlik ve tanrısızlıkla suçlandırıldığı zaman Kepler, sadece pek saf olarak onarıcılık (emendatisme) felsefesiyle uğraştığını söyledi.

Kepler'in dehasını vasıflayan nitelikler, araştırmalarının türlü konularıyle genel olarak gerçek için duyduğu sonu gelmez coşku, varsayımlarıyle (hipotez) açıklamalarındaki cüret, gözlem ve hesaplarındaki sabır ve ısrar, tanımak ve en küçük yanılmaları terk etmek için duyduğu imandır.

Kepler, tüm evreni yöneten kanunları yakalamak azmiyle *Âlemin Ahengi* adlı bir eser yazdı *(Harmonices Mundi Libri V.)*. Ancak, 1916'da yayınlanabilen bu eser de, ilk eseri olan *Prodrome* gibi o dönemin birçok mistiklerinin yazdıkları kitaplar türündendir ve R. Fludd'ün *Âlemin Musikisi* adlı eserinde yaptığı gibi, Fisagorcuların sayılar ve musikideki aralıklar hakkındaki düşüncelerini göksel ve yersel fiziğe uygular ki, özeti şudur: Tüm yaratılan âlem, düşünceler ve ruhlar düzeni içinde, tüm maddesel varlıklarda olduğu gibi hayret verici bir senfoniden ibarettir. Her şey karşılıklı ve çözülmez bir ilişkiyle birbirine bağlıdır. Ve her şey ahenkli bir bütün teşkil eder. Tanrı bile en yüce bir ahenktir. Zira Tanrı, bizi kendi suretinde yaratmış ve bize ahenk, düşünce ve duygusunu vermiştir. Varolan her şey canlıdır ve yaşar. Zira, her şey birbirine bağlıdır, birbirini izler. Bir hayvan olmayan ve bir ruha sahip bulunmayan hiç bir yıldız yoktur. Yıldızların ruhu, hareketlerinin ve onları birbirine bağlayan sempatinin nedenidir. Kepler, bir canlı varlığı niteleyen her şeyin yeryüzü denilen hayvanda da aynıyle varolduğunu, kabul eder. Bitki ve ağaçlar yeryüzünün saçı, madenler damarı, sular içkisidir, der. Yeryüzünün bir çeşit hayal gücüne, yani üretmek ve oluşturmak fakültesine sahip olduğunu ileri sürdüğü gibi, toprak altındaki alevlerin yeryüzünü canlandıran ruh olduğuna, bu alevlerin toprak üstünde olan her şeyi tutup çektiğine inanır. Kepler'e göre, bu ruh, yeryüzünün merkezinde olup, sadece yeryüzünün karşılaştığı değişmelerin nedeni değil, aynı zamanda, yeryüzüne her çeşit şekil ve her türlü kopyaları da gönderen bir dürtüdür. Yeryüzünün tüm hareket ve sükûnunun öğeleri de bu ruhta gizlidir. Gezegenlerin hareketlerini düzenleyen, gezegensel sistemimizin gerçek merkezi olan güneş pek üstün hassalar ve bir çekim gücü olan bir cisimdir ki, kendisini kuşatan atmosfere yalnız ışın ve ısı dağıtmakla kalmaz, saf ve mutlak bir surette yalınç olan aklın ocağı, evrensel ahengin kaynağı, yetkin bir zihnin de tahtıdır. Güneş bir taraftan da tüm diğer yıldızlardan fazla, insanın görüş, doğuş, mizaç, karakter, deha ve alın yazısına etki yapar. Güneş, tanrılığın en tam bir simgesidir. Tanrılık, yaratıcı bir hayattır, hareketliliktir. İyiliğin kendisidir. Tüm varolanlara saçılan duygudaşlık ve onlardan esirgenilmemiş bir âlicenaplıktır. O işsiz, ve güçsüz değildir. O, kendisi yaratma (creation) içinde yansıtır, üretir.

Tanrı'nın ülküsel ve ilkel olan ahengi, ebedî özü tüm evrene yayılmıştır. İnsana bunu tanıyacak, bununla bağdaşacak ve bunu sevecek bir yetenek vermiştir; ve bu ruhun kendisine benzeyecek surette belirip gelişmesine hizmet etmiştir. Yani, bir ahenk ve sempati olmasını ister. İnsan ruhu, Tanrısal ışının bir ışığından başka bir şey değildir. Ebedî varlığın bir suretidir, ebedî varlık gibi etkin (aktif) ve özgürdür. Bilmek demek, dışsal ve duyulur şeyleri, içsel ve tinsel şeylere yaklaştırmak, onları bu düşünceye göre yorumlamak ve kendimizde taşıdığımız görülmez düzene bağlamak demektir. Bu düzen, görülebilen her gerçeklikte, daha sonra belirecek olan bir olabilirlik halinde ve bir ülkü gibi saklıdır. Bu düzen, bizde doğuştan vardır; dışımızda bir nesneye rastladığımız zaman, onun önceden bizde varolduğunu anımsarız. Bitkilerde taç ve dişi organlar nasıl doğuştan iseler, öylece de düşünce ve ahenkler de insanda doğuştandır ve bunlar deneyle gelişirler. Eşyanın gerçek ölçülerini bilmemize hizmet eden duyulur algı değildir. Geometrinin kaynağı kendimiziz. Onu bize Tanrı'nın kendisi vermiştir. Zira geometri, Tanrısal bir düşüncedir; evrenden önce vardır. Yaratma işine örnek ve tip olarak hizmet etmiştir. Buna karşın, Tanrılığın göğsünde saflığını yitirmemiştir. Duyulur algı, bize düşüncelerden pek farklı olan gerçeklerin bilincini verir. Bu gerçekleri Tanrı, en önceden zihnimize yerleştirmiştir. Bunlar, Tanrı'nın yüce zihninde ebedîdir ve tözdeştir. Zira, bu türden düşünceler, Tanrı'da da vardır ve zira her dış nesne, bu Tanrısal düşüncelerin bir simgesidir. Nitekim, Fisagor ve Eflatun, bize eşyanın niteliği hakkında ve eşyanın sayılar, suretler (figures), çizgiler hayali altındaki ölmez özü hakkında birçok şeyler öğretmişlerdir.

Tüm düzgün ve düzenli ilişkileri, tüm güzel ve sahici (exacte) şeyleri seyretmekten hoşlanırız. Çünkü, tüm bunlar, kendimiz gibi Tanrısal düşünceden bir şeyleri anlatırlar. Dış âlemdeki ahengin manzarası bizi, kendi varlığımızda denklik ve uygunluk kurmaya sevk ettiği gibi, edim ve duygularımızı da evrensel düzenle birleştirmemize yöneltir. Böylece, Kepler, matematiği bazen Galilée'ye ve bazen de Bruno'ya yaklaşmak suretiyle fizik, ahlâk ve metafizikle kaynaştırmış olur. O, Galilée'den yöntem kuralı bakımından ayrılmasına ve Bruno'dan daha coşkulu ve mistik ve daha az kanatlı ve soğuk olmasına karşın, garip bir surette doğacılık ve panteizmi andıran —ki, Galilée de bu yüzden suçlandırılmıştı— bir çeşit dinamikçilik ve canlıcılık (animisme) doktrinlerini öğretmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, o, daha ilk profesörlüğü sırasında, Copernic sistemiyle, göksel cisimlerin fizik tözler aracılığıyle hareket ettiren eski doktrinleri uzlaştırmak suretiyle, yani bir doğa felsefesini kurmayı düşünmüş ve sabit yıldızlar küresini, evrenin

son sınırı saymak suretiyle Bruno'dan kesin olarak ayrılmıştı. *Kozmografya Sırları* adlı eserinde canlıcıydı (animiste). Yani, doğa olaylarının nedenleri diye birtakım hareket ettiren ruhlar (animae motrices) kabul etmişken, bu eserin ikinci baskısında Merih'e dair olan tebliğinde, "Bu ruhların varolmadıklarını ispat ettim" der; ve ruh sözcüğü yerine 'kuvvet' sözcüğünü salık verir. "Evvelce gezegenleri döndüren kuvvetin gerçekten bir ruh olduğuna inanıyordum; fakat bu hareket ettiren ruhun maddesel olması gerektiği sonucunu çıkardım" (H. Höffding, cilt I, s. 179).

Özet olarak denilebilir ki Bruno ve Kepler, hesap kadar da felsefe yaptılar. Modern bilimin kazandığı özgürlüğü, Descartes ve Bacon'ın incelemelerini, bu iki bilginin ateşli gayretlerine borçluyuz.

Kepler'in diğer eserleri: *Astronomia Nova. seu Physica Coelestis* (1609); *Astronomia Lunairis* (1634); *Apologia Tychonis Contra Ursum* (Kepler bu eserinde varsayımı (hipotez), Eflatun'un anladığı gibi anlar). Külliyatını 8 cilt olarak Frisch bastırmıştır (Francfurt, 1857-1872).

Bkz. C. Prantl, *Galilei und Kepler Logiker* (Münih, 1875); L. Günther, *Kepler und die Theologie* (1905); K. Stöckl, *Keplerfestschrift, I.* (1930); M. Gaspar, *Johannes Kepler* (2. baskı, 1950).

KERLER, Dietrich Heinrich. Alman filozofu. 16 haziran 1882'de Neu-Ulm'de doğdu, 16 eylül 1921'de Münih'te öldü. Kant ve Husserl ile metafizik ve ahlâk üzerinde orijinal etütleri vardır: *Jenseist von Optimismus und Pessimismus* (1914); *Weiltwill und Wertwill, Linien des Systems der Philosophie* (1925).

Bkz. M. Port, *Das System der Waste* (1929).

KERN, Jean. Alman filozofu. 1756'da Ulm yakınlarında Geisslingen'de doğdu. Bu şehrin jimnazında mantık ve metafizik okuttu. Daha çok Kant'a bağlılığını gösteren bazı eserler yazdı ki başlıcaları şunlardır: *İnsan* (Nurenberg, 1785); *Eleştirim Felsefesi İlkelerine Göre Tanrı Kurumu* (Ulm, 1796); *Kant Felsefesi İlkelerine Göre İnsel Özgürlük ve Ölmezlik Kuramı* (Ulm, 1797). Hepsi Almanca olan bu eserlerden başka, düşünce, vicdan, söz ve basın özgürlüğüne dair bir eseriyle psikoloji ve Tanrıbilimi ilgileyen bazı eserleri daha vardır.

Aynı adı taşıyan bir Alman filozofu daha vardır: Guillaume Kern. Bu da aynı yıllarda Luneburg'ta doğmuş ve Göttingen'de felsefe profesörlüğü yapmıştır. Schelling'e bağlı olduğunu gösteren şu eserlerin yazarıdır: *Felsefe Programı* (Göttingen, 1802); *Gnoséologie (Bilgi Kuramı)* (Götingen, 1803); *Kavimlerin Genel Hukuk Kuramı* (Göttingen, 1803); *Deneyüstü Eleştirim Felsefesi İlkesinin Çözümü* (Göttingen, 1806); *Catharologie ya da Saf Bir Matematik Bilimi Olanaklı mıdır?* (Göttingen, 1813); *Metafizik Sistemi ve Buna Uygulanan Yöntemler Kuramıyle Sokrat'tan Zamanımıza Kadar Bu Yöntemlerin Kısa Bir Tarihi* (Göttingen, 1815).

KERSCHENSTEINER, Georg. Alman eğitimcisi. 29 temmuz 1854'te Münih'de doğdu, 15 ocak 1932'de öldü. Yüksek öğrenimini bu şehrin üniversitesinde yaptı. 1920'ye kadar kültür danışmanı olarak çalıştı. 1921'de Münih Üniversitesine pedagoji profesörü oldu. İnsan yetiştirme sanatı bakımından getirdiği düşünceler, onu yalnız Avrupa'da değil, Amerika'da da meşhur etti. Bizdeki eğitim hareketleriyle pedagojik yayınlarımızda da kendisinden fazlasıyle yararlanılmıştır. Onun savunduğu düşünceler daha çok pedagoji tarihini ilgilemekle birlikte dayandığı ilkeler bizi de ilgilemektedir. Ona göre insan, devlet ve toplumdan bağımsız bir varlık değildir, bu itibarla insanı bunlardan ayrı olarak incelemek olanaksızdır. Gençleri devlet kavram ve kurumunun ifade ettiği sosyal görev ve ülkülere göre yetiştirmek lâzımdır. Kuramsal ve yalnız kitaba dayanan bir öğretim yerine iş esasına dayanan bir eğitim sisteminin daha hayatsal değer ve yararı olduğunu savundu. Bireyin yetkin bir duruma gelebilmesi için, onun yaratılışında gizli olan yetenekleri toplum ve doğanın koşul ve araçları yardımıyle geliştirmeli, yani onu kendi doğal gelişimine terk etmemelidir. Bu itibarla Kerschensteiner, eğitimde bireycidir. Eğitim, hayatın sonuna dek devam etmesi gereken bir sosyal yardım ve etkidir. Bireyler, toplumda yararlı olabileceği yer ve işlerde kullanılmalı, uzmanlığın yanında bireyi yurt ve devlet hizmetinde işe yarar bir hale getirilmelidir. Kerschensteiner, bu maksadın gerçeklenmesi için iş okullarını kurmuş, öğrencilerin etkin olarak kişisel faaliyet ve gayretlerine önem vermiştir. Kitabın yanında deney, mutfak, atelye, laboratuvar ve elişlerini insanın yetişmesinde zorunlu bir araç saymıştır.



Başlıca eserleri şunlardır: *Die Staats Bürgel. Erziehung der dt. Jugend* (9. baskı, 1928);

Grindfragen der Schulorganisation (6. baskı, 1931); *Begriff der Staatsbürgerl. Erziehung* (7. baskı, 1950); *Begriff der Arbeitsschule* (9. baskı, 1950); *Charakter Begriff und Charakterziehung* (4. baskı, 1929); *Wesen und Wert des Naturwissenschaft. Unterrichts* (4. baskı, 1952); *Autoritât und Freiheit als Bildungsgrundsâtze* (4. baskı, 1924); *Theorie der Bildung* (3. baskı, 1931).

Bkz. E. Saupe, *Dt. Pâdagogen der Neuzeit* (8. baskı, 1929) Gabriele Fernau-Kerschensteiner, *Georg Kerschensteiner oder die Revolution der Bildung* (1954). Türkçe yayınlanmış olan tüm Terbiye ve Pedagoji tarihleri.

KEYSERLING, Graf Hermann. Alman kültür filozofu. 20 temmuz 1880'de Könno'da (Livland) doğdu, 26 nisan 1946'da Inssburck'da öldü. Asîl bir ailedendir. Doğal bilimleri Rusya'da, Switzerland ve Almanya'da okudu; uzun süre de Paris'te kaldı; sanat ve felsefe eleştirimlerine dair denemeler yazdı. 1919'da prens Bismarck'ın torunuyle evlendi. Keyserling, modern hayatın felsefesini yapmış, çağımızın insan ve meslek tipleri üzerinde yaptığı incelemeler, sınıflamalar ve çözümlemelerle dikkati çekmiştir.

Şu eserleri önemlidir: *Reisetagebuch eins Philosophen* (2. cilt, 1919; 8. baskı, 1932); *Schöpferische Erkenntnis* (1922). Bu eser, İngilizceye *Creative Understanding* adıyle çevrildi (1929); *Wiedergeburt* (1927); *Das Spektrum Europas* (1928; 5. baskı, 1931); *Das Gefüge de Welt* (3. baskı, 1922); *Unsterblichkeit* (1907); *Amerika set Free* (1930); *Südamreikanische Meditationen* (1950); *Das Buch vom Personel -Leben* (1936); *Sur l'Art de la Vie* (1936); *Betrachtungen der Stille und Besinnlichkeit* (3. baskı, 1943); *Das Buch vom Ursprung* (1947); *Reise Durch die Zeit I.* (1948); *Kritik der Denkens* (1948); *Prolegomena zur Naturphilosophie* (1910); *Die Philosophie als Kunst* (1920). Bu eserlerden birincisi de İngilizceye *Travel Diary of a Philosopher* adıyle çevrilmiştir (1925).

Darmstadt'da Bilgelik Okulunu kurmuş olan Keyserling, âlem sisteminden, ölmezlikten, doğa felsefesinden bahseden eserlerinde ve genel olarak felsefesel görüşlerinde Kant'a bağlıdır. *Batı ve Doğu Kültürlerinin İçsel İlişkileri* (1913) adlı eserinde, Batı âlemine, Doğu âlemindeki bilgeliklere nüfuz etme ödevini yükler; Schopenhauer ve Rönesans'a dair birer eseriyle yaptığı seyahate dair bir de jurnalı vardır.

Bu filozof, son Rus devriminde tüm servetini yitirmişti. Kurmuş olduğu Bilgelik Okulunda (Schule der Weisheit) Hind felsefesine uygun felsefe dersleri vermiş, türlü illerde konferanslar vermiş ve 1928'de Amerika'ya göç etmiştir. Yukarda adlarını verdiğimiz Almanca eserlerinin konuları, dünyanın yapısı, yaratıcı anlayış, düşünceler, düşüncelerin eleştirisi, Avrupa'nın görünüşü ve kendi gezi anılarıdır. Görülüyor ki, o, herhangi bir metafizik doktrini savunmamış, âlem, insan, uygarlık, düşünce ve toplumların esenliği... gibi sorunlar hakkında bilgece ve kâhince önerilerde bulunmayı tercih etmiştir. Onda mistikliğe kaçan bir sezgi ve duygunun, düşüncelerini etkilediği görülür.

Aynı adı taşıyan bir başka Alman filozofu da 1863'te, *Moses Mendelsshon'un Hayat ve Eserleri* adlı bir eserle kendisini tanıtmıştır.

Bkz. A. Adolph, *Die Philos. des Grafen Keyserling* (1927); R. Röhr, *Graf Keyserling s. Magische Geshichtsphilosophie* (1939); M. G. Parks, *Introduction to Keyserling* (New York, 1934); H. Kayserling, *Der Weg zur Wollendung* (Darmstadt, 1919).

KEYSSLER, Antoine-Auguste-Adalbert. Alman filozofu. Evvelâ Halle'de, sonra Breslau'da felsefe profesörü olmuş ve 1822'de bu şehirde ölmüştür. Daha çok Schelling doktrininden ilham almış ve hepsi Almanca yazılmış olan eserleri şunlardır: *İnsel Ruhun Niteliği ve Alın Yazısına Dair* (Berlin, 1804); *Modern Felsefenin Eleştirim Tarihine Hizmet İçin Memuvar ya da Schelling Felsefesinin Düşüncesi* (Halle, 1804); *Felsefe Etüdüne Giriş* (Breslau, 1812)... vb.

KIERKEGAARD, Sören-Aabye. Danimarka filozofu ve Tanrıbilimcisi. 5 mayıs 1813'te Kopenhag'da doğdu, 11 kasım 1855'te öldü. Protestan varoluşçuluğunu (existentialisme) kurmuş sayılan Kierkegaard, daha ilk yıllarında karanlık ve acı bir Hıristiyanlık eğitimi almıştı. Sonraları, "garip eğitim" diye nitelendirdiği bu çocukluk döneminde öğrendiği Hıristiyanlığın, ne denli heyecan verirse versin, tam ve sıkı bir Hıristiyanlık olmadığını, bunun sadece "idillik bir mitoloji (mythologie idyllique), kutsalla masumane alay edilen bir oyun" olduğunu anlamıştı. O, bu ilk dönemlerinde sevimli ve gülümseyen bir dini tanımamış, doğrudan doğruya kendisinin "mevsuk Hıristiyanlık" adını verdiği insanın günahlarına şefaat etmek için haç üzerinde can veren İsa'nın Hıristiyanlığına nüfuz etmiştir. Kurtarıcıdan onda kalan tek hayal, haçtı. Bu hayal, tüm ömrü



boyunca kendisini takip etti. Onun, beş evlâdını yitirmiş olan bir babanın, hırçın, asi ve 'doğaya bağlı yetişmiş olduğunu da eklersek, kendisinin çocukluğunda kazandığı duygu ve düşüncelerin niteliği de anlaşılır. Kierkegaard, okul hayatında fizikten hoşlanmamış, kendi vicdanının üstünlüğü dolayısıyle, ahlâk tartışmalarıyle alay etmiş ve öğrencilik hayatını kahvelerde, tiyatrolarda, züppe bir kıyafetle parasını ve zamanını israf ederek geçirmiştir. Fakat bu hayat, onu mutlu etmemiş, bir gün kendisinde, "büyük deprem" adını verdiği bir sarsıntı hissetmiş ve kendi yazdığına göre, 18 mayıs 1838'de eski tuhaflıklarından birçoğunu muhafaza etmekle birlikte, yepyeni bir kişilik kazanmıştır. 1840'ta bir kızla nişanlanmış ve derhal ayrılmıştır. Fakat içinde yatışması olanaksız sıkıntılar devam etmiş, *Korku ve Deprem* adlı eserinde bu durumlarını, kendisini Tanrı emrine itaat eden ve oğlunun üzerinden bıçağı kaldıran İbrahim peygamberle mukayese etmiştir. O, Tanrı'nın, ahlâk kategorilerinden üstün olduğu sonucunu çıkarmıştır. Kierkegaard, bu suretle Sartre'ın varoluşculukta savunduğu tezin bir parçasını çok önce vermiş olur; yani, herkes kendi varlığına sahiptir ve insana kendini kabul ettiren hiç bir genel düzgü ya da öz yoktur; fikrine ulaşmıştır.

Kierkegaard'ın çağdaş varoluşçuluğu etkileyen doktrininin özeti şudur: Gerçeklik özneldir. "Öznellik gerçektir. Bu, yalnız gerçeği bende hayat haline geldiği zaman bilirim" anlamına değil, belki tamamıyle bağıntıcılık anlamında olarak, "Bilinç, doğru olanı kendinden itibaren yaratır"; "Gerçek, özgürlük edimidir". Fakat Kierkegaard da Sartre gibi, özgür edim, geleneksel felsefenin söylediği gibi akılsal seçiş değildir. Özgür edim, daha çok özgür bir anlmaya, bilinmedik içinde bir sıçramaya benzer. "Özgürlük, sonsuz tutkusuyle nesnel pekinsizliği (incertitude) seçen cüret darbesinden ibarettir"; "İmana lâyık olan ve güvenilen, yalnız tutkunun sonuçlarıdır". Hegel, gerçeğin akılsal olduğunu iddia etmişti. Kierkegaard ise tersine olarak şöyle düşünür: Akılsallık, ebedî olanaklardır, özlerdedir ve bu özlerin, varoluşçular için, hiç bir gerçekliği yoktur. Gerçek ya da varoluş, aklın gerekçelerinden çıkar. "Yaşadığım her şeyi, çelişmeler içinde yaşıyorum. Zira hayat, çelişmeden başka bir şey değildir". Bu itibarla İman'dan başka sığınak yoktur; fakat Kierkegaard'ın iman'ı, inancılıktan (fidéisme) daha mutlaktır. Ona göre, bir varoluş ve Tanrı'nın varoluşu da diğer şeylerin varoluşları gibi ispat edilemez. "Tanrı, ispat edilen bir düşünce değildir. O, kendine oranla yaşanılan bir varlıktır". Onu ispata çalışmamalıdır. Çünkü, Tanrı'yı inkâr etmek bir küfür ise, "varoluşunu ispat etmek için, O'nu burnunun önüne getirmek" daha beter bir küfürdür. İsa'nın tanrılığını tarih aracılığıyle ispata kalkışmak da küfürdür. Zaten tarih, ona dair bize hiç bir şey öğretemez. Zira, mutlak olarak söylenirse, İsa hakkında bir şey bilinemez. O, imanın garip konularındandır ve "ancak iman için vardır" ve "Hıristiyanlığı doğruymuş gibi göstermek, onu yıkmak demektir".

Kierkegaard, Alman romantik felsefesiyle bu felsefenin, hayat ve varoluşun çatışkılarını (antinomies) çözmüş olduğuna dair olan iddiaları aleyhine şiddetle saldırmıştır. Ona göre, hayat hakkında olanaklı olan türlü anlayışlar, o kadar derin karşıtlıklar arzeder ki, bunlar arasından bazılarının seçilmesi gerektir. Kierkegaard'ın bu iddiası, *Yahut da Yahut da* başlıklı özdeyişini meydana getirmiştir. Aynı zamanda ona göre, bu karşıt anlayışlar arasından, kendisi hakkında yalnız kendinin karar vermesi gereken bireysel kişiliğin seçilmesi gerekir. Bu iddiasını da *Birey* başlıklı özdeyişinde açıklamıştır. O, kendi düşüncesini nitel (qualitatif) bir diyalektik olarak nietlendirmiş ve bununla zorunlu içsel geçişmeler (transitions) aracılığıyle sürekli gelişim (developpement) hakkında romantik felsefenin ileri sürdüğü kuramdan başka türlü düşündüğünü göstermek ister. Bu kuram ona göre, kendisini de çekmiş olan bir fantazyadır.

Kierkegaard'ın nitel diyalektiği, düşünceyle gerçekliğin derinden karşıt oluşu düşüncesine dayanan kendi bilgi kuramından çıkmaktadır. O, düşüncede birbirine bağlı bir sıralanma bulunsa bile, hayat işlerinde bunun desteklenebileceğinden söz etmemiştir. Kierkegaard, yaşadığımız sürece evrim geçirdiğimiz için, daima kesinsizlik karşısında bulunduğumuza, zira geleceğin de geçmişe benzeyeceğine dair hiç bir teminatın bulunmadığına inanır. Gerçeklik önünde bir düşünce sisteminin olanaksız oluşu bundandır. Yalnız, soyut ve saf olarak mantıksal bir sistemin olanağı vardır. Böyle bir sistem, özetlenmiş bir halde şimdiye dek yapılmış olan deney içinde büyük çizgileriyle kavranmış olabilir. Fakat, hayat ileriye iter ve aralıksız olarak yeni olabilirliklere ve yeni seçmelere sevk eder. Diğer taraftan da büyük ayrımlar ve büyük karşıtlıklar vardır ki bunları 'yüksek bir birlik' içinde kavrayabilecek olan bir düşünce bulunamaz ve tüm hallerde ve böyle bir sistem içinde, bireysel varoluş tüm haklarını elde edemez. Kierkegaard'a göre, dinsel gerçeklerin de bir paradoks (paradox - garibe) şeklini arzetmesi, onun bilgi kuramının doğal bir sonucudur. Çünkü paradoks, varolan bir ruh ile gerçek arasındaki ilişkileri anlatır. Kierkegaard, imanın konusu bir paradokstur demekle, bu düşünceyi benimsediğini, fakat en yüce amacın,

ebedînin, nesnel bir kanıtlama (delil) olmaksızın ve hatta böyle bir kanıtlamanın, bizi kabul etmeye zorladığı görüşlere rastlanmış olsa bile, ancak öznel seçmelerle kazanılabileceğini, öznel inanç dışında gerçeğin hiç bir kriterinin bulunamayacağını iddia eder. Ona göre, yalnız öznellik (subjectivité) gerçektir.

Ahlâk sorununda da Kierkegaard'ın nitel diyalektiğine, gerek iradenin seçme ve karar vermesine dair olan kendi görüşünde, gerekse yine kendisinin Statlar (States) kuramında rastlarız. O, kesin olarak tinsel gelişimle organik gelişim arasında bir andırış bulunduğuna itiraz eder. Tinsel alanda düşünmeden karara (résolution) ya da bir hayat görüşünden (bir statttan) bir diğer hayat görüşüne geçişi anlatabilecek olan derece derece bir açılımın (épanouissement) meydana gelemeyeceğini ileri sürer. Süreklilik, her türlü geçişte (passage) kesilmiş olur. Seçme sorununda ise, yalnız psikolojidir ki, seçmenin olabilirlikleriyle tahminlerini, motifleriyle hazırlıklarını ispat edebilir. Seçmeye gelince, bu ancak bir sıçrama (bonde) ve bir zıplamayla (saccade) meydana gelebilir. Bu sıçrama ya da atılma sayesinde yepyeni bir şey (yeni bir nitelik) ortaya çıkabilir. Yalnız olabilirlikler âleminde süreklilik vardır. Gerçeklik âleminde ise, karar, sürekliliğin kesilmesi sayesinde verilir. Acaba bu sıçrama ya da zıplama, psikolojik bir gözlemin konusu olamaz mı? Buna, Kierkegaard'ın verdiği karşılık açık değildir. Zira, der ki, sıçrama iki an, iki hal arasında meydana gelir. Bunlardan biri, olabilirlikler âlemi içinde son haldir; diğeri, gerçeklik âlemi içinde ilk haldir. Bundan, sıçramanın (le saut) derhal gözlenemeyeceği sonucu çıkar. Yani, tersine olarak sıçrama, bilinçsizce yapılmış olur ve bilince sunulmuş olan karşıtlıkların arasında bilinçsiz bir sürekliliğin olabilirliği inkâr edilemez.

Kierkegaard'ın ahlâk'ı, 'birey' kavramı kendi sonurgularını (conséquences) geliştirdikçe daha biçimsel (formel) bir hal altr. Onda birey, türden ne denli çok ayrılırsa, gerçekten belirlenmiş olan amaç ve ereklere (gaye) de o kadar az sahip olabilir. Kierkegaard, ahlâksal stadı büsbütün kaldırır ve yalnız ahlâka ya da dine göre yaşamaktan ibaret olan iki olabilirlik bırakır. Bunlardan birine giremeyen, ona göre bir kafasızdır. Kierkegaard, seçmeyi de şöyle ileri sürer. Ya sevinç veya keder; ya ciddî hayattan vazgeçme ya da bir fani varlığı zorunlu olarak ebedî gerçeklerle ilgilenmeye sevk eden gerginlik ve elem haline kendimizi atmak. Ona göre büyük karşıtlıkları kavrama fakültesi ve bu çabanın taşıdığı ıstıraba dayanma, hayat görüşünün yükselme ve değerini belirleyen bir ölçüdür. Bu ise, doğal ihtiyaçla doğal yönelişe mutlak surette aykırı bir ölçü olduğu için Kierkegaard'da doğrudan doğruya hayata hasım olan bir yöneliş halini alır. Bunun için olacaktır ki, hayatının son zamanlarına doğru Schopenhauer'in yazılarını büyük bir ilgiyle okumuştur. Gerek bu filozofun, gerek Feuerbach'ın evvelce aydınlatmış olduğu ilkel Hıristiyanlıkla modern Hıristiyanlık arasındaki ilişkiler problemini, dogmacı görüşüyle değil, ahlâk bakımından açıklamıştır. Hayatının son yıllarında yaşamakta olan kiliseye karşı açtığı pek şiddetli tartışma, kendi düşünsel evriminin bir sonucudur. *Yeni Ahd'in* (İncil) *Hıristiyanlığı* adlı eserinden hayatın en yüksek görüşü (en yüksek stat) hakkındaki ölçüsünü yeter bulur. *Normanlar (Ajeblikke)* adlı eserinde ise İncil, Hıristiyanlığının bugün varolmadığını ısıran bir alayla ve büyük bir cerbezeyle savunmuştur; bu suretle romantik filozofların bilimle inanç ve uygarlıkla (medeniyet) din arasında bulduklarını zannettikleri ahengi kurmuş olur.

H. Höffding, bir düşünür olduğu kadar da bir ozan olan Kierkegaard'ın Danimarka edebiyatında başka örneği bulunmayacak kadar canlı ifadeler yarattığını, üstün bir duygu zenginliğine sahip olan bir filozof olduğunu ve dille, çoğu kez bir savaşçının silahlarıyle oynadığı gibi uğraştığını kaydeder. Kierkegaard'ın Tanrıbilimciliği, dine uygun değildir. O, imanla bilim arasında aşılamaz bir uçurum olduğunu ve âlemi terk etmenin uygunluğunu belâgatle savunmuştur. Hayatın saf olarak estetik bir görüşü, ona göre, insanı ister istemez bencil bir haz araştırmaya sevk eder. Saf olarak ahlâksal bir görüşün ne temeli, ne de yaptırımı vardır.

Kierkegaard, eserlerini şu takma adlarla yayınlamıştır: Hilarius Bokbinder, Frater Taciturnus, Victor Ermita... vb. Hegelciliğin düşmanı olan Kierkegaard, Fransa'daki inancılar (fidéistes) gibi imanın akılla açıklanabileceğini kabul etmez. Zira iman Tanrı'yı insanlaştırmak gibi saçmalıklardan ve paradokslardan yuğrulmuştur. Kierkegaard'ın son zamanlarda Alman felsefesine özel bir etki yaptığı görülür. Tanrıbilimci Karl Barth, *Das Worth Gottes und die Theologie* (1925) başlıklı eserle onun etkisi altında kaldığını gösterdiği gibi, Heidegger'de de onun etkisi görülür (E. Bréhier).

Kierkegaard'ın felsefe bakımından önemli olan eserlerinin listesi şudur: *Korku Kavramı* (1844); *Hayat Yolunda Statlar* (1845); *Edimsel Olmayan Hamiş* (1846); *Hangisi Daha İyi? Hayat Yolu Üzerinde Suçlu mu, Suçsuz mu?..* vb. Onun külliyatı 14 cilt olarak Kopenhag'ta basıldı (1900-1908). Almancası 12 cilt olarak (H. Gottsched çevirisi, 1909-1912).

Bkz. H. Höffding, (cilt II, s. 297-301); Torsten

Bohlin, *Sören Kierkegaard* (Fransızca çevirisi: Tisseau); Paul Foulquié, *L'Existentialisme* (1948, s. 97-101); H. Delacroix, *S. Kierkegaard* (1949); R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard* (1946); H. Höffding, *S. Kierkegaard Philosophe* (Stuttgart, 1896); E. Bréhier, (cilt II, s. 830-831); J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes* (1938; bu yazarın Revue Philosophique (1931) deki *Hegel et Kierkegaard* başlıklı makalesi, No. 11-12); M. Bense, *Hegel und Kierkegaard* (1948); Th. W. Adorno, *Kierkegaard* (1933); Walter Rehm, *Kierkegaard und der Verführer* (1949); K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* (1941); G. Brandes, *S. Kierkegaard* (Kopenhag, 1866); Lowsie Walter, *A. Schest Life of Kierkegaard* (1942).

KIESEWETTER, Johann-Gottfreid-Karl-Christian. Alman filozofu. 1766'da Berlin'de doğdu, 1819'da bu şehirde öldü. 1792'den itibaren yine bu şehirdeki bir kolejde mantık ve felsefe okuttu. Onun Kant'ı propaganda edenler ve savunanlar arasında önemli bir yeri vardır. Kant'ı özel bir anlayışla kavramış ve onun sistemini bir ahlâk felsefesi gibi telakki etmiş olan Kiesewetter, mantığı da Kant'ın ilkelerine göre tamamlamaya çalışmıştır. Bu suretle Berlin'in modaya uygun bir filozofu olmuş ve kendi kendisine, "Herkesin Doktoru", "Modern Bilgelik Profesörü" gibi adlar vermiştir.

Başlıca eserleri şunlardır: *Ueber den Ersten Grundsatze der Moral Philosophie* (*Ahlâk Felsefesinin Birinci İlkesi*, 2 cilt; Leipzig ve Halle, 1788-1790); *Grudriss der reinen Allgemeinen Logik. Nach. Kant'schen Grundsoetzen* (*Kant'ın İlkelerine Göre Saf Genel Bir Mantık Taslağı*, 2 cilt; Berlin, 1791); *Prüfung der Herderschen Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft (Herder'in Metakritiğini İnceleme*, 2 cilt; Berlin, 1799-1800). Kiesewetter, bu esere *Yargı Eleştiriminin Açıklanması* başlıklı bir kısım ekleyerek 1803'te üçüncü kez yayınlamıştır. 1824'te yine bu eseri *Kant Felsefesine Dair Bir Genel Görüş*'le Kant'ın biyografisini eklemiş ve dördüncü kez Flettner tarafından bastırılmıştır.

Bunlardan başka, *Kant'ın Prolegomenes'inden Seçme Parçalar* (Berlin, 1796); *Okullar İçin Mantık* (Leipzig, 1797 ve 1814); *Deneysel Psikolojiye Dair Açıklama* (Hamburg, 1906). Bu eseri *Deneysel Psikoloji* özeti başlığıyla Berlin'de tekrar bastırmıştır (1814). *Akıl Doktrininin Kibarlara Elverişli Olan Önemli İlkeleri* (Hamburg, 1806); Kiesewetter, Ficher'le birlikte *Yeni Felsefe Kitaplığı*'nı yayınladığı gibi, ayrıca da matematiğe ve bazı seyahatlerine dair de birkaç eser yazmıştır.

KILPATRIK, William Heard. Amerika filozof ve eğitimcisi. 20 kasım 1871'de White Plains'de doğdu. 1955'te öldü. J. Dewey Okuluna bağlıdır. Pragmacılığı pedagojiye uygulayanlardandır. Çocuğu hayatın zorunlu kıldığı yönelişlere göre eğitme esasına dayanan yöntemine 'Prejekt methode' adı verilir. Eserleri: *The Montessori System Examinend* (1915); *Fröbel's Kindergarten Principles Critically Ekantmeed* (1916); *Foundation of Method* (1925); *Our Educationed Task* (1930); *Group Education for a Democraty* (1940); *Philosophy of Education* (1950).

Bkz. F. Hilker, *Bildung und Erziehung* (1951).

KILWARDEBY, Robert. İngiliz skolastiklerinden. 1297'de Viterbe'de öldü. 1248'den 1261'e dek Dominikenlerin Tanrıbilim kürsüsünde ders verdi. 1272'de Cantorbery başrahipliğine seçilmiş, 1277'de Papa Nicolas III. tarafından Roma'ya çağırılmış ve bir yıl sonra Porto Kolejine alınmış, nihayet kardinalliğe atanmıştır. Porphyre hakkında ve Aristo'nun *Organon*'u hakkındaki yorumlamalarından başka; *Fizik, De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Météores, De Anima, Metafizik* adlı eserleri vardır. Bu eserleri de *Ayetlere Dair Yorumlamalar*'ı gibi basılmamış ve yeter derecede incelenmemiştir. Kilwardeby, Oxford'da Saint-Augustin geleneğini muhafaza etmeye çalışanlardandır. *Tractatus de Ortu Scientiarum* adlı eserinde bilimleri Aristo tarzında sınıflamıştır; İbn Sinâ'nın da bu adı taşıyan bir eseri varsa da, ikisi birbirinden çok farklıdır. Oudin'in bildirdiğine göre, Kilwardeby'nin *Divisione Philosophie* başlıklı bir eseri daha vardır. Onun birçok yazıları son zamanlarda incelenmeye başlanmış ve yayınlanmıştır ki, başlıcaları şunlardır: *De Spiritu Imagiginativo, De Tempore, De Unitate Formarium, De Natura Relatione, De Conscinetia, De Theologia...* Bunlardan zamanının başlıca felsefesel akımları anlaşılmaktadır.

Kilwardeby'nin dine dair inançlarından yaşadığı dönemin Tanrıbilimcileri kuşkulanmışlardır. Hıristiyanlık imanı hakkında: "Bunlardan bazıları açıkça yanlış, bazıları felsefesel gerçeklerden uzak, bazıları affedilmez gerçeklerle dolu, bazıları da Katolik imanına karşıt (zıt) olduklarından uygunsuzdurlar" diyerek dini ilgileyen bazı konuların okutulmasını yasak etmek istemesi, bu kuşkuyu haklı göstermektedir ve bunlar, onun ileri görüşlü bir kişilik olduğunu kanıtlar.

Kilwardeby, *Ayetlere Dair Yorumlama*'sında, hareket ettirildiği için hareket eden ikinci nedenin etkin gücünü, 'Saint-Augustin'in akılsal üretim sıvısı' (ratio seminalis) ile özdeş sayar. Kilwardeby, bilim tarihi bakımından da önemli bir kişilik sayılır. Cambridge Kitapsarayında, *Kilwardeby in Magno: Libri Viginti Quatoor Pertin Entes ad Logicam et Philosophicam* adlı bir eseri daha bulunmuştur.

Bkz. Et. Gilson, (s. 484-488 ve 491-492'deki bib-

liyografya); *Archive d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Âge* (1935-1936) da Stegmüller'in etüdü.

KINDERVATER, Charles-Victor. Alman filozofu. 1758'de Thuring'deki Neuenheiligen'de doğdu; birçok kilise ve yönetim görevlerini yaptıktan sonra 1806'da Eisenbach'da öldü. Çoğu Kant'ın etkisi altında kalmış olan birtakım eserler yazmıştır. Bunlarda orijinal bir özellik yoktur. Bir kısmı Latince, bir kısmı da Almanca olan bu eserler, ruhun ölmezliği sorunuyle Pyrrhonculuk ve ahlâka dairdir. Ciceron'un *Natura Deorum*'ünü (Zürih ve Leipzig, 1787-1791), rahip Pluquet'nin *Essai Philosophique et Politique sur le Luxe* (Zürih ve Leipzig, 1789) adlı eserini ve İngilizceden de, *İnsan Türünün Ahlâklılık ve Mutluluğu Üzerinde Türlü Dinlerin Etkileri Tarihi* (Zürih ve Leipzig, 1793) adlı bir eseri Almancaya çevirmiştir.

KING, William. İngiliz filozof ve Tanrıbilimcisi. 1650 mayıs ayında Antrim'de doğdu, 1729 mayısında öldü. İrlanda'nın Protestan kilisesinde birçok önemli işler görmüş (1687) ve o dönemin birleşik krallık içinde baş gösteren din tartışmalarına katılmıştır. Anglikan kilisesi kendisini en usta ve bilgin bir avukatı sayar. Kral Jacque II'a karşı Orange prensinden yana geçtiği için çok eziyet çekti. Birkaç kez Dublin şatosuna hapsedildi, gazetecilerin hücumuna uğramış, sokaklarda hakaret görmüştür. Fakat, kralın Bovne savaşından sonra Fransa'ya kaçması, King'in talihini değiştirdi. Evvelâ Londonderry papazı, sonra Dublin papazı, daha sonra da İrlanda'nın yargıç lordu (Lord-Juge) oldu. Servetini daha çok siyasal ve dinsel yazılarında kazandı. Fakat asıl ününü *Şerrin Kaynağı* (Dublin, 1702) adlı eserine borçludur. Aslı Latince olan bu eseri Edmond Lawe iki cilt olarak İngilizceye çevirmiştir (Londra, 1732 ve 1739). Bu eser yayınlanır yayınlanmaz bazı parçaları çeşitli gazetelerde basıldı. Bayle de onu, *Répons aux Questions d'Un Provincial* adlı eserinin ikinci cildinde eleştirdi. Leibniz'de kendi aleyhindeki iddialara karşı gereken karşılıkları verdi. Bu filozof, kendini savunduğu ve bazı hücumlar da yaptığı halde King'in belâgat ve yeteneğini övmekte kusur etmedi. Leibniz'in bu yazıları Desmaizeaux tarafından Amsterdam'da çıkarılan Felsefe... vb'a Dair Çeşitli Parçalar Dergisi'nde (3. cilt, 1720) basılmıştır.

King, bu eserinde büyük bir ruh özgürlüğüyle iyimserliği (optimisme) savunur. Ona göre, evrende, denge (équilibre) ya da ilgisizlik özgürlüğü denilenden başka bir özgürlük yoktur. Yani, motifsiz, amaçsız, önceden varolan bir nedene dayanmayarak hareket etme gücünden başka özgürlük yoktur. Bildiğimiz tüm diğer fakültelerden her birinin belirlenmiş bir konusu vardır; her fakültenin yetkinliği de bağlı olduğu konuya sahip oluşuyle olanaklıdır. Özgürlük ise, tersine olarak, tamamıyle kendi kendisine yeter, kendi konu ve amaçlarına sahiptir. Özgürlük, yalnız kendi kendisine yetişmez, bazı tarzlarda eşyanın doğasına da kumanda eder. Zira, eşyayı reddetmesine ya da seçmesine göre iyi ya da kötü telakki eden de kendisidir. Hissettiğimiz yoksunluk (mahrumiyet) acılarını ya da sevinçlerini de yaratan özgürlüktür. Bu itibarla özgürlük, ahlâklılığın, faaliyet ve mutluluğun kaynağıdır. Böyle anlaşılmış olan bir özgürlük, zorunlu olarak Tanrı'ya aittir. Zira, eşyanın niteliklerini, eşyanın kendisiymiş gibi yaratan Tanrısal iradedir. Şu halde hiç bir şey yaratanın 'a priori' olarak seçmesini belirleyebilecek tarzda kendiliğinden iyi ya da kötü değildir. Fakat iyi ile kötü arasındaki farkı doğuran da bu seçmenin kendisidir. Bunu başka türlü düşünmek, King'e göre, özgürlüğü Tanrı'dan kaldırmak demektir. Bununla birlikte, bu Tanrısal ilgisizlik ancak onun ilk belirlemelerinde (déterminations) bulunur. Daha sonraki belirlemelerindeki ilgisizlik böyle değildir. Bu itibarla Tanrı, ilke olarak insanı yaratmakla kendi elindeliğini izlemekten başka bir şey yapmamıştır. Fakat, bir kez insanı yarattıktan sonra, insel doğaya aykırı başka bir şey de yaratmak istememiştir. O, kendi kendisiyle ilgili olan her şeyin akışını görür ve tüm bunları bir tek ve aynı iradeyle ister, kendisi sonsuz bir iyilik olduğu için eserinin ayrıntılarında olduğu kadar da bütününde bu iyiliği ister. Evrenin bazı kısımları daha kötü olamadıkları gibi, bazı kısımları da daha iyi olamaz. Bundan daha az yetkin bir sistemin varlığı sonucu çıkmaz. İşte King, bu suretle iyimserlik düşüncesini ilgisizlik özgürlüğüne eklemiştir.

Ona göre, insan da bu özgürlüğün aynısına sahiptir; ve bu özgürlük, bizim, Tanrı'nın esaslı bir yüklemi (mahmul) olduğumuzu kanıtlar. Üzerimize etki yapar gibi görünen güdüler, belirlemelerimizin nedeni değil, sonucudur.

Bu doktrin, yeni değildir. Daha önce de ortaçağda Saint-Thomas'ya karşı, Duns-Scot tarafından da savunulmuş ve XVII. yüzyılda Descartes tarafından da aklın en mutlak gerçekleri, Tanrısal iradeden doğar düşüncesini ispat etmek için tekrar ele alınmıştır. Fakat hiç bir yerde bu iddia, King'in eserindeki kadar yetkin bir surette ele alınmamıştır.

Leibniz'in *Essais de Théodicée*'sinde King'in düşüncelerine dair açıklamalar vardır.

Bkz. Sir C. S. King, *A. Creat Archlishop of Dublin, W. King* (1908).

KINKER, Johannes. Hollandalı ozan ve filozof. 1 ocak 1764'te Amsterdam yakınlarında Nieuwer-Amstel şehrinde doğmuş ve 16 eylül 1845'te Amsterdam'da ölmüştür. 1817'den 1830'a dek profesörlük yaptı. Kant felsefesinin pek mükemmel bir özetini yazmış olmakla ün kazandı. Latince olan bu eserin adı, *Kant'ın Saf Aklın Eleştirimi'ni Kısaca Açıklama Deneyi'* dir ki, J. Fr. le Févre, bunu Hollanda diline çevirmiştir (Amsterdam, 1801). Bu eser, Fransızcaya da *Essai d'Une Exposition Succente de la Critique de la Raison pur* başlığıyle çevrilmiştir. Destütt de Tracy, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin memuvarlarında (cilt IV) bu eserin yöntem, anlayış ve açıklayışı hakkında beğeni ve hayranlığını gösteren bir tebliğ yayınlamıştır. Buna, Daunou bazı notlar da eklemiştir. Kinker, *Doğal Hukuka Dair Mektuplar* başlıklı bir eser daha yazmıştır; bunda da doğal haklara Kant'ın ilkelerini uygulamıştır.

Bkz. B. H. C. K. Van der Wijck, *Mr. Johannes Kinker* (Amsterdam; 2. baskı,, 1864); C. G. N. de Vooys, *Veerzamelde Taalk Opstelen, 3.* (1948).

KIRCHMANN, Julius Hermann von. Alman filozof ve adliyecisi. 15 kasım 1802'de Merburg yakınlarında Schaftstaedt'de doğdu, 20 ekim 1884'te Berlin'de öldü. Hukuk öğrenimini Leipzig'de yaptı. 1848'de milletvekili seçildi; kendisine hem adalet, hem de politika işlerinde önemli görevler verildi. 1866'da toplum sorunlarının ahlâkdışı ilkelerle çözülmesini savunduğu için gözden düştü, azledildi. Kirchmann, Almanya'da pozitifçiliği temsil edenlerden biridir. Felsefedeki doktrini gerçekçiliktir. Bilimin dolaysız kapsamını (muhteva) varlığın teşkil ettiğine ve bunu da algıda aramak gerektiğine inanır. Bir algıyı, kendisine ve başkalarının algılarına uygun geldiği takdirde doğru sayar. Yani, ona göre düşünce ve varlığın kapsamı aynıdır, fakat bunların şekilleri başka başkadır.

Başlıca eserleri şunlardır: *Die Philosophie des Wissens* (Berlin, 1864); *Aesthetik auf Realistischer Grundlage* (Berlin, 1868); *Principien de Realismus* (Leipzig, 1875).

Kirchmann, bir taraftan da Leipzig'de, *Felsefe Kitaplığı*'nı yayınladı ki, bu külliyatta 313 cilt çıkmıştır. Bunlar arasında Bacon, H. Grotius... vb. gibi türlü filozofların eserleri Almancaya çevrilmiştir. Kant'ın külliyatını da dikkate değer yorumlamalar ekleyerek bastırmıştır (8 cilt).

1867'de karışmış olduğu politikacılık döneminde komünizmle ilgili görevler de almış olan Kirchmann, 1848'de adalet konularını inceleyen eserler vermiş, felsefede gerçekçiliğin eleştirimciliğini tercih etmiştir.

Bkz. E. V. Hartmann, *J. H. v. K. s. Erkenntnistheorat. Realismus* (1875); Th. Sternberg, *J. H. v. K. und sein Kritik der Rechtswiss* (1908); Lasson ve Meneke, *Julius Kirchmann als Philosoph.* (Halle, 1885).

KİREJEWSKİ, İwan Wassiljewitsch. Rus filozofu. 22 mart 1806'da Moskova'da doğdu. 25 ekim 1856'da St. Petersburg'da öldü. Slavseverlerdendir. Rus felsefesinin, Rus hayatının gelişmesinden meydana gelmesini ve kendi ulusuna özgü olan problemlere ve ulusal varlığın sürekli ve egemen çıkarlarına karşılık vermesini savunur. Yani o, ulusal bir felsefenin doğmasını ister. Bu bakımdan Kirejewski, felsefeyi özel bir bilim saymaz; onu, bir çeşit ulusal ideolojiler toplamı gibi görür ve felsefede evrensel gerçeklere yönelişin ciddî ve yararlı sonuçlara ulaşabileceğinden kuşkuludur. Onun, Schelling'le ilgili ve değerli etütleri de vardır. Eserleri Rusçadır; iki cilt olarak Moskova'da basılmıştır (1910). *Rusland und Europa* adındaki Rusya ve Avrupa'yı türlü yön ve ilişkileriyle inceleyen eserini Burnoff bastırmıştır (1948).



Bkz. J. Smolitisch, K. (Berlin, 1934; dissertasyondur); V. Zenkovskij, *Rus Felsefe Tarihi* (Ruscadır, 1948); Al Koyré, *La Philosophie et le Problème National en Russie au Début du XIXe Sciécle* (Paris, 1929).

KJELLANDER, Ernst-Jonas. İsveç filozof ve ozanı. 1812'de Valla'da doğdu, Toscana'daki Buon Convento'da öldü (13 haziran 1835). Parlak bir öğrenimden sonra, daha 22 yaşındayken Upsala Üniversitesine tarih profesörü oldu. Bilgilerini tamamlamak için İtalya'ya gitmişse de bir daha yurduna dönmemiştir. Felsefe ve şiiri ilgileyen eserlerini, dostlarından biri *Hatıralar (Minen auf E. J. F. Kjellander)* başlığıyle yayınlamıştır. Bunda, Baader'in theosophie'sinden ilham aldığı açıkça görülür.

KLAGES, Ludwig. Alman psikolog ve filozofu. 10 aralık 1872'de Hannover'de doğdu. Birinci Dünya Savaşından sonra Avrupa kültürünün sağlamlığından kuşkulanan kötümser akıma kapılanlardandır. Klages, 'ruh' (geiste) ile 'can'ı (seele) ayırır. Ona göre ruh, âlem ve bilincin dışında olduğu gibi, canın da dışındadır. Ruh âleme, mantığı sokmak suretiyle hükmeder.

Âlemi kendi kanununa bağlar, bilinci hastalandırır, entellektin canlılığını giderir; benliğin birliği sayesinde oluş'un akışını kendi içinde toplamaya çalışır ve bu "asalak zihin hayatı" aracılığıyle insan ruhu ve hayaller âlemi arasında ilkel olarak varolan ve anlamlarını yitirdiğimiz, mit'lerle (mythes) anlatılan bağları koparır. Bugünkü kültürün en esaslı hastalığı buradan gelmektedir. Bu, âdeta kendini unutturan bir sarhoşluktur. Ruhtan ayrılmış olan can için âlem birtakım resimlerin art ardına akışından ibarettir ki, bu birtakım canlı güçlerin (kudret) belirtisidir. Ruh, bu canlı âlemi öldürür. Beden hareketleri can dilinin ifadesidir. Bu görüş, bilinçliyle bilinçsizi ayıran ikinci bir kültür anlayışıdır. Klages, evvelâ kimya ile uğraşmış, karakteroloji ve grafioloji üzerinde çalışmıştır.



Klages'in en önemli eserleri: *Vom Wesen des Bewustseins* (1921; 3. baskı, 1933) ile Fransızcaya *Les Principies de la Caracterologie* (1930) adıyle çevrilenidir. Asıl doktrini şu eserinde açıklanmıştır: *Der Geist als Widersacher der Seele* (3 cilt, 1929-1932; 3. baskı, 1954).

Diğer önemli eserleri şunlardır: *Vom Kosmogonischen Eros* (5. baskı, 1951); *Vom Wesen des Rhytmus* (2. baskı, 1944); *Mensch. und Erde* (6. baskı, 1952); *Prinzipien und Charakterologie* (2. baskı, 1951); *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft* (7. baskı, 1950); *Persönlichkeit* (1927); *Goethe als Seelenforscher* (3. baskı, 1949); *Die Psychologischen Erzungenschaften Nietzsches* (2. baskı, 1930); *Die Sprache als Quell der Seelenkunde* (1948); *Die Problem der Graphologie* (2. baskı, 1928); *Grapholog. Lesenbuch* (4. baskı, 1943); *Handschrift und Charakter* (23. baskı, 1949); *Die Problem der Graphologie* (2. baskı, 1928).

Bkz. Dr. Max Apel, *Philosophisches Wörtebuch* (1950, s. 143); E. Bréhier, (cilt II, s. 1087-1088); M. Bense, *Antiglages* (1937); J. Daussen, *Klages Kritik des Geistes* (1934); W. Witter, *Die Metaphysik, Ludwig Klages s.* (1939); G. Thibon, *La Science du Charactère* (1933); J. Deussen, *Klages s. Kritik des Geistes* (1934); M. Klieffoth, *Erleben und Erkennen* (1938); E. Bartels, *Ludwig Klages s. Lebenslehre und der Vitalismus* (1954).

KLEIN, Georg-Michel. Alman filozofu. Baviera'daki Altzhein şehrinde 1776'da doğdu, 1820'de Wurtzburg'ta öldü. Regensburg, Ramberg ve öldüğü şehirde felsefe profesörü ve rektör olmuştur. Schelling'in seçkin öğrencilerinden biridir. Önce, 'özdeşlik' felsefesini açıklamış, sonra da bunu, ahlâk ve din adına kendisini suçlandırmaya neden olan panteizm telakkileriyle gerçeklendirmeye çalıştığı gibi, özdeşliği Kant'ın Tanrı, özgürlük ve ölmezlik doktrinine bağlamak istemiştir. Başlıca eserleri şunlardır: *Büyük Bütünün Bilimi Olarak Felsefe İncelemesine Hizmet Etmek İçin Memuvarlar...* vb. (Wurtzburg, 1806); *Entellekt Kuramı* (Bamberg, 1810). Bu eser, *Düşüncenin Dalıncı Kuramı* başlığıyle yeniden basılmıştır (Ramberg ve Wurtzburg, 1818); *Ahlâk Temellerini Bilim Olarak Kurmak İçin Deneme...* vb. (Rudosltadt, 1811); *Din ve Ahlâkın Felsefesel Kuramını Açıklama* (Ramberg, 1818. Bu eser, bir öncekinin devamıdır); *Bir Felsefe Tarihi İçin Gereken Düşüncenin Belgin Tanımı Hakkında Deneme* (Wurtzburg memuvarlarında, 1802, s. 143 vd.).

KLEIN, Ernest-Ferdinand. Alman hukukçu ve filozofu. 1743'te doğmuş, 1810'da ölmüştür. Felsefeyi yasamaya (legislation) ve hukuk bilimine uygulamayı denemiştir. Bu amaçla şu iki eseri yazmıştır: *Kendilerinde Baskı Taşıyan Ödevlerle Vicdan Ödevleri ve İyilikseverlikle Adalet Arasındaki Esaslı Ayrımlar Hakkında Garve'a Mektup* (Berlin ve Stettin, 1790); *Özgürlük ve Mülkiyet* (Berlin, 1790). Bu eser, sekiz diyalogtan oluşan, Fransa Millet Meclisinin kararlarını inceler.

KLEIN, Fréderic-Auguste. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 1793'te Ronneburg yakınlarında Friedrichstall'da doğdu ve 1823'te öldü. Akılla imanı uzlaştırmak isteyenlerdendir. Şu Almanca eserinin adı, neyi düşündüğünü açıkça ifade eder: *Dinciliğin* (religionisme) *Taslağı ya da Akılcılıkla Üstdoğacılık* (supranaturalisme) *Arasında Yeni Bir Kaynaşma Deneyi* (Leipzig, 1819).

KLEIN, Joseph. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 5 ocak 1896'da Breidt'de doğdu. 1929'da Köln'de, 1949'da da Götingen'de skolastik felsefe profesörlüğüne atanmıştı. Klein, Hıristiyan Tanrıbilim ve ahlâkını felsefesel bir açıdan incelemiştir. Eserleri: *Grundlegung und Grenzen des Kanon. Rechts* (1947); *Kanonist und Moraltheolog. Normierung in der Kathol. Theologie* (1949).

Bergson'un etkisi altında kalmış olup, Madelein Semer takma adıyle bazı eserler yazmış olan Felix Klein'i, bu filozofla karıştırmamalıdır.

KLEUTGEN, Joseph. Alman Katolik Tanrıbilimci ve filozofu. 9. nisan 1811'de Dortmund' da doğdu, 13 ocak 1893'te Güney Tirol'daki St. Anton'da öldü. 1834'te cizvitti. 1870'de Roma' daki Vatikan Konseyi Tanrıbilimcileri arasına alınmıştır. O, Alman yeni skolastiklerindendir. Eserleri: *Die Theologie der Vorzeit* (3 cilt; 2. baskı, 1867-1874); *Die Philosophie der Vorzeit* (2 cilt; 2. baskı, 1878); *Die Ipso Deo* (1881).

Bkz. J. Herkens, *Joseph Kleutgen* (1910); F. Lakner, *Ztsche. für Katthol. Theologie, 57* (1933).

KLOTZSCH, Jean-Georges-Charles. Alman filozofu. 1763'te doğdu, 1819'da öldü. Wittemberg'de felsefe profesörlüğü yaptı. Ahlâk ve ahlâk tarihine dair bazı eserler yazdı. *De Notione Fidei Moralis* (Wittemberg, 1793) adlı eseri Almancaya çevrilerek *Ahlâksal İman Kuramının Kısaca Açıklanması* başlığıyle Schmidt'in gazetesinde yayınlandı (cilt I, bölüm 3); *Senek'in Hayat ve Felsefesel Oylarının Açıklanması* adlı eseri de, bu filozofun eserlerinin Almanca baskısının başında iki cilt olarak yayınlandı (Wittemberg ve Zerbst., 1799-1802); *Bir Antropoloji Deneyi* (Wittemberg, 1807) adlı eseri de Almancadır. Tüm bu eserlerinde ancak başkaları karşısında yapmak zorunda olacağımız ödevler olabileceği, bundan başka hiç bir vazifemizin bulunmadığı iddia edilir. Tek orijinal olan tezi de budur. O, kendi nefsimize karşı hiç bir ödevimizin bulunmadığına inanır. Bununla birlikte Klotszsch, bu son ödevi büsbütün kaldırıp atmak niyetinde gözükmez. Bunları da başkalarına karşı olan ödevlerimiz arasına koymaya çalışır. Şu eseri de dolayısıyle felsefeyi ilgiler: *Lingua Germanica Recentiorum Philosophiam...* vb. (Wittemberg, 1789).

KNOODT, Franz Peter. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 6 kasım 1811'de Boppart'da doğdu, 21 ocak 1889'da Bonn'da öldü. 1846'da Katolik kültür kurumlarında profesörlüğe başladı. Eserleri: *Günther und Clemens* (3 cilt, 1853-1854); *Die Thomas-Enzyklika Leos XIII.* (1880).

KNUTZEN, Martin. Alman filozofu. 14 aralık 1713'te Königsberg'de doğdu, 29 ocak 1751'de aynı ilde öldü. 1734'te bu kentin üniversitesine mantık ve metafizik profesörü olmuştu. Doğa felsefesi ve matematikle uğraştı. Onun eserlerinde Wolf ve Newton'un düşüncelerinden ilham alan bir seçmecilik görülür. Kant'la Newton'u karşılaştırmaya ve uzlaştırmaya da çalışmıştır. Eserleri: *Elementa Philosophiane Rationalis sive Logica* (Regeomon, 1771); *Philosoph. Beweis von der Wahrheit der Christle. Religion* (1740); *Systema Causarum Efficientium* (Leipzig, 1745). Bir de *Ruhun Maddesel Olmayan Niteliği* adlı Almanca eseri vardır (Frankfurt, 1744).

Aynı adı taşıyan bir serseri papaz vardır ki, XVII. yüzyılın ikinci yarımında Almanya ve Danimarka'nın türlü şehirlerinde kilise görevleri yapmış, sonra Tanrıtanımazlığı vaaz etmeye başlamıştır. Maksadı bu esasa dayanan yeni bir tarikat kurmaktı. Din ilkelerini olduğu kadar da aileyi ve uygar toplumu yıkmaya çalışmış olan bu papaz, sistemini kapsayan bir mektubu İena'da yayınlamıştı (1674). Bu mektubu Lacroze, Fransızcaya çevirerek *Entretiene sur Divers Systemes d'Histoire, De Littérature, De Religion et de Critique* adlı eseri içinde yayınlanmıştır (Amsterdam, 1715 ve 1733).

Bkz. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit* (1876); M. van Biéma, *Martin Knutzen* (Paris, 1908).

KOCH, Joseph. Katolik Alman filozofu. 2 mayıs 1885'te Munstereifel'de doğdu. 1933'te Breslau, 1947'de Göttingen, 1948'de Köln Üniversitelerinde profesör olarak çalıştı. Eserleri ortaçağlar felsefe tarihi bakımından önemlidir: *Durandus de S. Porciano* (2 cilt, 1927). Bu eserde, Durand de Saint-Pourçan ile Akinalı Saint-Thomas arasındaki 235 aykırı nokta hakkında bilgiler ve düşünceler vardır. *Untersuchungen über Datierung, Form. Sprache und Quellen der Predigten des Nicolaus vom Cuse* (1942); *Nicolaus von Cuse und seine Umwelt* (1948); *Mitheausgeber von: Meister-Eckhard, Die Latein. und dt. Schriften, Lat. Abt.* (1936).

Bu filozofu, *Disser: Unum Theol. Pythagor. Compdium* (Helmst, 1710) adlı eserin yazarı Conr. Dietr. Koch ile karıştırmamalıdır.

KOELMARK, Per. İsveç filozofu. 1750'de Kariskoga'da doğdu, 1939'da öldü. *Bilimsel Alıştırmalar* başlığı altında birçok ciltler yayınladı (Lardomsöfningen, 1745-1752). Ayrıca da İsveç töre ve kanunlarını (codes) Latinceye çevirdi; bunun adı, *Codex Legum Suecicarum*'dır (1743). Şu önemli dissertasyon da onundur: *De Principis Circa Annonem.*

KOEPPEN, Friedrich. Alman filozofu. 21 nisan 1775'te Lubeck'te doğdu; 5 eylül 1833'te Erlangen'de öldü. İlk öğrenimini babasının yönetimi altında, doğduğu şehirde yaptıktan sonra İena Üniversitesinde Tanrıbilim Fakültesine girdi. Burada, Reinhold ve Fichte'yi dinledi. 1793'e rastlayan bu dönemde Fichte ününün en yüksek noktasına ulaşmış bulunuyordu. Koeppen, daha sonra Göttingen'de de okudu. 1804' te Brême şehrinde Protestan pastörlüğüne atandı. 1807'de Landshut Üniversitesinin felsefe profesörlüğüne çağrıldı. 1826'da bu üniversite

kapatılınca Koeppen, Erlangen Üniversitesindeki felsefe kürsüsüne getirildi. O, bir taraftan da Jacobi'nin doktrinine bağlanmış ve bunları Hıristiyanlık imanıyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Koeppen, Jacobi ile sürekli mektuplaşmış, sonra da onun eserlerini bastırmıştır. Jacobi'nin felsefesel hayatında iki dönem vardı: Birincisinde akla tamamıyle düşmandır: İkincisinde ise, az çok duyguya da bağlanmak suretiyle akla küçük bir yer verir; hatta akılla uzlaşmak ister. Koeppen, bu iki sistemden birincisini geliştirmeye çalıştı. Aynı zamanda Eflatunculuğa da değer verdi ki, bu sistemde akıl ve spekülasyon olduküça önemli bir rol oynadığı için Koeppen'in bu iki karşıt doktrine nasıl bağlandığını açıklamak zordur.

Koeppen'in doktrininde esaslı nokta, özgürlük düşüncesidir. Ona göre, özgürlük, nedenliliği kendisinde taşıyan bir güçtür ki, ilkesiz olarak kendi belirlemesini (détermination) yine kendinde bulur ve hiç bir ilişkiye bağlı değildir. Bu itibarla özgürlük, ilk nedendir; her varoluşun temelidir, asıl varlıktır. Bununla birlikte, özgürlük, entellekt aracılığıyle kavranılamaz. Özgürlüğün olabilirliği, ne açıkça gösterilebilir, ne de gerçekliği açıkça ispat olunabilir. O, dolaysız olarak algılanan bir bilgi ve eylem edimidir. Zorunluluk da özgürlüğün kurmuş olduğu bir düzendir. Sınırsız ve mutlak bir özgürlük demek, Tanrı gücü demektir. Akıl, özgürlüğü tanıma fakültesidir. Fakat insel bireyliğin doğası, içle dış ilişki içinde bulunur. Bu ilişki dolayısıyledir ki, özgürlük, insanda sınırlanmış bulunur; bu itibarla da her felsefe 'ikici' dir. Bu ikicilik yüzündendir ki, bilimde ebedî ve çekinilmez bir çelişiklik vardır; bu nedenden de felsefe, yapılamaz (Tennemann).

Daha açık terimlerle anlatmış olmak için denilebilir ki, Koeppen'e göre, özgürlük, hem kendi varoluşunun hikmetini, hem de kendi belirlemelerinin ilkesini taşır. Özgürlük hiç bir ilişkiye (rapport) bağlı değildir. O, varoluşun temeli, ilk neden ve asıl varlıktır. Biz onu, dolaysız olarak bir çeşit kasıtlı vahiy ile algılarız, fakat ne kendisini ispat edebiliriz, ne de niteliğini (mahiyet) kavrayabiliriz; hatta ne de onun nasıl olanaklı olabileceğini açıklayabiliriz... Zira, hiç bir spekülasyonla kavranılamayan gerçekler vardır. Kendimizde algıladığımız özgürlük de bu türdendir. İşte Tanrı da bizde bu suretle belirir. Zira, Koeppen'in anlattığı mutlak ve sınırsız özgürlüğü sınırlayan içsel'le dışsal'dır; yani, Ben ile Ben Olmayan'ın (non-moi) ilişkisidir. Bu ilişki olmaksızın özgürlüğü algılamamız yüzündendir ki, karşılıklı olarak bu iki âlemi davete mecbur oluyoruz. Tüm felsefelerin ikici (dualiste) oluşu da bundandır. Bu itibarla her şeyi açıklamayı istemekten, bilime birliği sokmak ve insel ruhun ebedî çelişmelerine son vermeyi umut etmekten daha boş ve saçma bir şey yoktur.

Koeppen, kendi özel düşüncelerini açıklamaktan çok egemen olan doktrinleri, yani Kant, Fichte ve Schelling'in düşündüklerini yıkmaya çalıştı. Nitekim, Schelling hakkındaki bir eserinde, bu sistemin zayıf yanlarını da derin bir anlayışla gösterdi. Koeppen, bilgi için iki kaynak kabul etmiştir: Duyular ve akıl... Entellekt ise, bunların verdiklerini düşünmekten başka bir şey yapmaz ve soyutlamak suretiyle onlardan bilimi elde etmiş olur. Koeppen'in yazıları, Jacobi'ninkiler gibi doktrinlerinin esasına dair bazı düşünceleri kapsamakla birlikte, yaşadığı dönemin felsefesi üzerine kurtarıcı bir etki yapmıştır. Zira o, bir taraftan romantik felsefenin yetkisini, kör dogmacılığı yıkmaya hizmet etti; bir taraftan da bir kısmı da Eflatunculuktan alınmış olan birtakım düşünceleri canlı bir surette geliştirmiştir.

Eserleri: *Ueber die Offenbarung, in auf Kant'sche und Fischtesche Philosophie* (Göttingen, 1797); *Schelling's Lehre* (Göttingen, 1804). Bu eser aynı konuya dair Jacobi'nin yazdığı üç mektupla birlikte basılmıştır. *Darstellung des Werens der Philosophie* (Nurenberg, 1810. Bu eseri, Fréderich Schafberger'in yayınladığı eleştiriyle karşılaştırmalıdır). *Philosophie des Christiantum* (2 cilt; Leipzig, 2. baskı, 1825. Bu eseri, 1802'de Lubeck ve Leipzig'de yayınladığı *Hıristiyan Dinine Dair Söylevler* adlı eseriyle karıştırmamalıdır). *Politik* (Leipzig, 1818. Bu eser Eflatun'un ilkelerine göre yazılmıştır). *Rechtslehre* (Leipzig, 1819). Bu önemli eser de Eflatun'un ilkelerine göre, hukuk kuramı incelenmiştir. Bunlardan başka, *Yaşama Sanatı* (Hamburg, 1801); *Felsefenin Amacı* (Landshut, 1807. Bu eser, felsefe profesörlüğüne getirilmesi dolayısıyle verdiği açış söylevidir). *Bir Doğal Hukuk Dersi Taslağı* (Landshut, 1809); *Mantık ve Metafizik Kılavuzu* (Landshut, 1809); *Serbest Bir Adamın Üniversitelere Dair Söylevi* (Landshut, 1820); *Kitap ve Âlem Hakkında İçten Mektuplar* (2 cilt; Leipzig, 1820-1823). Bazı şiirleriyle hutbeleri (sermons) de yayınlanmıştır.

Diğer bir F. Koeppen vardır ki, XIX. yüzyılın ikinci yarımına doğru yetişmiş olan Hegelcilerdendir. Büyük Frédéric hakkında yazdığı yönetimsel (idarî) ve siyasal bir eseri dolayısıyle felsefe tarihlerinde adı geçer.

Bkz. Tennemann, (cilt II, s. 335-336).

KOESTLIN, Karl-Reinhold. Alman filozofu. 28 eylül 1819'da Urach'ta doğdu, 1 nisan 1894'te Tübingen'de öldü. Vischer'in öğrencisidir. Evvelâ Tanrıbilimle uğraşmış, sonra bunu terk

ederek estetiğe çalışmış ve bu bilimi Tübingen Üniversitesinde okutmuştur. Onun bu konuda F. Chr. Bauer ve Herbart'a bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Schleiermacher, Hegel, Vischer'in etkisinden de kurtulmuş değildir. Fakat Koestlin, kendinden önce gelenleri pek de doğru anlamamıştır. Ona göre estetiğin konusu üç gerekçeye (exigences) sahiptir: *Dolgunluk; Hayal Gücünün Türlülüğü; İlgi Veren Kapsam ve Güzel Şekil.* Birincisine Schleiermacher'in 'ilham' ını (Begeisterung) koyarsa da bunu onun anladığı gibi anlamaz. İkincisi ona göre, insanı çekendir. Bu bilinen ya da bilinmeyen, sevilen ya da nefret edilen de olabilir ki, içinde bulunan koşullara göre, her birey için bağıntılıdır. Koestlin'e göre, kapsamın 'çıkarı'na (intérêt), şeklin değeri eklenir ki, bu, ikinci derecede bir değerdir. Bundan önce Herbart söz etmişti. Tersine olarak "Güzel şekil, mutlaktır". Bu, bir 'kolay sezgi' (anschaulich) olmalıdır; ve bizi kandırmaya, bize haz vermeye, bizi çekmeye ve 'güzel' olmaya zorunludur. Güzel şekil, 'nicelik' ve 'nitelik'e göre iki sınıfa ayrılır.

Niceliğe göre o, 'çevrelenmiş', 'birci', 'büyüklük', kaplamlı (extensif), yeğin (intensif) ve 'denklik' (gleichamss) karakterlerine sahip olmalıdır. Niteliğe göre ise, 'güzel şekil',, 'belirlenme' (Bestimmtheit), 'birlik', 'önem' (Bedentung), 'kaplamlı', 'yeğin' ve 'ahenk' karakterlerine sahip olmalıdır. Koestlin, bu kategorileri, görgül olarak gerçeklendirmek istediği zaman birbirine karıştırır. Zira, 'büyüklük' haz verir; ama 'küçüklük' de verir. 'Birlik' ve 'düzenlilik' kadar da 'çeşitlilik ve düzensizlik'ten haz alınır. Koestlin, bunları fark etmiş olduğu halde saklar, bu güzel şeklin bir fantom olduğunu, zira her şey yerli yerinde oldukça ve bir ifadesi bulundukça, estetik değere sahip olacağını iddia eder.

Koestlin, *Estetik* adlı eserinde en çok "sezgili hayal gücünün saltanatı"na, yani organik olan ve olmayan doğanın nedeni, hayatın, ahlâklılık, bilim, oyun, görüşme, bayram, ziyafetler ve son olarak ataerkil ve kahramanlık dönemlerini izlemek suretiyle, tüm tarih güzelliklerine büyük bir yer verir ki, bunda Vicher'i örnek tuttuğu anlaşılır. Koestlin, tadım, koklam ve dokunum gibi aşağı duyuların bizde meydana gelen değişkeleri (modifications) bildirmekle birlikte, görüm ve işitim gibi diğer yüksek duyulara yardım ettiklerinden, estetik önemden büsbütün yoksun olmadıklarına inanır. Ona göre, dokunum olmaksızın, herhangi bir hayalin, sert, dayanıklı, kuvvetli... gibi niteliklerini keşfedemeyeceğimiz gibi, koklamasız da taze ve bozulmamış olduklarını bilemeyiz. Koestlin, bu bakımdan duyumculuğa bağlıdır (B. Crose, s. 376-377, 464).

Koestlin'in ahlâk ve Hegel üzerindeki çalışmaları önemli olmakla birlikte o, daha çok estetikçi olarak incelenmesi gereken bir kişiliktir. *Estetik* adlı eserinde, Schleiermacher, Hegel, Vischer ve Herbart'ın etkisi altında kaldığı görülür. Fakat, estetiği kendinden önce gelenlerden hiç biri gibi anlamaz. Ona göre, estetiğin konusu üç gerekceye (exigence) sahiptir:

1. Hayalgücünün dolgunluk ve çeşitliliği,
2. İlginç kapsam (muhteva),
3. Güzel şekil.

Birincisinde, her ne kadar sagın bir surette sunulmamışsa da, Schleiermacher'in ilhamı (Begristerung) sezilmektedir. İkincisi ise, insanı ilgileyen şeydir; yani, bilinen ya da bilinmeyen, sevilen ya da nefret edilen şeydir ve bireyin, içinde bulunduğu koşullara göre, bireyle ilişkisi olan şeydir. Kapşam için çıkara (interet) 'şeklin değeri' eklenir ki, bu 'ikincil' (talî) değer'dir. Bunu, Herbart savunur. 'Güzel şekil', tersine olarak 'mutlak'tır; bu kolay bir sezgi (anschaulich) olmaya, bizi tatmin etmeye, bize haz vermeye ve bizi çekmeye mecburdur. Bu, 'nicelik' ve 'nitelik' bakımından sınıflanır: Nicelik bakımından o, çevrelenmişlik (circonscription) ve birlikçilik (unitarisme - Einheitlichkeit), kaplamlı (extensif) ve yeğin (intensif), büyüklük (grandeure), denge (Gleichmass) karakterlerine sahip olma zorundadır.

Nitelik bakımından ise, belirlenme (détermination - Bestimmtheit), birlik (Einheit) olarak 'ahenk' karakterlerine sahip olmaktadır. Fakat Koestlin, bu kategorilerini görgül bir surette ispatlamaya kalkıştığı zaman hepsini birbirine karıştırır ve kesin bir açıklamayı başaramaz. Büyüklük haz verir, fakat küçüklük de haz verir. 'Birlik' kadar da türlülük, düzenlilik (regulier) kadar da düzensizlik haz verebilir. Ona göre, her şey estetik olarak haz verir; elverir ki, o şeyler yerli yerinde olsunlar ve anlamlı (expressif) olsunlar. Zira ona göre, bu güzel şeyler birer fantomdurlar. Estetik konunun üç gerekçesini bir kez koyduktan sonra, eserinin büyük bir kısmı, Vischer modeline uyarak "sezgisel hayalgücünün saltanatına", yani organik olan ve olmayan doğanın, uygarsal hayatın, ahlâklılığın, din, bilim, oyun, karşılıklı görüşme, bayram ve ziyafete, son olarak tarihe, ataerkil tarihle kahramanlık dönemlerinin güzelliğine ayrılır (B. Croce, s. 376-377).

Koestlin'in eserleri: *Aesthetik* (2 cilt; Tübingen, 1863-1869); *R. Wagners Tondrama der Ring der Nibelungen* (1877); *Ueber den Schonen Hutsbegriff* (1879); *Gesch. der Ethik* (1887-1888); *Hegel in Philosophischer und Nationalen Bedeutung* (1870); *Prolegomena zur Asthetik* (1889); *Testement eines Deutschen* (Tübingen, 1881)... vb.

KOFFKA, Kurt. Alman psikologu. 18 mart 1886' da Berlin'de doğdu, 22 kasım 1941'de Northampton'da (Mass) öldü. 1927'de Amerika'ya gelerek bu şehrin üniversitesine profesör seçildi. Geştalt psikolojisi üzerinde orijinal çalışmalarıyle tanınır. Eserleri: *Die Grundlagen der Psychologie. Entwicklung* (1921; 2. baskı, 1925); *Principles of Gestalt Psychology* (1935; 4. baskı, 1954).

Öğrenimlerini Almanya'nın bazı üniversitelerinde yapmış olan Koffka, Wurzburg, Frankfurt ve Geissen Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Bu ruhbilimci, ölünceye dek de Smith Kolejinde profesörlük yaptı ve kurmuş olduğu Geştalt psikolojisini Wolfgang, Köhler ve Max Verheimer'le birlikte geliştirmiştir.

KOIGEN, David. Alman kültür filozofu. 27 ekim 1877'de Wachniaki'de doğdu, 7 mart 1933' te Berlin'de öldü. 1913'ten 1921'e dek, Kief'te, 1928'den 1933'e dek de Hamburg'da felsefe okuttu. Önemli eserleri: *Ideen zur Philosophie der Kultur* (1909); *Die Kultur der Demokratie* (1912); *Der Moralische* (Gott. 1922); *Der Aufbeau der Sozialen Welt* (1929).

KOJEVE, Alexandre Kasevnikov. Rus asıllı Fransız filozofu. 1900'de Moskova'da doğdu, 1968'de Paris'te öldü. İsviçre'de K. Jaspers'in ve Fransa'da A. Koyre'ün yanında yetişti. 1933 yılından itibaren Sorbonne'da profesör olarak çalıştı. Bu üniversitede, özellikle Hegel'in din felsefesi üzerinde vermiş olduğu derslerle ün kazandı. O, Fransa'da J. Hyppolite ve G. Fessard ile birlikte Hegel'i inceleyip yorumlayanlara öncülük yapanlardan sayılır. Bu konudaki önemli eseri şudur: *Introduction à la Lecture de Hegel* (1947). Şu eserler de onundur: *De la Tyrannie* (3. baskı, 1950); *Essai d'Une Histoire Raisonnée de la Philosophie Païenne* (1968).

KOLAKOWİSKİ, Leszek. Polonya'nın Marksçı filozoflarından ve yayımcılarından. 1927'de Varşova Üniversitesine profesör olmuştu. Marxcılık ve bu sistemin revizyonu hakkındaki yazılarıyle ün kazanmıştır. Spinoza ile ilgili ve ondan esinlenmiş olan düşünceleriyle de dikkati çekmiştir. Denemeleri Almancaya, *Der Mensch. ohne Alternative* (1960) adıyle çevrilmiştir.

Bkz. H. Wagner, *Die Moralische Revolte des Leszek Kolakowiski* (Osteurop', 1961'deki nüshasında).

KONFUÇYUS. Bu filozofun Çince adı Koungfou -tseu, (kung-fu-tsé) ve daha genel olarak Koung -tseu'dür ki, 'üstat Kong' demektir. M.Ö. 551' de doğmuş ve 479'da ölmüştür. Ailesi, milât-



tan 637 yıl önce yaşamış olan imparator Hoang-Ti'ye kadar yükselir. Atalarının çoğu büyük devlet işlerini başarmışlardır. Babası, Soung şehrini terk ettikten sonra sürekli olarak Lou şehrinde yerleşti. Babasının ilk karısından yalnız kız çocukları olmuş, bunun üzerine Yen ailesinden bir genç kızla evlenmiştir ki, bundan doğan erkek çocuk Konfuçyus olmuştur. Başında bir ur bulunduğu için, çocuğa 'Kieou' adı verilmiştir. Takma adı ise Tchoung-Ni'dir. Konfuçyus'ün de ileri yaşlarında bir oğlu olmuştur ki, Konfuçyus'ün ölümünden sonra imparator Kaotsu, bu çocuğu asilleştirmiştir. Kong adını taşıyan babası öldüğü zaman, Konfuçyus üç yaşındaydı. Bunun üzerine annesi, Ku-Feou'ya göç ederek orada yerleşti. Yedi yaşına kadar, kendisini annesi yetiştirdi; çocukluğu hakkında geleneğin garip iddiaları vardır.

Altı yaşındayken hiç bir çocuk oyununa karışmamış; eskilerin âdetine uyarak göğe bir pay ayırmadan yemek yememiştir. Yedi yaşına geldiği zaman, annesi onu Ping-Tchoung adında aydın bir öğretmenin okuluna vermiştir. Konfuçyus, burada yalnız çalışmak aşkıyle, aynı zamanda zamansız gelişen zekâsıyle de dikkati çekti ve hocası onu, kalfalığa seçti. On beş yaşındayken tüm eski bilgelerin eserlerini okumuş bulunuyordu. Ebeveyni fakir olduğundan, yaşamak için çalışmaya mecbur olmuş, hatta bir süre çobanlık yapmış; fakat yüksek zekâ ve erdemi yüzünden kendisine resmî işler verilmişti. On yedi yaşındayken satış işleriyle hububat dağıtımı işlerine müfettiş oldu. On dokuz yaşında evlendi. Yirmi bir yaşında ünü büyüdüğü için çiftlikler ve sürüler genel müfettişliğine getirildi. Dört yıl bu işte sarfettiği gayret, kendisine yüksek mevkiler hazırlamışsa da, annesinin ölümü üzerine, eski Çin geleneğine uyarak üç yıl inzivaya çekilmiştir. Bu esnada çocukluğundan beri kazanmakta olduğu felsefesel bilgisini derinleştirmeye koyuldu. Loh vilâyetinde bir gezinti yaparak kendisinden elli dört yıl önce doğmuş olan Lao-Tseu ile görüştüğü söylenir.

517'de Lou devleti kargaşalıklar içinde olduğundan, Tsi sarayına çekildi, fakat bir süre sonra yurduna tekrar döndüyse de, resmî işlerle uğraşmadı. Lou kralı, sürüldüğü yerde ölün-

ce, bunun yerine kral olan kardeşi, Konfuçyus'ü 501'de Tchoung-Tou'ya vali yaptı. Burada kazandığı ün, dolayısıyle içişleri bakanı, sonra da adalet bakanı olmuştur. Kendisinin bilgece yönetimi sayesinde refah ve mutluluk içinde yaşayan Lou devletini Tsi kralı kıskanmış, ahlâklarını bozarak içeriden yıkmak amacıyle seksen güzel gözdeyle yüz yirmi altı sefahat maddesini Lou kralına göndermiştir; umulan bozukluk başlayınca Konfuçyus, 54 yaşında olduğu halde (491), Lou kralını terk etmiş ve buraya ancak 484'te dönmüştür. Bu uzaklaşma dönemlerinde Konfuçyus, Çin'in çeşitli devletlerini ziyaret etmiş, ünü kadar da öğrencileri artmıştır. Kendisini yurduna tekrar çağıran krallar olmuşsa da, Konfuçyus, politika işlerinden uzaklaşmıştır. Doktrinini, gelecek kuşaklara (nesil) yayabilmek için öğrenciler yetiştirmeye çalışan Konfuçyus, *İlkbahar ve Güz (Tchoun-Thsiéou)* adlı eserini yazdı; öğrencilerine söz ve doktrinlerini toplayıp yazmalarını vasiyet ettikten sonra yetmiş üç yaşında öldü (479). Öğrencileri, bu vasiyeti tuttular ve onun söz ve doktrinlerini bir araya getiren şu üç kitabı yazdılar: 1. *Tao-Hio (Büyük Okuma);* 2. *Tchoung-Young (Çevrede Değişmezlik);* 3. *Lung-You (Felsefe Sohbetleri)...*

Bu kitaplar, Konfuçyus'ün derslerini dinlememiş, fakat onu üstat tanımış olanlarından Meng-Tseu (Mencius) un kitabıyle birlikte, imparatorluğun tüm okullarında çocuklara öğretilmiş ve ezberletilmişti. Bunlar, Çinlilerin ahlâk, politika ve uygarlıklarının (medeniyet) kuralı, kanunu olup kral tarafından bile değiştirilemezdi. Oğlu pek küçük olduğu için cenaze törenini öğrencileri yapmıştır. Konfuçyus, tüm yaşamınca akıl ve adaletin egemenliğini kurmaya çalışmış olan bir havaridir. İnsanlığın mutluluğu için sonsuz bir fedakârlıkla çalışmış ve iyilik tutkuları içinde yaşamış bir bilgedir. Çin tarihçileri, onun küçük bir krallıkta doğmasına karşın, âlemde eşi görülmemiş bir öğretmen olduğunu söylerler. Bu pek de yanlış bir düşünce değildir. Zira, ne eski ne de yeni filozof ve ahlâkçılar arasında hiç kimse, onun kadar ün ve saygı kazanmış değildir. Çin imparatorluğunun her yerinde, onun adına inşa edilen beş yüz kadar tapınağın cephesinde *"İnsanların, yeryüzü üzerinde çıkan en kutsal ve erdemli öğretmeniydi"* cümlesi yazılıdır. Yılın belli günlerinde kendisine bir çeşit ibadet gibi törenler yapılır. Bu törenlerde onun adı yazılmış olan levhalar taşınır; bu levhalarda, *"Her şeyi ona borçlu oldukları"* yazılıdır. Ve *"Büyüklükler, saygı değerlikler, kutsallıklar hep senin erdemlerindedir ey Konfuçyus!"* gibi cümleler göze çarpar. Bu törenler yüzünden bir zamanlar Cizvitlerle Dominikenler birbirine girmişlerdi; ikinciler bu törenleri bir çeşit putatapmak şeklinde yorumladıkları halde, cizvitler bunları tamamıyle uygarsal bir yüceltme bayramı saymışlardı. Konfuçyus'ün koyduğu ahlâk ilkeleri, son zamanlara dek Çin'in kutsal kurallarından sayılırdı. Savaşlar, ihtilâller bu ilkeyi yıkamamıştı. Hıristiyan Çinliler bile ona saygı duyar. Çin'de çalışan misyonerler onu erdem ve kutsallığın yetkin bir örneği sayarlardı. Konfuçyus, ölümünden önce, "Büyük dağ ufalanacak, sağlam direk kırılacak ve bilge bir yaprak gibi solacak" diyerek son deminin geldiğini öğrencilerine hissettirmiş ve yedi gün sonra da ölmüştür.

Konfuçyus, bir metafizikçi olmaktan çok bir ahlâkçıdır. Ve onun ahlâkı, "Sonsuz bir surette yüce, yalınç, duyulur, akıl ve doğanın saf kaynaklarından çekilmiş olan bir ahlâktır". Konfuçyus'ün unutulmaz ve ulaşılmaz başarısı da buradan gelir. Konfuçyus, metafiziği bir yana bırakarak, ahlâk ilkelerini şu üç kanunda toplamıştır:

1. Ödevler kanunu,
2. İnsan kanunu,
3. Gökyüzü kanunu.

Ona göre bir insanın en büyük erdemi, 'bilgisi'dir. Bilinmesi gereken şeylerin en olgunu da 'ödev'dir. "Ödevin gökyüzüne değecek kadar yüce bir derecesi vardır". İnsan, hayata ödevle bağlıdır. Umulan ve istenilen her şey ödevden doğmuştur. Mutlu bir insan, ödevini bilen ve her hareketinde ödevi kendisine kılavuz yapabilendir. Bir insan ancak ödevle ve ödeve baş eğmekle olgunlaşır, bir insanın kendini olgunlaştırmasına, "insan kanunu"; ulaştığımız olgunluğu kavramaklığımıza da "gökyüzü kanunu" derler. Konfuçyus'e göre insan, organik hayatın olduğu kadar da ahlâksal hayatın ilkelerini gökten almıştır. Bu ilke, insanın göksel ya da Tanrısal örneğe uygun olarak seçkin bir duruma gelebilmek için kullansın diye verilmiştir. Bu ilke, maddesel değildir ya da eğer maddesel ise, o denli incedir ki, her türlü duyu organlarından kaçmıştır. Çünkü, onun kaynağı gökseldir. Bu itibarla o da göğün ya da göksel aklın aynı olan bir niteliğe sahiptir.

Konfuçyus tüm eski Yunan filozoflarından önce, ahlâk ve politika doktrinlerine temel olarak, "insanın kendini yetişkin bir duruma getirmesi"ni bir ilke olarak saptamıştır. Kendini ve üzerlerinde bir etkimiz olan insanları yetkin bir duruma getirmekten ibaret olan 'ödev kanunu'nda keyifsel ve değişici bir şey yoktur. Bu ilkelerden kendini yetkin bir duruma getirmek, insanın kendi üzerinde sürekli bir egemenlik kurmasını sağlar.

Konfuçyus, olgun ya da ermiş bir insan için her şeyden önce kuvvetli, âdil ve ılımlı (mutedil) bir irade önerir. Kuvvetli ruh, seven ve

ödevi bilendir. Bu itibarla Konfuçyus'ün olgunlaşmaya aracı olarak koyduğu biricik ahlâksal kural: "Şefkat sevgisi"dir ki, bu temel olarak ödev kanununun içindedir. Adalet, doğrulukla ve hele kendimize yapılmasını istemediğimiz şeyleri başkasına yapmamakla temin olunabilir. İnsel erdem, insanlığı sevmekle olanaklıdır. Bu sevgi hissi, aileden, toplumdan hükümete dek karşılıklı olarak uzamalıdır.

Zaten yaradılışın temeli bu sevgi ve bunun doğurduğu olgunluktan ibarettir. Bir baba çocuğunu, bir hakan ulusunu ve bir Tanrı, yani gökyüzü, yarattığı varlıkları öylece sevmelidir ve karşılıklı olarak da çocuk babaya, ulus hakana ve varlıklar Tanrı'ya aynı sevgiyi duymalıdır. Zira: "Bu âlemin çıktığı biricik kaynak, kendi aslında olgunluk bulunan gökyüzüdür; tüm atalar gökyüzünden çıkmıştır. Bugünkü kuşakların (nesil) kaynağı da atalardır". Öyleyse, birinci ödev gökyüzüne; ikinci ödev atalara sevgi ve saygıdır.

Konfuçyus'ün özetlediği ahlâksal ilkeler, şu beş temel erdemden ibarettir:

1. En geniş bir şefkat anlamında kullanılan 'insanlık' (jen).
2. Herkese eşit muamelede bulunmak ve herkese hakkını vermek olan 'adalet' (Ü-Y).
3. İnsanlığı her çeşit gerilemelerden ve bozukluklardan kurtaracağı için 'din ve törelere uymayı sağlayan' (bilgelik).
4. Ruhun kurtuluşu ve tehlikeden korunmasını sağlayan 'doğruluk'.
5. İnsanı ikiyüzlülüğe ve yalancılığa götüren yapmacık tavır ve hareketlerden çekinmeyi emreden 'sadakat' (çung) ve 'iyiniyet'tir (Li).

Genel çıkara hizmet amacını güden bu ahlâk, herkesin anlayacağı kadar açık, genel ve inseldir.

Bu ahlâkta, "birbirini sevmek"; "iyiliği iyilikle, kötülüğü adaletle karşılamak" gibi birtakım pratik kuralların, yani başında kuramsal olarak, "bilgiyi artırmak için eşyayı incelemenin gerekli olduğu; yetkin bir bilimle düşüncemizin doğru olacağı ve doğru düşüncenin ise kalbi temizleyeceği" kabul edilir.

Konfuçyus'ün metafizik sorunlarla pek de uğraşmadığı anlaşılmaktadır. Çin felsefesinde, Fou -Hi ve Lao-tseu'nün açtığı çığırdan sonra Konfuçyus, metafizik sorunların insan zekâsından üstün ve ulaşılmaz konular olduğunu telkin etmiş ve insan için daha yararlı olacağına inandığı ahlâk öğretimine önem vermiştir. *Felsefe Sohbetleri* adlı eserinde öğrencisi Tseu-Lou der ki: "Üstadımızdan erdem ve yetenekleriyle seçkin bir adamın oluşumu (formation) için gereken nitelikler dinlenmiştir; fakat kendisinden 'İnsanın eksinliği' (mahviyet) ve 'göksel yol' hakkında bir şey dinlenmemiştir" (Lûn-Yu, Kitap: III). Bu zat, "İnsanın eksinliği, der, insanın doğarken aldığı göksel akıl ya da ilkedir. 'Göksel yol', göksel akıldır ki, bu ilk tözdür (cevher); kendiliğinden vardır. Ve kendi tözel gerçekliği de, ilkesini birlik teşkil eden bir akıldır". Bu eserin başka bir yerinde, "filozof, sohbetlerinde olağanüstü şeylerden, uygar kargaşalıklar ya da yiğitliklerden ve ruhlardan söz etmemiştir" denilmektedir (liv. I, ch. VII, 20). Aynı eserin diğer bir yerinde de (Kitap: VI), "Ki-Lou, ruhlara ve cinlere nasıl hizmet edilebilir? diye sordu. Filozof dedi ki: Henüz insanlara hizmet edecek bir halde değilken, ruhlara ve cinlere nasıl hizmet edilebilir? Öğrenci, öyleyse, diyor, ölümün ne olduğunu sormama izin veriniz... Filozof dedi ki: Hayatın ne olduğu bilinmediği halde ölümün ne olduğu nasıl bilinebilir?"

Kendisini eski bilgelerin bir devamı ve onların doktrinlerinin bir propagandacısı sayan Konfuçyus'ün eserlerinde, kendisinin âlemden ayrı bir Tanrı ve her çeşit tensel şekillerden ayrı bir ruh ve bir ahret hayatı kabul ettiğine rastlanmaz; o, sosyal gerçeklere önem veren, her çeşit mistik eğilimlerden uzak bir devrimciye benzer. Kendisini peygamber olarak sunmamış, hiç bir mucizeye değer vermemiş olmasına karşın, onun sistemi, Çin'de, Çin kültür ve uygarlığına bağlı olan Doğu illerinde dinsel bir değer kazanmış ve kendisi kutsal sıfatlarla yüceltilmiştir. Konfuçyus'de, geniş bir doğacılık vardır ki, ahlâkının ilkeleri de buna dayanır; doğanın üç büyük gücü olan Gök, Yer, İnsan, karşılıklı olarak birbirine etki yaparlar. Fakat, bu doktrinin tamamıyle maddeci olduğu da sanılmamalıdır. Kral gök olduğu gibi, göğün kararlarına aykırı hareket edecek olan krallardan, bu hakkı alan da gök'tür. Gerek bireyin (fert) ve gerek halkın mutluluk (felicité) ve felâketleri de gök'ten gelir. Gök ya da akıl kanunu insanların kalbine hayatla birlikte sokulur. Bu kanun, yüce, evrensel ve 'örnek' bir kanundur. Gök, her çeşit gücün, erdemin, iyiliğin yetkin bir örneğidir. Konfuçyus, *Yıllıklar Kitabı* adlı eserinde de gök için, "ondan başka egemen ve evrensel zihin olan bir şey yoktur" ve "onun görmediği, işitmediği bir şey de yoktur". Zira o, "şahane, adaletlidir" der.

Konfuçyus, çevresindeki dinsel inançlara değinmemekle birlikte, bu konuda bilinemezci (agnostique) kalmayı yeğ tutar. Halkın taptığı ve korktuğu ruhlar hakkında bir şey söylemek istemez; bazı geleneksel yükümlere (obligations) uyulmasını salık verir; bu, onun geleneklere olan saygısının bir sonucudur. Ona göre, ruhların en üstünü olan Gökyüzü, yalnız imparatorun şükran ve dualarını kabul eder; daha az yüksek insanlar, kendilerini daha aşağı varlık-

lara uydurmak zorundadırlar. Konfuçyus de, kişisel bir Tanrı'ya inanmış olanlar gibi, günahı kabul eder; fakat büyük düşünürler arasında kefareti (expiation) inkâr eden tek filozof Konfuçyus'dür. "Gökyüzüne karşı günah işleyenin yalvarıp yakarmalarını hiç kimse dinlemez" sözü onundur.

Daha çok bir ahlâkçı olan Konfuçyus'ün bu konudaki düşünceleri bilinmektedir. Ona göre, ideal hayat, insanların karşılıklı ilişkilerinden zorunlu olarak meydana gelen bazı yükümleri yerine getirmekten ibarettir. Karı kocanın, baba ile oğulun, hükümdarla uyruğun, öğretmenle öğrencinin birbirlerine karşı yükümlülükleri vardır. Tüm insel ilişkilerde ideal olan, aşırılıklardan sakınmaktır; aşağı tabakadakiler, kendi üstünleri karşısında küstah olmamalı, alçaklık etmemeli; üstler de onlara karşı büyüklük taslamamalı, laubaliliğe düşmemelidir. Konfuçyus, eski olan her şeye derin bir saygı duyar ve onun ülküsü, geçmiş güzel günleri yeniden canlandırmaktır (Th. H. Robinson).

Bir aralık Fransa'da Konfuçyus'ün eski Çin eserlerinin aslını bozduğu, anlamadığı yerleri değiştirdiği ve ileri sürdüğü düşüncelerin hiç bir yararı olmadığı... ileri sürüldü. Sözü edilen kitap, olsa olsa Çin'in 'en eski büyük kitapları' ya da *King* denilen eser olacaktır. Bu eserler:

1. *Y. King*, yani, *Dönüşümler Kitabı (Livre des Transformations)*,
2. *Chi-King* ya da *Nazımlar Kitabı (Livre des Vers)*,
3. *Choû-King* ya da *Yıllıklar Kitabı*'dır *(Livre des Annales)*.

Konfuçyus, bunlardan birincisi hakkında o kadar saygı duymuştur ki, "Yaşıma birçok yıllar eklemeye izin verilseydi, *Y. King*'i yanılmadan okuyabilmek için elli yıl uzatılmasını isterdim" der. Bu kitabı yeniden gözden geçiren *Açımlama Dersleri*'ne, Çinliler, *Y. King'in Ekleri* adını verirler. *Y. King*'le bu ek daima birlikte basılır. İkinci kitap ise, tüm imparatorlukta toplanmış olan üç bin halk şarkısını kapsar; bunların ise ancak üç yüzü kalmıştır ki, buna bir şey eklenmez. Üçüncü eseri ise Konfuçyus zamanında varolan resmî tarih belgelerine göre yeniden yazılmıştır; ona kendisi bir şey eklememiş, yalnız önem vermediği belgeleri almıştır ki, bu, onun zekâsını gösterir. Bununla birlikte, bu üçüncü eser, bugün onun elinden çıktığı gibi mevcut değildir. M.Ö. 213'te bir imparatorun emriyle eski eserler yakıldığı için, başlangıçta yüz bölüm olan bu eserden bugün elli sekiz bölüm kalmıştır. Konfuçyus'ün memleket geleneklerini yıkmış ve dogmaları bozmuş olduğunu iddia edenler de vardır. Fakat, bu filozofun çağdaşı olan Tseu-Kheiou-Ming, Konfuçyus'ün bu dogmaları dindar bir ruhla koruduğunu söyler.

Konfuçyus'ün kendi sözlerinden, yazılarından olduğu kadar da onun doktrinini yayanların kendisine isnat ettikleri düşüncelerden bazı parçaları nakletmekte yarar umuyoruz:

"Zalim bir hükümet, yırtıcı bir kaplandan daha vahşî ve korkunçtur"; "Mustarip insanları bırakarak kimlerle geçineyim?"; "Bilimin beslemediği düşünce, pek tehlikeildir"; "Düşüncelerimizin doğruluğu, bilimin yetkin oluşuyle olanaklıdır"; "Bilimi yetkinleştirmek, eşyayı incelemekten ibarettir"; "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi, başkasına yapma"; "İyiye iyilikle, kötüye adaletle davranınız"; "Birbirinizi seviniz"; "İnsanın hayatı emirler vermek ve çocuk yapmakla geçemez"; "Dostluk, kendi başına oldukça kutsal bir şeydir"; "Tehlikeleri olmayan hiç bir erdem yoktur. Bu tehlike, erdemi boşu boşuna sarfettiğimiz zaman belirir"; "Yüksek insanın aradığı şey kendi içinde olduğu halde, küçük insanın aradığı şey, başkalarının içindedir"; "İyiliklere iyilikle mukabele ediniz, hor görenlerden öc almayınız"; "Gökyüzüne karşı günah işleyenlerin duasını hiç kimse dinleyemez"; "Bilgelik, insanların birbirine yaraşan ödevleri ciddiyetle yapmak, tinsel (manevî) varlıklara saygı göstermekle birlikte, onlardan uzak kalmamaktır"; "Tüm varlıkların ebedî yaratıcısından başkasına tapmak zorunda değiliz"; "Bilmedikleri şeyleri, bildiklerini iddia etmeyenler hoşa gider"; "Mademki gökyüzü içimizdedir, bir gün onun huzurunda yüzümüzü kızartacak hiç bir harekette bulunmamalıdır"; "Babasını öldürenle bir gökyüzü altında yaşamamalıdır"; "Ruhun hastalık ve sağlığı yoktur, düşüncesindeki hata, erdem ve rezillik yoktur düşüncesindeki hatadan daha az büyük ve uğursuz değildir"; "Ölürken sağlığınızda nasıl yaşamış olmayı isteyecekseniz ve kendinize nasıl davranılmasını istiyorsanız, başkalarına da öyle davranınız"; "Erdemli duygular, yüce varlığın hoşuna gider"; "Tanrı size bir ruh vermişse, bu ruh asla Tanrı'ya saldırmaz"; "Ne yapmak isterseniz onu yapmak gücüne sahipsiniz"; "Filozof olmak iyidir; fakat âdil olmak daha iyidir"; "Hoşgörme duygusu, en çok saygıya değen bir erdemdir"; "Doğa ve kanun, herkese istediği şeyi yemek gibi istediği şeye de inanmaya izin vermiştir"; "Fenalık yapmamak yetişmez, iyilik de yapacaksın"; "İnsan, kendi ilkelerini genişletebilir. İlkeler, insanı genişletemez. İnsan her düşünce sisteminden daha büyüktür"; "Hayat kısadır, gülelim"; "Babasının borçlarını evlât öder"; "Hiç bir şey yapmamaktan ise, oyun oynamak daha iyidir"; "Yetkin insan, elde edecek bir çıkarı olduğu halde, tehlike karşısında hayatını hiçe sayan ve

geçmişte verdiği sözlerini yerine getirmeyi unutmayandır".

Yukarda da kaydettiğimiz gibi, pek az yazdığı anlaşılan Konfuçyus, Çin tarihinin kısa bir özetini vermiş, fakat birçok eski eserleri notlarıyle zenginleştirmiştir. Çin düşüncesinde önemli bir yer tutan, "beş klasikler"in önemli noktalarından sorumlu olan Konfuçyus'dür. *Tsun-tsiu* adlı eserlerinden biri olan *Yi-King,* bir bagı (sihir, büyü) kitabı ise de, gerçekte, bu ahlâksal, sosyal ve siyasal konuları kapsar. *Shi -King* adlı eseri manzumdur: *Shu-King* ise, bir tarih kitabıdır. *Li-Ki* de seremonilerden bahseder. Konfuçyus, bu dört eseri notlarla süslemiş ve onlara bugünkü şekillerini vermiştir. Bunların hepsi, Tanrısal bir vahyin ürünü olmadıkları halde, Çin'in başlıca kutsal edebiyatını teşkil ederler; ve Çin toplumu tarafından büyük bir saygı görürler.

Konfuçyus'ün eserleri Çince olarak birçok yorumlamalarla birçok kez basılmıştır. Bunlardan *Tehou-Hi* adını alanı en ünlü olup, İncil' den sonra en çok basılan bir yapıttır. Türlü dillere çevrilenler de şunlardır:

1. *Confucius, Sinarum Phiolsophies* (dört cizvit misyoneri tarafından Latinceye çevrilmiştir. Paris, 1887).

2. *Sinensis Imperii Liberi Classici Sex.* (P. Noêl çevirmiştir. Prague, 1711).

3. *Chouû-King ou le Livre des Annales* (P. Gaubel çevirisi. Paris, 1770).

4. *Tchoûng-Yung* (İkinci klasik eseridir ki, Abel Rémusat çevirmiş ve Notices et Extraits des Manuscrits'nin X. cildinde basılmıştır).

5. *Meng-Tseu* (Dört klasik eserin dördüncüsüdür. Stan. Julien Latinceye çevirmiştir. Paris, 1824-1829).

6. *The Four Books* (Dört klasik kitaptır. Collie İngilizceye çevirmiştir. Malaca, 1828).

7. *Y. King, Antiquissimussinarum Liber Quenn ex Latina Interpretatione* (P. Regis; Stuttgart, 1834-1839).

8. *Takie ou le Grande Étude* (Dört klasik eserin birincisi. Fransızca çevirisi M. C. Pauthier; Paris, 1837. Bu eserde Latince, Çince metinlerle *Tchou-hi...* vb.'nın tam yorumlamaları vardır).

9. *Les Livres par Exellence (Le Livre des Annales); Les Quatre Livres Moraux de Confucius et de ses Disiples,* vb. (Fransızca çevirisi G. Pauthier, (Paris, 1840).

10. *Confucius et Mencius, ou Les Quatre Livres de Philosophie Morale et Politique de la Chin* (Çinceden Fransızcaya çeviren G. Pauthier, Paris, 1841).

Özetle, onun hiç bir eser yazmadığı söylenir; yalnız, *İlk ve Son Haber Kroniği* adlı bir eserinden söz edilir. Onun düşüncelerini, öğrencileri *Dört Kitap (Si-Çu)* adlı bir eserde toplamışlardır ki, Konuşmalar, Büyük Öğretim, Orta Yoldan İlerleme, Meng-Tse başlıklarına bölünmüştür. Bunlardan üçüncü bölümü, filozofun torunu tarafından yazılmış sanılmaktadır. Konfuçyus'ün yazdığı sanılan eserleri, M.Ö. 221 tarihinde yaşamış olan imparator Şi-Huangti yaktırmıştır. Bunun nedeni, bu hükümdarın yönetim tarzını Konfuçyus'ün eleştirmiş olmasıdır. Onun kişiliğine değer vererek mezarı başında törenler yaptıran Birinci Han İmparatorudur (M.Ö. 174). Filozofun adına ilk tapınak da Küfu'da yapıldı; fakat milâdın 555. yılında yaşayan bir Çin imparatoru, onun adına türlü Çin ülkelerinde tapınaklar yapılmasını emretti ve 1906'da bir imparator fermanıyle Konfuçyus'ün gök ve yeryüzünün en yüksek tanrılarına eşit olduğu ilân edildi. Fakat son Çin ihtilâli, onun gelenekçiliğinden hoşlanmamış ve kendisini Çin halkına unutturmak için gereken her şeye baş vurdurmuştur. Zaten felsefesine karşı da birkaç yüz yıldan beri Çin'de türlü düşünce akımları vardı; bir yandan da Yeni Konfuçyuscülük adı altında, onu çeşitli yorumlamalarla yaşatmak isteyenler vardı.

Bkz. P. Martino, *L'Ortent dans la Littérature Française au XVIII'e Sciecle* (Paris, 1906); Von der Gabelentz, *Confucius und Seiner, Lehre* (Leipzig, 1888); M. G. Pauthier, *Memoire sur les Chinois* (12 cilt ve Dsecription de la Chine, s. 120 vd.); Plath, *Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren* (Münih, 1867-1873); R. K. Duglas, *Confucianisme* (Londra); Cemil Sena, *Buda ve Konfüçyüs* (1941); H. Hackmann, *Chines Philosophie* (1929); Th. H. Robinson, *Introduction â l'Histoire de Religion* (1929, s. 145-148); O. Franck, *Geschichtes Chines, Reiches* (5. cilt, 1930-1952); Y. L. Fung, *History of Chinese Philosophy* (Pekin, 1937); F. Kuhn, *Chines. Staatsweisheit* (1947); Wutchi, *A Short History of Confucian Philosophy* (1955); E. V. Zenker, *Histoire de la Philosophie Chinoise* (Paris, 1934); C. Chang, *The Development of Neo-Confucion Thought* (New York, 1957); H. G. Grael, *Confucius, the Man and the Myth* (New York, 1949); E. H. Kenney, *A Confucion Notebook* (Londra, 1950); Lui Wu-Chi, *A Short History of Confucian Philosophy* (1955); A. Waley, *The Analects of Confucius* (Londra, 1934); H. Maspero, *Les Religions* (cilt II, 1950).

KOVALEWSKY, Maxim. Rus etnografya, sosyoloji, tarih ve ekonomi bilginlerinden. 8 eylül 1851'de Harkof'da doğdu, 5 nisan 1916'da Petersburg'da öldü. 1877-1887'de Moskova Üniversitesine profesör olmuştu. 1906'da liberal görüşlerine karşın, Düma'ya milletvekili seçilmiştir. Politikada sosyal faktörlerin önemi üzerinde durmuş olan Kovalewsky, eserlerini türlü dillerle yazmıştır: *Tableau des Origines et de l'Évolution de la Famille et de la Propriété* (Stockholm, 1891); *Modern Custom and Ancient Law in Russia* (1890); *Le Regime Économique de la Russie* (1898). Bunlardan başka, Rusça

yazmış olduğu *Modern Demokrasi* (4 cilt, 1895-1899); *Ekonomi ve Avrupa Kapitalizmi* (3 cilt, 1893-1903).

Eserlerinin adlarından anlaşılacağı gibi, Kovalewsky, daha çok toplumda yapılması gereken ekonomik reformanın anahtarlarını bulmaya çalışmış olan bir filozoftur. Kovalewsky, insan toplumunun tüm ekonomik değişmelerindeki başlıca etmenleri (facteurs) ilk ve ortaçağlarda araştırır. XIX. yüzyıla dek gelmiş olan ekonomi bilginleri, üretimin, değişim ve dağıtımın (répartition) ve doğal kanunlara asla bağlı olmayan sabit bir şey, bu itibarla da sunum (offre - arz) ve istem (la demande - talep) gibi düzenli işleyişi, herkesi olduğu kadar da her bireyi zenginlik ve esenliğe kavuşturan kanunla değişmez saymışlardı. Kovalewsky ise, tarihleri olmadığı için daha çok etnografyada incelenmesi gereken birtakım ilkel toplulukların yaşayış tarzına bakarak servetlerin üretim ve dağıtımı, her zaman aynı tarzda kalmadığı sonucuna ulaşmıştır. İlkel avcılarla çobanların ya da çiftçilerin değişimi bilmediklerini, bunların kendi özel ihtiyaçlarını ya da içinde yaşadıkları dar çevrenin ihtiyaçlarını kandırmayı yeter bulduklarını, bu itibarla da bunlarda sermaye biriktirme ya da bireylerin herhangi bir toprağa sahip olma gibi tutkuları olmadığını anlamıştır.

Kovalewsky, bu olaydan hareket ederek modern ekonomik rejime dek meydana gelen değişmelerin etmeni olarak 'nüfusun artışı'nı görmüştür. Şu halde ona göre, ince eleyen bir sosyolojinin, evvelâ belirlenmiş bir ekonomi düzeninin temellerini incelemesi, verilmiş bir şehirde olduğu kadar da bu şehri kuşatan bölgelerdeki nüfus yoğunluğunun derecesini öğrenmesi lâzımdır. Zira, bir kavmin komşularını, kendi özel üretim ve tüketimlerinin (consommation) çıkarına hizmet ettirmesi için daha yoğun bir nüfusa sahip olması yetişir. Bu iddianın İtalyan sosyologu Loria'nın kuramıyle hiç bir ilgisi yoktur. Zira, bu İtalyan bilginine göre, ekonomi rejiminde meydana gelen her evrimin esası işlenmemiş toprakların gittikçe ilerleyen eksilişidir. Kovalewsky ise bu evrimin nedeni olarak nüfusun gittikçe yükselen artışını görmektedir.

Kovalewsky, son çağ bireyliğini doğuran faktörleri, kollektif mülkiyetle bireysel mülkiyetin tarihi akışında bulur. Kovalewsky, kollektif mülkiyetin türlü çeşitleri arasındaki bağımlılığın (tâbiiyet) evrimini ve bunlardan her birinin kaybolmasındaki türlü nedenleri ve nihayet zaman ve ortamın (muhit) çağlar arasında yavaş yavaş yaptığı etkilerle insan toplumunun bireyciliğe doğru gittikçe daha fazla adım atmasıyle açıklamıştır. Ona göre, aile cemaatiyle il cemaati arasında, kaynakları bakımından esaslı bir fark yoktur. Aynı yerde oturan türlü akraba yuvalarının oluşumunda gerekli olan öğeler, aynıyle komünist illerin yapısında da vardır. Mülkiyetin açıklanması bakımından bu iki cemaatin anlamdaşlığı önemlidir.

Kovalewsky, *Aile ve Mülkiyetin Kaynakları ve Evrimine Dair*, Stokholm'da verdiği bir konferansta bu konuya dair yeni bir görüş getirmiştir. Bu görüş, bir taraftan o dönemde yaşayan kuramlara karşı yaptığı eleştiriler, bir taraftan da etnografya, tarih ve hukuk verilerinden fışkıran ışıklarla aydınlanmıştır ki, Arî kaynaklı kavimlerde aile anaerkildir (matriarcale). Bu itibarla ona göre, anaerkil, ataerkil (patriarcale) ve bireysel aileler bir aynı gelişimin üç farklı evresinden (phase) başka bir şey değildir. Bu evrim, ırk ya da dinle ilgisi olmayan kavimlerde meydana gelmiş ya da meydana gelme eğilimi göstermiştir. Bugünkü toplumları, bu evrim dışına atmak doğru değildir.

Kovalewsky'nin anaerkil kuramına, Brentano ve İngiliz ekonomi bilgini F. Seebohm itiraz etmişlerdir. Bunlar, ilk toplum hücresinin 'babaerkil' aile olduğuna inanırlar.

Bkz. Ossip-Lourié, *La Philosophie Russe* (Paris, 1902, s. 207-215).

KOZLOV, A.-A. Rus filozofu. 1831'de doğdu, 1901'de öldü. Kiev Üniversitesi profesörlerindendir. Bu şehirde üç ayda bir yayınlanmak üzere *Filososky Treehmessiatschimik* başlıklı bir felsefe dergisi çıkarmış olmakla tanınır. Fakat, bu dergi uzun süre devam edememiştir.

KÖHLER, Wolfgang. Alman psikologu. 21 ocak 1887'de Reval'de doğdu, Göttingen (1921), Berlin (1922), Amerika'daki Princeton (1936) Üniversitelerinde profesör oldu. Geştalt psikolojisinin kurucularındandır. Önemli eserleri şunlardır: *Die Phys. Gestalten in Ruhe und in Stationaren* (2. baskı, 1921); *Psycholog. Probleme* (1933); *Gestalt* Psychology (3. baskı, 1952).



Bu filozofu, XVIII. yüzyıl felsefecilerinden olup, *Diss. de Philosophia M. Aurel-Antonini in Theoria et Praxi* (Alton, 1717) adlı eserin yazarı J. Daw' Köhler'le karıştırmamalıdır. Bir de J. H. Köhler vardır ki, bu, Leibniz'in *Monadoloji ve Tanrı İle, Tanrı'nın Varoluşu, Nitelikleri* (attributs) *ve İnsel Ruh Hakkındaki*

Doktrini adlı eserini Fransızcaya çevirmiştir. Bu eser, 1720'de Frankfurt'da ve sonra J. G. Huth tarafından yine aynı ilde bir daha bastırılmıştır. Bu filozof, doğal hak kuramını açıklamak suretiyle de felsefe tarihine girmiştir.

Bkz. B. Petermann, *Die Werheiner-Koffka-Köhlersche Gestalttheorie* (1929).

KÖNIG, René. İsviçre sosyoloğu. 5 temmuz 1906' da Marburg'da doğdu. 1937'de İsviçre'ye göç etti. 1947'de Zürih, 1949'da Köln Üniversitelerine profesör oldu. Burada, bir sosyoloji enstitüsü kurdu; ve bu kurumun direktörlüğünü yaptı ki, asıl kişiliğini bu enstitüdeki çalışmalarıyle tanıtmıştır. König, sosyolojik ideolojiyi savunanlardandır; gözlemlerinde, 'a priori' ilkelere bağlanmaktan çekinmiş, karşılaştırmalarında somut, nesnel ve pozitif (olumlu) verilere önem vermiştir. König, varoluşçuluğun tarihsel eleştirimini incelerken, bu sistemin metafiziğini ikinci plana atmış, daha çok sosyolojisi üzerinde durmuştur. Aileyi, ideolojik görüşlerine göre çözümlemiş ve toplumsal kurumların evrimindeki gelişimin gösterdiği doğrultuyu açıklamaya çalışmıştır.

Eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Kritik der Historische-existenzialist. Soziologie* (Zürih, (1938); *Materialien zur Soziologie der Familie* (1946); *Soziologie Heute* (1949); *Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde* (1958).

KRAFT, Jens. Danimarka filozofu. 1720'de Frederiskshald'de doğdu, 1765'te öldü. Wolf Okuluna bağlıdır; ve bu filozofu Danimarka'da yaymaya çalışmıştır. Sherdorf'a karşı sagın (exacte) ve Latin bilimleri şiddetle savundu. *Bilimlerin İlerlemesi ve Zevkin Onarılması* (amelioration) *İçin Eleştirimsel Mektuplar* adlı bir eser yazdı. Diğer yazılarında Rousseau'ya bağlıdır; mülkiyet hakkına karşıdır.

Aug. Magn Kraft adında bir başka filozof daha vardır; bunun, *De Notione Philosophiae in Platonis...* vb. (Lips. 1786) adlı eseri önemlidir.

KRATES (Atinalı). Eski Akademi filozoflarından biridir. Polemon'un çırağı ve dostudur. Bunun ölümünden sonra okulu kendisi yönetmiştir. (M.Ö. 270'den 265'e dek). Eserlerinden hiç biri zamanımıza dek gelememiştir; hocalarından öğrenmiş olduğu felsefe geleneklerine yeni bir şey ekleyip eklemediğini de bilmiyoruz. Diogéne Laêrce, Krates'in bir küçük Polemon olduğunu, tüm hayatları boyunca ikisinin de aynı konularla uğraştıklarını ve bir aynı mezara gömülecek denli hayatlarında birbirini sevmiş olduklarını anlatır. Arcesilas, bunların altın çağından artakalan tanrılar olduğunu söylermiş. Krates'in eserlerinden bir kısmı felsefeye ve bir kısmı da güldürüye dair olduğu, içlerinde halka verilmiş söylevlerle, yaptığı elçilikler esnasındaki söylevlerin de bulunduğu anlaşılmaktadır (Apollodore, *Chroniques*, liv. 3). Arcesilas, kiniklerden Boristhène'li Bion ile bu okuldan ayrılmış olan Théodore gibi ünlü kişiler, Krates'in öğrencileridir.

Diogéne Laêrce, biri gezimci ve diğeri Tarsuslu olup Akademici olan diğer iki Krates'in varlığından bahseder.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. IV); Cicéron, (Acad. liv. I, ch. IX).

KRATES (Thèbes'li). LXIII. Olimpiyada doğru, yani M.Ö. 328-324 yıllarında parlamış olan Kinik (Cynique) Yunan filozofu. Diojen'in en değerli çıraklarından ve bu okulun son temsilcilerindendir. Zengin bir aileye mensuptur. Yüzü ve bedeni çok çirkin olan Krates, ebeveyninin engel olmalarına ve kendisini birçok kez dövmelerine karşın, Diojen'in etkisinden kurtulamamıştır. Hocası, kendisine, tüm servetini denize atmasını salık vermiş, o da servetini toplayarak yurttaşlarına dağıtmış ve kinikliğin tüm maddesel sefaletlerine katlanmış. Bir söylentiye göre, parasını bir bankacıya, "oğulları herkes gibi yaşamaya devam ederlerse, kendilerine verilmek, fakat felsefeyle uğraşırlarsa, halka dağıtılmak koşuluyle" saklatmış. Zira, ona göre, filozofların paraya ihtiyacı yokmuş. Diogéne Laêrce'in ondan naklettiği bir dizede, "Aşçına on bin, hekimine bir drahmi, sana sarhoşluk öğüdü veren dalkavuğuna beş talan, odalığına bir talan, filozofuna üç mangır ver!" der.

Philostratos da Krates'in tüm servetini suya attığını söyler. Belki de, fakir kalmasının asıl nedeni, yurdunu Makedonyalıların istilâ etmesi ve kendisinin de Atina'ya kaçmaya mecbur olmasıdır. Onun kinikliğe heves etmesinde, bir komedi oynanırken, artist Teléphe'in bir dilenci kıyafetiyle ve omuzunda bir keşkülle sahneye çıktığını görmesi neden olmuştur. O, bu özgür yaşamı çok beğenmiş ve hocasını aynıyle taklit etmiştir. Yazın ısıtıcı ve kışın pek hafif şeyler giyer ve kendisini her çeşit eleme alıştırır, mantosunun üzerine bir koyun postu asar, jimnazda biçimsiz vücudunu herkes görerek kendisiyle alay etsinler diye çırılçıplak dolaşırdı. Kızlarını doğal hayata alıştırmak için fuhşa teşvik ettiği, yani evlenmeden önce bir ay kadar bir deneme evliliği geçirmelerini salık verdiği de söylenir. Yalnız ruh güzelliğine değer veren Hipparchie adında Trakya'lı bir genç kız, Krates'e hayran olarak onunla evlenmiş ve kinik hayatın tüm yoksunluklarına katlanmıştır. Kızın, Krates'le evlenmezse intihar edeceğine dair yaptığı tehditler üzerine ebeveyni, Krates'i çağırmışlar ve kızlarını bu sevdadan vazgeçirmesini rica etmişler.

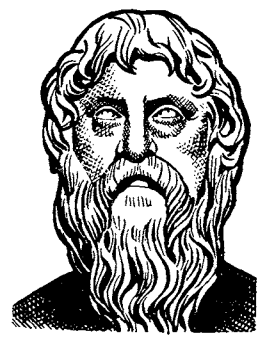
Bunun üzerine filozof, soyunarak çıplak ve çirkin vücudunu kıza göstermiş: "İşte senin kocan, ve sahip olduğum şeylerin tümü bu... Karar veriniz. Benim hayat tarzımı paylaşmadığınız takdirde karım olamazsınız" demiş. Genç kız, sevgili Krates'inden ayrılmamış, onun gibi giyinmiş, herkesin önünde çiftleşecek kadar kinik hayatın emirlerine itaat etmiştir.

Generallerin hergele olmadıklarını görecek kadar felsefe yapmanın gerektiğini, dalkavukluğu ve dalkavuklara kapılanları zemmettiğini gösteren sözleri vardır: "Azizim kambur, artık gidiyorsun; ihtiyarlık, kubbelenmiş cehennemlere doğru gidiyorsun!" Pek sert perhizler içinde yaşamış olan Krates, kinik geleneklerin anlattığına göre, okutmak ve aydınlatmak için delileri, yani diğer insanları araştırmıştır. O da Eflatun gibi bir site tasarlamıştır ki, yazdığı şu dizede bunun özellikleri, kendi hayat ve ahlâk anlayışı görülebilir: "Şarap renkli bir duman ortasında bulunan 'Keşkül', güzel ve geniş sitedir; fakat pis ve alçaktır, oraya ne bıçala salaklar, ne de fahişe kalçalarına koşan oburlar yaklaşabilir. Bu sitede, insanlar arasında hiç bir savaşa neden olmayan kekik, sarmısak, incir ve ekmek gibi besinler boldur ve orada ne para, ne de onur için asla silaha sarılınmaz!".

Öğüt vermek için her eve rasgele girmeye alıştığı için kendisine, 'kilit maymuncuğu' adı takılmıştı. Krates'in garip ve aşırı hallerine karşın, kendisinde, ne Antisthènes'in vahşî sertliği ne de Diojen'in alaycı ve hesaplı edepsizliği vardı. Onda doğuşunun ve küçüklükte aldığı eğitimin tatlılık ve asaletinden bazı anılar (hatıra) kalmıştı ki, hiç bir zaman hocaları bu ahlâksal fakülteye sahip olamamışlardır. Atina' da âdeta her ailenin kâhinliğini yapmış ve kinikliğin aşırı sertliğini, karakterinin inceliğiyle yumuşatmıştır. Bu itibarla nasıl ki Anniceris, Aristip'le Epikür arasında bir aracı olmuşsa, Krates de Antisthène'le Zenon arasında şu hizmeti yapmıştır: Zenon'un hocası olmak dolayısıyle stoacılık, onun okulunda ve onun etkisi altında meydana gelmiştir. Kendisine felsefe tarihinde yalnız bu hizmeti dolayısıyle yer verilmektedir; yoksa, ona borçlu olduğumuz hiç bir yeni düşüncesi yoktur. Krates, az yazmıştır. O da hocaları gibi insanın ahlâk bakımından ıslahına yaramayan ve böyle bir amaç gütmeyen hiç bir düşünce işine değer vermemiştir. Boissonnade, *Notices et Extraits de Manuscrit de la Bibliothéque du Roi* (Paris, 1827) adlı eserinde onun 38 mektubunu bastırmıştır. Bu mektupların Eflatun üslubuna yakın bir güzelliğe sahip olduğunu trajedilerinde yüksek bir felsefesel anlatım olduğunu da Diogéne Laêrce'den öğreniyoruz: "Bir tek şehir, bir tek kale, bir tek çatı değildir. Tüm evren benim için hazırlanmış şehirdir, evdir, konuttur" dörtlüğü onundur. Fakat bunların Krates'e ait olduğu kuşkuludur. Kendisinin bazı felsefesel trajediler yazdığı da söylenir. Plütark, onun hayatına dair bir eser yazmışsa da kaybolmuştur. Krates'in M.Ö. III. yüzyıla dek yaşadığı anlaşılmaktadır. Béotie'ye gömülmüştür.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VI); Dleaunay, *De Cynismo, Ac. Proecipue de Antisthene, Diogene et Cratese* (Paris, 1821); Postumus, *De Cratès* (Groning, 1823).

KRATİL (Atinalı). Yunan filozofu. Smicrion'un oğlu. M.Ö. V. yüzyılda yaşadığı sanılmaktadır. Heraklit'in öğrencisi ve Eflatun'un Sokrat'tan önceki hocasıdır. Eflatun'a, Heraklit'in doktrinini Kratil öğretmiştir ve Eflatun onun adını taşıyan bir diyalog yazmıştır ki, adların özelliklerini inceler. Okulunda duyulur şeylerin, sürekli bir akış içinde olduğunu ve bu nedenden herhangi bir bilimin konusu olamayacaklarını okutmuştu. Heraklit doktrinindeki hareket ilkesini o kadar garip bir aşırılığa götürmüştür ki, hocasını, "bir aynı nehirde iki kez gemiye binilemez" dediği için suçlu bulur; zira, kendisine göre evren o kadar çok hareket halindedir ki, iki kez değil bir kez bile binilemez. Âlemde sabit hiç bir şey bulunmayınca her çeşit söz ve tartışma da gereksizdir. Çünkü, her söz ve tartışma konularının sabit oluşunu ifade eder. Bu itibarla, hatta düşünceyi sözle ifade etmek için bir parmak hareketi yetişir (Aristo, *Metaph.* A. 6, başlangıç). Bu itibarla konuşulmamasını, sözün aldatıcı olduğunu, zira sözün, ifade ettiği değişiklikten sonra meydana geldiğini iddia eder. Kuşkuculuğu delilik derecesine götüren bu düşüncelerin de felsefeye yararı olmuştur; zira, bu hiç olmazsa bu doktrini yaratmış olan sistemlerin tehlike ve kusurlarını göstermiştir. Anlaşılıyor ki Kratil, İyonya kuşkuculuğunu benimsemiş, fakat bu âlemin değişici sahneleri üstünde mutlak ve ebedî düşüncelerin varlığını kabul etmiştir.



Etimoloji (türevbilim) üzerinde ilk kez inceleme yapan Kratil olduğu anlaşılmaktadır. Dilin kaynağı sorununda Fisagorculuğa bağlanmıştır. Ona göre, her şeyin doğası itibarıyle kendine uygun bir adı vardır ki, bunları bir iki ses çıkarmak suretiyle koymuş olan insanlar değil, doğa

kanunlarıdır; bunun içindir ki bunlar, gerek barbar ve gerek Yunanlı olan tüm insanlar için daima aynıdır. Sözcükler, eşyanın özünü ve doğasını ilham ederler. Şu halde sözcükleri incelemekle eşyanın bilimine yükselebiliriz. Hatta sözcükleri bilenler, eşyayı da bilirler. Adla (isim) cismin özdeşliğini kabul edecek kadar ileri bir adcılığa (nominalisme) yol açan Kratil'e göre âdeta eşyanın adları eşya ile birlikte Tanrı'dan gelmiştir.

Bkz. Aristo, *Metaph.* (liv. I, ch. VI; liv. IV, ch. V); Eflatun, *Cratyle Diyaloğu.*

KRATİP. Gezimciliğin son filozoflarından biridir. Mitylen'de doğmuştur. Bir söylentiye göre, M.Ö. I. yüzyılda, bir söylentiye göre de M.S. I. yüzyılda yaşamıştır. Her halde bu iki yüzyıldan birinin son ve diğerinin ilk yarısında yaşadığı anlaşılıyor. Pharsale savaşından sonra Pompée, Lesbos adasına çıkınca Kratip, bu yenilgiye uğramış olan kumandanla görüşmüş ve kötü talihinden ötürü Tanrı kayrasından (providence) kuşkulanan bu adama iyi duygular telkin etmiştir. Plütark'ın anlattığına göre, Kratip'in ünü o denli artmıştır ki, Areopaj, kendisinin Atina'ya gelerek Rodos'lu Andronikus'un kürsüsünü kabul etmesini rica etmiştir (M.Ö. 44). Bu olaydan ilhamlanan Ciceron, Kratip'i gezimcilerin ve hatta filozofların birincisi sayar. César, kendisini Roma yurttaşlığına kabul etmiştir. Bunlardan bahseden Ciceron, oğlu Marcus'e bu filozofun derslerini izletmiştir. Daha sonraları, César'ı öldürdükten sonra Atina'ya sığınan Brutus de Kratip'in okuluna devam etmiştir. Dersleri ve düşünceleri hakkında pek az şey bilinmektedir. Ciceron, onun *Düşler Aracılığıyle Kehanet* başlıklı bir eser yazdığını anlatır ve bu eseri kısaca çözümler. Bundan anlaşılıyor ki, Kratip, insan ruhunun Tanrılığın bir çeşit türümü (emanation) saymış ve ruhta şu iki işlemi görmüştür:

1. Organizmaya sıkı bir surette bağlı olan duyular ve iştahlar (appettites);
2. Bedenden uzaklaştıkça daha iyi işleyebilen düşünce ve zihin.

Sözde Kratip, bu görüşlerden, kehanet için önemli sonuçlar çıkarmaktaymış. Son zamanlarında metafizik spekülasyonlardan usanarak yalnız ahlâkla uğraşmıştır.

Bkz. Ciceron, *De Offic* (lic. 666, cilt 11); *Epist. Ad. Div.* (lib. XVI, ep. 21); *De Divin,* (lib. 1, c. XXXII, L. lib. 11, c. XLVII, LII); Plütark, *Vita Brut* (cilt XXVI); Bayle, *Cratippe* maddesi.

KRAUS, Oskar. Alman filozofu. 4 temmuz 1872'de Prag'da doğdu; 26 eylül 1942'de Oxford'da öldü. 1916 ve 1938'de iki kez Prag'da profesörlük yaptı. Brentano ile ilgili olan Kraus'un şu eserleri önemlidir: *Zur Theorie des Wertes* (1901); *Die Grunlagen der Werttheori. in Jahrbücher der Philos.* (1914); *Franz Brentano* (1919); *Wege u. Abwege der Philos.* (1934); *Die Werttheorien* (1937); *Philosophie der Gegenwart in Sebstdarstellungen,* 7. (1929); *A. Schweitzer* (1926).

KRAUSE, Karl Christian Friedrich. Alman filozofu. Altenberg Dukalığının küçük bir şehri olan Eisenberg'de 4 mayıs 1781'de doğdu. 28 eylül 1832'de Münih'te apoplexiden öldü. Bir pastörün oğludur. Musikiye karşı büyük bir yeteneği vardı; ve yüksek bir zekâya sahipti. Fakat sağlık durumu pek bozuktu; saralıydı. İlk öğrenimini doğduğu şehirde yaptı. 1797'de İena'ya gitti. Orada Reinhold, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirimi*'ni okutuyordu. Krause, felsefeye olan merakı dolayısıyle Fichte ve Schelling'in derslerini takip etti. Fakat, onların doktrininden hoşlanmadı, nihayet kendi yaşadığı döneme kadar gelmiş olan felsefe sistemlerinden farklı olan kendi sistemini kurdu. 1802'de ebeveyninin önlemek istemesine karşın, fakir bir kızla evlendi ve ondan on dört çocuğu dünyaya geldi. Aynı yıldan 1804'e kadar İena'da doçent olarak ders verdi. Matematik, mantık, hukuk, doğal tarih... vb. okuttu. Fakat bir taraftan hükümetin kendisine adi bir profesörlük diploması verdiği için sinirlenerek, bir taraftan da sesi kısıldığı için ününü yitirdi ve hocalıktan ayrıldı. Kendi sistemini tamamlamak için gereken incelemeleri yapmak üzere sırayla Rudelstadt'a, Dresd'e ve Berlin'e gitti; sonra Almanya, Fransa ve İtalya'da seyahatler yaptı, evvelâ güzel sanat anıtlarını inceledi. Dresd'de musiki dersleri verdi. Krause, evrensel bir toplum kurma hayaline kapılmış ve bunu Napoléon'un gerçeklendireceğini umut etmişti. Bundan umudunu kesince Masonlara baş vurdu. Fakat, onların geleneksel törenlerinden ve yöntemlerinden usandı ve aleyhlerinde bir eser yazdığı için Masonların dostluğunu yitirdi. Sonra manyetizma ile uğraştı, bu, onun sağlık durumunu büsbütün bozdu. 1823'te Berlin'e gelince yine doçent oldu. Onun arzusu Fichte'nin kürsüsünü almaktı. Tekrar Dresd'e döndü. Sanskrit ve Fars dillerine çalıştı ve tüm dillerde bir yazı birliği (pasigraphie) projesi hazırladı. Tüm bu seyahatler sırasında ailesi derin bir sefalete düşmüştü... Günde beş saat ders vermek ve *System der Wissenschaften* adlı eserini yazmak gibi korkunç bir çalışmayla bu sefaleti önlemeye çalıştı. Nihayet yalnız kendi derin düşünceleriyle uğraşmak için 1824'te Göttingen'de yerleşmeye karar verdi; orada meslektaşı olan bazı profesörlerin önleyici girişimleriyle —hükümetin yaptığı bazı baskılara karşın— bir hayli

öğrenci buldu. Bu öğrenciler, XIX. yüzyılın ikinci yarımında bile Krause'un düşüncelerini yaymaya çalışıyorlardı. 1830'da kaynanasından bir miktar para mirasına kondu. Kendisi, Paris İhtilâl Komitesi tarafından para almakla suçlandırılarak sürgün edildi. Bunun üzerine Münih'e sığındı. Kendisini üniversiteye tanıttıysa da, hakkında polisin haberler vermesi yüzünden Schelling onunla çalışmayı uygun bulmadı. Fakat profesör Franz von Vaater, kendisini hocalığa kabul ettirdiği esnada ve Krause, eserlerinin hepsini yayınlamak için uğraşmaktayken öldü.

Onun doktrini, *Abrissdes System der Philosophie* (3 cilt, 1825-1828); *Vorlesungen üb. d. System der Philosophie* (1828); *Vorlesungen üb. d. Grundwahrheiten der Wissensch.* (1829) vb. eserlerinde açıklanmıştır.

Almanya'da felsefenin gidişi Kant'tan itibaren öyle sıralı ve ciddî bir manzara gösterir ki, zihin tarihinin hiç bir döneminde benzerine rastlanmış değildir. Kant'ın eserini düzelten ve geliştiren sistemlerin hepsi, aynı esasa dayanıyor ve hepsi de aynı zekâ hareketinden doğmuş bulunuyordu. Kant, Descartes'ın, "mademki düşünüyorum, öyleyse varım" ilkesine dayanmıştı. Zira, kendinden önce hiç kimse entellekti onun kadar çözümleyememişti. Bu itibarla eleştirimci felsefe, insel 'ben'in kendi üzerinde en özgür bir şekilde kıvrılmış bulunuyordu. Kant'ın gerçeklik âlemine girmeyerek sadece ruha yönelmiş olması beğenilmeyebilir. Fakat yeni felsefe için böyle bir durum yoktur. Zira, bu felsefede bu ateşli ve sokulgan (penetrant) ruh sadece bir hareket noktasını teşkil eder. Kant'tan sonra Fichte, 'Ben-değil' in (non-moi) varoluşu (mevcudiyet) saf aklın eleştirimiyle yıkılmış hissedince, onu yeniden kurmak istedi. Fakat, birlik ihtiyacına sadık kalarak Ben-değil'i Ben'den çıkarmaya çalıştı ve onu Ben'e sıkıca bağladı. Bu suretle bilime öznel bir karakter verildi. Schelling, "zihinsel sezgi" aracılığıyle Ben'den çıkarak bu öznelliği kaldırmaya çabaladı. Her ne kadar "mutlak özdeşlik" sistemi söz götürmez bir büyüklüğe sahipse de zihnin tüm ihtiyaçlarını kandırmaktan uzaktı. O, Tanrı'yı insan ve evrenden üstün saymıyor, tersine olarak Tanrı'yı pek sıkı bir surette insan ve evrenle özdeşleştiriyordu ki, bundan maksadı, çözümlemenin problemdeki önemli verileri ihmal ettiğini ispat etmekti. Hegel, Schelling gibi doğrudan doğruya Tanrı'ya yükselerek, düşüncesine egemen olan mantıksal içgüdülere kayıtsızca itaat etti. Bu suretle de Schelling'in "mutlak özdeşlik"i ile Fichte'nin öznel ülkücülüğünü kendi mutlak ülkücülüğüyle birleştirdi ki, bunun sonuçları pek zengin ve verimli oldu.

İşte Krause'a kadar Alman felsefesinin durumu bu haldeydi. Krause, bu felsefeyi tamamlamaya çalıştı. Dolaysız bir surette ruhsal gözlem aracılığıyle özne ve nesne içinde dikkate alınan bilime yükseldi; bu suretle, hareket noktasından itibaren hiç bir şeyi tam ve ciddî bir çözümleme dışında bırakmayarak şu düşünceye ulaştı: Özne zihindir. Tanrı ve doğa, zihne tekabül eden konuyu teşkil ederler. Fakat doğa, kendisine varlığını veren Tanrı'da erir; ve bilimin nedeni doğa olduğu gibi, doğasız da bilim kurulamaz. Şu halde bilimin konusu, hem nesnel ilkedir, hem de her bilginin ilkesidir. Yani bir, sonsuz ve tüm varolan şeylerden mutlak olan ilkedir. Bununla birlikte, Ben'in psikolojik çözümlemesi, yalnız bilimin birliğini vermez, konuda, yani bilginin konusu olan varlıkta bulunması gereken çeşitliliği (varieté) de verir. Şu halde bu bir ve zorunlu varlık, bu çeşitliliğin hikmetidir (raison); ve kendiliğinden onu, yani çeşitliliği kapsar. Bu itibarla bilginin konusu, varlıkların çeşitli oluşlarının neden ve kaynağı olan bu varlık gösterilemez. Zira, her ispat (demonstration), özel varlıkların kendi kendisiyle ilişki kurmasından ibarettir. Böyle kurulacak bir ilişki ise bir özdeşlik ilişkisi olacağından hiç bir şey ispat edilmiş olmaz. Bilimin bu ilkesi asla bir 'düşünce' değildir. Çünkü, bu ilke, düşünce olmayan her şeyi söküp atar. Bu ilke bir 'yargı' da değildir, çünkü yargı olsaydı bir ilişkinin ifadesi olurdu. Bu ilke, bir 'sonuç' da değildir. Zira sonuç, önceden yapılmış olan yargılara dayanır. Bu itibarla bilimin sistemi, ilkesi ya da konusu içinde bir olduğu gibi, tüm birliğiyle beraber de öznede meydana gelmiş olur. Bilimin bir ve mutlak birliği, eşyanın evrensel organizması içindeki gösteriler (manifestations) çeşitliliğinin hikmetidir.

Bilim sisteminin bölünmesi, doğal olarak ve çabasız bir surette bu toplu heyetten (ensemble) çıkar. Bilim, kendisini her şeyden önce öznede bir bilgi olur. Bu itibarla sonlu ruhun, bir kez düşünce tarafından aydınlanmaya başlayınca, tüm kuvvetleriyle ve tüm gösterileriyle kendi konusunu incelemeye koyulmadan önce, kendi kendisini öğrenmeye çalışır. Öyleyse, bilim sisteminin birinci kısmı, "bilim sisteminin öznel ya da çözümlemeli (analitik) kısmıdır".

Fakat bu özne karşısında, evvelce söylediğimiz gibi, Krause'un deyimiyle, bilimin ilkesi, yani birliği ve çeşitliliği içinde dikkate alınmış olan varlık yer alır. Bu ikinci kısma, 'bilim sisteminin nesnel ya da sentetik" kısmı denilir. Burada ilke, âlemin, doğanın, ruhun, insanlığın, bilimin kendi öznesi olan Ben'in hikmeti gibi görünür. Bilim, konusu itibarıyle dikkate alınınca, İnsanlık, Doğa, Ruh ve Tanrı olarak

dörde ayrılır. Bunlardan ilk üçü, âlemi, evreni teşkil eder. Tanrı ise, bunun neden ve hikmetidir; bu itibarla da, insanlık, ruh ve doğadan üstün olarak varolan en yüce varlıktır. Bu suretle evvelâ mutlak birlik olarak dikkate alınmış olan Tanrı, daha sonra karışmayan öğelerin çözümlemesi sayesinde ortaya çıkar ve en yüce varlık olarak, ruh ve insanlığa hükmeder.

Görülüyor ki bu bilim sisteminde Krause'un yıkmak ya da tamamlamak istediği eski görüşlerde birleşmiş bulunmaktadır. Burada Kant'ın ve Fichte'nin ülkücülüğü, Eflatun ve çıraklarının gerçekçiliği karışmıştır. Zira bu bilim sisteminde âlem, Fichte'de olduğu gibi Ben'in gayretli bir yaratması, öznenin elem veren bir düşü (rüya) değil, gerçek bir varlıktır ki, onu insanın ruh ve kalbi emniyetle yakalar. Bu felsefede mutlak özdeşleştirmeden de bazı şeyler vardır. Bu sistemi daha iyi anlayabilmek için, tüm ayrıntılarını kısaca özetlemek lâzımdır:

A) *Çözümlemeli (Analitik) Kısım:* Dış âlem, kendimiz ve diğer ruhlar hakkında sahip olduğumuz pekin (certaine) bilgilerden yalnız kendi özel varoluşumuz hakkındaki bilincimiz dolaysızdır ve bu itibarla da mutlak bir pekinliğin koşullarını toplamıştır. Bilim sistemine temel hizmetini görebilecek olan da yalnız odur. Krause'un yeni bir görünüm içinde tekrar ele aldığı bu ilke, Leibniz ve Kant tarafından fazlasıyle geliştirilmiş olan Descartes ilkesidir. Fakat gerek Kant, gerek Fichte'nin çözümlemelerinden Krause'un çözümlemesini derinden ayıran nokta, bu filozofun, Ben-değil'in tam algısını (aperception), Ben'in belirlenmesinin bir koşulu gibi görmesidir. O, Ben'i, birliği ve bütünlüğü içinde algıladığımızı, bu algının özellikle araya düşünme girmediği zaman, bulanık olduğunu ve fakat Ben-değil hakkında bir bilince sahip olmadığını kabul eder. Ben, ancak kendi kendine sahip olduktan sonradır ki, Ben -değil'e yanaşır. Bu suretle Ben'in bağımsızlığı kurulmuş olur; ve Ben-değil'in belirlenmesi, Ben'in kendi içinde işlememiş olur ki, bu suretle de Krause'un görüşünde her çeşit ülkücülük yönelişleri kaybolur.

Ben, 'varlık'tır ve bu tanımlanamaz. Bunun özü, 'birlik', 'özdeşlik' ve 'bütünlük'tür. Tüm bu terimlerin anlamı aynıdır. Bütünlük, sadece kısımların bileşik bir toplamı değildir; fakat kısımlardan üstün olan 'bütünlük'tür. Kendinden (en soi) bütünlük, her varolanın bölünemez tarzı gibi, zaman içinde ardı ardına gelişiminden bağımsız (müstakil) ve zamandan öncedir. Fazla olarak Ben, ruh ve bedendir. Bu birleşmede, ruh kendini özgür ve kendi kendinin sahibi hisseder; ve karşılıklı bağımlılıklarına karşın ruh, her zaman bedenin sahibi olmadığını bilir, bir düşünceyi seçer, onu bırakır, bir diğerini benimser, başlanmış bir düşünmenin ortasında durur... Tüm bunlar, ona bu hareketlerin kaynağı yalnız kendisi olduğunu bildirir. Fakat ruh düşüncelerinin ve duygularının bütünlüğü üzerinde çalışmaz, yani o, bir düşünce ya da duygu hazır olunca diğer düşünce ve duyguları atar. Ben'den ise, tersine olarak kanunlarına itaat ettiği ve kendisinin kaynağı olan doğa gibi birden kendi bütünlüğünü geliştirir. Herhangi bir organ bir diğerinden önce büyüyemez. Hepsi aynı zamanda doğar ve hepsi tek şekilli ve düzenli bir hareket sayesinde yetkinliğe ulaşır. Bunları ardı ardına birtakım değişkelere uğratan kanun mukadderdir (fatale). Organlar asla yapılmış değildirler, o kanunun etkisine uğramışlardır. Demek ki ruhun karakteri, 'kendiliğindenlik' (spontaneité) ve 'özgürlük' olduğu halde doğanın karakterleri 'bütünlük' ve 'zorunluluk'tur.

Ben, değişkelere uğramakla birlikte, daima aynıdır. Ben'in ardı ardına uğradığı değişkeler, her değişmenin genel ve zorunlu şekli olan zaman kanunuyle meydana gelir. Bu suretle kendi değişkelerinin dolgun ve tam nedeni olarak, Ben ebedîdir ve zamandan üstündür. O, ebedî kipi (mode) içinde 'güç' (puissance) ve 'fakülte'dir. Geçici kipi içinde ise, 'faaliyet'tir; bu faaliyetin belirimi (détermination) içinde 'kuvvet'tir.

Ben'in fakülteleri üçtür: Düşünmek, Hissetmek, İstemek... Aralarında birçok ve sıkı ilişkiler bulunan bu fakülteler, bir ve bütün olan Ben'inde türlü içsel bir organizmayı oluştururlar. Bu arada Krause, "bilgiye yönelmiş ruhun faaliyeti" diye tanımladığı düşünceyi çözümler. Bunda, diğer düşünce ve inançlar arasında Ruh, Doğa ve İnsanlık'tan ibaret olan üç temel düşünce bulur. Bu sonuncusu, yani 'insanlık', ona göre kendinden fiziksel âlemle tinsel âlemi özetleyen bir ahenk sayar ki, bunun üstünde sonsuz ve mutlak olan, ruhun, doğa ve insanlığın da nedeni olan Tanrı yükselir.

Ben'i tanımak için onun kategorilerini ya da tümel özlerini belirlemek gerektir. Bütün diğerlerine de hükmeden birinci kategori 'varlık'tır. Bunun altında 'birlik' vardır ki, bir taraftan olduğu gibi olmak özelliği demek olan 'kendisilik' (seité) ve bütünlüğü kapsar. Bu iki kategori, bir 'ahenk'te birleşirler ve bu ahengin üstünden, öz'ün üstün birliği yükselir; fakat bu, ahenkten hem farklıdır, hem de ahenge hükmeder. Diğer taraftan da 'şekil' vardır ki, bu da 'yön' (direction) ya da 'ben'in kendi üzerine dönmesinden —ki bu, 'ben'e kendi 'kendi siliğinin' (seité) duygusunu verir— ve 'sığım' dan (contenance) birleşiktir ki bunun içinde Ben kendisini bir bütün olarak yakalar. Bunlardan evvelki iki kategori gibi ahenge sahip-

tirler; ve şeklin üstün birliğine tabidirler. Bu çeşitli kategorilerin kaynaşması varoluşu (mevcudiyet) verir; bu:

1. Ben, zaman içinde sürekli olarak belirlenir,

2. Ve Ben, kendi belirlemeleriyle değişkelerinin (modifications) ebedî nedeni de kendisidir,

3. Bir ve Bütün bir varlık olarak kendi kendinden ve bu iki görevinden (fonction) de başka bir hal aldığı gibi üç nokta kabul edildiği takdirde Ben'in 'üstün varoluşunun kategorisi' olur. Bu üstün varoluş da, karşıtlarıyle (zıt) dikkate alınmış olan 'ebedî varoluş'la 'geçici varoluş'u kapsar ki, bunlar, varoluşun kipleridir; ve her ikisi de ahenkle birleşmiştir. Zira, Ben, kendi ebedî özünün zaman içinde gerçeklendiğini bilir ve kendinde geçici olarak varolan her şeyi bir ebedî varoluş ülküsüne göre yargılar. Görülüyor ki, Krause, kategori düşüncesini Kant'tan almış ve bunları başka bir tarzda belirlemiş ve Schelling'in oluş (devenir) doktrini ile bunları uzlaştırarak bu doktrini daha derinden incelemiş ve daha geniş bir surette çözümlemiştir.

Krause, kategoriyi Ben'in sınırları içinde bırakmamış, onları Ben-değil'de doğa insanlık ve yüce varlıkta da bulmuştur. Kategoriler, Ben'de, doğa ve insanlıktan sonlu ve zorunlu oldukları halde Tanrı da sonsuz ve mutlaktır. Krause, bilginin konusundan ve kanunlarından sonra da kaynağını araştırır; ve 'duyular'dan, içsel duyulardan ya da hayal gücünden geldiği takdirde, bilginin konusu duyulur olduğu zaman bireysel olur, duyulur olmadığı zaman evrensel olur. Aynı zamanda duyulur bilgi, duyulardan geldiği zaman dışsal olur, hayal gücünden geldiği zaman içsel olur. Duyulur bilginin karakteri bireysel olduğu halde duyulur olmayan bilginin karakteri tümeldir. Duyulur olmayan bilgi, Ben'in içinde kaldıkça 'içkin'dir. Ben'in üstüne yükseldikçe 'deneyüstü'dür. Fakat, onun içkinlik ve deneyüstülüğü, birbirine sıkı bağlarla bağlıdır. Duyulur olmayan bilgiler arasında, bazıları değerinden daha fazla duyulur karakterdedir. Örneğin, soyut düşünceler cisimlerin niteliğinin genelleştirilmesi, varoluşu fiziksel varlıklara dayanan geometrik şekiller gibi ya da diğer tümel düşünceler gibi... fakat bu düşüncelerin pek üstünde hem ebedî'ye, hem geçici'ye, tümel ve tikel'e hâkim olan düşünceler de vardır. Bu zümrede öz, güzel, doğru, doğa ve mutlak varlık gibi düşünceler vardır. Krause, bu çeşit bilgilere, 'özüstü' (suressentiel) bilgiler adını verir. Fakat bilimin türlü derecelerini gösteren bu sınıflama, ruhun bir yolundan (procédé) başka bir şey değildir. Gerçekte ise, bilim birdir, sonsuzdur, mutlaktır, onun bünyesinde birbirine bağımlı (subordonné) olan tüm bilgiler vardır. Bilim, bunlara kendi birliği içinde hükmeder. Onlar yalnız bilim sayesinde, bilim ve pekinlik karakterini kazanırlar. Krause, böylece bütünlüğüyle dikkate alınmış olan bilgi'ye 'organik bilgi' adını verir.

Bundan sonra Krause, duyulur olmayan düşüncelerimize gerçeklik niteliğini nasıl verdiğimizi, onların doğru olduklarını nasıl bildiğimizi açıklamaya çalışır. O, bunları hikmet (raison) düşüncesi aracılığıyle çözer. Bu düşünce, bizi tüm özel hikmetlerin son ve mutlak hikmeti olan Tanrı'ya kadar yükseltir. Krause, düşünme ve tanıma fakültesini böylece açıkladıktan sonra, hissetme fakültesini çözümlemeye çalışır: Ben, düşünce sayesinde, dokunduğu herhangi bir konunun ancak bir parçasına uygulanabildiği halde, duygu aracılığıyle de kendi etkisi altında bulunan varlığının bütün birliğiyle ilişki kurar. Ben, tam olarak birleşir. Bu itibarla duygunun karakteri 'bütünlük'tür. Bu hissedilen konu aracılığıyle hisseden konuya sokulmuş olmak, kendi özel özümüze uygun ya da karşıttır (zıt). Eğer uygun olursa, sempati ve hazzı yaratır; eğer karşıtsa antipati ve âlemi meydana getirir. Bu karşıtlık ruh için olduğu kadar da beden için vardır. Duygular, kaynakları itibarıyle iki zümreye ayrılır:

1. Bedenin organizmasından doğan 'duyulur duygular' ki, bunlar, geçici ve bireyseldirler.

2. Merkezsel ruhta olan ve 'duyulur olmayan duygular' ki, bunlar, Ebedî, Özüstü ve Mutlak duygular olmak üzere üç çeşittir. Her iki duygu zümresi de, türlü tarzlarda birbiriyle kaynaşırlar. Bunlar, bazen birbiriyle bağdaşırlar, o zaman haz ve sevinç yaratırlar. Bazen de birbirlerine karşıt olurlar, bu takdirde de ya tinsel sevince arkadaşlık eden fiziksel bir elem ya da fiziksel hazza arkadaşlık eden tinsel bir elem meydana gelir. Bundan açıkça, doğamızın ikiliği belirir.

Duygular, konuları itibarıyle dikkate alınırlarsa, ya 'içkin' ya da 'deneyüstü' olurlar. Birincilerde Ben'in etkisi kendi kendisini aşamaz, ikincilerin konusu ise, Tanrı, tinsel âlem, doğa ve insanlık'tır. Tüm bu duygulardan en yükseği, Tanrı'yla ilişkilidir ve kendiliğinden ayırt edilemez bir tarzda tüm diğer duyulur ya da duyulur olmayan ahenkli olanları da kapsar. Şu halde duyarlığın ve bilimin her organizması Tanrı birliğine bağlandığı gibi, dolaysız olarak da dinsel duyguya bağlanır.

Duygu ile düşünce arasındaki içten ve karşılıklı ilişki ne olursa olsun, bu iki fakülte birbirinden ayrı kalırlar; ve duygunun nedeni asla zihin olamaz. Bu itibarla duyguyu başka yerde aramak ve sonsuzlukla mutlak duygusuna kadar yükselmemiz gerektir. Nitekim bu iki duy-

gunun hikmeti de ancak, "sonsuz ve mutlak varlıktadır". Bunun içindir ki, Tanrı varoluşunun gerçekliği ve onun bizimle olan ilişkisi tüm özel duyguların gerçekliğinin en yüce ve zorunlu koşuludur. Böylece, duygunun çözümlemesi de düşüncenin çözümlemesi gibi, bizi Tanrı varoluşunun pekinliğine götürmüş olur.

Krause'a göre, irade, ruhun öyle bir işlemidir ki, Ben bu işlem sayesinde, tam bir varlık olarak, kendi özel faaliyetini belirler. Yani, kendi ebedî özünü zaman içinde gerçeklendirir. İrade, zihne ve duyguya hükmeder ve onların faaliyetine belirlenmiş bir yön verir. Özgürlük, iradenin 'şekli'dir. Bunun konusu 'hayır'dan başka bir şey değildir. Yani, kendi ebedî özünün gerçeklenmesinden ibarettir. Hayrın mutlak kanunu, kısaca şöyle ifade olunabilir: "Saf olarak yalnız hayrı iste ve yap"; ya da "özgür olarak hayrın geçici nedeni ol". Bu kanun sayesindedir ki, hayrı yapma iradesi, özgür, haz ya da elem kışkırtmalarına bağımlı olmayan bir irade olur ki, buna mükâfat ya da ceza (mücazat), başarı ya da başarısızlık, ruhun ölümlülük ya da ölmezliği gibi düşünceler hiç bir etki yapmazlar ve yapmamaları gerektir. Şu halde iradenin en son amacı, mutlak bir tarzda hayrın mutlak kanununu gerçeklendirmekten ibarettir. Bu itibarla alın yazımızı yerine getirme hususundaki sürekli istekte, Tanrı, zihinde isteğin hem konusu, hem de öznesinin mutlak hikmeti gibi görünür ki, bu suretle üç temel fakültemizin, Zihin, Duyarlık ve İrade'nin birlik, çeşitlilik ve ahengi içinde, yani varlığımızın dolgunluğu içinde, Tanrı varoluşunun pekinliğine ulaştırılmış oluruz.

B) *Sentetik Kısım:* Krause sisteminin bu evresi (safha) başlıca dört noktaya ayrılır:

1. Tanrı'nın kendi kendisiyle olan ilişkisi nelerdir? Krause, bu konuda, birlik, kendisilik, bütünlük, niteliklerini o tarzda uzlaştırmıştır ki, bundan, "Tanrı, sonsuz bir surette mutlak ve mutlak bir surette sonsuz varlıktır" tanımını elde ettirir. Fakat, kendisilik ve bütünlük, birliği ne yutar, ne de mahveder. Bu itibarla birlik onlara hükmeder. Ve mutlak surette onları aşar. Bundan kendi birliğinde sonsuzluk ve mutlak ikiliğini birleştiren Tanrısal öz'ün 'ahengi' vücuda gelir.

2. *Tanrısal kişilik sorunu:* Bu daha çok Tanrı'nın kendi nitelikleriyle olan içten (intime) ilişkilerinden doğar. Tanrı, sonsuz ve mutlak bir tarzda kendisi için yalnızdır (seul). Ve yalnız kendisi içindir. Onun kişiliği, ne sınırlanmıştır ne de koşulludur, bu nedenden de onun bilinci, tüm kendi özünü kavrar ve tüm evren düzenlerini kaplar. Zira, o varlıklarının hikmeti olduğu her şeyi kaplamak ve içine almak zorundadır. Onun her yerde hazır oluşu (toute-prèsence) hem tüm varlıkların kendisinde hazır olması, hem de tüm varlıklarda kendi özü ile hazır olması demektir. Tanrı, düşünce düzeninde bilgiçtir (omniscience). Duygu düzeninde ise sonsuz aşktır.

Krause, Tanrısal kişiliği bu suretle kurduktan sonra, ebedîlik, hayat, doğaldan üstün (surnaturel) varoluşla ifade edilen Tanrı'ya, varoluşunun kiplerini (modes) daha ayrıntılı olarak belirler. Ona göre, 'ebedîlik', sonsuz zaman demek değildir, her değişimden (variation) üstün olan demektir. Yani, değişmez (immuable) demektir. Tanrı ebedî olduğu için, mutlak güçtür. Kendisi için, geçmiş, gelecek ve hal varolmayan varlıktır. Krause, 'hayat'ı da ebedîliğin tözel (substentiel) ilkesiyle değişme ve ardalanmanın (sucession) şekilsel ilkesi diye tanımlar. Şu halde Tanrı, hayattan daha fazladır. Zira, Tanrı'nın birliği, bu ilkeler ikiliğine hükmetmesi ve ahengin bunlar üzerindeki egemenliği sağlaması lâzımdır. Onun her hayatta hazır oluşu da bundandır, böylece de en yüksek kaynak ve belirleyen (déterminant) ilkedir. Tanrı'nın özüstü varoluşu da buradan gelir. Tanrı'da özgürlük, hiç bir koşula bağlı olmamaktan, tersine olarak en yüksek derecede tüm özünü gerçeklendirme fakültesinden ibarettir. Şu halde Tanrı, "sonsuz bir surette ve mutlak olarak özgürdür".

Bu ikinci kısmın başlığı çözümlemeli olmakla birlikte, yine sentetik bir görünüşe sahiptir. Zira, çözümlemede, gözlenebilen duyulur nesnelerden başlayarak Tanrı'ya kadar yükselindiği halde, bireşimde Tanrı'dan yaratmaya, maddesel varlıklar kadar inilir. O suretle ki, bu çıkma ve inme yürüyüşünde aynı veriler tekrar elde edilmiş olurlar.

3. Tüm bir yaratma (creation), nasıl olup da Tanrı'nın bir sureti oluyor? Nasıl oluyor da o, Tanrı'nın özünden meydana geliyor? Krause'a göre, Tanrı'da bulunan 'sonsuzluk' ve mutlak nitelikleri, "bütünlük ve kendisilik" karakterlerine sahiptir. Yaratma merdiveninden aşağıya inildikçe, kendisilik karakteri, ruhta, bütünlük karakteri de doğada belirlenmiş bulunur. Yani doğa, varlıkları parçalı olarak değil, toptan ve birlikleriyle yetiştirir... Ruh ise tersine olarak, nesnelerin belirli bir evresinde, tikel bir düşünceye bağlanır. Bütün olabilir düşüncelerin hepsi birden mutlak düşüncenin birliği içinde gelişmezler, fakat doğanın bütünlüğü karakteri, bağımlı bir şurette kendiliğindenliktir (spontanité). Ruh ise, böyle değildir. Bu, bilim ve sanatta pek iyi gözükür. Sanatta —daha çok doğa kendini gösterdiği halde— ruh kendiliğindenliğini açıkça gösterir. Bilimde de soyut ve zihinsel görüş egemendir. Ruhla doğayı sımsıkı birbirine bağlayan Tanrı'dır ve bunların her

biri, başka derecelerde olmak üzere eserlerinin bilincine sahiptirler. Tanrı, her ikisinde de eşit olarak yaşar. Doğa, ruh olmaksızın kendi kendisini aşamaz. Ruh da doğa olmaksızın yaşayamaz. Bunların karşılıklı ilişkileri, sonsuz bir surette değişiktir. Bu iki varlığın öğeleri arasında türlü kaynaşma dereceleri olduğu gibi, karşılıklı ilişkileri arasında da zorunlu olarak türlü dereceler vardır. Ruhla doğanın birliği, Tanrı'da bir 'ahenk varlığını' teşkil eder ki, insanlık, onun en yüksek, en içten ve en tam gösterisidir. Bu itibarla insanlık doğa öğelerinin en yetkin bireşimidir (sentez). O da Tanrı da birdir; Tanrı gibidir; ve gerçekten Tanrı hayalinde yapılmıştır. Gerek zamanda, gerek uzayda ve gerek doğa ve ruhun teşkil edebildiği kaynaştırmaların çokluğu içinde sonsuzdur ve o, doğayla ruhun içsel ahengidir.

4. Tanrı'yı âlemle birleştiren ilişkinin niteliği nedir? Ona göre, bu bir kez oluştuktan sonra, sonucun kurtulup nedeninden bağımsız kaldığı sudan bir nedenlilik ilişkisi değildir, belki bir hikmet ilişkisidir ki, Tanrı bunun sayesinde evrenin varoluşunun daima etkin (aktif) ve içkin (mündemiç) hikmetidir ve yine bu ilişki sayesinde evrenle olan ilişkisini kesmez. Tanrı'nın âlemle ilişkisi, ne panteizmacı bir özdeşlik ilişkisidir, ne de ikicilik ilişkisidir. Âlemle Tanrı arasında ne özdeşlik, ne de ayrılık (separation) vardır. Krause'a göre, hem ebedî hem de geçicidir. Yaratma, ruh, doğa ve insanlık, sonsuzla mutlak'ın ebedî yüklemlerinden başka bir şey olmaması ve Tanrı, sonsuzlukla mutlak'ın ebedî olarak ruh, doğa ve mutlak olmasını ister anlamında olmak üzere ebedîdir. Aynı zamanda da ruh, doğa ve insanlığın, zaman ve uzayın ardalanmış ve bölünmüş kanunu altındaki belirlemeleri içinde gelişerek, hatta geçici alanda bile Tanrı'nın aralıksız etkisini gerektirmek suretiyle de geçicidir.

Krause'un 'bireylik' (ferdiyet) kuramı da dikkate değer: O, fiziksel ve gözetlenebilir bireyliğin konusundan akıl kavramı aracılığıyle Tanrı'ya tekabül eden bireyliğe yükselir; Tanrı da kendi fiziksel bireyliğinin zorunlu hikmetini bulur. Ve metafizik aracılığıyle 'a priori' olarak Tanrısal birliğin kendinde belirlemelerin bulunduğunu, bunların da, her şeyin başlangıcında, yüklemlere katılan bireylikleri yarattıklarını, bu nedenden de ebedî olduklarını göstermek suretiyle "bireyliğin ebedî bir ilkesi" ne ulaşır. Bireylik hakkındaki doktrinin bir sonucu olarak da ruhun ölmezliğini savunmuştur. Ahret hayatına dair düşünceleri, kendisini mükâfat ve mücazat düşüncelerine de götürür; bunlar aracılığıyle de şerrin niteliğine dair en gerçek bilgilerin elde edilebileceğine inanır. Ona göre, kendinden (en soi) şer yoktur. Şer, manişeizmde olduğu gibi, ne mutlak bir ilkedir, ne de panteizm sisteminde olduğu gibi sadece bir inkârdır. O, gerçek olarak vardır, fakat bağıntılı (relatif) olarak vardır... O, bir üründür. Şerrin kaynağı, kendiliklerine yetmeyen, kendiliğindenlikler ve özgürlükleri sayesinde eşyanın ahenkli ilişkileri yerine şer olmayan başka ilişkiler koyan bireyliğin içinde ve varlıkların sonlu niteliklerindedir. Şu halde sonlu bir varlık olması itibarıyle insanda kötülük olabilir, fakat sonsuz ve mutlak bir ifadesi olduğu sürece, kendi doğasında, şerre karşı başarıyla savaşmamak için gereken gücü (kuvvet) bulur (H. Bouchitte).

H. Höffding, bir çözümlemesini verdiğimiz bu felsefeyi şöyle özetler: Krause, düşüncelerini, spekülatif tanrıcılık anlamında olmak üzere din felsefesi üzerinde geliştirmiştir. O, bu düşünceleri dolayısıyle açıklamıştı. Krause, 'kişilik' terimini, Tanrı için kullanmayı reddetmiş ve kendi görüşlerini, panteizm terimi yerine 'pananteizm' (penenthéisme) terimiyle ifade etmiştir. Bunu, mutlak varlık olarak Tanrı'nın âlem tarafından yutulmaksızın kendi kişiliğinde âleme sahip oluşu anlamında kullanmıştır. Mistisizmin pek asîl karakterleri ve oldukça da bulanık bir görünüşü olan bu sistem, insanlığı organik bir bütün ve asıl Tanrısal varlığın bir hayali saydığı için, hukuk felsefesi bakımından ciddî bir önem kazanır. Zira ona göre, 'hukuk' bir şekildir ki, bu organik bütünün hayatı, bu şekle göre gelişir. Bu görüş, Hegel'in muhafazakâr hukuk kuramına tamamıyle aykırı ve hatta karşıt olan, hem ülkücü, hem de reformcu bir görüştür. Aynı zamanda özgür ve insancıl (humanitaire) düşüncelerin gelişmesine de önemle hizmet etmiştir. E. Bréhier de, Krause'un insel (beşerî) toplum kuramı hakkındaki düşüncelerine dair şu bilgileri verir: Krause, ne Fichte gibi bireycidir, ne de Hegel gibi devletçidir. Ona göre, hukuk belirli bir kollektifliğe bağlıdır ve bu kollektifliğin amaçlarına ulaşmayı olanaklı kılan koşulların toplamı, diye tanımlanır. En büyük genelliği ile dikkate alınınca, bu Tanrı hukukudur; ya da "akıllı bir hayatın gerçeklenmesi için gereken tüm dış ve iç koşulların toplamıdır". (Bu gerçeklenme, bu koşulların özgür bir faaliyetle meydana gelebilmeleriyle orantılı olmak kaydıyle). Bu noktada da Krause, hukuk'u ahlâk'tan ayırdetmez. Fakat hukuku, bireysel keyfîlikten tamamıyle uzaklaştırır.

İnsanlar arasındaki birlik ve ortaşımın (association) neye bağlı olduğu sorununa gelince, Krause, tüm insanlığın, her biri kendi özerkliği (autonomie) içinde bir adlî hayata sahip olan ve her biri kendi aralarında bağımlı (correlatif) olan bir onaylar (tasvip) piramidi sayesinde kurulmuş olduğunu, dostluk, aile,

cemaat, ulus gibi tümel amaçlı ortaşımlar olduğu gibi, kilise ve bilimsel ortaşımlar türünden belirli amaçlara sahip olan ortaşımların da varolduğunu kabul eder ve devletin, hukuku gerçeklendirmekle görevli olan sınırlanmış amaçlı ortaşımlardan biri olduğunu ve devletin asla sosyal hayatın bütünü ya da merkezi de olmadığını, ulustan ibret alan tümel amaçlı onaya tekabül ettiğini kabul eder. Bütünlüğü içinde toplum, bu onaylar federasyonundan yapılmıştır. Federasyon, tamamladığı onaylardan derece itibarıyle üstün olmadığı gibi, bunlardan her birinin özerkliğine de dokunmaz. O, âdeta bu onayların sadece ortak ruhu gibidir. İşte bu tarzladır ki, federasyonların kendileri de yüksek bir otorite yaratmaksızın insanlığın toplu (globale) federasyonuna ulaşmak için birleşirler.

Krause'un düşünceleriyle Proudhon'un anarşist düşünceleri arasında bir yakınlık görülmektedir. Fakat bunlar, birbirinin etkisi altında kalmamışlardır.

Krause'un Estetik telakkisi de metafizik görüşlerine bağlıdır. B. Crose, onun bu konudaki düşüncelerini şöyle özetlemektedir: Krause'a göre, her şey 'güzel'dir ve güzel organizma olduğu gibi, organizma da güzeldir. Öz, yani Tanrı birdir, özgürdür ve bütündür. Özgür, bir ve bütün de güzeldir. Yalnız bir sanatçı vardır ki, o da Tanrı'dır; bir sanat vardır ki, o da Tanrısaldır. Sonlunun güzelliği, tanrılıktır ya da sonlu içinde gözüken tanrılığa benzeyiştir. Güzel, zihinsel hayal gücünü, bunların kendi kanunlarına uygun olarak ve kandırıcı bir tarzda işletir; ruhu karşılıksız bir haz ve yönelişle doldurur.

Krause'un öğrencileri çoktur. Öğrencilerinden H. Ahrens (1808-1875) sayesinde, onun düşünceleri, halka olduğu kadar da Belçika ve İspanya gibi yabancı ülkelere de yayılmıştır. H. Ahrens, *Cours de Psychologie* (2 cilt; Paris, 1838) ve *Cours de Droit Naturel* (Bruxelles, 1844) adlı eserlerinde Krause'un düşüncelerini yayınladığı gibi, yine Belçika'da Guill. Tiberghien (1819-1901), Krause'un başlıca temsilcilerinden biri olmuş ve *Theorie de l'Infini* (Bruxelles, 1846); *Les Commendement de l'Humanité* (1872) ve *Essai Theorique et Historique sur la Génération des Connaissances Humaines dans ses Rapports avec la Morale, La Politique et la Réligion* (Bruxelles, 1844) adlı eserlerinde Krause doktrinini tüm ayrıntıları ve diğer sistemlerle ilgisi bakımından açıklamıştır. Bu yazarın öğrencisi olan J. de Boeck de 1910'da, *Theorie de la Détermination sur la Base du Panenthéisme du Krause* adlı eseri yayınlamıştır.

Krause'un eserleri: Almanca Olanlar: *Tarihsel Mantık Taslağı* (İena, 1803); *Doğal Hukuk Taslağı* (İena, 1803); *Matematiğe Dair Bir Felsefesel Sistem Taslağı* (İena, 1804); *Doğa Felsefesine Giriş* (Bu eser, *Felsefe Sisteminin Planı* adıyle de basıldı; İena, 1804 ve Göttingen, 1828); *Ahlâk Sistemi* (Leipzig, 1810). Bu eser tamamlanmamıştır. Bir cildi yayınlanan bu kitapta Krause sistemi, Ahlâk-sistemi'nde de olduğu gibi pek açık ve doğru olarak açıklanmıştır. *İnsanlığın İlkel Tablosu* (Dresden, 1811); *İnsanlık Hayatının Jurnalı* (Dresden, 1811). Krause'un Latince eserleri de şunlardır: *Dissertatio de Philosophioe et Mateseos Notione...* (İena, 1802); *Oratio de Scientia Humana* (Berlin, 1814). Krause'un ölümünden sonra da Estetiğe dair olan şu eserleri çıktı: *Abrissder Aesthetik* (1837); *Vorlesung üb. Aesthetik* (1882). Mektupları 1903'te Leipzig'de yayınlandı.

Bkz. H. Höffding, (cilt 11, s. 276-277); E. Bréhier, (cilt 11, s. 802-805); C. Croce, *Esthetitique* (s. 334-335); Wilm, *Histoire de la Philosophie Allemande* (4 cilt, 1846); H. V. Leonhardie, *Krause's Leben und Lehre* (Leipzig, 1902) ve aynı yazarın, *Krause als Philosophischer Denker Gewürdigt* (Leipzig, 1905) ve yukarda adı geçen öğrencilerinin eserleri. Euken, *Zur Erinnerung and Krause* (1881); Th. Schwarz, *Die Lehre vom Naturrecht bei Chr. F. Kraus* (Bern, 1941); E. Benz, *Etschr, für Religions und Geistesgesch,* 6 (1954).

KREJTCHİ, François. Çek filozoflarından. 1858' de Hostinné'de (Arnau) doğdu. Prag Üniversitesinde yıllarca psikoloji okuttu. Pozitifçilikle gerekirciliğe (determinisme) sağlam bir inançla bağlandı. Gerek eser ve gerek dersleriyle yurdunun kültür hayatına büyük etkiler yaptı. Şu eserleri önemlidir: *Çağrışım Kanunu* (1897); *Psikoloji* (1897): *Bilincin Felsefesi* (1904); *Ahlâk Eğitiminin Felsefesel Temeli* (1920).

KREMER, Josephe. Polonya filozofu. 1806'da Cracovi'de doğdu, 1875'te bu şehirde öldü. Evvelâ burada, sonra sırayla Berlin ve Paris'te okudu ve hayatı doğduğu şehrin üniversitesinde profesörlükle geçti. *Felsefenin Sistemli Yaymacası* (exposition) (2 cilt, 1849 ve 1852) adlı eserinde taraflısı olduğu Hegel doktrinini geliştirdi. Fakat sonra Hegel'den ayrıldığını gösteren *Ruha Dair Büyük Felsefesel Öğretim* adlı eseri yazdı. *Cracovi Mektupları* (1843); *İtalya'da Seyahat* (1859); *Eski Yunan ve Onun Sanatı* (1868) vb. adlı eserleri estetikle ilgilidir.

KRİTİAS. Yunan devlet adamı ve filozofu. M.Ö. IV. yüzyıl ortalarında doğmuş ve 404'de Theasybule'un Kurtarıcı ordularıyle çarpışırken ölmüştür. Eflatun'un akrabalarındandır; bu filozof, insanlığın ilk dönemlerini anlatan ve bir çeşit tarih felsefesine dair bir parça olan diyaloguna onun adını vermiştir. Sokrat'ın öğren-

cisi olmuş, fakat yaradılışı itibarıyle şımarık, zalim, tutkulu bir adam olan bu öğrenci, hocasının telkin ettiği erdemlerden hoşlanmamıştır. Eflatun'un *Charmide* adındaki diyalogunda Kritias'ın hocasına karşı sert ve saygısız bir dil kullandığı görülür. Bilinmeyen bazı nedenlerle yurttaşları tarafından sürgün edilmişse de, Lysandre'la birlikte Atina'ya dönerken otuz tirandan biri olmuştur. Attika bölgesinde pek çok kan akıtmış ve bunun iğrenç anısı (hatıra) yüzünden, Sokrat yargılanırken, böyle bir öğrenciye hocalık yapmış olmakla da suçlandırılmıştı.

Kritias, insanlardan nefret eden bir adamdı. Ona göre din, "Halkı, Tanrı cezalarıyle korkutarak hükümdara daha çok itaat eden bir tutsak (köle) haline getirmek için icat edilmiştir"; bu itibarla Tanrı kayrası (providence) ve ruhun ölmezliği inançları, kanun yapanların uydurmalarından başka bir şey değildir; ve Tanrı da yoktur. Aristo'ya göre o, ruhun bedendeki yerinin kan olduğunu kabul etmiştir (*De Anima*, cilt 1, 2). Kritias da Alcibiades gibi, ruhun en parlak niteliklerini zarif bir surette çürütenlerdendir. Ozan, hatip ve tarihçi olan Kritias'ı Ciceron ve Halikarnaslı Denys'le, Eflatun *Kanunlar*, Sextus Empricus (*Adv. Math.* IX, 54) bir filozof olarak değerlendirirler. Thucydid, *Peloponez Savaşının Tarihi* adlı eserinde (III, 83, 1) ve Jamblik, *Protreptique*'inde (ch. XX) kendisinden sık sık bahsederler. Zamanımıza dek gelen manzum ve mensur parçalarında birtakım pervasızlıklar varsa da hepsi özden yoksun birtakım sözlerden ibarettir.

KRİTOLAUS (Phaselis'li). Gezimci Yunan filozofu. Lidya şehirlerinden Phaselis'te M.Ö. 155 ya da 158 yıllarında, hocası Ceos'lu Julius, Aristo'nun yerine geçti. Hayatına dair bilgiler azdır. Pek gençken Atina'ya gelmiştir. İskenderiyeli Clement, onun doğrudan doğruya Lycon'un yerine geçtiğini ileri sürerse de, bu kuşkuludur. Zira, Lycon 224'te ölmüştür. Zeller, Plutark'ın düşüncesini kabul ederek Aristo'dan sonra okulun başına geldiğini kabul eder.

Carneades ve Babilli Diojen'le birlikte Atinalıların Orope'u yıkmaları yüzünden 155'te Roma'ya elçi olarak gönderilmişlerdi. Bunlar, orada o kadar büyük başarı gösterdiler ve Kritolaus, Senato'da o denli parlak bir belâgatle konuştu ki, Caton bir fermanla bunları Roma'dan uzaklaştırmıştır. Derslerini bazı Romalılar dinlemek için okuluna geliyorlardı. 80 yaşından fazla yaşadığı anlaşılmaktadır.

Kritolaus'un doktrini, Stobée'nin söylediğine göre, gezimciliğe bağlıdır. Aristo gibi, değişmez kanunlarla yönetilen âlemin ve insan cinsinin ebedîliğini kabul etmiş ve yüce iyiliği doğaya uygun bir hayatın yetkinliğinde (perfection), yani gerek ruh ve gerek beden iyiliklerinin dış çıkarlarla birleşmesinde görmüştür. Bir terazinin iki kefesinden birine ruhun iyi özelliklerini, diğerine tüm bedenin, eşyanın meziyetlerini, hatta yeryüzü ve denizlerle birlikte eklenerek konmuş olsa, yine birincinin ağır geleceğini iddia etmiştir. Ona göre, retorik iyi bir sanat olmaktan çok, tehlikeli bir meslektir. O da Aristo gibi ilk insanların topraktan yaratıldığını iddia eden düşünceleri şiddetle reddetmiştir. Ölümünden sonra yerini öğrencisi Tyr'li Diodor almıştır.

Bkz. Sextus Empricus, *Adv. Mathem.* (bib. II, s. 20); Quintilien, *Instit. Orat.* (lib. II, cilt XVII); Ciceron, *Tuscul.* (lib. V, cilt XVII); Philon, *Quad Mundus sit Incorroptibilis* (s. 943 vd.); Chaignet, *Histoire de la Psychologie des Grece;* J. Benoit Carpsov, Kritolaus hakkında bir dissertasyon bastırmıştır (Leipzig, 1743).

KRİTON. Sokrat'ın öğrencisi ve en yakın dostu. Hocasının yargılandığı dönemlerde kendisini kaçırmak sitemiş ve gereken hazırlıkları yapmışsa da teklifini Sokrat kabul etmemiştir; ölüm gününde, filozofun karısını ve çocuklarını cezaevine getirmiş. Eflatun da *Kriton* başlıklı bir diyalog yazarak, onun adı altında 'ödev'i incelemiştir. Diogéne Laêrce, Kriton'un on yedi diyalog yazdığını ve bunların bir cilt halinde toplanmış olduğunu kaydeder. Bu diyaloglardan bazılarının adları şunlardır: Bilim, erdem vermez; Tutkuya dair; Kanuna dair; Tanrısala dair; Sanata dair; Bilgelik hakkında; Bilgi ya da bilime dair... vb. Fakat onun bu eserleri yazdığı kuşkulu olduğu gibi, zamanımıza da bu eserlerden hiç biri gelmiş değildir. Suidas, Kriton'un Sokrat için bir *Övgü* yazdığını söyler. Fakat bu eser de kaybolmuştur. Onun adı hocasına karşı bağlılık ve fedakârlıkları dolayısıyle unutulmamaktadır. Oğulları, Kritobul, Hermojen, Epijen, Krisip de Sokrat'a öğrenci olmuşlardır. Kriton, zengin bir Atina yurttaşıydı. Hocası ona zenginliğin uyandıracağı kıskançlıklardan kurtulması için fakir, fakat genç bir hatip olan Archidem'le birleşmesini salık vermiştir.

Bkz. Xénophon, *Memorables* (liv. II, cilt IX); Diogéne Laêrce, (liv. II); Eflatun, *Criton Phédon, Euthydème* diyalogları.

KRONER, Richard. Alman filozofu. 8 mart 1884'te Breslau'da doğdu. 1928'de Kiel'de profesör oldu. 1938'de İngiltere'ye göç etti; kültür felsefesi ve dinsel konular üzerinde çalıştı. Yeni Hegelcilerden olan Kroner'in önemli eserleri şunlardır: *Von Kant bis Hegel* (2 cilt, 1921-1924); *Die Selbstverwiklichung des Geistes* (1938); *The Primacy of Faith* (Londra, 1943);

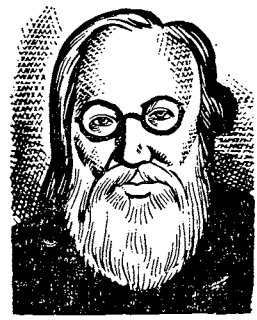
Culture and Faith (Chicago, 1951); *Prolegolegomenen zur Kulturphilosophie* (1928).

KROH, Oswald. Alman psikolog ve eğitimcisi. 15 aralık 1887'de Beddelhausen'de (Westfalia) doğmuştur. Tübingen ve Münih'den sonra 1942' de Berlin Üniversitesine profesör oldu. Şu eserleri önemlidir: *Subjektive Anschauungusbilder bei Jugendlichen* (2. baskı, 1930); *Psychoolgie des Grundschulkindes* (22. baskı, 1944); *Grundprobleme der Pedagog. Psychologie* (1931); *Experimentelle Beitrage zur Typenkunde* (3 cilt, 1924-1934); *Psychologie der Oberstufe* (10. baskı, 1944); *Revision der Erzichung* (2. baskı, 1953).

KRONLAND, Marcus-Marci de. XVII. yüzyılın mistik filozoflarından. 1676'da ölmüştür. Mercurius Van-Helmont'un çağdaşıdır. Görüşleri bu filozofunkine benzerse de onun kadar derin bilgili ve yetenekli değildir. Kronland da Paracelse, iki Vant Helmont ve Robert Fludd gibi, evvelâ hekimlik yaptı; hastalıklara şifa vermekte hiç yanılmayan bir bilimi uygulamakta olduğunu ve eşyanın en birinci ilkelerini pek açık olarak meydana çıkarmak suretiyle hiç bir şeyi kendi gücü dışında bırakmadığını iddia eder. Onun sistemi, Eflatun'un idea'larıyle Aristo' nun 'şekiller'ini; yeniçağ theosoph'larının (mütesavvif) Nur (lumière) adı altında 'Kabalcılık' tan iğreti olarak aldıkları yarı tinsel, yarı maddesel ilkeyi kaba ve sudan bir anlayışla birbiri içinde eritmekten ibarettir.

Onun anlayışına göre, düşünceler hem etkindir, hem de kavranılabilirler; ve doğal kuvvetleri temsil ederler. Düşünce aracılığıyle yakalanabilen ve bilimin başlıca konusu olan bu kuvvetler, skolastiğin 'gizli nitelikleri (qualités occulte) yerini tutarlar. Kronland bunlara, "çekirdek düşünceler" (ideoe seminales) adını verir. Zira bunlar, varlıkların gerçekten çimi (germe) ve tohumudurlar. Nur'un yardımıyle bunlar, her şeyi doğurur ve her şeye şekil verirler. Şu halde tüm evren bu düşüncelerin damgasını taşır ve tüm kısımları kendi aralarında birbirine o suretle bağlı bulunur ki, bunlar birbiri üzerinde karşılıklı bir etki yaparlar. Ona göre yıldızlar da, düşüncelerle Nur'un aracılığı sayesinde, ayaltı (sublunaire) âlem üzerine bazı etkiler yapabilir. Özet olarak Kronland, Merküriüs'ünkünü andıran bir kozmoloji sistemi kurmuştur. Onun hekimliğe dair olan kuramıyle astrolojiye dair olan imanı da bu ilkelere dayanır. Başlıca iki eseri vardır: *Idearum Operatricium Idea Sive Delectio...* vb. (Prag, 1635); *Philosophia Vetus Restituta...* vb. (lib. V, Prag, 1662).

KROPOTKİN, Peter Alexandrovich. Rus filozof ve devrimcisi olan bir prenstir. 9 aralık 1842'de Moskova'da doğdu; 8 şubat 1920'de bu şehrin yakınlarındaki Dimitrow kasabasında öldü. Almanca, Fransızca, İngilizce ve İtalyancayı konaklarında kendisini yetiştirmekle görevlendirilmiş olan mürebbiyelerden öğrendi. Annesi bilgili, olgun ve aydın bir kadındı; daha çocukken oğluna okuma ve öğrenme sevgisini aşılamıştı. Saray eğitimi alsın diye Petersburg'daki *Corps des Pages* denilen asîller okuluna gönderildi. 1862'ye kadar kaldığı bu okulda, daha çok Fransız Ansiklopedicileriyle ve Fransız devrimiyle uğraştı. O tarihlerde Rusya'da baş gösteren özgürlük hareketlerine kapıldığı için üniversiteye kabul edilmedi. Sibirya'ya yaver olarak gönderildi. 1867'de Petersburg'a döndü; üniversiteye girdi ve bir Asya haritası ya yınlayarak, bu bölge hakkında o zamanlar kabul edilmiş olan düşüncelerin yanlışlığını ispata çalıştı. Bir taraftan da Rus devrimcileriyle işbirliği yapmakta olduğundan, İsveçre'ye kaçmaya mecbur oldu. Evvelâ enternasyonala girdi; sonra anarşizmi (anarchisme) kabul ederek Rusya'ya döndü ve burada nihilizmi (nihilisme) yaymaya çalıştı. Rusya'dan tekrar kaçmak ve İsviçre'de yerleşmek zorunda kaldı. *La Revolté* gazetesini çıkardı. 1881'de çar Alexandre'ın öldürülmesiyle ilgili sayıldığından Sava'ya sığındı; Fransa'da da hapsedildi; bir süre sonra serbest bırakıldı. 1917'ye kadar İngiltere'de yaşadı. Hayatı hep savaşlar, yoksulluklar içinde geçmiştir (*Etika*, s. III-VII. Türkçeye çeviren: Ahmed Ağaoğlu, Istanbul, 1935).



Kropotkin, coğrafya ve doğal tarihe dair geniş bilgiler edinmiş ve Darwinciliğe bağlanmış olan bir anarşistti. İnsanlığın kurtuluşunu "halka doğru" gitmekte görenlerdendi. 1884'te Lyon anarşistlerinin yargılanmasına haksız olarak kendisi de karıştırıldı ve Clairvaux cezaevinde hapsedildi. Fakat bilimsel çalışmalarına ara vermemesi için Paris Bilimler Akademisi ile E. Renan, kitaplıklarını Kropotkin'in emrine vermekten çekinmediler. Yurduna döndüğü zaman, Bolşevikliğini açıkça ilan etmişti.

Başlıca eserleri şunlardır: *Bir Asînin Sözleri* (1902); *Ekmeğin Bedeli* (1885); *Bir Hayatın Etrafında* (1902. Bu eser kendi biyografisidir); *Anarşi, Felsefesi ve Amacı* (1896); *İhtilâl Anıları* (2 cilt, 1913; 13 baskı, 1922).

Kropotkin metafizikle uğraşmadı. Daha çok

toplum sorunları ve ahlâk üzerinde çalıştı. Ossip Lourié, onun 1893-1898'e dek yayınlamış olduğu eserlerine dayanarak düşünceleri hakkında şu bilgileri vermektedir:

Kropotkin'e göre, Latin toplumlar ve eski Avrupa devletleri XVIII. yüzyıla kadar en yüksek gelişim noktasına kadar çıkmışlar ve bu yüzyıldan itibaren düşmeye başlamışlardır. Bunlar büsbütün yıkılmak için kendilerini değiştirmeye çalışıyorlarsa da, gelenekleri içinde ihtiyarlamış olan ünlü yöneticiler, tüm yeni düşünce akımlarına karşı direnmişlerdir. Günümüzün tarihi, ulusların eşitlik özlemine karşı, imtiyazlı yöneticilerin savaşması tarihidir. Şu ya da bu kanunun çıkarılması, halkın iyilik ve mutluluğunu koruyacak ilkeleri yaratmaktan çok, imtiyazları muhafaza etmek içindir. *Ekonomi Politik,* başlangıçta halkın ya da ulusun zenginliğini incelerken, şimdi 'bireylerin zenginliği' ile uğraşmaktadır. O, herhangi bir ulusun büyük bir dış ticaret yapıp yapmadığına önem vermiyor, sadece köylü ve işçinin evinde ekmeğin eksik olmamasını sağlamayı yeter buluyor. Bu bilim, insanlık çoğunluğunun en acele ihtiyaçlarının kandırılmadığını görünce, âdeta bir fizyoloji bilgininin, bir bitki ya da hayvan için aklına gelen sorunlara benzeyen şu soruları ileri sürüyordu: Herkesin ihtiyaçlarını en az bir kuvvet sarfıyle kandırmanın aracıları nedir? Bir toplum, her bir bireyin ve dolayısıyle herkesin en büyük mutluluk ve kanımını (satisfaction) sağlayabilir mi?

İşte ekonomi bilimi bu anlamda bir şekil değişikliğine uğramıştır. Uzun zaman, zengin azınlıkların çıkarına yarayan olayların sudan bir saptamasıyle uğraşmış olan bu bilim, nihayet bir bilim olmaya, insan toplumlarının bir fizyolojisi olmaya meyletmiştir. Kropotkin, modern sosyalizmin ister istemez erkinci komünistliğe (communisme libertaire) doğru sürüklendiğine ve bu adım atılmamış olsa bile, halk ruhundaki güvensizliğin, sosyalist propaganda çabalarını kötürümleştireceğine inanır. Ona göre, sosyalizm, hal ve koşulların kuvveti sayesinde, toplumun tüm üyelerinin yaşamaları için gereken maddesel güvencenin sosyal devrimde birinci edim olmasını kabul etmeye sürüklenmiş gibidir. Hatta, sosyalizm, bir adım daha ileri giderek, bu güvencenin devlet tarafından değil, devlet dışında ve onun müdahalesi olmaksızın meydana gelmesini kabule mecbur olmuştur.

Kropotkin, aynı zamanda toplum, kendinde biriktirmiş olduğu tüm zenginliklere sahip olmak suretiyle herkese geniş bir bolluk sağlayabilir. Ve bunu üretim için günde dört beş saat çalıştırmakla başarabilir. Bu, bugün insan kuvvetlerinin ne kadar geniş ölçüde yağma edildiğini anlamaya yetişir. Bugüne kadar bir metafizikten ibaret olan ekonomi politik, Kropotkin'e göre, 'kuvvetlerin ekonomisi' olacak yerde, bundan uzaklaşmıştır.

Bireylerin edimleri, devletin denetimine bağlı olmayan bir toplum varolabilir mi? Bilindiği gibi, sosyalist partilerin bir kısmı insan özgürlüğünü devlete feda etmedikçe böyle bir sonuca ulaşılamayacağını ileri sürerler. Kropotkin ise, bütün servetlerin kolektif üretim ve mülkiyeti ancak devletin kaldırılması, özgür anlaşma, ortaşım (association), mutlak surette özgür federasyonla gerçeklenebileceğini iddia eder.

Kropotkin'e göre, halk gittikçe daha fazla kendi kuvvetinin bilincine sahip olmaktadır. Bu itibarla devletin yıkılması, bir kısa zaman sorunudur; ve "en rahat gönüllü filozoflar, başlamak üzere olan bir büyük devrimin ışıklarını sızdırmaktadırlar". İnsanlığın hayatında, toplumu en ince damarlarına kadar sallayan pek büyük bir sarsıntının, bir tufanın hâkim olduğu zamanlar vardır; biz böyle bir dönemde yaşıyoruz. Yalnız politika merdivenini değil, aynı zamanda toplumun zihinsel ve ahlâksal hayatını alt üst edecek olan gevşekliği sarsacak, töreleri temizleyecek, asîl tutkuların, büyük atılımların (hamle), âlicenap fedakârlıkların rüzgârını getirecek olan amansız bir devrimin gerekli olduğu hissedilmektedir.

Tarih, Roma imparatorluğunun yıkılışı gibi bir örnekle bunu ispat etmektedir. Bugün de ruhlarda meydana gelen böyle derin bir şekil değişikliğine rastlamaktayız ki, bunun bir olgu halinde harekete geçmesi için en elverişli hal ve koşulları beklemek lâzımdır. Eğer devrim, ekonomi politik üzerinde ve politika alanında baş gösterirse, ahlâk alanında da kendini gösterir. Bireyler arasında gittikçe daha sık ilişkiler başlayınca zümreler ve uluslar, insanlığa birtakım yeni ahlâk yükümleri (obligations) yaratmış olurlar. Kropotkin'e göre, dinsel inançlar kaldırıldıkça, insan mutlu olmak için bilinmedik bir varlık karşısında değil, ilişkide bulunduğu kimselerin hepsine karşı birtakım ödevleri olduğunu anlayacaktır; insan, tek başına kalan bir birey için mutluluğun olanaksız olduğunu ve mutluluğu ancak herkesin ve insanlığın mutluluğunda aramak gerektiğini anlayacaktır. "Mutlu olmak istiyorsan, her bireye ve herkese kendine yapılmasını istediğin şeyleri yap". Her türlü din buyruklarından uzak olan bu kural, insanlık için uçsuz bucaksız bir yetkinlik ufkunu açacaktır. Bugünkü toplumun tablosu, Kropotkin'e göre şudur: Varolan şekillerin alçalması ve ayrışımı (décomposition), yeni şekillerin çetin işleri ve sabırsızca bir değişiklik arzusu... Bilimler, ahlâk ve felsefe alanında yeni eleştirim atılımları, bir taraftan kamuoyunun (efkârı umumiye) genel mayalanma-

sı, diğer taraftan yönetimi ellerinde tutan ve yeni düşüncelerin gelişimine karşı koyma kuvvetine sahip olanların tembel ilgisizlikleri ve canice direnmeleri.

Üretimlerin sermaye boyunduruğundan, yurttaşın, hükümet boyunduruğundan ve insanın dışsal ahlâktan kurtulması, Kropotkin'e göre, düşünürlerin düşleri değildir, belki, çağdaş toplum 'yönelişlerinin' çözümlemesinden çıkan bir tümdengelimi (dedüksiyon) evvelkilerden ayırt eden, tümel bir karaktere sahip oluşudur. Kendisini 'sıkıntı'ya (tourmente) atacak olan bir tek ulus ya da şehir değil, tüm Avrupa memleketleridir. Eskiden belli bir yerde herhangi bir devrim meydana gelebilirdi, fakat şimdi, Avrupa'da kurulmuş olan dayanışma (solidarité) bağları ve bunun tüm devletlere verdiği kararsız denge (équilibre) yüzünden öyle yerelleşmiş (localisé) bir devrim olamaz bir hale gelmiştir.

Kropotkin, devrimi, reforma yeğ tutar; reform, der, daima gecikmişle bir uzlaşmadır. O, geçmişi az ya da çok değişkeye uğratmayı kâfi bulur. Devrimi de daima gelecek için bir işaret taşı (jalon) diker. "Bir devrimin meydana getirdiği ilerleme ne denli küçük olursa olsun, bu diğer ilerlemelerin bir vaadidir". Reform arkaya baktığı halde, devrim ileriye bakar ve kendi yüzyılını aşar. Tüm insanlığın tarihi, eşitlik ve özgürlük ilkesine göre, toplumu organlaştırmak isteyenlerle kendi hayatlarını, başkalarını çalıştırmak suretiyle daha hoş bir hale getirmek isteyenler arasında geçen sürekli bir savaştan ibarettir. Dünyayı kana boyayan savaşların, uygarlıkların doğup batması, imparatorlukların büyüyüp mahvolması daima bu iki parti arasındaki savaş yüzündendir. Kropotkin, bir tek insan sınıfının meydana gelemeyeceğini fark etmemiştir. Bir devrime neden olan partinin kendi içinden bile parçalanıp yeni partiler meydana geldiği tarihsel bir gerçektir.

Ahlâksal bir devrim de tamamıyle siyasal olan bir devrim kadar toplumu değiştirebilir. Kropotkin de ahlâkın kuvvetini inkâr etmemiş, insanlıkta iyilik ve kötülük düşüncesinin varlığını kabul etmiştir. İnsan zihni, gelişimin hangi derecesine ulaşırsa ulaşsın, genel olarak içinde yaşadığı topluma yararlı olanı iyi, zararlı olanı da kötü sayılır. Bu telakkinin kaynağı, bazılarına göre, dindir; yani, iyi ve kötüyü ilham eden Tanrı'dır. Bazılarına, örneğin Hobbes'a göre de kanundur. Yani, insanda iyi ve kötü, haklı ve haksız gibi duyguları geliştiren kanundur. Krotopkin'e göre ise, kanun, insanın sosyal duygularını, toplumun herhangi bir sınıfına yararlı emirleri geçirmek için geliştirir. Kanun, adalet düşüncesini geliştirecek yerde bozar. Yararcılar, insanın kendi kişisel çıkarı için ahlâklı olarak hareket etmesini isterler ve insanın ırk ve insanlıkla olan dayanışma duygusunu inkâr ederler. Kropotkin'e göre, ahlâksal duyguların kaynağını XVIII. yüzyıl düşünürleri keşfetmişlerdir. Adam Smith, bunun kaynağını sempati duygusundan ibaret görmüştür. Her çeşit dinsel önyargılardan (prejugés) uzak olan bu filozof, ahlâkı insanın fiziksel doğasıyle açıklamıştır. Her hayvan topluluğunda, dayanışma bir doğa kanunudur; bu, Darwin'in övüp durduğu hayat savaşından daha pek çok önemlidir. Hayvanlar âleminde de insanlar âleminde olduğu gibi, karşılıklı dayanışma kanunu ve bu kanundan doğan bireysel cesaret ve girişim, bunları kullanmayı pek iyi bilen tür'ün zaferini sağlar. Kropotkin, Guyau'nun ahlâkını kesin olarak benimsemiştir. Kantçı, pozitifçi ve evrimci ahlâkın yenilgiye uğradığı yerde, Guyau'nun ahlâkı en doğru yolu bulur. "Yapmaya yetenekli olunan şeyi içerden hissetmek, yapmakla görevlenmiş olduğumuz şeyin ilk bilincine sahip olmak demektir". Sosyal ahlâkın öğretmesi gereken kurallar, "kuvvetli ol!" zihin ve tutku enerjisini taşır ve başkaları üzerine zekânı, aşkını, eylem kuvvetini taşırmaktan ibarettir. Gerçekten ahlâksal olan insanda insanlık, içsel kuvvet sayesinde belirir. Bu kuvvet, insanı hiç bir şey istemeksizin kendi zekâsını, duygularını, edimlerini, hayatını vermeye sevkeder. Kropotkin, Guyau'yu erkinci ahlâkın (toplumlar ahlâkından bahseden bilim) kurucusu sayar.

Sistemlerini, bencil duygularla özgeci duygular arasında, sözde, bir karşıtlık olduğu iddiası üzerine kuran ahlâkçılar yanlış bir yola sapmışlardır. Bu karşıtlık gerçekten varolsaydı, eğer bireyin hayrı, toplumun hayrına gerçekten karşıt olsaydı, insan türü varolamazdı. Spencer, birey hayrının tür hayrı ile karıştığı bir zamanı önceden görmüşse de, şu noktayı unutmuştur: Eğer "bu ikisi daima özdeş olmasaydı", hayvanlar âleminin evrimi tamamlanamazdı; her zamanda varolmuş olan, hayvansal âlemde daima varolmuştur; daha çok insel âlemde birey ve tür hayrının esasta birbiriyle özdeş olduğunu anlamak istemeyen büyük sayıda bireyler vardır.

Uygar toplum içinde zenginsek, niçin etrafımızda bu kadar sefalet vardır? Niçin kütleleri sersemleştiren bu kadar zahmetli çalışmalar vardır? Geçmişin mirası olan zenginlikler ortasında ve üretimin güçlü aracılarına karşın, niçin, hatta bol ücret alan işçiler bile yarından emin değildirler? Çünkü, üretim için gerekli olan şey, insanlığın doğa kuvvetlerine itaat etmeyi öğrenmeden önce yaşamış olan insanlığın uzun tarihi içinde bazı kimselerin eline geçmiştir. İnsanın yaratıcı kuvvet ve enerjisini yüz katına çıkaran bu dayanışmayı, bu kuvveti kavrayabildikten sonradır ki, yeni toplum, tüm bir gençlik ate-

şiyle geleceği fethetme yoluna koyulacaktı. Toplum, kendi göğsünde kandırılacak ihtiyaçlar ve zevkler aramak suretiyle üyelerinden her birinin hayatını geniş ölçüde koruyacak, serbestçe seçilmiş ve yerine getirilmiş olan işi ve başkalarının hayatını çiğnemeksizin yaşama gücünü veren ahlâksal kanımı sağlayacaktır. Dayanışma duygusundan ilham almış olan herkes, bilginin ve artistik yaratmanın yüksek sevincini fethetmeye birlikte atılacaklardır. Bu ilhamı almış olan bir toplum, iç anlaşmazlıklarından olduğu kadar da dış düşmanlarından korkmaz. Geçmişle savaşlar ve dehasının uyanışı, aşk ve dayanışmaya karşı gelecektir.

Her şey, herkesin olmalıdır; elverir ki, erkek ve kadın emeklerinin payını, gerekli nesneleri üretmek için getirsinler. İşte o zaman her bireyin herkes tarafından üretilmiş olan şeylerde bir payı olabilir. Kropotkin'in savunduğu ahlâk, "yükümsüz ve yaptırımsız ahlâk" ve alışkanlık ahlâkıdır. O, insanı yalan söylemeye, aldatmaya, başkalarının hak ve emeklerini çalmaya sevk eden durum ve koşulların yaratılmamasını önerir; ancak bu suretle insanlığın ahlâk seviyesi, eşya ve olayların kuvvetiyle bugüne dek bilinmedik bir yüksekliğe çıkacağına inanır. Kropotkin'in anarşist düşünceleri Fransa'da anarşist ve coğrafyacı Elisée Recius ile Jean Grave'ı yaratmıştır. Kendisi de Bakonin ve Proudhon'dan ilham almıştır.

Bkz. Laurentius, *Kropotkin s Morallehre u. deren Beziehungen zu Nietzsche* (1896); Ossip Lourié, (s. 184-194).

KRUG, Wilhelm Traugott. Alman filozofu. 22 haziran 1770'te Wittemberg yakınlarındaki Radis kasabasında doğmuş ve 12 ocak 1842'de Leipzig'de ölmüştür. Halkçı bir filozof olduğu kadar da verimli bir yazardır. Schulport yatılı kolejinde yetişmiştir. Almanya'da reformun beşiği olan üniversitede felsefe ve Tanrıbilim öğrenimini tamamladıktan sonra 1803'te Kant'ın kürsüsüne getirilmek onurunu kazanmıştır. 1809'da Leipzig Üniversitesine geçmiştir. Krug, zamanının tüm büyük olaylarına katılmış ve yine zamanının felsefe, din, politika ve toplumu ilgileyen sorunlarına karışmıştır. Tilsitt Barışından sonra Tugendbund adıyle Königsberg'de kurulan yurtsever cemiyetinin başkanlarından olmuştur. Nihayet 1813'te gönüllü olarak süvari avcı kıtalarından birine girmiş ve 1814'te derslerine tekrar başlayabilmiştir. 1833'te Saxon Diyet Meclisine Leipzig Üniversitesinin milletvekili olmuştur.

Krug, felsefe dışındaki yazılarında açık düşünceli ve ılımlıdır. Felsefesel yayınlarının sayısı ise pek çoktur. Bunlarda sağduyunun ilhamlarıyle değişkeye (modifications) uğratılmış bir Kantcılık görülür. Eserleri derin olmaktan çok açık ve orijinal olmaktan çok geniş bir bilgiyle süslüdür. Aynı zamanda ustaca görüşler, yararlı gözlemler ve okuyanlara yeni ufuklar açan özel düşünceler ve buluşlarla doludur. Onun sistemi iki kısma ayrılır:

1. Kuramsal felsefeyi ilgileyenler,
2. Pratik felsefeyi ilgileyenler. *Spekülatif Felsefe Dersleri* (3 cilt, 1806-1810) adlı eseri, mantık ve metafiziği kapsar. Mantığı çok ayrıntılı (tafsilâtlı) ve aydınlatıcı bir müracaat kitabıdır. Metafiziği ile, *Bilgi Kuramı* başlığıyle yazılmıştır. Bu başlıkla bile Kant doktrinine bağlıdır. Fakat, derin ve orijinal değildir. İkinci kısmı teşkil eden *Pratik Felsefe Sistemi* (3 cilt, 1817-1819) ise, hukuk, ahlâk ve estetik felsefelerini kapsar. Krug, sistemini, konularının tertibinde bazı değişiklikler yapmak suretiyle *Felsefe Manüeli ve Felsefe Bibliyografyası* (2 cilt; Leipzig, 1820-1821) adlı ve birçok kez basılmış olan eserinde özetlemiştir ki, iki bölüme ayrılan bu eserin planı şudur:

1. *Temel Kuram:* Bu, felsefeye bir çeşit giriştir ve ilerde göreceğimiz gibi Krug, bu konuya dair ayrı bir eser yazmıştır.
2. *Mantık:* Bu, genel mantık ve uygusal (appliquée) mantık olarak iki bölüktür.
3. Metafizik ya da bilgi kuramıdır ki, bunda zihin fakülteleri çözümlendikten sonra, psikolojinin temel ilkeleri, kozmoloji ve akılsal Tanrıbilim ve doğa felsefesinden bahsedilir.
4. *Estetik:* Krug, buna zevk bilimi adını verir.
5. *Hukuk felsefesi.*
6. *Ahlâk felsefesi.*
7. *Din felsefesi.*

Krug, Tanrıbilim ve felsefede Kant'ın çırağıdır. Zira, Krug'a göre de akıl, kendi özel nuruyle her pozitif ve sözde vahyedilmiş olan dinleri eleştirir ve yorumlar. Aynı zamanda Krug, her renkteki dogmacılığa, bilinci ve bilme fakültesini çözümlemesi dolayısıyle 'eleştirimciliği' karşı koyar. Aklın meşru alanından çıkmayı ve deneyüstü bölgeler içinde, spekülatif hayal gücüyle yükselmeyi reddeder. Fakat, kanunlar ve içinde "varlıkla düşüncenin ilkel olarak birleşmiş bulunduğu" akıllı (raisonnable) bilincin meşru ürünleri için dolu ve tam bir imanı kabul etmekle de Kant'tan ayrılır ve Jacobi'ye yaklaşır. O, bağımsız görünmesine karşın, Kant' renk ve damgasını boşuna saklama gayretini güden bir sağduyu (bon sens), bir kamulduyu, (sens commun), bir bilinç filozofudur. İç ve dış deneyüstüne yükselmeye meyleden her spekülasyonun da düşmanıdır.

Krug, felsefeyi, "bütünlüğüyle dikkate alınmış olan insel ruhun ilk meşruluğunun (legalité) ya da tümelliğiyle, yani nesnel ve öznel, kuram-

sal ve pratik bakımlardan dikkate alınmış olan Ben'in ilkel şeklinin bilimidir" diye tanımlar; bu tanımdan hareket ederek bilinçte ve bilincin dolaysız olgularında, kendi sistemi için sağlam bir temel vardır ki, bu temele, ülkücülükle gerçekçiliği uzlaştıran bir sistem olarak 'deneyüstü bireşimcilik' (synthéthisme transcendantale) adını verir. O, bu sistemi sayesinde, Alman felsefesinde ve Kant'tan itibaren Alman felsefe tarihinde önemli bir yer kazanmıştır.

Krug'un bireşimcilikten anladığı şey nedir? Ona göre, bilginin kaynağı sorununda üç sistem vardır:

1. Düşünceleri eşya ile açıklama iddiasında olan 'gerçekçilik'.

2. Her gerçekçiliğin düşüncelerden doğduğunu kabul eden 'ülkücülük'.

3. Bu iki sistemi beğenmeyerek reddeden 'bireşimcilik'... Bu, birinci ve ikinci sistemin ortasında bir yer alır ve bunları birbiri aracılığıyle tamamlar ve uzlaştırır. Ona göre, tüm doğacı sistemlerin paylaştıkları gerçekçilikle ülkücülük de deneyüstü bir spekülasyonun ürünüdür. Bilinçte gerçeklik, düşünceler şeklinde bulunur; ve meşru bir surette bu olgunun ötesine geçilemez. Deneyüstü bireşimcilik ise, bilme ile varlığı, ülküsel olanla gerçekliği, ilkel olarak konmuş ve birleşmiş, bu itibarla da bunların birinden diğerini elde etmek iddiasında olmayan, —zira, bunun olamazlığına inanır— bir sistemdir. Bu birlik, bilincin ilkel bir oluşudur ve bilinç tamamıyle bu birliğin üstünde bulunur. Bu olguyu nasıl açıklamalıdır? Bu olgunun bilincini varsayan her tümevarım, bu olamaz ve saçma şeyin ötesine gitmek ister.

Bu kuram, Krug'un daha çok *Temel Felsefe* (3. baskı; Leipzig, 1827) adlı eserinde şu suretle açıklanmıştır: Bilinç bilmekle varlığın Ben içinde bir bireşimdir; ve bilinç Ben'de belirlenmiş bir varlık, belirli bir bilme ile birleşmedikçe, belirli, gerçek ve edimsel (actuel) bir bilinç olamaz. Fakat biteviye yenileşen böyle bir bireşim, varlık ve bilmenin Ben içinde ilkel bir bireşimi olmaksızın vukua gelemez. Bu bireşim, her gözlemin ötesindedir ve daha kaynağında bilinci kurar. Zira, her bilinç ister istemez, özne ile nesne arasında bir ayrılığı gerektirir. Belirlenmiş olan her bilinçten önce, varlıkla bilmenin mutlak surette kendi aralarında, karşılıklı olarak belirlendikleri bir ilişki içinde bulunmalıdırlar. Her belirli bilinçten daha önce oaln bu 'a priori' bireşim; her düşünme ve her açıklamadan üstün olan ilkel bir olgudur. Daha öteye giderek, bu olguyu açıklamayı istemek, boşuna bir gayrettir. Zira o, mutlak'tır; bu itibarla da açıklanamaz. Bu olgu mutlak ve ilkel sayılınca, varlıkla bilinç üzerinde düşünülür, bu suretle de bunlar bilinçte birleşmiş olurlar. Bilmenin konusu olan varlık yalnız Ben ile değil, Ben-olmayan ve Ben'in dışında olan bir şeyle ilişkide bulundurulmuş olur. Böylece de, Ben'le birlikte bir de Ben-olmayan (non-moi) ileri sürülmüş ve her ikisine de eşit bir gerçekilk verilmiş olur. Şu halde, varlıkla bilinç ve gerçeklikle düşünceler arasındaki ilişki nedir? Buna iki karşılık verilebilir: Ya bu ikisinden biri, bir sonucun kendi nedeninin ürünü olduğu gibi, diğeri tarafından konulmuştur, yahut da her ikisi de ilkel olarak konmuş ve birlikte birleşmişlerdir. Ve birinin diğeri aracılığıyle açıklanması olanaksızdır. Bunlardan birinin diğerinden doğduğu kabul edilirse, varlığı bilme ya da bilmenin varlığı şeklindeki iki çözüm (solution) olanaklı olabilir. Ülküsel gerçeklikle düşünceleri, eşyayı açıklama denemeleridir; ki, bunda, varlık gerçeğinde, bilme bir ürün sayılabilir. Yahut da bilme, ilkel varlık ya da gerçeklikte onun ürünü diye kabul olunabilir. Birinci sistem, gerçekçiliği, ikincisi ise ülkücülüğü meydana getirir.

Fakat, her iki sistem de indîdir (arbitraire). Her ikisi de olgunun ve ilkel bireşimin ötesine giderler. Eğer gerçeklik kabul edilirse, bundan ülküselin doğacağı da iddia edilebilir ki, bu olanaksızdır. Hiç bir düşünce, hiç bir bilinç olmaksızın sadece madde kabul edildiği takdirde, 'maddeciliğe' düşülmüş olur. Mutlak gerçekçilik, maddeciliktir; ve bu sorunu çözümsüz bırakır. Zira, ülküselin, ham ve her düşünceyle her bilince karşıt olan şeyden nasıl olup da doğabildiği açıklanamaz.

Diğer taraftan ülküsel'i birinci olarak kabul etmekle de, onu her gerçeklikten arındırmış oluruz. Zira gerçeklik, yalnız ülküselden elde edilebilir. Ve ülkücülük de hiçliğe (nihilisme) dönüştürülmüş olur. Zira, onu her gerçeklikten soyutlayınca (tecrit), hem özne, hem de nesneyi yok etmiş oluruz. Şu halde gerçeklik ve ülkücülüğün her ikisi de varlıkla bilmenin eşya ile düşüncelerin ilişkisini açıklayamazlar. Öyle ise bu iki sistemi de, bilinçte ilkel olarak birleşmiş kabul eden üçüncü sistem kalıyor ki, bu, ülkücülükle gerçekçiliği birlikte uzlaştıran 'deneyüstü bireşimcilik'tir. Bu sistem kamul duyu ile Ben'in ve Ben-olmayan'ın gerçek varoluşunu tanır, bunların karşılıklı etkisini kabul eder; ve bu ispatına uğraşılamayacak kadar apaçık bir gerçektir.

Krug, ülkücülük ve gerçekçiliği kendi anlayış tarzına göre eleştirmiş, bu iki sistemin gerçek konu ve niteliklerine yaklaşmıştır. O, deneyüstü bireşimciliğin, estetik, ahlâk, politika ve hukuka da uygulanabileceğini iddia etmiştir. Örneğin, sanatta, artistin doğayı ihmal ederek yalnız kendi ilhamlarına göre çalışmasını savunan kuramı reddetmiş, bir taraftan da es-

tetikteki doğanın adi bir taklidine değer veren gerçekliği kabul etmemiş ve sanatçının hem doğaya, hem de kendi ilhamlarına bağlanmasını istemiştir.

Özet olarak, felsefenin ereğini (gaye), mutluluğa ulaşmak için kendimizi bilmekten ibaret sayan Krug, bu ereğin kendimizde birlik ve ahengi yaratmakla ulaşılacağına emindir. Ona göre ülküseli gerçekten ya da gerçeği ülküselden, varlığı bilimden ya da bilimi varlıktan çıkarmak isteyen her felsefe, felsefenin niteliğini bozar ve insel doğayı yıkar. Rosenkranz, Krug hakkında der ki: "Onu büyük bir filozof saymak kadar da felsefeye yapmış olduğu hizmetleri inkâr etmek haksızlıktır". O, siyasal ve dinsel liberalizmi kapsayan felsefe dışında, birtakım manüeller, sözlükler ve söylevler gibi türlü konuları ilgileyen eserler de yazmıştır. Bunlar arasında kendisinin de önemli saydıkları şunlardır: *Vahyedilmiş Dinin Yetkinliği Hakkında Mektuplar* (1795); *Bir Bilimler Ansiklopedisi Hakkında Deneme* (2 cilt, 1796-1797); *Hukuk Felsefesini İlgileyen Aforizmalar* (1800); *Evlenme Felsefesi* (1800); *Pratik Felsefe Sistemi* (3 cilt, 1817-1819); *Eski Felsefenin Tarihi* (1826); *Devlet ve Okul* (1810); *Felsefe* Sözlüğü (1827-1834). Hayatının son yıllarında, eserlerinden seçme parçaları, felsefesel yazılar başlığıyle yayınlamıştır. Kendi hayatının tarihini de yazmış olan Krug'un eserlerinin tam listesi Tennemann'ın tarihinde bulunur.

Bkz. Wilm, *Histoire de la Philosophie Allemand* (Paris, 1846; cilt IV); E. F. Vogel, *W. T. Krug* (1844) ve kendisinin yazmış olduğu *Meine Lebensreise* (Leipzig; 2. baskı, 1840).

KRÜGER, Gerhard. Alman filozofu. 30 ocak 1902'de Berlin'de doğdu. 1946'da Tübingen Üniversitesinde felsefe profesörlüğüne seçildi. Eflatun, Kant, Heidegger, Wundt, Leibniz ve Marx'a dair etütleriyle tanınır. Şu eserleri önemlidir: *Philos. u. Moral I. d. Kantschen Kritik* (1931); *Einsichte u. Leidenschaft. das Wessen de Platon Denkens* (2. baskı, 1948); *Die Geschichte im Denken der Gegenwart* (1947); *Leibniz als Friedensstifter* (1947); *Ges. u. Tradition* (1949); *Leibniz Die Hauptwerke in Ausw.* (3. baskı, 1949).

Bir de Felix Krüger vardır; psikolojiyle uğraşmıştır (1874-1948).

Bkz. A. Wellex, *Das Problem des Seelischen seins, die Strukturtheorie F. Krüger s.* (1941).

KUNHARDT, Henri. Alman filozofu. XIX. yüzyılda yaşamıştır. Lubeck jimnazında rektör yardımcısı ve profesör olmuştur. Felsefeye ve felsefe tarihine dair yazdığı eserler çoktur ve bunlara her zaman baş vurulabilir: *De Aristippi Philosophia Morali... vb.* (Helmstadt, 1795). Bu eser, Diogéne Laêrce'in verdiği bilgileri tamamlar. *De Fide Historicorum Recte Oestimanda in Historia Philosophioe* (Helmstadt, 1795); *Dissiplina Morum Aptis Philosoph. Orum Sententiis Illustrata* (Helmstadt, 1799). Bunlardan başka, *İnsan ve Okul Şefi Olarak Dikkate Alınan Sokrat* (Lubeck ve Leipzig, 1802). Bu eser Xenophon'un *Mémorables*'ını açıklayan notlar eklenerek Latinceden Almancaya çevrilmiştir. *Epiktet'in Manüeline Göre Stoacılar Ahlâkının Başlıca Noktaları* (Bu eser, Bouterweck tarafından yayınlanan *Yeni Felsefe ve Edebiyat Müzeümü*'nde basılmıştır. *Eski Mitlerin Mitoloji Düşüncesi ve Felsefesel Anlamı* (aynı dergide). *Daha Çok Ölmezlik Doktrinine İlgisi Bakımından Açıklanmış ve Yargılanmış Olan Eflatun'un Phedon'u* (Lubeck, 1817); *Kant'a Göre Töreler Metafiziğinin İlkeleri* (Lubeck, 1800); *Felsefenin, Mutlak'ın Bilimi Olarak Olanağına Dair Kuşkucu Parçalar ya da Kuşkular* (Lubeck, 1804). Bu son eserlerin hepsi Almanca yazılmışlardır.

KÜHNEMANN, Eugen. Alman filozof ve edebiyat tarihçisi. 28 temmuz 1868'de Hanover'de doğdu, 2 mayıs 1946'da Fischbach'ta öldü. Marburg (1901), Bonn (1903), Posen ve 1906-1935'e dek Breslau'da profesörlük yaptı. Kültür politikasıyle uğraştı. *Herder* (3. baskı, 1927); *Schiller* (7. baskı, 1927); *Goethe* (2. baskı, 1930); *Kant u. d. Europ. Gedanke* (2 cilt, 1923-1924); *Mit, u. Befangener Stirn. Mein Lebensbuch* (1937); *Kant und Schillers Begründung der Aesthetik* (1895); *Steuben* (1930); *G. Washington* (1932); *Der Freiheits Kamps der Deutschen* (1941) adlı eserleriyle kendini tanıtmıştır.

KÜLPE, Oswald. Alman filozof ve psikoloji bilgini. 3 ağustos 1862'de Candau'da (Kurland) doğdu, 30 aralık 1915'te Münih'de öldü. 1894'ten 1909'a kadar Würsburg ve Bonn'da, 1912'den itibaren de Münih'de profesörlük yaptı. Külpe, Yeni Gerçekçiliği savunmuştur. Zihin üzerindeki etütleriyle de psikolojiye hizmet etmiştir. Marburg Okuluna bağlıdır. Külpe, Bühler ve O. Sely'le ilgilidir. Eserleri: *Die Realisierung* (3 cilt, 1912); 2. ve 3. ciltleri ölümünden sonra 1920/1922'de basıldı. *Volesungen über Psychologie* (2. baskı, 1922); *Grundlagen der Aesthetik* (1921);



Vorlesungen über Logik (1923); *Einl. i. d. Philosophie* (12. baskı; Leipzig, 1926); *Einleitung in die Philosophie* (12. baskı, 1928).

Bkz. K. Bühler, *Lebensläufe aus Franken, 2* (1922).

KÜNKEL, Hans. Alman psikolog, edip ve eğitimcisi. 7 mayıs 1896'da Landsberg'de (Warth) doğdu, 15 kasım 1956'da Bad Pyrmont'da öldü. Eserleri: *Das Grosse Jahr-Der Mythos von den Wetlzeitaltern* (1922); *Der Furschtlose Mensch.* (1933; 4. baskı, 1955); *Die Lebensalter* (1939); *Der Mensch. und die Mächte im Kampf um die Weltgestaltung* (1948); *Schicksal und Liebe des Niklas von Cues* (1936); *Das Labyrinth der welt. Der Roman Comenius* (1951). Künkel'in ayrıca birtakım pedagojik romanları da vardır.

L

LAAS, Ernst. Alman filozof ve eğitimcisi. Berlin yakınlarında Fürstenwald'da 16 haziran 1837'de doğdu, 25 temmuz 1885'te Strasburg'da öldü. 1872'den itibaren ölünceye kadar bu şehrin üniversitesinde profesör olarak felsefe okuttu. Yeni Kantçılardandır. İlk önemli eseri: *Kants Analogien der Erfahrung*'dur (Berlin, 1876). Bunda, Kant'ı eleştirir ve dinamikçi bir metafiziği savunur. Fakat Alman gerçekçiliği demek olan pozitifçiliği savunmuş ve bu doktrinin Almanya'da başlıca temsilcisi olmuştur. Uzayın zaman ve maddenin nesnel gerçekliğini savunan Laas, doktrinini *Idealismus und Positivismus* (3 cilt, Berlin, 1879-1884) adlı eserinde açıklamıştır. Bu eserin birinci kısmı, *Allgemeiner u. Grundlegender Theil*'dir (Berlin, 1871). İkinci kısmı, *Idealist. u. Positivist Ethik* (Berlin, 1882). Üçüncü kısım ise, *Idealist u. Positivist Erkenntnisstheorie*'dir (Berlin, 1884).

Laas'ın pozitifçiliği daha çok St. Mill'inkine benzer ve buna bilgi kuramını temel yapar. Ona göre, olgular (faits) biliminden, yani, dış ve iç algılar biliminden başka gerçek bir bilim yoktur. Nesne, ancak bilimin kapsamı (muhteva) olarak tanınabilir; fakat bunların nesnelliği, duyarlığımızdan (hassasiyet) bağımsız olarak bazı olayların sürekliliğine (permanence) dayanır. Dış doğa, algı olanağının toplamından başka bir şey değildir. Buna dair olan her deneyüstü açıklama, bir yanılsamadır (illusion) ve yararsızdır. Laas'ın ölümünden sonra yayınlanan, *Litteraricher Nachlass, Herausg. von B. Kerry* (Viyana, 1887) adlı eseri onun pozitifçilik bakımından 'ahlâk' görüşlerini kapsar. Ona göre, ahlâk da bir olgular bilimidir. Bunun görevi, ahlâksal kavramların ruhsal ve tarihsel sürecini (vetire) çizmek ve bu kavramları güçlendirmektir.

Az çok *Büyük Fransız Ansiklopedisi*'nin verdiği bu bilgilere, E. Bréhier'nin şu açıklamalarını ekleyebiliriz: Laas, her felsefesel düşünce tarihinde, biri Eflatunculuk, diğeri pozitifçilik olmak üzere iki doktrinin çatıştığını iddia eder. Eflatunculuk, gerçeklenmiş kavram, doğuştan düşünceler, tinselcilik (spiritualisme) ve amaçlı nedenler demektir. O, tümdengelimi biricik kural gibi kullanan her bilgiyi ve her eylemi mutlak ilkelere dönüştüren, bunları duyulurüstü (suprasensible) ve zamansız bir kaynak arayan doğa mekanizmasına garip bir kendiliğindenlik (spontanéité) arayan ve hayatı, topraküstü (supraterrestre) bir ebedîliğe sevk eden bir sistemdir. Eflatun, Aristo, Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel bu doktrine bağlıdır. Bu, bir yanılma ve yanılsama doktrininden başka bir şey değildir. Pozitifçilik ise, özne ile nesnenin birbirine bağlılığını (correlation) kabul eder. Nesneyi, ancak bilincin kapsamı olduğu için varsayan bir doktrindir. Bu doktrin, algı nesnelerinin (konu) sürekli değişirliğini (variabilité) kabul eder; bilimle duyumun özdeş olduklarına inanır. Bu doktrinde Eflatun'un *Thététe*'inde, Protagoras'ın ileri sürdüğü üç iddia gizlidir. Laas, Auguste Comte'dan çok bu eski filozofa yaklaşır. Nietszsche'nin *İktidar (Erk) İradesi* adlı eserindeki anlayışından pek de uzaklaşmayarak Eflatunculuğa, kendiliğinden varolan bir âlem hakkındaki avamca (vulgaire) inançla birlikte, evrensel mekanizmanın bilimsel hayalini sokmuştur. Bu âlemi, gerçeklikten, deneyin sosyal olmayan her kısmını, duyguları, iradî edimleri, anıları (hatıra) çıkarıp atmak suretiyle elde edebilir... Yapıntılı varsaymalar (supposition fictive), bu bilim âleminin tortusudur.

Laas, ahlâksal değerleri, sosyal çıkarlarla tanımlar ve bu konuda da Eflatunculuktan çekinir. Onun bu sosyal ahlâkı, T. Ziegler ve G. Jodl taraflarından geliştirilmiştir.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 944-945); K. Kohn, *Der Positivismus von Ernst Laas Dissert.* (Berlin, 1907).

LABERTHONNIERE, R. P. Lucien. Fransız Katolik din filozoflarından. 5 ekim 1860'ta Chazelet'de (Indre) doğdu, 6 ekim 1932'de Pasej'de öldü. Annales de Philosophie Chrétienne'in kurucusudur (1905). Daha çok iman niteliği üzerinde düşünür. İman, bir baskıyla ya da gerçekliğini zihinsel kanıtlarla ispat eden bir dışsal otoriteye itaat etmek midir? sorusuna karşılık arar. İman, daha çok, "bir hayat deneyi", bir hayrın belirtisi, Tanrı'nın insanı kendi içten hayatına katılsın diye gizlerini (sır) terk etmesi demek olan bir inayetin (grâce) saçılması mı demektir? Ona göre, Yunan felsefesinin soyut ülkücülüğü, gerçekliği, insel oluşun hiç bir değişkeye (tadil) uğratmadığı sabit ve bozulmaz özler halinde görür, Hıristiyan gerçekçiliği ise, Tanrı'da bir doğadan çok, yarlık (charité) ve aşk sayesinde diğer kişilerle ilişkide bulunma yeteneğinde olan bir kişi görür. İşte bu iki sistem arasındaki derin karşıtlığı yapan özünlücülük (intrinsécisme) ve dışlıkçılıktır (extrinsécisme). Bilinemezcilikle (agnosticisme), zihincilik de özüncülüğü reddeder. Bunlardan birincisi Descartes'ın daldığı yoldur ki, Tanrı'da düşünce ve eylem (aksiyon) için aşılamaz bir sınır, bir engel gördüğünden, onu, yani Tanrı'yı bilinemez saymıştır. Zihincilik ise, doğayla doğaüstü arasında bir ikilik kabul

ettiğinden ve zihni de doğa içine aldığından, dogmanın (dogme) bilinemeyeceğini sadece bildirileceği (tebliğ) sonucunu çıkarır (E. Bréhier, cilt II, s. 1036). Özet olarak o, din felsefesinde içkincidir (imanentiste). Laberthonniere, Blondel'le ilgilidir. Aristo ile Thomacılığı uzlaştırmıştır.

Laberthonniere'in başlıca eserleri: *Le Réalisme Chretien et l'Idéalisme Grec* (1904); *Dogmes et Théologie* (1908); *Théorie de l'Education* (7. baskı, 1923); *Pages Choisies* (1931); *Le Religion de Descartes; La Theorie de la Foi Chez Descartes; Le Prétendu Rationalisme de Descartes au Point de vue Religieux* başlıklı makaleleri önemlidir. Bunlar, Annales de Philosophie Chrétienne'in 1911 yılındaki nüshalarında çıkmıştır. *Essais de Philosophie Religieuse* (1903); *Le Témoignage des Martyrs* (1912); *Sur le Chemin du Catholicisme* (1913). Makaleleri, *Etudes de Philosophie Cartesienne* (1937) adlarıyla yayınlandı.

Bkz. H. Platz, *Geistige Kämpfe im Modernen Frankreich* (1922).

LABRIOLA, Antonio. İtalyan filozof ve sosyalisti. 2 temmuz 1843'te Cassino'da doğdu, 2 şubat 1904'te Roma'da öldü. Sosyal disiplinler alanında derin izler bırakmıştır. Spavanta'nın öğrencisidir. 1874'te Roma Üniversitesine profesör olmuştu. İtalya'nın sosyal demokratlarındandır. Sol Hegelcilerden, Herbart gerçekçiliğine ve tarihsel maddeciliğe bağlı güçlü bir kişiliktir ve sendikacılığı savunmuştur. "Gerçekten başka bir hedef gözetmeyen, felsefe yapmak için, felsefe yapan ve bu ilkelere tüm okulların uyması gerektiğine inanan" Labriola, *Essai sur la Conception Naturaliste de l'Histoire* (Paris, 1897) adlı ve Fransızca eserini *Komünist Bildirgesi* (Manifesto Comunista) dolayısıyle yazmış ve sosyal bilimlerin ulaşabilecekleri gerçeklerin nelerden ibaret olacağını saptamıştır. Toplum sorunlarını mekanikçi bir görüşle dikkate almış ve Karl Marx ile Engels'in formülleri, 'ekonomi eleştirimi ile tarihsel diyalektiğin' doğru bir yoldan sonuçları olduğunu, "bir roman ya da bir ütopya olmayan geleceğin ne olacağı", 'bu formüller' aracılığıyle, "önceden keşfedilemeyeceği" savındadır (iddia). O, yarı Herbartçı bir görüşle tarihi açıklar; bu suretle bir taraftan gelişme kavramından yararlanır, diğer taraftan da sosyal olayları pek belirlenmiş kadrolara dönüştürür; böylece de toplumun gidişini, hemen hemen mekanikçi bir belginlikle yargılayabileceğine inanır. Labriola, bu Marxçı görüşüyle büyük etkiler yapmış ve B. Croce'nin olgunlaşmasına hizmet etmiştir. Onun sistemi daha çok zihinci izler taşır. Gentile, Labriola'nın eserlerini tarihin Marxçı görüşünün 'sadık çizgileri' sayar.

Labriola, *La Doktrina di Socrate* (Napoli, 1871-1909) adlı gençlik eserinde de sosyal ve ekonomik sorunları felsefe alanına geçirmiştir. *Scritti Varii di Filosofiae di Politica* (1096) başlıklı eseri de önemlidir; bunu B. Croce bastırmıştır. *Morale e Religiome* (1873); *Della Liberta Morale* (1873); *Del Concetto della Liberta* (1878); *Del Socialismus* (1889); *Saggi Intorno alla Concezione Matearialistica della Storia* (4 cilt; 1-3, 1895-1898; 4, 1925).

Bkz. Enrico Castelli, (s. 35 vd. S. Diambrini-Plazzi, *Il pensiero Filozofico di Antonio Labriola* (Bologna, 1923).

LA BRUYERE, Jean de. Fransız ahlâkçı, edip ve filozofu. 16 ağustos 1645'te Paris'te doğdu, 10 mayıs 1696'da Versailles'da öldü. Burjuva bir ailenin oğludur. Hukuk öğreniminden sonra Caen'de hazinedar olmuş, fakat Bossuet, kendisini Burgonya dükası prens Condé'ye, küçük oğlunun eğitmenliği (mürebbi) için salık vermiş ve La Bruyère bu vesileyle Paris'e getirilmiştir. Tüm yaşamını edip ve centilmen olarak bu prensin yanında geçirmiş olan La Bruyère, 1687'de *Karakterler* adlı eserini yayınladı ki, bu kitap daha 1696'da dokuz kez basılmış bulunuyordu. Onun bu başarısına portrelerini betimlediği (tasvir) insanların kimler olduğunu keşfetme merakının neden olduğu söylenir. Gerçekte ise, gözlemlerinin gerçeğe uyarlığı, üslubunun taklit edilemez inceliği bu başarının başlıca nedeni sayılır. La Bruyère, 1693'te Fransız Akademisine seçilmiştir. Eserindeki felsefesel ruha karşın, filozoflar, ondan hemen hiç söz etmemişlerdir. Buna neden olarak da, onun bir doktrin ya da sisteme sahip olmaması ya da herhangi bir felsefesel okula bağlanmamasıdır. Fakat bu eserinde bir ahlâkçı gözüyle ileri sürdüğü felsefesel görüşler dikkate değer. G. Pellissier'nin geniş notlar ekleyerek, *Les Caractères ou les Moeurs de ce sciècle* (2. baskı; Paris, 1903) başlığıyle yayınladığı bu esere, La Bruyère, Theophrast'ın *Karakterler* adlı eserini Yunancadan çevirerek ve buna dair bir giriş olarak yazdığı *Söylev*'i de eklemek suretiyle yayınlamıştır. Bu ikinci eserin asıl adı, *Les Caractère Theophraste, Tra-*



duit du Grec, Avec les Caractères et les Moers de ce Siècle'dır (1688-1939).

La Bruyère'in *Karakterler*'i, özdeyişler tarzında yazılmış, kişisel meziyet, kadınlar, gönül, toplum ve görüşme, servetin iyilikleri, şehir, saray, büyükler, hükümdar ve cumhuriyet, insan, yargılar, moda... vb. gibi başlıklarla on altı bölüme ayrılmıştır. G. Lanson, bu eser hakkında şu görüşleri ileri sürer: La Bruyère'in özdeyişleri, La Rochefoucauld'unkilerden, Pascal' ın *Düşünceler*'inden, hatta Montaigne'inkilerden aşağıdır. İnsan eylemleri hakkındaki görüşleri orijinal ve kişisel değildir. Eserin son bölümünde Eflatun, Descartes ve Pascal'ı bulanık bir Hıristiyanlık tinselciliğiyle karıştırmıştır, fakat bunlar da önemsizdir ve kitapta genel bir sonuç da yoktur. İnsan ruhuna dair derin ya da pozitif bilgilerden yoksun olması yüzünden sadece içinde yaşadığı çevrede temas ettiği insanlar hakkındaki gözlemlerini genelleştirmiştir. Örneğin, ona göre insan: "Bencil, hafif ruhlu, sebatsız, doğruya pek de bağlı olmayan, yalnız kendi heves, alışkanlık ve çıkarları peşinde koşan, sürekli ve derin bir duyguya yeteneksiz, iyi eylemlere sırf övünmek için ya da servet için, âdet ve düşüncelerinde giysisi gibi modaya tutsak (esir) olan bir yaratıktır. Kadınlar ise, hoppa (coquete), yalancı, hileci, içgüdülerine bağlı, gülünç yaratıklardır".

Stoacılığı bir zekâ oyunu sayan La Bruyère, iki türlü felsefe kabul eder: Biri, bizi tutkunun üstüne çıkarır, diğeri, tüm gerekçelerini (exigenses) dostlarımızın lehine terk ettirir. La Bruyère bu ikincisini beğenir. Tanrı'nın varoluşuna dair ileri sürdüğü kanıtlar, duygu ve akla dayanır: "Tanrı'nın yok olduğunu ispat etme olanaksızlığı, bana O'nun var olduğunu keşfettirir; bir Tanrı'nın var olduğunu hissediyorum ve O'nun yok olduğunu asla hissetmiyorum. Bu bana yeter. Âlemin tüm akıl yürütmesi, benim için yararsızdır. Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarıyorum. Bu sonuç, benim doğallığım içindedir, bunun ilkelerini pek kolayca, tâ çocukluğumun içinde buluyorum".

Akıl yoluyle ve metafiziğe dayanarak ilk nedene kadar yükselen La Bruyère bu nedenin bir ruh olacağını kabul eder ve "mademki düşünüyorum, öyleyse Tanrı vardır; zira, ben de düşüneni kendi nefsime borçlu değilim, onu kendimden üstün ve madde olan bir varlığa da borçlu değilim. Çünkü, maddenin, düşünenden daha üstün olması olanaksızdır. Şu halde onu kendimden üstün olan ve asla madde olmayan bir varlığa borçluyum ki, bu da Tanrı' dır" der.

La Bruyère, aynı kanıtlarla ruhun tinselliğini de ispat etmeye çalışır: Düşüncemin bilincine sahip olduğum anda, der, bedenin özellikleriyle düşüncenin uzlaşamayacağını da kesin bir bilgi olarak anlamış olurum. Ruhun tinsel (spirituel) niteliği, onun bölünemez ve bozulamaz olduğuna aracılık eder ki, La Bruyère, bu iki nitelikten ruhun ölmezliği sonucuna ulaşır. "Tanrı'nın kendi sonsuz ve yetkin varlığı düşüncesiyle doldurmak istediği bir ruhun mahvolması gerektiğini asla aklım almaz". Descartes ve Pascal'ın etkisi altında düşünen La Bruyère, hükümet şekli ve toplum örgütlerine dair bir özel görüşe sahip değildir. Yalnız istibdadın aleyhindedir.

La Bruyère'in bir ahlâkçı olarak şu görüşleri, kendi yaşadığı dönemle çevresinin değerlerini anlatması bakımından önemlidir: Ona göre, *"Tüm büyük ve güçlü kişilerin kuvveti, kendilerine, halkın kör saplantılarından (prévention) ve onlara hayran olma hususundaki inatlarından gelir"; "Büyükler, bazen bir iyilik yapma vesilesini bulurlar, fakat bunu pek seyrek olarak isterler"; "Başkalarını rahatsız etmek, büyüklerin hoşlarına gider"; "Büyükler, halktan tiksinirler; halkın, aynı din ve Tanrı' yı paylaşmalarını fazla bulurlar"; "Asillerin kendileri de halktan oldukları halde, her aşağılık ve bayağılığın onlarda olduğuna inandıkları için, halktan nefret ederler"; "Büyüklere karşıt olan bir halk vardır, bu, kalabalık bir cemaat yığınıdır. Bir de bilgelere, meziyetli ve erdemli kişilere karşıt olan bir halk vardır ki, bunlar, hem küçük hem de büyüktürler"...* Bu düşünüre göre, büyükler yalnız kötülük yapan kişiler değildirler; onlar, aynı zamanda zekâdan yoksun ve tembeldirler. *"Onlar, duygularıyle egemen olan başıboş ruhlardır. Derin düşünce ve çalışmaya yeteneksizdirler. Fakat halk, işlerini alt üst ederler. Onlar, prenslerin yanında, hiç de hoşlanmadıkları bilge ve aydın yurttaşların yerini alırlar. Bunlar, başkalarının değerlerini tanımazlar. Kendilerinin tek ve yetkin kişiler olduklarına inanırlar".* Bu sözde, büyük adamlar, *"Halk adamlarının incelik ve becerileriyle ruhsal meziyetlere sahip olabileceklerini kabul etmezler"; "Onlar, zeki ve duygulu bir insanın tadabileceği hazlardan yoksundurlar. Hıristiyan ve Fransız doğmuş olan bir adam, kendini yergiler içinde sıkışmış ve mustarip bulurlar. Partizanlarla siyasal erk sahiplerinin servetlerini, birçok aileleri çökerterek ve güçlerini kötüye kullanarak elde etmişlerdir. Onlar, imrenilecek kişiler değildir; zira, onlar servet ve nüfuzlarını, sağlıkları, esenlikleri ve onurları pahasına kazanmışlardır. Oysaki bu yitirdikleri şeyler, kazanmış olduklarından daha çok değerlidir; ve böyle bir alışverişle elde edilemezler".*

La Bruyère, köylülerin sefaletini, halkın sömürüldüğünü, yoksulların sıkıntılı ve acı halle-

rini anlatan çeşitli gözlemlerini sıralamaktan da çekinmez. Gerçek olan şudur ki, o, insancıl filozofların önderlerinden olan bir müjdecidir; fakat, asla bir ihtilâlci değildir. O, birinin haksızlığa uğramasından ve başkalarının mutsuzluğunu görmekten üzülen bir gönül adamıdır. Ona göre, kurumların yıkılması, ahlâkın çökmesiyle başlar; ve bazı sefaletleri görmek, insanı mutlu olmaktan utandırır diye düşünür. *"Büyük bir ruh,* der, *horgörmenin, haksızlığın, acının ve alayın* (moquerie) *üstündedir; o, şefkatle acı çekmiyorsa, dayanıklı bir hammaddedir".*

Denebilir ki, La Bruyère, bir filozof olmaktan çok, özgür düşünceli bir kişiliktir. Külliyatı, G. Serais tarafından (5 cilt; 3. baskı, 1920-1922) ve J. Benda tarafından 1934'te yayınlandı.

Bkz. G. Lanson, *Histoire de la Litterature Française* (7. baskı, s. 596-604); M. Caboche, *De La Bruyère* (Paris, 1844); Prévot-Paradol, *Moralistes Française* (Paris, 1865); H. Taine, *Nouveaux Essais de Critique des Conditions et des Institutions Sociales* (1909); G. Michaut, *La Bruyère* (1936); P. Richard, *La Bruyère et ses Caractères* (Amiens, 1946).

LA CHAMBRE, Marin Cureau de. Fransız yazarlarından. Condorcet'ye göre 1613'te, fakat daha doğru tahminlere göre, XVI. yüzyıl sonlarında Mans'ta doğmuştur. Zira, eserlerinden birinde, kendisinin 1666'da "Savaşlar görmüş bir yaşlı asker" olduğundan bahseder. Nicéron da, onun 1594'te doğduğunu söyler. Kendisinin 1675'te öldüğü anlaşılmıştır. La Chambre, sadece bir yazar değil, aynı zamanda fizikçi, hekim, geniş bilgili bir filozoftur. Tüm yeteneğini önsözlerinde ve ithaflarında olduğu kadar da dalkavuklukta göstermiştir. Başbakan Séguier'ye sokulmuş ve eserlerinde onun kendisine bağışlamak lütfunda bulunduğu, "dünyanın en güzel hayatı" dolayısıyle teşekkür eder. Fransız Akademisine ve Bilimler Akademisine üye seçilmiş, kral Louis XIII'nin hekimi olmuştur. Birçok eserleri arasında, el falına, Nil'in taşmasına, ışına ve sindirime dair olanlar bile vardır ki, bunlar değersizdirler. Felsefeden bahsedenleri de iki sınıfa ayrılabilirler:

1. İnsan ruhuna ait olanlardır ki, bu zümrede, *Tutkuların Karakterleri* (5 cilt; Paris, 1640-1642); *İnsanları Tanıma Sanatı* (3 bölüm; Paris, 1659) vardır. Bu eserlerden birincisi, beş cilttir ve XVII. yüzyılda birçok kez basılmıştır.

2. O zamanlar pek tartışma konusu olan hayvanların doğasını inceleyen iki eseri de vardır:

a) *Hayvanların Akıl Yürütmeleri Lehinde ve Aleyhinde Söylenenlerin Hepsini İnceleyen Kitap* (Paris, 1648).

b) *Hayvanlar Arasındaki Dostluk ve Kine Dair Söylev* (Paris, 1667).

Bu iki grup eserde yazarın ileri sürdüğü düşünceler, o zamanlar görünmeye başlayan sistemlerden bambaşkadır. Onun daha çok Gassandi'ye yaklaştığı ve bu filozofun fiziğinden yararlandığı görülür. La Chambre, tutkuları, organik koşulları ve organizmaya yaptığı etkiler bakımından incelemiş, fakat ruhun niteliği sorununda şu orijinal görüşü geliştirmiştir: Ruh bir kaplama (extention) sahiptir, bu nedenden de kısımları, şekli ve büyüklüğü vardır. Zira, bu nitelikler, niceliğin bir devamıdır. La Chambre, maddeciliğe benzeyen bu görüşünde ileri gider ve "bu kaplamlılık cisimli ve kategorik değil, tinsel ve deneyüstüdür" der ve düşmüş olduğu bu çelişiklikten kurtulma zekâsını da göstermez. Sadece sayıların birer nicelik olduğunu, bu itibarla tinsel olmaları gerektiğini, ruhların da bedenler kadar çok sayıda olduklarını anlatır ve kaygısızca bu açıklamayı sürekli niceliklerdeki kaplama da uygular. Ona göre ruh, sınırsız da değildir. Yani, sonsuzluktan yoksundur. Bu itibarla da ölçülebilir ve gücü (iktidarı) oranında bölünebilir ve melekler gibi uzay içinde hareket eder. La Chambre: Bu güzel doktrinin, der, kârlı yanları vardır. Çünkü, ruhun kısımları varolunca, bunlardan bir parçası, bedene bağlıdır, yani bedenle bir birlik teşkil eder ve madde âlemine bağlı olur ki, bu kısım organlarla birlikte dağılıp yok olmaya mahkûmdur. Diğer bir kısmı ise, bedenden tamamıyle ayrı ve sadece zihin işlemlerini yapan ve ölüme mahkûm olmayan "özgür kısmı" teşkil eder. La Chambre, bir taraftan da, hayvanların otomatikliği hakkında Descartes'ın ileri sürdüğü kuram ile savaşır. Fakat düşünceler başarılı değildir. Hayvanlara insanların sahip olduğu imtiyazların hemen hepsini vermek suretiyle gerçekten az çok uzaklaşır. Fakat, onun bu konudaki düşünceleri, hayvanlar hakkındaki modern düşünce ve duyguların müjdesi sayılır.

Bir yazar olarak da Fransız diyalektik dilinin yaratıcılarından sayılır; yani o, Fransızları Latince yazma zorundan kurtarmıştır. Bordeu, onu, ruhun fonksiyonlarını açıklama hususunda Locke'u hazırlayanlardan sayar.

Bu filozofu, Tanrıbilimci rahip La Chambre (1698-1753) ile karıştırmamalıdır. Bu zatın da *Abrégé de la Philosophie ou Dissertation sur la Certitude Humaine, La Logique, La Metaphysique et la Morale* (Paris, 1754) adlı dikkate değer bir eseri vardır.

Bkz. Nicéron, *Memoires* (cilt XXVII); Condorcet, *Eloge des Academiciens;* B. Haureaut, *Histoire Littéraire du Maine* (cilt III).

LACHELIER, Jules-Esprit. Nicolas. Fransız filozofu. 27 mayıs 1832'de Föntainebleau'da doğdu, 16 ocak 1918'de öldü. Louise-le-Grand Lisesinde okudu. Açılmış olan hitabet müsa-

bakasının mükâfatını kazandı. 1851-1854 yıllarında Ecole Normale'de yüksek öğrenimini tamamladıktan sonra edebiyat agrejesi oldu; ve Ravaisson'un himayesi sayesinde bu yüksek okulda bir yıl daha okudu. Türlü vilâyet liselerinde mantık okuttuktan sonra felsefe agrejesi oldu. 1875'te Paris Akademisi genel müfettişliğine, 1879'da Millî Eğitim genel müfettişliğine atandı. 1871'de şu tezle doktorasını vermiş oldu: *Du Fondement de l'Induction* (Paris, 1871; 9. baskı, 1907). Bu eser, Hamdi Ragıp Atademir tarafından, *Tümevarımın Temeli Hakkında* başlığıyle dilimize çevrilmiştir (1949). Onun, Revue Philosophique'te yazdığı, *Etude sur la Théorie de Syllogisme* (mayıs, 1876) ve *Psychologie et Métaphysique* (1885) adındaki eserleri de önemlidir.

Fransız üniversitelerinde V. Cousin'den beri bilimle uğraşmış olan metafiziği yeniden ve ilk kez yükseltmiş olan Lachelier'nin doktrini kendi eserlerinden çok kendisini incelemiş olanların eserlerinden daha açıkça kavranılabilir. A. Fouillée, onun felsefesinde birbirine bağlı üç cephe bulur:

1. Evrensel mekaniklik,
2. Evrensel amaçlılık,
3. Özgürlük ve Tanrı inayetinin saltanatı.

Lachelier'ye göre varlık, zaman ve uzaya bağlı bir çeşitlilik arzeder. Bu çeşitli şekillerle kendilerini gösteren şeyler, bilgi ve zihinlenmenin (intellection) konusudur. Burada multak surette egemen olan 'mekaniklik'tir. Fakat varlık, bize yalnız çeşitlilik şeklinde değil, aynı zamanda bir ahenk şekli altında da gözükür, bu ahengin organlaşması, bize en tam tipi verir ki, bu tip, bizim için bir duygu konusu, yani arzu ve sevinç verir. Bu itibarla varlığın bu ikinci cephesinde 'amaçlılık' egemendir. Nihayet her ne kadar bu hayattan daha yetkin olmasa da, kendimize benzeyen varlıklar yanında fiziksel bireyin (individue physique) değil, ahlâksal kişinin (personne morale) sahip olduğu birliğe, mutlağa ulaşırız. Bu, tarafımızdan yapılmış olan ve gerçekten özgür bir edimin konusudur. Yani, bir şarite (charité - yarlık) edimidir. Bu üç şey, varlığın üç türü değildir; fakat aynı varlığın, şimdiki koşullarımız içinde birbirinden ayrılmayan üç cephesidir. Her birimiz, bölünemez bir surette ve en küçük bir çelişikliğe bile düşmeksizin hem bir madde, hem de yaşayan ruh, ahlâksal kişi, zorunluluk, amaçlılık ve özgürlüğüz. Bundan başka, düşünceyle varoluş düzeni arasında bir paralellik, daha doğrusu mutlak bir özdeşlik aracılığıyle her zihin edimi şu üç esası kapsar:

1. Az ya da tam bir mekaniklik ki, maddecilerin bilgisidir,
2. Ahenkli ya da organik bir birlik duygusu,
3. Son bir esas ve tüm gerçekliğin temeli gibi telakki edilebilen özgürlüğün serbestçe onayı (tasdik).

Onun bu görüşü, Ravaisson'unki gibi, Kant'ı da eklemek koşuluyle Leibniz ve Descartes doktriniyle ilişkilidir.

Lachelier, yalnız zihnin ya da ruhun sezgileriyle değil, ödev üzerine kurulmuş inançlar varolmadan eşyanın ilkesini kavrayamayacağımızı savunur. Lachelier, tümevarıma dair olan düşüncelerinde de amaçlılığa büyük bir değer verir; 'a priori' kavramlara da bu vesileyle değinen Lachelier, amaçlı neden ilkesinin düşünce için bir yaptıran neden kadar zorunlu olduğunu ispat etmeye çalışır. Ona göre, amaçlı neden ilkesi, akıl yürütmenin, tümevarımın, kıyasın ve hatta bilincin dayandığı en esaslı bir şekil ya da temelidir. Bu bakımdan Lachelier'nin görüşü Leibniz'in görüşünü andırır. Lachelier de bu filozof gibi ve fakat başka bir ifadeyle doğa kanunlarının iki ayrı ilkeye dayandığını farketti:

1. Olay serilerini meydana getiren ilke. Bu seriler içinde önceden oluşanlar, kendilerinden sonra gelenlerle sınırlanmışlardır.
2. Bu serileri ayrı ayrı birer sistem haline getiren ilke.

Bu sistemler içinde ayrıntılar ve kısımların varlığını belirleyen tümellik düşüncesidir; ve amaçlı neden dediğimiz ilke, önceden meydana gelmek suretiyle, kendinden sonra meydana geleni sınırlayan olay demektir. Buna, "Kendi gerçeksel kısımlarının varlığını teşkil eden şey" dersek, amaçlı nedenin güzel bir tanımını elde etmiş oluruz. Özet olarak denebilir ki, Lachelier'ye göre, tümevarımın olabilirliği, yaptıran ve amaçlı neden gibi iki ilkeye dayanmaktadır. Diğer taraftan da eşyanın toplu heyeti ya da eşyanın türlü amaçlara yöneldiği sistem 'güzel' dir; bu nedenden de ahenklidir. Demek ki bilimsel gerçek, estetik güzellik içindedir. Bu bakımdan da Lachelier, Leibniz'e benzer, onun amaçlılık hakkındaki görüşünde başlıca iki nokta dikkate değer:

1. Bizde duyumlar ve algılar sistemini yaratan bir hareketler sistemi vardır, bu itibarla da bir amaçlı neden vardır.
2. Bu sistemler, sabittir (stable). Bu itibarla da bir amaçlı neden vardır. Zira ona göre, her hareket sisteminin bir araçlılığı vardır. Şu halde bütünle bütünün kısımları arasında bir karışıklık (reciprocité) vardır: Çünkü kısımlar, bütün olmadan hiç bir şey anlatmazlar. Bu itibarla Kant'ın da hissettiği gibi, kendi saf kısımlarının varoluşunu belirleyen ve sınırlayan her bütün, bir amaçlı nedendir. Demek ki hareketler sistemi, bir amaçlı sistemi kapsar. Tümel nedenlilik, tümel düşünce, bir ilke gibi ileri

sürülmeye ihtiyaç göstermeksizin, bütün içinde kısımların tümel karşılığını teşkil eder ve bütün tümeller aracılığıyle kısımları belirlemeye yetişir. Türlülük içinde birlik, büyüklük içinde düzen ve bunlardan türemiş olup, güzel'in ilkel niteliği olan ahenk... Ancak evrensel determinizm ilkesiyle açıklanır. Lachelier, *Tümevarımın Temeli* adlı eserinin birinci bölümünde bu bahsi incelemiştir ki, esası, her olayın nedeni kanunlar içindedir, daha az genel olan kanunlar da, daha çok genel olan kanunların içindedir, yargılarından ibarettir. Bu suretle her şey bir birliği takip edebilir. Bu birlikten de karşılıklı olarak evrenin belirleyip sınırladığı şeyler doğmuştur. Tikel şeyler, yalınç (basit) kanunların ve yalınç öğelerin karışmasından başka bir şey değildir. Şu halde, dış doğada mantık ve mekaniklik, yalnız tek serileri değil, hareketlere bağlı sistemleri de oluşturmaya yeterlidir.

Lachelier, ikinci bir kanıt olarak, "fakat, diyor, doğada hayret edilecek şey, yalnız olaylar sisteminin varlığı değil, aynı hareketlerin uzlaşmasından husule gelen sistemlerin sabitliğidir (stabilité). Yalnız, mekanizm ve determinizm ilkeleri bize öğretiyor ki, aynı koşullar meydana geldiği takdirde, bunlardan meydana gelen sonuçlar da aynı olur. Fakat daha ileri giderek tümevarıma devam edecek olursak, aynı koşulların husule gelmekte olan sonuçlara göre yine varolduklarını görürüz. Başka bir deyimle, doğa içindeki düzenin sabitliğini kabul ediyoruz. Hatta yalnız eşyanın şekillerini meydana getiren mekanik aracılarının kararlılığını (constence) değil, sonuçların kendilerini de onaylıyoruz. Bu itibarla eşyanın bağları devamlıymış gibi dikkate alındığı takdirde hareketin aynı kanunlara itaat etmiş olması yetişmez. Zira, bu kanunların görevi, her olayı daha önce gelmiş olan bir olaya bağlamak ve birçok olaylar serisini kendi aralarında düzenleyip tertip edinceye kadar uzatmaktan ibarettir... Şu halde amaçlı neden kanunu bir öğedir (unsur), hatta tümevarım ilkesinin karakteristik bir öğesidir'. Öyleyse, amaçlılığı dış olaylardan çok iç olayların yöntemlenmesi için ihmal edilemez diye kabul edebilir miyiz? Lachelier: Düşünce bile, der, amaçlı neden kanununa dayanır ve doğaya galip gelir. Zira, ahenkli hareketler, doğanın tüm kısımları arasında karşılıklı bir uygunluk (mutabakat) olmadan algılanamazlar.

Şimdi Lachelier'nin 'özgürlük' kavramıyle determinizmi nasıl uzlaştırdığını inceleyelim: *Psikoloji ve Metafizik* başlıklı yazılarında, bu konu hakkında Lachelier şunları yazmaktadır: "Yalnız bir 'ben'i hisseden ve her şeyden önce isteyen bir 'ben'e sahip olduğumuz için 'özgürüz". "İrade özgürdür, çünkü kendi kendini istemek ve kendi kendinin nedeni olmak, özünün icaplarındandır. Bizde algılanmış ya da hiç olmazsa hayal edilmiş, bu itibarla da son çözümlemede doğa mekanizmasından doğmayan bir nesne ile belirlenmemiş bir iradenin ve özel bir duygulanmanın varolmadığı doğrudur. Fakat, irademize yöneltilen bu mekanizma, bir bakıma, doğa tarafından yöneltilmiş gibidir. Bu mekanizma, doğaya itaat eder, ya da hiç olmazsa iradeli harekette doğaya yardım eder; ve kendiliğinden doğaya, genel olarak ihtiyaçlarımıza tekabül eden bir düzen sağlar". Gerek dışımızda, gerek kendi nefsimizde bulunan birçok şeyler, sahip olmayı dilediklerimizden başka şeylerdir. Kendi özel irademiz olması gereken ya da esasta olmak isteyeceği şey değildir. Ereklerinden (gaye) bazılarını ısrarla izlemek suretiyle de kendisini diğerlerine ulaşma olanaksızlığı içine koymuş olur. "Böylece, varlığımız içinde özgürüz ve varlık tarzımız içinde belirlenmişizdir (détermine)". Bu mekanizma, yönelişlerimiz içinde hareket etmiş olsa bile özgürüz. Elverir ki o, yönelişlerimiz doğrultusunda hareket etmiş olsun. Bu mekanizma, yönelişlerimizle savaşır ya da bunlardan uzaklaşırsa, tutsaklar haline girmiş oluruz.

Özgürlük, determinizmin ortasında ve onunla çelişikliğe düşmeden varolur. Varlık, "kendi kendini husule getirdiği sürece tamamıyle özgürdür. Kendisini herhangi bir somut ve gerçek şeymiş gibi meydana getirdikçe tamamıyle iradedir, bu üretim, kavranılabilir oldukça ve kendi kendisini hesaba kattıkça tamamıyle zorunluluk olur". Özgürlük, determinizmden çıkmaz; çıkması demek, özgürlüğü determinizme dönüştürmek demektir. Özgürlük, determinizmden öncedir, 'birinci'dir. "Algıladığımız haldeki varlık, evvelâ kör bir zorunluluk, sonra, önceden bu zorunluluğun sıraya koyduğu bir irade, nihayet zorunlulukla iradenin varoluşunu saptamaktan başka bir şey olmayan bir özgürlük değildir. Bilincin öğeleri, bağımlılık ve belki de tarihsel gelişme düzeninde algıdan iradeye değil, tersine olarak iradeden algıya doğru sıralanmışlardır". Varlığın kaynağına bu suretle yerleşmiş olan irade, genel ve bir olan iradedir ki, türlü yönelişlerimiz onun çeşitli şekillerinden başka bir şey değildir; bu, "iradeye, gerçeğin yaşama iradesi denilebilir". Pek içten olan bu irade, hissedilemeyecek kadar 'ben'e karışır. "Biz, duyum olmadan önce iradeyiz ve irade duyum gibi bilincin dolaysız ve seçik bir verisi ise, bunun nedeni, onun her verinin ilk koşulu ve bazı tarzlarda bilincin kendisi olduğundandır" (G. Seailles).

Lachelier, çağrışımcı görgücülük kadar da, o dönemde üniversitenin egemen doktrinlerinden biri olan seçmeciliği beğenmiş, nedenlilik ilkesi ile evrensel mekanizmanın ispatında Kant'ın

'deneyüstü analitig'inden ve yargının eleştiriminden yararlanmıştır. Özetle o, düşünce kanunlarıyle varlık kanunlarının özdeşliğini ispata çalışmıştır.

Bkz. G. Seailles, *La Philosophie de J. Lachelier* (1920); E. Boutroux, *Nouvelles Études d'Histoire de la Philosophie;* Paul Janet, *La Philosophie Française* (s. 65-82). Yazar, bu eserinde, Lechelier'nin *Endüksiyonun Temeli* adlı eserinin çözümsel bir özetini verir ve kendi görüşüne göre eleştirir. A. Fouillée'nin *Felsefe Tarihi;* J. Benrubi, *Philos. Strömungen der Gogenwrtin Frankreich* (1928).

LA COMBE, Paul. Fransız yazarı. 1833'te Paris' te doğdu, 17 temuz 1919'da Lanzert'de öldü. H. Taine'in felsefesine bağlıdır. Bu bakımdan kendisini pozitifçiler arasına koyabiliriz. *De l'Histoire Considérée Comme Science* (1894); *La Guerre et l'Honneur* (1900); *Tain, Historien et Sociologue* (1900) adlı eserleri kendisine Alman ansiklopedicilerinde bir yer kazandırmıştır.

LACROZE, Matturin Veyssiere von. Alman filozofu. 1661'de Nantes'da doğdu. 1739'da Berlin'de öldü. Birçok felâket ve serüvenlerden sonra kralın kitaplığına memur olmuştur. Fransız Kolejinde felsefe de okutmuş olan Lacroze, birinci sınıf bir müsteşrik, bilgin ve pek anlayışlı bir tarihçi olarak da ünlüdür. Leibniz'in fedakâr ve vefalı arkadaşı olan filozoflarla tanışmış ve bu büyük filozofla birlikte dilin kaynak ve niteliğine dair araştırmalara girişmiştir. Olağanüstü bir belleğe (hafıza) sahip olması dolayısıyle âdeta canlı bir kitaplık olan Lacroze, P. Hardouin'in tarihsel kuşkuculuğu ile savaştığı gibi, Pomponazzi ve Vanini'den başlayarak Toland'a kadar gerçek ya da sahte Tanrıtanımazlığa yaptığı ateşli hücumlarla da ün kazanmıştır. Göttingen'de profesör olan dilci Heumann'a karşı, kendisinin pek tehlikeli bulduğu J. Bruno'nun doktrinlerine dair giriştiği tartışmada Lacroze'nin tanınmasına neden olmuştur. Berlin Akademisinin seçkin bir üyesi olan Lacroze, bu bilim kurumu üzerine önemli etkiler yapmıştır. Nihayet Fransız Kolejinde, kendisi gibi Almanya'ya sığınanlardan Chauvin'in yerine geçerek Descartes ilkelerine dayanan bir çeşit seçmecilik doktrinini okutmuştur.

O, "Felsefede, der, her şeyi anlamaktan ve anlaşılmış olmaktan, yani açık ve seçik düşüncelerden hoşlanırım. Ben biraz Pyrrhoncuyum. Bu halim, aklın, yaşın ve deneyin bir ürünüdür". Ona göre, en esaslı sorun, Tanrı'nın varoluşu sorunudur. Eğer bu sorun, sağlam olarak kurulabilirse, her şey emniyet altına alınmış ve kurtulmuş olur. Eğer Tanrı varsa, insan ruhu mahvolmayacaktır ve eğer ruhumuz maddesiz ise, mahvolmazsa, din ve ahlâk da saldırılamaz ve yıkılamaz birer gerçek olacaklardır.

Tanrıtanımazlığın amansız bir düşmanı olan Lacroze, Tanrı'nın gerçekliğini şöyle ispat eder: Bunu, Büyük Frédéric'in kız kardeşine yazdığı bir mektupta, Wolf'un Almanya'da yaymış olduğu zevke uyarak, "Tanrı'nın varoluşunu geometrik bir tarzda" ispata çalıştı. Bakınız nasıl:

Tanım: "Gerçek bir oluşu varmış gibi algıladığımız her şeye varlık adını veririm. Her gerçek varoluş, ya mutlak ya da bağıntılıdır. Bağıntılı olan bir varoluşun varlığı, dışsal bir neden sayesinde olanaklı olabilir. Mutlak varlık ise kendi kendisine vardır. Kendi kendine varolan ise, bağımsız, ebedî ve sonsuzdur. İşte Tanrı adına verdiğim varlık budur".

İddia: "Hiç bir bağımlı, bağlı olduğu nedene özel olarak dikkat edilmedikçe algılanamaz. Bağımsız varlık ise, ancak iğreti (emprunté) bir gerçekliğe sahip olabilir".

Belitler: "Sonsuz bir surette yetkin olan varlık, her varlığın nedenidir. Tanrı'dan başkası da olamayan bu varlık, tüm eşyanın sonu ve başlangıcıdır. Öyleyse, her şey ondan çıkar, bundan da Tanrı varoluşunun pek zorunlu olduğu, onsuz, aşağı ve bağımlı varlıkların hiç bir düşüncesine sahip olunamayacağı sonucunu çıkarırım".

Bu kanıtlamanın (delil) matematik şekillerine karşın Lacroze, kendisini tamamıyle kandıramamıştır. Onun sofu ruhu, başka bir ispat türüne muhtaçtır: "Tüm belgeleri, der, hiç bir zaman Saint-Paul'un *Romalılara Mektup*'undaki (19, 20) ile karşılaştıramam. Buna, büyük bir güzelliğe ve şaşılacak bir enerjiye sahip olan XIX. Mezamir'i de eklemelidir. Buna göre, büyük belgem, Saint-Augustin'in yazdıklarından elde edilmiş bir duygu belgesidir: "Yarabbi, sen bizi kendin için var ettin ve bunun içindir ki, kalbimiz asla sende dinlenmeyecek denli tasasız kalmayacaktır". Lacroze'nin şu sözleri Davud Peygamberi hatırlatır: "Tadınız ve Rabbin ne kadar tatlı olduğunu görünüz-.. Tanrı'yı tatma imanına sahip olanın, hiç bir zaman onun varoluşundan kuşkusu olamaz".

Görülüyor ki, onun Tanrı hakkında bildikleri ve düşündükleri mistik duygularla İncil'in telkinlerinden ve İncil'e bağlı olanların imanlarından ileri gitmemiştir.

Lacroze, genel olarak tüm Doğu kavimlerinin dillerine dair sözlükler yazmıştır. *Tarih, Edebiyat, Din ve Eleştirimin Türlü Konularına Dair Sohbetler* (Amsterdam, 1717) adlı eserinde felsefesel bir ruh egemendir. Hardouin'le yaptığı tartışma, Latince olarak 1708'de Rotterdam'da basılmıştır.

Bkz. Jordan, *Histoire de la vie et des Ouvrages de M. de Lacroze* (Amsterdam, 1741).

LACTANCE. Latince adı Lactance Coelius Lactanius Firmianus. Hıristiyanlığı kabul etmiş

olan müşrik filozoflardan biridir. Küfür kaynaklarından aldığı bilginin ışığını yeni doğmuş olan Hıristiyanlığın emrinde kullanmıştır. Lactance, Afrika'da III. yüzyıl ortalarında doğdu. Nikomedya'daki Sicca kasabasında üstadı Arnobe'dan ders aldı. 290 yılına doğru imparator Dioclétien tarafından anayurdunda belâgat okutmaya memur edildi. 300 tarihine doğru Hıristiyanlığı kabul etti. Bu tarihten itibaren de bu dini savunmaya koyuldu. 316'da imparator Constantin onu, Gol bölgesine davet ederek oğlu Cripus'ün eğitmenliğine atadı. Lactance'ın Trévès'de ileri bir yaşta, 325 yılına doğru öldüğü zannedilmektedir.

Onun felsefeye karşı olan düşmanlığı, kendisinde felsefesel zekâ ve bağımsızlığın teşekkül etmesine engel olmuştur. Felsefeye karşı yaptığı ateşli hücumlar, geniş ve derin bilgiler kazanmasına hizmet etmiştir.

Lactance, Hıristiyan olmadan önce hatiplik yapmış ve bu sıfatla da küfür edebiyatına ve eski felsefe sistemlerine dair oldukça geniş bilgiler kazanmıştır. Ele geçmiş olan eserleri, Hıristiyan olduktan sonraki yazılarıdır ki, hepsinde bu yeni dinin ruhu yaşar. Fakat bunlarda kendi eski inançlarından da birçok izler vardır. Bu eserlerde eski felsefeyle beslenmiş ve eski alışkanlıklarının tortularıyle yuğrulmuş olan öyle bir hava vardır ki, İncil'den çok müşrik yazarlardan ve daha çok adını sık sık tekrarladığı Ovidius'ten ilham aldığı görülür. Bu eserlerde Cumes ve Erythré kâhinlerinin en güvenilir eserlerinden biri saydığı eski kâhin kadınların şiirlerinden sık sık bahseder ve parçalar alır.

Lactance'ın eski felsefe sistemlerini hangi görüş altında incelediği sorununa gelince: Bilindiği gibi, başlangıçta Hıristiyanlık, türlü duygularla felsefeye doğru canlanmıştı, bu din, evvelâ felsefenin keşfettiği gerçeklerden yararlandı, felsefede varolan her iyi şeyi, kutsal kitaplardan kazanılmış saydı. Fakat zaman geçtikçe bu durum da değişti, din âdeta felsefenin düşmanı oldu. Özellikle Yeni Eflatunculuğun, eski dini, yani Paganizmayı yeniden kurmak istediği ilân edilerek bu felsefeye bağlı olanları Hıristiyanların şiddetle cezalandırdıkları görüldü. Lactance'da egemen olan bu ikinci durumdur. Yani o, felsefeyi, kutsal gerçeklerin düşmanı ve her çeşit bozulmaların (corruptions) kaynağı saydı. Lactance, bir felsefe tarihçisi sayılmamakla birlikte, eserlerinde eski felsefenin yanılmaları ve eksikleriyle Tanrı kavramı ve dinsel gerçekler hakkındaki kusurlarına dair geniş bir envanter bulunur. Fakat bu pek emin bir rehber telakki edilemez, yani ona fazla güvenilirse yanlış bir yola sapılmış olur.

Hepsi Latince olan eserlerinde tekrarlayıp durduğu için Saint-Jerome, Lactance'a 'Hıristiyan Ciceron' unvanını vermiştir. Zamanımıza dek gelebilen başlıca eserleri şunlardır: *Les Institutions Divines* (307-311). Bu eserinde Lactance, imparator Constantin'e hitap eder. Bir din övgüsü (apologie) olan bu eserden önce *De Opificio Dei (305), De Ira dei* ve *De Mortibus Persecutorum* (304'e doğru) başlıklı üç eser daha yazmıştır.

Institutions Divines'in konusu, çoktanrıcılıkla müşrik felsefeye karşı ve bunların yıkıntıları üzerine kurmak istediği Hıristiyanlık lehine bir savaştır. Eserin biri çekişken (polemique), diğeri dogmacı (dogmatique) iki bölümü vardır. Birincisi bir övgüdür; ikincisi ise, Hıristiyan doktrininin bir yaymacasıdır (expositon). Saint-Jerome, bu zatın belâgatine hayran olmakla birlikte onun gerçeği kurmak ve yanılmaları yok etmek işinde az yetenekli olduğunu söyler. Bunun nedeni, Lactance'ın, Hıristiyanlık dogması hakkında derin bilgilerden yoksun olmasıdır. Hıristiyanlık gerçeklerini açıklama amacını güden bu eserde, bu dine aykırı birçok düşünceler vardır. Bunun içindir ki, eserinden, kendisini suçlandırmaya neden olan doksan dört yanılmanın listesi yapılmış ve kitaplarının iman sorunları bakımından önerilemeyeceği kabul edilmiş ve nihayet 424'te Roma'da toplanan Ruhanîler Meclisi'nde Lactance'ın hemen tüm kitapları kuşkulu kitaplar sırasına konulmuştur.

Institutiones Divines yedi kitaba bölünmüştür. Bunun ilk üçünde müşriklik (paganisme) reddedilir ve sırayla sahte dinsel yanılmayla filozofların sahte bilgeliklerinin kaynağını inceler. Diğer üçü ise, Hıristiyanların dogmasıyle ahlâk ve tapınmalarını (cultes) açıklar. Yedinci kitapta da, *Mutlu Hayat* başlığı altında, insanın bu hayattan sonraki halini ve evrenin şimdi içinde bulunduğu dönemden sonra geçireceği evreleri inceler. Onun amacı, din ile felsefenin birbirine uygunluğunu ispat etmektir. Eserlerinin başlarında şu ilkeyi ileri sürer: "Bilgeliksiz din ve dinsiz bilgelik yoktur" (liv. I, ch. I). Bu ilkeye karşın, Lactance'ın ruhunda pek çeşitli düşünceler, birbirleriyle uzlaşmaksızın karışık bir halde yer alırlar. Yani, onda felsefeyle Tanrıbilim bir araya gelir, Hıristiyanlık gerçekleriyle müşriklik yanılmaları, dinsel ilhamlarla kâfirlik anıları (hatıra) garip bir tarzda birleşir ve o zamanlar daha kilisenin açıkça saptayamadığı dogmalar hakkındaki denemeleri karakterleştirir. Örneğin, Tanrı'nın varoluşuna dair şöyle der: "Her varolan şey, varolmaya başlamıştır. Tanrı vardır, öyleyse o, varolmaya başlamıştır. Fakat Tanrı'dan önce, kendisinden Tanrı'nın doğabileceği hiç bir şey yoktur. Bu itibarla Tanrı, kendi kendini yaratmıştır" (liv. I, ch. VII ve liv II, ch. VIII). Başka bir yerde ahret ha-

yatından söz ederken şöyle düşünür: "Eğer ölümden sonra ruhların varoluşları inkâr edilirse, büyücüler onları bize göstermek suretiyle varlıklarına inanmamızı sağlarlar" (liv. VII). Çoğu kez de Lactance, eski filozofların keşfettikleri bir iki fiziksel gerçeği, bu gerçeklere karışmış olan yanılmalarla birleştirir. Antipotları (antipodes) o gerçeklerin saçma oluşlarına bir örnek olarak gösterir; fakat bu konuda kendisi de bazı yanılgılara (hata) düşer, örneğin ay'la güneş'in daima aynı yönden batıp doğduklarını görenlerden çoğu bu olaydan ay'la güneş'in bir tekerlek yol üzerinde hareket ettiklerini, bu itibarla da âlemin bir gülle gibi yuvarlak olduğu sonucunu çıkarırlar; ve âlemin merkezinde olan yeryüzünün de böyle olduğunu kabul ederler, bundan ise, yeryüzünün bir tarafında yağmurun aşağıdan yukarıya yağdığı ve insanların baş aşağıya asılmış oldukları sonucu çıkar, der; bu suretle antipotlardan söz edenlerin ahmaklığını kendi mantıklarıyle ispat ettiklerini zanneder.

Lactance, bir taraftan da kendi beğenmediği ve kendilerine hücum ettiği filozofların düşüncelerinden birçoklarını benimser. Bu hususta seçmiş olduğu düşünceler bakımından da pek başarı gösteremez. Örneğin, Epikür'ün ruhu, kandan yoksun olan ışınla karşılaştırışını ve nasıl ki ışın yağla beslenirse, ruhun da kanın humörü (humeure) ile beslendiği düşüncesini beğenir *(De Opificio Dei.* ch. XVII).

Lactance, derin düşünceler esnasında ruhun baştan yüreğe indiğini ve yürekte sanki bir kutsal hücredeymiş gibi kapandığını ve bu suretle de dış âlemin neden olduğu oyalanmalara kapılma yeteneğini yitirdiğini iddia eder. Felsefeyi de şu kanıtlarla yıktığına inanır: "Felsefe, ya bilimde ya da görüşlerde (opinions) devam edebilir. Fakat bilim, yalnız Tanrı'yla varolabilir. O, asla insana ait değildir. Görüşe gelince, bunun konusu da kesinsizlikten başka bir şey değildir. Kesin bilgi yalnız bilime aittir". Şu halde, Sokrat'ın anlattığı gibi, hiç bir şey bilinemezse ve Zenon'un iddia ettiği gibi, bilginin görüşle ilgisi sağlanamıyorsa, felsefe de varolamaz. Bundan, tüm mezheplerin karşılıklı olarak birbirlerini yıktıkları ve hiç birinin ayakta kalamayacakları anlaşılır. Demek ki, onların kılıçları olduğu halde kalkanları yoktur. Yani, bir saldırı (tecavüz) savaşı için gereken kuvvetleri olduğu halde bir savunma savaşı için yetecek kuvvetleri yoktur.

Lactance'a göre, müşrik felsefe (paiênne), paganizmayla karışmıştır. Paganizma, müşrik felsefeyle savaşmaz. Zira Lactance, bu felsefeyi çoktanrıcılığın zorunlu bir müttefiki sayar. Bununla birlikte bu filozof, her doktrinde bazı gerçek parçalarının bulunduğunu kabul eder. Onda, "İnsan kalbi tüm tapınakların en sağlam ve yıkılmayanıdır" sözü gibi, Bossuet'nin vaızlarına sermaye olmuş bulunan kuvvetli ve doğru düşünceler de vardır.

Lactance, Hıristiyanlıktan üstün bir gerçek ve Hıristiyan olmaktan büyük bir mutluluk kabul etmez. İnsanları bilgisizlikten kurtaracak olan tek aracı, bu dindir. Bazı büyük filozofların dehaları bile, insanları bilgisizlikten kurtaramamıştır, der ve sözüne şöyle devam eder: "Gerçek, bize Tanrı tarafından ilham edilmiş ve biz de O'nu bilgeliğin doktoru ve doğrunun rehberi olarak izlemiş olduğumuz için, gerçek dinin kutsal gizini (sır) almış bulunuyoruz" ve filozofların tersine olarak, "Çağ ve toplum farkı gözetmeksizin herkesi bu Tanrısal şölene davet ediyoruz. Zira, hiç bir besin ruh için, gerçek bilgisinden daha tatlı değildir".

Lactance, Ciceron'un Tanrı hakkında rasgele bazı şeyler öğrenmiş olsa bile, kendini aldatmış olduğunu, Seneka'nın da Ciceron'dan fazla bir şey bilmediğini, zira müşrik tapımların (cultes) hiç bir felsefeye dayanmayacak denli düzensiz, saçma ve ahlâkdışı olduğunu iddia eder. Lactance, müşriklerin bilgelik yoksulu olan sahte dinleri kabul ettiklerini ya da dinden yoksun olarak sahte bilgelikleri benimsediklerini (liv. III, ch. II) bu kötülükten kurtulmak için tektanrılı dini kabul etmek gerektiğini ileri sürer. Zira bu din, gerçek felsefeyi de içine alır. Lactance, kendisinden önce Hıristiyanlığa hizmet etmiş olan yazarları beğenmez.

Lactance'ın ilk eseri olan *Tanrının Eseri,* tamamıyle felsefesel bir kitaptır ki, stoacıların Epikürcülere karşı saldırılarını kapsar; Tanrısal kayrayı, insan ruh ve bedenini incelemek suretiyle ispat etme amacını güder. Lactance, bu eserinde, Epikür'le maddecilerin insanın zayıflık ve gevrekliğine (fragilité) dayanarak yaptıkları itirazları reddeder; insanın iyi'yi, ancak kötü'nün uyruğu (sujet) olmak koşuluyle anlayabileceğini savunur. Bayle, onun verdiği karşılıkları beğenmez. *Tanrının Öfkesi* adlı eseri ise, onun son olarak yazdığı bir kitap sayılır. Lactance, bu eserde bir Hıristiyan olmaktan çok müşriktir; ve pek iyi anlamış olduğu 'öfke' nin Tanrısal yüklemlerden biri olduğunu ispata çalışmıştır. Onun ilk hareket noktası, Epikür'ün duygusuz (impassible) tanrısından nefret etmektir. Fakat Lactance, Epikürcü düşüncelerden uzaklaşmak amacıyle başka bir abartmaya düşer, ilgisizlik korkusuyle Tanrısal öfkeye sığınır. Tanrı'nın bir sureti olmayı inkâr eden düşünceleri hoşgörmez ve Tanrı'nın insan suretinde olduğuna inanır. Bu, Tanrı'ya ad ve yüklem veremeyen bilgiciliğin (gnosticisme) aşırı soyutlamasına karşı bir tepki sayılır.

Lactance, *Zulmedenlerin Ölümü* adlı eserin-

de, Hıristiyanlığa düşman olanlara karşı duyduğu kinden ilham alır ki, bu eser daha çok o dönemde yapılmakta olan işkencelerin etkisi altında yazılmıştır. Lactance, Hıristiyanlara zulmetmiş olan tüm bu imparatorları lânetler; bu çeşit imparatorların korkunç hastalıklarla nasıl öldüklerini betimler. Bu gibileri öldürecek olanları ve öldürenleri kutlar; eserini bir zafer ve intikam şarkısıyle sona erdirir: "Tanrı'ya karşı savaşanlar, devrilmişlerdir. Doğruların cellâtları, suçlu ruhlarını lâyık oldukları işkencelere terk etmişlerdir. Bu ceza biraz geç verilmiş olmakla birlikte dehşetli olmuştur... Onlar nerededirler? Tanrı onları yıkmış ve yeryüzünden silip süpürmüştür!..".

Bütün bu parçalarda paganizmanın devam eden izleri gözükür. Anlaşılıyor ki, Hıristiyanlık ahlâkı bu çeşitten beddua edenlerin kalplerini değiştirmemiştir. Her din kendinden sonra gelen dinleri bir tehlike ve kendinden önceki dinleri de bir küfür kaynağı sayar, bu nedendendir ki her din, kendi rakiplerine işkence ettiren merhametsiz, hoşgörüden yoksun, düşünce ve duyguları ilham etmiştir. Bu ilkeden Lactance da kurtulamamıştır.

Lactance, ölmezliği erdemin koşul ve nedeni görür. Eğer ölmezlik olmasaydı erdem mükâfattan yoksun olacağı cihetle insan için ahlâklılığın hiç bir değeri olmayacaktır.

Yunanca da bilen bu filozof, Eflatun'u, Hermes ve Fisagor'u, hocası Arnobe gibi aslından okumuş ve bunların görüşlerini, kendi anladığı Hıristiyanlık dogmalarına karıştırmıştır. Çoğu zaman yeni bir dini kabul edenler, eskiden beri bu dine mensup olanlardan daha ateşli ve bağnaz olurlar. Lactance'ın din anlayışını bu ruh halinin bir ifadesi saymalıdır.

Onun külliyatı birkaç kez basılmıştır: En mükemmeli, Roma'da basılanıdır (14 cilt, 1654). Migne'nin *Patrologie Lat.*'inde çıkan VI. ve VII. cilt onun külliyatını kapsar. Bu eserlerin bazıları da Fransızcaya çevrilmiştir: *Les Enstitutions Divines* 1542'de Famé tarafından; *La Mort des Persécuteures* 1680'de Maucroix tarafından Fransızcaya çevrilmiştir.

Bkz. R. Pichon, *Lactance, Etude sur les Mouvements Philosophiques et Religieux sous le Regne de Constantin* (Paris, 1904); Et. Gilson, (s. 105-110); P. Monceaux, *Hist. Létter. de l'Afrique Chrétienne, 3* (1905).

LACYDES. Yunan filozofu. M.Ö. II. yüzyılın ikinci yarımında, Afrika'daki Sirena şehrinde doğmuştur. Diogéne Laêrce, onu Yeni Akademinin kurucularından sayarsa da, dostu ve üstadı Arcesilas'ın doktrininden bir şey değiştirmediği anlaşılmaktadır. Bazıları da bu filozofun doktrininden bazı esasları değiştirdiği için üçüncü akademinin kurucusu sayarlar. M.Ö. 241 yılında Arcesilas'ın yerine geçtiğini ve derin bilgili bir filozof olduğunu biliyoruz. Pek ciddî ve öğrencisi çok olan Lacydes, M.Ö. 215 ve bazı kaynaklara göre 206 ya da 205'te Atina'da ölmüş ve bu tarihe kadar yirmi altı yıl Akademiyi yönetmiştir. Derslerini Bergama kralı Attala'nın kendisine hediye ettiği güzel bir bahçede vermiştir. O bahçeye kendi adının anısını taşıyan Lacyélon adı verilmiştir. Derslerinde Arcesilas gibi bir çeşit kuşkuculuğu savunduğu ve duyuların verilerine değer vermediği anlaşılmaktadır. Lacydes, pek fakirdi ve pek tutumluydu. Diogéne Laêrce, onun, kilerden bir şey aldığı zaman kapıyı kapatıp kilitlediğini, sonra da yüzüğünü delikten içeriye atarak, kilerinden bir şeyin çalınıp çalınmadığını, bu suretle kontrol ettiğini yazar. Bu tarihçinin kaydettiğine göre hileyi öğrenen hizmetçileri kileri açarak dilediklerini alır ve kapısını kilitleyerek, efendilerinin yüzüğünü aynı delikten içeri atarlarmış ve filozof, hırsızlığın farkında olmazmış. Okulun bir ardıla terk edilmesi gerektiğini ilk düşünen odur.

Ölümünden önce okulunu, öğrencilerinden Telekles, Phoseens ve Evandr'a terk etmiştir. Ciceron, bunlardan yanlız sonuncusunun adını verir. Zaten bu üç filozofun yalnız adları bilinmektedir. Çalışkan ve zarif bir filozof olan Lacydes, kral Attala tarafından saraya davet edilmişse de, "Heykellerin portrelerini uzaktan seyretmek lâzımdır" cevabını vererek bu daveti reddetmiştir. Diogéne Laêrce, bu karşılığı, "Resimlere uzaktan bakılır" şeklinde kaydeder. Bazı kaynaklarda "kralların" şeklinde yazılıdır. Hocası hiç bir eser yazmadığından onun doktrinini Lacydes tanıtmıştır.

Kendisinin felsefe ve doğaya dair bazı eserler yazdığı söylenir ve Pline, onun bazı gülünç sözlerini naklederse de, bunları düşmanlarının uydurduğu zannedilmektedir. Gerek Athénée, gerek Diogéne Laêrce, onun fazla içkiden öldüğünü bildirirler, fakat aynı tarihçiler Lacydes'in erdemlerinden de söz etmek suretiyle çelişikliğe düşerler. Numesius gibi Sirena'lı Aristip (Aristippos) de hocası olan Lacydes'den söz eder.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. IV); Ciceron, *Acad.* (liv. II, ch. VI); V. Brochard, (s. 120-121).

LADD, George Trumbull. Kuzey Amerika filozofu. 19 ocak 1842'de Painesville'de doğdu, 8 ağustos 1921'de New Haven'de öldü. Öğrenimini Western Reserve Kolejinde (1864) ve Andover Tanrıbilim Seminerinde tamamladı (1869). Ohio ve Milwauke'de başarılı vaızlar verdi, 1879-1881'de Bowdoin Kolejinde felsefe ve Clark Kolejinde de metafizik ve ahlâk felsefesi profesörlüğüne getirildi; yurdunun türlü kültür,

eğitim ve psikoloji çalışmalarına da etkin (aktif) bir surette katılmış olan Ladd, Yale Üniversitesinde psikoloji laboratuvarını kurduğu gibi, deneysel psikolojiye de önemli hizmetlerde bulundu. Lotze'un etkisinde kaldı; dine, eğitime, felsefe ve psikolojiye dair pek çok eser yazmıştır: *Elements of Physiological Psychology* (1887, 1911); *Psychology, Descriptive and Explanatory* (1894); *Philosophy of Knowledge* (1897); *Philosophy of Religion* (1905); *The Secret of Personality* (1918) vb. bunların önemlilerindendir.

LAFFITTE, Pierre. Fransız pozitifçilerinden. 21 şubat 1823'te Béguey'de (Girond) doğdu, 4 ocak 1903'te Paris'te öldü. Auguste Comte'un sadık çıraklarındandır. Üstadının vasiyetlerini yerine getirmiş olan Laffitte, pozitifçiliğin sosyal, siyasal ve felsefesel düşüncelerini, özellikle insanlık dini hakkındaki Auguste Comte'un düşüncelerini yaymaya ve öğrenmeye çalışmıştır. 1892'de Collège de France'a, bilimlerin genel tarihi profesörü olduğu zaman, bu doktrini de okutmuştur. *Les Grandes Types de l'Humanité* (1875) ile *Cours de Philosophie Première* (1889-1895) ve *Coures Philosopique sur l'Histoire Générale de l'Humanité* (1859) adındaki eserleri pozitifçilik esasına dayanır. Laffitte, tüm Fransız pozitifçilerinin başkanı olmuş, La Politique Positive dergisiyle işbirliği yapmış (1872) ve Revue Occidentale'ı kurmuştur (1878). Onun kozmoğrafyaya, Çin uygarlığına ve Faust'a dair de eserleri vardır.

LAGALLA, Jules-César. İtalyan hekim ve filozofu. 1576'da Padoula'da (Nopoli krallığında) doğdu, 15 mart 1624'te öldü. Evvelâ papanın bir gemisinde sağlık memuru oldu, fakat daha sonra 1697'de Clément III. tarafından Roma kolejine felsefe profesörlüğüne atandı. Bu suretle meslek değiştirmiş olan Lagalla, Hippokrat'ın eserlerini bir tarafa bırakarak otuz üç yıl Romalı gençlere Aristo'nun eserlerini açıklamak ve yorumlamakla uğraştı. Lagalla, gezimci bir doktrine bağlı olduğu halde kendi yaşayış tarzı ve âdetleri bakımından Epikürcüydü; ve hayatının pek düzensiz geçtiği de anlaşılmaktadır. Aşırı hareketleri yüzünden ömrü kısalmış ve son zamanlarını kahramanca katlandığı şiddetli ıstıraplarla geçirmiş, mezar taşının yazıtını kendisi hazırlatmıştır. Bu bakımdan da bir stoacı gibi sağlam bir ruh içinde ölmüştür. Fizik ve astronomiye dair bir iki eserinden başka, *De Coelo Animato Discutatie* (Heidelberg, 1622); *De Immortalitate Animorum ex Aristotelis Sententia, Libri Tres* (Roma, 1621) adlı eserleri vardır. Felsefeyi ilgileyen en önemli eseri bu ikinci kitabıdır.

Lagalla, felsefeyi Napoli okullarında öğrenmişti. Kendisi Simon Parcius'ün öğrencilerinden olan Bernarden Langus'ten ders almıştı. Bu okulda Afrodiaslı Alexandre, Pomponazzi ve Zaberella, Aristo'nun hiç bir eserinde ruhun ölmezliği lehinde en ufak bir belge (preuve) bulunmadığını öğretmekteydiler. Bu tezin aksini de, yani Aristo'nun *Traité de l'Âme* (Fransızca çevirisi, B. Saint-Hilaire, liv. II) adlı eserinde kesin olarak savunduğu tezini ise, eskilerden Thomacılığa (Thomisme) bağlı olan Thémistius, Simplicius, Philopon... gibi filozoflar savunmuştular. Lagalla da, bu ikincilere uyarak hacimli bir eser yazmış ve Aristo'nun Ortodoksluğa uygun olduğunu ispata çalışmıştır. Bu tez, reddedilemez bir tarzda yazılmış değilse de, pek ustaca kaleme alındığı inkâr edilemez.

Lagalla'nın hayatı, Leon Allatius tarafından yazılmış ve Gabriel Naudé tarafından yayınlanmıştır (Paris, 1644).

LAGARD, Paul Antoin de. Alman kültür eleştirimcilerindendir. Müsteşrik ve filozof olarak da tanınır. 2 kasım 1867'de Berlin'de doğdu, 22 aralık 1891'de Göttingen'de öldü. 1869'da bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Lagard, ulusal (millî) bir din kurmak için savaşmıştır. Bu itibarla Rückers'le ilgilidir. Felsefeye ve pedagojiye dair olan düşüncelerinde Fichte'nin doktrinini bağımsız olarak sürdürmüş olan ender kimselerden biridir. *Deutsche Schriften* (2 cilt, 1878-1891; 5. baskı, 1920) dergisini yayımlamış- *Oriantalia* (1879-1880), *Persische Studien* (1884) başlıklı eserleri Doğu âlemine dair olan geniş bilgi ve görüşlerini kapsar. *Mitteilungen* (4 cilt, 1884, 1891). Politika kültürüne dair eserler.



Bkz. L. Schemann, *Paul de Lagard* (2. baskı, 1920); Krog, *Lagard* (1930); W. Momsen, *P. de Lagard Politiker* (1927); K. Schiffmann, *L. s Kulturanschauung* (1938).

LAGNEAU, Jules. Fransız filozofu. 1851'de doğdu, 1894'te öldü. Lachelier'nin öğrencilerindendir. Spinoza'nın da etkisi altında kalmış olan bir tinselcidir. Michelet, 'Tanrı'nın varoluşuna dair' verdiği derslerde Kant'ın ahlâksal belgesini orijinal bir surette yorumlar ki, bu Renouvier tarafından da tekrar ele alınmıştır. Lagneau, dinsel deney alanından çok bu iki filo-

zofun tuttuğu yol üzerinde bulunuyor. O, M. de Biran'la biraz W. James, biraz da Durkheim gibi, Tanrı'nın bize bilinçten farklı ve bilincin dışında olan yüce bir duyu tarafından ilham edilmediğine inanır; tersine olarak, düşünce temel olgusunun bilincini —ki bu yargıdır— derinleştirmek suretiyle Tanrı'ya yükselebileceğimizi kabul eder.

Yargının düşünmeli (réflexif) çözümlemesi, herhangi bir varoluşun onayı (tasdik), kendinden doğru olan bir şeye bağlı olduğu gibi, gerçeğin, yani zorunluluğun onayı da, gerçeğin kendi değerini onaylamaya bağlıdır. Ona göre, "Değerin doğru olmakla kaim olmayan üstün bir düzeni vardır. Zira, varolmak demek, yokolmak iktidarı demektir ve varolmak, zorunlu olmak demektir. Bu ise, gerçek olarak varolmamak demek değildir. Düşüncenin tüm derecelerinde değer, düşüncenin gerçekten onaylanmış olduğu gerçeklik demektir. Düşüncede bir gerçek zorunlu görünse de, asla mutlak suretle zorunlu görünmez. Zira, eğer düşünce düşünüyorsa, söz konusu olan zorunluluğun kendi tarafından niçin mutlak olarak tanınması gerektiğini, edimlerde ise (fiiliyat), bu zorunluluğun mutlak olaya neden son verdiğini her zaman sorabilir".

Şu halde her yargının temelinde, varolmaya lâyık olan şeyin varolduğunu serbestçe onaylamak esası vardır. Fakat bu, varolanın gerçekliğini sağlamaz (Paul Janet ve G. Seailles).

Lagneau, bu tinsel çözümleme yöntemiyle yalnız sonlu olan 'ben' üzerinde durmaz; evrensel ruha da ulaşmaya çalışır: Ona göre, bireysel ben'i araştırmak boştur. Zira, "düşünen özne, bir varlık değil, bir ilkeler toplamıdır. Yani, görgül (emprique) düşünceleri, ruha, mutlak birliğe ilmikleyen bağlardır". Anlaşılıyor ki, Lagneau, düşünmeyi, kendi üzerine bencil bir kıvrılma olarak kabul etmemektedir. Düşüncenin ulaştığı akıl, bir bağımsızlık ilkesi olmaktan çok, bir düzen, birlik ve kurban (sacrifice) ilkesidir. Akıl, kendinden çıkma iktidarıdır. Düşünme, "kendi özel yetersizliğini ve içerden hareket eden mutlak bir eylemin zorunluluğunu" tanır. İşte Tanrı'ya dolaysız olarak bu eylem içinde ulaşılır. Ona göre Tanrı, bir dışsal güç değildir, belki içkin bir ilkedir, bizdeki ahlâksal hayır ilkesidir (B. Bréhier).

Lagneau, yalnız spekülatif düşüncelere saplanmış değildir. Paul Desjardius'le birlikte, Union pour l'Action Morale adındaki cemiyetin kurucularından biri de olmuştur. Lagneau'nun inançlarında gerçekle ülküselin az çok özdeş bir hale getirildiği görülür. Onun ahlâk anlayışı da bundan çıkar: Ödevimizi yaptığımız, yani ahlâk kanununa özgür olarak itaat ettiğimiz zaman hissettiğimiz sevinç, ona göre, ödeve "amut edilen mükâfat için olmamak" koşuluyle yüklediğimiz değer, erdemli insan için "ülkünün bir yapıntı" (fiction), bir hayal olmayıp gerçeğin kendisi olduğunu ispata yarayan bir belge değilse de, belge başlangıcıdır". Ruh, bu sevinç duygusuyle, gerçeklendirdiği nesne ile sımsıkı birleşir. Bu sevinç, aynı zamanda 'aşk'tır; ve ahlâksal varlıkta özgür olarak yarattığı pekinliği (certitude) teyit eden doğanın tanığıdır. Kendi konusuna bağlanmaya arkadaşlık eden bu sevinç, mutlak'ın kendisini, yine kendisine vermiş olmasının dışsal betimidir. Bu kendi üzerine dönen dolaysız ve bir bakıma düşünülmüş bir onaylamadır. Mutlak tarafından yaratılmış olan doğa, mutlak'ın edimleriyle (actes) birlikte rastladığı uzlaşıklığı (conformité) meydana getirir. Bu duygunun ahlâksal edimi gerçeklendirdiğini asla zannetmemelidir. Ahlâksal edimin değeri dışsal bir şeyle ispat olunmaya muhtaç değildir.

Lagneau, Tanrı'nın varoluşunu ispat için ödevden ayrılmayan sevinç duygusunun yeterliliğini ileri sürer. Ona göre, erdemli adam, kendini düşünmeksizin erdemi düşünmek suretiyle mutlu olur, bu suretle de evrensel varlığa bağlılığını hisseder ki, bu, evrensel varlığın, kendi niteliğimizin temelini ve bu itibarla da tüm evreni teşkil ettiğini ispat eder. Lagneau, bu bakımdan Renouvier'ye yaklaştığı halde, Tanrı'nın niteliği sorununda ondan ayrılır. Lagneau'ya göre Tanrı, mutlak, sonsuz ve yetkindir. O, sonsuz yetkinliğiyle kavranılamaz. Fakat, onun yaratmış olduğu doğadaki ışınları yakalanabilir. Bu ışınlar ise, kavranılabilirlik (intelligibilité) ve aşktadır (Paul Janet ve G. Sailles).

Lagneau'nun önemli bazı yazıları, ölümünden sonra şu başlıkla yayımlandı: *Ecrite Réunit par les soins de ses Dissiple* (1924); *L'Existence de* Dieu (1923) ve Revue de Metaphysique'de yayımlanan *Fragments* (1898).

LAIRD, John. İngiliz filozofu. 1887'de doğdu. Yeni Gerçekçilerdendir. G. E. Moore'a bağlıdır. Cambridge'de profesördü. Laird, gerçekçiliği, nesneye itaat zihniyetidir, diye tanımlar. Düşünme ve nesnel çözümleme yoluyle gerçekçiliğe yeni bir şekil verir; ve ilk ilkelerin nesnelliğini kabul eder. Başlıca eserleri şunlardır: *A Study in Realism* (1924); *Our mind and our Bodies* (1925); *The Idea of Value* (1929); *Knowledge, Belief and Opinion* (1931); *Recent Philosophy* (1936); *Theism and Cosmology in Gifford Lectures* (1940); *Mind and Deity, Ebda* (1941).

LALANDE, André. Fransız mantıkçısı ve felsefe eleştiricisi. 19 temmuz 1867'de Dijon'da doğdu, 1948'de Paris'te öldü. 1885'te Ecole Normale'e girdi, üç yıl sonra felsefe agrejesi oldu.

1889'da, *L'Idée Directrice de la Dissolution Opposé a Celle de l'Evolution dans les Méthodes des Sciences Philosophique et Morales* başlıklı teziyle felsefe doktoru oldu. Latince tezi de, *Quid de Mathematica Senserit Baconus Verulamius* (1899) adını taşır. Evvelâ türlü Paris liselerinde, sonra Sèvre Öğretmen Okulunda, nihayet 1904'ten itibaren de profesörlüğün türlü dereceleriyle Sorbon'da yıllarca hocalık yaptı. 1900'de agregasyon jürisine başkan, 1922'de Institue'ye üye seçildi. Başlıca eserleri, *Lectures sur la Philosophie des Sciences* (1893). Bu eser, kişisel etütleridir ve bilimsel felsefe özetlerini kapsar. *Précies Raisonné de Morale Pratique* (1907); *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (3 cilt, 1926); *Les Illusions Évolutioniste* (1930). Bu eser, 1899'da yayımladığı doktora tezinin ikinci baskısıdır. *Les Théories de l'Induction et de l'Expérimentation* (Bu eser, 1922'den 1924'e dek verdiği ders ve konferansları kapsar). Revue Philosophique'de yazdığı makalelerin önemlileri, 1890, 1892, 1893, 1896, 1900, 1912, 1920 yıllarındaki nüshalardadır. Aynı dergide çıkan, *Pragmacılık ve Pragmaticisme* (1906); *Tanrı Düşüncesi Hakkında* (1911), *Le Pancalisme* (1915); *Psikoloji, Türlü Konuları ve Yöntemleri* (1919); *M. Meyerson' un Bilgi Kuramı* (épistemologie) *ve Bunun Felsefesel Önemi* (1922) başlıklı makaleleri de ayrı bir değer taşırlar. Revue de Métaphysique et de Morale'de da şu makaleleri yazmıştır: *Felsefe Dili ve Felsefede Birlik* (1918); *Ahlâk Eğitiminin Temel İlkeleri* (1911); *Tinsel Bilimlerin Yönteminde Yanlış Olarak Akılsal Sayılmış Olan Bir Gerekçeye Dair* (1907); *Düzgüsel* (normatif) *Bilimlerde Biçimsel* (formel) *Paralelizm* (1911) ve derginin 1900, 1904, 1911, 1913, 1914... vb. yıllarındaki nüshalarında yazdığı makaleler. Lalande, J. Dumas'nın yayımladığı Traité de Psychologie'nin de bazı önemli bahislerini yazmıştır. Bu eserin birinci cildindeki giriş, dilimize şu eserde çevrilmiştir: Cemil Sena, *Mufassal Ruhiyat Usulleri* (1931, s. 23-112). *La Raison et les Normes* (1948) son eseridir.

Lalande'ın dersleri kadar da yazıları çağdaş felsefe hareketlerini öğrenmek isteyenler için yararlı ve zengin bir ilham kaynağıdır. O, Fransız Felsefe Cemiyetindeki felsefesel hareketleri canlandıranların başında gelir. Lalande, bir filozof olarak ülkücüdür ve Spencer'den farklı olmak koşuluyle de bir evrimcidir. Onun hareket noktası doğadır. Ülkücü yanı ise, deneyi ruhla inşa etmeyi, ben-değil'i (non-moi) benden çıkarmayı, düşünceye kendinden başka bir konu bırakmamayı hedef tutan diyalektiğinde saklıdır. O, bu suretle bilgi kuramının boşluğuna da inanmış olur. Lalande, yukarda adı geçen doktora tezinde, düşüncenin ve eşyanın ortak tözünden çok kanun araştırmanın gerektirdiğini açıkça savunur. Bu eserde enerji dönüşümünün (istihale) gittikçe daha tam olan bircinstenliğe (homogéneité) doğru gittiğini ifade eden Carnot-Clausius Kanunu ile Spencer' in evrim telakkisine dayanarak, eğer, der, eşya yüzeyinden (sathan) farklılaşıyor ve bircinsten olmayana doğru gidiyor gibi görünüyorsa, organik hayat âleminde ve hatta ruh âleminde de her şey tek şekilliliğe doğru meyleder, yani bilimler, ahlâk ve sanat gibi her şekliyle tinsel faaliyet de hayatın düzensiz değişmelerine karşıt olarak bir özümsemenin (assimilation) ilerlemesini gösterir. Pozitif bilimin nesnelliği, ruhları kendi aralarında özümleştirmesinden (temsil) meydana geilr. Bu bilim, Meyerson'un da savunduğu gibi, eşyayı da kendi aralarında özümler; ve eşyayı anlaşılır (intelligible) bir hale getirmek suretiyle ruhla özümleştirmiş olur.

Lalande'a göre, eşya evrimleşmekten çok çözülür ve her oluş, ölüme doğru bir akıştır: Hareketler gittikçe eşitleşmeye, enerji alçalmaya mahkûmdur. Zira, akıl yürütme, başkalığın bir aynı şeye sürekli olarak dönüşüdür. Uygarlık ilerledikçe, törelerin ve yasamaların (legislation) çeşitliliği kaybolacak ve bireyliklerin birbirinden uzaklaşması (divergence) tezine pek elverişli gibi görünen sanat bile, azar azar tüm insanlığa yayılan tinsel bir ortaklık sayesinde varolabilecektir. Demek ki özümseme, sosyal gelişmenin gerçek yönünü gösterir. Bunu, kastların (castes) ve sanatların çözülmesi, ailenin bağımsız ve sosyal birlik halinde daralması, kadın ve erkeğin gittikçe artan hukuksal ve ahlâksal eşitliliği, nihayet uluslararası ilişkilerin ilerlemesi ve daha diğer birçok olaylar ispat eder. Şu halde eşyanın çekinilmez kaderi, özdeşliğin artmasından ibarettir. Bununla birlikte Lalande, özümsemeyi, Spencer'in evrimciliğinde olduğu gibi zorunlu bir kader (fatum) saymamıştır. Ona göre, bu tersine olarak iradesel faaliyetin ilkesidir; ve akılsal değerler yargısının birliğidir. Bu nedenden bireyi alçaltıp tüketecek yerde, onda esas olarak ne varsa hepsini kuvvetlendirir. Lalande, bunu asla anarşizmin anladığı bir bireyliğe dek götürmez.

Lalande, adı geçen eserinde, bir taraftan tinsel ilerlemeyi, bir disiplinle organlaştırmaya çalışır. Ona göre insan, bir zihin ve ahlâk âleminin işçisi olduğundan, bu disiplini daha iyi başarmak ve gerçekleştirmek için aklı iyi tanımak lâzımdır. Lalande, akılda iki özellik görür:

1. Formül haline getirilebilen kuralların toplamı,

2. Kurallarıyle kendini ifade eden ve fakat

daima bu kuralları aşan ruhun belirli bir faaliyeti.

Lalande, bunlardan birincisine, 'kurulmuş akıl' (raison constituée), ikincisine 'kurucu akıl' (raison constituant) adını verir. *Revue des Cours et Conferances en* (1925).

Bunlardan birincisi, hayatta kullanılan akıldır. Bu, verilmiş bir uygarlıkta, zihin bakımından olduğu kadar da kollektif düşünce ve ilkelerin toplamıdır. Birey, bunları değiştiremez. Bunlar, türleşene ve ıraklaşana karşıt olarak sabit ve kollektif olanı ifade eder. Yalnız, bunlar tarih bakımından bazı değişikliklere uğrarlar. Zira, akılsal denilen düşüncelerle bunlara tekabül eden ilkeler özümsetici dönüşümlerin yüksek değerini pek açık olarak meydana çıkaran bir hareketi gösterirler. Anlaşılıyor ki, Lalande'a göre, bilgiyi organlaştıran ve aynı kurala göre hareket eden, hep aynı akıldır. Bu kural, dağınık bir âlem yerine, düzenleşik ve düzenli bir âlem, insel (beşerî) aklın birliğini, bilinçlerin türlülüğü yerine koymaktan ibaret tir... Artık eşyadan çok, ruhu ifade eden bu kanunlar, engel olmaktan çok rehber olurlar ve âlemle aklın uzaklaşması zorunlu olmaksızın karşılıklı ve ağır bir uymadan (adaptation) ibaret olur. İşte Lalande'ın formülleri, yavaş yavaş çözülmenin çift gerçekliği yerine geçen ülkücülüğünü böyle anlamalıdır. Lalande'a göre, özdeşlik ve bircinstenliğin değeri ancak düzgüsel (normatif) bir şekilde ifade olunabilirler. Yani o, mutlak ve sona ermiş olan bir özdeşliği kabul etmez. Kurucu aklın karakteri budur. Lalande, bu aklın deneye oranla deneyüstü olan karakterini de kabul eder.

Onun ülkücülüğünü, eşyanın ancak ruhumuzla kurulmuş olması şeklinde anlamamalıdır. Ona göre doğa, temeli itibarıyle daima yakalanamaz kalır; ve ruha tamamıyle yabancı kalmamak koşuluyle direnir. Bu itibarla gerçeğin tinsel öğesi sadece mantıksal değildir. Akıl yürütme dönüştürür (istihale); fakat yaratmaz ve ilkelerin gerçekliğini araştırmaz. Bu itibarla her türden tümdengelim boştur. Ruhun her yaratıcı gidişi, kesin (décisoire) olanı kaplar ve gerçek ancak sürekli bir deney sayesinde gelişir. Burada da işe karışan akıldır. Zira akıl, tümdengelim olduğu kadar da tümevarıma rehberlik eder, nesnel ilkeleri belirler ve kesin olanı olmayandan ayırır, mantıksal pekinlik (certitude) ile fiziksel pekinlik aklın ve ahlâkın pekinlikleri yer alır. Bu itibarla denebilir ki, gerçek kendini keşfettirmekten çok, yaratmış olur.

Lalande, W. James ve Baldwin'den çok, Peirce'le ilgilidir. Bu nedenden kendisini tam bir pragmacı saymak doğru olmaz. Zira, Lalande'a göre, pragmacılar, eski seçmeciliğin kanıtlarını (arguments) ele almış ve bunları zayıflatmışlardır. Gerçeğin bir değer olduğunu söylemenin de bir anlamı yoktur. Bu ancak, gerçek akılsal bir değer yerine pratik bir değer koyacak olursa anlamlı olur. Yani, düşünceyle konunun tam uygunluğu dışardan görülemez. Akıl, eşyanın özdeş olarak kapsadığını anlayabilir. Özdeşliği andırış (analogie) şekli altında ve değişmeler arasında ayırdedebiliriz. Yalnız oluşu anlayabilmemiz bundandır. Lalande, bu akıl tanımıyle Meyerson'a bağlanmış olur. Lalande'a göre, yukarda da değindiğimiz gibi, akıl, sosyal bir işlevdir (fonction). Yani, topluluğun işlevidir; ve her toplumdaki bireysel yanılmalarla saçma inanları daha sonra gelen toplumlar düzeltirler, doğrularlar. Onlardan bazı yanılsamalar (illusions) intikal etse bile, toplum vicdanı evrimleştirerek bunları sağduyusuyle temizler. Bu itibarla Lalande, kollektif disipline doğru gidişi esaslı sayar; Leibniz'in bir genel bilim hayalini pek de boş saymaz; hatta bunun kuruluş tarzlarıyle niteliklerini yitirir. Bu suretle de Lalande, Couturat'nın düşüncelerine yakınlaşır. Bu filozof, evrensel bir dil düşüncesine bağlandığı halde, Lalande, evrensel tanımlar ve ilkeler kurmayı dener ki, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (6. baskı, 1951; 10. baskı, 1970) adlı eseri, onun bu yönelişinden doğmuştur.

Lalande, ahlâkta da aynı düzenden bir teşebbüse girişmiştir. 1905'te Fransız Felsefe Cemiyeti Belleten'inde bu amaçla bir ahlâk kateşizması yazmıştır: **Bu yazısında, kollektif vicdan**da ortak olarak var olup eylemlerimizi yönetmeye elverişli olan sağlam inançları bulmaya çalışmıştır ki, aynı atrihlerde Durkheim de yine bu Belleten'de bir sosyal ahlâkın esaslarını kurmaya çalışmıştı.

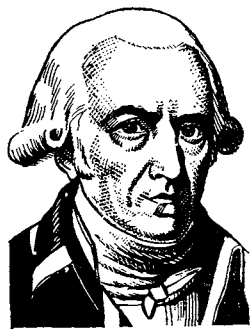
Bkz. R. Poirier, *Philosophes et Savants Française du XXe Siècle* (1926, s. 115-142); E. Bréhier, (cilt II, s. 1905-1908); Paul Janet ve G. Seailles, *Les Problèmes et les Ecoles* (1932, s. 36-37, 114, 240).

LALO, Charles. Fransız estetikçisi. 1877'de Périgueux'de doğdu, 1945'de öldü. Doktora tezi olarak *Esquisse d'Une Esthetique Musicale Scientifique* (1908) adlı eseri yazmıştır. Diğer tanınmış olan eserleri şunlardır: *L'Esthetique Experimentale Contemporaine* (1908); *Les Sentiments Esthetiques* (1910); *Introduction à l'Esthetique* (1912); *L'Art et la vie Sociale* (1921); *Notions d'Esthetique* (1925). Bunlardan başka, *Aristote; L'Art et la Morale; Beauté et l'Instincte Sexuel; Esthetique* (Burhan Toprak tarafından dilimize çevrilmiştir)... vb.

Lalo, gerek doktrin ve gerek yöntem itibarıyle Durkheim Okuluna bağlıdır. O, kendi zamanına kadar ancak etnografyanın verdiği bilgilere dayanılarak ilkel toplulukların sanatlarına uygulanan sosyoloji yöntemini, tüm sanatlara ve

dolayısıyle tüm estetik konulara da genel olarak uygulamıştır. Kişisel bir doktrini olmamakla birlikte eserleri klasik bir değer kazanmıştır.

LAMARCK, Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Morret, Chevalier de. Fransız biyoloji ve doğa bilgini. 1 ağustos 1744'te Bezantin'de (Picardie) doğdu, 18 aralık 1829'da Paris'te öldü. O da ihtiyarlığında arkadaşı ve meslektaşı Saint-Hilaire gibi sağır olmuştu. Ebeveyni, kendisini rahip yetiştirmek istemiş, fakat Lamarck, babası ölünce bu mesleği terk ederek Marechal Broglie'nin ordusuna gönüllü girmiştir. Savaş alanında subaylığa yükselen Lamarck, geçirdiği bir kaza yüzünden askerliği terk etmiş, bir bankaya girmiş ve özel hayatını bitkileri incelemekle geçirmiştir. Kendisini tanıtan ilk eseri, *Flore Française* (1778) adını taşır. Lamarck, bu eserinde bitkileri ikili bölüye göre (dichotomique) sınıflamıştır. Yani o, tüm bitkileri evvelâ iki büyük sınıfa ayırmış, bunları da tekrar ikişer ikişer sınıflara bölmüştür ki, bu suretle her bitki kendi cins ve türünü bu ikili sınıfların birinde bulmuştur. Bu açıkça yapay olan sınıflama, Buffon'un hoşuna gitti. Bununla birlikte Lamarck, tuttuğu yöntemin bilime aykırı olduğunu anlamışsa da, bilimsel bir sınıflama onuru başkasına nasip olmuştur. Lamarck'ın adı geçen eseri, 1779'da Akademiye üye seçilmesine neden olmuştur. 1793'te de Muséum'e hayvanlar bilimi profesörlüğüne getirilmiştir. Bu dönemde Lamarck, Linné'nin yöntemine uyarak böcekler ve kurtlar gibi alt hayvanlar sınıfını incelemiştir. Nitekim üst hayvanlar sınıfıyle de aynı dönemlerde Saint-Hilaire uğraşmıştı. Lamarck, yalnız bitki ve hayvanlarla değil, fizikle de uğraştı. 1794'te *Recherches sur les Causes des Principeaux Faite Physique* (2 cilt) adıl eserini yazdı ki, bu daha sonra 1809'da yayımladığı *Philosophie Zoologique* (2 cilt) adlı eserinde geliştirdiği doğa felsefesine dair düşüncelerinin ana ilkelerini kapsar. Bu eser, Lamarck'a büyük bir ün sağlamakla birlikte, onun tüm bilimsel onurlarını yaratan bir eser değildir. O, bu eserinde maddenin bircinsten olmadığını ve maddenin kendi aralarında esaslı bir surette farklı olan yalınç (basit) ilkelerden bileşik olduğunu ve bu ilkelerin türlü oranlarda birleşmesinden çeşitli cisimlerin



meydana geldiğini kabul etmek suretiyle Lavoisier'ye tamamıyle aykırı bir düşünceye sapmış olur. Lamarack'a göre, doğa, her çeşit kaynaşmaları (combinaisons) bozmaya meyleder. Bu itibarla kimyacıların kabul ettikleri kimyasal ilgi (affinité) yoktur. Bileşikler (les composée) canlı varlıklar tarafından meydana getirilmiştir ve küremizin tekmil bileşik maddeleri, bitkisel ve hayvansal hayatın tortularıdır. Bitkiler yalınç bileşikleri oluştururlar, hayvanlar ise, onları daha karmaşık bir hale getirirler. Bunların her ikisi de âdeta doğaya karşın yaşarlar; ve daima doğayla savaşırlar... Doğa, bunları öldürür. Zira, doğa sürekli olarak birleşmek suretiyle tükenenleri sürekli olarak ayrıştırır (décomposer).

Tüm bileşiklerinin tek nedeni, kendisi olan hayata gelince, bunun tekmil bireyleri kendilerine benzeyen bireylerden türerler. Bu iddialarına karşın Lamarck, 1794'te henüz, ilk canlıyı doğurmuş olan fiziksel nedene dair bir şey bilmiyordu. Fakat, 1802'de yayımladığı *Recherches sur l'Organisation de Corp Vivants* adlı eserinde de bu soruna dair bilgilerinin daha çok genişlediği görülür. Yumurta döllenmesinden önce yaşamaya hazır olan hiç bir şeye sahip değildir. Yumurtayı canlandıran ve organlaştıran 'döllü buhardır" (vapeur séminale); doğada bu buharı andıran bir akışkan (fluide) varsa, hayatın bu sayede meydana gelmesi de her zaman olağandır. Ona göre, bu akışkan, ısı ve elektrikten ibarettir ve bunların etkisi altında kendiliğinden türeme (génération spontanée) olayı meydana gelir. Bu suretle ilk kez alt canlılar oluşurlar. Bu organlaştırıcı akışkan uzadıkça, üzerlerine etki yaptığı kısımlar, bu etkiyi kendilerini teşkil eden bileşiklere de bulaştırırlar. Bu suretle evvelâ irkilebilirlik (irritabilité) ve sonra da duygu baş gösterir. Yaşamak duygu ve ihtiyacından da beslenme organları doğar ve tüm diğer organlar da canlının yüzmek, uçmak ve bunları andıran ihtiyaçlarını kandırmak için yaptığı çabalamalar sayesinde oluşurlar. Demek ki organları meydana getiren, hayat tarzı ve alışkanlıktır. Bundan, tüm türlerin birbirine dönüşmesi (istihale) için yeter bir zamanla hal ve koşulların bir araya gelmesi gerekir. Yani, türler yoktur. Tüm ayırtkan sınırlar (barrières), varlıklar arasında, fosiller ve bugünkü yaşayanlarla dört ayaklılar, böcekler ve hayvanlarla insanlar arasındadır.

Lamarck, 1802'de yayımladığı *Hydérologie* adlı eserinde, bu ilkeleri oluşma ve devrimleri (révolution) kuramıyle meteorolojiye uyguladı; bu işi, on iki yıl zarfında hangi günler yağmur yağacağını, hangi günler havaların iyi olacağını gösteren bir *Meteoroloji Yıllığı* tertip edecek kadar ileri götürdü. 1809'da tüm doktrinleri

Philosophie Zoologique adlı eserinde topladı. İçgüdüleri, soyaçekimsel (irsî) alışkanlıkla açıkladı. İşleyen organın geliştiğini, işlemeyenin körlendiğini, organların soyaçekim (irsiyet) yoluyle uğradıkları değişiklikleri, kuşaklarına (nesil) geçirdiklerini kabul etti.

Ona göre, organların ödevleri, her şekliyle içgüdülerini kandırmak ve yaratmaktır. Canlıda yeni alışkanlıkları değiştiren yeni hal ve koşullar gözükmedikçe, eski alışkanlıklar değişmez. Değişik hal ve koşullar içinde şekilleri değişen organlar başka türlü işlemeye başlarlar; böylece de, yeni içgüdüleri doğar. Lamarck'ın bu tezini Spencer geliştirmiştir.

Lamarck, hayvanların organlaşmasında, doğanın düzenliliği (régularité) yıkmaya meylettiğini, ortam, besin, iklim vb. gibi durum ve koşulların etkisiyle açıklar.

Lamarck'ın büyük bir bilgin olarak ününü sağlayan, 'sedefler bilimi' (conchyliologie) ile 'omurgasız hayvanlara' dair olan çalışmalarıdır. Eskiler, Lamarck'ın omurgasız hayvanlar adını verdiği yaratıklara, yanlış olarak beyaz kanlı hayvanlar adını vermişlerdi.

G. Cuvier, Lamarck'ın düşüncelerini kendi görüşlerine aykırı bulduğu için birtakım boş hayallerden ibaret saymış, fakat B. Saint-Hilaire, bunları, kendi doktrinine pek de aykırı bulmadığı için daha insaflıca eleştirmiştir. (Bunlardan birincisi, bitki ve hayvanların başlangıçta bugünkü gibi çeşitli ve sabit şekillere sahip olduklarını, ikincisi ise, tüm varlıkların tek bileşimli (terkipli) olduklarını ileri sürmüştü). *Türlerin Kaynağı* adlı eseriyle Darwin, Lamarck'ın önemli bir ardılı sayılır.

Bkz. Kühner, *Lamarck* (1913); F. Alverdes, *Das Leben werk Lamarck s.* (1929); S. Tschulok, *Lamarck eine Kritische-Historische Studie* (1937).

LAMBERT, Johann Heinrich. Alman filozof, astronom, fizikçi ve matematikçisi. 26 ağustos 1728'de Alsace'daki Mülhausen'de doğdu ve 25 eylül 1777'de Berlin'de öldü. XVIII. yüzyılın büyük bilginlerindendir. Kaynağı Fransa olmakla birlikte hayatı Almanya'da geçmiş olan bu filozof, bilim ve düşüncenin her alanında çalışmıştır. Bu nedenden de hemen her bilimin tarihinde önemli bir yer tutar. Çağdaşları kendisini Leibniz'le mukayese ederler. Fontenelle onun şahsından birçok bilginlerin çıkarılabileceğini söyler. Din sorunları yüzünden emlâki elinden alınmış olan bir Fransız sığıntısının (mülteci) küçük oğludur. Küçük Mulhau Cumhuriyeti, babasına burjuvalık hakkını vermişti; bu adam kalabalık bir aileyi geçindirmek için pek zorluk çeken fakir bir terziydi. Lambert, daha çocukluğunda erkenden kalkar, annesinin ev işlerine yardım eder ve akşama dek de babasıyle çalışırdı. Karışık ve direnilemez bir içgüdüyle okuyup öğrenmeye karşı duyduğu meyle karşın, bir okulu izleyemeyecek durumda olduğu için, kendi kendisine harfleri öğrenmiş ve kendi kendisinin öğretmeni olmuştur. Beş on kuruş kazanınca, bir şamdan satın almış ve şundan bundan, geri vermek üzere elde ettiği kitapları, gece yarısı kimseye haber vermeden gizli gizli okumuştu. Matematikte o denli çabuk ilerledi ki, dehâsını daha uzun süre saklama olanağını bulamadı. Üç âlicenap ve aydın kişi, ona incinmesine asla meydan vermeyecek bir asillikle yardım ettiler.



Mulhouse pastörü, onu kendisine eğitmen yapmak istemiş, Cumhuriyet Başbakanı Reber, onu kendi hazinedarlığına atamış ve Bâle Adliyesinin bilgin bir kişiliği olan Iselin, onu kendisine danışman yapmıştır. Bu üç hâmi, Lambert'i, küçük çocukları için eğitmen (mürebbi) arayan kont Salis'e salık verdiler. Bu suretle Lambert, Grison'ların memleketine gitmiş ve bu ünlü kontun ailesi içinde yirmi yaşından otuz iki yaşına dek on iki yıl kalarak Alman ulusuna değerli bir ağıt (mersiye) ozanı kazandırdığı gibi, tüm görevleri ve incelemeleri esnasında da birçok seçkin öğrenciler yetiştirmiştir. Aynı zamanda çevresine halk bilgisi ve zekâsını aşıladı. Kendi geniş bilgilerinin çoğunu da burada kazandı. 1756'da Fransa, Hollanda ve Almanya'yı, kont Salis'le yaptığı bir gezide (seyahat), kendisini aydın çevrelere geniş ölçüde tanıttı. Münih'te büyük bir sevgi ve saygı gördü ve Bavyera'da yerleşme kararını verdi. Aristo ile Bacon'ın eserlerini baştan başa yenileştirme amacını taşıyan şu eseri orada Almanca olarak yayımladı: *Organon ya da Gerçeğin Karakterlerini, Yanılma ve Görünüşlerden Ayırdetmek Suretiyle Araştırma ve Belirleme Tarzı* (2 cilt; Paris, 1764). Bu eser, daha yayımlandığı günlerde bir şaheser telakki edildi ve kendisine büyük bir ün sağladı. Bavyera elektörü Maximilien, Joseph III, bilim ve edebiyatı sevdiği için, Büyük Frédéric'i taklit ederek, daha önce elektör Charles Albert tarafından 1720'de kurulmuş olan Münih Akademisini, Berlin Akademisine benzetmek ve yükseltmek istediğinden, bu işin yönetimini Lambert'e verdi. Bu çeşit kurumları teşkil etmek hususunda Leibniz'in düşüncelerini kavramış olan

Lambert, bu işi ciddiyetle başardı; fakat ünü, türlü düşmanlar kazanmasına neden oldu. Ortaçağ mistisizmine bağlı olan kolej mensupları, bazı papazlarla birleşerek Lambert'in savunduğu doğal zihin fakültesiyle özgür zekânın Hıristiyanlığı yıkabileceğini ileri sürdüler; Lambert'in Latince yerine Alman dilinin kullanılması hakkındaki düşüncelerine de hücum ettiler. Fakat, elektör, büyük bir enerjiyle Akademiyi korudu ve kendi ardılları da onun izinden yürüdüler. Nitekim Charles-Théodore, Akademiyi 1807'de Jacobi ve Schelling aracılığıyle onardı; yenileştirdi. Fakat, Lambert, bu sürekli hücumlar ve alaylar karşısında, hele Tanrıtanımamazlıkla suçlandırılmasından iğrenerek 1764'te Bavyera'yı terk etmeyi yeğ tuttu. Augsbourg'da, *Âlemin Organlaşması Hakkında Kozmolojik Mektuplar* adlı eserini yayımladı. Bu eser de, yazarının ününü büsbütün artırdı.

Lambert, çoktan beri Berlin Akademisine girmek istiyordu. Bu amaçla Berlin'e gelince, Akademinin en ünlü üyeleri, Lambert'in Petersburg'da kalan Euler'in yanına gideceğinden endişe ederek Frédéric II'e baş vurdular; kendisine Lagrange ve Pott'un yanında bir yer vermesini rica ettiler. Fakat Lambert'in pek bayağı halleri ve garip tavırları kralın hoşuna gitmedi ve Akademinin koruyucusu olan bu kral, Lambert'e alaycı bir dille 'İkinci Pascal' adını verdi. Neden sonra Lambert, bu Akademinin fizik sınıfına kabul edildi. Bu kabulden ölümüne dek geçmiş olan on iki yıl içinde, kendisinin Frédéric için söylediği şu sözün doğru olduğunu kanıtlayan birçok nedenler oluştu: "Kralın beni kabul etmemesi, onun tarihi için bir lekedir". Fakat kral, onun eşsiz liyâkatini hissederek sonradan mükâfatlandırmak istemişse de, bu çelimsiz ve garip adam, kendisine teklif edilen mevki ve maaşları kabul etmedi. Yalnız kendi sınıfının değil, Akademinin diğer üç sınıfının da çalışmalarına katılarak önemli birçok da memuvar hazırladı ki, bunların her biri güçlü bir orijinalliğe sahiptir.

Berlin ve İsviçre'de yayımlanan dergilerde, kendi ününü yaymaya hizmet etmiş olan türlü makaleler yazdı ve aynı zamanda *Yeni Organon*'un devamı gibi olup şu garip adı taşıyan önemli eseri yazmak fırsatını buldu: *Arşitektonik* (archytectonique) *ya da Felsefesel ve Riyazî Bilgi İçinde Yalınç ve İlkel Olarak Varolanın Kuramı* (2 cilt; Riga, 1771).

Lambert, usta bir fizikçi olduğu için kendisini aynı değerde bir hekim de zannetmiş ve kendi sayısına göre, vücudunda sekiz bin apse çıkmış, buna karşın daha sıhhatli olduğunu zannederek ve gereken rejime de uymamış olduğu için elli yaşındayken ölmüştür. Ölümü tüm Akademiyi derinden üzdü. Meslektaşları bir yandan onun dalgınlıkları ve tuhaflıklarıyle alay ederken, öte yandan da onunla çalışmak, sevgisini ve bilgisini kazanmak için saygı ve hayranlıkla kendisine yakınlaşmışlardır. Rahip Castillon, kendi mezar taşına: "Castillon, Lambert'in dostu olmuştu" cümlesini yazmasını vasiyet etmişti.

Lambert kendisini, zamanının üçüncü geometri bilgini saymış, Euler ile d'Alembert'in birinci ve Lagrange'ın ikinci olduğunu iddia etmişti. O, gerek nazım, gerek nesir ve birçok dillerden yazmayı biliyordu, fakat üslubu zarif değildi ve hatta ağırdı. Bu nedendendir ki, tanınmış hemşerileri, onun eserlerini özetlemek, açıklamak, diğer dillere çevirmek ve yayımlamak hususunda bir hayli emek sarfetmişlerdir. Paris'de onun adı 'Prusyalı Lambert'dir. Bunun bir nedeni de, Kant'ın kendisine gösterdiği saygıdır. Kant, Lambert'den büyük olduğu halde, yazdığı mektuplardan birinde (1770), "Sizi her zaman uğraşmakta olduğum onarıp yenileştirme işinde en yetenekli olan adam ve Almanya'nın birinci dâhisi sayıyorum" demişti. Diğer bir mektubunda da, "Size tamamıyle apaçık ve doğru görünmeyecek olan tek bir cümle bile bırakmamayı vaadederim" cümlesini yazmıştı.

Kant, *Saf Aklın Eleştirimi*'ni, Lambert'in ölümünden dört yıl sonra yayımlamış olmakla birlikte, bu büyük filozof, bu eserinin esaslarını kapsayan ve Latince bir dissertasyon olarak yazdığı *De Mundi Sensibilis et Intelligibillis Forma* adlı eserini Lambert'e yollamış, Lambert de buna teşekkür etmekle birlikte, birçok noktalarda kendisiyle aynı düşüncede olduğunu yazmış, fakat bazı esaslı noktalara ve özellikle zaman ve uzay kavramları hakkındaki saf ülkücülükle öznelciliğe (subjectivisme) itiraz etmiştir. Kant, *Mantık*'ının Giriş kısmında, Lambert'in diyalektik çalışmalarını, Aristo, Leibniz ve Wolf'tan sonraya koymakla birlikte, *Yeni Organon*'u eleştirir. Fakat bu iki filozofun tarihçileri, Kant'ın Lambert'e pek çok şeyi borçlu olduğu düşüncesinde birleşmişlerdir. Lambert'in yalınç ve ilkel öğeleri, Kant'ta duyarlığın şekilleri, kategoriler ve algıç (müdrike) adını alır. Lambert'in doktrini, Locke'tan Kant'a ve hatta Kant'tan Leibniz'e bir geçiş sayılır. Alman okullarının kuramsal terminolojisi olmuş bulunan Kant felsefesinin dili, Lambert'in eseridir denilebilir.

Şimdi, Lambert'in Mantık ve Ontolojisi'ni kapsayan *Yeni Organon* ve *Arşitektonik* adlı eserlerini açıklayalım: O, bu iki eserinde insel ruhun bir tablosunu çizer, *Kozmolojik Mektuplar* adlı eserinde evrenin felsefesel bir tablosunu verir. Bu son eserinde, fizik doğanın kuvvet, hareket ve kanunlarını, diğer ikisinde ise düşüncenin fakülteleriyle görevlerini sayar. Bil-

gilerimizin temeli olan ilkeleri çözümler. Gerçeği belirten ya da açıklayan işaretleri araştırır. *Kozmolojik Mektuplar,* Fontenelle'in *Âlemlerin Çokluğuna Dair Sohbetler* adındaki eserinin bir mabadi sayılır. Lambert, bu eserinde Leibniz ve Maupertuis'ye uyarak, doğanın kaderiyle sonundaki bilgelik ve apaçıklığı ilham eden tanrılığın varlık ve yetkinliklerini ispata da çalışır. Tanrı varoluşunun en sağlam kanıtı olarak, "Süre ve onur itibarıyle bilimlerin birincisi olan" astronomiyi görür.

İnsan ruhunu incelemeye ayırdığı diğer iki eseri dört cilttir ve *Yeni Organon, Diainologie; Aléthiologie; Sémiotique; Phénomènologie* başlıklarıyle dört bölüme ayrılmıştır. Bu terimleri kendisi icat etmiştir. Bunlardan birincisi, düşünmek sanatının kurallarını açıklar. İkincisi öğeleri içinde dikkate alınmış olan gerçeği inceler. Üçüncüsü, doğrunun dışsal karakterlerini belirtir. Dördüncüsü ise görüşle (opinion) gerçekliği ayırdeder. Yine bu bölümlerden birincisi, algıç (müdreke), yargı ve akıl yürütme kuramını teşkil eder ve ardı ardına kavramlar, yargılar, yalınç akıl yürütmeler, bileşik akıl yürütmeler, tanımlar, sorunlar ya da problemler, deney ve bilimsel bilgiden ibaret olarak dokuz kola bölünmüştür ve tüm bu bölümde, daha çok düşüncenin kanunlarını belirtme amacını gütmüştür.

Aléthiologie kısmında, gerçeğin kendisini, karakterlerini, öğelerini göstermeye ve gerçeğin bilgilerimizi genişletmek için ne gibi konular sunduğunu araştırmaya çalışır. Bu bölüm, başlıca dört kola ayrılır:

1. Yalınç, dolaysız ve ayrışamaz (indécomposable) kavramları inceler.

2. Yalınç kavramları meydana getiren ilkeler ve belitleri inceler ki, bu ilkelerin başında özdeşlik (ayniyet) kavramını ve eylemler arasında da bilinç ya da düşünceyi gösterir.

3. Bileşik kavramlardan bahseder.

4. Gerçekle yanılma arasındaki ayrım. O, bu ayrımı çelişmezlik (tenakuzsuzluk) ve yeter neden ilkesi (illeti kâfiye) ile saptar.

Sémiotique kısmı da, doğrunun dışsal karakterlerinin bilimidir; bu, genel olarak simgesel bilgiden, dilden ve nihayet, bir işaretler sistemi olarak dikkate alınmış olan dilden söz eder.

Hegel felsefesinde pek önemle yeniden meydana çıkan ve bugün de Alman felsefesinin büyük akımlarından birinin adı olan Phénomènologie kısmında, görünüş ve yanılsama (illusion) sorununu inceler. Bunların organik ve marazî, ahlâksal, mantıksal ya da olasılılık bakımından ne oldukları anlatılır. Bu kısımda görünüş, Öznel, Nesnel, Bağıntılı (relatif, izafî) olmak üzere üçe ayrılır. Olasılılık ve bunun meydana getirdiği hesaplar da tüm ayrıntılarıyle incelenir. Aynı zamanda kıyas'ın dört kipinin (modes) pekinliği (certitude) üzerinde ayrıca durulur. Lambert, tüm bunlardan şu sonuca varır: "Cisimler âlemi, bize ancak bir görünüş olarak kendini gösterir".

Lambert'in *Architectonique* adlı eseri, ontolojiyi şu dört cepheden açıklar:

1. Bilimsel bir ontolojinin temellerini kurar; ontolojiye tamamlayıcı kısımlar olarak giren katılık, varoluş, süre, uzam, kuvvet, bilinç, irade, hareketlilik, birlik, miktar... vb. gibi yalınç kavramları belirler; sonra da duyular (sensible) görünüşten alınan ışık, renk, ses, ısı... vb. gibi kavramlarla dil ve bilginin tekmil kurucu öğelerini inceler ve son olarak da birlik ve sayılar gibi aritmetiğin uğraştığı konularla uzam, ölçülebilir uzay gibi geometrinin uğraştığı ve fakat ontolojinin temel koşullarını teşkil eden konuları, yani ilk ilkeleri gözden geçirir.

2. Bu kısımda ontolojinin ideal cephesine değinir. Lambert, bundan genel ve özel, sürekli ve değişken, varolan ve varolmayan (non-être), bir şey ve yokluk, zorunluluk ve zorunsuzluk (contingence), doğruluk ve yanlışlık (fausseté), öncelik ve sonralık... gibi kavramları anlar.

3. Ontolojinin gerçek cephesinden bahsedilir. Yani, kuvvet, oranlar, beraberlik (de l'ensemble), belirleme, eşya ile bunların ilişkilerinin bileşimi, nedenler ve sonuçlar, tözler ve ilinekler, işaretler ve işaret olunan nesneler incelenir.

4. Bu son kısımda birlik, boyutlar, miktarın yalınç şekli, ölçü ve ölçülebilen, bircinstenlik (homogeneité), tek şekillilik (yeknesaklık - uniformité), sınırlar, sayı sistemi, miktarların, şekillere (figures) tasarlanması, sonlu ve sonsuz... gibi kavramlarla ifade olunan niceliklere (kemiyet) dair genel bir kurama rastlanır.

İşte bu suretledir ki, *Architectonique,* temel kavramları, ardı ardına, sözcükler, düşünceler, gerçeklikler ve nicelikler şeklinde dikkate almış olur. Bu iki önemli eserin kapsadığı konulardan, onun doktrinini anlayabildiğimiz gibi, yaşadığı yüzyılda Almanya'da egemen olan Locke ve Wolf'un felsefeleriyle olan ilişkilerini ve Kant üzerine yaptığı etkiyi kavramak da kolaylaşır.

Lambert, felsefeyle uğraşmaya başladığı zaman Wolf'un felsefesi tüm Alman üniversitelerine yayılmış bulunuyordu. Lambert, ona karşı Locke'un felsefesini ileri sürdü. Wolf'un felsefeye Öklid yöntemini uygulamak suretiyle yararlı ve sağlam bir yöntem kazandırmış olduğunu, fakat onun ancak bu suretle bazı zorlukları ortadan kaldırmış bulunduğunu iddia ederek, Locke'un yalınç düşünceleri araştırdığını, lâkin bu filozofun da, bu düşünceleri sistemleştirebilecek bir yöntemden yoksun olduğu-

nu ileri sürdü. Ona göre Wolf, Locke'un keşiflerini ihmal ederek, yöntemini bileşik kavramlara uygulamayı yeter bulmuş ve çözümlemelerini yalınç düşüncelere dek uzatmaktan çekinmiştir. Bununla birlikte Wolf'un en büyük erdemi, metafiziğe geometrinin apaçıklık ve zorunluluğunu sokmuş olmasıdır. Yine Lambert'e göre, felsefe matematikçileri, taklit etmek suretiyle verileri (data) araştırmaya başlamalı, sonra da problemleri (quastium) koymalıdır. Yani felsefe, evvelâ ne istediğini, neyi öğrenmesi gerektiğini ve bunu nerede bulabileceğini bilmelidir. Felsefe, her şeyden önce, matematik kavramları, 'boyutlar'ı (dimensions) belirlemeye yarayan her şeyi geliştirmelidir. Metafizik, kendi düşüncelerinin ve öğelerinin sağlık (exactitude) ve tamlığını saptamaya koyulduğu zaman matematikler, ona mehenk taşı hizmetini görürler. Yani matematikler, metafizikçilere yaptıkları hizmeti yerine getirirler. Metafiziğe her çağ, az çok devam edebilecek bazı maddeler eklemiş ve bu bilimin, tamamıyle kavramaya çalıştığı konu da gerçeğe ulaşıp ulaşamayacağımız sorunu olmuştur.

Neyi bilebiliriz? Lambert'in *Yeni Organon*'u, insanın kullanmak zorunda olduğu araç ve aletleri birleştirmek suretiyle bu problemi çözmeye çalışır. *Organon*'un bir araya getirdiği ve tanımladığı bilimler, 'aletli'dirler (instrumentales) ve bunlar gerçeği keşfetme işinde ayrılamayacak denli birbirine bağlıdırlar. Lambert, bu suretle bir ontoloji planını, bir metafizik sistemini, *Organon*'una dayanarak çizmiş ve bunu *Architectonique* terimiyle ifade etmiştir ki, bunu Kant, Lambert'in elinden almak onurunu kazanmıştır.

Tüm deneyüstü (transcendant) bilgilerin temelleri nelerdir? Bunlar, çözümlenemeyecek olan, bu itibarla da tanımlanmalarından vazgeçilmesi gereken düşüncelerdir. Bunlar, metafizik binasının dayandığı verimli zemini teşkil ederler. Lambert, düşüncelerin kaynağına ait olan kuramına uygun olarak, eşyanın ilk ilkelerini tümevarım yoluyle araştırır. Fizikten metafiziğe, matematikten ontolojiye, işaret ve hayallerden eşya ve düşüncelere en dışsal ve mecazlı (metaphorique) olandan en içten (intime) ve en ideal olana geçer. İşte bunun içindir ki, Lambert, somut (müşahhas) ifadelerin anlam ve etimolojilerini, soyut (mücerret) sözcükler olarak belirler. Bu bakımdan ona göre, kavramları anlatan sözcükler, cisimlerden işareti olarak alınmışlardır. Madde düzeninde olduğu kadar da ruh düzeninde egemen olan aynı kanundur. Bu ise, fizik temeli bakımından bir doğa fiziğine de ek olduğu gibi, metafizik de, insel ruhun fiziğinden başka bir şey değildir.

Lambert'n yalınç ve ilkel olduğunu iddia ettiği ve bu bakımdan doğuştan saydığı düşünceler, insel ruhtan olduğu kadar da eşyanın doğasından ayrılamazlar. O, bu suretle madde ile ruhun yüklemleri arasındaki farkı, her derecede ayırdetmek hatasına düştüğü gibi, felsefeye amaç olarak riyazî bir pekinlik ve düzenliliği salık vermekle de bu bilimin uğrayacağı zararı görmemek gafletine de düşmüştür. Fakat Lambert, bu kusurlarına karşın, genel kavramların en gizli köklerini araştırmak ve bunların en uzak dal ve budaklarını izlemek, bilinç olgularıyle ve dışsal olaylarla olan ilişkilerini göstermek suretiyle söz götürmez bir başarı göstermiştir. Onun bu konuda yaptığı pek değerli çözümlemeler, Kant'ın araştırmalarında sonsuz bir ilham kaynağı olmuştur. Bunun içindir ki, Lambert, Kant'ın müjdecisi sayılır. Kant'ın eserine büyük bir ün sağlamış olan 'paralojizm' (paralogisme - safsata) ile 'saf aklın çatışkıları' (antinomie de la raison pur) Lambert tarafından daha önce ileri sürülmüşlerdi. Lambert'in şu cümlesinde tüm bir Kant'ın saklı olduğu inkâr edilemez: "İnsel bilgi için en önemli olan sorun, fikrimce, biçimsel nedenlerinin kuramıdır" (*Architectonique*, liv. II). Nitekim, Kant'ın tüm girişimleri de, Hume'un hücumlarına karşı, 'biçimsel nedenleri', yani, insel bilginin zihinsel öğelerini kurtarmaktan başka bir şey değildir. Denebilir ki, eleştirim felsefesinin 'formlarla kategorileri', Lambert'in yalınç ve ilkel düşüncelerinin bir dönüşümünden (istihale) başka bir şey değildir.

Lambert, Locke'un ilkelerinden hareket etmek suretiyle de, Leibniz doktrinine ulaşmış olur. Lambert de Leibniz gibi, sadece ideal ve evrensel bir dil, genel olarak anlaşılabilir bir karakterler sistemini araştırmakla kalmaz, Leibniz'i, insel kavramları çözümlediği için, yalnız çatışkıları çözümlemiş olan Locke'tan da üstün sayar (adı geçen eser, liv. I). Aynı zamanda insel kavramlar içinden zorunlu ve değişmez, yani zihnin temelini teşkil eden bir kısımla değişen ve zorunsuz, yani algılar ve daha çok duyulur izlenimlerinden (intiba) ibaret olan bir kısmı ayırdeder.

1754 ve 1758'de Prémontval, Berlin Akademisine verdiği bir projede, Lambert'e karşı mutlak surette tanımlanılamaz sözcüklerin akla uygun bir listesi yapılacak olursa, yani 'insel' düşüncenin bir alfabesi' hazırlanacak olursa, bu 'düşünce sözlüğünün' yirmi beş ya da otuz sözcüğü aşamayacağını, bu sözcüklerin de 'varlık', 'var olmak', 'boşalmak', devam etmek', 'sürmek' (durer), 'yine sürmek', 'daima sürmek', 'daima sürmemek', 'sona ermek', 'asla sona ermemek'... ve tüm bunların karşıtlarıyle anlamdaşları (synonimes) ve ekleri (annexes) gibi sözcükler olacağını iddia etmişti. O, bunların ya-

lınç (basit) terimler ya da harflerle açıklanabileceklerini ve bunların sadece hecelenmelerinin yeterliğini ileri sürmüştü. Bunlar, Locke' un, *İnsel Algıca Dair Deneme* adlı eserinde de birer tohum halinde varsa da, Lambert, bu konuyu çok derinden ve kuvvetle ele almıştır. Zira, Lambert'e göre, bir genel grameri çözümlemek ve bir ontoloji sözlüğünü meydana getirmek yetişmez. "Akıl ve bilimin kendi kendilerine 'a priori' olarak nereye dek gidebileceklerini bilmek lâzımdır". Locke'un önerdiği ve başladığı yalınç bir düşünceler anatomisi, bu konuda hiç bir şey yapamaz. Düşüncelerin bileşiminde (composition), matematik nokta gibi bazı tümel zorunsuzlukların nerede yakalanabileceklerini bilmek lâzımdır (*Yeni Organon*, liv. I). *Saf Aklın Eleştirimi*'ne yol açmış olan bu sorunu, Kant, "a priori' olan sentetik yargılar olanaklıdırlar" şeklinde ileri sürmüştür.

Anlaşılıyor ki Lambert, Wolf'tan Kant'a dek uzanan devrin en güçlü düşünürlerinden biridir. Kant, onun ününü gölgelemiştir.

Lambert'in ana düşüncelerini Vorlander şöyle özetler: Felsefesel ana eseri olan *Yeni Organon*'da (1764) metafiziği, "varlığın ve düşüncenin biçimsel (formel) ilişkilerinin bilimidir" diye tanımlıyor. Nitekim o, algılar aracılığıyle verilmiş kapsam ya da düşüncenin gereçlerinden, bunun mantıksal ve riyazî kanunlarda bulunabilecek 'suret'ini ayırdediyor. Bunlardan hiç biri, ne Wolf'un mantıkçılığının, ne de bunun karşıtı olan Locke'un duyumculuğunun arzu ettiği gibi birbirine dönüştürülemez. Almanca yazmış olduğu *Criterium Veritatis* (K. Bopp bastırmıştır Berlin, 1918) adlı eseri, bunun için ilk hazırlığı teşkil eder... Lambert, deneyin formları için daha birlikli (vahdetli) bir ilke bulamamıştı. Fizik ve astronomiye ait olguları, bilim haline getirilmek için, geometri, kronometri ve hareket kuramı (phoronromie) gibi 'a priori' bilim şubelerini sabit bir ölçü olarak kabul eder ve hatta bir kez, "herhangi bir şey tartılamaz ve ölçülemezse ondan bir şey anlamadım" der. Fakat bunlara karşın, kavramla gerçek arasında aracı olmak üzere tanrılığı gösterir (K. Vorlander, cilt 2, s. 254).

Lambert'in mantığa dair düşünceleri üzerinde araştırmalarda bulunan öğrencilerinin en güçlüsü Tübingen'li Plouquet'dir (1716-1790).

Lambert'in diğer eserleri: *Mantık ve Felsefe* (Dessau, 1782). Kant'a yazdığı mektuplar, bu filozofun külliyatının üçüncü cildinde yayımlanmıştır. Prusya Akademisini zenginleştiren birçok memuvarlarından 1767'de yazdığı *Zihinsel Âlemin Bazı Boyutlarına Dair* ile 1770-1773' te yine Akademiye sunmuş olduğu, *Bir Taxéometrie Deneyi ya da Düzenin* (ordre) *Ölçüsüne Dair*. Lambert, eserlerinin tümünü Almanca yazmıştır. Onun kıyas'a dair olan düşüncelerini Jules Lachelier yenileştirmiştir. Lambert, 'Lojistik' adı verilen yeni mantığın kurucuları arasında yer verilir.

Bkz. John Lepsius, *J. H. Lambert* (Münih, 1881); M. Steck, *J. H. Schriften jur Perspektive* (1943); O. Baensch, *Lambert s. Philosophie und seine Stellung zu Kant* (1902).

LAMBERT (Auxerre'li). Fransız filozofu. 1260 tarihlerine doğru yaşamakta olduğu, Laurent Pigmon ve M. Daunou'dan öğrenilmiştir. *Hist. Littéraire* (cilt XIX, s. 416). Bu ikinci yazar, Lambert'in *Summa Logicalis* başlıklı bir eseri dolayısıyle XIII. yüzyılda ün kazandığını anlatır. Bu mantık kitabının yazma bir nüshasının XIX. yüzyıl ortalarına doğru Fransa'da bulunduğu, fakat sonradan kaybolduğu anlaşılmaktadır. Et. Gilson, bu filozof hakkında şu bilgileri verir:

Lambert'in 1250 tarihine doğru yazılmış olan *Dialectique* adlı eseri, zamanında pek yayılmışa benzer. Lambert, Guillaum'un öğrencisi sayılırsa da, bu doğru değildir. Bu kanı, Guillaum' la Lambert'in aynı adı, aynı konu ve ruhu taşıyan eserleri yüzünden doğmuştur. Lambert'e göre, mantık, diyalektikten üstündür. Zira mantık, kanıt getirmek suretiyle doğruyu yanlıştan ayırdeder. Bu tümel gücü dolayısıyledir ki, "mantık, sanatların sanatı, bilimlerin bilimidir". Diyalektik ise, ihtimallinin (olasılı) kıyasları ile ya da kıyas gibi görünenlerle uğraşır. Bazıları, Lambert'in mantığını Descartes'ın yöntemleriyle karşılaştırır, bazı tanım ve açıklamaları dolayısıyle bu iki filozofun mantığı arasında bir yakınlık görürler (Et. Gilson, s. 554).

LAMENNAIS, Hugues-Félicité-Robert de. Fransız filozofu ve Tanrıbilimcisi, bunlardan üstün olarak da seçkin bir politika yazarıdır. 19 haziran 1782'de Saint-Malot'da doğdu, 27 şubat 1854'te Paris'de öldü. Breton burjuvalarından bir aileye mensuptur. Sürekli olarak okumak suretiyle kendisini yetiştirmiştir. Kendisine düşünce bakımından bir yön verebilmek için çok çalışmış, din bakımından da, "İnanmadan önce uzun süre savaşmıştır". Yirmi iki yaşındayken Katolikliğe giriş törenini yaptırmış ve otuz yaşlarına doğru müdürünün ve kardeşinin zorlamalarıyle ve büyük bir ıs-



tırapla istemeyerek rahip olmuştur. Baron Vitralles, "Onun dehâsı bir fırtınanın evlâdıdır" der. 1805'ten 1808'e dek kendisi gibi rahip olan ve Chênaie'de oturan kardeşi Jean'ın yanında kalmış ve burada *Essai sur l'Indifférence en Matière de Religion* (4 cilt, 1817-1823) adlı eserinde geliştirmiş olduğu düşüncelerin esaslarını hazırlamıştır. Bu eser, Katolikliğin kuvvetli bir övgüsü (methiye) olduğu halde mensuplarını öfkelendirecek denli de felsefe aleyhindedir. Cılız, hastalıklı, meyus ve kötümser bir adam olan Lamennais'nin hayatı ve düşünceleri sürekli fırtınalar içinde geçmiştir. Bazen yaratıcı (déiste) bazen papa taraflısı (ultramontaine), bazen teokrasiye bağlı, bazen de ihtilâlci ve demagog bir filozof olan Lamennais'nin adı geçen eseri, kendisini Chateaubriand ve J. de Maistre derecesine yükseltir. Çağdaşları, belâgatle dolu olan bu eserin birdenbire neden olduğu hayranlıkların izlerini uzun süre saklamışlardır. Hiç kimse, dini, özgürlük ve ilerleme düşünceleriyle yuğrulmuş olarak onun kadar kuvvetle savunmuş değildir.

Lamennais, birdenbire ün kazandı ve birçok genç yazarlar onun doktrini etrafında birleştiler. 1839'da kralcı ve papa taraflısı olarak yayımladığı *L'Avenire* gazetesinde Gerbert, Lacordaire ve Montalembert'lerle birlikte monarşiye karşı tapma (culte) özgürlüğünü destekleyen bir liberal Hıristiyanlık doktrinini savundu. Bu Katoliklerin çıkarlarına uygundu. Zira, bunların ana parolası, "Tanrı ve özgürlük için, papa ve halk için!"den ibarettir. Fakat o, Katolik gelenekçiliğini pek genişletmiş ve Hıristiyanlık gerçeklerini, tarihin belli bir döneminde meydana gelerek kilise tarafından saklanmış olan bir rahip değil, sadece insan türünün genel inançlarından ibaret saymıştır. Onun bu düşüncesi, yeni demokrasiyi ve bir sınıf rahipleri kendisine bağlamış, fakat düşüncelerinin yeniliği ve dine aykırılığı dolayısıyle de diğer birtakım rahiplerin düşmanlığını kazanmıştır. Bu durumdan hükümet de tasalanmış, nihayet 1872 ve 1834'te Lamennais, papa tarafından mahkûm edilmiştir. Her ne kadar kendisini haklı çıkarmak için Roma'ya gitmişse de, başarı gösteremeyen Lamennais'yi uğradığı haksızlık derinden üzmüştü. O, toplumda yaratmak istediği yeni hayatın gerçekleşmesinde halkın kendisine yardım edeceğini umut etmişti. 1834'te, *Paroles d'Un Croyant* adlı eseri yayımladı. Bunda pek de isabetli olmamak koşuluyle gelecek olguları haber vermeye çalışmıştı. Felsefesel düşünceleri, Fransa'nın içişlerindeki değişikliklerin darbesine uğradı. *Esquisse d'Une Philosophie* (4 cilt, 1841-1846) adlı eserinde Hıristiyanlığa karşı dalkavukça düşünceler ileri sürmesine karşın, kendini beğendiremedi. Dine karşı duymuş olduğu kuşkulu aşk yüzünden aldanmış olan Lamennais, ikinci bir tapım (culte) konusu saydığı özgürlükten umudunu kesmedi.

Lamennais, 1848'de Kurucular Meclisine üye seçilmişse de, yeni bir adalet ve mutluluk döneminin açılışı saydığı bu meclis ve onun faaliyetleri, kendisini hayal kırıklığına uğrattı. Bu mecliste, köktenci (radikal) bir demokrasi düşüncesini savunmak için çıkardığı gazete kapatıldı ve teklif ettiği proje kabul edilmedi. Ancak ölümle ruhunu dinlendirebilmiş olan Lamennais, son zamanlarının inzivası içinde kiliseyle ilgisini kesmiş bulunuyordu. Bırakmış olduğu iki eserden en çok tanınmış olanı, adı geçen birinci eseri ise de önemlisi ikinci eseridir. O, bunlardan birincisinde, din otoritesi lehine pekinliği (certitude) savunma tuhaflığını gösterir, ikincisinde ise, Tanrı, insan ve doğayı, yalnız akıl ışınlarıyle açıklamaya çalışan bir metafizik taslağını verir.

Essai sur l'Indifférence en Matière de Religion'da savunduğu doktrin, bir zamanlar Lamennecilik (Lamennaisianisme) adını almış olan bilginin mantıksal bir kuramından ibarettir. Tamamıyle felsefesel olan bu konuya, yani kesin bilgi problemine, bu eserin XIII. bölümünü ayırmıştır. Bu konuda Descartes'ın 'apaçıklık' (bedahet) iddialarına hücum eden Lamennais, delinin de kendisi için apaçık olan inançları bulunduğunu, bunların ise asla gerçek olmadıklarını anlatır; ve Descartes'ın, "Düşünüyorum, öyleyse varım" sözü, gerçekte: "Düşünüyorum, öyleyse ben düşünenim" demektir ki, bu ispatı gereken konuyu kesin bir bilgiymiş gibi ileri sürmektir, der. İşte bunun içindir ki, Lamennais, kesin bilgiyi bireysel akılda değil, kollektif (kamusal) akılda aramıştır.

Ona göre, belitlerin doğru olmaları, tüm insan akılları için eşit olarak doğru görünmelerindendir (E. Bréhier).

Lamennais, bilgi fakültesinin bireylerde daima aldanmaya mahkûm olduğunu, duyularımızla âlemin ancak boş bir hayalini alabildiğimizi, duygularımızın da bize kendimizin ne olduğunu bilemeyeceğimizi ihtar ettiğini iddia eder, deneye bağlı olan ve düşünmeyle sınırlanmış bulunan aklın da birtakım yanlış öncüllerin (prémises) kaynağı olduğunu kabul eder. Ona göre, insanın sahip olduğu bilgi fakülteleri göz önüne alınınca, Tanrı'ya, evrene ve hatta kendi kendimize bile inanmak gerekmez. Felsefenin salık verdiği bu sözde sınama özgürlüğünü (liberté d'examen) kullanacak olan bir insan, mutlak kuşkuculuktan, "zihinli varlığın bu son sınırından" başka bir şeye ulaşamaz. Fakat, insan aklının, kişisel olarak dikkate alınınca, ahmaklığına inanılmadığı halde, aklı kollektif olarak, yani şu ya da bu adamın aklı değil de

insan türünün tümel aklı olarak dikkate alınırsa, pek büyük bir güce sahip olduğu görülür. Birey olarak keşfinden âciz olduğumuz gergerçekler, insanlık tarafından sürekli bir gelenek şeklinde keşfedilmiş bulunur. En kör kavimler bile, bu ilkel aydınlığın bazı ışıklarına sahiptirler. Âdeta insan türü, pekinliğin kefilidir, denilebilir. Fakat pratik durumlarda bu tanığa danışmakta bazı zorluklar vardır. Bu durumda Katolik kilisesinden soruşturmak ve ona inanmak gerekir.

Katolikliğin sakladığı gelenek esası itibarıyle kendi dışında karartılmış olan önyargılar (préjugés) ve yanılmalardan pek de farklı değildir. Sadece onlardan daha üstün bir aydınlık derecesine sahiptir. Bu itibarla Katoliklik ve onun sakladığı gelenek, sakat ve sarsak (chancelant) olan tikel akıl karşısında bir çeşit yanılmaz ve tümel akıl gibidir. Bu suretle Lamennais, bireyelrin doğruyu düşünme yeteneğinden yoksun olduklarını savunduğu halde, bireylerin toplamından ibaret gördüğü bir insan kolleksiyonunun bu yeteneğe sahip olduğunu kabul etmek suretiyle garip bir çelişikliğe düşmüş görünür. Fakat, bize göre Lamennais'de, bilginin sosyolojik kuramına dair bazı önemli sezgiler vardır; fakat o, bu sezgilerini bilimsel ve felsefesel ereklerine (gaye) ve sonuçlarına dek götürme yeteneğini gösterememiştir.

Lamennais, âdeta insanı gerçeğe karşı sağır, fakat onu işitme yeteneğini öğrenmekten âciz, fakat kaynağı itibarıyle Tanrı kelâmını kabul edecek ve kelâmın geçiş (transmission) belgelerini ayırdedecek kadar emin fakültelere sahip olduğuna inanmıştır. Lamennais, bir taraftan da tartışılmaz bir konu olarak kilisenin otoritesine inanır; ve kuşkuculuğu o denli ileri götürür ki, ruh, iman'la delilik'ten birini seçmek için şaşkına döner. Nitekim, "İnsanların tüm inançlarından, hatta bunların en mağlup edilemezlerinden kuşkulanmak ve aklı ya iman içinde yaşamak ya da boşlukta can çekiştirmek gibi iki seçenek (alternatif) arasındaki çaresizliklere yerleştirmelidir" der. Bu ikilemin sınırlarından kurtulmak için hiç bir aracı bulamayanlar, ispattan vazgeçerek korku yüzünden inanmışlardı. Lamennais, bu eserinde, ilk günah dogmasına olduğu kadar da doğanın ya da doğaüstü bir aracının insana karışmış olmasını da reddeder.

Lamennais'nin bu mantık sistemine uygun bir 'ahlâk' ve 'politika' sistemi de vardır; bir insanın, bir Senato ya da kavmin yönetimi en yüce bir kanunun varlığına karşı gelmedikçe mutlak bir güç olarak kurulamaz. Bu en yüce kanuna karşı ne yapılırsa yapılsın, hepsi boştur. Bu kanun, Tanrı'nın kendisidir. Tanrı inkâr edilmeksizin bunun yerine başka bir kanun konulamaz. Kralcılar ve demokratların ikisi de politikada Tanrıtanımazdırlar. Kilise bu kanunun deposuua sahiptir. Bu kanunu kilise saklar, kilise yorumlar. Fakat kilise de ancak kendi şefi ile devam edebilir. Şu halde papa, yanılmaz gerçek olduğu kadar da canlı bir kanundur, bir aynı otorite ruhları yönetir, iradelere kumanda eder; ahlâk ve bilimi, politika ve mantığı oluşturur.

İşte birinci eseri olan *Essai*'nin kapsadığı ana çizgiler bunlardır ve tüm bunlar, Lamennais'nin *La Religion Considérée dans ses Rapports avec l'Ordre Politique et Civile* adlı eserinde geliş ölçüde açıklanmıştır ki, bunlardan devletle kilisenin ilişkileri hakkında pek derin bir doktrine sahip olmadığı, kilise ve devletin ikisini de ortadan kaldırıp yalnız papaya yer verdiği anlaşılmaktadır.

Lamennais, *Essai*'sine karşı yapılmış olan saldırılara karşı, kendisini savunmak üzere 1821'de *Défense* adlı eserini yayımladı. Bunda, Bonald'ın düşüncelerini pek ileri derecelere götürdü, kamul duyunun (sens commun) başlı başına bir kesin bilgi olduğunu ve bunun ispatının gereksizliğini iddia ederek Buffier'nin doktrinine karşı geldi.

Lamennais, *La Religion Concidérée dans ses Rapports...* adlı eserinden yirmi beş yıl sonra yazdığı *Esquisse d'Une Philosophie*'sinde, bir filozof olmaktan çok bir papazdır. Bu eserin daha ilk satırlarında Tanrı ile karşılaşılır; Lamennais, Tanrı'ya kadar nasıl yükselinebileceğini, hangi ışınla bu doğaüstü âleme kavuşulabileceğini, yani dinle mi, felsefeyle mi buna ulaşabileceğimizi araştırır ve bir çırpıda psikoloji yönteminin genişlik ve hareketliliğini reddetmek suretiyle eleştirdikten sonra, Tanrısal niteliğin misterlerini keşfeder. Ona göre, tüm düşüncelerimiz ve onaylarımızın (tasdik) içinde, tüm diğer varlıkları da içine alan sonsuz varlık düşüncesi bulunur. Bu varlık, kendi kendisiyle çelişikliğe düşmeden inkâr etmesine olanak bulunmayan zihnin temelini teşkil ettiği gibi, her gerçekliğin de temelidir. Tanrı, bölünemez birliği içinde kendi kendisinin varoluşudur. Bununla birlikte varlığın yalınçlığı içinde ayrılmaz ve fakat aynı zamanda seçik (distincte) öğeler (unsur) ayırdedilir. Tanrı, varlığın tözündeki birliği gerçeklendiren bir enerjiye sahiptir. O, bu gerçekliğe bir şekil verme ve belirleme erkidir (iktidar); ve son olarak bu şekle ilkel birliği bağlamak, bu suretle de kendi kendisine girmek iradesidir. Şu halde Tanrı, hem kuvvet, hem şekil, hem de hayattır. Yani, başka bir deyimle, zihin ve aşktır. Fakat Lamennais, bunları başka bir görüşle açıklar: Ona göre, Güç, Zihin ve Aşk, insanda birtakım sade yüklemlerden ibarettir, fakat sonsuz derece-

leriyle kaynaklarında ve yetkinliklerinde, bir aynı nitelikleri arasında varolmayan ayırmalara sahiptirler. Yani bunlar, üçüzlemeden de farklı kişilerdirler (personnes). Lamennais, kendisine itiraz için ileri sürülecek olan şu ikilemden (dilemme) habersiz değildir: Ya bu üç kişi bir aynı bilince sahiptir, bu takdirde niçin bunlar, bir aynı tözün nitelikleri sayılmasın?.. Yahut da bunların her biri bir ayrı bilince sahiptir, bu takdirde de 'Ben' bölünerek üç Tanrı meydana gelmiş olmaz mı? Gerek bu ve gerek başka itirazlara karşın Lamennais, 'kişi' (şahıs) sözcüğünden vazgeçmez; bundan daha iyi bir terim bulamadığını söyler.

Ona göre Tanrı, kendisinden bir varlık olunca, kendi dışında hiç bir şey varolamaz. "Varlıklarda pozitif olarak varolan her şey, tözleri ve özelikleri (hassa), Tanrısal tözün ve özelliklerin bir akışması (découlement) ve katışmasından (participation) başka bir şey değildir". Bu üç kişi, yaratma işine katıldıkları oranla, bunların üçlü nitelikleri, evrenin her derecesinde vardır. Yani, her şey güç'ten, zihin'den ve aşk'tan yapılmıştır. Şu halde Tanrı ile âlem, aynı töze (cevher) sahiptirler. Bir taraftan sonsuz töz, bir taraftan da sonlu töz vardır. Yani âlem, kendisini sınırlamış olan Tanrı'dır. Fakat Tanrı, sonsuz olarak varsayılan bir âlem değildir. Lamennais, kendisinin asla panteizme bağlı olmadığını anlatır; ve âlem, kaynağı itibarıyle Tanrısaldır, fakat tözü itibarıyle değildir. Âlem, Tanrı'yı gösterir, fakat bu gösteri (manifestation), daima yetkin olmamaya, Tanrısal örneği ifade etmemeye mahkûmdur. Tanrı'nın niteliği, insanın ve evrenin niteliğini de açıklar. Tanrı birdir, evren çeşitlidir, fakat yüce zihinde bir bölünme ve çokluk ilkesi vardır: "Evvelâ Tanrı'nın kendisi olan tek düşünce, sonra tüm varlıkların tasarımsal düşünceleri, üçüncü olarak da, tikel düşüncelerin edimsel (actuel) seçikliğini belirten bir şey".

Tanrı, aşk ve kuvvet olduğu kadar da zihindir. Madde de bunlara benzemeyen bir şey değildir. Zira, incelenecek olursa görülür ki: "Tüm varlıkların şimdiki varoluşları, karşılıklı olarak birbirini gerektiren üç enerjinin birliğini anlatır. Birlikte üçlük olmaksızın hiç bir şey varolamaz. Doğada dereceler vardır ve Tanrısal töz kaynağından uzaklaştıkça, doğayı teşkil eden yetkinlikleri bulmak zorlaşır. Bu eksilmenin son sınırı maddedir. Fakat bunun da üç esaslı özelliği vardır ki, bunlar, başka adlar altında üç öğesel (unsurî) enerjiyi teşkil ederler. Madde, sokulunamayandır (impénétrable), yani, uzayda yer tutar. Madde şekillenmiştir, zira uzayda belirlenmiş koşullarla yer tutar. Madde, bitişiktir (cohérant); zira kısımları kendisine bağlıdır; ve bu kısımlar, öyle bileşik bir bütün teşkil eder ki, bunlarsız şekiller (figures) varolamaz. Bu nedenle maddedeki sokulunamazlık, Tanrı'da kuvvet demektir. Şekil ise, zihin ve ilgilenimde (affinité) aşk demektir. Âlemi kuran öğeler bile, bu üçlü özü (essence) meydana getirirler ki bunlar, duyularımıza kendilerini gösteren şu üç farklı akışkandan (fluide) ibarettirler. Esir. Bu sınırsız kütledir, elektriğin, mıknatısın, galvanizmanın tözüdür ki, hepsi bir ve aynı şeydir; ve kuvvetin birliğini temsil eder. Doğa felsefesi her yerde bu üçlüğü bulur".

Lamennais'ye göre, en küçük bir madde atomuna dek her şeyde, bulanık bir düşünce ve aşkın az çok pekin olmayan (incertain) bir parıltısı vardır. İnsana doğru yükseldikçe bunların izleri gittikçe daha fazla görünür ve Tanrısal öz, özgür ve akıllı ruhlarda tüm saflığıyle tecelli eder. Bu ruh bir yandan mutlak'ı görür, diğer yandan da tikel şeylerde, duyuların konularında kavranılabilir (intelligible) tipleri bulur. "Bilmek ya da algılamak demek, olayların ötesine nüfuz etmek ve hepsini bir görümde (vision) kavramak demektir. Şu halde zihnin karakteri, sonsuzluğu algılamak ya da kendisinde eşyanın benzeşen öğelerini taşıyan tek varlığı görmek, bunların kanunlarını, hikmetini, tözel (substantiel) nedenlerini bulmaktır".

Lamennais, bu suretle hiç de istemediği halde maddecilikle tinselciliği (spiritualisme) aynı değerde tutan bir kısır döngüye (cercle vicieux) düşer. Onun doktrininde Leibniz'deki gibi iyimser bir sonuca ulaşılır. Lamennais, bu âlemi, olağan olabilecek âlemlerin de en yetkini sayan büyük Alman filozofunun düştüğü yanılmalardan kurtulmak için, "Yaratma, der, Tanrı'da bulunan her şeyin ilerleyen bir gösterisi olduğu gibi, Tanrı'da olan düzenin de aynıdır. Bu itibarla varlık önünde olanaklı olabilen şeylerden başka bir şeyin seçilmesini tasarlamak olanaksızdır". Yani Tanrı, varolmaya zorunlu olan varlıkları seçmez. Bunun içindir ki o, olanaklı (mümkün) olabilen her varlığı yapmış ve kendisi özgür kaldığı halde, oluşturduğu şeylerin etki ve sonucu değişmez kalmıştır. Tanrı'nın eseri, bu eseri aralıksız olarak yetkinliğin en yüksek evrelerine götüren bir hareketler ardalanmasıyle (teakup) meydana gelmiştir. "Sonsuz varlık, yaratma sayesinde belirir ve eğer yaratma sürekli bir tarzda gelişirse, sonsuz bir zamanda sonsuz varlığı belirtecektir. Fakat sonsuz bir zaman düşüncesi, çelişiktir. Bu itibarla da eşyanın ulaşılamaz bir amaca doğru ilerlemesi ebedîdir".

Lamennais, bu düşüncelerini endüstriye, sanat ve bilime de uygulamıştır. O, Pascal gibi fakültelerin otoritelerine karşı Pyrrhonculuğun kanıtlarını (delil) ele almış, duyuların, akıl yü-

rütmelerin ve insel görüşlerin (opinions) düştüğü yanılmaları ileri sürerek insan aklından kuşkulanmış ve sadece kamusal onaya (tasvip) güvenmiştir. Lamennais'nin amacı, yaradancılığı (deisme), vahyi ve Katolikliği kurmaktan ibaret olduğu halde doktrinini geniş bir kitleye yayamamıştır. O, felsefenin amacını ispat edilemez konulardan olan Tanrı ve evreni ispata çalışmak değil, bunları tanımaktan ibaret saymış ve Tanrı'ya dair düşüncelerinde Eflatun'un etkisine kapılmıştır. Onun Tanrısı, eserinin ne içinde, ne de dışındadır. Zira o, yaratmayı sadece bir katılma telakki etmiştir. Bu felsefe daha çok Schelling'e yaklaşmaktadır. Hıristiyanlığın esaslı koşul ve ilkelerinden biri olan üçüzleme dogması, onun düşüncelerine derin ve fakat yapay (sunî) bir istikamet vermiştir. Lamennais, Fransız edebiyatında büyük bir ozan olarak tanınır.

Külliyatı 12 cilt (1836-1837) olarak yayımlandı. Şu eserler de onundur: *Oeuvres Inedit et ses Correspondances avec le Baron Vitrolles* (Ed. Forgues, 1866); Benoit d'Azy ile mektuplaşmaları (1898); *Essai d'Une Système de Philosophie Catholique* (Maréchal baskısı, 1906); *Chapitres Inédites de l'Esquisse* (Revue de Métaphysique, 1898); *Oeuvres Postumes* (2 cilt, 1866); *Affaire de Rome* (1836).

Bkz. Damiron, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XIXe Scièle* (Paris, 1834, cilt I); *Ravaisson, la Philosophie en France au XIXe Scièle* (Paris, 1868, s. 33 vd.); Ad. Franck, *Philosophie de Droit Ecclessiastique* (Paris, 1864, s. 135-169). Bu eserde Lamennais'nin din ile devlet arasındaki ilişkilere dair olan görüşleri sistemli olarak açıklanmıştır. Paul Janet, *La Philosophie de Lamennais* (1890); Chr. Maréchal, *La Jeunesse de Lamennais* (1913); E. Bréhier, (cilt II, s. 592-597); C. Boutard, *Lamennais sa vie et ses Doctrines* (3 cilt, 1905-1913); Ahrens, *Lamennais P. Deutsland* (1930); V. Giraud, *La vie Tragique de Lamennais* (1933); Bréhat, *Lamennais le trop Chrétien* (1941); Cl. Carcopino, *Les Doctrines Social de Lamennais* (1942); R. Remond, *Lamennais et la Démocratie* (1948); Y. le Hir., *Lamennais Ecrivain* (1948).

LAMETTRIE, Lulien Offray de. Fransız maddecilerinden. 25 aralık 1709'da Saint-Malot'da doğdu, 11 kasım 1751'de İngiltere'den Almanya'ya gönderilmiş olan Lord Tyrcommel'in Berlin'deki evinde bir sindirim bozukluğundan zamansız ölmüştür. Argens'in (1701-1771) deli, Voltaire'in yarı deli ve Diderot'nun düşüncesiz saydığı Lamettrie pek de onların zannettiği kadar değersiz bir adam değildi. Zengin bir tüccar olan babası, onu, özenerek yetiştirdi. Öğrenimlerini Paris'te ve Caen'deki cizvit kolejinde yaptı. Bu son şehirden Paris'e dönerek Jansencilerin (Jansenistes) ünlü papazlarından Cordier'nin mantık derslerine devam etti ve bunun düşüncelerini kuvvetle benimsedi. Öğrenimde büyük bir yetenek göstermiş, hemen her sınıfa özgü olan ödülleri kazanmış ve daha çok şiirle hitabeti sevmişti. Fakat babası, kilise mensuplarının, hayat sıkıntılarından uzaklaşacaklarına inanarak Lamettrie'yi rahip yapmak istedi. O, bu yüzden Paris'e dönmüş ve Jansenci olmuştu. Lamettrie, doğduğu şehri geçici olarak ziyarete geldiği zaman, burada rastladığı bir hekim, kendisine bu mesleğin zevkini aşıladı. Bunun üzerine Reims Fakültesinde fizik ve anatomi öğrendi ve 1728'de ilk hekimlik derecelerini kazandıktan beş yıl sonra Boerbaave'ın idaresinde incelemelerini derinleştirmek amacıyle Leyde'e gitti. Bu büyük hekim o tarihte ders vermiyordu, fakat etrafında kendisine büyük bir saygı gösteren birtakım değerli ve çalışkan öğrenciler toplanmış bulunuyordu. Çok bilgili, alçak gönüllü ve âlicenap olan bu zat da Lamettrie gibi evvelâ Tanrıbilimci olarak düşünce hayatına atılmış, fakat Spinoza'ya karşı bağlılığı, kendisini bu meslekten vazgeçirmişti. Zira, Tanrıbilimciler, Spinozacılarla Tanrıtanımazlığı anlamdaş sanıyorlardı. Lamettrie, o zamanlar pek geri olan Fransız hekimliğine hizmet etmek için bu zatın eserlerini Fransızcaya çevirdi ve hatta Paris'te ders veren bilgisiz profesörlere karşı da şiddetli tartışmalara girişti ve doğduğu şehirde başarıyla hekimlik yaptı. 1742'de Paris'e döndüğü zaman, dostlarından cerrah Morand kendisine, muhafız alaylarında albay olan duc de Grammond'un himayesini temin etti. Bu suretle Lamettrie, bu alayın hekimi oldu. Bu alaylarla birlikte Dettingen Savaşına ve Friburg Kuşatmasına katıldı. Bu son şehirde hastalandı. Bu suretle de kendisini inceleme fırsatını bulan Lamettrie, organik zayıflamaları, ruhsal çöküntülerin izlediğini görmüş, bundan da düşüncenin, organ tarafından meydana gelen bir ürün olduğu sonucuna ulaşmıştı. O, bu düşüncesini, *Histoire Naturelle de l'Âme* (La Haye, 1745) başlıklı eserinde savundu. Fakat bu eser, evvelâ mensup olduğu alayın papazını kışkırttı; ve nihayet kendisine karşı pek şiddetli hücumların yapılmasına neden oldu. Kâfirliği ilân edilerek görevine son verildi. Bununla birlikte askerî hastanelerde bir iş buldu ise de, Lamettrie birçok değerli arkadaşlarının



engel olmak istemelerine karşın, *La Politique de Médicine de Machiavel, Ou le Chemen de la Fortun Ouvert aux Médicines* (Amsterdam, 1746) adlı eseriyle meslektaşlarını gülünç bir duruma düşürdü ve bu eser 9 temmuz 1746 parlamentosunda çıkan bir kararla yakıldı; ve Lamettrie, Fransa'dan kaçarak Leyde'e sığındı. Fakat burada da rahat durmadı, hekimlerin şarlatanlık ve bilgisizliğini hicveden yeni bir eser daha yayınladı. Bunun arkasından da en ünlü yapıtı olan *L'Homme-Machine (Makine Adam)* ı yayımladı (1748). Bu eserde pek kaba bir maddecilik savunulduğu için, kitap resmen yakıldı ve yazarı Hollanda'dan kovulduysa da, Maupertuis'nin önerisi üzerine Frédéric II, Lamettrie'ye Prusya'da bir sığınak verdi. Bu suretle 1748'de Berlin'e gelen Lamettrie'ye kral, okutman sıfatıyle bir maaş bağladı; ve Akademiye kabul etti.

Thiebaut, *Anılar* adlı eserinde Lamettrie'nin sarayda Frédéric II'in ailesine mensup birisiymiş gibi yerleştiğini, kralın odasına törensiz girip çıktığını, hatta onun salonundaki kanapelerden herhangi birinin üzerinde uzanıp yatabildiğini anlatır. Buna karşın, Lamettrie, bu hayattan kurtulmak ve Paris'e gidebilmek için Voltaire'in yardımını rica etmiştir. Bu filozof, 2 eylül 1751'de, Almanya'dan Madam Denis'e yazdığı bir mektupta, "Lamettrie, Fransa'ya dönmek için yanıp tutuşuyor. Bu çok neşeli, her şeye gülüp geçen adam, burada bulunduğu için bazen bir çocuk gibi ağlamaktadır" der. Lamettrie, bu mektuptan iki ay sonra daha kırk iki yaşındayken ölmüştür. Frédéric II, onun hakkında Berlin Akademisine kendi yazdığı ve okuduğu bir memuvar sunmuştur ki Lamettrie'nin hayatını yazanların baş vurdukları başlıca kaynak budur.

Lamettrie, *Histoire Naturelle de l'Âme* (1745) adlı eserinde Aristo'dan Malebranche'a dek hiç bir filozofun ruhu ve ruhun özünü açıklayamadığını, insanlarla hayvanların özleri kadar da madde ve cisimlerin özü de daima bilinemez kaldığını anlatır. Ona göre bedensiz ruh, şekilsiz madde gibi, anlaşılmaz bir şeydir. Ruh ve beden birlikte ve aynı anda oluşmuşlardır. Ruhun özelliklerini tanımak isteyen evvelâ bedenin özelliklerini incelemelidir. Zira ruh, bedenin hayatsal ilkesidir.

Bu düşünce, Lamettrie'yi duyulardan daha emin bir rehber olmadığına inandırmıştır. Duyular için, "Onlar, benim filozoflarımdır" der. Ona göre, madde, kendiliğinden edilgindir (pasif). O, eylemsizlik (atalet) kuvvetinden başka bir şey değildir. Biz nerede bir harekete rastlarsak, onu ister istemez hareket ettiren bir ilkeye dönüştürürüz. Bu itibarla bedenimizde yüreği çarptıran, sinirleri duygulandıran ve beyni düşündüren bir hareket ettirici ilke bulursak; ona ruh ilkesi adını veririz. Bu noktaya dek görgücülüğü benimsemiş gibi olan Lamettrie, asla maddeci gözükmez. Fakat daha sonra eser, skolastik ve Descartesçı formüllere bağlanmak suretiyle hissedilmez bir surette ve ustaca maddeciliğe kayar. Maddenin özünü, şekil ve uzamla ilişkilerini, edilgin özelliklerini ve nihayet hareket etmek ve hissetmek fakültesini inceler. Maddenin belirli bir töz oluşunu, sadece şekille açıklar. Fakat, madde bu şekli nereden almıştır? Kendisi gibi maddesel bir doğaya sahip olan diğer bir tözden. Bu da daha önceki bir tözden ve sonsuz bir surette diğer evvelki tözlerden almıştır. Bu ise, şekli ancak maddeyle birleştiği takdirde bilebiliriz demektir. Şekille maddenin bu birbirinden çözülemez birliği içindedir ki, karşılıklı olarak şekil değiştiren şeyler birbiri üzerine bir etki yaparlar. Hareket de böyledir. Bu itibarla edilgin varlık, maddeden başka bir şey değildir; biz, onu düşünmekle şekilden ayrılmış oluruz. Somut ve gerçek madde, şekilden ve hareketten yoksun değildir. Bu nedenle madde tözle özdeştir. Hareket görülmediği yerde bile, olabilirlik halinde, yani Lamettrie'nin deyimiyle, güç halinde (en puissance) vardır. Tüm şekiller de, maddede bir olabilirlik (possibilité) halinde vardır. Madde âleminin haricinde herhangi bir ajan (agent) kabul etmek için hiç bir motif (güdü) yoktur; hatta bu ajanın bir akılsal varlığı (ens rationis) da olamaz. Hareketin tek nedeni olarak Tanrı'yı kabul eden Descartes'ın varsayımı (hipotez), felsefe için hiç bir değere sahip değildir. O, bu varsayımı imanın etkisi altında icat etmiştir.

Bundan sonra Lamettrie, hissetme fakültesinin maddeyi ilgilendirdiğine dair olan iddiasının belgelerini (preuves) verir: O, bu görüşün pek doğal ve pek eski olduğunu, bu konuda yenilerini ve daha çok Descartes'ın yanılmış olduğunu anlatır. İnsanın hayvanla olan ilişkisini (rapport) sorunu, Descartesçı filozofların düştükleri büyük bir yanılma olduğunu açıklayan Lamettrie, büyük bir incelikle şu noktaları belirtir: Esasta kendi özel duyumumdan başka bir kesin bilgiye sahip değilim, diğer insanların da duyumları vardır; ben, onların sözlerinden çok, jestleri ve haykırmalarıyle duyumlarını anlattıkları sonucuna ulaşıyorum. Heyecanların bu enerjik dili, insan ve hayvanlarda aynıdır, bu konuda Descartes'ın safsatalarından çok üstün ve güçlü yanıtlar (ispat) vardır. İnsanla hayvan arasındaki dış şekil bakımından olan fark ileri sürülecek olursa, buna karşı karşılaştırmalı (mukayese) anatomi, insan ve hayvanların iç organizmalarının birbirine benzediğini göstermekte olduğunu söyleyebiliriz.

Lamettrie, bundan sonra, tözel (cevherî) şekiller kuramına geçer, bu konuda da geleneksel düşüncelerden ayrılamaz, yani gerçekte olduklarından başka türlü olan nesnelerin varoluşunu sağlayan yalnız şekildir. Tözel şekil demek, ona göre, cisimlerin esaslı özelliklerini veren nitelik demektir. Bir de ilinekli (accidentel) şekil vardır ki, bu maddedeki geçici değişkelerden (modifications) ibarettir. Eski filozoflar, canlı cisimlerde, aklı ruh gibi birtakım şekillerde ayırdetmişlerdir. Tüm duyumlar, duyulardan gelir, 'duyumlar'ın merkezi olan beyinle ilgili sinirler aracılığıyle meydana gelir. Sinirlerin küçük tüpleri içinde, bir akışkan, hayvansal ruh, hayatsal ruh... hareket eder; ve Lamettrie'ye göre, bunun varlığı deneyle ispat edilmiştir. Duyum organları, hayatsal ruhların etkisi altında bir değişkeye uğramazsa, duyum alınamaz. Ruh, asla hissettiğini zannettiği yerlerde hissetmez, belki, duyumların niteliği için kendi dışında bulunan bir yer gösterir. Bununla birlikte organların tözü de bir duyum alıyor mu, bilmiyoruz. Fakat duyum, hayvanın tümüyle değil, yalnız bu tözün kendisiyle tanınır. Ruh, bedenin bir noktasında mı, yoksa bir bölgesinde midir, bilmiyoruz. Sinirler, beynin bir tek ve aynı noktasında sona ermedikleri için, ruhu bedenin bir noktasında varsaymak, yanlış olur. Bilgi daima ruhun içinde hazır değildir. Bilgilerin saklanmasını da Lamettrie, organik durumlara dönüşmüştür. Böylece, *Ruhun Doğal Tarihi* adlı eserinde bazı adi düşüncelerden başlayarak, hissedilmez bir surette maddeciliğe ulaşmış olur. Bu eserdeki bazı bölümlerin sonunda duyumların da maddesel oldukları sonucu çıkar. Hatta bellek (hafıza), hayal gücü, tutkular vb.'nın da maddesel olduklarını ilân eder.

Akıllı (raisonnable) ruha dair olan kısa bir bölümde Lamettrie, özgürlük, düşünme, yargı... vb.'nı olabildiği kadar maddeciliğe ulaşacak tarzda inceler. Fakat, "Bize akıllı bir ruh varsayımını, yalnız dinsel iman verebilir" başlığını taşıyan bölüm de bu konunun sonucunu verir. Bu bölümün amacı da metafizik ve dinin nasıl olup da bir ruhun varlığını kabul ettiklerini göstermektir. Gerçek felsefe, ruh gibi güzel bir adla süslenmiş olan eşsiz varlığın kendisi için, bilinmedik bir konu olduğunu açıkça bilmelidir. Burada Lamettrie, Voltaire'in, "Ben, cismim ve düşünüyorum" sözünü kullanır ve bu filozofun hiç bir maddenin düşünemeyeceğini iddia eden kilise okulu kanıtlarına karşı yaptığı alayları tekrar eder.

Bu eserin son bölümü, "Tüm düşüncelerin duyumlardan geldiğini ispat eden tarihlerden" söz eder. Burada sağır dilsizlerin, anadan doğma körlerin duyum ve algılarındaki özelliklere dikkati çeker. Orangotanların hemen tamamıyle insana benzeyen yaratıklar olduğunu anlatır ve sonuç olarak da insanın ancak duyular sayesinde gerçek bir insan olabildiğini ve bizim ruh dediğimiz şeyi yalnız duyuların verdiğini iddia eder ve ruhun gelişiminin içten dışa doğru olmadığına inanır. Az aydınlanmış bir in'de çıplak olarak büyütülen ve kendisiyle asla konuşulmayan bir insandan, kendisine sorulacak şeyler için bir cevap alınamayacağı gibi, işittiği seslerin bir anlamı olup olmayacağını da bilemeyeceğine emin olan Lamettrie, şu halde, der, tanrılığın bu ölmez parçası, bedenle birleşmiş olan pek bilgili ve aydın ruh nerede? Ona göre, böyle bir insan Condillac'ın heykeli gibi, ancak duyularını kullanarak ve duyumlar olarak aldığı eğitime göre bir ruh sahibi olacaktır. Bu itibarla: *"Duyular yoksa, düşünceler de yoktur"; "Duyular ne denli azsa, düşünceler de o denli azdır"; "Az öğrenimde az düşünce"* bulunur. *"Duyumlar yoksa,, düşünceler de yoktur"*. Böylece adım adım amacına yaklaşan Lamettrie, düşündüklerini şu cümlelerle bitirir: "Ruh, esaslı olarak bedenin organlarına bağlıdır, bu organlarla oluşur, büyür ve eksilir".

Lamettrie'nin *L'Homme-Machine* (1748) adlı yapıtı ispat etmek kadar da kandırmak amacını güden, süslü bir dille yazılmış bir eserdir. Bunda doğal (tabiî) bilimlerden de geniş ölçüde yararlanmıştır. Albert de Haller'e ithaf edilmiş olan bu kitapta Lamettrie, bir bilgenin doğayı incelemesini ve gerçeği araştırmasını yeter bulmaz. Bilge, düşüncelerini, düşünebilen ve düşünmek isteyen bir azınlığın yararlanması için yayımlamak cesaretinde bulunmalıdır. Büyük kitleler, gerçeğe dek yükselme yeteneğinde değildirler. İlkel ruh sorununda tüm filozoflar iki zümreye ayrılır. En eskiler maddecidirler, diğerleri ise tinseldirler. Locke'la birlikte madde düşünebilir mi? diye sormak, madde saatleri bildirebilir mi? demekle eşdeğerdir (muadil). Asıl sorun, maddenin bunu kendi özel doğası sayesinde yapıp yapamayacağını bilmektir.

Leibniz, monatlarıyle aklın almayacağı bir varsayım ileri sürmüştür. "O, ruhu maddeleştirecek yerde, maddeyi ruhlandırmıştır". Descartes da, sanki kendisi görmüş ve bileştirmiş gibi, iki töz kabul etmekle aynı yanılgıya düşmüştür. En tedbirli olanlar da ruhun ancak iman ışığında tanınabileceğini söylerler. Bununla birlikte, onlar da kutsal kitabın 'ruh' sözcüğünden anladığı şeyi incelemeyi yalnız kendilerine ayırırlar ve kendi aralarında zaten çelişik durumda olan Tanrıbilimcilerle çelişmeye düşerler. Zira, eğer bir Tanrı varsa, o doğayı olduğu kadar da vahyi yaratmıştır; bunlardan birini, diğerini açıklayalım diye ve aklı da bunları uzlaştırmak için vermiştir. Tanrı, bir ya-

lancı olmadıkça birbiriyle karşıt (zıt) olamazlar. Bu nedenle, eğer bir vahiy varsa, bu vahiy doğaya aykırı olamaz.

Lamettrie, Tanrıbilimcilerin maddeciliğe karşı yaptıkları çocukça itirazları hakkıyle yıkmıştır. Deney ve gözlemin biricik önderimiz (rehber) olması gerektiğini, buna, yalnız hekim olan filozoflarda değil, hekim olmayan filozoflarda da rastlandığını kaydeden Lamettrie, ruhu, büyüklüklerinde olduğu kadar da sefalet içinde inceleyen hekimlerin görüşlerine inanmak gerektiğine değinir. Zaten diğerleri, hele Tanrıbilimciler, bize bu konuda neyi öğretebilirler? Bin bir önyargı, bağnazlık ve bilgisizlikle yuğrulmuş olan bu adamlar, beden organizmasını bilmedikleri için, doğru bir şey düşünüp söyleyemezler.

İnsan, kendisi hakkında 'a priori' olarak doğru bir düşünce elde edemeyecek surette imal edilmiş bir makinedir. Descartes, Malebranche, Leibniz ve Wolf gibi büyük dâhilerin boşuna olsa da bu konuda sarfettikleri bu gayreti takdir etmelidir. Fakat onların izledikleri yoldan büsbütün başka bir yol, yani 'o posteriori' bir yol tutmak gerektir. Bu ise, organları deney yoluyle inceleme yoludur. Fizik nedenler üzerine kurulmuş olan mizaçlar insan karakterini belirtirler. Hastalıklarda ruh, bazen kararır, bazen ikileşir. Bir delinin iyileşmesi kendisini sağduyulu bir insan haline getirebilir; bazen büyük bir dâhi, bir ahmak haline gelebilir ve böylece de büyük zorluklarla elde edilmiş olan değerli bilgiler de kaybolup giderler. Bazı hastalar, bacaklarının yatakları içinde olup olmadığını sorarlar, diğer bazıları da kesilmiş olan kollarına hâlâ sahip olduklarını zannederler... Kimi ölümün yakınlaşmasından bir çocuk gibi ağlar, kimi de ölümle eğlenir durur. Hayal gücünün bağırlarla sıkı ilgisi vardır. Hipokondri ve isterinin tüm garip olayları bağırlardan doğarlar. Lamettrie, daha sonra uykunun, afyonun, şarap ve kahvenin, besinlerin ruh üzerindeki etkilerine geçer. Açlığın, perhizin, iklimin etkilerini anlatır: "Anatominin keşfedemediği bir hiç, bir küçük tel, herhangi bir şey, Erasmus ve Fontenelle'nin iki aptalını oluşturabilirdi" der.

Lamettrie, bir gün maymunu da konuşturmaya ve bu suretle insan kültürünü, bir kısım hayvanlar âlemine yaymaya muvaffak olunacağına inanacak denli ileri gider; ve maymunu sağır-dilsizlerle karşılaştırır. Ona göre, sözün, dilin icadından önce, insanın diğer hayvanlardan daha az bir içgüdüsü olan ve fizyonomisiyle de Leibniz'in kavramlarından farklı görünen, kendi türünden bir hayvandı. Bir piyano nasılki, tuşlarının hareketi sayesinde bir sesi titretir ve oluşturursa, ses duyumlarına çarpmış olan beynin telleri de, sözü oluştururlar. Fakat, türlü şeylerin işaretleri verildiği andan itibaren, beyin iyi olgunlaşmamış bir gözün, görmeyi zorlamalarındaki zorunluluk gibi bu işaretleri karşılaştırır ve ilişkilerini dikkate alır. Türlü nesnelerin birbirini andırışı, bizi bunları toplamaya ve dolayısıyle de saymaya yöneltir. Tüm düşüncelerimiz, kendilerine tekabül eden sözcük ve işaretlerin tasarımlarına sımsıkı bağlıdırlar. Ruhta cereyan eden her şey, hayalgücü faaliyetine dönüştürülebilir. Bu nedenle, en büyük hayalgücüne sahip olanı, en büyük bir ruh gibi telakki etmelidir. Doğanın bir Newton'u yaratmak için, Corneille'den ya da Aristo'yu yaratmak için bir Sophokles'ten fazla sarfiyatta bulunduğu iddia edilemez. Belki bu iki hüner cinsinde hayalgücünün kullanılmasında farklı yönlerin tutulmuş olduğuna delâlet eder. Bu itibarla birinin fazla hayalgücüne ve az yargılamaya sahip olduğu söylendiği zaman, anlamalıdır ki, onda hayalgücü, mukayese ve duyumlara doğru değil, üretime doğru çalışıyor.

İnsanın sahip olduğu güzellik, asîllik ve zekâ... gibi nitelikler hep bir rastlantının ürünüdürler. Bunların, kaynakları ne olursa olsun, gerçek değerlerine saygı göstermelidir. İnsanı hayvanlardan daha seçkin yapan, iyilik ve kötülüğü ayırdetmesini bilmesidir, demek de bir yanılsamadır. Bu kanun hayvanlarda da vardır. Fena bir hareket yaptığımız zaman duyduğumuz pişmanlığı, sahibini ısıran bir köpek de hisseder. Tarihte, kendisine iyilik yapmış olan adamı parçalamak istemeyen aslan öyküsünü buluruz.

Lamettrie, tüm bunlardan, insanların da aynıyle hayvanların bedenlerini teşkil eden maddelerden oluştuğu sonucunu çıkarır. Ahlâk kanunu, Lamettrie'ye göre, marazî bir monomaniyle hırsızlık yapan, öldüren ya da aşırı bir açlık dolayısıyle kendisi için pek az olan varlıktan yiyen kimseler de vardır. Kendi vicdan azaplarıyle yeter derecede cezalanmış olan bu zavallıları, yakmaktan, diri diri gömmekten çok, hekimlere teslim etmelidir. Lamettrie, buraya, hiç de yeri olmamakla birlikte, şaşılacak şekilde J.-J. Rousseau'yu anımsatan şu düşünceleri sıkıştırır: Biz hepimiz, mutlu olmak için yaratılmışızdır, fakat ilk alın yazımız, bilgin olmak değildir. Biz ancak fakültelerimizi kötü kullanmak suretiyledir ki, bilgin oluruz. (Unutmamalıdır ki, *Makine Adam*, 1747'de yazılmış ve 1748 başlangıcında yayımlanmıştı. Dijon Akademisinin ünlü sorunu ise, 1749'da müsabakaya konmuş ve bunu 1750'de Rousseau kazanmıştı).

Lamettrie, doğal ahlâkın özü, der, "kendine yapılmasını istemediğin şeyi, başkasına yapma" özdeyişinde gizlidir. Bu kanunun temeli ise, kor-

kudan ibarettir. Biz başkasının hayat ve çıkarına, kendimizinkini korumak için saygı duyarız. Hıristiyanlığın Ixion'ları da (Ixion, mitolojide Tesalya kahramanlarından bir kral olup, Jüpiter tarafından kendisine Olymp'de bir sığınak verildiği halde Junon'a saygı göstermediği için cehenneme atılarak, tutuşturulmuş bir çembere bağlanarak sonsuzca bu alevlenmiş çemberle dönmeye mahkûm edilmişti. Santor'ların atası da sayılır), sadece cehennemden korktukları için Tanrı'yı severler; ve bir sürü uydurma (chimerique) erdemleri benimserler. Bağnazlığın(taassup) silahları, bu gerçeklerin kendilerini değil, bunları öğretenleri yok edebilir.

Lamettrie, yüce bir varlığın varoluşundan kuşkulanmaz, tüm olasılıklar, böyle bir varoluşun lehindedir. Fakat ona göre, hiç bir şey bir tapımın (culte) zorunlu olduğunu kanıtlamaz. Bu, pratik için yararı olmayan kuramsal bir gerçektir; birçok örnekler göstermiştir ki, din, ahlâklılığı kendi peşinde sürükleyemez, aynı zamanda Tanrıtanımazlık da, ahlâklılığı yıkmaz. Bir Tanrı'nın varolup olmamasını bilmek bizim varoluşumuzla ilgisiz bir şeydir. Onun maddeyi yaratıp yaratmadığı, ebedî olup olmadığı... gibi sorunlar da böyledir. Bilinemez şeyler için, bilindikleri takdirde de mutluluğumuza hiç bir yararı olmayacak şeyler için, kendimizi işkencelere sokmak bir deliliktir. Lamettrie, beni, der, din methiyecilerinin yazılarına gönderiyorlar. Bunlar ise, Tanrıtanımazlığı yıkacak yerde, onu büsbütün sağlamlaştırmaya hizmet eden sıkıcı tekrarlardan başka bir şey değildirler. Tanrıtanımazlığın düşmanları, evrenin amaçlılığına pek büyük bir önem verirler. Oysaki, biz, doğada her şeyi kendisi için meydana getirdiğini inkâr edebilmek için yine doğada işleyen nedenleri yeter derecede bilmiyoruz. Trembley tarafından parçalanmış olan polip, üremesinin nedenlerine kendisi sahip değil midir? Yalnız doğa kuvvetleri hakkındaki bilgisizliktir ki, bizi, hatta bazılarınca bir akıl varlığı bile olmayan birtanrıya baş vurdurur (Bu insanlardan biri, Lamettrie'nin kendisidir). Rastlantıyı yıkmış olmak, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamaz. Zira, eşyayı oldukları gibi meydana getirebilen, fakat kendisi rastlantı ya da Tanrı' da olmayan bir şey bulunabilir ki, o da doğadır. Şu halde Diderot'ya karşın, "evrenin ağırlığı" bir Tanrıtanımazı ezmesi şöyle dursun, hatta sarsmaz bile. Binlerce kez varlığı reddedilmiş olan bir yaratan için ileri sürülmüş olan yanıtlar (ispat), ancak acele hüküm verenler için yetişir. Bunlara, doğa bilginleri de eşit ağırlıkta olan kanıtları karşı koyabilirler.

Lamettrie, "İşte, der, lehte ve aleyhteki düşünceler, ben bunlardan hangi taraftan olduğunu bildirmiyorum". Fakat, onun hangi tarafta yer aldığı gizlenemeyecek denli açıktır. Zira, zaten bu konunun daha aşağılarında Lamettrie, Tanrı inkâr edilmedikçe mutlu olabilmenin olanağı bulunmadığını cesaretle anlatır. Bunun için eserde bahsettiği dostuna ileri sürdüğü kanıt şudur: "Tanrıtanımazlık, tümel olarak yayılmış olsaydı, din ağacı köklerinden kesilmiş olurdu. Bu suretle de ne Tanrıbilimsel savaşlar, ne din askerleri, ne de bu kadar korkunç askerler varolabilirdi. Evvelce kutsal zehirle bulaşmış olan doğa, kendi haklarına ve saflığına bürünecek, tüm diğer seslere karşı sağır olan insanlar kendi bireysel eğilimlerini (penchants) izleyeceklerdi ki, onları, erdemin çekici patikalarından mutluluğa götürebilecek olan yalnız budur".

Lamettrie, ölmezlik konusunda Tanrı düşüncesinden bahsettiği gibi konuşur; fakat bunun olabilirliğini dilediği hissolunur. Bir ipekböceği, der, kelebek haline gelmiş olmakla sona ereceğini bilmez. Biz ancak doğanın zayıf bir yanını biliyoruz. Maddemiz ebedî olduğu halde, onun ne hale gireceğini bilmiyoruz. Burada mutluluğumuz, bilgisizliğimize bağlıdır. Her kim böyle düşünürse bilge olur, doğru olur, talihi hakkında iç rahatlığına kavuşur ve mutlu olur ve ölümü, arzu etmeksizin ve ondan korkmaya da ihtiyaç duymadan bekler.

Lamettrie, ölmez bir makine düşüncesinde hiç bir karşıtlık (zıt) görmez. Bunun nedeni ise, ölmezliği sağlamak değil, sadece makinelerinin tüm varsayımlardan bağımsız olduğunu temin etmek içindir.

Lamettrie, hayat ilkesini, maddesel bir bilinçten ibaret saydığı ruhun içinde bulmakla kalmaz, aynı zamanda bu ilkeyi organizmanın bütünü içinde de görmez. Ona göre, tek tek alınmış olan organizmanın kısımları içindedir. Organlaşmış olan cismin her küçük teli, kendisinden ayrılamaz bir ilke sayesinde hareket eder. O, bunu ispat için şu kanıtlara baş vurur:

1. Tüm hayvanların eti ölümden sonra da kımıldar. Hayvan soğuk doğada olursa, bu kımıldama daha uzun zaman devam eder (Kurbağa, kertenkele ve yılanda olduğu gibi).
2. Bedenden ayrılmış olan kaslar irkiltilmiş olurlarsa, kasılırlar.
3. Bağırlar (viscères), dönerli (péristatique) hareketlerini uzun süre korurlar.
4. Bir sıcak su enjeksiyonu, kalbi ve kasları tekrar canlandırır (Cooper'e göre).
5. Kurbağanın kalbi, bedeninden ayrıldıktan bir saat sonra da hareketine devam eder.
6. Bacon'a göre, bir insan üzerinde de buna benzer gözlemler yapılmıştır.
7. Civcivlerin, güvercinlerin, köpeklerin ve tavşanların üzerinde yapılmış olan deneyler de aynı sonucu vermiştir. Bir köstebeğin pençeleri koparıldıktan sonra da hareket eder.

8. Tırtıllar, kurtlar, örümcekler, sinekler ve yılanlarda aynı olaylar görülmektedir. Sıcak su içinde bedenden ayrılmış olan kısımların hareketleri, "kapsadıkları ateş dolayısıyle" artar.

9. Sarhoş bir asker, bir hindinin başını bir kılıç darbesiyle koparmış, hayvan evvelâ durmuş, yürümüş ve sonra koşmaya başlamıştır, bir duvara gelince geri dönmüş, kanat çırpmış, koşmaya devam etmiştir ve nihayet sırt üstü düşmüştür (kişisel gözlem).

10. Parçalanmış olan poliplerin her parçası sekiz saat sonra birçok tam gövdeli hayvanlar haline gelir.

İnsan makinesi hayvanlarınkinden daha karmaşıktır. Konuşan bir otomat için daha karışık aletler gerektir; böyle bir otomat da yapılabilir. Lamettrie, bu otomatın akıllı da olacağını iddia etmiş değildir. Bunu kendi zamanında pek şaşılacak bir icat olan Vaucanson'un flüt çalan adamıyle karşılaştırmıştır. Konuşan otomat için, Vaucanson'un bu oyuncağındakinden daha çok çarklara gereksinme duyulacağını anlatmıştır.

Lamettrie, Descartes'ı birçok yanılmalara düşmüş olmakla birlikte, der, hayvanların birer makine olduklarını ilân etmesi dolayısıyle büyük bir filozof sayar. İnsanın da hayvanları andırdığı asla yadsınamaz (inkâr); yalnız Tanrıbilimciler, Descartes'ın kendilerine sunduğu yemekte saklı olan zehri fark etmişlerdir.

Lamettrie, eserini, deneylerden elde ettiği sonuçların sağlam mantığıyle sona erdirir; bunu metafizikçilerle Tanrıbilimcilerin çocukça iddialarıyle karşılaştırır ve "işte benim sistemim, ya da kendimi pek fazla aldatmıyorsam, gerçek budur. Bu kısa ve sadedir; isteyen tartışsın dursun!" der.

Bu eser Almanya'da büyük gürültülere neden oldu, bunu Fransızca bilenlerin tümü okudu. Gazeteler ve dergilerde bir ret ve eleştiri tufanına tutuldu. Hiç kimse açıktan açığa Lamettrie'nin lehinde konuşmadı. İngiltere'de de eser, aynı etkiyi yaptı, orada hem aslı, hem İngilizcesi basıldı. Lamettrie, bu kitaba kendi öz adını koymamıştı, fakat bu da uzun süre saklanamazdı. Lamettrie, kendi sistemi aracılığıyle düşkün olduğu zevk ve şehveti de savunmuş oldu. Felsefesel eserlerinin tam baskısının önsöz'ünde der ki, "Sanki evrende yapayalnızmışsın gibi yaz ve insanların önyargılarıyle kıskançlıklarından korkma. Aksi halde, amacını yitirirsin". Zamanında ona karşı yapılan hücumların şiddetine karşın, bugün Lamettrie'nin düşünceleri pozitif (olumlu) zekâlı aydınlar tarafından beğenilmektedir ve kendi zamanında bile onun ahlâkına karşı ciddî hücumlarda bulunulmamıştır. Lamettrie'nin biyoloji, fizyoloji, anatomi gibi bedenle ilgili bilimlerin ve psikolojinin pek de gelişmediği bir zamanda cesaretle giriştiği araştırmalar ve ileri sürdüğü düşüncelerle bazı yanlış, aşırı ve yaşadığı dönemin inançlarını hırpalayan sonuçlara ulaşmıştır. Onun görüşleri, bugünün pozitif anlayış, görüş ve araştırmalarında ciddî bir başlangıç sayılabilir ve bugünün biyoloji ve hekimlik alanındaki ilerlemeleri, birçok noktalarda kendisine hak kazandırmaktadır.

Lamettrie, ahlâk'a dair olan düşüncelerini, *Discours sur le Bonheur* adlı eserinde savunmuştur. Bunda, 'kendini sevme' esasına dayanan bir erdem kuramının temel ilkelerini vermiştir ki, bunlara sistemli olarak D'Holbach ve Volney geliştirmişlerdir. Lamettrie, Hobbes ve Locke'da görüldüğü gibi, devlet ve toplum üzerine kurulmuş olan bağıntılı (relatif) bir ahlâk'ı savunmuştur; ve buna, hazza dair olan kişisel görüşlerini eklemiştir. Daha sonra bu görüşün yerine kendisinin Fransız ardılları, henüz bulanık bir düşünce olan kendini sevme ilkesini koymuşlardır. Lamettrie, bu konuda vicdan azabının da eğitimden geldiğini ve ahlâklılıkta eğitimin büyük bir rol oynadığını kabul etmiştir. Onun bir zamanlar fazla alay edilmiş olan ahlâk sisteminin ana çizgileri şunlardır: İnsanın mutluluğu, her yerde aynı olan haz duygusuna dayanır. Bu duygu, niteliğine göre, kaba ya da ince, kısa ya da sürekli olabilir. Bedenden başka bir şey olmadığımız için tüm zihinsel sevinçlerimizin en yükseği bile, tözleri itibarıyle yine tensel (corporel) hazlardan başka bir şey değildirler. Fakat bu haz da değeri bakımından türlü türlüdür. Nesnel haz güçlü, fakat kısırdır. Tüm varlığımızın ahenginden doğan mutluluk, sakin, fakat süreklidir. Burada da tüm doğanın kanunu olan gerçek (hakikat) için de birlik vardır; bir ilke olarak bilmelidir ki, asîl ve aydın doğalar, aşağı ve adi doğalarınkinden daha başka hazları tatmış olsalar bile, her türlü haz ve mutluluk eşit haklara sahiptir. Bunlar arasındaki fark, hazzın özünde değildir. Hazzın özü, bilginizde olduğu kadar da bilgin için, iyi ve kötü insan için aynıdır. Yani, Lamettrie de Schiller gibi, "Tüm iyiler ve tüm kötülerin, güllerle bezenmiş olan haz yolunu izlediklerine" inanmaktadır.

Duyarlık, insanın esaslı bir niteliği olduğu halde, eğitim, ilinekli (accidentel) bir niteliğidir. Şu halde her şeyden önce, insanın tüm koşullar içinde mutlu olup olmayacağını, yani mutluluğun duyarlığa mı, yoksa eğitime mi dayandığını bilmek gerektir. Bu sorun, bilgisizlerden ibaret olan büyük kitleler tarafından kesilip atılmıştır. Zira bunlar, bilgisizlikleri içinde mutlu olduklarını hissettikleri gibi, ölürlerken bile, kendileri için bir iyilik olan birtakım gerçeklenemez umutlarla kendilerini teselli ederler. Düşünmek, hazzı artırabilir, fakat vermez. Dü-

şünmenin mutlu ettiği insan, yüksek bir mutluluğa sahiptir. Fakat çoğu kez düşünme, hazzı yıkar. Kimi, bulunduğu yalınç (basit) durumlar içinde kendini mutlu sayar, kimi de zengin, onurlu ve âşık oldukları halde kendilerini, talihsiz hissederler. Zira bunlar, meyus, sabırsız ve kıskançtırlar ve tutkularının tutsağıdırlar. Afyonun meydana getirdiği sarhoşluk, felsefe dissertasyonlarının sağlayabileceklerinden daha büyük bir mutluluk duyumuzu meydana getirir. Afyonun ancak geçici olarak oluşturduğu duyumları hayatı boyunca tadan insan, ne denli bahtiyardır!.. Zekâ, akıl ve bilgi, çoğu kez mutluluk için yararsız ve hatta uğursuzdur. Bunlar, gereksiz süslerdir ki, ruh hepsinden vazgeçebilir. Nitekim büyük insan kitleleri, bunları gerçekten terk etmişlerdir ve bu yüzden de hiç bir zaman mutluluktan yoksun olmamışlardır. Duyumsal (sensuel) mutluluk ise, tersine olarak doğanın tüm insanlara aynı kanma hak ve iddialarını verdiği ve aynı suretle herkes için hayatı hoş bir duruma getiren büyük bir aracıdır.

Lamettrie, aklın mutluluğa düşman olmadığını kabul etmekle birlikte, birtakım önyargılarla düşünceyi bozduğu için, aklı bunlardan kurtarmak, deney ve gözleme dayanmak gerektiğini ve ancak böyle bir eğitim görmüş olan aklın mutluluğumuz için bir destek olabileceğini kabul eder. Ona göre akıl, doğanın rehberliğine bağlanacak olursa mutluluk için en iyi bir kılavuz olur. Bunun içindir ki, aydın insan bilgisizden daha yüksek bir mutluluk hisseder. Eğitim, organizmamızın meydana getirdiği kusurları düzeltir. Onun en yüce amacı, ruhun sükûnunu gerçeğin bilgisiyle temin etmektir.

Lamettrie de Hobbes gibi, erdemi, mutlak bir anlamda değil, bağıntılı (relatif) bir anlamda kabul eder. İyi ve kötüyü ancak toplumla olan ilişkilerine göre değerlendirir. Hobbes'da tamamıyle kaybolan kanuna uygunluk (légalité - meşruiyet) ile ahlâklılık, Lamettrie'ye göre, ortak kaynaklarını politikadan alırlar. Kötüleri korkutmak ve korku içinde bulundurmak içindir. Erdem ve liyakat düşünceleri, iyilerin çabalarını genel mutluluk uğrunda sarfetmelerini sağlamak içindir. Kamu mutluluğu onur duygusuna dayanır (Helvetius, bu düşünceyi pek geliştirmişti). Maddeciliğin dayandığı en önemli ahlâk ilkelerinden biri de sempatidir. Lamettrie, bundan sadece söz edip geçer. Ona göre, erdemin en yüksek noktası, övünmekten nefrettir; ve pişmanlık, insanın sükûn ve huzurunu bozduğu için ve gidişlerimi de değiştirmeye asla hizmet etmediğinden hiç bir ahlâksal değere sahip değildir.

Lamettrie, suçluları cezalandırmadan önce hekimlere muayene ettirilmeleri gerektiğini, onların tedavisi gereken hastalar olabileceklerini savunmakla da insanlığa ve bugünkü hukuk görüşlerine hizmet etmiştir.

Evvelce de bahsettiğimiz gibi, savunduğu maddeciliğin aşırılığı yüzünden yaşadığı dönemin tanınmış yazarları Lamettrie'ye karşı ciddî bir saygı duymamışlardır. D'Argence, *Ocellus Lucanus* adlı çevirme eserinde, Lamettrie için: "Tüm düşüncelerinde delilik akar ve üslubu bir ruh sarhoşluğuna delâlet eder" der. Diderot, onun *Essai sur les Régnes de Claude et de Neron* adlı eserinde, âdeta bir zırdeli olduğunu anlatır. Düşüncesi kıt bir yazar olduğunu, delice, mübalâğalı ve her aklına geleni yazmış olan biri sayar, onun, "olması gerektiği gibi olduğunu, itidalsizliğine ve deliliğine kurban gittiğini" anlatır.

Lamettrie'nin adı geçen eserlerinden başka, Seneka'nın *Traité de la vie Heureuse* başlığıyle mutluluğa dair olan eserini ve *Anti-Sénéque*'i Fransızcaya çevirdi (Potsdam, 1748). *L'Homme Plante* (Potsdam, 1748); *Réflexions Philosophique sur l'Origine des Animeaux* (Berlin, 1750); *L'Art de Jour* (Berlin, 1751); *Vénus Métaphysique au Essai sur l'Origine de l'Âme Humaine* (Berlin, 1751) başlıklı eserler de onundur. Felsefesel külliyatı iki cilt olarak Londra ve Berlin'de basılmıştır (1751); *Makine-Adam*'ını Almancaya Ritter çevirmiştir (Leipzig, 1875); *Les Animaux plus que Machines* (1750) de onundur.

Bkz. F.-A. Lange, (cilt I, s. 334-373 ve 508-515); N. Quéprat, *La Philosophie Naturaliste au XVIIIe Sciecle* (Paris, 1873). Bu eserde Lamettrie'nin hayat ve eserlerine dair geniş bilgiler vardır. Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisinin Conterendu'lerinde (cilt XVII); Damiron'un Lamettrie hakkındaki memuvarı. Du Bois-Reymond, *Lamettrie* (Rede ve Berlin, 1875); Boissier, *Lamettrie Médecin, Pamphlétaire et Philosophe* (1931); E. Bergmann, *Die Satiren das Herrn Maschine* (1913).

LA MOTHE DE VAYER, François de. Fransız kuşkucularından. 1 ağustos 1588'de Paris'te doğdu, 9 mayıs 1672'de öldü. Bir milletvekilinin oğludur. Evvelâ serbest işlerde çalışmış, fakat kral Henri XVII'nin öldürülmesinden sonra başgösteren kargaşalıklar esnasında okuyup incelemekle vakit geçirmiştir. 1640'ta veliahdın yetiştirilmesi için bir dissertasyon yazmış ve Fransız Akademisine kabul edilmiştir. Richelieu tarafından Louis XIV'nin yetiştirilmesine memur edilmiştir. La Mothe de Vayer'in ömrü sarayda geçmiş ve Mazarin'in himayesi sayesinde, gittikçe güzelleşen hayat koşulları içinde Fransa'nın kronografı (tarihnüvis) olmuş. Devlet danışmanı unvanını almış ve tüm bu işleri arasında da birçok eser yazmıştır. Bir tek evlâdının ölümünden sonra 72 yaşındayken tek-

rar evlenmiş ve altı yıl da yaşamıştır. Yüksek ve ılımlı (mutedil) bir karaktere sahip olan La Mothe de Vayer, haksız yere Tanrıtanımazlıkla suçlandırılmıştır. Zamanında kendisine, Fransız Plütark'ı ya da Seneka'sı unvanı verilecek kadar çok okumuştur. Onun şaşılacak kadar geniş bir belleği vardı. Hem zamanının, hem de antikitenin tüm bilgilerini kazanmış ve yazılarında bunları yararlı, kolay anlaşılır ve neşeli bir üslupla kullanmıştır. La Mothe de Vayer, kuşkuculukta Montaigne ile Huet ve Charron' la Bayle arasında bir yer tutar. Montaigne'den daha az orijinal, Bayle kadar da derin ve geniş bilgilidir. Konuları çeşitli olmak üzere 15 cilt eser yazmıştır.

La Mothe de Vayer de, Montaigne gibi, türlü kavimlerin törelerini ve âdetlerini incelemiş, Pyrrhonculuğu tüm insan emeklerine başarıyla uygulamıştır. Nihayet o da Pascal gibi, Pirenelerin ötesindeki yanılmaların, beri tarafında gerçek olduğunu ispata çalışmıştır. Bu düşüncesini şu eserlerinde açıklar: *En Quoi la Pieté Français Diffèrt de Celle des Espagnols* (1636). Daha ilk gençliğinde de kamul duyu'dan (sens commun) bir yazısında aynı kuşkuculuğu gösterir. La Mothe de Vayer musikiyi matematiğin lâtif bir kolu saymış ve Sextus Empricus gibi, "Bu sözde bilimde pekin olarak hiç bir şeyin bulunmadığını" iddia etmiştir. *Otuz Bir Kuşkucu Problem* adlı eserinde La Mothe de Vayer, otuz bir ahlâk probleminden söz eder ve bunların mutlak surette çözülemediğini telkin eder. *Discours* adlı eserinde Polybe'in gerçeği, tarihin saymak suretiyle aldanmış olduğunu ve hiç bir şeyin doğrusunun bize dek gelemeyeceğini ve çoğu kez tarihin bir masaldan ibaret olduğunu, en iyi tarihlerin ise, imal edildiklerinden çok zaman sonra kullanılmaları gereken ilâçlara benzediğini iddia eder.

XVII. yüzyılda zevkle okunmuş olan bu eserler, Bayle'ın diyalektiği ve Hardouin'in tuhaflıklarıyle beslenmiştir. La Mothe de Vayer, bu eserleri aracılığıyle, "Hıristiyan kuşkuculuğunu" öğretmek iddiasında bulunur. La Mothe de Vayer'un en önemli eseri, *Cinq Dialogues Faits à l'Imitation des Anciens par Horatius Tubero'* dur (1671). Bu eserde, kendisini temsil eden bir Romalı olarak tanıttığı Tubero, Ciceron gibi konuşur. O, bu eseri halk için değil, filozoflar için yazmıştır. Zira, burada Sokrat' la birlikte Seneka, Ciceron ve Aristo gibi filozoflardan söz eder; Sokrat'ı, "Birinci babamız" sayar. Bu beş diyalogun birincisinde, insanların görüşlerindeki (opinions), âdet ve törelerindeki karşıtlıklar ve türlülükler üzerinde ısrar eder. Kuşkucu şölen (ziyafet) adını verdiği ikinci diyalogta, yemeklerin, içkilerin, aşka ve cinslere taalluk eden düşüncelerin çeşitli oluşlarından söz eder. Üçüncüsünde, sürekliliği, âlemin düşsel nimetlerinden, halkın yararsız ve gürültülü sevinçlerinden zarar görmemize engel olan yalnızlığı önerir. Dördüncü diyalogta ise, zamanımızdaki eşeklerin, nadir yetkili eşeklerini övmeye ayrılmıştır. Sonuncu diyalogta da, türlü dinler üzerinde bir gezinti yapar. Bu beş kısım, "En pekin şeylerden daha pekin olan kuşkudur" şeklinde ifade edilen İspanyolca bir beyitle sona erer. La Mothe de Vayer, bu son diyalogta, Hıristiyanlıktan kuşku edecek denli ileri gitmez. Hatta kuşkuculuğun dine hizmet ettiğini, gerçek filozofun ise, her şeyden kuşkulandığı için Tanrısal kayraya muhtaç olduğunu anlatır; bu işte o denli başarı gösterir ki, çağdaşları kendisinin dinsiz olduğuna asla inanmamışlardır. La Mothe de Vayer, kendinden önceki kuşkucular gibi, tüm bilgilerimizi, duyularda gören psikoloji okuluna mensuptur. Duyuların verdikleri ise, ayrımlar, karşıtlıklar, değişiklikler ve çelişiklikler olduğu için, insan kesin ve sabit bir bilgi, gerçek zorunlu, apaçık bir gerçek ve bilim elde edemez, diye düşünür.

La Mothe de Vayer'in çırağı Samuel Sorbière'dir. 1615'te Uzès yakınlarında doğup, 1670' te ölen bu Fransız filozofu, Gassandi'nin doktrinini aynı Pyrrhonculukla açıklamıştır. Protestanlıktan Katolikliğe dönmüş olan bu kuşkucu, mezhep değiştirme sayesinde kendisine türlü maddesel çıkarlar temin etmiştir. *De Vita et Moribus Petri Gassendi* (Londra, 1662) başlıklı eseri önemlidir.

La Mothe de Vayer'in külliyatı, Dresd'de 15 cilt olarak basılmıştır (1766).

La Mothe de Vayer'i Fransız ozanlarından La Motte-Houdar'la (1672-1731) karıştırmamalıdır. G. Lanson, bu ozanın, şiiri, bir körün renklerden bahsettiği gibi anlattığını yazar.

Bkz. L' Etienne, *Essai sur la Mothe de Vayer* (Paris, 1849); P. Dupont, *Un Poete Philosophe an Commencement du XVIII sciècle H. de la M.* (Paris, 1898; dissertasyondur).

LAMPRECHT, Karl. Alman filozof ve tarihçisi. 25 şubat 1856'da Jessen'de doğdu, 10 mayıs 1915'te Leipzig'de öldü. 1890'da Marburg'a ve 1891'de Leipzig'de profesör olmuştu. Pozitifçiliğe (positivisme) bağlıdır; W. Wundt'la ilgilidir. Şu eserleri önemlidir: *Vas ist Kulturgeschichte?* (1897); *Moderne Geschichtswissenschaft* (1905); *Einführüng in das Historische Denken* (1912).

Bkz. F. Seifert, *Der Streit un K. L. s. Geschichtsphilosophie* (1925); F. Seifert, *Der Streit um L. s. Geschichtsphilosophie* (1925).

LAMY, Dom François. Fransız filozofu. 1636'da Bauce'daki Monthyveau şatosunda doğdu, 4 nisan 1711'de öldü. Orduda yüzbaşılık yapmış

ve büyük bir düellocu olarak ün kazanmıştır. Ölüm tehlikeleri geçirdiği bir düellodan sonra dine bağlanmış ve Saint-Maure kongregasyonuna girerek orada başarıyla felsefe okutmuştur. Mensup olduğu tarikatın en yüksek mertebelerine çıkmış olan Lamy, hayatının son yirmi yılını Saint-Denis manastırında geçirdi; eserlerinden çoğunu burada yazdı.

Lamy, Descartes ve Malebranche'a bağlıdır. Bunları gerek kilisede, gerek kilise dışında baş gösteren eleştiri ve hücumlara karşı şiddetle savunmuştur. Onun Malebranche'da değer verdiği en önemli düşünce, bu filozofun tümel ve Tanrısal bir aklın varlığına dair olan doktrinidir; ve tüm mutlak gerçekleri Tanrı'da görme düşüncesidir. O, bu düşünceleri savunmak suretiyle hasımlarını mağlup ettiği gibi, Fontenelle'in Vesile Nedenler kuramı hakkındaki kuşkularıyle Leibniz'in Ezelî Ahenk kuramına karşı da savunmuştur. Aynı zamanda Malebranche'ı savunmak için Bossuet aleyhine dönmüştür; fakat saf aşk sorununda, Malebranche'a karşı Fénélon'u savunmuştur. Lamy, bu filozofun *Traite de la Naturel et de la Grâce* adlı eseri dolayısıyle o denli şiddetli hücumlarda bulunmuştur ki, büyükleri, kendisinin buna devam etmesine engel olmuşlardır. Bununla birlikte Lamy, *De la Connaissance de Soi-Mème* (6 cilt; Paris, 1694-1698; 2. baskı, 1700) başlıklı eserinde Malebranche'ın dil ve düşüncelerinden yararlanmıştır. Yani, açıkça onun da *La Recherche de la Verité* adlı eserini taklit etmiştir. Bu altı ciltlik eserin en önemli kısmı, ahlâktan söz edenidir. Burada, insan kalbine dair oldukça derin ve bazen orijinal görüşlere ve kendimizi bilmeye engel olan güdüler (mobiles) hakkında kıymetli düşüncelere rastlanır.

Lamy'nin metafiziğe dair düşünceleri, *Les Prémieres Élémentes* ya da *Antrée aux Connaissance Solide, En Divers Entretiens, Proportionnée à la Portée des Commençants et Suivit d'Un Essai de Logique* (Paris, 1706) adlı eserindedir ki, hepsi Descartes ve Malebranche'ın düşüncelerini tekrardan ya da özetlemekten ibarettir. Lamy, Malebranche, Descartes'ı nerede kabul etmişse orada takip etmiş, nerede terk etmişse orada terk etmiştir. Onun tercih ederek bağlandığı düşüncelere gelince, Tanrı'nın tek yaptıran neden olduğu ve onun gerçekte olan her şeyin tek nedeni oluşuna dair düşünceleridir. Lamy, bunu, *Lettres Philosophiques* (Trévaux ve Paris, 1703) eserinde geometri yoluyle ispat etmeye çalışmıştır. Burada ruhla bedenin birleşmesini, Malebranche'a uyarak şöyle tanımlar: "Tek yaptıran nedenini, Tanrısal iradelerin etkisi teşkil eden iki varlık arasındaki sahici (exacte) ve zorunlu tekabül (karşı olum)".

Lamy, bu suretle Tanrı'yı düşüncelerin olduğu kadar da hareketlerin yaratıcısı ve Tanrı'da görme kuramına ulaşır. Fakat bunun tikel nesneler için kabul etmekte tereddüt eder. Bir cismi diğerinden ayırdeden şeyi bildiğimizden ve ruhumuzu bulanık düşüncelerin verdiği bilgiden başka türlü bileceğimizden kuşkulanır. Genel olarak cisimleri ve bunları alabilecekleri şekilleri yalnız uzam düşüncesiyle kavrayabileceğimize inanır.

Lamy, Bossuet ve Fénélon'un teşvikiyle Spinoza'ya karşı da şu reddiyeyi yazmıştır: *Nouvelle Athéisme Renversé* ya da *Réfutation du Système de Spinoza Tirée pour la Plupart de la Connaissance de la Nature de l'Homme* (Paris, 1706). Lamy, Spinoza'nın Tanrısı için der ki, "Eğer buna Tanrı'yı tanımak deniliyorsa, ben Tanrı'yı tanımamanın ne demek olduğunu bilemem". Onun bu eserini Bayle ve Voltaire beğenirler. Lamy, tüm Descarteşçılar gibi, akılla imanın uygunluğuna inanır ve felsefenin ahlâkla din için doğal disiplinden daha az yararlı olmadığı sonucuna ulaşır. Onun diğer beş altı eseri daha vardır ki, bunlar, felsefeden çok Tanrıbilimi ilgiler.

Descarteşçı filozoflardan bir Gabriel Lamy daha vardır ki, Claude Perrault'un (1613'te Paris'te doğup 1688'de ölen bu Fransız artisti aynı zamanda hekim, fizikçi, doğa bilgini, mimar ve edipti) canlıcılığı (animisme) reddeden şu önemli eseriyle tanınır: *Explication Mechanique et Physique des Fonctions de l'Âme Sensitive* (Paris, 1678).

Bkz. Damiron, *Hist. de la Philosophie au XVII e Sciecle;* M. Bouiller, *Hist. de la Philosophie Cartesienne* (3 cilt, t. XXII, ch. XIX).

LAMY, Bernard. Fransız filozofu. 1640'ta doğdu, 29 ocak 1715'te Rouen'de öldü. İlk öğrenimini doğduğu şehrin kolejinde yaptı. Rahiplerin yönetiminde olan bu kolejden Paris'e gelmiş ve Saumur'de yine Oratoire'a bağlı olan enstitüde felsefe okumuştur. Bu konudaki hocası rahip Charles de la Fontenelle'dir. Tanrıbilimi de André Martin'den ve J. Laporet'den öğrenmiştir, sonra da kendisi, Angers şehrine felsefe profesörü olarak çağrılmıştır. Lamy, Tanrıbilime, kutsal kitaplara, kilise tarihiyle matematiğe dair de birçok eser bırakan rahip filozoflardandır. Biri kilise tarihine dair olan iki yazma eseri de ölürken kaybolmuştur. Yalancılık, istibdat ve şarlatanlık aleyhine yaptığı savaşlar ve hele 1674'te Anjou Kolejinde verdiği dersler, bu kolejdeki gezimci hocaları kendine düşman etti. Bu yüzden Grenoble'a sürüldü. Buradaki rahipler, Lamy'nin değerini anladılar ve kendisini himaye ettiler. Oratoire rahipleri hep Descarteşçı oldukları için, Lamy'yi kendi şehit listelerine kaydetmişlerdir. Lamy,

savaşlarında gösterdiği cesaretle ve düşünce özgürlüğü adına eziyet çekenlerin önemlilerinden biri olmakla tanınmış kimselerin büyüklerindendir. Onu, Descartesçıların merhametsiz düşmanları, şu düşüncelerinden dolayı suçlandırmışlardır:

1. Descartes'ın verdiği töz tanımını kabul etmiştir.
2. "Düşünüyorum, öyleyse varım" özdeyişini ispata çalışmıştır.
3. Tözel şekilerden uygun bir tarzda bahsetmemiştir.
4. Hareketin kaynağını Tanrı iradesine yüklemiştir.
5. Düzen, zorunlu bir kanunun eseridir, bunu da yaratan Tanrı'dır, demiştir.

Eserlerinden *Entretiens sur les Sciences* (Lyon, 1684) önemlidir. J. J. Rousseau, Charmetts'de oturduğu esnada, "bu eseri, yüz kez tekrar tekrar okuduğunu" söyler. *Nouvelles Reflexions sur l'Art Poetique* (Paris, 1668) adlı eseri, 1741'de, *L'Art de Parler* başlıklı eseriyle yeniden basılmıştır. Lamy, kuvvetli bir mantıkçı olarak da ünlüdür.

Bkz. Ellies Dupin, *Bibliothèque des Auteures Ecclesiastiques* (cilt XIX, s. 121 vd.); Niceron, *Hommes Illustres* (cilt VI); Hauréau, *Histoire Litteraire du Maine* (cilt VI, s. 216).

LANDSBERG, Paul-Ludwig. Alman filozofu. 1901'de doğdu, 1944'te öldü. Max Scheler'in olaybilimciliğine (phenomenologie) bağlıdır; ve Jaspers'le ilgilidir. Bonn, Barcelona ve Paris Üniversitelerinde doçent olarak çalışmıştır. Antropolog sayılır. Şu eserde ona dair geniş bilgiler vardır: Maunier, *Einf. i. d. Existenz Philosophien* (1949).

LANFRANC, Pierre. İtalyan filozofu. 1005 yılına doğru Pavie'de doğdu, 28 mayıs 1089'da Canterbéry'de öldü. Babasının ölümünden sonra doğduğu şehri terk ederek kendisine ün kazandırmış olan kültür ve avukatlık işleriyle uğraştı. Geniş bilgili ve yüksek bir belâgate sahip olan Lanfranc, bir süre Avranches'da ders verdi. Sonra burayı terk ederek Rouen'e, buradan da keşiş Herluin'in kurmuş olduğu manastırda çalıştı. Bec ve Caen'de papazlık da yapmış ve bu iki manastırda okuyup öğrenme zevkini almıştır. Papazlık yaptığı dönemlerde, kendisine Rouen başpapazlığı teklif edilmişse de, reddetmiş, fakat kral Guillaume I'in kendisine gösterdiği derin güven yüzünden Canterbéry başpapazlığını kabule mecbur oldu; bu suretle de İngiltere'de Roma kilisesinin çıkarlarını savundu. Bec manastırındaki okulu ve zengin kitaplığı kurmuş, bu kitaplıkta Tanrıbilime dair eserlerin yanıbaşına felsefesel eserleri de yerleştirmiştir. Bir hayli düşünce ve bilgi savaşıyle mağlup ettiği Toure'lu Béranger'den başka kendi ardıl ve dostu olan Anselme ile sürekli ilişkileri ve kurduğu okulun birçok yüzyıllar boyunca sakladığı ün, Lanfranc'ın adını da ebedîleştirmiştir. O, kendi çağında yaşayanların ruhuna ektiği düşüncelerden doğan hareketlere katılmamıştır, bıraktığı eserler ve hakkında yazılmış olan yorumlamalar, kendisinin hangi yanı tuttuğunu anlamamıza yardım edecek değerde değildir. *İtirafın Gizine (sır) Dair* gibi bazı eserleri de felsefeyle ilgisizdir.

Lanfranc, Saint-Bernard'la karşılaştırılır ve kendisinin, "Müsbet (positif) adam, otorite adamı, devlet adamı, direnme ve dogma (dogme) adamı" olduğu kabul edilir. Kral Guillaume I, Normandiya'ya seyahat ettiği zaman, hükümetin yönetimini Lanfranc'a bırakacak kadar ona değer vermişti. Eserleri, 1648'de Benediktenlerden Dom d'Archery tarafından Paris'te bastırılmıştır.

LANGE, Jean-Joachim. Alman filozofu. 26 ekim 1670'te Cardelegeu (eski Marche) kasabasında doğmuş ve Tanrıbilim profesörü olarak 7 mayıs 1744'te Halle'de ölmüştür. 1709'da burada profesörlüğe başlamıştı. Wolf'a yaptırdığı işkencelerle ünlüdür. Bazılarına göre, pietizm'e (pietisme) içten bağlıdır, bazılarına göre de, tecavüze uğramış olan din ve ahlâkı savunma vesilesiyle kişisel kinlerini kandırmaktan başka bir şey düşünmeyen iki yüzlü ve kıskanç bir adamdır. Her iki iddia da doğru gibidir. Zira, daha Wolf ile didişmeden önce, Tanrıbilim kürsüsünde genel olarak aklın aleyhinde bağnazlıkla dolu dersler veriyordu. Bir taraftan da o zamanlar felsefe fakültesinin duvayyeni olan Wolf'u kral Frédéric Guillaume'a jurnal ederek, bu filozofu Tanrısızlık, ahlâksızlık ve bağnazlıkla suçlandırarak iki gün içinde Prusya topraklarını terk etmeye mecbur etmiştir. O, Wolf'a karşı kralı öfkelendirmiş, metafizik düşüncelerinin değil, ezelî ahenk hakkındaki görüşlerinin orduyu yıkacağını telkin etmiştir. Lange, yalnız Wolf'a karşı entrikalar çevirmekle kalmamış, onun aleyhine de yazmış olduğu içindir ki, bu eserde kendisine yer verilmiştir. Bir kısmı Latince olan eserlerinden birinde, Leibniz'in ruhla beden ilişkisine dair olan düşüncelerinin, Spinoza'nın bu konudaki düşüncelerinden farklı olmadığını ispata çalışmıştır. 1737de Marburg'da Almanca olarak *Wolf'la Lange Arasındaki Savaşta Yayınlanmış Olan Eserlerin Tam Koleksiyonu* adlı bir eser çıkmıştı.

Bu filozofu Rodolph von Lange ile karıştırmamalıdır. Bu zat, Alman pedagoglarındandır ve aynı zamanda ozandır. 1439'da Münster'de

doğmuştur. Klasiklerin incelenmesini teşvik etmekte etkin bir rol oynamıştır.

Bkz. Tennemann, (cilt II, s. 179).

LANGE, Friedrich-Albert. Alman filozofu ve felsefe tarihçisi. 28 eylül 1828'de Solingen dolaylarındaki Wald şehrinde doğdu, 23 aralık 1875'te Malburg'da kanserden öldü. İlk gençlik dönemlerinde babası ünlü Tanrıbilimcilerden J. P. Lange'ın yanında ve Zürih'te yaşadı. Yüksek öğrenimini Bonn'da yaptı. Pedagojiye çok önem vermiş, filoloji, doğa bilimi ve felsefeye çalışmıştır. Daha 1851'de yazdığı bir mektupta, insanın, Tanrı, âlem, hayır, şer... vb. hakkındaki düşünceleri, insel ruhun kanunlarına göre gelişir, bu kanunlar bilgimize en son temel oldukları gibi, bunların ötesine de geçemeyiz, demekteydi. Aynı zamanda bilgiyi psikoloji bakımından açıklamaya çalışan Lange, bu bakımdan Feuerbach'ın dinsel düşünceleri eleştirmede kullandığı yolu tutmuşsa da, onun etkisine hiç tutulmamıştır. Lange'ın ruhunda izleri kalan eserler gençliğinde coşkun bir zevkle okumuş olduğu Hegel'in *Phenomenologie*'si ile Herbart'ın *Psikoloji*'si ve Schleiermacher'in eserleridir. 1849'da yazdığı bir mektupta bu son filozoftan büyük bir sevgiyle söz eder.



Lange, birçok yıllar jimnaz hocalığı yaptı ve sosyalizmi savundu. Bismarck'ın iç politikasına karşı geldi; Alman sendikacılığıyle uğraştı. *İşçiler Sorunu* adlı eserini bu dönemde yazdı ki, bunda, tarafsız bir ciddiyetle toplum sorunlarını incelediği görülür. Lange, Darwin'in düşüncelerini işçi sorunlarına uygularsa da, bu filozofun diğer eserleri o tarihlerde henüz yayımlanmamış olduklarından, onun ahlâk'ı da hayat savaşlarının bir ürünü sayan düşüncelerinden yararlanmamıştır. Kendisi, yurdunun sosyal ve ekonomik problemleriyle uğraştığı için İsviçre'ye göçmeye mecbur edilmiştir. *Maddecilik Tarihi* başlığını taşıyan ve bizim de bu eserde pek yararlandığımız önemli eseri, 1865'te çıktı. Bu eser, sadece bir tarih değildir. Bunda maddecilik şekillerini ve doğa bilimlerinin gelişmesindeki akışı anlattıktan sonra tinselle (spirituel) ülküselin (ideal) maddeselle olan ilişkilerini araştırır ve tez (sav) olarak bilgi kuramının yalnız romantik felsefe tarafından değil, aynı zamanda maddeci felsefe tarafından da ihmal edilmiş olduğunu ve bu esasa dayanarak âlemin ülkücü bir görüşünü savunur. Bir taraftan da kuramsal sorunları pratik ve sosyal sorunlara bağlar. Bu tarihten az sonra da o, *Sosyal Sorunlar Hakkında Mill'in Düşünceleri* başlıklı bir eser çıkardı (1866).

Lange, İsviçre'de kitapçılık, yazarlık, profesörlük yaptı. Evvelâ Zürih'te, sonra da Marburg'da profesör oldu (1872). Onu bilim ve özgürlük aşkı ayakta tutmuş ve tinsel besinini Schiller'in felsefesel şiirlerinden almıştır. Ölümünden sonra *Mantık İncelemeleri* başlıklı eksik, fakat önemli bir eseri basılmıştır.

Lange, Vaihinger'in de hocasıdır. XIX. yüzyılda baş gösteren Kant'a dönüş akımının başkanı olmuştur. Felsefesi, madde hakkındaki ülkücü görüşleri dolayısıyle Schelling ve Hegel'e bağlıdır. Bu okula 'ülkücü-tinselci' (idéalo-spiritualiste) adı da verilir. Bu okula bağlı olarak maddeciliğin ünlü eleştirimcilerinden biri olmuştur.

Lange'ye göre maddecilik, doğayı incelemekte ve doğa olaylarını açıklamakta bir metafizik sistemi değil, bir yöntem ve hatta bir bilimdir. Maddecilik, tüm amaçlı nedenleri inkâr eden bir mekanikçiliğe dayanır. Ontoloji, eşyanın son niteliğini açıklamaya kalkışacak olursa, maddecilik yanılır. Zira bu suretle zaman ve uzayın olaysal âlemini gerçek gerçekliğin tipi olarak kabul etmiş olur ki, bu, apaçık bir yanılsamadır. Madde, nesnel bir gerçekliğe, bir kendinden şeye (chose en soi) tekabül ettiğini farz ettiğimiz zihnin bir tasarımıdır. Bu düşünceyle bu gerçekliğin arasını doldurabilecek hiç bir şey yoktur. Biz, maddeyi kendimizde olan bir düşünce aracılığıyle biliyoruz ve bu bilgimiz oranında doğru olan da maddecilik değil, ülkücülüktür. Ülkücülük, insanın hayat ve mutluluğu için ister istemez gereklidir. Bilim, Kant'ın gösterdiği gibi metafiziğe ulaşamaz. Bu itibarla felsefe metafizikten vazgeçerek olgular âleminde kalmalıdır ve ancak bu suretledir ki, felsefe, bilim haline gelmiş olur (A. Weber, s. 371-372). Zaten insan ruhunun tek görevi, nesnel âlemi, determinizm kanunlarına göre incelemek değildir. Zihnin bundan yüksek bir görevi daha vardır ki, bu da nesnel âlemden daha güzel, daha ahenkli ve kendi gerçek ihtiyaçlarına ve içten yönsemelerine uygun olan ülküsel bir âlem yaratmaktır. Zihin, ancak böyle bir âlemde dolgun bir bağımsızlık ve tam bir özerkliği (autonomie) tatmış olur (P. Janet ve Séailles, s. 734).

Özet olarak Lange şu ilkeleri savunur:

1. Tüm bilgilerimiz olaylardan ibarettir,
2. Şekil ve kategoriler özneldirler,
3. Metafizik olamaz,
4. İç gözlem yoluyle ruha ulaşılamaz.

Lange, bu ilkeleri Kant'tan almıştır. Nitekim kendisi de onun gibi, duyarlığın şekilleri kadar da kategorilerin özelliğini kabul eder; bunları psikofizik organizmamızın şekline dayamak suretiyle, Helmboltz'a yakınlaşır. Ona göre, metafizik bir bilim olarak maddecilikte sona ermelidir. "Zira, der, bu sistem aklı olabildiği kadar az olarak gerçeğin üstüne yükseltir; onun birlik (vahdet) eğilimini kandırır". Lange, Kant'ın 'kendinden şey'e dair ileri sürdüğü düşünceleri beğenmez. Böyle bir şeyin var olduğu asla ispat edilmemiştir, der. Ruhumuz, olayların nedeni olarak ihtimalli bir terim kavramına götürülecek şekilde yaratılmıştır. Lange, Kant'ın pratik aklına tekabül eden şeyin varolmadığına inanmış ve bu akıl tarafından gerçeklendirilmiş olan kavranılabilir (intelligible) âlem yerine, din ve metafiziğin yaratmalarını koymuştur. Ona göre bunlar, değerleri kendilerinden türeyen tinsel yükselişte saklıdır (E. Bréhier, cilt II, s. 983).

Lange, düşüncelerin birtakım hayaller ve simgelerden başka bir şey olmadıklarına inanır. Bu suretle de istemeden Eflatunculuğa kapılır. Ahlâk sorununa Lange, Aug. Comte ahlâkının temeli olan doğal sempatinin ülkücü bir ahlâk için kâfi olmadığını, ahlâk kanununun bükülmez ciddiyetini, bize yalnız düşüncenin anlatabileceğini, yani, ahlâkın 'a priori' temelinin düşünceden ibaret olduğunu ileri sürer. Fakat, düşüncenin de bazı yanılmalara düşeceğine değinerek bu konuda tereddüde düşer. Ahlâkta gerçekçilik ve şekilciliği sahiden (exacte) çözümlemez. Kant'ın ve daha çok Schiller'in ahlâkına bağlanır. Lange, dinsel düşüncelerin, simgesel ve pratik karakterine inanır ve bu inancını yalnız felsefesel spekülâsyonlara değil, pozitif dine de uygular. O, kilise geleneğinde bulunan şeylerin daha özgür ve ülküye göre yorumlanabileceğini, düşüncelerin edebî şekline değil, değerlerine bakmak gerektiğini ve din düşüncesinin ölmezliğini savunur. Lange ise, doktrinlerinin Kant, Fichte ve Schleiermacher'in anlayışlarına uygun olarak yorumlanmasını ister. Ancak bu suretle Hıristiyanlığın ahlâklı, ülkülü (ethico-idéal) kapsamını (muhteva) edebî zarfından ayırabileceğimizi iddia eder. Lange'ye göre, Hegel'in din felsefesi pek muhafazakârdır. Halkın birliği ve tinsel hayatın kuvveti sarsılmasın diye pozitif dine cepheden saldırmaz. Yalnız öğrenim özgürlüğünün korunması için papazlar alanının kaldırılmasına razı olur. Yani, hayatın kuvvetine karşı bir süre din ışınlarının söndürülmesini uygun bulur (H. Höffding).

Lange'nin ana düşünceleri, 1866'da çıkan *Geschichte des Materialismus* (9. baskı, 1908 ve 1926) adlı eserindedir. Bu eser, *Histoire du Matearialisme* adıyle B. Pommerol tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (2 cilt; Paris, 1910). Bu eseri bir de Nolen Fransızcaya çevirmiştir. *Logische Studien* (1877) ve St. Mill'e dair de bir eseri vardır.

Bkz. H. Höffding, (cilt II, s. 567-576); O. A. Ellisen, *F. A. Lange* (1891); Becher, *Deutschen Philosophen* (1929); H. Braun, *F. A. Lange, als Socialökonom* (Halle, 1881); J. M. Bösch, *F. A. Lange und sein Standpunkt d. Ideals* (Fraunenfeld, 1890).

LANGESTEIN, Henri de. Daha çok Hanricus de Hassia adı verilen bu Fransız filozofu Sorbon doktorlarındandır. 1365 yılına doğru bu üniversitede skolastik felsefe profesörlüğü yapmış ve birçok eser yazmıştır. Bunların bir listesi Casimir Oudin'in *Commentarius de Scriptoribus Ecclesioe Antiques* (cilt III, s. 1252) adlı eserinde bulunur. Felsefeyi ilgileyen en önemli eseri, Pierre Lombard'ın *Sentences*'ı hakkındaki yorumlamasıdır.

LANGUET, Hubert. Fransız politika yazarlarından. Mutlakiyet düşmanlarının (monarchiomachistes) en cesur yazarlarından biridir. 1518'de Vitteau (Bourgogne) kasabasında doğdu, 30 eylül 1581'de Anvers'de öldü. Öğrenimlerini Padoue ve Wittenberg Üniversitelerinde yapmıştır. Bu üniversiteler o tarihlerde Paris Üniversitesiyle yarış halindeydiler. Languet, hukuk doktoruydu ve kendisine karşı Mélanchton'la Camerarius'ün gösterdiği hayranlık, kendisinin reformu kavramasına ve bir diplomat olarak da Alman Protestanlık şeflerine bağlanmasına neden oldu. O, bu işlerde bazen elçi (murahhas), bazen de devlet vekili sıfatıyle yararlı olmaktan çok parlak bir surette çalışmıştır. Languet, kamu hakları kurucularından biri olmuş ve diplomatlığın önemli bir örneği sayılmıştır. Saint-Barthélemy katliamından zor kurtulmuştur. Söylevleriyle, mektuplarıyle, düşünce ve memuvarlarıyle çağdaşları üzerinde pek geniş etkiler yapmış olan Languet, usta olmaktan çok saygıya değer bir bilgindi. Mensup olduğu partinin çıkarlarını savunmakta fedakârlığı kadar da hoşgörürlüğüyle tanınmıştı. Avrupa'da her yaştan ve sınıftan birçok dost kazanmış ve bunlara özgür araştırmalarla felsefesel ilerlemelerin gerekirliği düşüncesini yaymıştı. Languet, devletlerin teşkilâtı, ulusların doğal ve değişmez ilişkileri, halkla ilkelerin karşılıklı ilgileri, saltanatın kaynak ve işaretleri, sosyal sözleşimin sınırları ve esasları gibi önemli sorunlar üzerinde düşünmeye başlamış olan yüksek zekâların başında gelir. Languet, inceleme ve eleştirim zekâsının kuvveti sayesinde demokrasi gibi ince sorunları düşünmeyi ve savunmayı öğretenlerden biri olmuştur.

Languet, Junius Brutus takma adı altında, birçok dillere çevrilmiş ve birçok kez basılmış olan şu eserinde tüm duygu ve düşüncelerini toplamıştır: *Vindicioe Contra in Prencipem Legetima Potestade* (1579). Bu eseri François Etienne, *De la Puissance Légitime du Prince sur le Peuple* (1581) adıyle Fransızcaya çevirmiştir. Bu kitap, yine François Etienne tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan La Boêtie'nin *Bire Karşı (Contre Un)* adındaki ünlü eserini anımsatır, kapsadığı düşünceler ise, kendi dindaş ve dostlarından François Hotmann ve Buchanan'ınkilerden pek farklı değildir. François Hotmann, 1521'de Paris'te doğup 1590'da ölen bir Fransız adliyeci ve yazarıdır. Şiddetle Reform taraftarı olan bu zat, Cuise hanedanının yorulmak bilmez bir hasmıydı. Saint-Barthélemy katliamının akabinde tüm hükümdarlara hitap eden *De Furoribus Gallicis* adlı bir eser yazmış ve bu korkunç katliamın dehşetli sahnelerini betimlemişti (tasvir). Reform politikasının ilk kuramcılarındandı; sosyal hayat için tasarladığı yeniliklerin bir programını hazırlamış, mutlak monarşinin yerine yarı derebeylik, yarı burjuva sistemine dayanan bir federalizmi (fédéralisme) savunmuştur ki, bunu *Franco-Galia* (Genève, 1573) adlı eserinde buluruz. Bu eseri, Simon Goulart, *Gaule Franque* adıyle Fransızcaya çevirmiştir (Cologne, 1574).

Languet, adı geçen eserinde şu dört sorunu çözümler:

1. Uyruklar (tebea) kendilerine Tanrı kanununa aykırı olarak bazı şeyler emreden prenslere itaat etmekten affedilmişler midir?
2. Tanrı, kanunu bozmak ya da kiliseyi yakmak isteyen prense direnilebilir mi?
3. Devleti yıkan ya da çökerten bir prense direnilebilir mi ve bu direnme nereye dek uzanabilir?
4. Komşu prensler gerçek din için baş kaldırmış olan uyruklara yardım etmek zorunda mıdırlar ve yardım edebilirler mi?

Languet tüm bunlara, 'evet'li (affirmatif) bir karşılık verir.

Felsefesel olmaktan çok dinsel bir görünüşü olan bu eserde, Languet, en iyi bir politika ve doğru bir din olarak ve âdeta Tanrı kanunlarıymış gibi kabul ettiği akıl ve doğayı salık vermiştir. Aklın gerekçeleriyle insanın doğasını bireysel özgürlüğe temel yapmıştır. Mülkiyet hakkına saygı, düşünce ve vicdanın dokunulmazlığı gibi yüce hakları da akıl ve insanın doğasına bağlamıştır. Languet, Tanrı hiç bir insana diğer bir insanı, ortadan kaldırma yetkisini vermediğini ileri sürerek, şiddetle her çeşit işkencenin aleyhinde bulunmuştur. Languet, bir filozof olarak da, Machiavel gibi doğal hukuk ve politika felsefesini inceler. Esasen o, bu konuların müjdecisi olduğu kadar da yaratıcılarındandır. O, Th. Morus, Campanella ve Mariana (İspanyol yazarı, 1536'da doğdu, 1623'te öldü. İspanya Tite-Live'i unvanını kazanmış olan bu zat, *De Regeet Regis Institutione* adlı eserinin özellikle VI. ve VII. bölümlerinde, bir müstebidin öldürülmesi uygun mudur? Bir müstebidi zehirle öldürmeye izin verilmiş midir? sorularına Languet gibi 'evet' cevabını vermiştir) gibi ileri bir ütopyacı değildir. Kendisi politika felsefesinde liberal okulun kurucusu sayılır. Hükümeti, Tanrı, kral ve halk arasında bir sözleşim saymış, bu sözleşimi kral kendi kendine bozduğu takdirde halk için hiç bir değeri kalmayacağını kabul etmiş olan Languet'nin Latince üslubunun kuvveti dolayısıyle onun yazılarında İncilce bir dil kullanılmış ve fakat bu dilde modern bir ruhun çarptığı görülmüştür.

LAO-TSE ya da **Lao-Tzo, LAO-TSEU LA OKIUM.** Çin filozofu. Yunan filozoflarından Thalè, Anaximandr ve Fisagor'un çağdaşı. Bunlarla karşılaştırılırsa, birbirlerine benzeyen yanlarının çok olduğu görülür. Milâttan yüz yıl önce yetişmiş olan Çin tarihçilerinin birincisi Soema-thsian'a göre Lao-Tse, bugünkü Ngan-Hoéi vilâyetindeki Po sancağı sınırlarında bulunan Kou kantonuna bağlı Khio-Jin köyünde doğmuştur. Bu tarihçi, Lao-Tse'nün doğum yılını söylemez. Fakat, eski ve belki de doğru olan geleneklere göre, M.Ö. 14 eylül 604'te doğduğu anlaşılmaktadır. Çin'in tanınmış yazarlarından Mao-touan-lin, *Eski Edebî Anıtlara Dair Derin Araştırmalar* adlı eserinde Lao-Tse'nin M.Ö. 729'da dünyaya geldiğini kaydeder. Son zamanlarda keşfedilen ve birçok parçaları kaybolmuş bulunan ünlü İran tarihçisi Reşid-ed-din, *Tarih-i Âlem* adlı eserinde 604 yılını kabul eder ve Lao-Tse'nin Çinliler tarafından, "Buda gibi bir peygamber sayıldığına ve nurla aydınlatıldığına inanıldığını, nihayet onu annesinin en az seksen yıl kendi döl yatağında taşıdığından bahsettiklerini" anlatır; ve Çinlilerin Lao-Tse'yi Sakya-muni (Shakya-mouni) den, yani, Buda'dan 374 yıl önce doğmuş saydıklarını da kaydeder. Amerika'da çıkan, Ancyclopedia International (1969) ise onun, M.Ö. 570'te doğup, 485'de öldüğünü yazar.



Bu filozofun hayatına dair pek az şey bilinmektedir. Bahsettiğimiz Çin tarihçileri, onun soyadının Li (Erikçi), kendi adının da Öl (Etli - Kulak) ve onurlu takma adının da Pe-Yang (Yüksek nur ya da aydınlık), ölümünden sonraki adının ise Tan (Üstat) olduğunu ve tüm Çin tarih kitaplarıyle felsefe tarihçilerinin kendisini Lao-tseu (İhtiyar filozof) adıyle kaydettiklerini anlatırlar. Yine bu kaynaklar, Lao-Tse'nin Tchdou hanedanının kitapsarayında muhafızlık ve vakanüvislik yaptığını ve bir gün Khoung-tseu'nün (Konfuçyüs) onu ziyaret ederek kendisine tapımlar (cultes) ya da eşyanın 'özellik' ve 'uyum'u (convenance) hakkında soruşturmalarda bulunmak istediğini de öğreniyoruz. Lao-Tse, ona şu karşılığı vermiş bulunuyor: "Bana bahsettiğiniz adamların hepsi, kemikleri gibi çoktan çürümüşlerdir. Onlardan saklanabilmiş olanlar, sadece sözleridir. Bundan şu sonuç çıkar: Bilge, elverişli koşulları bulur ve kendisi için vakit gelmişse, iktidar arabasına binmek için bu sözlerden yararlanır ve eğer elverişli koşulları bulmazsa, kendisi için daha vakit gelmemiş demek olduğundan, nefsini kendi kaderine terk ederek yolunu takip eder. Ben şunun söylendiğini işittim: Zengin bir tüccar, hiç bir şeye sahip değilmiş gibi görünmek için tüm zenginliklerini saklamış. Faziletlerle dolu olan bilge de, yalınç ve zekâdan yoksun bir insanmış gibi görünmekten hoşlanır. Sizde sizi canlandıran bu mağrur ruhtan ve ardından gittiğiniz bir sürü isteklerden soyununuz. Dışınızda ve gidişlerinizde belirttiğiniz tutkulu kaderlerle uğraşmaya son veriniz. Tüm bunların size zerre kadar yararı yoktur. İşte size söyleyeceğim şeylerin hepsi bundan ibarettir".

Konfuçyus çıraklarının yanına dönünce, onlara demişki, "Kuşun uçma, balığın yüzme ve dört ayaklıların koşma fakültesine sahip olduklarını biliyorum. Koşanların fillerle, yüzenlerin bir oltayla ve uçanların bir ok yardımıyle avlanabileceklerini de biliyorum. Fakat bir ejderhanın, rüzgârlar ve bulutlar üzerinden göklere çıkıp çıkamayacağını bilmiyorum. Bugün Lao-tse'yi gördüm. O, ejderhaya benziyordu".

Tse-ma-thsian'ın anlattığı bu mülâkat, Lao-tse'nin karakteri hakkında bir fikir verir. Fakat Lao-tse, Konfuçyüs'ten elli dört yıl önce doğduğuna ve kendisinin pek çok öğrencileri bulunduğu bir dönemde bu ziyareti yaptığına göre, bu görüşme Lao-tse'nin en az seksen dört yaşındayken yapılmış olması gerekir ki, bu, onun Konfuçyüs'e söylediği babaca düşüncelerin karakterini de öğrenmemize hizmet eder.

Adı geçen yazara göre, Lao-tse, 'en yüce (suprême) aklı' ve 'erdem'i (tao-te) incelemeye koyulmak için inzivaya çekilmiş ve kimse kendisini tanımasın diye yalnız yaşamaya çalışmıştır. Uzun süre Tchéou yönetiminde yaşamış; fakat bu saltanatın çökmeye başladığını ve yıkılacağını görünce buradan uzaklaşmıştır. Bu devletin batı sınırındaki bir geçide gelerek buranın bekçisi olan Yin-hi ile görüşmüş, bu adam kendisine: "Mademki inzivaya çekiliyorsun, öyleyse bana ne tarzda hareket etmekliğimi gösteren bir kitap yazmak lütfunda bulunmanızı rica ederim" der. (Bu Yin-hi, takma adı Kuan-yin-tseu olan filozoftur). İşte bu teklif üzerinedir ki, Lao-tse, *Erdem (Tao-te)* adlı ve iki bölümden ibaret olan kitabı yazmış ve oradan uzaklaşmıştır. Kendisinin nerede öldüğü bilinmiyor. Bu tarihçiyi yorumlayanlardan biri, Lao-tse'nin bu eseri, gerçekte Tchéou hanedanının vekillerinden biri olan Yin-hi'ye teslim ettikten sonra siyah bir öküze binerek Çin'in batısına doğru çekilip gittiğini anlatır. Çağımıza dek gelen tüm resimlerde bu eski filozof bir öküz üzerinde temsil edilir. İşte Lao-tse hakkındaki gerçekten tarihsel olan bilgiler bunlardan ibarettir. Kendi mezhebine bağlı olanlar, türlü zamanlarda onun hakkında masala benzeyen birtakım efsaneler uydurmuşlardır. Bu efsanelerde kendisinin Hindistan'a dek türlü ülkelerde seyahat ettiği de anlaşılır. Eski Doğu âlemine dair geniş bilgileri olan Apel Rémusat da bu söylentilere inanır ve Lao-tse'nin Batı Asya'da gezmiş olduğunu kabul eder. Hatta bu filozofun doktrinini, İbranîlerden aldığını iddia edecek denli ileri gider. *Notice Sur, Lao-Tseu* adlı eserinde bu bilgin der ki: "Lao-tse, evreni teşkil eden üçlü varlığa, pek az bozulmuş olan bir İbranîce ad vermiştir; bu ad, kendi kutsal kitaplarımızda olan, olmuş olan ve olacak olana verilen Jehowah (Yahova) sözcüğüdür ki, J. H. W. harfleriyle ifade edilir. Bu son işaret Lao-tseu'nün Batı'ya doğru seyahat ettiğini gösterdiği gibi, doktrinin kaynağı hakkında da hiç kuşku bırakmaz". Belki de Salmanazar'ın fütuhatı dolayısıyle tüm Asya'ya dağılan on Yahudi kabilesi ya da bazı Fenike tarikatlarının havarileri, Fisagor ve Eflatun gibi filozofların üstadı ya da müjdecisi olmuştur. Lao-tse'nin yazılarında da, görünüşe bakılırsa, Orfeciliğin (Orphisme) temelini teşkil eden ve Yunanlıların öğrenmek için Mısır, Trakya ve Fenike okullarına koştukları eski Doğu bilgeliğinin dogma (dogme) ve görüşleri vardır.

Rémusat, aynı dönemde Çin'den ve genel olarak Doğu'dan bazı kimselerin Yunanistan'a ve Atina'ya gelmiş olmaları ihtimalini ileri sürer ve Yunanlıların Atina'ya Ay-ötesinden gelenler (Hyperboréens) ve İskitlerden diye söz ettikleri nezaket, yumuşak ruhluluk ve zarafet gibi güzel karakterlerini anlattıkları kimseler arasında bazı Çinlilerin de bulunabileceğine inanır. Bütün bu varsayımları ispat edecek ciddî belgeler-

den yoksunuz. Lao-tse'den dört yüz yıl sonra ölmüş olan tarihçi Sse-ma-thisan'ın zamanındaki tüm resmî arşivlerden topladığı en güvenilir belgelere göre, bu Çin filozofunun eserini Batı Asya'da seyahate çıkmadan önce yazdığı anlaşılmaktadır. M. Pauther, *Description de la Chine* (cilt I, s. 94) adlı eserinde, M.Ö. X. yüzyılda Çin kralı Mou-Wang'ın Batı Asya'da seyahat ettiği yerlerden Çin'e birtakım sanat adamlarını getirmiş olduğunu anlatmaktadır. Bu tarihte Mısır kralı Sezostris, Yahudi kralı Süleyman, Perslerin kralı Cemşid yaşıyordu ve bu son hükümdar, Çin kralının bir kızıyle evlenmişti. Anlaşılıyor ki, İran'la Çin arasında daha o dönemlerde birtakım ekonomik ve kültürel ilişkiler vardı ve bu iki ülkeyi birleştiren yollar bilinmekteydi. Yine bu dönemlerde Zerdüşt ve Buda'nın düşünceleri de Çin'e sokulmuş bulunuyordu. Bu itibarla Lao-tse, muhafızı olduğu kral kitapsarayında bu uzak ülkelerden gelmiş olan düşüncelerden yararlanarak eserini meydana getirmiş olduğu varsayılmaktadır. Zamanımıza dek gelmiş olan eseri, doktrininin bir bütün teşkil etmeyen ve hatta bazen pek bulanık bir taslağından ibarettir; ve kendi çağdaşı olan Atina'daki Anacharsis adında bir İskit filozofu ile Fisagor'un etkisi altında kalmıştır.

Milâdın III. yüzyılında yaşamış olan tarihçi Hoang-fou-mi, Lao-tse'nin Roma imparatorluğunun doğu ülkelerinde seyahat etmiş olduğunu anlatır. Şimdiki Buhara yakınlarında bulunan Hoten'de yazılmış bir Çin tarihi de Lao-tse'nin bu Türkistan bölgesindeki halka kendi doktrinini kabul ettirdiğini ve bu suretle Buda sayıldığını ve kendisine bir türbe yapıldığını kaydeder. Bu iddialardan şu iki sonuç çıkar:

1. Ya Buda'nın kitapları az çok Lao-tse'nin eserlerinin aynıdır,

2. Ya da genel olarak kabul edildiği gibi, Lao-tse, kendi doktrinini yaymak için Hindistan'a gitmiştir. Bundan da Buda'nın Lao-tse'den yararlandığı ve Budacılığın Lao-tse'nin Hindistan'a götürüp Buda'nın havariliği sayesinde yayılmış olan bir doktrinden ibaret olduğu sonucu çıkar. Nitekim, Birmanya ve Senegal kronolojileri, Buda'nın M.Ö. 564'te görüldüğüne, bu tarihte ise, Buda'nın yirmi, Lao-tse'nin ise kırk yaşında olduğunu kaydetmektedirler. Bu ve buna benzer belge ve iddialar, bize Budacılığın da gerçek kaynağını aydınlatmaktadırlar.

Uzmanlar, Lao-tse doktrininin kendi kişisel dehasından doğmuş olduğunu kabul etmenin zorluğundan bahsederler. Zira, bu doktrinin Çin uygarlığını ilgileyebilecek hiç bir bağı yoktur.

Lao-tse'nin ölüm tarihi bilinmemektedir. Yalnız seyahatinden sonra Çin'e dönmediği zannedilmektedir. Bununla birlikte, Çin'in Chen-si vilâyetinde onun adına yapılmış bir mezar vardır ve diğer birçok vilâyetlerde de, onun onurunu ve doktrinini gelecek kuşaklara (nesil) nakletmek amacıyle yapılmış olan türbelere rastlanmaktadır.

Çin İmparatorluğunun Büyük Coğrafyası adlı eserde de Lao-tse'nin hayatına dair yukarda bahsettiğimiz bilgiler verildiği gibi, onun eserini yayımlamış olan filozof Tchou-ang-tseu'de der ki: "Lao-tse ölünce, Çinliler ağlayarak onun cenaze töreninde bulundular. Üç kez haykırdılar ve sonra doğruyla yanlışın, gerçekle hatanın, ayırdedilmesi, kendisiyle birlikte ölmedi, diyerek ayrıldılar. Eskiler bazı geleneklere güvenirlerse de bu konuda bazı kuşkulara da düşerler". Adı geçen Çin tarihçisi Sse-ma-thsian, Lao-lai-tseu adında ve yine Thsou'da doğmuş olan başka bir filozofa dair de bazı bilgiler vermekte ise de, bunun incelemekte olduğumuz Lao-tse'nin kendisi olması ihtimalinden de söz eder. Bu tarihçinin anlattığına göre, kişiliği hakkında kuşkulandığı filozofun, Taoculuğu (Taoisme) öğreten on beş bölümlü bir eser yazdığını, bazılarına göre, yüz altmış, bazılarına göre de iki yüz yıl yaşamış olduğunu kaydeder. Diğer bir Çin yazarına göre, Lao-tse'nin kısa boylu, sarı renkli, kalın kaşlı, uzun kulaklı, iri gözlü, seyrek dişli ve kare ağızlı bir adam olduğu anlatılmaktadır.

Lao-tse'nin doktrini Konfuçyüs'le birlikte Çin felsefesinin ikinci dönemini teşkil eder. Lao-tse, varlıkların kaynak ve kaderini inceler; ve temel olarak bir ilk neden ve hareket noktası olarak da bir en ilkel (primordiale) birlik kabul eder. Tao (Taokiya) Okulu adını da alan bu felsefe, bir çeşit mutlak panteizmdir. Bu sisteme göre, duyulur âlem, her türlü yetkinsizliklerin ve sefaletlerin nedenidir ve insel (beşerî) kişilik, tüm varlıkların kaynak ve sonu olan Varlık'ın, büyük Birlik'in aşağı ve geçici bir tarzıdır.

Lao-tse, *Tao-te-King* ya da *En Yüce Aklın Kitabı* yahut *Erdem* adlı eserinin başından itibaren bu ilk ilkenin mutlak ve özel karakterini ve 'ayrı olanla olmayan, sınırlıyla sınırsız, helâk olanla olmayan' arasındaki derin ve geçilemez alâmetleri (démarcations) saptamaya çabalar. Âlemde ayrı (distincte) sınırlı ve helâk olabilen her şey, Tao (yol, akıl) adını verdiği ilk ilkenin olaysal tarzına aittir; tüm ayrı olmayan, sınırsız ve helâk olmayan şeyler bu ilkenin deneyüstü varlığının tarzıdır. Ona göre, bu ilk nedenin iki varlık tarzı da, birlikte ebedî değildir. Deneyüstü tarz, olaysal tarzdan daha önceliğe sahiptir. Tüm deneyüstü güçler, kendi ilk varlık tarzını temaşa etmek suretiyle meydana

gelirler; ikinci varlık tarzını temaşa etmekle de tüm olaysal tarzlar belirmiş olur.

Lao-tse, insanın Tanrı ya da ilk neden hakkında tam uygun (adéquat) bir fikir verme gücüne sahip olmadığını ve Tanrı'yı tanımlamak için yapacağımız tüm zihin çabalarının, kendi âcizlik ve zayıflığımızdan başka bir şeyi ispat etmeyeceğini pozitif olarak ve açıkça bildiren en eski ve ilk filozoftur. Eserinin birçok yerlerinde Lao-tse, ilk nedene —insanlarla bu konuda konuşabilmek için— bir ad seçmek isteyen, onun hakkında pek yetkin olmayan bir fikir vermiş olur. Fakat ilk varlığın ebedî niteliklerinden birkaçını hatırlamak yetişir: Tao sözcüğü, 'zihinli gidiş, doğru yol' anlamında olarak yalnız onu ifade için kullanılmıştır. Bu sözcüğü bazen de, Yunanlıların 'kelâm'ı (logos) gibi, 'en yüce yönetici zihin, ilk akıl' anlamında kullanır. Lao-tse, bu terimleri hem özel, hem de mecazlı olarak, hem maddesel, hem de tinsel (manevî) anlamda karmaşık düşünce olarak kabul eder. Özel ad olarak, Tao, içinde tüm varlıkların hareket ettiği evrenin 'büyük yolu' dur. Mecazlı anlamıyle ise, tümel hareketin ilk nedeni ve her şeyin ilk 'neden ve aklı'dır. Yani, 'ideal' âlemle 'gerçek' âlemin, 'cisimsizle cisimlinin güç halindelikle (virtualité) olay'ın ilk ilkesi ve ilk nedenidir. Zaten tüm Çin felsefesinde ilk nedeni anlatmak için bir terim varolmadığı gibi, Tanrı adı da yoktur. Çin'de hiç bir doktrinin vahiy ya da ilham eseri olduğu ileri sürülmediği gibi, 'kişisel' bir Tanrı adı üzerinde de hiç bir tartışma ya da incelemeye rastlanılmaz. Çin filozofları ve hepsinden önce de, Lao-tse. her ad, bir tasarım olduğu için, ruhumuza duyulur bir nesneden ya da duyulur nesnelerden doğan düşüncelerden gelir kanısındadırlar. Bu itibarla, mutlak varlığa uygulanabilecek hiç bir nesne ve düşünce de olmadığından, bu konu insan bilgi ve düşüncesinin dışında kalır.

Lao-tse, ilk ilke olarak kabul ettiği Tao'yu anlatabilmek için değişen ve mahvolabilen her çeşit nitelikleri bir yana bırakarak, yalnız 'ebedîilk' 'değişmezlik' ve 'mutlak' gibi üç sıfat kabul eder. O, mutlak sıfatını da yetersiz bulur ve bunu, "kendinden başka her şeyi inkâr eden" diye tanımlar. Ona göre, mutlak 'varlık'a oranla 'hiç'tir (rien) ve varolmayabilir; aynı zamanda 'varolmayan'a (non-etre) oranla 'varlık'tır. Tao, bu iki tarz içinde dikkate alınırsa, hem görünen, hem de görünmeyen âlemdir. Lao-tse'ye göre, 'bir' ya da 'mutlak bir' en soyut bir formüldür; düşüncenin ilk ilkesi nitelendirebilmek için yükseldiği son terimdir. Zira birlik, tüm diğer varoluş tarzlarının zorunluğundan önce gelir. Lao-tse, bu sonuca ulaşmak için, eşyanın mutlak ilkesinin kendisini dikkate almaz. Bir noktaya dek deneyin tanıklığına da baş vurur. Lao-tse, duyularımıza düşen varlıklardan hiç birinin değişen ve helâk olan niteliği, bu ilk ilkeye uygun gelmez ve bu nitelikler olaysal varoluşun değişken tarzlarından başka bir şey olamazlar, der.

Aynı zamanda Lao-tse'nin ilk ilkesi, en yüksek bir ilke de değildir. Ona göre Birlik, içine varlıkların tümelliği dalmış olan 'seçiksizlik' (indistinction) halidir; bu ilk ilkenin üstünde bir ilk zihinli neden, yani Tao, ya da tüm hareket ve tüm hayatın ilkesi olan 'en yüce akıl' vardır ki bu, tüm varoluşların ve olaysal görünüşlerin mutlak aklıdır. Bununla birlikte Lao-tse, bazı bakımlardan 'en yüce akıl'la 'birlik'i özdeş saymış, bazı bakımlardan da bunları, farklı ya da farklılaşmış (différenciées) gibi telakki etmiştir. Onun doktrininde hareket kanununa tutulan her şey, zorunsuz, hareketli ve fanidir. Cisimli şekiller esaslı bir surette zorunsuz olduklarından fanidirler. Bu itibarla mutlak surette hareketsiz olan ve hiç bir cisimli şekle sahip olmayan, zorunsuz ve fani olamaz. Şu halde mutlak cisimsizlik ve mutlak hareketsizlik, ebedî yetkinliğin ebedî örneği ve ebedî tipidir. Zorunsuz varlık tarzları, varoluşun geçici şekilleridir. Varoluş bu aynı şekillerden bir kez arınınca, kendi ilkesine döner.

Lao-tse'nin genel olarak varlık hakkındaki düşünceleri, insan doğası hakkındaki görüşlerini de kavramamıza yardım eder. O, nasıl ki ilk ilkede 'cisimsiz' (incorporel) ya da 'deneyüstü' (transcendant) doğada bir ilkeyle 'cisimli' ve 'olaysal' bir ilke ayırmışsa, insanda da maddesel bir ilkeyle ateşli ya da ışınlı bir ilke ayırır. Bu ikincisi, zihinli olup, birincisi bundan yoksundur ve bu, zihinli ilkenin bir taşıt aracıdır.

Lao-tse'nin ruhumuz, yani iyi eylemler (aksiyon) yapan cisimsiz ilkemizin niteliğiyle kaderi hakkında ileri sürdüğü doktrin bulanıktır. O, bu ilkeyi bazen ölümden sonra da kişiliğinin duygusuyle uzun zaman devam ettiğine, bazen de ruh, iyi eylemleri dolayısıyle lâyık olduğu takdirde ve kendi özel alın yazısından asla kaçamadıysa 'en yüce akıl'a döneceğine inanır.

Lao-tse'nin ahlâk'ı ile Epikür'ün ahlâk'ı arasında birtakım ilişkiler gören felsefe tarihçileri vardır. Bu, pek de yanlış değildir. Eğer bu Çin filozofunun ahlâk'ı, bazı Yunan filozoflarınınkiyle karşılaştırılacak olursa, onun daha çok stoacıların ahlâk'ına yakın olduğu görülür. Bunun nedeni de, Lao-tse'nin doğa ve insan hakkındaki düşüncelerinden bazılarının, stoacıların fizyoloji ve psikolojiyle pek ilgili olmasıdır. Stoacılıkta, en eski toplumun bozulmakta oluşuna karşı bir çeşit protesto vardır. Lao-tse de

kendi toplumunun bozulmuş olmasına karşı protestolarda bulunur. Bu filozof, kamu mutluluğunu sürekli olarak ve riyazat içinde 'erdem'i işlemekte bulur. Ona göre erdem, hayat eylemlerinin, tüm deneyüstü ve olaysal varoluşların şekilsel ilkesi olan 'en yüce akıl'a uygunluğudur. 'En yüce akıl'dan başka bir ahlâksal varlık olmadığı gibi, onun kanunundan başka bir kanun, onun biliminden başka bir bilim de yoktur. İnsan için en üstün (supreme) iyilik, 'en yüce akıl'la özdeşleşmesi, bu kaynak içinde ve bu her varlığın ereği içinde emilmiş olmasıdır.

İnsan, tüm kuvvetleriyle devamlı bir cisimsiz hale kavuşabilmek için zorunsuz olan tensel şeklinden arınmalıdır. Duyularına hâkim olmak, bunları olabildiği kadar güçsüz bir hale getirmek ve bu hayattan itibaren bile eylemsiz ve tamamıyle duygusuz bir hale erişmelidir. Lao-tse, bu düşüncesiyle tüm ahlâkını, hareket etmemek (non-agir) dogmasına (dogme) dönüştürmüş olur. Bu dogma, onun yolundan gidenler tarafından kötüye kullanılmış, en saçma çilelerin ve aşırı bir hale getirilmiş olan bir keşişlik hayatının kuralları olmuştur. Bu nedenle de insanda, biri tinsel, diğeri maddesel olmak üzere iki doğa olduğu gibi, biri bizi iyi'ye, diğeri kötü'ye götüren iki eğilim vardır. Ardından gidilmesi gereken yöneliş ise, iyi olanıdır.

Lao-tse'nin politikası da ahlâkına uygundur. Ona göre, iyi bir hükümetin amacı, halkın refah ve esenliğidir. Bu amaca ulaşabilmek için, bilge bir prensin izlemesi gereken yollardan biri, halka, şahıslarda olduğu kadar da kamu hizmetlerinde bulunanlar da zenginlik ve onurlardan tiksinme örneği olmalıdır. Lao-tse, sisteminin son sonucu olarak, halkın eğitim ve öğretimden yoksun bırakılmasını bu itibarla da arzulardan yoksun kalmalarını ister. İstekler ve bunun doğurduğu kargaşalıklar, 'bilgi'nin çekinilmez bir sonucudur. Bu itibarla insan, kendi ilkel ve doğal hali olan bilgisizlik ve sadelik içinde yaşamalıdır.

Lao-tse'nin Çin'de bazı önemli çırakları da vardır:

1. Kuan-yun-tseu. Bu, Lao-tse'nin çağdaşıdır; ve üstadının düşüncelerini geliştiren bir eser yazmıştır.
2. Yun-wen-tseu. Lao-tse'nin çırağıdır.
3. Kia-tseu.
4. Han-fu-tseu. Bu ikisi, M.Ö. 400 yılında yaşadılar.
5. Lie-tseu. M.Ö. 398'de yaşadı.
6. Tchouang-seu.
7. Ho-kuan-tseu.
8. Hoi-nan-tseu. Bu bir prenstir. Milâdın II. yüzyılına doğru yaşamıştır. Bunu, bazı Çin eleştirimcileri, Tarafsız (Tsa-kia) denilen bir başka okula bağlarlar.

Lao-tse'nin düşünceleri hakkında bilgi edinmek için, ondan bazı özdeyişleri nakletmekte yarar bulduk:

"Biz sırları daima isteksiz olduğumuz zaman biliriz"; "Sırlı olan yer, tüm doğaüstü varlıkların çıktığı kapıdır"; "Büyük adamlar, oturdukları yerde hiç bir şey yapmadan iş görürler"; "İnsanlar, takdir olunmazlarsa asla birbirleriyle çekişemezler"; "Bilgili insanlar, bir şey yapmak cesaretini gösteremezler"; "Erdem kimin oğludur. Bilmiyorum. Tanrı'dan önce belirdiği anlaşılıyor"; "Büyük adamlarda merhamet yoktur"; "Büyük adamların olgunlaşmaları, kendi çıkarlarını düşünmediklerindendir"; "Düşüneceğin şey, daima derin ve yetkin olmalıdır"; "Zenginlik ve onur yüzünden kibirlenen, kendine fenalığı çağırmış olur"; "Hiç bir şey bilmeden de halk sevilip yönetilebilir"; "Güçlükle kazanılan şeyler, insanları felâkete götürür"; "Fenalık yapınca bir korku hissederiz"; "Kendine olduğu kadar da dünyaya değer verene herkes güvenir"; "Ebedîliği bilenler pek sabırlıdırlar"; "Akıl ve insanlık varolduğu zaman, büyük yalanlar meydana gelir"; "Bildiğimizden vazgeçer, yararı da düşünmezsek, hırsızlarla katiller yok olur"; "Öğrenmekten vazgeçersek, hiç bir güçlükle karşılaşmayız"; "Çok istenirse, yanlış yola gidilir"; "Büyük adamlar ilerisini görmek için ışığa sahip olmakla birlikte, en sonunda kadınların bulunduğu yerde dinlenirler"; "Fena insanlar, iyi insanların sermayesidir"; "Silahlar, yüksek insanın kullanacağı şeyler değildir"; "Zeki, başkalarını bilendir; kendini bilen ise akıllıdır"; "İnsanlar, her şeyi kapatmak istedikleri zaman mutlaka açarlar"; "Asillik, temelini adilikte bulur"; "Bazı şeyler azalarak çoğalır; bazıları da çoğalarak azalır"; "Pek çok isteyen, ister istemez çok sarfeder. Tutkulara itaat etmekten daha büyük bir yanılma olamaz"; "Arzuları kandırmaktan daha büyük bir suç olamaz"; "Yeter derecede bilmek ebedî bir yeterliktir"; "Öğrenmeye koyulanlar, günden güne bilgilerini artırırlar. Kendilerini Tao'ya verenler ise, işlerini her gün biraz daha azaltırlar"; "Büyük adamların sürekli düşünceleri yoktur. Onlar, halkın düşüncelerini kendi düşünceleri sayarlar"; "Sükûtu bilmek, ebedî olmak demektir"; "Çok bilenler konuşmaz, çok konuşanlar bilmez"; "Felâket daima mutluluğu gözler. Büyük adamlar bir şeyi bozmadan yaparlar"; "Dişi, daima sakinliğiyle erkeği yener"; "Dünyada zor işler, ister istemez kolaydan ve büyük işler de mutlaka küçükten başlar"; "Büyük adamlar, her şeyi zormuş gibi gösterdiklerinden ömürleri boyunca güçlük çekmezler"; "Bir şey bulanık görüldüğü zaman, daha kolay düşünülür"; "Başlangıca olduğu gibi sonuca da dikkat edilirse, yapılan işlerde

hiç yanılma olmaz"; "Büyük adamlar başkalarının öğrenmediklerini öğrenirler. Varlıkların doğal akışına yardım ederler"; "Gerçekten değerlendirdiğim üç hazinem vardır: Birincisi, sevgi ve nezaket. İkincisi, tasarruf. Üçüncüsü, alçak gönüllülüktür"; "İnsanları iyi kullanmayı bilenler, kendilerini aşağı derecede tutarlar"; "Bilmediği bir şeye biliyormuş gibi bakmak bir hastalıktır"; "İnsanlar, hayatlarında daima çokluğu istedikleri için kolayca ölürler"; "Zayıf kuvveti, yumuşak serti yener".

Lao-tse'nin iki eserini Stanislas Julien, *Livre de la Voie et de la Vertu* ve *Traité des Récompenses et des Peines* başlıklarıyle Fransızcaya çevirmiştir. Mukaddere Nabî Özerdim, Lao-tse'nin *Tao Te Ching* adlı eserini *Taoizm* adıyle Türkçeye çevirmiştir (M.E.B., 1946). J. J. L. Duyriendak, *Tao Te Thing* (Londra, 1954).

Bkz. G. Pauthier, *Esquisse d'Une Histoire de la Philosophie Chinoise* (Paris, 1844). Bu eserde Çinli filozofların eserlerinden alınmış birçok metin parçaları vardır. Aug. Martin, *La Morale chez les Chinois* (Paris, 1862); Deguigne, (Academie des Inscriptions et Belles Lettres, memuvarlarının XXXVIII. cildindeki memuvarı). Abel Rémusat, *Mémoire sur l'Origine et la Propagation de la Doctrine du Tâo en Chine* (1831). Bu tarihçi Lao-Tse'nin eserinden kalan parçaları, *Tao-te-king ou Livre Révélé de la Raison Suprême et de la Vertu* (Paris, 1838) adıyle Fransızcaya çevirmiş ve bu kitaba eserin hem Latince, hem de Çince aslını eklediği gibi Sie-Hoei'nin tam bir yorumlamasını da Fransızca olarak eklemiştir. R. Wilhelm, *Lao-tseu* (Paris, 1925). Türkçesinin önsözünde, Tao-te-Ching'in otuzdan fazla Almanca ve yetmişten fazla da Avrupa dillerinde çevirileri bulunduğu kaydedilmektedir. Karl Green, *The Poetical Part in Lao-tse* (Göteborg, 1932); K. Wrolff, *8 Kapitel des Tao-te-King* (Kopenhag, 1942); M. Granet, *La Religion des Chinois* (Paris; 2. baskı, 1951); M. Kaltenmark, *Lao-Tseu et le Taoisme* (Paris, 1965); Li Yu-Tong, *The Wisdom of Tao-Tzu* (New York, 1948); H. Maspero, *Le Taoisme* (3 cilt, 1950); H. Welch, *The Parting of the Way, Lao Tzu and the Taoist Movement* (Boston, 1957); H. H. Dules, *Journal of the American Oriental Society* (1941 ve 1942) deki yazı.

LAPATIN, Lev Mihailoviç. Rus filozofu. 1855'te Moskova'da doğdu, 1920'de bu ilde öldü. V. Solovjev, Leibniz ve Lotz'a bağlıdır. Ahlâksal kişilik esasına dayanan bir sistemle uğraştı. Eserlerini Rusça yazmıştır: *Felsefede Pozitifcilik* (2. baskı; Moskova, 1912); *Rus Felsefe Tarihi* (2 cilt); *Philosoph. Charakteristiken und Roden* (1911). Bu eserin Fransızcası 1950'de Paris'te, İngilizcesi de 1953'te Londra'da basıldı.

Bkz. V. V. Zenkovskij.

LAPIE, Paul. Fransız filozof ve idare adamlarından. 1869'da Montmert'de doğdu, 1927'de Paris'te öldü. Felsefe agrejesidir. *La Logique de la Volonté* (1902) başlıklı teziyle felsefe doktoru da olmuştur. Pau, Rennes, Toulouse ve Bordeau fakültelerinde profesörlük yaptı. Toulouse ve Paris Akademilerinde rektör seçildi. Fransız eğitim teşkilâtına ve daha çok öğretmen okullarına yenilikler getirmeye çalıştı. *Morale et Pédagogie* (1927) adlı eseri de değerlidir.

Lapie, akılcılığın pratik ve ahlâksal yanını açıklamıştır. Ona göre iradî edim (acte), amaç ve araçlar hakkındaki yargılamalarla belirlenir. Her eylemde, "istemli bir akıl yürütme" vardır. Bu akıl yürütme, amacı büyük önermeye, aracı küçük önermeye ve edimi de sonuç içine yerleştirir. İradenin kusurları, amaçlar ve araçlar hakkında yeter derecede aydınlanmamış ya da pozitif yanılmalarına düşen bir ruhun kuşkusuna delâlet eder. Bundan ahlâkın bir bilim olduğu ve bu bilimin en sonunda insanların ahlâksal değerini ölçmeye ve insanları bu değere göre sınıflamaya zorunlu olduğu sonucunu çıkarır (E. Bréhier, cilt II, s. 1097). Özet olarak Lapie'ye göre, akıl, bilimin olduğu kadar da ahlâkın kaynağıdır. Düşünülmemiş, yakın akıl ölçüsünden geçirilmemiş olan hiç bir eylem ahlâksal bir değere sahip değildir. Âdeta iradenin de özel bir mantığı vardır. Bu görüş, iyilik ve erdemin ülküsel niteliğini açıklamaktan âciz görünür.

LA ROCHEFOUCAULD, François VI. duc de. Fransız ahlâkçısı. 15 eylül 1613'te Marsillac'da doğdu ve buranın prensi olan La Rochefoucauld 17 mart 1680'de Bossuet'nin kolları arasında can verdi. Kendisi hakkında verdiği bilgilerden anlıyoruz ki, *Özdeyişler* (s. XI, XX) utangaç, kararsız, melankolik bir karaktere sahip ve bir parti adamı olmaktan çok bir gözetmen olarak yaratılmış bir filozoftu. Pek küçük yaşlardayken entrika alanına düşmüş, bu işlerden zevk almamakla birlikte, etkin bir rol oynamaya mecbur olmuştu. Richelieu, onu saraydan uzaklaştırmış, fakat bu kardinalin ölümünden sonra tekrar saraya dönmüştür. Frond kargaşalıklarında da önemli işler becermiştir. Düşes de Longueville ile olan ilişkisi dolayısıyle parlamento partisine girmeye mecbur olmuştu. Saint-Antoine savaşında yaralanan La Rochefoucauld, Bordeaux kuşatmasında da



bulundu. Fransa'da dirlik ve düzenlik kurulduktan sonra aşk ve tutkuyla şaşkın bir duruma gelerek inzivaya çekildi, hayalinde, "aralarına namuslularla iyilerin karışmaması gereken, aptallarla bahtsızlar için bir meslek" kurmaya başladı *(Mémoires de la Regence d'Anne d'Autriche)*. Bu amaçla kendisine ün sağlayan iki eser yazdıysa da, bunlar arasında büyük farklar vardır. Voltaire, La Rochefoucauld'nun *Mémoires*'ı için, "Okunmuş ve düşünceleri ezberlenmiştir" der. Bayle de, onu çok beğenir ve onun *Mémoires*'ını Césare'ın *Yorumlamalar*'ıyle karşılaştırır.

La Rochefoucauld'nun evinde, zamanının asîl, zekî ve liyakatli insanları toplanırdı, bunlar arasında Racine, Boileau, Molière gibi ünlü adamlar da vardı. La Rochefoucauld yalnızlıkta düşünme zevkinden hoşlanmadığı için, evini bu değerli insanların tartışma ve görüşmelerine ayırmıştı. La Fontaine'e tavşan masalını kazandıran da kendisidir. *Özdeyişler*'ini ünlü kılan *L'Homme et son Image* adlı eseri de kendisine borçluyuz. Kendisi hakkında daima takdirle söz eden Madame de Sévigné'ye içten bağlıydı; Madam Lafayette'le olan ilişkileri de Düşes de Longueville'le olan aşkından daha az ünlü değildi. Bu tatlı ilişkilere karşın La Rochefoucauld'nun son günleri iyi geçmedi. Oğullarından biri öldü ve yine birçok nedenlerle kendi oğlu sayılan şövalye Longueville de, Fransız ordusu Rhin nehrini geçerken telef oldu, kendisi de damla (goutte) hastalığına tutuldu.

Geniş ve sistemli bir öğrenim hayatı geçirmemiş olan La Rochefoucauld, zamanının çok tehlikeli politika savaşlarına karıştı, yüzünden yaralandı, sürüldü. Fakat onun bu türlü aşk ve serüven hayatı, kendi karakter ve duygularının eseri değildir, içinde bulunmak zorunda kaldığı olayların bir sonucudur. Zira o, Fransa tarihinin en sefil bir döneminde yaşayan insanları görmüştü. Bunları savaşta sarayda, çocukça entrikalar içinde bulmuştu. Bunların hepsi de zevk ve övünmenin yetiştirdiği kimselerdi. La Rochefoucauld, çevresinde gördüğü insanların ahlâkını, tüm insanlığın ahlâkıymış gibi görme yanılgısına düştü. J. J. Rousseau, *Özdeyişler* için, "hazin bir eserdir" demekle haksızlık etmiş olmaz; insanlar hakkında verdiği hükümlerde de onun pek tarafsız olmadığı kabul edilir.

La Rochefoucauld, tüm eylemlerimizin kaynağını özsevgisinde (izzetinefis) görmekle kalmamış, bunu da birtakım bölümlere ayırarak açıklamıştır. İnsan yaşamının tek zembereği olmayan bu duygu, rastlantı ve servetin de etkisi altındadır. Ona göre insan, açık ya da kapalı yollardan kendisini kandırmayan hiç bir şeyi hissetmez; ve yapmaz. İşte insanın en göze batan ahlâksal yapısı (fizyonomi) budur. La Rochefoucauld'nun tanımladığı özseverlik, "kendini sevmek ve her şeyin kendisi için" olduğuna inanmaktan ibarettir (*Premieres Pensées*, No. 1) ve ona göre, "Özseverlik, dünyanın en becerikli adamından daha beceriklidir" (*Özdeyişler*, IV). Özseverlik ya da onun gerçek adı olan bencillik (egoisme), insan yüreğinden ayrı ve özel bir duygu ya da tutku değildir. O, tüm duygularımızın ortak temeli ve değişmez karakteridir. Tutkularımız ise, tüm eylem ve yargılarımızın tek güdüsüdür (motif). "İnsan yüreğinde birinin yıkılması, diğerinin kurulmasını sağlayan sürekli bir türeme vardır". Bu itibarla muzaffer olduğunu zannettiğimiz bir tutku, ya söner ya da yerini başka bir tutkuya verir. Ruhumuzda akıl'la tutku, istek'le ödev arasında varsaydığımız savaş, gerçekte saf bir hayalden başka bir şey değildir. Fakat türlü tarzlarda anlaşılmış olan tutkular vardır ve bunlar, kendi deyimiyle, "kanın sıcaklık ve soğukluğunun türlü aşamalardan başka bir şey değildirler" (*Premieres Pensées*, No. 2). "Yani, sadece yaradılışımızın bir sonucu ya da bedenimizin kan sıvılarından (humeurs) ibarettir. Bedenimizin kan sıvıları, irademizi görülemez bir surette düzenleyen ve hareket ettiren bir akışa sahiptirler. Onlar hep birlikte döner ve üzerimizde art ardına ve gizli bir egemenlik kurarlar" (*Özdeyişler*, No. 297).

La Rochefoucauld, başka bir yerde de, "Ruh kuvveti ve zaafı dediğimiz şeylere yanlış ad verilmiştir; bunlar gerçekte beden organlarının iyi ya da kötü işlemelerinden başka bir şey değildirler" der (adı geçen eser, No. 44). Böylece La Rochefoucauld, tüm insan eylemlerinde bir bencillik görür ve bunu, bizde tutkularımızdan başka hiç bir kural ve güdünün bulunmadığı ya da insan saf olarak duygularına bağlı bir yaratıktır anlamında kabul eder ve açıklar. Bilindiği gibi, XVIII. yüzyıl düşüncesi, tüm bu ilkeye dayanır. Yüreğimizi dolduran ve gelişmesi tüm varlığımızı oluşturan tutkular, organizmamızın türlü sonuçlarından başka bir şey olmayınca duyumculuk da ister istemez maddeciliğe ulaşmış olur. Fakat, La Rochefoucauld, bu maddecilikte kalmaz. Buna bir de kadercilik ekler.

Ona göre, biz yalnız organizmamızın kanunlarına bağlı değiliz; aynı zamanda dış hal ve koşulların da etkisi altındayız. Doğanın bize yalnız bazı tutkuları ve bazı düzen fakültelerini vermiş olması yetişmez. Bunları faaliyete sokabilmemiz için olayların yardımı ya da bir fırsat gerektir. Buradan, *Özdeyişler* kitabını özetleyen şu sonuç çıkar: "Evreni yöneten talih ve onurdur" (adı geçen eser, No. 435). La Rochefoucauld bu düşünceyi, başka deyimlerle

birçok kez tekrar eder: "Doğa, artamı (meziyet) yaratır, talih onu işletir" (adı geçen eser, No. 153). "İnsanlar, yapmış oldukları büyük işlerle övünürlerse de, bu işler büyük bir amacın sonucu olmaktan çok, rastlantının eseridirler" (adı geçen eser, No. 57). "Artamlarımız, hemen hemen tamamıyle rastlantının lütuflarıdır" (adı geçen eser, No. 170). La Rochefoucauld'nun eylemlerimiz hakkında ileri sürdüğü düşünceler, eylemlerimizin kendileri için ileri sürdüklerinin aynıdır (adı geçen eser, No. 58 ve 32, 37).

La Rochefoucauld'nun sistemli bir surette ortaya serdiği bu ilkelerin tohumları yüz yıl önce Montaigne'in *De l'Esprit* adlı eserinde vardı. Başka başka durum ve koşullar içinde yaşamış olan bu iki farklı zekânın nasıl olup da aynı ilkeler üzerinde birleştikleri düşünülmeye değer bir sorundur. Kuşkusuz ki bunlar, insanın tüm aşağılık ve adiliklerini görebilmiş ve yalnız yaşadıkları dönemde rastladıkları insanların değil, her dönemde bu çeşit insanların sefil karakterlerinin değişmeden aynı kalabileceğini fark etmişlerdir. XVIII. yüzyıl duyumcuları, tüm bilgilerimizin kaynağını duyumlarımızdan ibaret sanmışlardı. Onlara göre irade, çoğu kez ilgili tutkuların yardımına muhtaçtır; doğa, bireyin kendi nefsini terk etmesine izin vermez. La Rochefoucauld'ya göre ise, tüm eylemlerimiz özseverliğimizin, yani övünme ve çıkarlarımızın ürünüdürler. Bunun içindir ki, varlığımızda en çok rol oynayan dürtünün (mobile) rastlantılar olduğuna inanmıştır. Yani, tüm duygularımız ve tutkularımız rastlantı ve çıkarın eseridir ve bizim, erdem, aşk, karşılık beklemezlik (hasbîlik) dediğimiz şeyler de hoşgörülerden başka bir şey değildirler. Onun bu konudaki anlayışlarını, yani savunduğu ahlâk ilkelerini kendinden nakledeceğimiz bazı düşüncelerle açıklamak daha yararlıdır:

Örneğin, adalet aşkı nedir? Adaletsizlik ıstırabından korkmaktır (adı geçen eser, No. 78). Öteki eserinde de bunu, sahip olduklarımızın bizden alınması korkusudur, diye tanımlar (*Premiere Pensées*, No. 22). İyilik nedir? Tembellik ya da güçsüzlüktür; ya da verme vesilesiyle murabahacılıktır (*Özdeyişler*, No. 236 ve 237). "Verme övüncü (vanité) vermekten daha çok zevklidir" (adı geçen eser, No. 263). "Övünme, utanma ve daha çok karakter, çoğu kez erkeklerin değerini ve kadınların erdemini teşkil eder" (adı geçen eser, No. 220). "Sanatlarından memnun olan pek az namuslu kadın vardır" (adı geçen eser, No. 367). Tüm buna benzer özdeyişleri nakletmek olanaksızdır. Acımak, âlicenaplık, ılımlılık ve alçak gönüllülük, sadakat gibi tüm ahlâksal erdemler hakkında aynı kuşkucu, alaycı ve bazen gerçeğe uygun olmamakla birlikte bir ülkü olarak önem verilen değerler hakkındaki düşünceleri bir ahlâkçıyı isyan ettirecek kadar acıdır. Tüm erdemlerimizi, "namuslu görünme sanatından ibaret" (adı geçen eser, No. 171, 200) sayan La Rochefoucauld, erdemle rezilliğin ancak görünüşleri itibarıyle birbirinden farklı olduklarını (adı geçen eser, No. 182) ve dostluğun, özseverliğimiz dolayısıyle bir şeyler kazanmak için kendimize teklif ettiğimiz bir ticaretten başka bir şey olmadığına inanır (adı geçen eser, No. 83).

Görülüyor ki La Rochefoucauld, edimlerimizin doğasını değiştirmekle kalmaz, duygularımızı da bencilliğe dönüştürmek suretiyle değiştirmiş, bozmuş olur. Yine La Rochefoucauld, aşkı dostluktan aşağı görür; aşkı duyuların bir humması sayar. Acımanın, kendi kötülüklerimizi başkalarında hissetmekten ibaret olduğunu, pişmanlığın ise, yaptığımız kötülükler dolayısıyle hissedilen bir esef değil, onun doğurabileceği akıbetlerden korkma duygusu olduğuna inanır. Bilim aşkına gelince, La Rochefoucauld'ya göre bu, kendimize yararı olabilecek bir şeyi ya da başkalarının bilmediklerini öğrenme arzusundan ibarettir. Kaderlerimizde de ikiyüzlülükten (riya) başka bir şey yoktur. Ağlamamız, ağlamamak utancındandır (adı geçen eser, No. 232, 233).

Anlaşılıyor ki, La Rochefoucauld, insan ruhunda hiç bir tinsel asalet bulamaz. Onun sistemli gibi görünmeyen dağınık düşünceleri, gerçekte bir ayrı ilkenin geliştirilmesinden doğan bir doktrindir. Denebilir ki, La Rochefoucauld'nun ahlâkçılar arasındaki durumu, Condillac'ın filozoflar arasındaki durumuna benzer. Onun özdeyişleri asla kişisel karakterinin bir ifadesi değildir. Kendini betimleyen yazısında erdemin her çeşidine sahip olduğunu kaydeder; ve bu, yalnız kendi sözlerinden ibaret değildir. Hayatıyle de iddia ettiği erdemlere sahip olduğunu ispat etmiştir. Bu itibarla ahlâk'ı inkâr eden La Rochefoucauld, kendi kendisiyle de çelişik bir durumdadır. Onun eseri şu iki özdeyişle özetlenebilir:

"Nasıl ki, nehirler denizde kaybolurlarsa, erdem de çıkar içinde yiter gider"; "Nasıl ki zehir, ilâçların terkibine karışırsa, rezillikler de (vices) *erdemlerin terkibine karışırlar".*

La Rochefoucauld'nun eserini Jansenistler pek beğenmişlerdir. Zira onlar, insan bencilliğinin acımasız çözümlemelerinde düşük doğamızın yaratılışta bozuk olan özelliklerini ispat edilmiş sayarlar. Oysaki La Rochefoucauld, hem Jansenist değildir, hem de ona hiç bir dinsel düşünce rehberlik etmemiştir. La Rochefoucauld, insanı yalnız hayal gücüyle değil, gerçeklikleri nesnel olarak gören zekâsıyle incele-

miştir. Onun görüşlerinde saklı olan birçok gerçekler vardır ki, onayı kadar da inkârı güçtür; ve ülkücü bir ruhu isyan ettirecek denli acı ve çıplaktır.

La Rochefoucauld, *Özdeyişler'i, Réflexions ou Sentences et Maximes Morales* (1665) adıyle yayımlamıştı; bu, yazarının sağlığında beş kez basılmıştı; her basılışında kapsadığı parçalar çoğaltılmak suretiyle 504'e dek çıkmıştır. 1737' de bu eseri, La Roche, birtakım açıklamalarla yayımladı. Daha sonra birçok kez basılmış olan bu eseri dilimize Yaşar Nabi Nayır, *Özdeyişler* adıyle çevirmiştir (M.E.B., 1943). La Rochefoucauld'nun külliyatı 5 cilt olarak 1868' de Paris'te basıldı. *Oevres Inédite* (Hachette, 1863). Külliyatını son olarak Pléiada Kitabevi yayınladı (1935). *Özdeyişler'i* İngilizceye G. H. Powell çevirmiştir (1903).

Bkz. Prevost-Paradol, *Moralistes Française;* J. Bourdeau, *La Rochefoucauld* (Hachette, 1895). Ayrıca, Aimé Martin (1822); Gilbert (1868) ve Hemon'un *La Rochefoucauld* adlı eserleriyle Saint-Beuve'ün *Lundis* (XI); H. von Vintler, *Die Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld Innesbruck* (1887); H. Grulles, *Revue d'Histoire Littér. de France,* 36 (1929) daki makalesi; E. Goss, *Three French Moralists* (1918); E. Magne, *Le vrai Visage de la Rochefoucauld* (1923).

LAROMIGUIERE, Pierre. Fransız filozofu. Aveyron vilâyetindeki Yukarı Levignac şehrinde 3 kasım 1756'da doğdu, 12 ağustos 1837'de Paris'te öldü. Condillac'ın öğrencisi ve V. Cousin'in hocasıdır. İlk gençliğini Fransa'nın güneyinde geçirdi ve Büyük Fransız İhtilâlinde Paris'e gelerek Siéyes'le ilişki kurdu. Bu adamın nüfuzuyle kurulan malikânede demokrasi çıkarlarını koruma işiyle görevlendirildi. Fakat birinci konsülün istibdadı ve keyifsel hareketlerinden bezince, kendisine verilmiş olan görevlerden vazgeçmiş ve gençliğinden beri zevk aldığı bilgi etütlerine dönmüştür. İmparatorluk zamanında üniversite yeniden kurulunca, Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesine profesör oldu. Zaten kendisi daha önce öğretmen okullarında Garen'in en parlak ve en bilgili bir öğrencisiydi. Laromiguiere, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye de seçilmiştir. Bu fakültede 1811'den 1813'e dek iki yıl ders veren Laromiguiere, enstitüde bir daha görünmedi. Fakat 1832'de Gizot'nun bakanlığı zamanında bu Akademi yeniden kurulunca, Laromiguiere, yerini tekrar aldı. Burada çoğu kendi öğrencileri olan meslektaşları ölünceye dek çalıştı. Ölümü dolayısıyle fakülte arkadaşlarıyle üniversite ve akademinin büyük hatipleri tarafından söylenen söylevlerden aldığımız şu söz, onun kişiliğini belirtebilir: "Hayatı, zamanımızın fırtınalı bozuklukları içinde masum ve sakin geçti. Güzel ve saf bir ünle halkın saygılı bağrında sönüp gitti".

Laromiguiere, mirasçıları tarafından bastırılmış olan eser müsveddelerinden başka, yayımlanmış olan şu eserleri bıraktı: *Leçons de Philosophie* (2 cilt; 7. baskı, 1858); *Discours sur la Langue du Raisonnement à l'Occasion de la Langue des Calcules de Condillac; Discours sur le Raisonnement; Eléments de Métaphysique. 1748'den İtibaren Vergilerin Her Keyifsel Olarak Yükselişinde Mülkiyet Hakkına Saldırılmıştır* başlıklı tezi parlamento tarafından sansür edilmiştir. Eserleri, sağlığında külliyat halinde altı kez basılmış ve yedinci baskısı iki cilt olarak 1850'de çıkmıştır. *Sur les Paradoxes de Condillac* (1805); *Projet de l'Eléments de Métaphysique* (1793) adlı eserler de onundur.

Laromiguiere, Toulouse'daki Esquille Kolejinde de sosyal felsefe derslerini okutmuştur. *Eléments de Métaphysique* adlı eserini burada yayımlamıştır (1788). Bu, duygular ve duyumlarla dış âlem hakkındaki bilgimiz ve Molineux problemiyle maddeciliği reddetmek gibi daha çok psikolojiyi ilgileyen konuları inceleyen bir eserdir. Üslup ve açıklık bakımından pek başarılı olan bu kitap, Siyès, Cabanis ve Destut de Tracy taraflarından beğenilmiştir. Laromiguiere, enstitüye girdikten sonra iki memuvar okumuştur ki, bunlarda, Condillac'a taraftar olmadığını göstermeye çalışır. Fakat, Mallet, *Discours* adını taşıyan üç kitapçığının, esasta ortak bir kaynağa sahip olduklarını ve bu konunun 'akıl yürütme dili'nden ibaret bulunduğunu anlatır ve bu konuda Laromiguiere'nin, hocasının izinden ayrılmadığını kaydeder. Laromiguiere, 'akıl yürütme'yi sadece bir gramer işlemi sayar gibidir. Bu bakımdan hem hoca, hem öğrenci yanılmışlardır. Zira, bir bilimin gelişmesi, evrimi sözcüklerle değil, düşüncelerle olur. Bu dilin tasarlanabilecek olan her çeşit yapıntısı (artifice) hiç bir zaman düşünce işlemlerinin yerini tutamaz. Bununla birlikte Laromiguiere, hocası kadar ileri gitmemiş, düşüncelerin işaretlerden daha üstün olduğunu itiraf etmiştir. *Akıl Yürütme Diline Dair Konuşma* adlı eserinin bir parçasında, dilin akıl yürütmeye yapmış olduğu hizmeti ustaca çözümler. Paris Üniversitesindeki iki yıllık hocalığı zamanında verdiği dersleri kapsayan *Leçons de Philosophie* adlı eserine geilnce, burada ruh fakültelerini hem doğaları, hem de sonuçları bakımından inceler. Ruhu, doğası bakımından tüm diğer fakülteleri doğuran en ilkel bir fakülte sayar. Bu bakımdan Condillac gibi düşünürse de, ondan farkı, kendisinin, hocası gibi ruhun bu rolünde esas olarak duyumları değil, dikkati kabul etmesidir. O, dikkat, mukayese ve akıl yürütmeden ibaret

olan üç ruhsal faaliyete algıç (entendement - müdrike) adını vermekle de hocasından ayrılır. Ona göre, irade ve algıcın teşkil ettiği birlik, düşünce'yi (pensée) teşkil eder; ve iradenin hareketini saklayan başlangıç, insanın mutluluk arama içgüdüsüdür. Laromiguiere, düşüncelerin kaynağı sorununda hocasından ve Locke'dan ayrılır. Ona göre, düşüncenin dört esaslı kaynağı vardır:

1. Duyumların duygusu,
2. Eylemin duygusu,
3. İlişki duygusu,
4. Ahlâk duygusu.

Laromiguiere, kitabının *Ek* kısmında, ruhun fakülteleri ve düşünceler kuramı gibi esaslı bahislerden başka, soyutlama, genelleme, tanım ve yöntem gibi bazı sorunları da inceler. Bunlar hakkında verdiği bilgiler de zamanına göre oldukça doğrudur. Fakat bugün için bunlar, kusurlu görüşlerdir. Laromiguiere, Wolf, Hobbes ve S.Gravesanda gibi bazı metafizikçilerin 'a priori' olarak çözmeye çalıştıkları, varlık, töz, kipler, olanaklı, zorunlu, zorunsuz, süre, özdeşlik, neden ve sonuç ilişkileri gibi ontoloji problemlerinin evvelce toplanmış bazı psikolojik veriler olmaksızın çözülemeyeceğini kabul ettiğinden, bunlar üzerinde durmayı uygun bulmaz.

Özet olarak Laromiguiere, bir duyumcudur; Condillac'ı bazen yıkmak ve bazen tamamlamakla birlikte, psikoloji sorunlarında sistemli bir birlik sağlayamamıştır. O, Maine de Biran'la birlikte tinselciliği ayaklandırmıştır. Zira bu iki filozof, psikolojiye dikkat ve kendiliğindenlik (spontaneité) düşüncelerini eklemişlerdi. Ona göre duyum, edilgin (pasif) bir fakülte olduğu halde, dikkat etkin (actif) bir fakültedir. Dikkatten eşyanın ilişkilerini keşfe yarayan mukayese doğar. Bu ise, yargı ve akıl yürütmenin hareket noktasıdır. Laromiguiere'nin bu konudaki tüm açıklamaları Maine de Biran'ın yöntemine uygundur.

Laromiguiere, XVIII. ve XIX. yüzyıl filozofları arasında bir köprü ödevi görmüş, düşünceler konusunda eski okula, yöntem ve seçtiği problemler itibarıyle tinselciliğe karşı olan eğilimleriyle yeni okula bağlıdır.

Bkz. Damiron, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France, au XIXe Sciecle* (1857); Ferraz, *Spiritualisme et Libre Realisme;* C. Mallet'nin Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine sunduğu memuvar. P. Alfaric, *Laromiguiere et son École* (1929); Valette, *Laromiguiere et l'Eclectisme;* F. Picavet, *Les Ideologues* (1891); H. Taine, *Les Philosophes Française du XIX. Scièle* (1857).

LARSCHE, Henri-Ferdinand de. İsviçrelidir. 1790'da Neuchâtel'de doğdu. 1822 eylülünde yine bu kentte öldü. İsviçre'nin çeşitli kentlerinde felsefe okuttu. Zamansız ölümü gerçek değerlerini göstermesine engel oldu. Üzerinde birçok tartışmalara neden olan *Essai sur la Raison* (Genéve, 1822) adlı eseriyle *Dissertation sur le Degré de Certitude qu'on peut Obtenir au Moyen du Temoignage* adındaki kitabı basılmış, fakat *Felsefe Dersleri* adlı eseri basılmamıştır.

LARSSON, Hans. İsveç filozofu. 18 şubat 1862'de Östra Klagstorp'da doğdu, 16 şubat 1944'te Lund'de öldü. Bu kentte profesördü. Kant, Eucken ve Nietzsche'yi inceledi, kendi anlayışına göre, ayrı bir bilgi ve estetik kuramı kurmaya çalıştı. Eserleri: *Reflexioner för Dagen* (1911); *Inutitionsproblement* (1912); *Platon och vâr tid* (1913); *Hemmabyarne* (1916); *Ideerna Istabberup* (1918); *Den Intellectuella Âskâdningens Filosofi* (1920); *Per Stâstdrâng och de Andra* (1924); *Min Filosofi in. Natur och Kultur* (1941).

Bkz. S. Nesselmark, *Bibliographie* (1946); O. Robenius, *H. L. Ensevensk Diktarfilosof* (1944); A. Nymann, *H. L. En Sevensk Tankareprofil* (1945); O. Olsson, *H. L. den Politske Tánkaren* (1951).

LASACCO, Michelet. XX. yüzyılın İtalyan filozoflarından ve edimcilerinden (actualiste). O da, Carlini gibi edebî araştırmalar yolundan felsefeye geçmiştir. 1902'de *Le Doktrine Edonistiche Italiane nel Sec. XVIII.* adlı eseri yayımladı ki bu, kötümserlik tarihiyle ilgili önemli bir kitaptır. Az sonra Antik felsefe üzerinde çalıştı ve *Storia della Dialectica* (1. kısım, 1922) başlıklı ünlü eserini çıkardı. Bu eser, *Introduzione alla Storia della Filozofia Greca* (Bari, 1929) adlı eserlerine ideal olarak bağlıdır. Lasacco, Hegelciliğin, örneğin olaybilim (phénomenologie) problemi gibi bazı taraflarını incelemiş ve *Schelling* (Palermo, 1914) adlı ve önemli bir müracaat kitabını da yazmıştır. Son zamanlarda ülkücülük akımından ayrılarak yarı Yeni Eflatuncu, yarı eleştirimci olan bir çeşit tinsel gerçekçiliğe meyletmiştir ki, bu, o zaman İtalya'da egemen olan ve kendi içten kanılarına da uyan genel yönelişleri teşkil eder.

Bkz. R. M. di Serradileo, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Fransızca çevirisi: G. Pâques, 1939, s. 103).

LASK, Emile. Alman filozofu. 25 eylül 1875'te Wadowic'de (Krakau) doğdu. Birinci Dünya Savaşında Rus cephesinde daha kırk yaşındayken Gefallen'de ölmüştür (26 mayıs 1915). Başlangıçta Rickert ve Windelband'ın öğrencisi olmuş, *Fichte'nin Ülkücülüğü ve Tarihi* (1902) başlıklı bir tezle kendisini tanıtmıştır. 1905'ten 1914'e dek Heidelberg Üniversitesinde profesör-

lük yapmıştır. Yeni Kantçılığın mutlak egemenliği döneminde, bu felsefeye şekil bakımından sadık kalmış olan Lask, daha sonra N. Hartmann'la birlikte olaybilim (phénomenologie) doktrinine bağlanmak suretiyle Husserl'in etkisinden kurtulamamıştır. Lask, kendi kuşağının (nesil) felsefesel zekâ bakımından en üstün kişilerinden biridir. Zamansız ölümü meslektaşlarında uyandırdığı büyük umutların sönmesine neden oldu. 1912'de *Felsefenin Mantığı (Die Logik u. d. Kategorienlehre)* 1913'de *Yargı Kuramı* adlı eserleriyle *Pratik Aklın Üstünlüğü Kabul Edilebilir mi?* (1908) ve *Hukuk Felsefesi* (1905) başlıklı makaleleri çok önemlidir. Eserleri üç cilt olarak 1923'te basılmıştır ki, bunlardan üçüncü cilt, sağlığında yayımlanmamış olan eserlerindendir.

Lask, sisteminin esaslarını G. Gurvitch çözümlemiştir. Bu filozof, Lask hakkında, *Lask's Gesammelteschrifte* (2 cilt: Tübingen, 1923) adlı bir eser yazmış; ayrıca, *Les Tendances Actuelle de la Philosophie Allemande* (2. baskı, 1949) adlı eserinde de geniş bilgiler vermiştir. Biz de bu yazarın görüşlerini nakletmeyi uygun bulmaktayız:

1. *Felsefenin Mantığı Problemi:* Lask, *Felsefenin Mantığı, Kesin (Kategorik) Şekillerin Uygulanma Alanına Dair İnceleme* adını taşıyan eserinde şu problemi ileri sürdü: Kant'ın eleştirimciliği, gerçekle nesnenin özdeşliğini kanıtlamış odluğundan, o, konunun kelâm'da (logos) içkin olduğu sonucuna ulaşmıştır. Oysaki, nesnenin içkinliği bir özneye ve genel olarak bir bilince zorunlu olarak bağlanmamalıdır (s. 246 vd., 40 vd.). Kant'ın Copernic'ce formülü, Aristocu gelenekle ilişkisini kesmeksizin konuların içine girmek suretiyle mantık alanına pek özel bir genişlik vermiş olur. Fakat o, bu formülü yarı yolda bırakır. Kant, kelâm'da bilginin görgül konularından başka bir şeyin içkinliğini kabul etmez. O, bilginin nesnelliğini ispat etmek için sarf ettiği çabayı, gerçeğin bilgisiyle ve özellikle doğanın bilgisiyle sınırlandırmıştır. Tüm diğer bilgi konularının olamazlığını ilân etmiştir. Lask, öyleyse, der, *Saf Aklın Eleştirimi*'nde incelenen deneyin deneyüstü öncüllerini (prémisses) çözümlemek de bizzat bir bilgi değil midir? Deneyüstü çözümlemede bir mantıksal şekillerin bilgisi söz konusu olmaz mı? Kategorilerin kendileri de, bilgi konuları haline gelmiş olmazlar mı? Burada konunun kelâm'da içkinliği problemi, kategorik şekiller içinde yeniden ortaya çıkmış olmaz mı? Bu itibarla Lask, Kant'ın eleştirimini kendisine uygulamak, onu deneyüstü mantığın karşısında tekrar etmek gerektiğini ileri sürer (*Felsefenin Mantığı*, s. 91) ve "Bilgi kuramından ve adi mantıktan daha az zorunlu olmayan bir bilgi kuramına gereksinme duyuyoruz" (adı geçen eser, s. 23); "Kant, bu konu üzerinde fazla düşünmemek için kendi kategoriler kuramında, üzerine kendi eleştirimci spekülasyonunu dayamış olduğu kategorilere hiç yer vermemek zorunda kalmıştır. Böylece, *Saf Aklın Eleştirimi*'ni yazan, kendi özel deneyüstü çözümlemelerinin mantıksal öncüllerini açıkça inkâr etmiştir" (adı geçen eser, s. 263).

Acaba niçin Kant, eleştirinin kendisini eleştirmekten çekinmiş ve deneyüstü doğruluğu bir "mantığın mantığıyle" araştırmamıştır? sorusuna karşı Lask, der ki, bu, Kantçı önyargının uğursuz bir sonucudur. Zira, bu önyargıya göre, kategorik şekillerin uygulanma alanı, duyulur sezginin verdiği âlemlerle sınırlıdır. "Felsefenin mantığı" bu önyargıyla ilgisini kesmek zorundadır. Bu mantık, felsefesel bilginin kategorileri olan ve yalnız duyulur olmayan (non-sensible) ve zaman dışı (extra-temporel) bilgi kapsamlarına (muhteva) olduğu kadar da kategorilerin kendilerine uygulanabilen birtakım özel katogerilerin varolduğunu ispatlama zorundadır ki, bunlar, "kategorilerin kategorisi" ya da "şekillerin şekilleri"dir. Ona göre, kategoriler, bilgi konuları olmadan önce, tüm çıplaklıklarıyle, kategorik bir tüle bürünmeksizin saf verileri temsil ederler (adı geçen eser, s. 73 vd., 77, 126 vd. 190). Lask, felsefenin mantığına dair olan düşüncelerinde doğrudan doğruya Husserl'in kategorik sezgisinden ilham alır. O, Kant'ın, "Sezgisiz kavramlar boştur ve kavramsız sezgiler körddür" sözünü şu şekilde düzeltmiştir: Bir kavramın boşluğuna, mantık bakımından sezgi verilerinin körlüğü değil, 'çıplaklığı', kategorik bir şekille örtünmüş olmaması tekabül eder (adı geçen eser, s. 74 vd.). Aynı zamanda Lask, der ki, bir kapsamın çıplaklığına kendi dolaysızlık karakteri, "yaşanmışın dolaysız verisi" tekabül eder; ve doğrudan doğruya duyulur bir kapsamdan çok, zaman dışı bir kapsama bağlanılabilir (adı geçen eser, s. 189-190).

Lask, felsefenin mantığında Husserl'den ilham almış olmakla birlikte, büsbütün de ona bağlı değildir; hatta bazı esaslı noktalarda ona aykırıdır. Husserl, başlangıçta gerçeğin bilgisi için kabul ettiği konunun deneyüstü yapısı kuramını saf sezgi verileriyle özdeş saydığı düşünsel (idéel) konuya uygulamakta tereddüt etmişti. Lask ise, bu sorunda şöyle düşündü: Husserl, gerçek konuların yanı başında bilginin 'düşünsel konuları' (idéelle Gegenstände) da bulunduğunu görmüştür. Fakat, gerçeğin düşünsel konuyla olduğu kadar da gerçek konuyla özdeş olduğunu ve bilgi konusu olabilmek için her düşünsel kapsamın kategorik bir şekille (şeklin şekli) kaplanmış olmasını, yani, bir bireşimle

meydana gelmiş olmasını da kabul etmek gerektir. Yaşanmış (le vécu), hatta bir düşüncenin yaşanması bile bilinmiş sayılamaz (adı geçen eser, s. 83, 190). Düşünsel konuda gerçek konu kadar kelâm'ın da içkin olduğunu kabul etmek gerektir.

Anlaşılıyor ki, "Felsefe mantığının en esaslı problemi, içkin kelâm"dır ve Lask, ilkeden hareket ederek, Kant'a karşı Husserl'den aldığı saf sezgi düşüncesini savunmuş; ve Husserl'e karşı da (bu filozofun ilk döneminde) düşünsel alanda genişletilmiş olan Kant'ın Copernic'ci tezini ileri sürmüştür.

Lask'a göre, konunun deneyüstü yapısı kuramını, düşünsel konulara uygulamak, şekil ve kapsam ikiliğinin, mantığın mantığında olduğu gibi, kapsamın kategorik bir şekilden ibaret olduğu durumlarda bile dolgun bir surette devam etmesini gerektirir.

2. *Şekille Kapsam Arasındaki İlişki ve Akıldışı (irrationnel) Problemi;* acaba bir kapsamın kendisi de mantıksal bir şekli temsil ettiği zaman, nasıl olur da kendi kategorik şekline direnebilir ve bu kategorik şekil içine nüfuz edilemez bir hal alabilir? Lask, bu soruna karşılık verirken, her şeyden önce, olaybilimin kategorik bireşiminin verimli olmayışı hakkındaki iddiasını kabul eder; bu konuda hiç bir şeyi değiştirmez, sadece saptar ve aydınlatır. Kategorik şekil ona göre, bir açıklık (clarté) şeklidir. Kapsamın kategorik şekille aydınlatılmış olduğunu kabul etmek ve onun kategorik şekil tarafından dönüştürülmüş (transformé) olduğunu kabul etmek, Kant'ın da kurtulamadığı bir akılcılık kusurudur (adı geçen eser, s. 36, 77, 120, 125). Kategorik şeklin dokunduğu ya da bu şekle kaplanmış olan bir şey, asla bir şekil cinsinden değildir ve o, kendi özel niteliğini de aynıyle korur. Kategorili şekil bir etiketten ve bir damgadan başka bir şey değildir. Bir şeyi kategorik bir şekille kuşatmış olmak (Umgreifen), onu ister istemez anlamak (Begreifen) demek değildir (adı geçen eser, s. 276). Bir kategori tarafından dokunulmuş olması, onun akılsallaşması ve nüfuz edilebilir bir duruma gelmesi demek değildir. Kategorili bir şekil içine yerleşmiş olan kapsamın birleşikleri, mutlak surette birbirine bağlıdır, bunları birbirinden ayıramayız. O, eskiden neyse, tüm kısımları içinde de yine odur, yani, mutlak surette şekle dönüştürülemez ve bu anlamda da akıldışıdır (irrationnel).

Lask'a göre, iki türlü akıldışı vardır: Biri, akılsal olmamak (non-rationnel) Kelâm'la bircinsten olmamak, yani mantıkdışı (alogique) olmak anlamındadır. Diğeri ise, şimdiki, yüksek bir hikmeti bulunmayan, olumsal, diğerine oranla nüfuz edilemez bir öğe anlamındaki akıldışıdır ki, bu, akılsallaşmayan akıldışıdır (Nicht -Rationalisierbar-keil).

Mantıkdışı (alogique) anlamındaki her kapsam akıldışıdır. Yalnız mantıksal şekiller, kelâm'ın kendisi (adı geçen eser, s. 77 vd., 74 vd.), yani, her duyulur madde ya da örneğin, ahlâk, estetik... vb. değerleri gibi zamandışı olan önemli alanlar, bu kurala bağlı değildir. Şu halde zamandışı ya da düşünseli, akıl ile ve zamanlı (temporel) ya da gerçeği akıldışıyle özdeş saymak büsbütün yanlıştır. Bu Yunan zihincilerinin önyargılarına özgü bir alışkanlıktır (adı geçen eser, s. 203). Her mantıkdışı kapsam —ki bu, ister duyulur madde olsun, isterse ahlâksal ya da estetik değerler olsun— hiç bir tarzda öğeleri çözümlenmeden ve mantıkdışı oluş karakterini yitirmeksizin, mantıksal kategorik şekillerle anlatılamazlar.

Nasıl ki gerçeğin bilgisi, duyulur mantıkdışı olan bir bilgiden başka şey olmadığı halde, onu saf kuramsal bir bilgi olmaktan alıkoyamazsa, düşünsel mantıkdışılık (alogicité) bilgisi de, ahlâksal ya da estetik bilgisini karakterlendirmek suretiyle düşünsel bilginin saf kuramı olmasına asla engel olmaz. Burada, mantıkdışının kelâm' da içkin oluşu asla kendi mantıkdışılığını ve genel olarak akıldışılık karakterini yok edemez tezi, burada bütün durumu aydınlatır. Böylece, bir kategorik zarf tarafından kaplanan kapsamın mantıkdışı olan akıldışılığı, hatta ahlâksal bir değer gibi zamandışı olan bir mantıkdışı kapsam söz konusu olduğu zaman bile, asla ayrışmadığı (decomposer) aydınlanınca, bu ayrışmamak niteliği, mantıksal bir öğe, bir kategorik şekil olan kapsamda bile görülebilir. Zira, bu bilimde kategorik şeklin kendisi, yeni bir kategorik şekil içinde aydınlanmış ve yerleştirilmiştir. Şeklin akıldışı karakteri olan ayrışmamak, kategori karşısında madde haline gelir ve maddeyi meşru (legitime) kılan da kategoridir. Burada ayrışmamak, kendisini, bir kategorinin diğer bir kategoriye dönüştürülmemesi, karşılıklı olarak bircinsten olmayışı (hétérogénéité) ve tümevarımın yapılamaması gibi gösterir. Örneğin, değerleme (Gelten), kategorinin maddesi haline giren varlık kategorisi karşısında dönüştürülemez, kalır.

Bu durumda mantıksal şekle, kelâm'ın kendisine uygulanan ve bir mantıksal şeklin diğer bir mantıksal şekle nüfuz edememezlik karakterini taşıyan, bu itibarla da bir mantıksızlığı değil, akılsallaşmayı anlatan yeni bir akıldışı türü meydana gelmiş olur. Elem alanında da mantıksal açıklama yetişmez (adı geçen eser, s. 61). O, kategorileri elde etmekten âcizdir. Mantığın kelâm karşısındaki bu âcizliğiyle olaybilimin getirdiği akıldışı telakkisinin ilgisi vardır. Lask'a göre, bu telakki, her maddenin

kendi kategorik şekline karşı olan görevsel (fonctionnel) akıldışılığının özel bir halinden ibarettir. Lask, "sözcüğün, der, en geniş anlamıyle, akıldışı olmayan hiç bir kapsamı yoktur. Çünkü, mantıksal şeklin kendisi, müstesna olmamak koşuluyle, her kapsam, kendi kategorik zarfı içine nüfuz edilemez kalır" (adı geçen eser, s. 77-79).

Fakat eğer gerçekten kategorik bir bireşimin (sentez) her kapsamı, kendi şeklinin karşısında akıldışı kalıyorsa, mantığın mantığı sayesinde meydana gelen kategorik şekillerin uygulanma alanının genişlemesi, hiç bir akılcılık tehlikesini göstermez. Şu halde, hiç tereddüt etmeksizin, gerçeğin sınırsız karakterini göstermez, yani, mantıksal şeklin istisnasızca her kapsamı kaplama yeteneğini kabul etmek gerekir (adı geçen eser, s. 125 vd.). Kategorik bireşimin her kapsamındaki akıldışılık, "Kelâm'ın mutlak egemenliği"ne (panarchie du logos) ve kendisinin her bircinsten (homogène) olmayan kapsamı kaplama ve kapsamda içkinleşme (mündemiç olma) gücüne aracılık eder. "Kelâm'ın mutlak egemenliği", her kapsamı kendi kategorik şeklinden ayıran "akıldışı yarık" (hiatus irrationalis) kadar aşılamaz bir uçurumla 'panlogizm'den (panlogisme - ancak akılsal olanın gerçek olduğunu kabul etme) ayrılır. Kelâm'ın her kapsamı, içerme hususundaki tümel ve sınırsız gücü, kendisinin kaplamış olduğu akıldışılıya nüfuz etmek, onu ayrıştırmak ve kendisini ona dönüştürmek hususundaki mutlak âcizliğiyle paraleldir (adı geçen eser, s. 132 vd.). Şu halde, "Kelâm'ın mutlak egemenliği" ve "hiç bir ayrıcalığı olmamak koşuluyle her kapsamın akıldışılığı", "akılcılık değildir; şeklin akılsallığı da akıldışıcılık (irrationalisme) değil, maddenin akıldışılığı" demektir (adı geçen eser, s. 213). Bu itibarla, mantığın mantığı tarafından meydana getirilmiş olan kategorik şekillerin uygulanma alanının genişlemesi, Kant'ın mukayesesinden sonsuz bir surette daha geniş olmak koşuluyle akıldışcılıkla akılcılığı, görgücülükle (emprisme) 'a priorizme' (a priorisme) arasında bir bireşim yapmaya yöneltir.

Açıklamakta olduğumuz Lask'ın görüşlerinde birçok sorunların çözülmediği görülür ki, bunların hepsini şu soruda toplayabiliriz: Lask'ın tümel bir önemi olan şekille asla kuşkulanılamaz madde arasına koyduğu aşılamaz ikilik, dolayısıyle genel olarak bu iki öğe, yani maddeyle şekil nasıl birleştirilebilir? Kant, kategorik şeklin maddeyle birleşmesini, bilincin deneyüstü birliğiyle, şemacılık (schématisme) öznel telakkisinin yardımıyle açıklamıştı. Bu açıklamanın temeli ise, akıldışı kapsamla özne duyarlığının özdeşliğinden ve şekilsel (formel) kategorilerle aynı özne algıcının (entendement) özdeşliğinden ibarettir. Lask ise, bu görüşü mutlak surette reddeder. O, madde ve şekli sonsuz bir genişlikte ele alır ve bunları özneden tamamıyle ayırır. Bunlar, bir nesnel ve aşılamaz bir uçurumla ayrılmış olan öğeler olarak kabul edilirse, nasıl olur da şekil ve madde genel olarak birbiriyle ilişkide bulunabilir ve birleşebilirler? İşte birinci sorun budur.

İkinci bir sorun da şudur: Lask, nasıl oluyor da hem kategorilerin birbirine dönüştürülemez karakterinden, hem de aynı zamanda bir tek kategorik şekillerden söz ediyor? Yani, kendi terimleriyle söylersek, birbirine karşıt olan Urform ile Urmaterial'ı kabul edebiliyor? Bu konuda kategorik şekillerin sayıca çokluğu, kendi birliği üzerine konmuş ve kategorilerin çokluğu ise, kendi birciliğine (monisme) bağlanmış demektir. Lask, bunu, tüm dönüştürülemez kategorilere karşı ve olaybilimin mantığı, "düzenini, türünü ve kategorik tabakalarının türlülüğünü dikkate almaksızın sudan bir kategorik şekiller envanterine" dönüştürme yönelişlerine karşı yaptığı protestolarla pekiştirir (adı geçen eser, s. 183).

Lask'a göre, sezginin kendisi bile, kategorik şekillerin bize kendilerini bir bağlantı (liaison) ve bir toplu heyet içinde, yani yüksek bir toplamlığın (totalité) öğeleri olarak gösterdiğini saptamaya hizmet eder. Lask, bu iki sorunu, yani:

1. Maddeyle şekil arasındaki öğeye rastlamayı (rencontre) ve birliği,

2. Dönüştürülemez kategorilerin sayıca çokluğuyle bunun yüksek birliği arasındaki ilişki ve ahengi bir tek ve aynı kuramla çözmeye çalışır; buna 'Kategorik farklılaşma ve Hingelten kuramı' denilir.

Şimdi bu kuramı inceleyelim: Lask'a göre, kategorik şekil, kendisiyle aynı cinsten olmayan bir maddeye yönelir ve sadece şekil olduğu sürece, kendinden olmayanın doğrultusundan ayrılamaz. Her kategorik şeklin karakteri, aynı cinsten olmayan bir kapsamı (Hinweissen) "göstermek", ona doğru meyletmek ve kendi doğrultusunda onu "değerlendirmek"tir (Hingelten). Her kategorinin kendi özünde kuşatacağı maddeyle tamamlanma zorunluluğu vardır (adı geçen eser, s. 58). Kategori âdeta bir yönü gösteren ok gibidir. "Şekil" terimi, bir ilişki (relation) halinin bir değerlenmenin değeri olan bir kapsamla ilişkiyi anlatmak için kullanılan bir simgedir (adı geçen eser, s. 147).

Kategorik şekil sadece kendi kendine, bir maddeyle ilişki organı değildir; fazla olarak bu ilişkilerin kendisidir. Bircinsten olmayana doğru yönelme, asla kategorik şekle eklenmiş olan bir yol gibi meydana gelmez. O, gerçekten birleşik olmayan (désunis) öğelere rastladıkları

takdirde hiç bir zorluk göstermez. Zira, her şekil, maddesele doğru bir yönelme ve her maddesel, üzerine şeklin izi düşen bir kapsamdan başka bir şey olmadığı için, bunlar daha başlangıçta birbirine bağlıdırlar. Lask'ın "Hingelten" yani bircinsten olmayan bir kapsam karşısında 'değmek' (valoire) adını verdiği şeyin ne olduğu araştırılacak olursa, Husserl'in olaybilim çözümlemelerini anımsamak suretiyle bu filozofun 'kasıtlılık' (intantionnalité) düşüncesini tasarlamış olduğu görülür. Lask'ın bu kuramına kaynaklık yapan, Husserl'in bu kasıtlılık düşüncesi olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Fakat, Husserl'e göre, kasıtlılık bilinci, karakterler ve bilinçte içkin ya da deneyüstü, içsel ya da dışsal olan hiç bir şeyin varolmadığını kanıtlamak için —zira, bilinç, kendi özü olmayana doğru yönelmektir— temel ödevini görür. Lask ise, bu kasıtlılığı saf olarak nesnel olan kategorik şekillere yükletir ve şekille madde ikiliğinin esası olarak ele alır.

Bu iki filozof da, aynı hayallere baş vurmuşlardır. İkisinin de ilham kaynağı, âleme yayılmakta olan mistik ışın düşüncesidir. Husserl, kasıtlı bilinci, sonsuz bir surette genişleyerek her kapsama iz düşüren bir ışın demetiyle karşılaştırır. Lask ise, her kategorik şeklin maddeseli aydınlatan nurlu bir ışın (strahl) gibi telakki olunabileceğine değinir.

Nesnel 'kelâm' (urform), kendisini ilk madde (urmaterial) üzerine iz bırakan bir nur demeti (Strahlenbüschel) gibi gösterir (adı geçen eser, s. 372 vd.) ve her kategorik şekil bu küresel (globale) nurdan kopmuş olan bir ışından başka bir şey değildir. Bu ışın, özel bir kapsam üzerine düşer ve bu kapsamı aydınlatır (adı geçen eser, s. 273 vd.). İşte, maddeyle şekil arasındaki aşılamaz ikiliğin Lask için hiç bir zorluk göstermemesi bundandır. Işınla, ışın tarafından aydınlanma ikiliğinden, akıldışılığın son hesapta, ışına karşı saydam olmayan bir öğe olduğu onaylanmış olur. Lask'ın düşünceleriyle, adını kendisinin de yinelemekten hoşlandığı Plotin'in bazı görüşleri arasında bir andırış vardır; ve pek açıktır. Pek de açık olmayan nokta ise, Lask'ın deneyüstü çözümünün bir ontoloji metafiziğine dönüşmesidir.

Buraya dek verdiğimiz açıklamalarla okurlarımızı Lask'ın kategorik farklılaşma (la différanciation catégoriale) kuramını anlamaya hazırlamış bulunuyoruz. Bu kuram: Kategorik şekillerin sonsuz çokluğuyle mutlak surette dönüştürülemezliği (irréductibilité) nasıl olup da bir bütün olarak anlaşılmış olan kelâm'ın birliğiyle uzlaşabilir? sorusunun karşılığını vermeye çalışır. Lask'a göre, kategorik şekillerin dönüştürülemezliği, doğrudan doğruya kelâm'ın birliğinden meydana çıkar. Onun bircinsten olmayan bir kapsama doğru yönelmesi de bunu kanıtlar. Bütün madde (urmaterial) üzerine yansımaya, Urform'un kelâm'ın birliği tekabül eder; bu material'in her esaslı türselleşmesine (spécification) kendi özel kategorik şekli tekabül eder (adı geçen eser, s. 54 vd.). Zira, her kategorik şekil, kendine özgü olan bir maddeye doğru yön alınca, kategorilerin farklılaşması kapsamına göre oluşur (adı geçen eser, s. 61 vd.). Dönüştürülemez kategorilerin sayıca çokluğu, maddenin akıldışı olan sayıca çokluğuna kelâm'ın verdiği bir karşılıktır. Kategorik farklılaşma ilk ve tek Urform'un kendisine karşıt olan mantıkdışı materiel'e doğru düşmesinde bir aşama gibidir (adı geçen eser, s. 68). Bu kategorilerin akıldışı dönüştürülemezliğinin gerçeksel temelidir. Kategorik ayrımlaşma, son olarak üzerine kelâm'ın yayıldığı mantıkdışı materiel'in ürünüdür. Lask, "Kategorik şekillerin sayıca çokluğunu saf olarak mantıksal bir tarzda anlamak olanaksızdır" der. Zira, "burada esaslı Urform'a karşıt olan mantıkdışı materiel'in farklılayıcı gücünü yarı gösterir gibi olan bir nüfuz edilemezlik anı belirir" (adı geçen eser, s. 61 vd.).

Biraz önce, kategorik şekillerin ve mantıkdışı maddenin sayı bakımından çokluğunun gerekçelerine göre meydana gelen bu farklılaşmanın nasıl tasarlanabileceğini görmüştük. Yani, âleme yayılan nur'un tek çağlayanı, tikel kapsamlar üzerine yönelerek birbirinden ayrılan ışınlar halinde dağılır. Ne kadar dönüştürülemez mantıkdışı kapsam varsa, bir tek ışın çağlayanının parıldattığı renkler, bir o kadar da bu çağlayanın yansıttığı ve belirlenmiş bir madde üzerinde birleştirdiği ışınlar vardır (adı geçen eser, s. 372 vd.). Bu, bizim ruhsal yapımızın âleme yayılmış olan bu nur'un tüm kesintilerini (secteures) yakalamamıza elverişli olması demek olmadığı gibi, ilke itibarıyle tarafımızdan yakalanabilen her aydın nur'u yakalayıp yararlanabilecek halde olmamız demek de değildir. Şu halde, her dönem, kelâm'ın yeni kesintileri üzerine açılabilir ve insel bilinçten evvelce kavranmış olan kesintileri kaybettirebilir. Bu itibarla Lask'ın tekli-çokçu (monopluraliste) görüşü bakımından olduğu kadar da olaybilim taraflılarının bakımından aklın sürekli bir yenileşmesini kabul etmek zorunludur.

Dönüştürülemez kategorilerin yalıtkanını (isolement) aşmak ve bunları Urform'un birliğine dönüştürmek, Lask'ın kategorik farklılaşma hakkındaki düşüncesinin, açıkça Hegel'in diyalektik yönteminin bilinçli bir karşıtı olduğunu gösterir. Nitekim, kendisi de şöyle der: "Kategorik farklılaşmanın temeli olarak ele aldığımız kavranılabilir (intelligible) madde hakkındaki ilkemiz, Hegel'in diyalektik tümevarımına doğ-

rudan doğruya karşıttır. Kategoriler, birbiri üzerine değil, belki her biri kendi maddesi üzerine yönelir. Mantıkdışı, onların bölümlerine nüfuz eder; ve onları belirler. O, materiel'in üstünden geçmek isteyen kategorilerin her kuramsal tümevarımına karşıt olan tek bireyleme ilkesidir" (adı geçen eser, s. 64). Lask, sözlerine şöyle devam eder: "Bizim farklılaşma ilkemiz, bu anlamda saf olarak görgücüdür... Her kategorik şekil, bir diğeri için yoğundur (opaque). Zira, onun tüm kelâm'dan ayrılışının temeli mantıkdışı bir öğedir" (adı geçen eser, s. 63). Görülüyor ki Lask'ın tekci-çokluğu, kategorilerin dönüştürülmezliği ve bunların üretici kuvvetlerinin inkârı ilkesine tamamıyle sadıktır. O, bu suretle mantıksal âlemin iç yapısını ilgileyen mantıkdışı maddeyle kelâm'ın ilişkisi arasında da akılcılığın akıldışcılıkla bireşimini sağlamış olur.

Lask'ın kategorili farklılaşma kuramı, yalınç (basit) deneyüstü mantığın kategorilerine olduğu kadar da, felsefe mantığının kategorilerine, mantığın mantığına da uygulanır. Bununla birlikte, mantığın mantığına kategorileri, 'şekillerin şekli' olduğuna göre, yani burada kategorik materiel mantığı bir öğeyi temsil ettiğine göre, bu yüksek kategorilerin gerçeksel bireyleme ilkesini nerede bulmamız gerektiği sorunuyle karşılaşırız. Buna, Lask şu karşılığı verir: Eğer adi mantık kategorilerinin farklılaşması, yalınç mantıksal şekillerin sayıca çokluğuna göre vukua geliyorlarsa, hesap sonucunda "kategoriler kategorisi"nin son bireyleşme temeli olarak bâki kalanın ilk mantıkdışı madde olduğu görülür (adı geçen eser, s. 169-174). Yalnız, mantık mantığının katogerileri, mantıkdışı bir basamaktan daha ileriye uzaklaştırılmış olduklarından, onlar adi mantığın kategorilerinden daha azdırlar. Adi mantığın şekilleri, aydınlanmak için, ayrılmış olan nurlu ışınlara daha az muhtaçtırlar.

Buradan, felsefenin mantığı düşüncesine karşı pek ağır olabilen bir itiraz ileri sürülürse de buna Lask, kolayca reddedilebilen bir karşılık verir: İtirazın esası şudur: Bizzat mantığın kendi gerçekliğini kanıtlamak, mantığın içlerinden adi şekilleri yakaladığı kategorileri araştırma düşüncesi, mantıkları sonsuz bir surette birbiri üzerine yığmış olmaz mı? Başka bir deyimle, mantığın mantığı da, mantığın mantığının mantığı üzerine kurulmak zorunda kalmaz mı?.. Pek aşikârdır ki, üzerinde durulabilecek ve kategorilerin ikileşerek artmasına son veren bir nokta elde edilmedikçe, mantık mantığına ait problemlerin hiç bir anlamı kalmaz. Bu problem, Lask'tan önce mantığın mantığı düşüncesine ulaşmış olan bazı büyük filozofları ve daha çok son döneminde Fichte'yi pek şaşırtmıştı. Fichte, 1801'de ileri sürdüğü bilgi kuramında, "bilgi üzerine kurulmuş bir bilginin bilgisi" problemini ortaya koymak suretiyle bunu, saf bilgiye karşıt olan "mutlak bir bilgi kuramı" çözebileceğini zannetmişti. Saf bir surette kuramsal olan ve yaratmakla özgürlüğün bir sezgisini temsil eden bu "mutlak bilgi"yi, Fichte, üretici telakki etmişti. Yani, ona göre, bu bilgi kendi kendini tanıdığına, bu itibarla da araştırmanın yüksek bir basamağında pek de ilerilere gitmenin gereksizliğine inanmıştı (G. Gurvich, *Fichtes System der Konkreten Ethik*, 1924, s. 143-145). Mantığın mantığı probleminin çözümü olarak bu mutlak bilgi düşüncesini, Fichte daha sonraki geliştirmelerinde reddetmiş ve Hegel de, *Ruhun Olaybilimi*'nde bu problemden söz etmiş ve onun diyalektik panlojismasının (panlogisme) temeli olmuştur ki, Lask, büyük bir kuvvetle bunun aleyhine savaşıp durmuştur.

Lask, mantığın mantığı problemini ya da daha açıkça bu mantığın sonsuz bir surette iki kat olarak artmadığını bilme sorununu büsbütün başka tarzda önerir. Ona göre, şekiller âleminin yüksek basamaklarına çıkıldığı zaman kategorilerin sayıca çokluğu, gittikçe daha fazla azalmaya başlar. Eğer mantığın mantığı, adi mantıktakinden sonsuz bir surette daha dar olan farklılaşma kategorilerinin niceliğiyle ilgili ise, şekillerin şeklini kaplayan ve üçüncü basamak mantığını kuran kategorik şekilleri araştırma deneyi, bu şekillerin sayıca pek çok olmadıkları gibi, mantık mantığının esaslı şekliyle, değerleme kategorisiyle özdeşleştiklerini kanıtlamak zorundadır. Örneğin, eğer "değerleme", içinde varlık kategorisinin yakalanabildiği ve nesnel bir durum alabilen kategorik bir şekil ise, değerleme kategorisinin bizzat kendisi de esaslı şekli (urform) temsil eden ve mantıkların sonsuz bir surette ilerlemesini de engelleyen yeni bir "değerleme - valoire" olacaktır. Mantığın mantığı, bir kapsam haline gelmek suretiyle artık hiç bir bireyleme ilkesini meydana getirmeyen ve kendi kendisinin tekrarlamaktan başka bir şey yapmayan bu esaslı şekle (Urform) doğru ilerleyerek nihayet kendisini durmaya zorlayan bir noktada kalır. Başka bir deyimle, mantık mantığının aracılığı sayesinde kelâm'ın yüksek tabakasını görmeye doğru yükselinir ki, bu tabakanın karşısında mantıkdışı materiel, farklılaştırıcı bir güç (kudret) olmaya son verir; ve böylece de 'bir' kalır. Tikel kategoriler çokluğu üzerine konmuş olan bu birlik, basamaktan basamağa ilerlemeye gerçekten son verir ve böylece mantık binasının çatısını temsil etmiş olur.

Görülüyor ki Lask, kuramsal 'a priori' tabakalarını ve birçok kelâm derecelerini ayırt etmektedir. Yüksek tabaka, bir ilk şekil içindeki

birliği kapsar. Bundan daha aşağıya inilince, orta tabakada yer tutan kategorilerin kategorisine rastlanır. Daha aşağı tabakayı da, doğrudan doğruya mantıkdışı bir madde üzerine götürülmüş olan adi kategorilerin sayıca çokluğu teşkil eder. En son ve aşağı tabakada 'a priorik' kürenin ötesinde ise, özelliğe ait olan düşünmeli (réflexif) ya da şekilsel (formel) kategoriler yer tutar.

Şimdi Lask'ın ikinci eserinde savunduğu yargı kuramı'nı inceleyebiliriz ki, onun bu konuda da, birtakım 'a priori' tabakalar ayırdığı, yani nesnelliğin türlü dereceleriyle bilgi konusunun çeşitli türlerini kabul ettiğini görürüz:

Yargı ve Öznel Alan: Lask'ın felsefe mantığı, nesnelci yönelişinde o denli ileri gider ki, içinde öznenin ve bilincin aracılığı olmaksızın şekille materiel birliği kendiliğinden meydana gelen 'saf konu' (objet pur) düşüncesinde sona erer. Lask'a göre, özellik faktörü, hatta en nesnel ifadesiyle bile, bilgi ve yargı oldukça, yalnız bağımlı bir rol oynamaz, aynı zamanda kelâm'ın ve dolaysız (Hingelten) üzerine konulmuş olan maddenin ahenkli kuşatmasını (embrassement) yıkan, ayrıştıran (décomposant) bir rol da oynar. Lask, yargıyı, Aristo mantığında olduğu kadar da Kant'ın ve Yeni Kantcılığın mantığında, doğrudan doğruya karşıt nedenlerle oynadığı üstün rolden yoksun bırakmaya çalışırken, kendi yargı kuramında, yargının tüm kurucu ve deneyüstü karakterinin pekâlâ inkâr edilebileceğini ve aynı zamanda bütün bilgi konusunun kelâm'da içkinliği tezine, yani Kantçı Copernikciliğe mutlak surette sadık kalınabileceğini kanıtlamaya çalışır.

Lask, bu teze dayanmak için, her şeyden önce, yargı yapısının kendisine ölçü hizmetini gören konu yapısıyle düzenlenmiş olduğunu ve yargıdaki kurucu öğelerin tüm bilgi konusunun öğeleriyle aynı olduğunu göstermeye çabalar. Bu bir yargının, yargı konusuna tekabül eden bir maddeyle kendisini kaplayan ve bir sözlü lafa (locution verbale) tekabül eden kategorik bir şekil sayesinde meydana gelir demektir. Bu görüş, yargıyı, kategorik bir şeklin maddesel bir kapsama yükletim (attribution) süreci (processus) olduğunu kabul etmemize yarar. Bu yükletim, yargıdan önce gelen ve yargıya temel hizmeti gören konunun deneyüstü yapısını oluşturur. Fakat bu böyle olunca, ortaya şöyle bir sorun çıkar: Gerek nesnel alanın kendisinde, gerek yargı alanında maddeyle şekil arasındaki ilişkinin farkı nereden geliyor?.. Lask, bunun, "bozulmamış bir ahenkle savaştan sonraki bir uzlaşma arasındaki farktan doğduğunu" iddia eder; ve der ki: "Saf nesnenin esaslı yapısı, bir kapsamın şekil tarafından ilk kez kaplanmış olan bir durumudur. Bu kaplama, mağlup edilmesi söz konusu olan her yırtma ya da karşı olum (opposition) durumundan önce gelir".

Tersine olarak yargı alanında söz konusu olan maddeyle şeklin birbirinden ayrıldıktan, yani ilkel bağlılıkları koptuktan sonra yekdiğerine girdirilmesidir. Temelleri öznellikte bulunan bu ayrılma ve karşı olum, öznelliğin bir gösterisi (manifestation) olduğundan, bu özelliği aşmak için çağrılan yargı tarafından mağlup edilmeleridir. Yargı, kendisine yükletilmiş olan rolü yerine getirir ve kapsamı kategorik şekille birleştirir. Fakat, olumlu ile olumsuzun (müsbet, menfi) karşı olumluğunu ileri sürmek ve saf konuyu kendi ölçüsü saymak... vb. suretiyle bu rolü yapay (sunî) olarak yerine getirir. Ona göre, saf bir surette nesnel olan, öznellik ve yargıyla şekli bozulmamış olan alanda öğelerin ne bitişikliği (cohérence) ne de bitişik olmayışı vardır. Bu ilişkiler cidden gerçekle yanlışlık ve doğrulukla yanılma arasındaki karşıtlığın esasıdır. Şekil, kendisini doğrudan doğruya bir kapsama yansıtmak (in'ikâs) üzere sunmuş olur; ve kapsamda şekil tarafından kaplanmış olur. Yalnız öznellik sayesinde meydana gelen bir bağlanmamışlıktan (disjonction) sonradır ki, öğelerin bitişiklik ya da ayrılığı (incohérence) sorunu ortaya çıkar; ve her yargının gayreti de bu sorunu çözmekten ibarettir. Şu halde yargı alanına tekabül eden nesnel anlamların saf nesnellik alanıyle olan ilişkisi, karşı olumlar alanının (gegensâtzlichkeit) üst karşılık alanıyle (supra-oppsitionnel) olan ilişkisiyle paraleldir. Şimdi Lask'ın sisteminde merkez rolünü oynayan bu üst karşı olum (Übergegensâtzlichkeit) kuramını ayrıntılarıyle (teferruat) açıklayalım:

Üst karşı olumluluk kuramı: Konunun deneyüstü yapısı bir yargı üzerine kurulacak olursa, ister istemez olumluyla olumsuz arasındaki karşı olumu, zamandışı kelâm'dan ayrılmaz bir öğe saymaya mecbur oluruz. Bu takdirde de deneyüstü şekilleri değerler (valeures) ve öğeler saymayı denemiş oluruz ki, bunların inkârı şu çift sonucu doğurur; ve bir değerin varlık - olmaması (non-être) olumsuz bir değerdir. Olumlu ve olumsuz değer farkı, kuramsal değerler kadar da bütün diğer değerler alanı için esastır. Bu görüş, daha çok Lask'ın hocalarına aittir; Lask'a göre, olumluyla olumsuz arasındaki karşı olumluluk, bu karşı olumluluğun ötesinde bulunan bir ölçüyü gerektirir. Şu halde, bir üst karşı olumluluk öğesi anısının seçilemezliği (inéluctabiliteé), türlü yollardan saptanılabilir: Ya bitişik olan ya da olmayan öğelerin karşı olumluluğuna dayatılabilir, yahut da olumlu ya da olumsuz değerler üzerine veyahut da farklılaşmış olan türlü kategorik şekiller üzerine dayatılabilir. Bu yolların her biriyle daima

aynı zorunlulukla kendilerini kabul ettiren bir özel üst karşı olumluluk görünümüne rastlanır.

Materialin bitişik olup olmayışıyle ayrık kategorik şekil arasındaki karşı olumluluktan hareket edilecek olursa, saf konu görünümü altında bir üst karşı olumluluğun zorunlu olduğuna ulaşılmış olur. Bu saf konuda materialin şekil tarafından kaplanmış olması, doğrudan doğruya ve dolaysız bir tarzda kendisini gösterir. Eğer olumlu ve olumsuz değer arasındaki karşı olumluluktan hareket edilirse, üst karşı olumluluğun bir üst değer (supravaleur) ya da bir ülkü görünümü altında kendini göstermiş olur ki, bu üst karşı olumluluk değerler merdiveninin üst basamağında yer tutmak suretiyle bir değerden daha fazla bir şey olur ve olumlu ve olumsuz değerler arasındaki seçikliğin ölçüsünü verir. Kuramsal değerler için ise, bu olumluyla olumsuz arasındaki karşı olumluluğun ötesine yükselmiş olan ve cidden bir ülküyü temsil eden yeni ve saf bir konudur. Eğer kategorik şekillerin türlülüğü arasındaki karşı olumluluktan hareket edilecek olursa, kategorik farklılaşmadan üstün olan bir tek şekle ulaşılmış olur; bu tek şeklin bağlantısı sayesindedir ki, tüm kategorik şekiller gerçeklenebilirler. Burada da karşı olumlulukları ötesine yükselmiş ve bu karşı olumluluklara ölçü hizmetini görmüş gibi kendini gösteren Urform ya da Kelâm bir ünite olarak alınmıştır. Bu suretle bir üst karşı olumluluk ölçüsünün anısı (hatıra) apaçık ve zorunlu olarak tanındığı görülür. Şu halde 'evet' ya da 'hayır' demenin hiç bir anlamı olamayacağını gösteren ilkeler vardır. Bunlar, onay ya da inkârdan ve nihayet her yargıdan ve yargıdan önce gelenlerden üstün olan ilkelerdir. Yani bunlar, yargının en yüzeysel temelini teşkil ederler. Doğru (vrai) ile yanlış, doğrulukla (just), uygunluk ve uygunsuzluk (treffen und verfehlen) arasındaki karşı olumluluk alanına yerleşmiş olan yargının dolaysız konuları, eksilmeleri temsil eden üst karşı olumluluk ilkelerine bağlandıkları takdirde haklı olarak kurulabilirler.

Yargı ve nesnel alanın dereceleri: Lask'a göre, üst karşı olumluluk alanıyle karşı olumluluk alanı arasında olumluyla olumsuz arasındaki geçiş, yukarda belirttiğimiz gibi, özelliğin aracılığı sayesinde olanaklıdır. Bu itibarla, her yargı içinde, öznelliğin daha şiddetli (intens) olduğu tabakalarla, tersine olarak nesnel öğesi daha göze batan tabakalar ayırt edilebilir. Öznellik derecelerine göre, yargı yataklarının bu farklılaşması, nesnel anlamlar alanında birçok nesnellik tabakalarının farklılaşmasına tekabül eder.

Üst karşı olumluluk sıfatıyle saf konu, yargıdan önce gelir ve ona temel hizmetini görür. Eğer saf konunun bir bilgiye tekabül etmesi gerekirse, bu, yargıya bağlı olmayan ve yargıdan üstün olan bir bilgi olur. Tüm diğer nesnellik türleri, yargıya bağlı olan nesnellik derecelerinden biri ya da diğeriyle ilişkili olurlar. Yargının en öznel tabakası, bir yargı içinde bulunan onay ya da inkârın, genel olarak herhangi bir anlama uygun gelip gelmediğine karar verebilen tabakadır. Yargının bu tabakasına, nesneler alanından hiç bir şey tekabül etmez. Zira, burada bir şaşılacak şeyin (abracadabrat) onaylanamayacağına dair olan tamamıyle öznel bir başarı söz konusudur. Örneğin, "daire dörde bölünebilir" onayı, içkin bir anlama uygun olan bir yargıdır. Fakat bu, nesnel gerçeğe karşıttır ve bir yönelmeyi kapsar.

Yargının bu en öznel tabakası üzerinde daha nesnel olan diğer bir tabaka vardır. Bu tabaka, bir yargının doğru olup olmadığını ve bir yanılmayı kapsayıp kapsamadığını belirler. Örneğin, "bu adam zekidir" yargısı, yalnız içkin bir anlama uygun değil, aynı zamanda doğrudur ve zeki bir insan var olabileceğinden, biçimsel (formel) bir yapılmayı da kapsamaz. Şu halde bu yargının bir konusu vardır ki, Lask buna, 'ikinci konu' adını vermeyi önerir. Bununla birlikte, bu yargı doğru ve uygun olduğu halde, gerçekle aşikâr bir surette karşıt olabilir. Yani, zekâ ile nitelendirilmiş olan insan, tamamıyle aptal da olabilir. Demek ki yargının nesnel bir bilgi verebilmesi için, kendinden daha yüksek ve daha nesnel bir tabakaya sahip olması gerekir ki, bu tabaka bir yargının 'doğru' ya da 'yanlış' olduğuna karar verilen tabakadır. Yargının bu yatağına "birinci konular" tekabül eder. Bunda gerçek, olumluyla olumsuz arasındaki karşı olumluluk görünüşü altında anlaşılır. Bu, yargının en yüksek tabakasıdır. Bu tabakada, yargının kendi kendisine yetişmediği açıkça anlaşılır. Zira, yargı, doğru ve yanlış arasındaki karşıtlık alanını aşamaz. Kendisinden evvel gelen ve Lask'ın saf konu gibi kendisinden üstün olan bir ölçü saydığı olumlu ve olumsuzun ötesindeki üst karşı olumluluğun bir ölçüsünü önceden varsayar. Şu halde yargının işe karışmasına ve yargıda az çok belli birçok öznellik tabakalarının üst üste bulunuşlarına paralel olan bir nesnellik derecesinin basamağı vardır. Bu dereceden yükselirken şunlar ayırt edilir:

1. Yargının içkin anlamı,
2. Yargının ikinci konusu ya da yanılmaya karşıt doğruluk,
3. Yargının üçüncü konusu ya da yanlışlığa karşıt olan gerçek.
4. Son olarak, yargıya bağlı olmayan, yargıdan üstün olup yargıya ölçü hizmetini gören saf konu ya da üst karşı olumluluk gerçeği.

Yargıdaki öznel öğenin her şiddet derecesine,

kendi nesnellik türü tekabül eder. Bu bakımdan Lask'ın yaptığı ayırt etmelerden şu sonuca ulaşılır: Öznenin bilgideki rolü dikkate alınırsa, gerçekçilikle ülkücülüğün her ikisini de ayrı ayrı içine almak koşuluyle birer hikmet'e (raison) sahiptirler. Ülkücülük, nesnenin özneye bağımlı (tabi) oluşu demek olunca, gerçekçilik tersine olarak öznenin nesneye bağımlı olması diye kabul edilir. Bu itibarla denebilir ki, gerçekçilik, yani nesnenin özneye olan egemenliği, yargıdan önce gelen saf nesnenin ya da üst karşı olumluluk nesnesinin özneyle olan ilgisi lehine ağır basar ve nihayet bilginin en karakteristik ve en merkezsel ilişkisi için pek önemli olan ülkücülükle gerçekçilik eşit olarak yanlış oluşur. Bu ilişki ne öznenin bağımlılığı, ne de üstünlüğüdür. Belki özneyle nesne arasındaki ilişkinin eşdeğer kısımları arasındaki gibi bir bağdaşma (coordination) ilişkisidir. Bilgi, kendi özünde bile, ne ülkücü, ne de gerçekcidir. Sadece, 'ülkücü gerçekci'dir (idéal-réaliste). Bilginin karakteristiği, ne bağımsızlık, ne de üstünlüktür. Fakat bağdaşmadır. Ülkücü, bilginin aşağı tabakasından, gerçekci ise, yüksek tabakasından başka bir şey değildir. Bilgi, kendiliğinden bu iki ortak uç (confin) arasında gelişir. O, özneyle nesne arasında ülkülü-gerçekci bir bağdaşmadır.

Lask'ın akıldışcılık problemi hakkındaki görüşleri yarım kalmıştır. Onun felsefesinde şu üç nokta eleştirilmektedir:

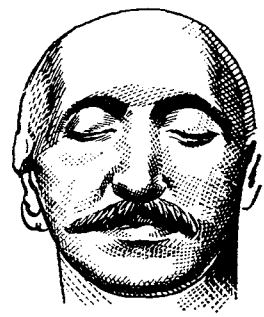
1. Özneyle genel olarak bilincin deneyüstü mantık alanından çıkarılıp atılması,
2. Saf nesnenin bir üst karşı olumluluk öğesi, olumlu ve olumsuz karşıtlığının ötesine yükselmiş bir öğe gibi yorumlaması,
3. Hiç bir ihtiyat kaydına gerek görmeksizin kelâm'ın mutlak egemenliğini (panarchie du logos) tanıması.

Bu üç noktayı açıklayan eleştirimsel görüşler Lask'a dair verdiğimiz bilgilerin esaslı kaynağı olan Gurvitch'in eserinde bulunabilir.

Lask'ın başlıca eserleri: *Die Logik der Philosophie u. d. Kategorienlehre* (1911); *Die Lehre vom Urteil* (1912); *Gesammelte Schriften* (3 cilt, 1923-1924).

Bkz. G. Gurvitch, (s. 158-186); G. V. Lukacs, *Kantstudien* (1918); E. Hrerigel. Aynı dergide (1923).

LASSALLE, Ferdinand. Alman politika yazarlarından ve sosyal demokrat. 11 nisan 1825'te Breslau'da doğdu, 31 ağustos 1864'te Genf'te öldü. Heraklit'e dair etütleri ve Hegel'e bağlılığı, kendisinin filozoflar arasında yer almasına hizmet etmiştir. *Die Philosophie Heraklitos des Dunklen* (1858); *Das System der Erworbenen Rechte eine Vörsöhnüng der Positiven Rechts u. des Rechtsphilosophie* (2 cilt, 1860) adlı eserleri önemlidir. Lassalle, ekonomi probleminde Ricardo ile ilgilidir. Adını verdiğimiz eserlerinden ikincisi, *Kazanılmış Haklar Sistemi ve Pozitif Hukukla Hukuk Felsefesinin Uzlaşması* demektir. Gerek bu eseri, gerek işçiler cemiyetini kurma amacını güden, kapital ve emekten söz eden diğer bilimsel olmayan eserleri daha önce Louis Blanc tarafından savunulmuş olan ekonomik düşünceleri Almanya'da yerleştirme amacını güderler. Bir dereceli seçimi, kralın işçilere başkan olmasını, işçinin hayat düzeyini olduğu kadar da, hayat anlayışını yükseltmek, devlet eliyle üretim cemiyetleri kurmak gibi bir ekonomik reform yaratmak istedi. Fakat iddiaları ve kuramları, cesarte ve cazibelerine karşın o dönemlerde tutunamadı ise de, bu çağdaki yurdunda, sosyal demokrat parti girişimlerinin dayanaklarından biri olmuştur.



Bkz. B. Harms, *Ferdinand Lassalle u. seine Bedeutung für d. dt. Sozialdemokratie* (1919); H. Oncken L (3. baskı, 1920); H. Oncken, *Lasalle eine Polit. Biographie* (4. baskı, 1923); D. Fortman, *Ferdinand Lassalle als Rechts-und Sozialphilosoph* (1953); K. Haenisch, *Lassalle Mensch und Politiker* (1925).

LASSON, Adolf. Alman filozofu. 12 mart 1823'te Alsterlitz'de (Mecklenburg) doğdu ve 19 mart 1917'de Berlin'de öldü. İlk ve orta öğrenimini doğduğu ilde, filoloji öğrenimini ise Berlin'de yaptı (1848). Fakat sonra hukukla uğraştı; bu bilime dair olan doktorasını Leipzig Üniversitesinde verdi (1861) ve Berlin'deki Frédéric jimnazında profesör oldu (1887); bir taraftan da üniversitede doçentlikle görevlendirildi. Lasson, Hegel'e bağlı bir filozoftur. Onda hiç bir değişiklik yapmadan tarihte, hukukta, ahlâk ve sanatta tüm gerçekliğin içkin (mündemiç) olan akılsal ilişkilerini yakalamaya çalıştı. Onun faaliyet alanı pek genişti.

Eserleri: *Über Bacon Wissenschaft..., Prinzipien* (Berlin, 1860); *J. G. Fichte in Verhoeltniss za Kirch. u. Staat* (Berlin, 1863); *Meister Eckhard der Mystiker* (Berlin, 1868); *Prinzip u. Zukunft des Valkerrechts* (Berlin, 1871); *System der Rechts Philosophie* (1882).

Lasson, J. Bruno'nun *Neden, İlke ve Bir* adlı eserinin Almancaya, *Vonder Ursache dem Princip und dem Einen* (3. baskı, 1902) başlığıyle

çevrilen nüshasına önemli bir girişle birtakım açıklayıcı notlar eklemiştir. Lasson'un din felsefesine vb. konulara dair de eserleri vardır. Bazı bilimsel dergilerde yazdığı makaleler de önemlidir.

Bkz. Schmidt ve Liebert, *Adolf Lasson zum Gedaechinis, in Kantstudien*'in 23. cildinde (1919).

LASSON, Georg. Alman filozof ve teoloji bilgini. 13 temmuz 1862'de Berlin'de doğdu, 2 aralık 1932'de öldü. Hegelcidir. Eserleri: *Beitrage zur Hegelforschung* (2 cilt, 1909); *Was heist Hegelienismus?* (1916); *Hegel als Geschicht Philosophie* (2. baskı, 1922); *Einf. in Hegels Religionsphilosophie* (1930).

LASSWITZ, Kurd. Alman filozof ve yazarı. 20 nisan 1848'de Breslau'da doğdu, 17 ekim 1910'da Gotha'da öldü. Breslau ve Berlin'de matematik ve fizik okudu. 1873'te doktorasını verdi. 1875'te Ratibor Kral Kolejinde ve 1876'da Gotha'daki Ernestinium jimnazında profesörlük yaptı. Fizikten felsefeye geçti; Kant sisteminin yorumcu ve propagandacısı olarak tanındı. Prusya Bilimler Akademisinin yayımladığı Kant külliyatının basılmasına hizmet etti. *Uzay ve Zamanın Özdeşliğine Dair Kant'ın Kuramı* adlı eserini 1883'te yayımladı. *Atomculuk ve Eleştirimcilik Tarihi* (1870) ile, *Ortaçağdan Newton'a Kadar Atomculuk Tarihi* (1880) adlı eserleri özel bir değere sahiptir.

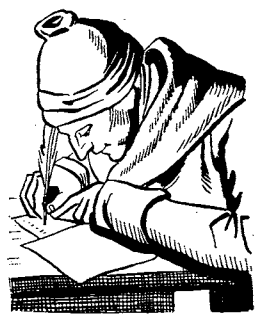
Lasson, Kant'ın doğa felsefesiyle ve birtakım klasik ve teknik ütopyalarla uğraştı; felsefe tarihine de hizmet etti. Descartes hakkında bir eser yazdığı gibi, *G. Th. Fechner* (1901) adlı eserinden başka şu önemli eserleri de verdi: *Bilder aus der Zuhünf* (1878); *Auf zwei Planeten* (2 cilt, 1897. Bu, felsefesel bir romandır); *Geschichte der Atomistik* (1896; 2. baskı, 2 cilt, 1926); *Wirklichkeiten, Beitrâge zum Weltverstandnis* (4. baskı, 1921).

LAUNOY, Jean de. Fransız filozof ve Tanrıbilimcilerinden. 1603'te Valogne'de doğdu, 1678'de Paris'te öldü. Navarre kurumunun ileri bir Tanrıbilimcisi olarak ünlüdür. Birçok eserlerinden şu ikisi felsefe tarihini ilgiler:

1. *De Auetoritate Negantis Argumenti,*
2. *De Varia Aristotelis in Academia Parisiensi Fortuna.*

Bu iki eser, on cilttir ve 1731'de diğer eserleriyle birlikte yayımlanmıştır. Gezimciliğin Paris Üniversitesinde aldığı garip şekli açıklayan bu eserler 1652 ve 1662'de Paris'te, 1656'da La Haye'de, 1720'de Wittemberg'de basıldılar. Launoy'nin bir de ortaçağ okullarının tarihini bildiren bir eseri vardır. Şu başlıkla 1672'de yayımlanmıştır: *De Scholis Celebrioribus seu a. Carolo Magno seu post Carolum per Occidentem Instauralis.* Birçok kez basılmış olan Launoy'nin eserleri, ortaçağı incelemek isteyenler için zengin birer kaynaktır.

LAVATER, Jean-Gaspard. İsviçre Tanrıbilimci, ozan, mistik ve filozoflarından. 15 kasım 1741' de Zürih'de doğdu, 2 ocak 1801'de bu şehirde öldü. Lavater, XVIII. yüzyılın son yirmi beş yılında Avrupa'nın kuzey ve doğusunda pek enerjik bir rol oynamıştır. O, sadece klasik bir yazar olarak değil, edebiyatta bir halk ozanı olarak ve bir konuşmacı sıfatıyle unutulmaz bir ün kazanmıştır. Felsefede mistisizmi savunmuş ve fizyognomiyi (physiognomie) yaratmaktan çok yenileştirmekle de tanınmıştır. Sahip olduğu kuvvetli ve hoş hayal gücü, dehasının erkenden belirmesine hizmet etmiş ve şiir zevki, onu eşyanın esasını ve gerçekliğini aramaktan çok, edebî çalışmalara sürüklemiştir. Daha gençliğinde vatan ve özgürlük aşkıyle parlamış, Sofu Bodner'in *Noachide,* Klopstock'un *Messiade* adlı eserleriyle J.-J. Rousseau'nun eserlerinden hoşlanmıştır. Daha 18 yaşındayken, oldukça ağır işkenceler yapmaktan sanık bir vali aleyhine yazdığı yergi yüzünden sürgün edilmiş ve herkesin dikkatini çekmişti. 1763 tarihinde, Berlin, bilgi ve incelikle tanınmış bir merkezdi. Lavater, Prusya Akademisinin ruhu olan Sulzer'le dost oldu. Mendelsshon'la ve liberal bir bilgin olan Tanrıbilimci Spalding'le ve nihayet o dönemin ünlü olan diğer birtakım büyükleriyle tanıştı. Lavater, Berlin'in bu aydın çevresinde uzun yıllar kaldı. Bir taraftan Tanrıbilimci, diğer taraftan da düşünür bir kişilik olarak yetişti. Berlin, yalnız aydınlar için değil, imansızlar için de bir sığınaktı. İşte Lavater bu dönemde kendisine pek dikkati çektiren şiddetli bir savaşa girişti. Aydınlara, yani imanlılara karşı yine imanı karşı koymak, Tanrıtanımazlıkla suçlandırdığı günün moda felsefesi yerine de Nurculuk (illuminisme) adını verdiği hem bireysel, hem de Hıristiyan olan bir ilhamı koymak istedi. Onun dayandığı ilke, "Ya Tanrısızlık ya da Hıristiyanlık. Asla ikisinin ortası değil!.."dir.



Lavater, pastörlük yapmak üzere, Zürih'e döndüğü zaman, bunu ilân etmişti. Lavater, bahsettiğimiz bu dönemden önce, biri *İsviçre*

Şarkıları (Schweizerlieder), diğeri, *Ebedîliğe Dair Görüşler ya da Ahret Hayatına Dair Düşünceler* adlı iki eserle kendisini tanıtmıştı. Bunlardan birincisi, İsviçre yurtseverliğinin coşkun ilhamlarıyle ve Alp dağlarındaki güzelliklere karşı duyulan hayranlıklarla süslüdür. İkincisi ise, yarı ahlâksal, yarı felsefesel bir eser olup Bonnet'nin *Palingénésie* adlı eserini andırır. Lavater, bunlardan başka, felsefeyle doğrudan doğruya hiç bir ilgisi bulunmayan *Mesih Öyküleri (Nouvelles Messiades), Joseph d'Arimathie* ve *İnsan Kalbi başlıklı* üç manzum eser daha yazmıştır. Bunların hepsi halk tarafından fazlasıyle beğenilmiştir. *Ponc-Pilate* ya da *L'Homme dans Toutes les Situation de la Vie* (4 cilt; Zürih, 1782-1785) ve *Yeni Kitaplık* (20 cilt, 1790-1792) adlı eserleriyle Lavater, yaşadığı yüzyılın genel ruhuyle savaşır; ve kendi doktrinini açıklar. Ona göre, XVIII. yüzyıl, İncil'de, İsa'ya, "gerçeğin ne olduğunu" soran bir kuşkucu suretinde haber verilmiştir. Paris ve Berlin filozofları, gerçeğe, Romalı prokonsüllerden daha fazla inanmaktadırlar. Bu itibarla Lavater, onları hidayete ulaştırma görevini kendi üzerine almıştır. O, bu görüşünü Yahudi ulusunun ateşli savunucularından olan Mendelsshon'a yöneltmiş, onunla ve yaradancılıkla (déisme) savaşmıştır.

Bu dönemde de Bonnet'nin *Palingénésie* adlı eseriyle Mendelsshon'un *Phédon ya da Ruhun Ölmezliği* adlı eseri, hemen aynı zamanda yayımlanmışlardı. Yüksek, temiz, tatlı ve çekici bir dilde yazılmış olan bu son eser, her çeşit bağnazlıktan ve çekişmelerden (polemiques) uzaktı; fakat Hıristiyanlık için bir kepazelik (scandale) sayılmıştı. Hıristiyanlık boşu boşuna önceden doğaüstü bir ilhamın yardımına iman edilmedikçe ruhun ölmezliğine iman edilemeyeceğini savunuyordu. Mendelsshon ise, tersine olarak, insan için doğal dinin yeterliğini kanıtlamaya çalışıyordu. Bu düşünceyi kabul etmeyen Lavater, ona karşı *Palingénésie* aracılığıyle pek sert bir karşılık verdi; De Bonnet o tarihlerde, böceklerle bitkiler hakkındaki çalışmalarıyle ve *Contemplation de la Nature* adlı eseriyle, tüm Avrupa'nın saygınlığını kazanmıştı. Aynı zamanda, Leibniz'in iyimserliğinden hareket ederek tüm olayları ve doğanın organlaşmasını insanla ve insanın çıkarlarıyle ilgilendirmiş ve insanı da yaratmanın tek amacı saymıştı. Lavater, hemşehrisinin bu eserini, Hıristiyanlığın en güç dogmalarını (dogme), bedenlerin ölümden sonra dirilmesini bir fizikçi gözüyle de kanıtlayan ve açıklayan ikinci bir İncil saymıştı. Bu nedenden Lavater, hemen *Palingénésie*'yi çevirerek yorumladı; bu eserin önsözünde, Mendelsshon'a meydan okudu. Onu, ya düşüncelerinden vazgeçmeye ya da Hıristiyan olmaya davet etti. Fakat, Almanya'nın aydın zümresi, Lavater'in hareketini uygun bulmadığını şiddetle hissettirdi. Bunun üzerine Lavater, ustaca, yanıldığını ve hoşgörüden uzaklaşmış olduğunu itiraf etti. Bu konuda yayımladığı uzun mektuba, 1770'te Mendelsshon, bir daha bu tarzdaki kanıtlarla düşünmemesini Lavater'e salık verdi. Bu çeşit kanıtlarla, yani, De Bonnet'nin tuttuğu yolla, Müslümanlık ve Brahmacılık tanrılarının da kaynakları kolayca kanıtlanabileceğini anlattı. Fakat bu olay, Mendelsshon'un hastalanmasına ve daha sonra da, Jacobi'nin hücumlarına uğraması dolayısıyle ölmesine neden oldu.

Lavater'in semeresiz din gayreti, kendisinin Nurlar Partisi adı verilen bir kurumun aşırılıklarıyle savaşan bir topluma başkanlık etmesine engel olmadı; bu başkanlığı, Jacob Boehm'ün doktrinlerini yenilemek ve bunları XVIII. yüzyılın can çekişen felsefesiyle yeni doğmakta olan Kant ve ardıllarının sistemine karşı koymak için İsviçreli Krichberger'le Fransız Saint-Martin'in birleştiği tarihe dek sürer. Lavater'in bu sıfatla İsviçre ve Almanya'da önemli etkileri oldu. Onun daha çok insanlık, dünya ve Tanrı hakkındaki ince bir belâgatle süslü olan düşünceleri, bir çeşit tasavvufdur (théosophie) ki, bunları *İtiraflar* ve *Karışımlar (Mélanges)* adlı eserlerinde buluruz.

İtiraflar ya da Bir Kendi Kendini Gözleyenin İçten Açıklaması (1772-1773) başlıklı eseri, J.-J. Rousseau'nun olduğu kadar da Saint-Augustin'in *İtiraflar*'ını andırır. Bu eseri, ölüm, ölü, tabut, mezar... gibi konular karşısında sofu olduğu kadar da saf bir ruhun dualarına ve Hıristiyan geleneklerine uygun duyguları kapsar. *Karışımlar*'ında (1774) ise, mucizeler, iman ve duayla, İnsan-Tanrı ve Kutsal Ruh'un gücü (kudret) gibi sorunları inceler. Gerçek dini, mucize göstermeyi, mucizelere inanmayı tanımlar ve dinsel harikalarla özdeş sayar. Tüm tinsel faaliyetleri duaya dönüşür. Duanın her çeşit başarıyı sağlayan direnilmez bir gücü olduğuna inanır; dua aracılığıyle insanın Tanrı'yı zaptedeceğini, elverir ki, insanın Tanrı'yla kendi arasında içten bir ilgilenmenin varlığına inanmış olmasının yeterliğini ileri sürer. O, âdeta madde olarak hazır bulunan bir tanrılığa, bir 'Proesens numen'e muhtaçtır. Bu nedendendir ki, Lavater, Tanrı'yı İsa'nın kişiliğinde kapanmış bulur; bir insanın yaşayabilmesi, nefes alabilmesi için Hıristiyan olmasından başka çare görmez. Nihayet ona göre, Tanrı ve âlem, İsa'da kaynaşır; İsa da Lavater'in kendisiyle karışmış olur. O, bu mutlak özdeşlemeye (idenfication), o kadar çok inanır ki, zamanının tüm mistikleri için put (idole) ve merkez haline geldiği gibi, manyatizmacılar, göz boyacılar ve şar-

latanların da eğlencesi olur. Aynı zamanda kendisine taraflı olan birçok çömezleri de Lavater'i, bir patrik, bir havari, bir velî ve kilisenin son baba'sı (père) ve daha ileri giderek bir ikinci İsa ve üçüncü Âdem sayarlar.

Lavater'in bu işitilmemiş ünü, *Fragments Physiognomiques* adlı eseriyle büsbütün arttı. 1774'te çıkan bu eseri, 1781'de Fransızcaya çevrildi: *"Fizyognominin Düşünce, Bilimsel Karakter ve Yararına Dair"* başlıklı ve 1772'de çıkan *İki Başlangıç Dissertasyon*'undan önce de, dört *Deneme (Essai)* yazmıştır. Dört büyük cilt olan bu eser, türlü insan ve hayvan portreleriyle ve birçok süs resimleriyle bezenmiştir. En başta İsa'nın ve havarilerin başları, daha sonra aslandan başlayarak örümceğe dek türlü hayvan evreleri de bu eserde yer alır. Bu girişim pek de yeni değildir. Aristo da bu çeşit incelemelerde bulunmuş ve yazarı kuşkulu olmakla birlikte, *Physiognomica* adlı eseri, onun yazdığı zannedilmişti. Daha sonra İtalyanlarla İspanyollar da bu konuyla uğraşmışlardır. Akademi üyelerinden bazıları, önemli rahipler, daha çok Almanya'da ruhları keşfetmek için yüz ifadelerini çözmeye çalışmışlardır.

Les Fragments Physiognomiques, insan ruhu, töreler ve âdetler hakkında oldukça doğru ve ince gözlemlerle doludur. Bunlar, fizyoloji ve hekimlik gibi, insan üzerinde çalışan bilginler için daima yararlıdırlar. Lavater, bu eserinde, gelecekte kurulacak bir bilim için birtakım yalınç malzemelerden başka bir şey vermediğini söylerse de, bir taraftan da bunları vahyedilmiş bir dinin yanılmazlığını ve fizyognomi denilen bilimin otoritesini kanıtlamak için bir aracı sayar. Bu eserdeki ana düşünceleri şudur: Her varolanın iyi belirlenmiş bir karakteri vardır. Her birey, doğal bir orijinalliğe ve özel bir değere sahiptir. Bu değer ve orijinallik, kendilerine tekabül eden birer dışsal işaretle kendilerini gösterirler. Yani, yüzeydeki çizgilerden insanların meyilleri, içgüdüleri ve âdetleri keşfedilebilir. Bir insanın ruhu, bir içsel fizyonomiden başka bir şey değildir. Asıl fizyonomi ise, dışa vurmuş ruh demektir. Çözümlemeyi ve yorumlamayı bilenler için, yüzün şekli, deha ve karakterin yapısını anlatır. Bu yorumlamanın temeli, bir çözümlemenin öğeleri, yüzün genel görünüşüyle, alın, gözler, burun, ağız ve çene gibi bazı organlardaki çizgilerdir. Özet olarak denebilir ki, bu sözde bilimin tek sahne ve aracı, yüzden ibarettir.

Lavater, yüzlerin ahlâksal ifadelerini açıklarken gülünç görüşlere kapılır. Bizde, İsmail Hakkı'nın *Kıyafetname*'si, bu sözde bilimin yüzden bedene de taşan manzum bir şeklidir.

Lavater'in iddialarına karşı, Göttingen'de pek şiddetli hücumlar da oldu; hatta, fizyognomi hakkındaki düşüncelerin tehlikesi üzerinde ısrar edildi. Berlin Akademisinde de çetin tartışmalara neden oldu. Hayatın türlü koşul ve etkileri altında insan yüzünün değiştiğine ve asıl değişmeyen yüz hatlarının hangileri olduğunu tanımanın olanaksızlığına değinildi. Doğada birbirine tamamıyle benzeyen bireylerin, hatta hiç de varolmaması dolayısıyle, insan karakterini belirten ve sınıflanabilen yüz işaretlerinin bulunamayacağı da ileri sürüldü. Kültür ve eğitimin insanı oluşturmadaki gücünü de inkâr etmeyi gerektiren fizyognominin saçmalığı üzerinde de ısrar edildi. Nitekim, fizyognomiyle uğraşanlar, iddialarını kanıtlamak için deneye baş vurdukları halde deneyler, bir insan yüzünün çoğu kez kendi ruhuyle karşıt bir görünüşe sahip olduğunu da göstermiştir.

Tüm bu kusurlarına karşın Lavater, bu eserinde fizyoloji ve psikolojide birçok ciddî ve önemli araştırmalara yol açmıştır. Onun amacı, kendi ruh ve hayatı gibi cidden yüksek ve asildir. Kitaplarının başlığı altına yazdığı şu cümleler bunu kanıtlar: "Bilginin ilerlemesi ve insan aşkı için". Onun kerametçiliğe (thomaturgie) karşı olan meyli, mistisizmi, yaşadığı dönemde yayılmış bulunan Nicolai ve Kant gibi akla değer veren filozoflara karşı koymasına karşın, kendi çağıyle birlikte hoşgörü (tolérance), adalet ve daha çok insanseverlik (philanthorpie) düşüncelerine sürüklenmiştir. Lavater, Prusya'daki Ortodoksluğu vesile ederek her bağımsız düşünceyi ve orijinal deneyi boğmaya çalışan resmî okul ve Tanrıbilim girişimine karşı şiddet ve cesaretle karşı koymuştur. Hemen hiç kimse, insanın ilk ve en güzel erdemi saydığı insanlık sevgi ve düşüncesini onun kadar heyecanla savunmuş değildir. Lavater, 1800'de, bir savaş dolayısıyle Zürih sokaklarında yatan yaralıları teselli ve tedavi ederken yaralanmış ve bunun sonucu olarak bir iki ay sonra ölmüştür. Onun bu tarzdaki ölümü, esasen çok büyük olan ününü büsbütün artırdı. *Essai Physiognomonogiques*'leriyle iki *Dissertationes Préliminaires*'i on ciltten ibaret olup, 1805 ve 1809'da Paris'te basılan *L'Art de Connaitre les Hommes par la Phisionomie* adlı eserinin pek az bir kısmını teşkil eder. Bu büyük eser, eski ve yeniçağ fizyognomi bilginlerinin ve bu eseri basmış olan Moreau de la Sarthe'ın düşüncelerini de kapsar.

Özet olarak tekrar edelim ki, bu ünlü düşünüre eserimizde yer verişimizin nedeni, ozanlık, yazarlık ve bilginlik bakımından üstün bir kişi olmasından değil, çağının, adlarını verdiğimiz ve vermediğimiz filozoflarıyle sıkı ilişkiler kurmuş olması ve eserlerinden sızan felsefesel atmosferdir. Yaratılışı bakımından fazla duygulu bir düşünür olan Lavater, ulusal manzume-

ler, Hıristiyanlığı öven destanlar yazmış, mensur olarak da *Ponce-Pilate ya da Hayatın Her Durumunda İnsan* (4 cilt, 1782-1785) adında önemli bir eser vermiştir. Ayrıca, Goethe tarafından fazlasıyle övülmüş olan kilisedeki vaızlarını yayınlamıştır. Bütün yazılarında görülen mistik eğilim, yaşadığı dönemde kendisinin suçlandırılmasına neden olmuştur. O, Saint -Pierre kilisesinde pastördü. Lessing, Mendelshon'la dosttu. Protestan Ortodokslarından ve piyetistlerdendi. Hıristiyan insanlığı idealine bağlıydı. Psikolojik çözümleme işinde usta ve akılcılığa düşman bir kişilikti. Hoşgörüden yoksun olanların saldırılarına uğramış, tarihsel kişilerle büyük sanatçıların ruhsal portrelerini, bilimsel yöntemden yoksun olan fizyognomisiyle saptamaya çalışmıştır. Onun incelediği portreler arasında Büyük Frédéric, döneminin tanınmış filozof ve düşünürlerinin kişilik ve mizaçlarını olduğu kadar da amaçlarını açıklamaya yardım edecek bir niteliktedir. O, insanların 'balgamlı' (phlegmatique), 'ateşli' (chalorique), 'kanlı' (sanguine), 'melankolik' tiplerinde fizyonominin gösterdiği ayrımları saptamaya çalışmış ve bunların karakterleri bakımından aralarındaki özellikleri açıklamıştır.

Almancaya çevrilmiş olan eserleri şunlardır: *Aussichten in die Ewigkeit* (4 cilt, 1764-1768); *Jesus-Messia* (4 cilt, 1783-1786); *Geheimes Tagebuch von einen Beobachter seiner Selbst* (2 cilt, 1773); *Physiognom. Fragmente* (4 cilt, 1783-1786). Külliyatının bir kısmını 4 cilt olarak E. Stehlin bastırmıştır (1943).

Bkz. F. Muncker, *J. K. Lavater Leben und Wirken* (1883); E. V. D. Hallen, *Goethe Antei an Lavater s. Physiognom, Fragmenten* (1888); J. Speiek, (Tarih Felsefesi arşivindeki makale, 10-11, 1897); A. Vömel, *Laveter s Leben* (1927); E. V. Bracken, *Die Selbstbeobachtung bei Lavater* (1932); O. Guinaudeau, *Etudes sur J. C. Lavater* (1924); Th. Hasler, *Lavater* (1942).

LAVELLE, Louis. Fransız filozofu. 15 temmuz 1882'de doğmuş ve 1 eylül 1951'de ölmüştür. Collège de France'da Bergson ve Le Roy'nın ardılıdır. Oradaki felsefe kürsüsüne 1941'de getirilmiştir. Lavelle, evvelâ özcü (essentialiste) düşünürler arasındayken daha sonra Kierkegaard'dan gelen dinsel varoluşçuluğun (existentialisme) temsilcilerinden biri olmuştur. Başlıca eserleri: *La Dialectique du Monde Sensible* (Dissertasyon; Strasburg, 1921); *La Perception Visuelle de la Profondeure* (Strasburg, 1921); *La Dialectique de l'Éternel Présent serisinde* (4 cilt, 1928-1951) çıkmış olan *De l'Acte*, 1938); *De l'Etre* (1927); *La Présence Totale* (1934); *Du Temps et de l'Éternité* (1945); *Introduction à l'Ontologie* (1947); *L'Erreur de Narciss* (1939); *Le Mal et la Souffrance* (1940); *La Parole et l'Écriture* (1942). Diğer felsefesel kronikleri ise şunlardır: *Le Moi et Son Destin* (1936); *Traitre des Valeurs* (1915); *La Parole et l'Ecriture* (1942); *La Philosophie Française Entre les Deux Guerres* (1942); *Existence Spirituelle et Existence Materielle* (1946. Roma Uluslararası Felsefe Kongresindeki tebliği). Bir de *Les Puissences du Moi* (1948) adlı eseri vardır.



Lavelle'in felsefesel düşünceleri şöyle özetlenebilir:

1. *Saf edim (l'acte pur):* Varolan her şeyin kaynağında hiç bir yokluk karışımı (halita) ve hiç bir sınır bulunmaksızın varlığın bütün dolgunluğunu kapsayan bir varlık vardır. Bunu kavramak için, hakkında en dolaysız olarak deneylere sahip olduğumuz kendi bilincimize dayanmak zorundayız. Bilincimiz ise, bir şey değil, bir 'edim'dir (acte). Bütün varolanların kaynağındaki 'varlık' da böyledir. Yalnız bunun bilinçten farkı, biz güçle (puissence) karışık, yani sınırlanmış bir edim olduğumuz halde, onun saf edim olmasıdır. Gerçekten biz saf bilinç değiliz. Zira, biz daha önce yaşamakla başlarız ve bilinç, kendi olmaksızın yaşatılmış olan bir gerçeklikten, doğuştan aldığı güç halindelikler (virtualités) geliştikçe yavaş yavaş kendini gösterir. Daha sonra biz daima tensel (corporel) kalırız. Bizi âlemde bulunduran beden olduğu gibi, âlemle ilişki kurmamıza izin veren ve bizi âlemle sınırlayan da bedendir. Saf edim ise, tersine olarak, bazı tarzlarda yokluk temeli üzerinde baş gösterir. Yani o, kendi kendisini ileri sürer, kendi kendisinin yaratıcısı ve varlığının hikmetidir. Bu aynı zamanda, başlangıçta varlık içinde yapılmış bir edim demektir. Saf edim düşüncesi için, kendini ara vermeden yaratması esastır; tıpkı kendisinden olan varlıkların varoluşu içinde devam etmesine yarayan eylemin, "her an âlemi yaratmaya başlamasını sağlayan" sürekli bir yaratma olduğu gibi (*De l'Acte*, s. 112).

2. *Paydaşlık (La participation):* Her varolan, saf edim'e saf paydaş (iştirak) olması sayesinde vardır. Eflatunculuktan gelen bu paydaşlık, Lavelle'in felsefesinde önemli bir yer tutar. Ona göre, "Eşya, bütünün sahip olduğu varlığını aynına sahiptir". Zira, "varlık, ancak bütüne ait olabilir ve her kısmın varlığı, kendin-

de hazır bulunan ve bütün diğer kurumlarla beraber kendilerini destekleyen varlık demektir" (adı geçen eser, s. 112-113). Saf edim, yalnız kendi kendine değil, kendiliğinden de varolan tek şeydir (adı geçen eser, s. 127-128). Aynı zamanda bu, "yalnız gerçeğin bir özü olduğuna inanarak, Tanrı'ya doğru bakan içindir, yoksa bütün diğer insanlar için ise, bu edim, olaylardan bileşiktir" (adı geçen eser, s. 107). Bu itibarla varlık, yaratma anında tam olarak ve bir defada verilmiş değildir. O, süre (durée) içinde kendi kendisiyle özdeş olarak uzanan bir verimdir (don). Lavelle, özlerin Tanrı'dan bağımsız bir surette mümkün olduğunu kabul eden düşüncelere aykırı olarak, mümkün olanları, ancak Tanrı varoluşunun vücuda getirdiğini kabul eder (adı geçen eser, s. 93).

3. *İnsan:* Bu, bize evvelâ maddesel bir varlık gibi görünür. Fakat, "Maddesel hayat, bizim için, başkasını kazanmaya yarayan bir aracıdan başka bir şey değildir... Kendimize gerçekten ölüm ya da hayatı vermek için, bedenin içinde hayatın görünüşünden başka bir şey olamayız" (*De l'Etre,* s. 10-11). Biz daha sonra bilinçli bir varlığız. Fakat bilinç Lavelle'in felsefesinde olaybilimcilerin (phénomenologistes) felsefelerinde de olduğu gibi, adi psikolojinin tasarladığı ve bedende gizli olan bir şey değildir: "Ben, kendisini yalnız ben değil'in (non-moi) beslediği bir çukur değildir. O, kendisi olmayanda hazır bulunma fakültesidir" (*De l'Acte,* s. 401-402). "Bunun içindir ki ben, kendi bedeni dışında ve bedensiz olabilirlikten yoksun bulunan tüm evrenin bilinci dışında hiç bir şey değildir. Bedenin ben'i, esrarlı bir gölge olayla (épiphenomène) meydana getirmediği gibi, bilincin olanaklı olabilmesi için kendimizi âlemden ayırt etmemiz ve bu itibarla da sınırlanmış bir bedene sahip olmamız gerektir" (*De l'Etre,* s. 156-157). Böylece, insan kendisini birey haline getiren ve ayıran madde içinde işleyen bir varlık olur ve 'bir' olan ruhun arılığına (pureté) kadar yükselmek için bu madde engelini aşmaya davet edilir. O, irade edimi sayesinde, ruh olarak saf edimin yaratıcı eylemine katılmak suretiyle, kendi kendisini özel ve bireysel varlığına yerleştirir. Ve yine zihin sayesinde kendi bireylik kadrosunu aşar ve kendini daha sonraki iradelenmeleri (volitions) gerçeklendirecek olan bir paydaşlığa arzeden evrenselin tasarımına sıçrar. Görülüyor ki, burada Lavelle, Eflatuncu varoluşçulukla çağdaş varoluşçuluğun sentezini (bireşimini) yapmıştır.

Lavelle'in varoluşçuluğuna gelince: Bu konuda J.-P. Sartre'dan pek de ayrılmaz... Evvelâ 'varoluş'un (existence), daha çok varoluşçular tarafından kabul edilen tanımı üzerinde durur: Varolmak, kendini özgür olarak meydana getirmek, "Kendi kendini ileri sürmek (se poser) ya hiç olmazsa kendini ileri sürme olabilirliğine sahip olmak, yani bir öz yeteneğinde olmak demektir" (*De l'Acte,* s. 102).

Sonuç olarak, Lavelle de, Heidegger ve bunun Fransız çıraklarından J.-P. Sartre gibi, "İnsan söz konusu olduğu zaman, klasik spekülasyonların daima özle varoluş kavramlarının arasına koydukları oranı (rapport) alt üst etmek lâzımdır" der. Ona göre, varoluştan önce gelen öz değildir. Varoluş, özden önce gelir. "Varoluş bize, özün kendisini fethetmemiz için verilmiştir" (adı geçen eser, s. 103). "Varoluşun önceden ileri sürülmüş bir özü gerçeklendirmek için değil onu kendi seçmemizle belirlemek ve onunla birlikte olmak (coincidence) için izin verildiği zaman bir anlamı olabilir. Biz özü, varoluşun olanaklığı (imkân) diyecek yerde, varoluşu özün olanaklığı sayarız. Varlık içinde kendi ebedî yerimizi, kendi özümüzü seçmek sayesinde saptarız" (adı geçen eser, s. 95). Yalnız o, bu seçmeyi özgür bir edimle başaracağımızı kabul eder.

4. *Yaratıcı özgürlük:* Ona göre özgürlük, yaratanın saf edimine katılmaktır ve bilinç de, "kendi kendinin nedeni olan bir özgürlüktür" (adı geçen eser, s. 427). Bu yaratma nasıl yapılır? Lavelle, *La Conscience de soi* adlı eserinde (s. 7-10) şöyle der: "Düşünmek demek, kendi bilincine sahip olmak demektir. Fakat, kendini bilme edimiyle kendini yaratma edimi arasında fark yoktur. Nasıl ki kayrasal (providentiel) edimin verimliliği âlemde yeni varlıklar oluşturmaya ara vermezse, ben de kendimde dikkatimin edimi aracılığıyle yeni durumlar meydana getirmeye ara vermem. Böylece, bilinç işlemi sayesinde, Tanrı'nın âlemi yarattığı gibi kendi kendimi yaratırım... Kendini tanımak demek, bir nesneyi keşfetmek ve tanımlamak demek değildir. Bu, kendinde gizli olanı uyandırmak demektir. Bilinç, bana işletmekte olduğu iktidarları ilham eder. O, benim için hem bir çözüm, hem de bir açılma'dır (éclosion). Denebilir ki, benim doğam sayıca çoktur ve kendilerini tanımadan önce bana ait olan güçlerden (puissances) yapılmışlardır. Fakat onları tanımak demek, onları işletmek demektir. Onları işletmeden önce, onların benim olduklarını söyleyebilir miyim? Gerçekte, içinden yararlanıp durduğum ve bana daima yeni verimler (dons) teklif eden ve dikkatimin yatıştığı ya da irademin reddettiği andan itibaren benden uzaklaşan bu karanlık hazineye Ben adını veremem".

Lavelle, insel (beşerî) özgürlüğe mutlak bir güç vermez. "Biz, tinsel kişiliğimizi, Tanrı'nın âlemi yarattığı gibi yaratırız". Ona göre, Ben, "verilmiş bir gerçeklik değil, kendini arayan

bir gerçekliktir" (*De l'Etre,* s. 149). Ve son saatimize kadar da arayacaktır. "Biz, kendi kendimize, ölüm günümüzdeki kadar tam olarak hazır değiliz" (*La Conscience de Soi,* s. 258). Bu itibarla, kendimizi bulmak için geriye değil, ileriye bakmak gerektir. "Kendi kendine sadık olmak, asla bir nesneye, hatta geçmişime sadık olmak demek değildir. Fakat, her nesnenin, her geçmişin ötesinde, hiç bir nesnenin dolduramayacağı ve daima önümde yeni bir geleceği açan herhangi bir kadere sadık olmak demektir" (*L'Erreur de Narciss,* s. 132). Ben'in hayatı, esaslı olarak bir projedir. Ben'in kendi ilerisine doğru olan bu sürekli uzanışı, pek de tehlikesiz değildir. Lavelle, bu bakımdan Ben'in sürekli olarak kendini aşma kaygısı, gerçekten kendimizin olmayan bir ben'in gerçeklenmesini iddiaya sevk eder, diye korkar. Biz, ancak güvenilir bir surette kendimiz olmadığımız takdirde varolamayız. Yani, Lavelle'in kendi deyimiyle, başkalarıyle olduğu kadar da kendimizle içten olarak o zaman varolabiliriz. "İçtenliğin özeliği (hassa), beni kendi kendimin olmaya, yani beni ne isem o olmaya zorlamasıdır" (adı geçen eser, s. 54). Fakat, kendi kendisi olmak kaygısı birtakım yanılsamalara neden olur; zira, "iç içtenlik pek incedir ve tehlikelerle doludur". Öyle gizli düşünceler, birtakım projelerin bulanık taslakları vardır ki, bunları ne düşünür, ne de hatta uzaktan yerine getirebiliriz. Kuruntulara benzeyen bu delice durumlar içinde kendi kendimizi tanımalıyız.

Lavelle, tüm varoluşçular gibi, her seçmede güçlü bir tehlike duygusunun bulunduğuna ve her iradeli kararın vazgeçilmez bir karakteri olduğuna inanır. Ona göre, özellikle ölüm düşüncesi —daima fizyonomimizi saptayacaktır— belki de en sonuncusu olacak ve düşünebildiğimiz seçmelerin (option) her birinde bizi korkak bir hale getiremeyecektir. Lavelle, başkalarının düşündükleriyle yaptıklarından az çok kendisini de sorumlu sayar. Fakat o, bu sorumluluğu iradeli kararlarımızın ötesine dek götüremez. "Her yaptığımız sey, der, gerek bu dünyada, gerek ebedîlikte (eternité), önceden görmediğimiz ve kendilerinden korkmadığımız birtakım zorunlu sonuçlar verir. Yani bu sonuçlar, bize bakmazlar: Zira onlar, bizim irademizin sonucu değil, âlemdeki düzenin sonucudur" (*L'Erreur de Narciss.* s. 188).

Lavelle'in özcülüğüne gelince: O, "Eflatunlaşmaya göre, filozoflaşılır" der. Bu düşünce, onun Eflatuncu temalara bağlı olduğunu gösterir. Ona göre, Tanrı'dan söz edildiği zaman, varoluşla ilişkisine nazaran özün üstünlüğü ya da bunun aksi kabul edilemez. Tanrı, özün varoluşunu içerir (tazammun); ve sınırsız varoluş tüm özlerin merkezini kurar. Fakat, söz konusu insan olursa öze üstünlük niteliği verilir. Eğer Eflatun gibi, özleri tüm varlıkların kaynak ve örneği sayacak olursak, onları Tanrı'da yerleştirmeye mecbur oluruz. "Tüm olasılıklar saf varlığın içinde edimsel olarak toplu bir varoluşa sahiptirler" (*De l'Acte,* s. 93). Şu halde özler, varlıkların varoluşlarından önce vardırlar. Çünkü, varlıklar özle iştirak ettikleri sürece varlıktırlar. Özel bir surette insel bir öz, bir ülküsel insan tipi vardır ki, gerçeklendirilebilen her insel şeyi kapsar. İşte kendi varoluşumuza verdiğimiz şekli bulmak için bu ebedî ve değişmez öze bakmak lâzımdır.

Lavelle'e göre, evrensel özler yerine bireysel özleri dikkate alırsak yine özün bazı üstünlüklerini kabullenme zorunda oluruz. Nihayet Lavelle, tüm Eflatuncular gibi, varoluşa, yani kendini özgür olarak seçmeye önem verir. Varoluşun kendisi tek başına hiç bir değere sahip değildir. "Onu değerlendiren özdür" (adı geçen eser, s. 104). Değer, özgürlükten önce vardır, seçilmiş olan şeyin değeridir ki, seçmenin değerini oluşturur.

Lavelle, 'düşünce âlemi'ni, Eflatun ve Saint-Augustin tarzında açıklar. Bu konu, *La Conscience de Soi* adlı eserindedir. O da duyulur âlemi, gerçek âlemin bir gölgesi sayar. "Biz, ancak onun gölgesi içinde yaşama yeteneğine sahibiz" der. Zira, saf ruh, güneş gibi kör eder. Fakat gerçek âlemi oluşturan bu düşünceler olduğu gibi, gidişlerimizi (conduits) yöneten zorunlu kuralları da meydana getiren yine bu düşüncelerdir. "Gerçek âlem, eşya âlemi değil, düşünceler âlemidir. Bu âleme de nüfuz ettiğimiz anda, aydınlanmış olduğumuzu hissederiz". "Biz, asla düşünceleri yaratmayız. Nasıl ki cisimler, maddesel bir âlemin öğeleri ise, onlar da bir düşünme evriminin öğeleridir. Onlar bizde, bir bakış edimiyle kendilerini gösterirler" (*La Conscience de Soi,* s. 60).

Bununla birlikte Lavelle, ideaların, aralarından istediklerimizi seçebileceğimiz birtakım olabilirliklere (possibilité) sahip olduklarını, yani kendimizi yaratmak için, daima aynı kalan ülküsel bir tipe bağlanıp kalma zorunda olmadığımızı kabul eder. Özet olarak denebilir ki, Lavelle, özcülükle varoluşculuğu birleştirmiştir. Sartre ile Lavelle arasında şu fark vardır: Sartre'a göre, değerlerin varoluşu mutlak surette özgür bir 'yaratma'dan doğar. Lavelle'de ise bu değerler, biz olmadan da varolurlar. Fakat herbirimiz için ancak kişisel bir 'keşif'le gerçek bir duruma gelebilirler.

Bkz. G. Truc, *De J. P. Sartre à L. Lavelle* (1946); Paul Foulquié, *L'Existentialisme* (1948, s. 109-122).

LAVROV, Pierre. Rus ulusal sosyalizminin temsilcisi olup, Mirtov takma adıyle birçok yazı-

lar yayımlamıştır. 14 haziran 1823'te Melekhov' da doğmuş, 6 şubat 1908'de ölmüştür. *İnsel Düşüncenin Tarihi* (Bu eseri, Rus sansürü yarıda bıraktırdı. Bunun ilk kısmı 1894'te Genève' de basıldı); *Tarihsel Mektuplar; Hegel'in Felsefesi; Sağın Bilimlerin İlerlemesinin Askerlik Sanatına Etkisi; Fiziko-matematik Bilimler Tarihi* (1886); *St. Mill Mantığının Tercümesi; Felsefenin Bugünkü Anlamına Dair Üç Konferans; Antropolojide İlerleme Düşüncesi...* vb. eserleriyle türlü dergilerde yazdığı makaleler ona ün kazandırmışlardır.

Lavrov, Çar Alexandre II'a suikast yapıldığı zaman, Petersburg Topçu Akademisinde matematik profesörüydü. O, bilim ve felsefeyle uğraşan birçok kişiler gibi, kuşkulu adam sayılmış, tutuklanarak hapsedilmişti. Mahkeme, onun kendisini savunmasını dinlemeden: "İmparator Nicola ve babası hakkında dört saygısız şiir yazdığını, canice meyilleri öteden beri bilinen birtakım kimselerle ve iktisatçılarla ilişkide bulunduğunu, zararlı düşünceler yayımladığını" ileri sürerek hapsine karar verdi. Bu suretle Lavrov, 1882'ye dek cezaevinde kaldı. Sonra evvelâ Zürih'e, daha sonra Londra'ya ve bir sosyalist dergisini yönetmek için Paris'e gitti. Bu şehirde birçok yıllar kaldı. Antropoloji cemiyetine üye oldu ve Broca'nın Antropoloji dergisinde yazılar yazdı. Fakat, 1882'de Fransa'dan kovuldu. Lavrov, daha 1807'te Enternasyonal'ın Termes kolunda üyeydi. 1873-1876'ya dek de Vpered (İleri demektir) dergisinde müdürlük yaptı ki, bu, Bakonin'in anarşist partisiyle diğer partilerin saldırısına uğramasına neden oldu. Lavrov, İsviçre'de de bir sosyalist dergisi çıkardı; politikaya dair olan düşüncelerini birtakım kitapçıklarla yaymaya çalıştı. Hayatı baştan başa türlü tehlikeli olay ve faaliyetlerle geçmiştir.

Lavrov'un sistemine, 'antropolojizm' denilir. Ossip-Lourié, onun görüşleri hakkında şu geniş özeti verir:

I. Lavrov, Rus sosyoloji bilginlerinin en kişisel ve orijinallerinden biri sayılabilir. O da Proudhon ve Karl Marx gibi, daha çok iş ve hareketi, eylemi telkine çalışmıştır. Görüşlerini genel olarak Antropolojizm adı altında toplamış ve eşyanın tözünü aramaktan kesin olarak vazgeçmek ve eşya hakkındaki bilgilerimizin bağıntılı olduğunu kabul etmek gerektiğine inanır. Ona göre, felsefesel düşüncenin gayreti, düşüncelerimizi, mutlak gerçeği bulmak iddiasında bulunmaksızın toplamak, birleştirmek ve sistemleştirmekten ibaret olmalıdır. Lavrov, daha çok determinizmi, bireyin yüksek önemi düşüncesiyle uzlaştırmaya çalışmıştır. O, "İnsan, der, özgürdür, bu bir yanılsama olabilir; fakat bu yanılsama pek lâzımdır". Zira o, bireylerin dayanışması (tesanüt) için, yani her bireyin, tüm diğerlerinin daha açıkça herkesin avukatı olması gerekir.

Gerçek uygarlığın temeli, bir yığın fizik, psikolojik, ahlâksal ve daha çok bütün diğer öğelerin bir bireşimi olan sosyal nedenlerin karmaşık bir ürünü olduğunu kabul eder. Lavrov, sosyal olguları üç zümreye ayırır:

a) Bilimsel evrimle ilgili olanlar,

b) Ahlâksal evrimle ilgili olanlar,

c) Bu iki evrimin ürünlerini yüksek bir bireşim halinde birleştiren olgular, yani dinsel, felsefesel sistemler vb.

Lavrov, daha sonra sosyal olguları iki kategoriye ayırdı:

1. Bilimsel, ahlâksal ve felsefesel olan üçlü evrim içinde sürekli olarak 'artış halinde' bulunan olgular,

2. Düşünceler, kuramlar, duygular, töreler, inançlar düzeni için 'ayrışım' (decomposition) yolunu tutmuş olan 'artakalmış' (survivance) olgular. 'Artış'la (croissance) 'artakalış' arasındaki uyuşumluk kırıldığı "geçmiş, gelecek üzerinde ilerlediği" takdirde, 'sosyal hastalık' denilir yeni bir olay meydana gelir. Sosyal âlemin mekaniği olan sosyolojinin amacı, bu uyuşumluğu belirlemek ve kurmaktır.

Her toplum içinde iki ayrı sınıf ya da iki tabaka vardır:

a) Bilinçli bir tarzda statükonun şeklini değiştiren tarihsel temelle ilgili grup,

b) Saf olarak bireysel ve bencil bir ömür süren cemaat (foule).

Birincisi bir azınlığı teşkil eden 'özgür düşünürler' sınıfıdır ki, sosyal bünyenin eylemsiz (inert) ve bilinçsiz öğeleri üzerine etkiler yapar ve sosyal evrim ancak bu grupta oluşabilir. Lavrov'a göre, 'evrim' ve 'ilerleme' (progrès) terimleri anlamdaş (synonyme) değildirler. Bunlar, çoğu zaman birbirinden ayrı ve birbirine karşıttırlar. Bağnazlık (taassup), 'ilerleme'de yol almaksızın büyük hareketleri yaratabilir.

Evrende üç türlü 'hareket' vardır:

a) Organsız âlemde hareket, olayların sadece bir tekrarından ibarettir,

b) Organlı âlemde hareket, 'gelişme' haline girer,

c) Hareket, hayatsal evrimin herhangi bir derecesine ulaşarak, 'bilinçli' bir durum alır (Lavrov'un bu düşüncesi, G. Tard'ın, *Les lois de l'Imitation* adlı eserinde ileri sürdüğü tezle ilgili görünür). Ona göre, tarihsel evrim, üç aşama geçirir: Dogmacı, kuşkucu, eleştirimci ya da bilimci. Bunlardan birincisi, estetik, dinsel ve metafizik yaratmalarda sona erer. İkincisi, ilkel dogmacılıkla bilimsel eleştirim arasında bir çeşit geçiş (transitoire) düşünmesidir.

Bu, diğer evrim süreçlerinden (processus) kendi özesini (propre) teşkil eden bilinçli bir gelişim olmakla ayrılır. Lavrov'un 'ilerleme' ve 'tarih' hakkındaki düşünceleri pek orijinaldir:

II. Eski zaman bilgeleri, toplumun kurtuluşu için tek çare olarak, daha eski âdetlerin kutsal geleneklerini muhafazayı önermişlerdi. Fakat bunların ardılları eski âdetlerin aynı zamanda sosyal fenalıkların da kaynağı olduğunu fark etmişler ve tarihin gerçek, normal sürecini insanın gittikçe genişleyen akla uygun gereksinmelerinin etkisi altında sosyal organizmanın bir şekil değiştirmesinden ibaret saymışlardır. Eski âlemin ülküsü, birbiriyle savaşan ulusların içsel organlaşmalarının gücüdür; bu ülkü için kendilerini ve kendilerinin olan her şeyi ve bu çağdaki insanlığın en değerli temsilcilerini mahvetmişlerdir. Fakat yüzyıllar geçti. Bu ulusların göğsünde insanlığın ilerlemesi için bu kapalı uluslar ülküsünün en uğursuz bir ilke olduğu ve tersine olarak, durmadan gelişmekte olan bir insanlığın ekonomik, siyasal, zihinsel ve ahlâksal dayanışması, ilerlemenin olanaklı olan tek amacı olduğu kanaati doğdu ve büyüdü. Sonra, uzun yüzyıllar boyunca en üstün zekâlar için, dinsel inançlar sosyal yaşamın temeli oldu. Bu dönemde dinsel öğeler, düşünce ve hayat âlemlerinden olabildiği kadar atıldı; yine bu dönemde insel haysiyetle uzlaşabilen tek gerçeğin, tek ahlâkın, ancak mantıksal eleştirim üzerine, insanın akılsal kanaati üzerine dayanan bir gerçekle ahlâk olduğu anlaşıldı. Daha sonra, ekonomik ilkeler meydana çıktı. Bugün bir ulus, servetinin akla uygun bir surette dağıtımı (répartition) sorunu çözülmediği için ve zenginliğin gelişimiyle birlikte bu gelişimi (developpment) soysuzlaştıran ya da isyan eden proletaryanın yaraları da büyüdüğü için bulanık ve yetersiz gibi görünürler. Geçmiş yüzyılların akışı içinde bir köşede tutunan ve insanlara, organik olmayan bir âlem üzerindeki zaferlerinin ürünlerini veren deneysel bilimden sonra, toplum bilimi, 'sosyal bilim' göründü. Bu bilimin gerekçeleri (exigences) tüm diğer bilimlerinkinden daha büyüktür. O, kendi müritlerinden (adeptes), yalnız kendini anlamak için zorunlu olan çabayı değil, şu özdeyişine mutlak surette kanmak için gereken ciddî çabayı da ister: "Beni anlamak yetmez, 'beni hayatta da yaşatmalısın!..' Benim gerekçelerimi 'sosyal gerçekliğe' de geçirmelisin; aksi halde beni anlayamazsın!.." İlerleme düşüncesinin ve ilerleme için yapılan etkin boğuşmanın dereceli (graduelle) değişmeler tarihi, insel yanılmaların ve kanlı bozgunlukların tarihinden başka bir şey olmadığı için, gelecekte bu yanılmalar ve bozgunluklardan fazlasıyle çekinmek lâzımdır. Babalarımızın sosyal hayat ve kollektif gelişim hususunda önerdikleri amaçların, çocukları için yetersizliği kanıtlanmışsa, bugünkü kuşakların (nesil) ödevleri, eskiden beri kurulmuş olan formüllere dayanmak ve sosyal varlığa evvelce geçmiş olanlardan (intikal) daha yüksek gayretler önermektir.

İlerleme hakkındaki yorumlamalarımızda, biz de aldanmış olabiliriz. Fakat biz, dikkatli bir incelemeyle kendimizden önce gelmiş olanların düştükleri yanılmaları azaltmaya çabalarız. Biz de yenilgilere uğrayabiliriz, fakat ardıllarımıza hiç olmazsa, olanaklı olan bir zaferin koşullarını göstermeye çalışabiliriz. Asıl esas olan, hareket etmek ve ilerlemektir; aynı zamanda ilerleme probleminin biri kuramsal, diğeri pratik olan iki görünüşü olduğunu anımsamaktır. Problemin neden ibaret olduğunu açıkça anlamaya çalışmaksızın ilerleme için çalışılmayacağını, aynı suretle tüm kuvvet ve aracılarımızla bu savaşa razı olmadıkça ilerlemenin anlaşılamayacağını bilmektir.

Eğer 'daha iyi'nin neden ibaret olduğunu anlamaya çalışmadan sadece güdümsel (instinctif) içtepilerimize (impulsions) güvenirsek, daha iyiye kavuşmak için savaşa atılırsak geçmiş çağların düştükleri sayısız hataları tekrarlama tehlikesine düşeriz. Sosyal hayatta, sosyal hareketin bulunmadığı yerde bu hareketi yaratan ve onu yavaşladığı yerde hızlandıran, oraya yeni bir uygarlık döneminin karakterini veren kuvvetler, verilmiş olan dönemin gerekçelerini temsil eden ve gerçeklendiren bireyin etkin düşünce ve enerjisinden, tüm geçmiş tarihin zihinsel çalışmalarından başka bir şey değildir. Tüm kuvvetlerini, ancak ilerlemeyi, tasarladığı yöne doğru gerçeklendirmek için kullanmayan insan, kendi aleyhine çarpışmış olur.

Şu halde, ilerleme için savaş yükümü (mükellefiyet), bu kavramın ne demek olduğunu anlayan birey için, ahlâksal bir ödevdir. Lavrov'a göre, savaşa katılmak için, insan her şeyden önce uygarlık adına, diğer insanlara, kendisinin ilerlemeden ne anladığını açıklamak ve 'mühtediler (proselytes) yetiştirmek zorundadır'. Birbirinden ayrı olan bireyler, kanaatleri ne denli güçlü ve içten olursa olsun, sosyal yaşam bakımından hiç bir şey değildir. Ancak kollektif bir gücün tarihsel önemi vardır. Bunun içindir ki, ilerleme adamı, belirli bir yönde hareket eden insanlar sayesinde organlaşmış olan bir kollektifliğe, gerek söz ve gerek eylemle bir öğe olarak katılmakla ödevlidir ve bu insan, türlü sosyal gösterilerinde (manifestations) başarı göstermek için, 'kendi kendisini', alışık olduğu kendi özel düşünce ve hayat tarzını değiştirmelidir; kendi etrafına ilerlemenin en doğru telakkisini yaymalı ya da organlaşmaya katılmalı, sosyal kuvveti, toplumda iler-

leme için, savaş bakımından organlaştırmaya çalışmalıdır. İlerleme için savaşan insan, kendi kişisel düşünce ve hayatında ilerlemenin genel olarak bireylerin düşünce ve hayatlarında yaratmak zorunda olduğu bir yönelimin (orientation) pratik 'örneği'ni göstermelidir.

Bu itibarla insan, kendisini sosyal hayata adamadan önce, kendisi için, yaymak istenilen ilerleme ülküsüne uygun bir bireysel hayat planını hazırlamalıdır.

III. Lavrov'a göre, tarih, insanlığın tüm evrimini kaplayamaz. Bu evrimin büyük bir kısmı, tarihi hayatın dışında kalmıştır. Uygarlıktan yoksun olan öyle kavimler vardır ki, yaşamak için giriştikleri sürekli savaş, onların tarihsel hareketler içine girmelerine engel olmuştur. Ekonomik ve siyasal koşulların ise, tarihsel olaylar üzerindeki etkisi pek çoktur.

Lavrov, *Sonçağlarda Bazı Artakalışlar* adlı eserinde, "iki tarihsel olguyu", sabit âdetlere (coutumes) dayanan bir uygarlığın kurulması için yapılacak iki girişimi inceler; ve bugünün problemlerine dair kısa bir görüşten sonra geleceğin tohumlarını meydana çıkarmaya çalışır. Türlü insel düşünce alanlarında, zihinsel çalışmayı parlatan 'layik mutlakiyet'in sosyal şekillerini ele alır ki, bu zihinsel çalışmalar, soyut sorunları inceleyen bilimin eleştirim gayreti dinsel inançların artakalışları karşısında olabildiği kadar "uzlaştırıcı" olan felsefe gayretidir. Ona göre, daha sonra kapitalist burjuvalığın egemenliği gelir. Bu da bilimi, maddesel çıkarların (profits) artmasına elverişli olan güçlü bir tekniğin temeli yapmaya çalışır. Sanatı da her türlü anlam ve 'kapsam'dan (muhteva) yoksun olan incelmiş şekiller ürününe kaynak yapar. Felsefe ise, alçalmış bir ülküye doğru ve tüm yaşam alanlarında bireysel iradeyi körletmeye doğru yönelir. Lavrov, bu iki "tarihsel olgu" arasında, "yenilik getiren müstebitler" ve ihtilâlciler dönemi gibi birtakım geçiş dönemleri bulur. Bunlardan birincinin ajanı geleneksel erkidir (iktidar), diğerlerinin ise, "halkın" hakkıdır. Bu anda modern layik uygarlıkla kilise uygarlığı arasındaki karşıtlık pek iyi anlaşılır. İstibdat, hiç bir şekliyle sosyal ilerlemeye hizmet edemez. Bilimle metafizik arasında tam bir ayrılık meydana gelir; son olarak sosyal problemler gözükür; bunlar, sanat âleminde de kendilerini gösterirler.

Lavrov, bu aynı geçiş karakterlerini, yaşadığı dönemde de görür. Ona göre, bu son dönemin karakteri, "kapitalist burjuva uygarlığına karşı kuramsal ve pratik protesto"dur. Bu dönemde hayat ve düşüncenin her alanında savaş vardır. Bu savaş daha son haddini bulmaktan uzaktır. Bunun gelecek evreleri (safha), önceden ancak az ya da çok bir olasılıkla görülebilir. Bu dönemin savaşı, geçmişin söz götürmez artakalışlarının karakteristik çizgilerinin pek karmaşık bir dolanımını (enchevêtrement) ve geleceğin olasılıklı tohumlarını kapsar. Bizi bekleyen gelecek, tamamıyle tahmine dayanır.

Fakat tarihin şu ya da bu çizgisi, bu tahminî (conjectural) geleceğin tohumlarından biri olabileceğini kabul edebilir miyiz? Bu güçlük dolayısıyla, saptayamayacağımız ve deneyle kontrol edemeyeceğimiz tüm olayların incelenmesinde de vardır. Yalnız bu, böyle durumlarda, düşünürlerin birtakım varsayımlara baş vurmasına ve bunlar aracılığıyle olguları gruplandırıp sınıflamalarına engel olmaz. Elverir ki bu varsayımlar, bilimsel varsayımların temel koşullarına uygun bir niteliğe sahip olsunlar. Bu varsayım bilimsel varsayımlar gibi, az ya da çok önemli olan gerçek olgu ve olayları kaplamalı, bunlardan hiç biriyle çelişik olmamalı, töz (cevher) ya da gerçek olgu olarak incelemeye, hiç bir genel formül ve soyut kavramı sokmamalıdır.

Kuşkusuz bu kriteri, tarihe ve sosyal olayların incelenmesine uygulamakta bazı tehlikeler vardır: Evrimin gidişi, aralıklı ve zaman zaman meydana gelmek gibi sapıklıklar (anomalis) gösterir ya da olayların dışsal ve sudan (superficiel) benzerlikleri, bu evrimin pek farklı evreleriyle (phases) ilişkide bulunursa, çok uyanık ve dikkatli olmak gerekir.

Lavrov, tarihin türlü dönemlerinde 'geleceğin tohumları'nı saklı görmekte haksız değildir. Onun bu tohumlardan ne anladığını açıklayalım:

IV. Fakat evvelâ Lavrov'un genel düşüncelerindeki bazı karakteristik noktalar üzerinde durmalıyız: Bilimin "saltanatını genişletip, güçlendirdiği dönem" ya da bilim anlamında atılan her adımla geniş ve parlak zaferlere ulaşılan dönem, yani Lavoisier, Priestley, Haller, Galvani, Linné'ler dönemi, kimyanın; elektrik ve fizyolojiyle organizmaların sistemleşmesi dönemi... bağımsız bilimin doğmasına neden olduğu gibi, fiziksel, kimyasal ve hayatsal olaylar hakkında en sağın (exacte) bilgiler elde etmemize ve bu bilimlerin olayları arasında sıkı bağlar kurulmasına neden olmuştur. Fakat, yine bu aynı dönemde tamamıyle biçimsel (formel) olan eski mantığın yanıbaşında bilginin eleştirimci kuramı gelişiyor: Yani, Kant, evrenin karşısında kesin buyruğun (imperatif categorique) tamamıyle saf olan soyut ilkesini çıkarıyor. Lavrov, burada yalnız sosyoloji alanında değil, saf felsefe alanında da "kuramla özgür düşüncenin pratiği arasındaki" karşıgelimi (antagonisme) büyük bir ustalıkla gösterir. Ona göre, gerçek bilimlere taraflı olanlarla metafizik ülkücülüğe bağlı olanlar arasındaki bağlar tamamıyle kopmuştur; ve bu siyasal ihti-

lâller dönemiyle burjuva saltanatının hazırlanması döneminde de kendini gösterir. Bu dönemde büyük görgücüler, metafizikçilerle, olguları incelemekte sağınlıktan (exactitude) yoksun olmaları ve inşa ettikleri sistemlerdeki umacımsı (fantastique) karakter dolayısıyle alay ederler. Buna karşı da, metafizikçiler gerçek bilgilerin azıcık olan zaferlerini pek aşağılık bulurlar. Âlem ve hayatı toptan ve bütün birlikleri içinde anlatamayan bir görüşten başka bilgileri, 'bilim' olarak kabul etmezler. Bu metafizik okullar, meyillerinde biraz da bilinçsiz olarak, evrensel dinler döneminin artakalışlarından kurtulamazlar. Pratik bir ahlâk sistemini temel yaparak eski evrensel dinlerin yerine canlıcılığın (animisme) artakalışlarından olabildiği kadar uzaklaştırılmış olan yeni bir din getirmek suretiyle âlem hakkında yeni bir metafizik görüş girişimi de meydana gelmiştir. Bir taraftan da bu dönemin görgücü bilginlerinden bazılarında layik uygarlığın başlangıçlarına yükselen bir artakalışa önem verdikleri ve daha çok bilimsel araştırmalar alanında günlerin hayatsal sorunlarını araştırma eğilimi görülür. Bu bilgiler, yalnız metafizikle savaşmazlar, çoğu zaman her geniş genellemeyle her 'ideoloji' ile savaşır ve bilimsel problemlere, sosyal hayatın çıkardığı problemlere karşı koyarlar. Soyut gerçeklere tapım (culte) adına sosyal kötülüklerle ilgilenmeyi vaaz ederler. Sosyal evrimin art ardına gelen evreleri ortasında ve devrimci coşkuların ortasında, bilginlerin isteyerek bir köşeye çekilmeleri yüksek düşünce ve çıkarlara karşı ilgisiz kalan birtakım müritlerin doğmasına neden olur. Bu yönelişten düşünce alanında patolojik (marazî) olan yeni bir olay doğar. Bu dönemden önce, dinsizliğe doğru sürüklenen bilginlerin yanında benimsediği düşüncenin bilimsel yöntemleriyle imanlarının geleneksel doğmaları arasında bir değişiklik görmeyen dinli bilginler vardı. Fakat artık, bu dönemde, söz götürmez bir şekilde güçlü birtakım zekâlar belirir ki, bunlar, bilinçli bir tarzda düşüncenin bu iki alanı için iki ayrı yöntem kabul ederler: Bunlar, kimya ya da biyolojide pek ciddî birer eleştirimci kesildikleri halde, mezheplerinin din kurallarına karşı da pek zavallı birer imanlıdırlar. Zira, onlar bu kuralların hiç bir eleştirime direnemeyeceklerini bilirler. Daha açıkça söylersek, metafizikçilerle görgücüler, kuramsalla pratik arasına aşılamaz bir çukur kazarlar.

Ekonomi politiğin çıkması, yavaş yavaş bu karşıgelimi kaldırır. Bu bilim, yalnız saf bilimsel düşünceye değil, aynı zamanda pratik hayata da pek sıkı bir şekilde bağlıdır. Bu bilimle, tarih alanında yeni bir düşünce gayreti görünmeye başlamış demektir. Bu eleştirimci düşünce, pratik kiliscilik (cléricalisme) arasındaki şiddetli boğuşmayı ikinci plana atar. Gittikçe daha şiddetlenen politika savaşına, tamamıyle ekonomik eğilimleri saptayan reformcular ve devrimciler verir. Fakat, ebedî karşıtlıklar, yeniden gözükürler. Ekonomi politiği burjuvalar kendi zihinsel ve ahlâksal güçleri gibi görürler; bu güçten başkasını da görmek istemezler. Burjuvalar, kendi rejimlerini çekinilmez bir surette kararsız bir hale getiren ve yeni bir geçiş döneminin protestolarını hazırlayan, yani sosyalist akımı hazırlayan tehditçi çelişmelere kapanarak, bu kuvvete dayanmaktan başka bir şeyle uğraşmazlar. Şimdi Lavrov'un içinde daha önce bir parçası gerçeklenmiş olan ya da meyvelenmeleri beklenen 'geçmişin tohumları'nı gördüğü kaynağa gelmiş bulunuyoruz:

V. Lavrov, her yeni uygarlık döneminde, genel olarak her tarihsel dönemde olduğu gibi, bu evrenin en egemen çizgilerini, bazı sosyal kurumların yıkılması ya da bazı yeni şekillerin yaratılması teşkil ettiğine inanır. Yıkılma, değişkeye uğrama (modification), yaratma, saf olarak görgül (emprique) yollarla gerçeklenir. Yahut da az ya da çok akılsal olan bir eleştirime dayanırlar. Yani, âdetler ve bireysel tipler, bilincimize giren tüm mantıksal ve düzenli süreçlerin dışında katıksız olarak meydana çıkarlar. Alışık olmadığımız toplumlaşma (sociabilité) şekilleriyle kişisel tipleri zorlukla tasarlayabiliriz. Fakat bunlar, nasıl olsa 'doğacaklar'dır. Zira, bunların tohumları daha önceden vardırlar. Bu varolmayan bireysel tipleri tasarlamanın zor olduğunu anlamak için, gerçek hayatta, yanımızda yaşayan bir bireyin bir ruh değişikliğine ya da orijinal bir harekete sahip olup olmadığını anlamanın ne denli güç olduğunu hatırlamak yetişir. Her tarihsel dönem, gerçek bireysel tiplerle ülküsel tipleri imal eder. Fakat, gerçek ve pozitif olan tipler, ülküsel tiplere ne denli yaklaşırlarsa, toplum da o denli 'herkes'e benzemeyen insanları kovar ve onlarla alay eder. Şu ya da bu tipte bireylerin ortaya çıkışı, onların düşünce gayretindeki özellikleri her şeyden önce, iradelerinin az ya da çok enerjisine bağlıdır.

Bununla birlikte, Lavrov'un bir bireyci (individualiste) olduğu zannedilmemelidir. O, bu birey, der, herhangi bir parti için hükümdarca karar verebilir; ve bir partiyi kabul edince, onun tüm zorluklarını da seçmiş demektir. Geleceğin tohumu sosyalizmden ibaret olduğu için, her sosyalist, özel hayatının türlü türlü durum ve koşulları içinde, kendi varlığı, gelişimi ve kanunları için savaşmalı; bireysel bir savaştan ayrılmamalıdır. Fakat bir sosyalistin bu pratik amaçlara ulaşmasına izin veren silahlar nelerdir?

Lavrov, buna şu karşılığı verir: Evvelâ 'kendi

özel hayatının örneği'dir. Varlık aracılarını seçmek, kadın sorunları, sempati ve kişisel antipatiler, aile yaşamı... vb. gibi hayatın tüm gösterilerine örneklerle propaganda ederek kendimizi anlatmak gerektir. Lavrov, aile hayatına pek büyük bir önem verir. Bugünkü ailenin ve devletin hangi kanunsal ve ekonomik organizmanın öğeleri gelecekte varlığını devam ettirme talihine sahiptir? İki cinsin bireyleri arasındaki duygulanma (affection) ihtiyaçları —ki, bu ihtiyaçlar, modern ailede yetersiz bir tarzda kandırılmaya çabalandırılmaktadır— hangi şekillerde belirecektir?

Lavrov, bu sorunlara açıkça karşılık vermez. O, sosyal faaliyetin dürtüsü (mobile) olarak dinin, geçmişin ya da bugünün kiliselerini anımsatacak şekilde bir egemenlik kurma talihine asla sahip olmadığını yanıtlamaya çalışır. Hatta bilim tarihine dair düşüncelerle dinsel düşünceler arasındaki savaşın ürünleri bir yana bırakılacak olsa bile, bu gerçeğin değişmeyeceğini kabul eder. Lavrov, gelecekte sosyal dönüşümlerin (transformations), ahlâksal kanunlardan çok ekonomik çıkarlara mı bağlı olacağını bilme sorununun pek çok tartışma konusu olduğunu zanneder. Kuşkusuz, mantığın gerekçeleri (icapları) Lavrov'u işçilerin maddesel ihtiyaçlarını olabildiği kadar tam olarak gidermenin gelecekte toplumun en üstün ve hayatsal amacı olacağına inanır. Bununla birlikte Lavrov, ahlâksal hayatı, sosyal kanunlarından asla uzaklaştırmış değildir.

Sosyal adaleti gerçeklendirmek ve topluma özgürlükle eşitliği sokmak için bireylerle yurttaş zümreler arasında ahlâksal ve tüzel ilişkiler imal etmek yetişmez. Adaletin en adil bir ekonomik düzeni gerçeklendirmek suretiyle pekiştirilmesi gerektir. Pek yetkin (parfait) bir ekonomik organlaşma uzun zaman pek yetkin olmayan siyasal ve ahlâksal şekillerin devamına göz yummaz. Bu itibarla Lavrov'a göre, bugünkü ekonomik düzende adalet yoktur. Bu düzen, bazı sınıfların değerleri üzerine hükmetmesini sağlar. Ekonomik yarışım da, bireyler arasında düşmanlıklar yaratır ve sınıf kavgalarına neden olur. Bu düzen, çoğunluğa karşı yapılan savaşlar içinde, her şeyi yutarak bozulmuş olan zayıf bir azınlığın tamamıyle keyiflenmesine hizmet etmek suretiyle değiştirmektir. Bu da var olan ekonomik esaslar yerine, bireyin kendini tamamlayan bir gelişim kazanmasına, özgürlük ve adaletin gerçeklenmesine ve sosyal hayatta adalete bir yer vermeye izin veren yeni esaslar getirmekle olur.

Lavrov, 'dolaysız savaş'a taraftardır. "Bütün dönemlerinden, insanların hiçliğinden, tepkiden yakınanlara sorarım: Sizler ki körlerin ortasında açıkça görüyorsunuz, ey körlerin arasında gözleri görenler, hastalar arasında sağlıkları yerinde olanlar!.. Sorarım sizlere, ilerleme işine katılmak için ne yaptınız?.. Eğer yetenek ve bilgileriniz, var olanı eleştirmenize izin verecek denli yetkin ise, bunlar düşüncelerinizi hayatta gerçeklendirmenize de yetecek demektir. İsterse, eyleminiz küçük olsun. Bilmez misiniz ki, tüm tözler sonsuz bir surette küçük olan cisimciklerden oluşmuşlardır. En büyük kuvvetler, sonsuz bir surette küçük içtepilerin ürünüdür" (*Tarihsel Mektuplar*, cilt V).

Lavrov, tarihte ve sosyal hayatta bireyin oynayacağı role pek inanır: "Kuvvetlerin azacaktır. Fakat bugünü yaratmış olan atalarının kuvvetleri de azalacaktı. Şu halde, bir kuvvet haline gelmeye zorlan. Zira, gerçek değilmiş gibi görünen tüm zaferler bu suretle kazanılmıştır ve az sonra da çoğunluk bunu bir mucize gibi varsaymaya hazırlanmıştır. Daima mucizeler yaratan, determinizme muhtaç olduğu aletleri hazırlamaya hizmet eden, bireylerin düşünceleri ve iradelerinin kuvvetidir. Kendine bireysel ülkü gibi bir amaç verirsen ve bu ülküye düşüncenin üstün kuvvetleri ve iradenin enerjisiyle saplanırsan, yaratmış olduğun erekler (gaye) âleminde ve seçtiğin aracılar içinde ödevini yapmışsın demektir. Daha sonra da tarihsel determinizm dalgası senin Ben'ini ve direnilmez akışı içinde gayretini yakalasın ve bunları olayların çevrisi (tourbillon) için atsın!.. İsterse bunlar, erekler ve aracılar âleminden iradene bağlı olmayan nedenler ve sonuçlar âlemine geçsinler, senin gayret ve çekimserliğin, senin için meçhul olan geleceğin yapısına çıkarılıp atılamayacak bir öğe olarak daha az girmiş olmayacaktır. Anladığın tarih, sana koyduğun erekler için savaşta türlü olabilirliklerin rolünü bilinçli ya da bilinçsiz olarak geleceği senin yanıbaşında kurmuş olan bu milyonlarca karanlık bireylere daha iyi bir geleceği kazanmak için büyük bir enerjiyle savaşmayı öğretir. Öyleyse, gelecek için savaş ve şu sözleri asla unutma: Ancak kendisini yenilmiş sayan, yenilgiye uğrar".

Lavrov, bireylerin yalnız kendi maddesel çıkarları için değil, aynı zamanda birbiriyle dayanışlı (solidaire) ve birleşmiş bir bütün olarak tüm insanlığın çıkarları için de enerjiyle çalışmalarını ister; ve buna inanır. O, sosyal ve ahlâksal ülkünün en fedakâr tapımının (culte) bu bilinçli çabasını, maddesel çıkarlar için yapılan çabalardan ayırmayı reddeder.

Lavrov, kendi yüksek ahlâk anlayışıyle hayat ve düşüncelerinin birliği sayesinde "hiççilik - nihilisme" sözcüğünün anlamını değiştirdiği için en vahşî bir hiçci (nihiliste) sayılmıştır. Turgenyev de bazı romanlarında ona bu niteliği vermişti. Bu iddia doğru değildir. Onun hiç-

ciliği bireylere uygulanmamış; yıkma ve inkârın değil, inancın 'ilkesi' olmuştur. Çağdaş hiçcilik, eşya ve olayların sonçağda görülen akılsallığını (rationalité) inkâr ederse de, daha iyi zamanların doğacağına da iman eder. Bu itibarla Lavrov'un hiçciliği, vaktiyle Saint-Augustin'in tanımladığı gibi, "hiç bir şeye inanmayan ve hiç bir şeyi öğretmeyen" anlamında bir hiçcilik değildir.

Büyük Fransız Ansiklopedisi, Lavrov hakkında şu özeti verir:

Lavrov'un kendi sistemine *Antropolojizm* adını vermesinin nedeni, bilgimizin öznelliğini göstermektedir. Bu sistem, Kant'ın Feuerbach ve Yeni Kantcılığın maddecilikle uzlaştırılmış bir şekli sayılır. Zira o, gerçek âlemin determinizmdeki nedenlilik kanunlarına bağlı olduğunu kabul eder. Fakat aynı zamanda insanın ulaşmak için, kendisine birtakım amaçlar koyma yeteneğine sahip olduğuna ve bu amaçlara ulaşmak için gereken aracıları seçebileceğine, bu başarıya hoş, yararlı ve zorunlu olan kavramlara itaat etmek suretiyle ulaşılabileceğine inanır. Ben, bir taraftan bir ürün, bir sonuç olduğu gibi, âlemin mekanik sistemine ulaşandır, diğer taraftan da gerçeğe, bireysel ve sosyal ilerlemeye doğru olan tüm yönelişlerinde dikkate aldığı şeylerin kurucusudur. Yinelenen (tekrar) olgular, emreden kanunlar ardalanmış (successive) evreler geçirir. Organik âlemin özelliği bu türdendir ki, bireysel ve sosyal hayatla anlatılabilir. Fakat, birbirinden farklı olan biyolojik ve sosyolojik iki organ vardır. Bunlardan birincisi, bir tek öğenin bilincini yaratır ki, bu, tüm diğerlerini yoketme yönsemesine, dayanıştırmaya ve kollektif bilinci, bunların gelişmelerine elverişli bir duruma getirmeye yönelir. Sosyoloji, bilincin dayanışma olaylarını inceleyen bir bilimdir; ve sosyal mutluluğu sağlama bakımından, bu dayanışmayı gerçeklendirmek için en iyi bir aracıdır. Fakat, sosyal mutluluk, bireylerin mutluluğundan başka bir şey değildir. Bu bireyler, daima hakka ve bu itibarla da toplumun varolan şekillerini değiştirme hakkına sahiptir. Bu düşüncelerde Lavrov'un evrim kuramı gizlidir. Ona göre, insel faaliyetin dört dürtüsü (mobile) vardır:

1. *Âdet:* İnsan yetkinleştikçe (tekamül) bundan kurtulur.

2. *Tutku:* Bazen ilerlemeye engel, bazen de yardımcı olur. Bu eleştirimle yükselir ve saf bir duruma getirilir.

3. *Çıkar (Menfaat):* Bu, çoğunluğun kuralıdır.

4. *Kanun:* Bu, bir azınlığın imtiyazıdır. İlerlemeye yardım etmek için kitlenin çıkarlarıyle birlikte bulunmaya mecburdur. Bu uzlaşmanın gerçeklenebileceği bir dönemde bulunuyoruz. Bu dönemde, sosyalist ülkü, bireylerin içgüdü yönsemeleriyle ahenkli olur. Lavrov'a göre, âdetle eleştirim ve çağdaş uygarlıkla geçmiş uygarlık arasında sürekli bir savaş vardır... Tarih, şu üç problemi çözecek olan insanlığın bir tek dayanışmış (mütesanit) grup halinde organlaşmış olmasıdır:

a) İnsel düşüncenin doğa üzerindeki egemenliği,

b) Hayvansal âlemin zaferi,

c) İnsel çevrede yaşama savaşının ortadan kalkması.

Tarih felsefesi, birbirine karşı gelen çıkarların, âdetlerin, ahlâksal ve düşünsel kanaatlerin zaferi aracılığıyle bizi, yerleşen sosyalist düzen karşısında bulundurur. Bu açıklamalardan da Lavrov'un sosyalizmi ile komünizm arasında hiç bir ilginin bulunmadığı da anlaşılır.

Bkz. Ossip-Lourie, (s. 162-183); N. O. Lasski, *Histoire de la Philosophie Russe* (Paris, 1950).

LAW, Théodore-Louis ya da **Jean Théodor.** XVIII. yüzyılın ilk dönemlerinde Oder üzerindeki Frankfurt'a gelmiş ve burada inzivaya çekilerek felsefeyle uğraşmıştır. Courland'da danışmanlık da yapmıştır. Spinoza'dan ilham almış, fakat onun düşüncelerini açıkça benimsemeye cesaret etmemiştir. *Tanrı, Âlem ve İnsan Hakkında Felsefesel Düşünceler* (1717); *Tanrıbilim Felsefesine Dair Düşünceler ve Tezler* (1719) adlı iki Latince eseri önemlidir. Bunlardan birincisi üzerinde, yazarın adı olmadığı halde, Law'a birçok acılar çektirilmesine neden olmuştur. O, yalnız Spinozacılıkla suçlandırılmamış, üstelik kendisinin dinsiz olduğu da iddia edilmiş olduğundan, sığındığı yeri terk etmeye mecbur olmuştur. Onun başlıca düşmanı, Thomasius'du ki, bu adam, Halle Üniversitesinin hukuk fakültesine verdiği bir memuvarla Law'ın Tanrıtanımazlığını açıkça kanıtlamaya çalışmıştır.

Bu filozofu, Hollandalı Mandeville'in ahlâksal değerler arasında bir fark gözetmeyen iddialarına karşı, *Remarks upon a Book: The Fable, etc. in a Letter to the Author* (Londra; 2. baskı, 1725) adlı eseriyle hücum eden William Law'la karıştırmamalıdır. Bir de İskoçya iktisatçılarından John Law vardır ki, 1671'de doğmuş, 1729'da Venedik'te ölmüştür ki, bu bankacı, Fransa'ya 'kredi'nin ekonomik gücünü öğretmiş, Hindistan kumpanyasını kurmuş ve Mississippi dolaylarının servetlerini sömürmek için kurduğu banka iflas ettiği için, büyük kargaşalıkların çıkmasına neden olmuştur.

LAZARUS, Moritz. Alman filozofu ve psikologu. 15 eylül 1824'te Filehne'de (Posen) doğdu, 13 nisan 1903'te Meran'da öldü. Bilgin bir babanın oğludur. İbraniceyi kendi kendine öğrenmiş, klasik öğrenimini Brunswick'de yap-

mıştır. Berlin Üniversitesinde de tarih ve hukuk öğrenmiştir. 1860'ta Bern Üniversitesine felsefe profesörlüğü için çağrılmış, 1863'te de rektör olmuştur. 1868'de Kriegs Akademisinde ve 1873'ten itibaren de yirmi yıl Berlin Üniversitesinde felsefe okutmuştur. 1894'te yetmiş yaşındayken kendisine özel danışmanlık verilmiştir. Lazarus, Berlin'in askerî okullarında da felsefe okutmuştur.

Lazarus, Herbart Okuluna bağlıdır ve bu filozofun eserlerini de yayımlamıştır. O, ilhamını Aug. Comte'tan alan toplum bilimini kurmaya çalışanlardan biridir. Arkadaşı Steinthal'la birlikte Kavimler Psikolojisi üzerindeki çalışmalarıyle tanınmıştır ve bu amaçla 1859'da Zeitschrift für Völkerpsychologie und Cpachwissenschaft Enstitüsünü kurmuştur. Burada, kavimlerin hayatı, sanat, din, dil... vb.'nı tüm ayrıntıları içinde incelemek amacını gütmüştür. Kendisi, Herbart'ın gerçekçiliğine bağlı olmakla birlikte, daha çok Lotz'un gidimli (discurtif) yönteminden yararlanmıştır.

Lazarus, daha sonra Spencer'in ardından giderek toplumu bir çeşit üstorganizma (supra-organisme) saymak suretiyle bu bilimi biyolojinin bir uzantısı (prolongement) saymıştır. Lazarus, bir taraftan da Almanya'daki Yahudi düşmanlığıyle savaşmış ve bu konuda birçok yazılar da yayımlamıştır.

Başlıca eserleri: *Das Leben der Seele* (Berlin; 3. baskı, 4 cilt, 1882-1885). Bu eser önemli bir psikoloji denemesidir; ve klasik olan bireysel psikolojiye karşı bir tepki sayılan bu kitabında Lazarus, bilincin, içsel hayatın öğeleri olan dil, ahlâk, töre ve yüksek kültürün bir bileşkesinden (resultant) ve sosyal hayatın bir yoğunlaşmasından ibaret olduğunu savunur.

Ueb. di Ideen der Geschichte (1865) adlı eseri Bern'de verdiği konferanstır. *Zur lehre von den Sinnes-toeuschungen* (1867); *Ideal Fregen* (1878). Bu da bir söylevle konferanstır. *Erzichung u. Geschichte* (Breslau, 1883); *Der Prophet Jeremias* (Breslau, 1894). Bu, kollektif psikolojiye dairdir. *Die Ethik des Ju Dentums* (2 cilt, 1898-1911) vb.

Lazarus'un eserlerinde kullandığı dil pek yetkin olduğu gibi, konferansları da başarılıdır.

Bkz. Flint, *The Philoso. History in Europe* (cilt I., son bölüm); Th. Achely, *U. Lazarus* (1909); A. Leicht, *Lazarus als Begründer der Völkerpsychologie* (1904).

LEANDER, Per-Johan-Hermann. İsveç filozofu. 31 mart 1831'de Hjelmsergd'de doğdu, 1900' de öldü. 1851'de Londra'da okudu, 1862'de felsefe doktoru oldu; bir yıl sonra da üniversitede felsefe doçentliğiyle görevlendirildi. Bostroem'un öğrencisidir. Gerek hocasının felsefesine, gerek yabancı ulusların felsefelerine dair İsveç diliyle derin incelemeler yayımladı. Çoğu bilimsel dergilerde de çıkmış olan başlıca eserleri şunlardır: *Descartes, Spinoza ve Leibniz' de Töz Kavramı* (1862); *Kant'ta ve Ona Bağlı Düşünürlerde Töz Kuramı* (1863); *Herbart Felsefesine Dair Açıklama ve Deneme* (1865); *Prag Felsefe Kongresinin Programında Kayıtlı Bazı Önergeler* (teklif, 1869); *Almanya, Fransa ve Danimarka'daki Çağdaş Felsefeye Dair Bazı Notlar* (1876); *Bostroem'un Tanrı Düşüncelerine Dair Doktrini* (1885-1886).

LE BON, Gustave. Fransız hekim ve antropoloji bilgini. Fizikçi ve sosyolog olarak tanınır. 7 mayıs 1841'de Nogent-le-Rotrou'da doğdu. 15 aralık 1931'de Paris'te öldü. 1870'te Paris' te bir gönüllü taburunda hekimlik yapmış olan Le Bon, 1884'te Hindistan'da Buda anıtlarını incelemesi için bu ülkeye gönderildi. Onun, ırklar psikolojisi ve sosyal psikolojiye dair özel görüşleri vardır. Fizikte de maddenin niteliği hakkında esirle ilgili bir kuramı ileri sürmüştü.

Eserleri çoktur: *L'Homme et les Sociétés, Leurs Origines et Leurs Histoire* (1881); *La Civilisation des Arabes* (1884); *Les Civilisation de l'Inde* (1887). Le Bon, bu iki eserinde de Türk sanatının özelliklerini görememiş, mimarimizi Arap ve Fars mimarisi içinde eritmiştir. Bu eserlerin baskısı çok nefis olmakla birlikte, bilimsel disiplin bakımından zayıftır, acele ve düşsel hükümlerle yüklüdür. *Les Premièrs Civilisations* (1888-1889); *Les Monuments de l'Inde* (1891); *Les lois Psychologiques de l'Evolution des Peuples* (1894); *Psychologie des Foules* (1895. Bu eser, Dr. Abdullah Cevdet tarafından *Reh-ül Akvam* başlığıyle dilimize çevrilmiştir. İçtihad Kütüphanesi); *La Psychologie du Socialisme* (1898); *Psychologie de l'Éducation* (1905); *L'Évolution de la Matière* (1905); *L'Évolution des Forces* (1907); *La Revolutions* (1912); *Enseignements Psychologiques de la Gerre* (1916. Bu eseri de Dr. Abdullah Cevdet, *Avrupa Harbinin Tarihi Ruhîsi* adıyle dilimize çevirmiştir); *Psychologie des Temps Nouveaux* (1920); *Le Déséquilibre du Monde* (1923); *L'Évolution Actuelle du Monde* (1927).

Le Bon, görüşlerini bir sisteme bağlamamış, daha çok derin ve geniş bilgili bir bilgin olarak ün kazanmıştır. Son yıllarında Flamarion Kitabevinin bilimsel yayınlarını seçen komisyona başkanlık yapıyordu. Bizde, Dr. Abdullah Cevdet onu, *Bir Zekâyi Feyyaz* adıyle düşünce âlemimize tanıttığı gibi diğer bazı eserlerini de, *Harp ve Sözde İyilikleri; Dün ve Yarın; İlmî Ruhu İçtimaî* adlarıyle dilimize çevirerek İçtihat Kütüphanesinde yayınlamıştır.

Bkz. Picardi, *G. le Bon et son Oeuvre* (1909).

LEBRE, Adolphe. İsviçre yazarlarından ve filozoflarından. 26 haziran 1814'te doğdu, 26 mart 1846'da Paris'te öldü. Babası bir Fransız topçu subayıdır ki, Napoléon'un düşmesinden sonra Lausanne'a yerleşmiş ve orada burjuva olmuştur. Lebre, ilk öğrenimini bu şehirde yapmış, sonra Münih'e giderek orada Tanrıbilim okumuştur. 1841'de Paris'e gelen Lebre, büyük bir ailenin çocuklarına eğitmen oldu. O, daha çok etnoloji ve filolojiyle uğraşmıştır. Eserlerini Marc Debri toplayarak, *Les Oeuvres d'Adolphe Lébre* başlığıyle bastırmıştır (Lausanne ve Paris, 1851). Bu yazılar, Revue de Suisse Semeur, des Deux Mondes dergilerinde de yayımlanmışlardır.

LE CAT, Claude-Nicolas. Fransız filozof ve cerrahlarından. 1700'de Blérancourt'da (Picardie) doğdu, 1768'de Rouen'de öldü. Le Cat bu son şehrin bir hastanesinde baş operatördü. Hekimliğe dair olan eserlerinden başka, felsefeyi ilgileyen ve birbirini tamamlayan şu iki eseri yazmıştır: *Traité des Sens* (Rouen, Paris, 1742); *Traité des Sensations et de Passion en Général et des Sens en Particulier* (Paris, 1767). Bu ikinci eser, XVIII. yüzyılda bile Descartes'ın etkisi kaybolmadığını gösterir, bu bakımdan bir değer taşır. Le Cat, duyumlarla tutkuları, maddesel olmayan ölümsüz ruhun canlandırdığı hayvansal ve hayatsal bir akışkan (fluide) aracılığıyle açıklar. Ona göre, bu akışkan duyumsal ve hareket ettirici (motrice) bir tözden ya da daha çok bir duygu ve hareket organından ibarettir. Bu akışkan, duyu organlarından beyne akar, bukalemun gibi her duyuma başka bir karakter verir; böylece de ruha özel duyumları geçirmiş olur.

LECKY, William Edward Hartpole. İrlanda tarihçilerinden. 26 mart 1838'de Newtow Park'da (Dublin) doğdu. 22 kasım 1903'te Londra'da öldü. Buckles Okuluna bağlıdır. Ona, filozoflar arasında yer kazandıran şu eserlerdir: *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* (2 cilt, 1865; 3. baskı, 1873); *History of Europeen Moral from Augustus to Charlemagne* (2 cilt, 1869; 2. baskı, 1879). O, daha çok İrlanda devlet adamları hakkında geniş ve felsefesel görüşleriyle tarih felsefesi bakımından ün kazanmıştır.



LECLAIR, Anton. Alman filozofu. 20 ocak 1848'de Véron'da doğdu, 1910'da öldü. Orta öğrenimini Prag ve Graz'da yaptı. 1866'da bu son şehrin üniversitesine girdi. Leclair, burada filoloji, felsefe ve hukuk okudu. Sonra, Marburg, Botzen, Prag, Wies... vb. yönetim ve öğretim işleriyle uğraştı. 1895'te Viyana'da profesör oldu. Gençliğinde A. Richl'in etkisine tutulmuş ve Almanya'da filozof W. Schuppe ve E. Laas'ınki gibi bir mevki kazanmıştır. Leclair, insan ruhunda deneyüstünü kavrayacak bir fakültenin varolmadığına inanır. Ona göre, kamulduyunun (sens commun) doğal metafiziğini tamamıyle reddetmemek gerekiyorsa, onu, hiç olmazsa deney üzerine kurulmuş olan bilgi kuramı adına yorumlamalıdır. Felsefenin bugünkü amacı, bilginin soyut kavramını pozitif bilimin genel görüşüyle uzlaştırmaktır.

Şu eserleri önemlidir: *Der Realismus der Modernen Naturwissenschaft in lichte der von Berkeley und Kant Angehahenten Erkenntnisskritik* (Prag, 1879); *Beitroege zu einer Monist. Erkenntnistheorie* (Berlin, 182); *Kritiker Idealismus und Pozitivismus* (Bu eser bir dergide çıkmıştır).

LECLERCQ, Jacques. Belçikalı Tanrıbilim ahlâkçılarından. 3 haziran 1891'de Bruxelles'de doğdu. Döwen Üniversitesinde yetişti ve orada Katolik ilkelerine uygun bir ahlâkla sosyoloji ve psikoloji dersleri verdi. Önemli eserleri şunlardır: *Leçons de droit Naturel* (5 cilt, 1927-1937); *Essais de Morale Catholique* (4 cilt, 1931-1938); *Introduction à la Sociologie* (1948); *L'Enseignement de la Morale Chrétienne* (1950. Bu eser Almancaya çevrildi, 1954); *La Philosophie Morale de Saint-Thomas Devant la Pensée Contemporaine* (1956).

LE DANTEC, Félix. Fransız filozofu. 1869'da doğmuş, 1917'de ölmüştür. Daha çok biyoloji felsefesiyle uğraşmıştır. Felsefeyi ilgileyen başlıca eserleri şunlardır: *La Lutte Universelle; L'Atheisme; Science et Conscience; L'Egoisme; La Science de la Vie; Savoir; Le Probléme de la Mort et la Conscience Universelle; La "Mechanique" de la Vie; Théorie Nouvelle de la Vie; Le Determinisme Biologique et la Personnalité Consciente; Lamarckiens et Darwiniens; Les Limites de Connaissable; Les Naturelles; Eléments de Philosophie Biologique; Contre la Metaphysique...* vb.

Kendisine "Bilimci" (Scientiste) sıfatını vermiş olan Le Dantec, bir sistem sahibi olmaktan çok, biyoloji ve metafizik problemleri üzerinde ılımlı (mutedil) olmak koşuluyle birciliği

(monisme) ve hatta dolayısıyle ve az çok ihtiyat kayıtlarıyle maddeciliği savunanlardandır. O, metafiziği sanat sistemlerine benzetir. Felsefenin sağın (exacte) bilimlere dayanmadığı takdirde hiç bir doğru sonuca ulaşamayacağını, pozitif bilimin felsefeyi mağlup etmiş olduğunu ilân eder. Bununla birlikte o da, Aug. Comte gibi, insanı çevreleyen bir bilinemezin (inconnaissable) varlığını kabul eder. Fakat bu bilinemezin hayat ve bilincimizi yaratan hareketler üzerinde hiç bir etkisi olmadığını, hatta maddenin ve evrenin genel hareketlerinde bile bir etkisi olmayacağını, ne insanın ona ne de onun insana ulaşamayacağını savunur. Le Dantec'e göre, hiç bir şey doğanın dışında değildir. Buna karşın, insan üzerinde hiç bir nüfuzu olmayan ve insan tarafından bilinmesine olanak bulunmayan bir yığın olay vardır. Bilim, bunları anlamak için uğraşmak zorunda da değildir. Bu itibarla metafiziğe ihtiyaç yoktur. Hayat da evreni yöneten kanunların hükmü altındadır. Doğada bir 'süreklilik' kanunu egemen olduğundan, cansızdan canlıya geçiş gibi bir atlama yoktur. Hayat, fizik ve kimya'ya uygulanan yöntemlerle açıklanabilir. Canlılar, bir taraftan tüm doğayı yöneten determinizm kanununa, bir taraftan da 'görevsel temsil' ve 'kazanılmış soyaçekim' kanunlarına bağlıdır. Tüm yaşamsal evrim, bu kanunlara göre meydana gelir. Hayat, bireyin şimdi içinde bulunduğu koşullarla bireyin yapısı arasındaki savaşın ürünüdür. Bu savaşın meydana getirdiği uyma (intibak) birtakım yeni karakterler kazandırır. Bundan da yüksek türler meydana gelir. Canlılar, kendiliklerinden (spontanément) hareket etmedikleri için, 'özgürlük' düşüncesi bir ütopyadır ve bilinç gibi 'gölge olay'dır. Lamarckcılığa bağlı olan Le Dantec, hayat ve âlem için hiç bir erek (gaye) kabul etmez. Sosyal koşullar, insanın yapısında gizli olan benciliği asla değiştiremez. Yaratılışı ve yapısı itibarıyle insan, bencil ve vahşî bir varlıktır. Uygarlık, içimizde yaşayan bir ilkel ve vahşî karakteri cilâlamışsa da asıl tözümüzde gizli olan gönül, daima dişlerini gösterme yönsemesindedir.

Le Dantec, *L'Athéisme* (1902) adındaki eserini, birci ve maddeci hocası Alfred Giard'a ithal ediyor ve ona, "Çok şükür ki, bugün felsefesel görüşleri dolayısıyle kimse yakılmıyor" diye söze başlıyor, hocasının Lille'deki Ecola Normale'de verdiği ders ve konferansların, her türlü otoriteyi bir yana bırakarak, özgür ve kişisel düşüncelere teşvik eden telkinleri dolayısıyle şükranlarını bildirdikten sonra, üç bölüme ayırdığı bu eserin *İtiraflar ve Tanımlar* başlığını taşıyan birinci bölümünde, üç çeşit Tanrıtanımazlık ayırıyor:

1. Doğuştan, yani mizaç itibarıyle Tanrıtanımaz olanlar,
2. Mantıksal Tanrıtanımazlık,
3. Bilimsel Tanrıtanımazlık.

Kendisinin bunlardan hangisine mensup olduğu bilimciliği benimsemesinden de bellidir; fakat, onun: "Bir gerçek arandığı zaman, mühiş olan şey, bulunmuş olandır!.." diyen R. de Gourmont'un özdeyişine bağlanarak bu üç çeşit Tanrıtanımazlığın hiç birinden kurtulamadığı hissedilir. İbranice bir sayfayı birkaç dakikada ezberleyebilecek denli güçlü bir belleğe sahip olduğunu söyleyen L. Pasteur, laboratuvarında, Metchnikoff'a laborantlık yaptığı zaman, kişiliği itibarıyle Tanrıtanımaz olduğunu, sonra bilimsel Tanrıtanımazlığa saplandığını itiraf eder gibi görünür. Tanrı'ya inananların inançlarındaki saçmalığa inanmış olduğunu, "Utanmadan Tanrıtanımaz olduğumu itiraf edebilirim, fakat bu, beni mantıksal olmaktan alıkoyamaz" diyecek denli açık çözümlemeler yapar. "Tanrı ölmüş olsaydı, âlemde hiç bir şey değişmiş olmayacaktı" kanaatine değinen Le Dantec, eserinin diğer bölümlerinde Tanrı inancının, sosyal disiplin ve ahlâksal düzen için zorunlu olduğunu savunur. Bu bakımdan onun, din ve mucize gerçeklerine inanmadığı, bunların sosyal bir kurum olarak, geçmişten zamanımıza dek gelenek, görenek ve bir çeşit töreler halinde süregeldiklerini, sosyal yararları dolayısıyle de süregideceğini açıklamış olur. Birciliği, bilimsel Tanrıtanımazlık olarak nitelendiren Le Dantec, eserinin sonunda, kendisine yapılmış olan itirazlara karşılık vermekle yetinir.

Pek çok eser vermiş olan Le Dantec'in diğer eserleri şunlardır: *Les Influences Ancestrales; La Lutte Universelle; De l'Homme à la Science; Le Conflit; L'Individualité et l'Erreur Individualiste; Evolution Individulle et Hérédité; L'Unité dans l'Être Vivant; Théorie Nouvelle de la vie et Traité de Biologie; Introduction a la Pathologie Générale; La Crise du Transformisme; La Stabilité de la Vie; Le Chaos et l'Harmonie Universelle; Les Lois Naturelles.*

LEE, Henry. İngiliz filozofu. XVIII. yüzyılda yaşamıştır. Locke'un hem çağdaşı, hem de hasmıdır. *Anti-Scepticisme ya da Locke'un Denemesindeki Her Bölüme Dair Görüşler* (Londra, 1702) adındaki eseri sağduyudan yoksun değilse de, düşünce itibarıyle derinlikten, üslup itibarıyle canlılıktan yoksun sayılır. Bunun için olacaktır ki, bu eser, ne yayınlandığı dönemde ne de daha sonra ciddî bir ilgi uyandırmamıştır.

LEESE, Kurt. Alman din filozofu. 6 temmuz 1887'de Gollnow'da doğdu. 1935'te Hamburg'

da profesör oldu. Mutlak ülkücülüğe bağlıdır. Şu eserleri değerlidir: *Philosophie im. Spatidealismus* (1929); *Krisis u. wend des Christi. Geistes Studien zum Anthropolog u. Theologischen Problem der Lebens Philosophie* (2. baskı, 1941); *Die Religion des Protestant* (2. baskı, 1948); *Natureligion u. Christi.* (1936); *Die Religionskrise des Abendflandes u. d. Religiuze Lage der Gegenwart* (1948) vb.

LEEUVE, Gerardus von. Alman din filozofu. 1890'da Den Haag'da doğdu, 18 aralık 1950'de Utrecht'de öldü. 1918'den 1950'ye kadar Groningen'de profesörlük yaptı. Daha çok Tanrıtanımazlıkla (athéisme) savaşmıştır. Eserleri: *Phenomelogie der Religion* (2. baskı, 1951); *Bach's Mattaeupassion* (5. baskı, 1947); *Inbidingtot de Theologie* (2. baskı, 1948); *Levensvormen* (1948) vb.

Bkz. F. Sieerksm, *Prof. Dr. Gerardus U. d. Leeuve* (1951).

LE FEVRE, Jacques. Latince adı, Faber Stapulensis'dir. Fransız bilgin ve filozofu. 1455'e doğru Etaples'de doğdu ve 1537'de Nérac'da öldü. Hayatının ilk zamanları bilinmemektedir. Yalnız, Paris Üniversitesinde okuduğu, Istanbul'un ulusumuz tarafından zaptı dolayısıyle, bu şehirden kaçan Bizans bilginlerinin Paris Üniversitesine Yunan dil ve bilgilerini sokmak suretiyle gerek edebiyat, gerek felsefede yeni bir dönem açtıkları yıllarda yüksek öğrenimini tamamlamış olduğu bilinmektedir. O, bu üniversitede Aristo'nun eserlerinin ne kadar yanlış anlaşılmış olduğunu ve okullara yayılmış olan bu eserlerin ne kadar kusurlu olduklarını bu üniversitede öğrendi. Bu hususdaki düşüncelerinin doğruluğu İtalya'ya yaptığı bir seyahatte, bu ülkede gezimciliği yeniden kurmuş olan bazı filozoflarla tanıştıktan sonra daha kuvvetlendi. Fransa'ya dönünce Aristo'nun eserlerinden bazılarını tercüme etmiş, bunları diyalog şeklinde yorumlamış ve açıklamıştır. Bu suretle skolastiklerin Aristo'yu ne kadar yanlış anlamış olduklarını da ispat etmiştir. Aristo'nun gerçek eserleri üzerindeki çalışma ve başarılarında kendisine dostu ve öğrencisi olan Josse Clictou da yardım etmiştir. Bu zat, Flandre'da doğmuş ve 1505'te Sorbon'da doktorasını vermiş olan bir felsefecidir. Le Fevre, bir taraftan Henri Estienne'den yararlanmış, eleştirimi ve geniş bilgiyi yenileştirmek isteyen aydınların kendi teşebbüsünü beğenmesinden de cesaret almıştır. Kazandığı ün, Vieves ve Erasmus' un kazandığı ünle kıyaslanabilir. Le Fevre'i o tarihlerde yaşayanlar gerçek felsefenin ve diyalektiğin onarıcısı (restaurateur) saymışlar, Eflatun, Fisagor ve Thoma Morus'le eşdeğer sayacak kadar ileri gitmişlerdir. Le Fevre, kutsal kitapları da yorumlamak ve çevirmek suretiyle adını ününün son doruğuna çıkardı. Zira, bu dönemde reform yanlılarıyle buna karşı koyanlar şiddetli bir tartışmaya tutuşmuşlardı. Le Fevre, bunlardan hiç birine taraflı görünmek istemediyse de, Ortodoksluğu savunanların lütfunu kazanmak için geleneği izlemekte körü körüne inat etmiyordu. Le Fevre'ın inayet (grâce) ve özgürlük hakkındaki düşünceleri kuşkuludur. O, bu konuda Saint-Augustin'den çok Pèlage gibi düşünür. Sorbon Üniversitesi tarafından suçlandırıp mahkûm edilen kendi dostu Reuchelin'i savunduğu için de bazılarının düşmanlığını kazandı. Parlamentoda kendisinin bir kâfir olarak cezalandırılmasından söz edildi. *İncillere Dair Yorumlamalar* adlı eserinden seçilen bazı parçalar dolayısıyle pek ağır bir cezaya çarptırılacakken, Margeritte de Valois'nın himayesi sayesinde kurtuldu.

Le Fevre, İncil'i halk diline çevirdiği için de, François I'nın tutsaklığından yararlanan düşmanları yeniden hücuma başladılar. Bunun üzerinedir ki, kral, Fransa'ya dönünceye kadar geri dönmemek üzere kaçtı. Kral, vatanına dönünce, onu, çocuklarından birine eğitmen yaptı. Fakat reforma karşı düşmanlık gittikçe arttığından, Margeritte de Valois, onu koruyamamak korkusuyle Nérac'a yolladı; ve filozof bu şehirde öldü.

Le Fevre'in felsefeyi ilgilendiren eserleri ara cümlelerinden (paraphrases) ibarettir. Denys l'Areopagite'in ve Raymond Lulle'ün kitapcıklarını ve Nicolas de Cusa'nın eserlerini bastırmıştır. Bunları bir yana bırakırsak, Aristo'nun başlıca büyük eserleri hakkında yayımladığı kitaplar bile, kendisini felsefe tarihine mal etmeye yetişir. Bunların önemlileri şunlardır: *Aristotelis Philosophioe Naturalis Paraphrases* (Paris, 1501; 5. baskı, 1528); *Aristotelis Opus Metaphysicum...* (Paris, 1515); *Meteorolojica Aristotelis cum J. Fabri Paraphras* (Nuremberg, 1512); *Jacobi Fabri Stapulensis... in Libros Logicos Paraphrasis* (Paris, 1525); Henri Estienne tarafından 1512'de basılan *De Ornatu Spritnalium Nuptiarum* başlıklı eseri değerlidir. *Introductio in Aristotelis Libros de Anima* (Bâle, 1558).

Bugün bu eserler, bütün bunlara benzeyen eserler gibi, önemlerini yitirmişlerdir. Fakat bunlar, Fransa ve Almanya'da gezimcilik felsefesinin yenileşmesine hizmet etmişlerdir. Bu eserlerin başarısı o dönemlerde mantık okutanlar arasında Fabriciler (Fabrisistes) adını alacak kadar büyük olmuştur. Bu okul, Skolastik Okulu geleneklerine bağlı olduğu halde, geleneksel mantığı saf gezimcilik doktriniyle karıştırmak suretiyle yenileştirmeye karar vermiş olan Soncuların (Terministes) bir çeşit aracılı-

ğını yapmıştır. (Bu, Tanrı'nın yarlıgamasına bir sınır çizen Calvincilerin mesleğidir). Le Fevre, *Organonlar* hakkındaki ara cümlelerinde, Skolastik Okulun boş gevezeliklerle dolu sözcük oyunlarına hücum eder; ve Aristo'nun asıl eserlerine karıştırılmış olan yabancı öğeleri göstererek, birçok yıllar yitirilmesine neden olanları asla affetmez.

Fabriciler Okulu, Protestan üniversitelerinde üstün bir yer kazandığı ve bu okuldan pek de farkı olmayan Mélanchthon'la karışarak Ramüs' ün getirmeye çalıştığı yeniliklere karşı gelmeye uğraştı. Bu konuda şu iki esere baş vurulabilir: *Introductiones Artificiales in Logicam J. Fabri Stapulensis per L. Clichtoveum (Josse Clictou) Neopostunensem* (Paris, 1505); *Ars Suppositionum J. Fabri Stapulensis, Adjectivs Passim Caroli Bovilli Viromandui Annotationibus* (Paris, 1500). Le Fevre'in hayatı, M. Graf tarafından yazılmıştır (Strasburg, 1842).

Le Fevre'i, *La Philosophie* (Paris, 1879) ve *Les Variations de Guillaume de Champeaux sur la Question des Universaux* (Lille, 1898) adlı eserlerin yazarı olan Fransız filozofu G. Lefèvre ile, bir de The Philosophical Review' da önemli felsefe makaleleri yazan İngiliz filozofu A. le Fèvre ile karıştırmamalıdır.

Bir de Fransız ozan ve bilginlerinden André Le Fèvre vardır ki, 1834'te Provins'de doğmuş, 1890'da ölmüştür. Lucrèce'i tercüme etmiş ve uzaktan onun çömezi olmuştur. *La Flûte de Pan* (1861); *La Lyre Intime* (1865) adlı manzum eserleri panteizmin ilhamlarıyle zenginleştirilmiştir. Bu eserler, pek soyut birtakım kuramlar ve karanlık mitlerle (mythes) doludur.

LEGRAND, Antoine. Fransız filozofu. XII. yüzyıl başlangıcında Douai'de doğdu. 1695'te yaşamakta olduğu bilinen Legrand, 1700 yılına doğru Oxford kontluğunda öldü. O, Saint-François tarikatını kabul etmiş ve profesörlük yaptığı Douai Koleji tarafından Katolikliği vaaz etmesi için İngiltere'ye gönderilmiştir. Legrand, bu vesileyle Oxford'a yerleşmiştir. Legrand, Descartesçılığı, pek tehlikeli saydığı mistiklerle Tanrıbilimcilere ve daha çok Oxford rahibi Samuel Parker'e karşı şiddetle savunmuştur; bu amaçla birtakım eserler de yazmıştır. Bayle ve Arnauld'un da anlattıklarına göre, bu eserler oldukça da başarılıdırlar. Bunların hepsi bir araya getirilerek Londra'da, *Ünlü René Descartes'ın İlkelerine Uygun Olarak Tam Felsefe Dersleri* (1694) başlığıyle yayımlanmıştır. Legrand'ın 1675'te basılmış olan diğer iki eseri de Descartes doktrinlerinin bir özetidir. Buna, *Apologia pro Cartesia Contra Sam. Parkerum* (Londra, 1672; Nuremberg, 1681) başlıklı ve önemli eserini de eklemelidir. Legrand, Rohaut' nun fizik kitabına da notlar eklemiştir. *Stoa Bilgesi* (La Haye, 1661) adlı eseri, daha sonra *Tutkusuz Adamın Karakterleri* adıyle basılmıştır (Paris, 1665); *Epikür ya da İradenin Erdemler Üzerindeki Egemenliği* (Douai, 1669) ve İngilizceye çevrilmiş olan, *Institus Philosophica Secondum Principia René Descartes* (1695) başlıklı eseriyle *Dissertatio de Carantia Sensur et Cognitionis Inbrutis* (Nurenberg, 1679) adlı eseri de, onun değerli kitaplarındandır.

Bkz. Fr. Bouvillier, (cilt II, ih. XXI).

LEHMANN, Rudolf. Alman pedagog ve filozofu. 26 mart 1856'da Krefeld'de doğdu, 27 mart 1927'de Breslau'da öldü. 1881'de yüksek öğrenimini Berlin'de yapmıştı. 1900'de Posen Akademisine evvelâ doçent, sonra profesör oldu; 1919'da da Breslau Üniversitesine geçti. Natorp' la da yakından ilgili olan Lehmann, filozofî ile birlikte eğitim ve öğretim konularıyle de uğraştı. Eserleri: *Der dt. Unterricht* (3. baskı, 1909); *Erziehung und Unterricht* (2. baskı, 1912); *Die Pâdagogische Bewegung der Gegenwart in Sellistalarst* (cilt I, 1929).

Aynı adı taşıyan ve hepsi de yüzyılımızda yaşayan üç felsefeci daha vardır: 1. W. C. Lehmann: Bunun, *Adam Ferguson and the Beginning of Modern Sociology* (New York, 1939) adlı eseri önemlidir. 2. Kantstudien'deki felsefesel makalelerin yazarı olan R. Lehmann, 3. *Zarathustra* (2. baskı; Köbenhavn, 1899-1902) 'yı çevirmiş olan L. Lehmann.

Bkz. K. Keseller, *Pâdagog. Charakterköpfe* (5. baskı, 1929); E. Saupe, *Dt. Pâdagogen der Neuzeit* (8. baskı, 1929).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Büyük Alman filozofu. 21 temmuz 1646'da Leipzig'de doğdu; ve 14 kasım 1716'da Hanovre'da öldü. Babası Friedrich Leibniz, Leipzig Üniversitesinde ahlâk profesörlüğü yapan bilgin bir hukukçuydu. Leibniz' in ailesi, eskiden Almanya'ya yerleşmiş olan Slavlardandı. Babasını daha altı yaşındayken yitiren Leibniz, çocukluğundan bahsederken, okulda aldığı bilgilerin kendisini kandırmadığını, bu nedenden babasının kitaplığına kapanıp eline geçen kitapları rasgele okuduğunu anlatır. Tesadüf, kendisine önce roman ve tarih türünden, sonra



da skolastik eserleri ve nihayet kendi çağına doğru yetişen bilgin ve filozofları okutmuştur. Leibniz, daha on beş yaşındayken *De Principio Individui* başlıklı tezle başöliye olmuş ve on sekiz yaşında hukuk felsefesine dair bir eserle yargıçlık hakkını almış, gençliği ileri sürülerek kabul edilmemiş olduğu Leipzig Üniversitesine geçmiş, orada *Karmaşık Hukuk Olaylarına Dair (De Caribus Perplexis in Jura)* bir tezle doktora payesini kazanmıştır; on beş yaşlarına doğru da Aristo'ya mı, yoksa Demokrit'e mi bağlanmak gerektiğini düşünecek ve bu hususta bir karar verecek kadar felsefeyle uğraşmış bulunuyordu. Fontenelle, "Leibniz, hiç bir bilime ayrıca düşkün değildi, bilimlere aynı güçle eğilim duymuştu" der; ve onun Latince ile Yunancayı yeter derecede öğrendikten sonra sırayla ozanları, söylevcileri, tarihçileri, hukukçuları, filozof, matematikçi ve Tanrıbilimcileri okuduğunu, sonra üstatların yardımına gereksinme duyduğunu anlayarak zamanının bilgin ve üstatlarına baş vurduğunu, hatta Leipzig dışına da çıktığını anlatır. 1661'de üniversite derslerine devam etmiş, profesör Jacob Thomasius'ten eski felsefeyi, Aristo ve hatta skolastikleri öğrenmiş, sonra mantığa ilgi duymuş ve yine on beş yaşındayken Leipzig yakınlarındaki Rosenthal denilen küçük bir ormanda yalnız başına dolaşıp dururken matematiğe heves etmiş ve İena Üniversitesinde pek derin olmamak koşuluyle bu bilimi öğrenmiştir.

1674'te Leibniz'in eline Bacon ve Gassendi'nin eserleri geçmiş, bunlardan öğrendiği boşluk ve atom düşüncesini kabul etmiştir. Leibniz, 1666'da daha yirmi yaşındayken, *De Arte Combinatoria* adında bir eser yayımlamıştı. Bu eserde differansiyel hesabıyle Karakteristik (işaret dili) hakkındaki icatlarının ve projelerinin tohumları vardır. Kendisine bir kürsü de teklif edilmişse de, o, politika adamları ve bilginlerle serbestçe ilişkide bulunmayı yeğ tuttu. Altrof'da hukuk doktorasını verdikten sonra Nuremberg'e gitti; orada bilginlerle görüşmek isterken, kimyayla uğraşan pek gizli bir cemiyetin varlığını öğrendi. Bu cemiyet, felsefe taşını (yad taşı) aramaktaydı; ve ilk kez 1378'de Rosenkranz tarafından kurulmuş ve bu zatın verdiği Kızıl Haç (Rosecroix) adını terk etmemişti. Leibniz, kimyaya dair birtakım eserler topladı ve bu bilimin karışık, esrarlı terimlerini öğrendi ve bu cemiyete girmek için öğrendiği bu terimlerle yazdığı bir mektup sayesinde buraya üye oldu. Kendisine bu cemiyetin kâtipliği verildi ve bir de maaş bağlandı. Cemiyet mensupları Leibniz'den pek çok şeyler öğrendiler. Kendisi de onlardan yararlandığına inanmıştı.

Leibniz, 1667'de Mayence elektörünün özel danışmanı olan Baron Boineburg'la tanıştı. Bu zat, o zaman daha yirmi bir yaşında olan Leibniz'in üstün nitelikli bir insan olduğunu anladı; onun Frankfort'da yerleşmesini temin etti. Leibniz, burada birçok bilginlerle ve işadamlarıyle tanıştı ki, bunlar arasında piyetizmi (pietisme) kuran pastör Philippe-Jacques Spencer (1635'te doğdu) de vardır. 1666'da Leipzig'den Altdorf'a gittiği zaman, yazmış olduğu *Methodes nova Discendae Docendacque Juris Prudentiae...* adlı eserini, hâmisi olan baron'un teşvikiyle Mayence elektörüne ithaf etti. Bu eser bir hukuk felsefesini, bir hukuk aritmetiğini ve adlî yazışmaların (muhabere) bir tablosunu... vb. kapsar. Bunun üzerine elektör, kendisini saraya çağırdı ve Lassre'le birlikte Latin hukuk kurallarını (Corpus Juris Latini) yeniden gözden geçirmeye memur etti (1668-1669). Leibniz bu dönemde mantıksal tablolar ve uzlaştırmalardan başka bir şeyle uğraşmadı. 1669'da geometrik bir yöntemle şu eseri yazdı: *Specimen Demonstratinum Politicarium.* 1670'te Leibniz, elektörün danışmanı oldu. Aynı yılda, XVI. yüzyıl İtalyan hümanizmacılarından Marius Nizolius'ün vaktiyle 1553'te basılmış olan *Antibarbarus* adlı eserini yeniden yayınladı. Bu eser, sahte filozofların, yani skolastiklerin "uğursuz düşünceleri ve barbar dilleri" aleyhine yazılmıştı. Leibniz, bu eserin başına eklediği Önsöz'de, Nizolius'ün, zamanına göre pek yararlı olan cesaretini över. Fakat, Aristo ve Saint-Thomas aleyhindeki aşırı düşüncelerini beğenmez.

Leibniz, aynı yılda (1670), *Securita Publica* adında bir eser yazdı. Bunda, Louis XIV'nin Flandre'ı istilâ etmesi dolayısıyle meydana gelen üçlü anlaşma karşısında kendi bağlı olduğu elektörlüğün durumunu belirtmeye çalışır ve eserde daha çok başka uluslarla değil, yalnız Alman elektör ve prensliklerinin kendi aralarında bir anlaşma yapmalarını salık verir; fakat bu anlaşmanın saldırgan değil, savungan (tedafüi) olmasını ister; ve Avrupalıların birbiriyle değil, belki, "Avrupa'da barbarlığın son artığı" saydığı Osmanlılarla ve kâfirlerle savaşmalarını, İngiltere ve Danimarka'nın, Güney Amerika'yı, İspanya'nın Kuzey Amerikayı, Hollanda'nın Doğu Hindistan'ı, Fransa'nın Afrika ve Mısır'ı zaptetmelerini uygun bulur. Louis XIV, Lorraine'e girdiği zaman (1670) Leibniz, bu eserin ikinci kısmını yazdı ki, bunda: "Öyle sanıyorum ki, Fransız kralı, Istanbul ve Kahire'yi elde ederse, tüm Türk imparatorluğu da aynı zamanda fethedilmiş olacaktır; Tanrı'ya şükür ki, o, monarşiye doğru böyle bir yol aramaktadır" demişti.

Kral, 1672'de Paris'e döndüğü zaman, bu şe-

hirde bulunan Leibniz, krala, Mısır'ı istilâ etmesi için, *De Expeditione Aegiptiaca Regi Franciae Proponeuda* başlıklı bir proje yollamıştır. Bu eserde, Mısır'ın, askerî, malî ve ekonomik durumunu, istihkâmlarını, topografyasını, insanlarının durumunu ciddî bir incelemeden geçirmiş, Habeşistan ile Madagaskar hakkında geniş bilgiler vermiştir. Fakat Leibniz'in o tarihlerdeki Türk sosyal bünyesi, askerî ve ulusal ruh ve teşkilâtı hakkında tam bir bilgisi olmadığı anlaşılmaktadır. O, bu eserinde Fransız kralına, Hollanda'yı yıkmak için Hindistan yolunun kapatılmasını da öneriyordu. Leibniz, bu suretle Fransa'nın Avrupa'da genel bir mütareke ya da barışı sağlayabileceğini umut etmiştir. Kendisinin kral tarafından kabul edildiği kuşkulu olan Leibniz, bu projesini gerçeklendirememiş, bu yüzden Charles XII'a, daha sonra da Rus çarı Büyük Petro'ya sokulmuştur. Çağının politika hareketlerinde geniş bir rol oynamamış olan Leibniz, Paris'te Descartesçı Arnauld, Hollandalı matematik ve fizik bilgini Huygens ve Spinoza'nın dostu olan Alman mantıkçı ve matematikçisi Von Tschirnhaus'la tanıştı. Aynı zamanda Londra'da kimyager Boyle ve matematikçi Collis'le dost oldu.

Leibniz, 1672'de Paris'e geldiği zaman, matematikte pek ileri bir bilgiye sahip değildi. Descartes'dan beri geometride kazanılmış olan ilerlemelerden habersizdi. Bu tarihten dört yıl sonradır ki, 'yüksek çözümleme'nin iki anahtarı olan differansiyel ve en küçükler (infinitésimal) hesabını keşfetti. Bilim tarihi için önemli olan, onun differansiyel hesabını Newton'un aynı dönemde keşfettiği flüksiyonlar hesabından (calcul des fluxions) elde edip etmediği sorunudur.

Oysaki Leibniz, 1684'te *Nova Metodus Pro Maximis et Minimis* adlı eserini yayımlamıştı ki, bunda, evvelce de değindiğimiz gibi, differansiyel hesabının kuralları vardır. Newton ise, 1687'de, *Genel Felsefenin Matematik İlkeleri* adlı eserini yayımladı ki, hemen hemen tamamıyle bu aynı hesaba dayanır. Fontenelle, her iki büyük adamın birbirinden habersizce ve başka yollardan ayrı adlarla, aynı matematik bilgileri keşfettikleri sonucunu çıkarır. Bununla birlikte der, İngilizlerden başka aydın ulusların hemen tümü, bu bilimi, Leibniz'in eseri sayarlar. Pek çok tartışmalara yol açmış olan bu sorunu inceleyen bilginler, Newton'un 1669'da, yani Leibniz'in eserinden on beş yıl önce bu bilimi keşfettiğini ve 1672'de yazmış olduğu bir mektuptan, Leibniz'in haberi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu konuya dair iddialar ve ispatlar, *Commercium Epistolicum de Analysi Promota* (1712) adlı bir eserde toplanmıştır. Buna karşın, Leibniz'in bu hususta ki orijinalliği üzerinde tüm matematikçiler birleşmişlerdir. Nitekim, Leibniz'in kendisi de ölüm yılı olan 1716'da, *Historia et Origo Calculi Differantialis* adlı bir eser yazmış ve bunda kendi keşfinden önce, bu hesaba dair yapılmış olan çalışmaların da bir tarihini vermiştir.

Leibniz, matematikte saf mantıksal düşüncelerle çalıştığı halde, fizikte anlamıştır ki, Descartes'ın hareket kanunları, fiziksel evrenimize ve görmekte olduğumuz doğal düzene uygun değildir. 1670'te yeni bir kozmoloji varsayımını ileri süren şu iki eseri yazdı: 1. *Theoria Motus Abstracti* (Bunu, Paris Kral Akademisine ithaf etti); 2. *Hypothesis Physica Nova* (Bunu, Londra Kral Akademisine ithaf etti). Leibniz, bu eserlerinde Descartes ve Galilée'nin etkilerinden kurtulmuş değildir. Zira, hareket problemini hemen aynıyle Descartes'ın terimleriyle ileri sürmüştür. Maddeyi de uzamla tanımlamış ve Gassendi'ye uyarak maddenin sokulunamazlığını (impénétrabilité) kabul etmiştir. Fakat, Leibniz, maddedeki bu niteliğin eylemsiz (inert) olmadığını ve maddenin içinde edilgin olsa da hiç bir kuvvet ve direncin (résistence) bulunmadığını iddia etmiştir. Boş uzayda ise, hareketsiz bir cisim, hareket halinde bir cisme ve kendisinden ister büyük, ister küçük olsun, çapraşık olursa, bu hareket eden cismin tüm hızını (vitesse) alır. Yani, bir büyük cisim, kendinden pek ufak ya da pek iri bir cisim aracılığıyle hareket edebilir. Fakat, Leibniz, cisimler böylece kendi hallerine terk edilirlerse evrende bir karmakarışıklıktan (chaos) başka bir şey görülemez, der ve bu itibarla Tanrı bilgeliği, somut âlemimizin başka kurallara itaat etmesini istediğini, böylece de soyut ve geometrik düşünmenin doğduğunu kabul eder. Daha sonra, 1680'de Descartes'ı fizikte amaçlı nedenleri dikkate almamayı ve maddenin yetenekli olduğu her şekli art ardına alabileceğini iddia ettiği için kusurlu görür. Fakat, Descartes'ın hareket kanunlarını, saf olarak geometrik şekilleriyle kabul ettiyse de, bunlardan doğacak sonuçları düzeltmek için bir Tanrısal bilgeliğin araya girmesi düşüncesini reddetti.

Leibniz, bir taraftan da maddenin son öğesi olan gerçek noktayı tanımlamaya çalıştı. "Nokta, kısımları olmayan değil, uzamı olmayan ya da kısımları ayrık (distante) olmayan ve her gösterilebilir miktardan küçük olandır". Leibniz, Paris'e gelmeden az önce, daha ileri düşüncelere dalmıştı. Arnauld'a, geometrinin, ya uzay felsefesinin, hareket noktası ya da cisim felsefesinin temeli olduğunu, bu hareket yahut cisim felsefesinin de ruh bilgisinin temelini oluşturduğunu yazmıştı. Aynı zamanda ona, cisim özünün uzaydan değil, hareketten ibaret olduğu-

nu ve hareket birliğinin yayık (extensif) bir birlik değil, yeğin (intensif) bir birlik, yani, çaba (conatus) olduğunu bildirdi.

Leibniz, bu tamamıyle bilimsel olan konuları, 1685'ten itibaren yazdığı eserlerde felsefesel olarak inceledi. O, ilkel kuvvet, töz ya da monat terimlerini bu tarihten itibaren kullanmaya başlar. S. H. Wolf'a yazdığı bir mektupta: "Olgun bir yaşta olduğun için, sana felsefeden çok fizik ve matematiğe çalışmanı öneririm. Matematik, felsefenin başlıca yardımcısıdır; ben de hareket kanunlarını kurmamış olsaydım, ahenk kanununu asla keşfedemezdim" der ve "ancak bu keşif sayesinde, Malebranche'ın Vesile Nedenler Kuramı'nı reddetmeye" muvaffak olduğunu anlatır. Ona göre, bu kuram, Tanrı'yı, ruhla beden ilişkisinde, makinelerini sürekli olarak onarma zorunda olan acemi bir işçi gibi devamlı olarak çalıştırır.

Kendisini koruyan dükle elektör ölünce Leibniz'in Mayence elektörlüğüyle olan ilişkileri gevşedi. 1676 başlangıcında kendisini Hanovre Kitapsarayına atadılar. Paris'ten ayrıldıktan sonra bir hafta Londra'da kaldı. Burada, Newton'un dostu olan geometri bilgini Collins'le Boyle'yı ve matematikçi Oldenbourg'u tanıdı (1673). Daha sonra Hollanda'dan geçerken Spinoza ile görüştü. Bu filozof hakkında Leibniz, "Hollanda'dan geçerken onu gördüm; kendisiyle birçok defalar ve uzun zaman konuştum" der; ve Descartes'ın hareket kanunlarındaki kusurları, Spinoza'nın görmediğini, bu kanunların nedenle sonuç değişikliğini bozmuş olduğunu kendisine anlatınca, Spinoza'nın hayret ettiğini anlatır. Leibniz, Spinoza'nın *Etika*'sından söz ederken, bu kitapta kendi düşüncelerine uygun olan birçok güzel düşünceler bulunduğunu da kaydeder.

Leibniz, 1676 sonunda Hanovre'a, kitapsaray memuru ve elektör Jean-Frédéric'in özel danışmanı olarak yerleşti. Fakat bu elektörün kardeşi olup, onun yerine geçmiş bulunan Ernest-Auguste'ün daveti üzerine, bu hanedanın bir tarihini yazmak üzere 1678'den 1690'a dek Almanya ve İtalya'da bir seyahat yaptı. Leibniz, bu vesileyle prenslerin şeceresine (généalogie), unvanlar ve törenlere merak sardı. Bir çeşit protokol kurallarını kapsayan şu eseri yazdı: *Caesareni Furstenerii de jure Suprematus.* Fakat, asıl Brunswick hanedanının tarihini yazabilmek için tüm eski manastırları, şehirlerdeki arşivleri, mezarları ve tüm antikaları araştırdı ve inceledi. Hanovre'a 1690'da döndü, 1693'te bu araştırmalarının sonucu olan şu eseri yazdı: *Codex juris Gentium Diplomaticus.* 1707'de *Scriptorum Brunsviciensis Illustrantum*'ün birinci cildini yazdı. Leibniz, bu eserde, XIII ve XIV. yüzyılların, Hıristiyanlığın en vahşî çağlarını teşkil ettiğini, XV. yüzyılın ise, hiç olmazsa Almanya'da bunlarla karşılaştırılırsa, Hıristiyanlığın altın çağı olduğunu kaydeder. 1710 ve 1711'de, adı geçen eserin diğer iki cildini bastırdı. Leibniz, daha önce 1682'de Leipzig'de *Acta Eridiatorum* adındaki dergiyi kurduğu gibi, 1686'da Protestanlarla Katoliklerin toplanmalarını hazırlamak için, *Systema Théologicum* adlı eserini yazdı. O, bunda, Tanrı'yı daha iyi tanımak ve kendine lâyık kullar yetiştirmek için evrenin düzen ve zenginliğini bize keşfettiren bilimi ilerletmek gerektiğini, fakat âlemin zihinsel bir organlaşmaya kavuşmasında dinsel barışın şart olduğunu savunur. Tamamıyle Tanrıbilime dair olan diğer eserleri de şunlardır: *Confessio Naturae Contro Atheistas* (Frankfort, 1668); *Defensio Trinitatis per nova Reparta Logica* (1669); *Demonstratis Possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae* (1671).

Leibniz, dinin akla dayanmasında hiç bir yarar görmez. Ona göre din, sadece kitaplara bağlı olursa, bu kitaplar kaybolduğu zaman din de kaybolur. O, dinde misterlerin ve vahyin bulunduğuna, bunları açıklayamadığımızın nedeni ise, mantık ve dilimizin yetersizliği olduğuna inanır. Bunları, birer matematik önerme kadar açık bir tarzda tanıtlanabilecek bir aklın bulunabileceğini savunur; belitleri tanıtlayamadığımız halde doğruluklarına nasıl inanıyorsak, dine de öylece inanabiliriz, der. Leibniz, böylece din gerçekleriyle akıl gerçeklerinin çelişik olmadığı sonucuna ulaşır.

Bize göre, belitlerle din, mukayese edilemez. Zira, belitlerin doğruluğu apaçıktır ve onlar, tüm akıllar için gerçektir ve matematiklerin her çeşidine uygulanabilir. Bu itibarla belitlerin hem akılsal, hem de pratik gerçekliğinden kuşkulanılamaz. Din ise, tüm akıllar için gerçek olmadığı gibi, sosyal bir kurum olarak da bir evrim geçirdiği görülmektedir; bunun içindir ki, dinin türlü toplumlardaki nitelik ve misterleri başka başkadır. O, doğmatik ve kollektif bir iman ve inançtan başka bir şey değildir.

Leibniz, Avrupa'daki Hıristiyanlığın ve dolayısıyle mezheplerin uzlaştırılmasını sağlamak için Bossuet'yle mektuplaşmaya başladı. Bu mektuplaşmalar, 1691'den 1693'e dek ve 1699'dan 1702'ye dek sürüp gittiyse de, Bossuet, Protestanların Katolikliğe dönmeleri düşüncesinde ısrar etti. Leibniz de tüm Avrupa'da ve dolayısıyle tüm dünyada Hıristiyanlığın birleşeceği düşünce ve umudundan vazgeçmedi. Hanovre'a yerleşmeden önce ölümüne dek devam eden 40 yıl zarfında Avrupa sorunlarıyle uğraşmaktan da çekinmedi. Bazı politika faaliyetlerine karıştı. 1684'te Louis XIV aleyhine, *Mars Christianissimus* başlıklı bir yergi yaz-

dı. Prusya'nın ilk kralı olan Frédéric I'in eşi Sophie Charlotte, Leibniz'in öğrencisi olmuştu. Yüksek felsefesel düşüncelere karşı büyük bir ilgi duyan bu prensesin hocasına derin bir itimadı vardı. Bu yüzden de Leibniz, zaman zaman Berlin'e gelir, bu kadını ziyaret ederdi. Bayle, *Dictionnaire*'inde, insel özgürlükle Tanrısal takdirin (prédestination) ilişkisi sorununun çözülmez olduğunu, bu itibarla da akla dayanan bir imanın imansızlığını yazdığı için, Prusya kraliçesi, hocasından, yani Leibniz'den bu konulara dair ne düşündüğünü sormuştu. Bu soru Leibniz'e *Théodicée* adlı eserini yazmaya neden oldu. Bu kraliçenin küçük oğlu, Frédéric II'in anlattığına göre, annesi ölüm döşeğindeyken, içten arkadaşlarından bir kadına: "Benim için ağlamayınız, şimdi, uzay, sonsuzluk, varlık ve yokluk hakkında Leibniz'in bana asla açıklayamadığı şeylerin esasına dair merakımı kandırmaya gidiyorum" demişti.

Leibniz, 1700'de bu kraliçenin yardımıyle Berlin'de bir Bilimler Cemiyeti'nin kurulmasına hizmet etti; bunun ilk başkanı oldu. Bu cemiyeti Frédéric II, sonradan Akademiye çevirmişti. Leibniz, zaten çoktan beri bilginleri birbirlerine yaklaştırmak ve zihinsel çalışmaları yetkin bir surette organlaştırmak için Kolej ve Akademilerin kurulmasını düşünüyordu. İngiltere ve Fransa'da yayımlanan Bilginler dergisini taklit ederek 1668'den itibaren *Semestris Literaria* adında bir dergi projesini ileri sürmüştü. O, bu dergide yılda iki kez açılan ve bilgi arayıcılarına hizmet eden Frankfort Kitapsarayında görülen eserlerin özetlerini verecekti.

Leibniz, 1676'da Paris'te dinsel tarikatler örneğine uygun olmak üzere bir bilginler cemiyeti hayaline kapıldı. İtalya'ya yaptığı bir gezide, dinsel kongrelerin (congrégations) fizik ve hekimlik bilimleriyle uğraşmasını, Klovatrların (cloitres) bir çeşit Akademi haline getirilmesini önerdi. Berlin'de bir bilimler cemiyeti düşüncesi, ilk kez 1697'de dikkate alındı. Leibniz, ulusal dili yetkin bir duruma getirecek ve daha çok Almanya'da 'gerçek' bilimleri, endüstri ve ticareti geliştirecek olan bir Alman zekâsı cemiyetini kurmak istedi. (Alman ulusal dilini geliştirmek için Leibniz'in düşündüklerini öğrenmek için, Türkyurdu dergisinin 1925'te yayımlanan cildindeki, *"Leibniz'in Millî Dil Hakkındaki Muharreratı"* başlıklı makaleme bakınız). Bu cemiyetin bir rasathaneyle, kitaplıkları, doğal tarih, sanat ve endüstri müzeleri, hayvan ve bitki bahçeleri... vb. kurmasını salık verdiyse de, sağlığında bu işleri başaramadı.

Leibniz, yalnız Almanya'da değil, tüm Avrupa'da aydınları teşkilâtlandırmak istiyor, hatta Hıristiyanlıktan haberi olmayan Uzakdoğu'ya kadar Batı kültürünün yayılmasını diliyordu. Bu ikinci amaca yardım etmesi için İsviçre kralı Charles XII ile Altranstadt'da görüştü (1707). Bu kralın Paltava'da mağlup olması üzerine Büyük Petro'dan umutlandı. Zaten Leibniz, 1692'den beri Rus papazlarından Kochansky ile mektuplaşıyor ve ondan Çar Petro'nun Fransız modeline göre sakalını traş ettiğini, papazların öğütlerinden hoşlanmadığını, cizvitlerle Ortodoks papazlarını kendi huzurunda tartıştırdığını öğrenmişti. Leibniz, bu papaza gönderdiği karşılıkta: "Bana anlattığın şeyler, Moskof Çarı Petro'nun güzel şeylerle uğraştığını gösteriyor. Bunlar, bu ulus içine, daha insanca bir uygarlığın gireceği umudunu vermektedir" diye yazmıştı. 1708'de kendi dostu ve Çar'ın Viyana elçisi bulunan Baron Urbich'e: "Çar'ın Rusya'da yapmış olduğu reforma katılmış olan kimselerle ilişkiye girişmek istediğini", zira, "bu reform için pek çok şeyler bulup ilham edebileceğini" bildirdi; ve kendisi 1711 ekiminde Çar'a tanıtıldı. Sonra, Karlspat ve Drest'de Çar'a tekrar rastladığı gibi, 1712 ve 1716 yıllarında da bazı kaplıcalarda onunla görüştü. Çar, kendisine, 'Adaletin içten danışmanı' unvanını vermiş ve bir de maaş bağlamıştı. Kral Charles XII da, Leibniz'e asalet mertebeleri veren mektuplar yollamıştır.

Leibniz, Rusya için hazırladığı reform programında, bir bilimler ve sanatlar kurumunu meydana getirmek, yabancıları Rusya'ya çekmek, başka ülkelerin ürünlerinden yararlanmak (kitap, merak veren şeyler, ender şeyler gibi) genç senyörleri ve sanat erbabını Rusya'nın içerilerinde dolaştırmak, ticaretle uğraşanları dış ülkelere yollamak... gibi önerilerde bulunmuştur. Onun için iki istek vardı:

1. Moskof imparatorluğundaki dilleri ve coğrafya bakımından özellikleri keşfetmek,

2. Rusya'nın her bölgesinde mıknatıslanmış iğnelerin sapmalarını (inhiraf) gözlemek, bu suretle sapmaların kanunlarını açıklamak.

Leibniz, Rusya'nın Çin'de din ve bilim görevlerini teşkilâtlandıracak bir durumda olduğunu da zannetmişti. Hatta Leibniz, (0) ve (1) rakamlarının yardımıyle temsil eden ve âlemin bir yaratma simgesi olan —pek güçlü birlik sayesinde yoktan var edilme— ikili matematiğinin, Çin imparatorluğunu kurmuş olan Fohi rakamlarını açıklayabileceğine ve matematiğe pek meraklı olan Çin imparatoruna Hıristiyanlık imanının yüksekliğini anlatabileceğine inanmıştı. Aynı zamanda daha Paris'teyken icat ettiği ve Pascal'ınkinden daha mükemmel olan bir hesap makinesini de Çin imparatoruna sunmek istemişti. Bu alet, toplama, çarpma ve kök çıkarma gibi işleri görüyordu. Leibniz'in amacı, bu suretle Doğu ve Batı âlemlerini birbirine yakınlaştırmak ve bu işe Rusya'nın yardım

etmesini sağlamaktı. Rusya'nın Osmanlı imparatorluğuyle giriştiği savaş, bu işlerin geri kalmasına neden olduysa da, Leibniz'in ölümünden sonra Büyük Petro, Petersburg'da bir Akademi açmayı ihmal etmedi (1724).

Leibniz, "Ben, der, yalnız kendi ülkeleri için bağnazlık (taassup) güdenlerden değilim... Gençliğimden beri en büyük amacım, daha çok Tanrısal gücün, bilgeliğin ve iyiliğin işareti olan bilimleri yaymak suretiyle Tanrısal onura hizmet etmekti. Bilimlerin en çok geliştiği ülke, benim için azizdir. Çünkü, ondan tüm insanlar yararlanacaktır".

1712'den 1714'e dek Viyana'dayken Leibniz, prens Eugène'in isteği üzerine, *Monadolojia* adlı eserini yazdı ve türlü politika sorunları hakkında imparator, kendisine danıştı. Prenses Sophie, 82 yaşında öldü. Leibniz, büyük bir dost ve hamiden yoksun kaldı. Elektör prens Georges da kral olarak İngiltere'ye gitti ve Leibniz'in kendisiyle birlikte gelmesine izin vermedi. Bu suretle bu büyük adam, sarayın ve halkın ilgisizliği içinde 14 kasım 1716'da Hanovre'da hayata veda etti. Bu ilgisizlik nedenlerinden biri de, pastörlerin onun aleyhindeki propagandalarıdır. Son dakikalarında hizmetçisi, bir papaza ihtiyacı olup olmadığını sormuş, Leibniz de, kendisini rahat bırakmalarını ihtar etmiş; kimseye kötülük yapmadığını ve hiç bir şeyden pişman olmadığını söylemiştir. Cenazesinde, kâtibi ve tek dostu Eckhart'dan başka kimse yoktu. Ne Berlin, ne de Londra kral cemiyetleri, onun ölümünden söz etmiş, sadece Paris Bilimler Akademisinde Fontenelle, dünyanın büyük bir düşünür ve bilgin kaybettiğini ilân eden güzel bir övme söyleyiviyle Leibniz'i yüceltmişti. Leibniz, kendi deyimiyle, vakit bulamadığı için evlenmemiştir. Mezar taşında yalnız Ossa Leibniti sözcükleri yazılıdır. Fakat, 1883'te Hanovre ve Leipzig'de heykelleri dikilen Leibniz, "Her kaybolan saat, hayatın bir parçasının göçmesi demektir" cümlesini çok tekrarladı. Kuvvetli bir Hıristiyan olmasına karşın, halk onun adını Lövenix, yani, 'bir şeye inanmayan' (Glaube-nichts) şeklinde kullanmıştır. Leibniz, baron unvanını da kazanmıştı. Mezar taşındaki adının altına, 'incinata resurget', yani, ancak 'tekrar yükselmek için eğilir' cümlesiyle bunun simgesi olan bir helezon resmi oyulmuştur.

Leibniz, hareketli hayatına ve türlü seyahatlerine karşın, pek çok eser yazdı. Bunların her biri, yeni bir açıklamayı kapsamakla birlikte birbirine benzer ve bunların çoğu reddedilmesi gereken bazı kitaplar vesilesiyle yazılmışlardır. Russel, Leibniz'e dair incelemesinin başında, onun basılmış olan eserlerini, daha çok hal ve koşulların hazırladığını, fakat, asıl doktrininin basılmamış eserlerinde saklı olduğunu anlatır. Emil Boutroux, *Büyük Fransız Ansiklopedisi*'nde Leibniz'in hayatını üç döneme ayırır: 1. 1646-1672; 2. 1672-1676; 3. 1676-1716, ki birincisi, araştırma ve öğrenme; ikincisi, seyahat; üçüncüsü sisteminin tam olarak kuruluşu dönemleridir. M. Halbwachs ise Leibniz'in eserlerini hayatının dönemlerine göre değil, konularına ve niteliklerine göre dört zümreye ayırır:

1. Özel olarak yaygın eserleri: *Les Nouveaux Essais sur l'Entendement Humaine* (1703). Bu eserin Giriş'i ile Birinci Bölüm'ü Nevzat Ayas tarafından *İnsan Akilesi Hakkında Yeni Deneyişler* adıyle dilimize çevrilmiştir. (M.E.B. yayımlarından, 1939). Leibniz, bu kitabında Locke'un *İnsan Algıcına* (müdrike) *Dair Deneme* adlı eserinin her bölümünü ayrı ayrı inceler. Birinci bölümde, doğuştan kavramlar, ikincide, düşünceler, üçüncüde sözcükler, dördüncüde ise, bilgi konularını incelemiştir. Eser, diyalog şeklinde yazılmıştı; düşünceler, çözümlemeler ve örnekler bakımından pek zengindir. Locke, 1704'te öldüğü için, Leibniz, artık kendini savunamayacak olan bir filozofun düşüncelerini eleştiren bu eserini yayımlamaktan vazgeçti. Bu kitap, ilk kez Raspe tarafından 1765'te filozofun yazdığı diğer Latince ve Fransızca felsefesel eserleri içinde basılmıştır.

Les Essais de Théodicées başlıklı eseri ise, Bayle'in *Dictionnaire*'i ve diğer eserleri dolayısıyle yazıldı ki, bunda Leibniz, Tanrı'nın iyiliği, insan özgürlüğü ve şerrin kaynağı gibi sorunları incelemiştir (1710). Bundan sonra da daha çok Tanrıbilimcilerle halkı harekete getirmek amacıyle *Discours de la Conformité de la foi avec la Raison* adlı eseri yazdı. Viyana'dayken prens Eugène'in isteği üzerine yazdığı *Monadologie* başlıklı eseri, sisteminin tam bir özetidir. 1714'te yazılmış olan bu kitabın her satırı kısa ve anlamlıdır. Bunun Latince çevirisi 1721'de *Acta Eriditorum*'larda basılmıştır. Fransızcaya çevrilen tam nüshası da 1840'ta Erdmann tarafından *Felsefesel Eserler* külliyatı içinde basılmıştır. *Monadoloji*, Suut Kemal Yetkin tarafından aynı adla dilimize çevrilmiştir (M.E.B. yayımlarından, 1935).

2. Mektupları: Leibniz, zamanının tüm seçkin kişileriyle mektuplaşmıştır. Bunların sayısı bini geçmektedir. 1686'dan 1690'a dek daha çok 'özgürlük' sorununa dair Arnauld'la ve 1706'dan 1715'e dek 'töz' hakkında P. des Bosses'le 1715'ten 1716'ya dek 'uzam' hakkında Clarcke'le yaptığı mektuplaşmalar felsefe bakımından en önemlisidir.

3. Çoğu bilginlerin dergilerinde çıkan kısa kitapları: *Bilgi, Gerçek ve Düşüncelere Dair Düşünceler* (1684. Latince); *İlk Felsefe ve Töz*

Kavramında Bir Reforma Dair (1694. Latince); *Doğanın Yeni Sistemi ve Tözlerin Erişimi* (communication, 1695); *Olduğu Gibi Doğa ya da Yaratanların Özel Güç ve Eylemleri* (1698. Latince); *Akla Dayanan Doğa ve İnayet İlkeleri* (1714). Bunun, *Monadoloji* ile pek sıkı bir ilgisi vardır.

4. Yarım kalmış eserleri parçalar, notlar, planlar ve Hanovre kitapsarayının kartonları üzerinde kalmış yazılar: Bunlar, Gerhardt, Leibniz'in felsefesel külliyatının yedinci cildinde ve Couturat, *Les Opuscules et Fragments Inèdits de Leibniz* adlı eserde yayınlandılar.

Yukardan beri adlarını verdiğimiz eserlerden de anlaşılacağı gibi, Leibniz, yalnız felsefeyle uğraşmamıştır. Onun evrensel dehası, felsefe, tarih, hukuk, soyut bilimler, doğa bilimleri, ilkel, eski ve yeni Doğu ile Batı kavimlerinin dil, âdet ve töreleri gibi tüm bilgi ve düşünce âlemine dalmıştır. O, yalnız 'ilkeler' ve 'eşya' ile değil, tüm teknik ve pratik alanlara girebilecek konuların en ince ayrıntılarıyle de uğraşmıştır. Bilgi sorunuyle uğraştığı gibi, her tarafta gelecek dönemlerin keşiflerini ve ilerlemelerini saklayan tohumları bulmuş ve göstermiştir. İnsan, merakını çekebilecek hiç bir bilgi dalı, onun gözünden kaçmamıştır. Âdeta Leibniz, tüm evreni kendisinde aksettiren bir âlemdir. Seyahatler, politika görevleri ve bitmez tükenmez işleri, onun soyut bilimlerde yaptığı derin incelemelere asla engel olmamıştır. Her biri bir adamın hayatına yetecek kadar geniş olan bu çalışmalar kendisine zarar verecek yerde, her biri bir diğeri aracılığıyle kendisini aydınlatmaya ve felsefesini güçlendirmeye hizmet etmişlerdir. Onun tarihini yazanlardan birçoğunun zannettikleri gibi, âlem, karmaşık bir ansiklopedi değildir. Tüm geniş çalışmalarının toplu heyetinde, felsefenin esas noktasını teşkil eden ezelî ahengin hüküm sürdüğü görülür. Onun gözlerinde hiç bir şey yararsız ve evrenin ekonomisinde hiç bir şey fazla ve lüzumsuz olmadığı için Leibniz, düşünsel ve hayatsal gösterilere özel bir değer verir; ve bunların varoluşlarında ayrı bir bilgelik arar.

Leibniz, Descartes'ın aksine olarak, tüm eski bilgin ve filozofları inceledi. Gerçeğin her yerde, her dönemde yaygın olarak varlığına inandı. Onun yöntemi hakkında geniş bir bilgimiz yoktur. Yalnız felsefesinin görünüşte karşıt, fakat sonuçları ve gizli ilgileri, bir filozofun gözlerinden kaçamayan ilkeler, olgular ve inançlar arasında kuvvetli bir ahenk ve uzlaştırma denemesinden ibaret olduğunu biliyoruz. Bu istek ve yeteneğin sonucudur ki, Leibniz, Tanrı'da ve insanda elindeliğin (ihtiyar) zorunluğunu bulmaya, yani Tanrı'da Tanrısal hayır'la şerrin, kuramsalla deneyseli, ülkücülükle gerçekciliği, Eflatun'la Aristo'yu, Descartes ve Locke'u uzlaştırmaya çalıştı. Doğuştan düşünceleri birtakım doğal yönseme sayarak Descartes'tan ayrıldı. Ruhun yazısız ve düz bir levha gibi olamayacağını ileri sürerek Locke'a karşı olduğunu belirtti. Gerçeklerin hem akıl, hem de deneyle keşfedilebileceğini savundu. Leibniz'in felsefesini esaslı birkaç noktaya ayırarak çözümleyebiliriz:

I. *Leibniz'in Mantığı:* Bu konudaki düşüncelerini, *Bilgi, Gerçek ve Düşünceler Hakkında Derin Düşünceler* başlıklı Latince eseriyle *Pekinlik Yönetimini ve Yaratma Sanatını İlgileyen Söylev* adlı eserinde ve Erdmann tarafından yayımlanan *De Scientia Universalis sive de Calculo Philosophico* başlıklı eserinde buluruz. Gabriel Wagner'e yazdığı bir mektup da mantığa dair görüşlerini kapsar. Leibniz, 1666'da, pek genç bir yaşta yazdığı *Ars Combinatoria* adlı eserinde, İnsel Bilginin Alfabesi'ni hazırlamıştı. O, bunda en yalınç esaslardan hareket ederek, tüm kavramları ve düşünceleri, matematik bir düzene göre elde etmeye çalıştı. Bu amaçla da her ulusun anlayabileceği bir Karakteristik (İşaretler Bilimi) planını hazırladı ki, bunun amacı, tüm felsefesel sorunları sayılarla anlatmak ve bu aracıyla tüm insel kavramların bilimsel ve kesin bir çözümlemesini yapmaktır. Bu suretle yeni bir metafizik demek olan bir genel bilim elde edilecektir. Bu işaretler dili, evrensel bir dildir. Leibniz, ömrünün sonuna dek bunu saptamaya çalışmışsa da, tamamlayamamıştır. O, bu işaretler dili ve illerde göreceğimiz 'yaratma (icat) sanatı' ile her türlü tartışmalara son vererek düşünceleri birbirine yakınlaştıracaktı. Onun tüm felsefesi, bir kavramdan, bir varlıktan diğer bir kavram ve varlığa, sonsuz bir küçüklükteki bir ayrımlar (fark) serisi ya da sonsuz bir surette birbirine yakın benzerlikler aracılığıyle geçilebildiğini, yani âlemde şaşmaz bir sürekliliğin bulunduğunu göstermeye çalışır. Bazen çelişmelere düşen bu doktrin ve mantığı şöyle açıklayabiliriz: Ona göre, filozoflar, yanılmalarımızın ve getirdiğimiz kanıtlardaki isabetsizliğin ilkesi, karşılaştığımız konuların doğasından ya da fakültelerimizin doğal noksanlarından değil, belki fakültelerimizi iyi kullanamamaklığımızdan ibaret olduğunu pekâlâ anlamışlardır. Descartes, hareket noktası olarak, 'tümel kuşku'yu, gerçeğin ölçüsü olarak 'apaçıklık'ı, 'çözümleme' ve 'bireşim'le bir kavram ya da akılyürütmenin 'hiç bir öğesi'ni unutmamak gibi yöntemin bazı kurallarını vermiştir. Oysaki, kuşku (şüphe) bir yapmacıktan (artifice) başka bir şey olmadığı gibi, pek de zorunlu değildir. Zira, öyle gerçekler vardır ki, dolaysız bir şekil-

de pekindirler. Apaçıklık da asla belirlenmiş değildir; ve Descartes, örneğin, Tanrı kavramının mantıksal olumsallığı gibi (imkân) hiç bir zaman apaçık olmayan bazı örnekleri de apaçık saymıştır. Onun bu önerilerini, doğal zihin ya da dehâyı veya pek ileri bir ruh meylini önceden varsayan (supposer) birtakım genel öğütlermiş gibi değerlendirebiliriz. Bunlar, âdeta geceleyin bir uçurum üzerindeki köprüden geçmek zorunda olana, çok sağdan ya da çok soldan gitmemesini sağlayan ve ancak gitmesi gereken yolu gösterirler. En iyisi, köprüyü korkuluklarla süslemektir.

Descartes'ın bu kuralları, daha çok psikolojik bir anlama sahiptir ve bunlar, özgür bir önyargı zekâsının, aynı zamanda güçlü renkleridir. Gerçek yöntem ise, tersine olarak bize bir ip (fil) gibi kılavuzluk etmelidir. Leibniz, "Derin düşüncenin yolu dediğim şey, en budala olanların bile tanıdığı ve ruhun bir mekaniği gibi olan herhangi bir duyumsal yöndür. Zayıflığımızı sanat telafi etmeli ve gerçekten de yanılmaz olmalıdır". Matematiği bilmeden de böyle bir 'yaratma sanatı' düşüncesine sahip olmalıdır. Leibniz, mantığı incelediği zaman, mekanik olarak önermeler teşkiline izin veren yalınç kavramların tablolarını ileri sürmüş olmaya hayret ettiği gibi, mekanik olarak tasımlar (kıyaslar) teşkiline izin veren önermelerin kendilerini ya da karmaşık kavramları gösteren tabloları ileri sürme düşüncesine sahip olmamaya da hayret eder. Her ne kadar, matematik bu çeşit tablolara sahipse de, bunlarda da en az iki eksiklik vardır.

1. Dış görüşlerindeki apaçıklığa aldanarak asla tanıtlanılmayan ya da tanıtı istenilmeyen eylemler bulunması; kuşkusuz buna karşın ilerlenebilir ve eski matematikçiler, tanıtlanmış (emprique) aracıların bulunmasıdır ki, bu saf mantıkta yoktur. Matematiklerin gerçek bir tanıt sanatı olmayışının nedenlerinden biri de budur.

2. Fazla olarak bir de matematiklerin kullandıkları simgeler ve işaretler, kavramlara ve temsil edilmiş olan ilişkilere uyacak şekilde tam uygun (adéquat) değildirler. Aritmetikte bunların daha çok değişkeye uğratılmaları lâzımdır. Örneğin, ilk sayılarla bunlardan meydana gelen sayıları sade bir araştırmayla ayırt edemediğimiz gibi, bir sayının böye olan diğer sayıların bir ürünü olduğunu da bilemeyiz. Kuşkusuz, geometri, cebirden büyük bir yardım görmüştür. Fakat, cebir hiç de yetkin olmayan bir çözümleme aracından başka bir şey değildir: Nitekim, en küçük nitelikleri anlatmak ve bunlar üzerinde işleyebilmek için, birtakım yeni simgeler yaratmak gerekmiştir. Leibniz, geometri örneklerinin gerek yalınçlık (simplicité) ve gerek sağınlık (exactitude) da cebirdekinden daha üstün karakterleri olan işaretler yardımıyle anlatılmalıdır. Bununla birlikte, buraya dek, matematiklerin yöntemi, akılsal bir sanata en çok yaklaşmış olana bir örnektir. Bu itibarla, ondan hiç olmazsa şunu elde tutmalıdır: Tanımlardan, belitlerden ve bilinen önermelerden hareket ederek, teoremlerin tanıtı ya da problemlerin tanımlarda, belitlerde ya da evvelce tanıtlanmış önermelerde bulunana dek içerdikleri şeyi ifade etmek suretiyle çözümlemek söz konusu olursa, daima yerine koyma (substitution) yoluna baş vurulur ve evvelce fark edilmemiş olan birtakım özdeşlikler keşfolunur. Her tanıt ve çözme (résolution), özdeş olan bir sıra önermeler aracılığıyle ulaşılan noktadan hareket noktasına 'dönüş'ten başka bir şey sağlamadığından, değersizdir. Bu anlama göre çözümleme ve bireşim, ruhun bir aynı işlemi (operation) üzerinde yapılan iki ayrı görüm noktasından başka bir şey değildir.

Diğer taraftan bu yöntem, matematikte ancak karmaşık kavramlar ve önermeler içinde yalınç kavram ve önermeler bulunduğu sürece ve bu ayrışım (décomposition) en son sınırlarına dek götürüldüğü takdirde, keşfin edimsel (effectif) bir aleti olabilir. Matematik, iyi ve tam bir dil olsaydı, son sınırda birbirine dönüştürülemez ve birbirine oranla bircinsten olmayan pek az sayıda öğeler bulunabilirdi. İşte bu kusurlar ya da boşluklar dolayısıyledir ki, matematikler ve daha çok bulabildiğimiz en akılsal bir anlatım aracısı olan cebir, belirli (definitif) simgenin gerçek uzlaşmasının (combinatoire) ne olması gerektiğini anlamamıza hizmet eder. Cebirin bugünkü durumuyle genişlemesi sayesinde değil, belki işaretler sisteminin —ki, cebir, bunun bir uygulanmasından başka bir şey değildir— keşfi sayesindedir ki, bu belirli simgenin kurulması umut edilebilir.

Böylece, akılsal sanatın başarısı, bir 'karakteristik'in ya da 'tümel beyyine'nin (spéciens üniverselle) keşfiyle sıkı sıkıya ilgilidir. Burada söz konusu olan, insanların kolayca anlaşmalarına ve düşüncelerini şehirden şehre dolaysız olarak geçirebilmelerine hizmet edecek ve herkes tarafından kabul olunacak bir dil değildir. Evrensel dil, düşüncelerimizin bir çeşit alfabesi olacaktır. İcadı zor, fakat kolayca öğrenilecek olan bu dil sayesinde pekâlâ mantıksal yönteme sahip olunabilecektir. Leibniz, bu dil, der, bize eşyayı daha yaygın ve canlı olarak temsil etmeye, tüm diğer dil ve yöntemlerden daha elverişlidir. Dillerimiz, her gün biraz daha fazlaca, nesnelerle olan dolaysız temasımızı kaybettirir; ve sözcüklerimiz, temsil ettikleriyle hiç bir andırışa sahip değildir. Bu

itibarla kullandığımız dil ve sözcüklerin yerine pek yaygın ve halkçı (populaire) harfler konulabilir, bir koşulla, ki sözcükler yerine görülebilen şeyleri çizgilerle ve görülemeyenleri bu çizgilerle birlikte bulunan görülebilirlerle temsil eden ve kendilerine bükümleri (fléctions) ve edatları (particules) anlatmak için bazı uygun işaretlerde eklenmiş olan şekiller kullanılmış oldu.

Bu yazış tarzı, Leibniz'e göre, hayal gücünü zenginleştirmek, daha az sağır, daha az sözlü (verbale) düşünceler kazanmak için pek yararlıdır. Zaman geçtikçe gerçekten gözlere hitabedecek olan bu şekilli harflerin (caractèr figuré) uygunluğu öğrenilecektir. Bugünkü yazı ve harflerimiz, insanların iradesiyle bir anlam taşıyan Çin harflerine benzemektedir. Şekilli harfler ise, kendiliklerinden bir anlama sahiptirler. Aynı zamanda böyle anlamları zengin olan bir dilin işaret ve terimleri birbirine yakın kavramlar arasındaki seçik ilişkileri artıracak (repports distinctes) bir kuvvetle ruhumuza nakşolunacaktır. Hatta, bunlardan bazı sözcükler unutulmuş olsalar bile, kendiliklerinden hatırlanacaklardır. Hangi konu hakkında yazarsak yazalım, dilin dehası yalnız sözcüklerin değil, aynı zamanda eşyanın da bilgisini kazanmaya hizmet edecek ve Şey'in adı, tüm sözlerin ve düşüncelerin ve bunlarla ilgili olan tüm edimlerin anahtarı olacaktır. Kuşkusuz ki, altın adı, zaman ve tesadüfün bize keşfettirebileceği bazı kimyasal olayları ilham etmez. Ancak, onun hakkında tüm zihinli insanların doğrudan doğruya tanıyabilecekleri şeyi ve onu akıl ve yönteme bağlı olarak hangi deneylere itaat ettirebileceğimizi biliriz. Nihayet belleğimizin (hafıza) doğal genişliğine göre, az ya da çok sözcük, dolayısıyle eşya ve ilişkileri biliriz. Biri halk için, diğeri bilginler için kullanılan iki türlü sözcük aynı şeydir: Bahsettiğimiz biraz sadeleştirilmiş ve kaba olan şekilsel tasarımların yanıbaşında sayıca daha çok ve daha karmaşık olanlarını varsayabiliriz.

Evrensel dil, yaratma (icat) ve tanıtın (ispat) yanılmaz bir aleti olur. Bu simgelerin kullanılması, ruhun kuvvetlerini daha iyi işletmeye hizmet eder. İyi düşünmek de düzgün konuşmak kadar kolay olur. Yöntem, bir oyun, düzen, bir alışkanlık haline gelir. Konuşurken sadece sözcüklerin doğal tertipleri ve dil sayesinde pek de dikkat etmeksizin harika düşünceler sarfolunabilir ve bir anda da aptallıklar tanınmış olur. Akıl yürütme yanılmaları da, gramer bozuklukları ya da yanlış notlar gibi fark olunurlar. Leibniz'in tüm yaşamı boyunca kurmaya çalıştığı halde bir türlü başaramadığı bu evrensel dilin ne olduğunu anlamak güçtür.

Evrensel dile dayanan yaratma sanatıyle genel olarak matematikte ve tasım (syllogisme - kıyas) mantığında kullanılan tanıt yöntemi arasındaki farkın ne olduğunu da bilmek lâzımdır. Tasım mantığı ya da matematikteki tanıt yöntemi daima 'özdeşlik' (identité) esasına dayanır. Hatta bu özdeşliği, gerçeksel bir eşitliğin bulunduğu konularda olduğu kadar da herhangi bir konunun diğer bir konu yerine ya da bir konunun bir parçası yerine konulabileceği yerde de kabul eder. İster niceliklerde, ister harfler ya da tasımda olduğu gibi sözcükler olsun, A: A; A'dır formülüne dayanır. Tüm bu gerçek toplamında egemen olan çelişme (contradiction) ilkesi, A, A olmamak (non A) değildir şeklinde ifade olunur.

Yaratma sanatında ise, yalnız görünür bir surette birbiri üzerine konulabilmiş olan miktarlar (grandeurs) ve nesneler değil, aynı zamanda tüm kavramlar ve gerçeklikler söz konusudur. Bu itibarla yaratma sanatında yerine koyma ve özdeşlikten bahsedilemez. Zira, gerçek şeyler çok karmaşıktır. Bunlar, birçok nedenlerin ürünüdürler ve birbirleriyle ilişkileri de çoktur. Bu anlamda her gerçek şey sonsuzluğu kaplar. Bu itibarla da belirli niceliklere uygulanan tam ölçüyü ve hesap türünü bir tarafa atar. Bu sanat, özdeşliklere değil, 'benzeşimler'e dayanır. Pek yumuşak ve pek karmaşık olan bu yeni yönteme, yeni simgeler karışır. Leibniz, bu yeni simgeler hakkında bir fikir verebilmek için Çinlilerin şekilli yazılarıyle kendi differansiyel hesabını örnek olarak verir. Burada da sonsuz bir surette büyük ya da küçük bir sonsuzu dikkate alan matematiklerin bir kısmı ilk plana alınmıştır, yalnız burada, hele eskilerin kullandıkları ve sadece sonlu niceliklerle uğraşan adi matematiklerin yöntemi yetersiz bir hal alır. Diğer taraftan sözcüklerin yerine eşyayı da temsil eden resimlerin konduğu şekilli yazı, nesnelerin görünen şekillerini daha iyi anlatır ve her sözde duyulur benzerliklerin canlı izlemini her çeşit sözden fazla verebilir. Şu halde ne matematik miktarlara yakın ne de bunlar kadar soyut ve gerçek olgulara tekabül eden tüm diğer kavramlar için differansiyel hesabıyle nesnenin saf ve yalınç hayali arasında bir yer tutan tüm bir simgeler düzenini, aracı rakamlar ve işaretleri araştırmak lâzımdır.

Leibniz felsefesinin büyük ilkelerinden biri olup aynı zamanda mantığının da esaslı bir temeli olan 'yeter neden' (raison suffisante) ilkesi, böyle bir sistemde 'benzerlik' ilişkisine verilen önemi pek iyi gösterir. Bu ilke, "Bir şey, neden böyle olup da başka türlü olmadığına hak veren bir neden olmadan hiç bir gerçek ya da olgu meydana gelemez" şeklinde ifa-

de edilebilir ki, bu, herkesce kabul edilen şekil de bir nedenlilik ilkesidir. Fakat Leibniz'e göre, bunun özel bir anlamı vardır. O, gerçek bir olguyu anlatan herhangi bir önerme verildiği zaman, bu önerme terimleri arasındaki ilişkiyi bulmak için bu terimleri çözümlemek yetişir, demek ister. Bu ise, bu çözümlemeyi yapma yeteneğinde olan bir zihin için, iki terim arasındaki ilişki, matematikler ya da saf mantıktaki bağıntılar (relations) kadar zorunlu olarak belirir demektir. Fakat, olgular pek karmaşık olduklarından, bu çözümlemeyi yapmaya yeteneğimiz yoktur. Bizim iki terim arasında gördüğümüz şey, asla bir özdeşlik değil, belki bir benzerlik ve uygunluk ilişkisinden ibarettir. Terimlerin çeşitlendiği yerde daima her dönüştürülmeye direnen bir şey vardır. Uygun işaretler ve yöntemlere sahip olmak koşuluyle bu differansiyel öğenin gittikçe daha küçük ve belirli parçasını, artık hesaba katılamayacak derecede indirebiliriz. Bundan sonra da nasıl ki matematiklerde hissetmeksizin sonlu nicelikler hesabından sonsuz nicelikler hesabına geçilirse, öyle de tasım (kıyas) mantığından ve matematiklerden tüm gerçeklik düzenliklerinin akılsal bilimine hissedilmez bir geçişimle (transiton) geçilebilir. Bu suretle bilimin tüm kolları arasında dikkate değer bir süreklilik meydana gelir. Ahlâkta, fizikte, metafizikte kurulacak olan önermelerin kesinliği, mantıkçıların önermelerindeki kesinlikten pek az farklı olur.

Süreklilik düşüncesi, mantığı genişletir ve bilimlerin ileri gitmesine hizmet eder. Evvelce de gördük ki, tanıtla (ispat) yaratma (icat) sanatı arasında pek büyük fark yoktur. Zira, tanıtın dayandığı özdeşlik, yaratma sanatının ulaştığı benzerliğin son sınırından başka bir şey değildir. Tasım, yalnız önceden bildiğimiz düşünceleri ayırt etmemize de hizmet eder ve bu suretle ahlâkta metafizikte tasımlardaki kadar pekin —her ne kadar tasım düşüncelerden çok varolan şeylere taalluk ederse de— önermeler kurulabilir. Hatta daha ileri giderek, bilimler, deneylerin verdiği bir düzene göre sıralanabilir. "Her bilim, ya deneyin gözlemlerinden ya da bir vesilenin ve yaratma aracılarının vermiş olduğu zekâ görüşlerinden ibaret olan birkaç önermeye bağlıdır... Buna evvelce bilindiği varsayılan ve gerçekte genel bir bilim, bir yaratma sanatı ya da bunların içine giren (subalterne) diğer bir bilimin kuralları (préceptes) eklenir". Geometriye oranla optik, aritmetiğe oranla musikî böyledir. Bu bilimler, ilkelerinin bir kısmıyle doğrudan doğruya akılsal sanatla ilgilidirler. Fakat taşıdıkları belirimsizlik (indétermination), kendilerinde deneyden gelen şeyleri genel yönüyle pek iyi aydınlatabilirler.

Leibniz, "Bilimlerin, der, ayrıntılarını (details) incelemekten hoşlanırlar. Soyut ve genel araştırmalardan iğrenirler. Fakat ilkeleri derinleştirmekten hoşlananlar nadir olarak tikel özelliklere (particularités) girerler. Ben her ikisine de değer veririm. Zira ben, ilkelerin çözümü sayesinde tikel yaratımların genişlediğini gördüm". Kuşkusuz ki, burada olasılık (probable) alanında bulunuruz. Fakat, olasılık derecelerinin mantık aracılığıyle belirlenmeleri gerektir. Özdeşlikle benzerlik arasında, aracı (mutavassıt) kavramlar aracılığıyle belirlenmeleri gerektir. Özdeşlikle benzerlik arasında, aracı kavramlar aracılığıyle daha geniş ve yumuşak anlamıyle düzene geçilebilir. Hekimlikte bile hal ve koşullarla mizaçların çeşitli olmasına karşın, sayısı artırılmış mukayeseler sayesinde pek kuvvetli benzerlikler elde edilebilir. Özet olarak denebilir ki, onun mantığı, Descartes'ın *Yöntem Hakkında Konuşma* adlı eseriyle Aristo mantığının bir uzlaşmasından ibarettir; ve görgücülüğün gerekçeleriyle skolastiğin geleneklerini de bu iki filozofla kaynaştırır ve bize bunların gerçek ilişkilerini öğretir. Mantık, deneyin bu verilerini, yararlanmamız için savunur; bunları doğal bir temel üzerine yerleştirir. Felsefesel hesap, bizi ihtimal içinde edimselin ötesine götürür; bizi nedenlerin bilgisi olan gerçek bilgiye ulaştırır (Paul Janet).

Leibniz, bu yöntemi tüm bilimlere uygulamıştır. Örneğin, *Matematiğin Metafizik İlkeleri* adlı eserinde matematik kavramları evvelâ Zaman, Uzay gibi kısımlara ayırır. Zaman'ı, 'değişmelerin düzeni'; Uzay'ı ise, 'varolan şeylerin düzeni' diye tanımlar. Süre'yi, zamanın 'uzamı' (hayyiz), uzayın miktarı sayar. Aynı niceliklere sahip olan şeylerin 'eşit', aynı niteliklere sahip olanların ise, 'benzer' olduklarını ve tüm matematik kavramların sürekli bir değişme sayesinde birbirine geçebileceğini açıklar. Zira, ona göre, evrende her şey birbirine, ayırt edilemeyecek denli benzeyen derecelere bağlı olduklarından hiç bir değişme ve evrimde sıçrama yoktur. İşte onun süreklilik adını verdiği ilke budur. Şu halde mutlak olarak eylemsizlik ve hareket varolmadığı gibi, eşitlik ve eşitsizlik, eğri ve doğru da yoktur. Tüm bunlar birbirinin özel hallerinden başka bir şey değildir. Zira, Leibniz'e göre, bu âlemdeki her şeyde matematik bir düzen vardır. Yöntemin esası, âlemde 'yeter neden' ilkesine bağlı olarak ve matematik bir zorunlulukla birbirine bağlı olan varlık ve olaylardaki sürekli, ezelî ahengi yakalamaktan ibarettir.

Leibniz'in mantığı, çağımızdaki gittikçe önem kazanan yeni mantığın, yani lojistiğin (lo-

gistique) tohumlarını taşır. Denebilir ki o, bu mantığın ilk kurucu ya da müjdecisidir.

II. *Leibniz'in Felsefesel Sistemi*'ne gelince, bu oldukça geniştir. Bunu, birbirinden ayrı olarak incelenmeleri güç olan:

a) Bilgi sorununu da içine alan 'düşünceler' kuramı,

b) Kuvvet kuramını da içine alan 'cisimler' kuramı,

c) Tözler ya da Monatlar kuramı,

d) Ezelî ahenk,

e) Teodise,

f) Ahlâk ve Hukuk,

g) Estetik,

h) Özgürlük,

i) İyimserlik hakkındaki görüşleri içinde açıklayabiliriz.

A) *Düşünceler Kuramı:* Düşüncelerimizin kaynağı sorunu, ruhun kendi kaynak ve niteliği sorunuyle ilgilidir. Bazı filozoflar, düşündüğümüz ve algıladığımız zaman kendimizde meydana gelen olayları gözlemek suretiyle bu sorunu çözebileceklerini iddia ederler. Burada söz konusu olan, "ruhun üzerine hiç bir şey yazılmamış bir levha mı, yoksa dış nesnelerin bazı vesilelerle uyandırdığı bazı ilkelerle, birçok kavram ve doktrinlere, kaynağı itibarıyle sahip mi olduğu sorunudur. Bu filozoflar, ruhun bir boş levha olduğuna inanır ve tüm bildiğimiz şeylerin düşünme verilerine bağlı olan duyuların verdiklerinden ibaret olduğunu kabul ederler. Bu itibarla onlara göre, tüm yargılarımızın temeli, dışımızda, yani deneylerimizdedir. Fakat deney, bizi pekinliğin hiç bir derecesine yükseltemez. Yalnız hayvanlar, görgücü yaratıklardır. Onlar, örneklere göre hayatlarını düzenlerler. İnsan ise, tersine olarak bazı düşünceleri düşünmek suretiyle kesin gerçekleri anlatmaya ve bazı şeyleri onaylamaya yeteneklidir. Sadece duyumlar aracılığıyle gelen kavramların hiç biri, herhangi bir önermeye özne (sujet) hizmetini görme yeteneğinde değildir. Öyleyse bu düşüncelerin, dışsal şeylerin değil, belki kendi niteliğimizin bir erdemi olarak kendimizde olduklarını kabul etmek gerektir. Yani bunlar, duyulardan geçmeksizin algıcımızda (müdrike) bulunmaktadırlar. Bunlar, tüm akıl yürütmelerimizin ve hatta duyuların verileri hakkında kullandığımız olasılı (ihtimal) önermelerin de ilkeleri oldukları için kendilerinde algıcın tözünü (cevher) de görmek gerektir. Âdeta biz, kendimizde doğuştan olarak varız.

Leibniz'in bu görüşüne, âdetlerle ve başkalarının görüşleriyle (opinion) ruhları bozulmuş olan çocuklar, aptallar ve vahşîlerin bu düşünceleri bilmedikleri iddia edilmek suretiyle itiraz edilebilir. Hatta, kendimizin bile bu düşünceleri algıladığımız, ruhumuzun önceden sahip olmadığımız ve kendilerini bilmediğimiz bazı düşüncelerin varlığını kabul etmesinin oldukça çelişik bir iddia olduğu da ileri sürülebilir. Ruhumuzda bu doğuştan düşüncelerin, Roma pretörlerinin levhalarında olduğu gibi, daima tamamlanan gerçeklikler olarak tasarlarsak, bunları reddetmekle yanlış bir harekette bulunmuş olmayız. Belki de Eflatun, bize kendilerini bir hamlede sade bir anışla (réminiscence) keşfettiren düşüncelerin varoluşunu böyle anlamalıdır. Bu, ruhumuza fazla bir erk (iktidar) ve genişlik bağışlamak demektir. Nitekim, ruhu bir yazısız levha gibi her kavrama karşı ilgisiz saymalarda, ona pek aşağı ve adi bir rol vermiş olurlar. Bu takdirde, algıların etkisi altında da olsa, düşüncelerin oluşumu bir mucize, bir 'yoktan yaratılış' olur.

Leibniz'e göre ise, doğuştan düşünceler, ne tamamıyle yapılmış, ne de yaratılmışlardır. Hatta, bunlar ne saf edimdirler (actes), ne de saf olasılıklardır; fakat, filozofların dedikleri gibi, gizliliklerdir (virtualités); yani, kapalı ve bulanık bir gerçekliktir, bir eylemdir. Düşünceler, ruhumuzda edimsel olarak önceden hazırlanmamıştır. Bunlar, bir mermer blokunda Herkül heykelini saklayan ve önceden gösteren damarlar gizi gizilli (virtuel) olarak vardırlar. Kendimizde olan bu düşünceleri keşfetmek için, bunların izlerine dikkat etmek yetişir. Tıpkı heykeltraşın çekicini mermerin damarlarına yöneltmesi gibi. Gerçeklikleri yapan genel onay (tasvip) değildir. Çocuklar, aptallar ve vahşîlerde eksik olan yalnız dikkattir. Onların ruhunda önyargılar yoktur. Fakat, ruhları her çeşit duyumlarla dolu ve kapalıdır. Algılanmayan bir düşünce —bir tamalgı olarak tanımlanıyorsa— asla çelişik bir kavram değildir. Fakat, ruhumuzda hiç algılamadığımız ve herhangi bir eylemi yapmamıza olanak sağlamayan birçok değişmeler vardır. Descartesçılar, hissedilmez küçük algıların varlığını görgücülerden daha fazla kabul etmek istemezler; fakat onlar, düşüncenin pek dar ve soyut bir kavramından hareket ettikleri halde, görgücüler kaba ve sudan bir deneye baş vururlar. Bunların her ikisi de çoğu kez, gerçek bir sıçramayla bir olgudan diğer bir olguya, bir kavramdan diğer bir kavrama geçmek zorundadırlar. Ruh, düşünmediği ve varolmayan bir durumdan, art ardına akışlarının ayrıca algılanmaları ruhun gelişmesini meydana getiren algı ve düşüncelere birdenbire geçemez. Kuvvetli bir gerilme, bir ipi koparırsa, daha az bir gerilmenin önceden bu ipteki direnç kısmen karşı koyduğunu kabul etmek lâzımdır. Nitekim, bir an içinde hemen uyanılmaz, tamamıyle uyanmadan önce azıcık uyanılır ve

uykunun kendisi de düşünceden yoksun olan bir boşluk değil, daha az seçik bir düşünce dönemidir ki, çoğu kez bu düşünceden hiç bir şeyi anımsayamayız. Diğer taraftan bir algıya dikkat etmeden önce, algının pek zayıf bir şekilde ve önceden bizi kendine çeker. Çoğu kez de izlenimler (intiba), dikkati çekme konusunda hem çok küçük, hem de sayıca büyük olurlar. Örneğin, denizin gürültüsü, tüm dalgaların gürültülerinden oluşur. Fakat biz, her dalganın çıkardığı sesi ayrı ayrı değil, hepsini birden işitiriz. Âdeta izlenimler, "birbirinden ayrı ve seçik hiç bir şeye sahip değillermiş gibi tamamıyle birleşmişlerdir". Değirmenin tektonlu (monoton) sesi de böyledir. Fakat, denize yaklaşılır ve değirmeni düşünmeye başlarsak, birtakım küçük algıları fark etmeye de başlarız. Ruh, her an, içinde kendi kapsamını (muhteva) geliştirmekten hoşlanır. O, Descartes'ın zannettiği gibi, konularıyle hiç bir benzerlikleri olmayan duyulur imgelerden kapsamları eşyayla özdeş olan zihinsel tasarımlara birdenbire geçemez. Bir elem duyumuyle bu duyumun beden içindeki nedeni olan hareket arasında sıkı bir ilişki vardır. Bunun gibi açık bir surette algılanan duyumun içinde de, herbiri bir harekete tekabül eden birtakım bulanık algılar gizlidir. Duyum içinde de ilkel değişmelerin kısa birer tasarımı vardır. Diğer taraftan da zihinsel düşüncelerin kendileri de ayrı ayrı algılanmadan önce, bizde bir anıklık (disposition) ve sağır eğilimler halinde bulunurlar. Bu zihinsel düşünceler, düşündüğümüz zaman ve yürürken haklarında açık bir bilincimiz bulunmayan adalelerin (kas) ve sinirlerin bedenimiz içinde hareket ettikleri gibi, ruhumuzda hareket ederler. Onlar, her zaman ruhumuzdadırlar ve yaptıkları etkilerle anlaşılırlar. Fakat, küçük algılar âlemi umulmadık derecede geniştir. Şu andaki düşüncemiz, gelmekte olan düşüncelerimizin anası değildir. Tüm geçmiş düşünceler ve izlenimler, bizde bilinçli anılar (hatıra) ya da seçik olmayan anışlar şeklinde izlerini bırakırlar. Daha doğrusu, daima süreklilik ilkesi sayesinde algılarımızın yoktan (ex nihilo) yaratılışları kadar da toptan yokoluşları anlaşılamaz. Bu algılar, gerçekte ancak bir an için açıklıklarını (clartés) yitirirler. Fakat, aynı zamanda hareketlerini sürdürürler ve bunlar sayesindedir ki, kendi özdeşliğimizin bilgisine sahip oluruz. Hiç bir şey unutulmaz, kendilerine yeniden dikkat edilirse, bu küçük algılar tekrar açık (claire) bir hal alır ve o zaman kendimizi anımsarız. Bu algılar derece derece çoğalmak için hissedilmez bir surette azalarak dönemli geri dönüşlere (retours périodiques) itaat ederler. Bundan şu düşünceye ulaşırız: Ölüm, ruhun asla harap olması demek değildir; ve ruh bir gün kesin bir şekilde seçik bir duruma gelecek olan zayıflanmış düşüncelerle birlikte sürecektir. Esas itibarıyle bir saf düşünceden başka bir şey olmayan Descartes'ın ruhu kadar da yazısız bir levhadan başka bir şey olmayan görgücülerin ruhu, kendi kendilerine hiç bir türlülüğü kapsamaz. Bunları çoğaltmanın da bir hikmeti yoktur. Tek şekilli (uniforme) ilkelerle evrenin çeşitlikleri elde edilemez. Küçük algılar ise, tersine olarak görünüşteki özdeşlikten, benzerliklerden başka bir şey olmadıklarını ve türlülüğün (variété) ancak eşyanın derinliğinde bulunduğunu bilmemize izin verir. Âlemde ayırt edilemez (indiscernable), yani iki birliği birbiri ardından sayarak ayırt edemeyeceğimiz iki varlık yoktur.

Leibniz'e göre, düşünmeyle birlikte bulunmayan saf ve yalınç (basit) algılar, aynı derecede değildirler. Ölüm, uyku, baygınlık, dalgınlık, hayvanların hayal güçlerine karışmaksızın yekdiğerine benzerler; ve kuşkusuz az çok da birbirinden farklıdırlar. Düşünceler, düşünmeyle birlikte bulunan algılardır. Çünkü, biz ancak vesileyle ve tekil hayaller yardımıyle düşünebiliriz. Hatta matematiklerde bazı sayılara, mantıkta da bazı sözcük ve işaretlere bağlıyız. Oysaki, türlü yalınç algılar bir tanıma güçlükle girerler. Zira bunlar, bir duygunun konusudurlar ve düşünceler bize getirdikleri bilginin genişliğine göre ayırt edilebilirler.

Bu itibarla bilginin ayrı ayrı dereceleri vardır. Leibniz, *Meditations* (1684) adlı kitapçığında, bazı farklar ve yenilikler eklemek suretiyle Descartes ve Spinoza'nın sınıflamasından hareket eder: "Bir düşünce, herhangi bir şeyi tanımamıza ve ayırt etmemize yettiği takdirde açıktır (claire). Örneğin, bir renk hakkında açık bir düşüncem varsa, onu diğer yakın cinslerinden ayırt ederim. Eğer edemezsem, sahip olduğum düşünce, karanlıktır (obscure)". Karanlıkla açık düşünce arasında birtakım geçiş dereceleri vardır. Bellek (hafıza) ile değil de birbiriyle karşılaştırmak suretiyle ayırt edebileceğimiz renkler vardır; ve öyle bitki türleri vardır ki, biz onları dış görünüşlerinden ya da betimlemekle ayırt edemeyiz. Bir şeyin seçik (distincte) olması demek, onun tüm diğer şeyler içinden kendisini ayırt edebileceğimiz özel ve seçik niteliklere sahip olması demektir. Aksi halde, yani o şeyin niteliklerini ayrı ayrı sayamazsam, o düşünce, 'bulanık'tır (confus). Bir resmin yanlışlığını açık olarak anlayıp nedenini belirleyememekte olduğu gibi. Aynı zamanda bir düşünce, diğerleri arasında ayırt edilemeyecek bir durumda olursa, hem açık, hem de bulanık olur. Birtakım bulanıklar da vardır ki, bunlar, âdeta kendi doğamızın yetkin olma-

yışına aracılık ederler. Renk, koku... vb. gibi duyulur niteliklerin, dikkat etmemize karşın öğelerini keşfedememekliğimiz gibi diğer bazı bulanık düşünceler de, tembelliğimizin ya da tecrübesizliğimizin ürünüdürler. Örneğin, gerçek altının özelliklerini, ancak bu iş için gerekeni yapmasını bilenler tanıyabilirler. Bununla birlikte bazı durumlara göre, aynı zamanda bulanık bir düşünce olan açık bir hayal, kendiliğinden seçik olan bir düşünceden daha büyük bir hizmet yapabilir: "Dokuz ya da on açılı bir şeklin doğasını, yeter derecede bilmeyen bir işçi, bir mühendis bu şekilleri bir kez görmekle ve ölçmeksizin herhangi bir geometri bilgininden daha isabetle ayırt edebilirler".

Seçik düşünceler de iki türlüdür: Bir düşüncenin nitelikleri sonuna dek çözümlenebilirse, o düşünce, 'tam uygun'dur (adequat). Bir düşünce, hem seçik, hem de nesnenin tanımıyle karşılıklı işaretlere sahip ise, 'tam uygun değildir'. Örneğin, altın, mehenk ve göztaşına direnen bir maddedir, önermesi bize açık bir düşünce verdiği halde, bu taşların etki ve doğalarını yeter derecede bilmediğimiz için, bu açık düşünce, tam uygun değildir. Bu itibarla bir kavramın tüm öğeleri seçik olarak bilinmezse, bu öğelerin birbiriyle kaynaşabilecekleri kuşkuludur; bu bakımdan kavram 'çelişik' olabilir. Ebedî hareket kavramı seçiktir, fakat tam uygun değildir. Tersine olarak da bir sayı düşüncesi, genel olarak matematik düşüncesi gibi hemen hemen tam uygundur. Nitekim geometride, tanımlar, konularının olabilirliğini (possibilité) tanıtırlar. Zira, bu konular, karmaşık şekillerin çözümlemesinde elde edilen öğelerdir; ya da hiç olmazsa, kaynaşabilir diye tanıdığımız başka bir şeye giremeyen kaynaşmalardır. Biz, eşyayı tam uygun düşünceler sayesinde biliriz. Fakat bu bilgimiz, gerçek tanımları hakkındaki bilgimizle orantılıdır. Bununla birlikte gerçek tanımları taklit eden geçici tanımlarda vardır ve bundan türlü sonuçlar çıkarılır: Eğer bir nesnenin yalnız bazı özelliklerini biliyorsam, bunlardan hareket ederek başka özellikleri keşfedemem. Şu halde tam uygun olan ve olmayan bilgiler arasında diğer aracı (mutavassıt) olan bilgilerde vardır. Bu gerçeğin en iyi örneklerinden biri de, duyuların en kaba izlenimlerinden, en işlenmiş (élaboré) kavramlara kadar birtakım hissedilmez geçişlerle (intikal) yüklenmiş olandır.

Bilgilerimizin en yüksek derecesi ve geçilmez sınırı, Leibniz'e göre, bireylerdir. Yani, gerçekten varolan şeyler, yalnız bireylerdir. Cins ve türlerin gerçeklenmiş tümeller şeklinde özel bir varoluşunu kabul etmek doğru değildir. Bu bakımdan Leibniz, bireycidir (individualiste). Örneğin, "İnsanı tanımak" dememelidir, zira bu, insanların dışında ve bu insanlardan üstün olan bir soyut insel doğanın dalıncına (contemplation) yükselmek demektir; bu da, birtakım anlamsız sözcükleri kullanmak demektir. Bu itibarla birçok filozoflar ne dediklerini bilmeyen, çoğu zaman düşünceleri sağır ve kullandıkları cümleler boş bir papağanlıktan (psittatisme) ibaret olan kimselere benzerler. Fakat adcılar, tümellerin ayrıca varoluşlarını inkâr etmekle hataya düşmüşlerdir; onlar bu suretle, sözcüklerin varoluşunu ve bunların özel kullanışlarını da açıklayamayacak bir duruma düşerler. Bireylerden başka bir şeyin varolmadığı doğrudur, ama bireyler arasında benzerlikler vardır ve bu benzerlikler, gerçektirdir.

Leibniz'in tümeller problemine dair düşünceleri onun 'seçmeci' görüşlerine uygundur. Ona göre cins ve türler, eşyadan önce varolan, döndürülemez (irreductible) varlıklar değildir; bunların karmaşık kavramlarıdır. Çözümleme sayesinde bunlar da zorunlu ilişkilere uygun olarak kaynaşmış bulunan yalınç kavramlara döndürülebilirler. Bundan da anlaşılır ki, o, skolastik anlamda olmamak koşuluyle bir çeşit 'gerçekçi'dir. Çünkü o, "Genelliğin tekil şeylerin benzerliğinde bulunduğunu ve bu benzerliğin bir gerçeklik olduğunu kabul eder. Bunun niteliklerinin de gerçekliğine inanır" (Paul Janet).

Bahsettiğimiz bu düşünce ve bilgiler kuramını yakından incelemek yararlıdır:

Leibniz'e göre doğamız yüzünden başka şeyleri bilmemiz olanaksızdır, düşüncemizin ilerlemesi sayesinde sudan andırışların arkasından daha çok yakın ve iyi kurulmuş benzerlikleri keşfederiz. Nitekim hayvanlar, sahiplerini tanıdıkları gibi, kendilerini dövmekte kullanılan bastonları da tanırlar. Her dalganın bir bütün olarak meydana getirdiği ve bizim deniz gürültüsü adını verdiğimiz bütün sesleri birleştirdiğimiz zaman, onlara, kendilerinden kuşkulanmadığımız bazı benzerlikleri eklemiş oluyoruz. Bunun başka türlü olması da olanaksızdır. Zira, küçük algılarla düşünceler arasında bir derece farkından başka bir şey yoktur. Açık ve bulanık düşünce, açık tasarım gibi bir yığın karanlık tasarımlardan, yani işaretlerin bir işaretinden başka bir şey değildir. O, kendimizdedir. Çünkü biz, sonlu bir yaratığız. Öğesel algıların her birine boşu boşuna özel bir dikkat çabası sarf ederiz. Bazen bu, bizim için yararlı ve olanaklıdır. Bu takdirde bulanık olarak bilinmiş olmaya son verir ve türlü özellikleri de ayrı ayrı belirmiş olur. Fakat bu, ancak her birine ayrı ayrı ad verdiğimiz, yani tasımladığımız (kıyas) zaman meydana gelir. Bu suretle, seçik düşünce, birtakım açık düşüncelerin ürün ve toplamı gibi görünür. Fakat bu

görünüş kapalıdır. Şu halde tasarım, kendi işareti gibidir. Tam uygun düşünce sayıca birçok seçik düşünceleri içine alır ve bunları bir birlik halinde temsil eder. Bizde ne kadar bulanık düşünceler varsa, bir o kadar da seçik düşünceler bulunur. Tam algının zorunlu koşulu da zengin algılara sahip olmaktır. Algılar ve düşünceler, kendilerini adlandırdığımız zaman yardıma koşmazlar. Yani, düşüncemiz üzerinde ancak benzerlikleri oranında bir etki yaparlar. Leibniz, "Birçok portreyi, bitki, hayvan, makine, ev, kale... gibi şeylerin şekil ya da suretlerini dikkatli görmüş, ilginç öyküler dinlemiş, romanlar okumuş olan bir kimse, kendisine anlatılmış ya da betimlenmiş olan şeylerde gerçek olarak bir sözcükten yoksun olandan daha çok bilgiye sahip olur" der. Zira o, tahminlerinde daha çok malzemeye sahiptir.

Fakat biz, eşyayı, böyle benzerlik açısından dikkate almaya alışırsak, ancak birbirinden farklı olarak varolan bireylerden uzaklaşmış oluruz. Ne kadar tam uygun düşüncelere yükselirsek bir o kadar da bunlardan uzakta bulunuruz. Acaba bu düşüncelere kavuşabilir miyiz? Evvelâ şuna değinelim ki, Leibniz'in tam uygun düşüncelere dair verdiği örnekler, matematiklerden alınmıştır; ve tam uygun tanımlar, konularının olabilirliğini hesaba katmamızı gerektirir. Demek ki tam uygun düşünceler, ruhumuzda mantıksal ilke ve düşüncelerin akıl yürütmemizde oynamış oldukları rolü yerine getirirler. Bireylerin düzeni, varoluşların düzenidir ve tam uygun düşüncelerin düzeni olasılıkların düzenidir; bu itibarla, bizi insanlara ve kuşkusuz bizim gibi ancak simgeler aracılığıyle düşünmeye mahkûm olan tüm diğer varlıklara, sadece algılanmış olan olasılıklardan bireysel varoluşları şu ya da bu tarzda elde etmek yeteneği verilmemiştir. Ulaşmış olduğumuz son öğeler, yekdiğerine dönüştürülemezler. Zira bunlar, hiç de birbirine benzemezler. Şu halde bunlar arasında süreklilik yoktur ve kendi mantığımıza göre, bunların birinden diğerine geçemeyiz. Bununla birlikte bize izin verilmiş olan bir bilgi türünü akılla tanımlayabilir ve bilgiyi de kavrayabiliriz. Fakat, bizi bu işte durduran, olasılıkların sayısı sonsuz olduğu için, bunlardan hangilerinin birbiriyle uzlaşabileceklerini bilmek amacıyle hepsini karşılaştırmak zorunda oluşumuzdur. Bu itibarla bu işe sarf edilecek zamandan ya da eşyayı simgesel bir tarzda tasarlama zorunluluğundan uzaklaşmamız gerekir. Sezgisel bilgi, bir şeyin tüm son kısımlarının pek seçik ve zamandaş (simültané) bir kavranışından ibarettir. Böyle bir sezgiyle nitelenmiş olan bir varlık için olasılıkları (possibles) bilmek, varoluşları bilmek demektir. Spinoza'nın anladığı gibi olmamak koşuluyle, varolmak için olasılı olmak yetişir. Zira, gördüklerimizin karşıtı, mantık bakımından olasılıdır. Fakat her varoluşun bir hikmeti de vardır ve bu, ancak tüm olasılıklar içinde bulunabilir. Şu halde her varoluşun hikmeti, bazı bakımlardan diğerlerinden daha üstün ve kârlı olarak gerçekleşmiş olasılıklar içinde bulunur. Aynı zamanda varoluşları bilmek demek, olasılıklıları da bilmek demek olduğu gibi, ruhumuz içinde bulunan en sağır algılara kadar dolgun bir surette bilmek demek, onların karanlık ya da bulanık oluşlarının hikmetini tasarlamak ve bunun sonucu olarak da ruhumuzu olduğu ve olabileceği şeklinde karşılaştırmaktır. Sezgisel bir bilgi, işaretsiz bir hesaptır. Dilimizdeki sözcüklerin önemi azdır, fakat sözcüklerin bağlandıkları konularla ilişkileri esastır. Bununla birlikte biz, bir ilişkiyi, özne ve öncülleri ayırt etmeksizin, bu terimleri, hatta özdeşlik, benzerlik, uygunluk (convenance) bağlarının nerede birleştiklerini ruhumuz önünde saptamak için birtakım simgeler kullanmaksızın tasarlayamayız. Sezgi sayesinde, sözcüklerin ve herhangi bir harf ve işaretin yardımı olmaksızın ilişkileri oldukları gibi düşünebiliriz. Bu ise, kaba bir simgecilikten daha yumuşak bir işaret diline sürekli bir tarzda yükselebilen ve duyuların yanılsamalarına karşı, hayal gücüyle olan bazı ilgi silahlarıyle kendini savunmaya mahkûm olan ruhumuzun doğasına uygun gelemez, demektir. Bu itibarla artık bilgimizde deney ihmal edilemez bir rol oynamış olur. Bazı değerlere sahip olan ve bazı gerçekleri kurabilen tek düşünce tarzı, tanıttır (démonstration - ispat). Deneyden doğmuş olan emeller ya da inançlar pekin değildirler. Hatta iç deney bile kendine yetişemez.

Leibniz, "Bilinç, der, kişisel özdeşliği sağlamanın tek aracısı değildir. Bunun yerine, başkasının ilişkisi ya da diğer işaretler de olabilir". Olguların gerçek ilişkileri keşfetmeye izin verdiğini iddia etmek de, tasımlı akıl yürütme kesinliğinin kaynağını, tikel tasımlarda görmek kadar doğru değildir. Bununla birlikte, tikel hakkında daima genel'i düşünürüz ve bu hususta deneyden teşvik görmemişsek, asla mantıksal düşünceleri düşünemeyiz. Olguları yöntemli olarak gözlemek, benzerlikleri ve tekrarları kaydetmek demek, bu düşünceye bir malzeme hazırlamak, düşünmeye ve bizi bazı düşünceler düzenine yönelmeye hazır bulundurmak demektir. Bu anlamda olarak iyi bağlanmış bir deney, imgelerimizin birbirine bağlı olmayan hayallerinden daha çok gerçekliğe sahiptir. Fakat, deneye değer vermemize hizmet eden düşünceleri deneyden elde etmeyiz.

Leibniz'e göre bir düşünce, bir olgular tümünü (ensemble) açıklayabildiği için değersizdir.

Buna değer vermek demek, Newton'un çekim kanununu oluşturan skolastiklerin karanlık kavramlarını onur mevkiine çıkarmak demektir. Bir düşünce, kendiliğinden, dolgun bir surette anlaşılır bir hal almadıkça iyi kurulmamış demektir. Differansiyel hesabı bile böyledir. Bu da matematiklerde bir uygulama, kanunlardan ve düşüncemizin doğasından gelmiş olan çok genel bir yöntemdir.

Leibniz'in ayrıntılarıyle açıkladığımız bu düşünceler ve bilgi kuramını özetlersek, şu sonuca ulaşılır: Ona göre üç bilgi şekli vardır: 1. Sezgisel bilgi, 2. Tanıtlı (demonstratif, ispat) bilgi, 3. Duyusal bilgi... Bunun üçünde de olanaklı (mümkün) bilgilere karşıt olarak kesin bilgi vardır. Bu itibarla bu bilgilerin adını taşıyan üç kesinlik şekli vardır: Sezgili kesinlikte, olgunun ilkel gerçeği ve aklın ilkel gerçeği gibi iki gerçek gizlidir. Bunun her ikisi de dolaysız olarak bilinir. Olgunun ilkel gerçeği, dolaysız içsel deneyin ürünüdür. Örneğin, "Düşünüyorum, öyleyse varım" gibi genel önermeler ya da "Filan nesneyi düşünüyorum" gibi özel önermeler bu türdendirler. Bu bilgi apaçıktır. Hiç bir kuşkuya yer vermez. Aklın ilkel gerçekleri ise, 'özdeş' olan gerçeklerdir. Tüm tam uygun olan tanımlar, aklın ilkel olan gerçeklerini kapsar. Bu iki bilgi arasındaki fark ise, birincinin 'zorunlu', ikincinin 'zorunsuz' görünmesinden ibarettir. Fakat, bunun her ikisi de tanıtlanamazlar. Her ikisi de dolaysızdırlar. Tanıtlı kesinlikte, sezgili kesinliğe dönüşülünür. Bu bir tek gerçeğe uyacak yerde, bir önerme ilişkisine uyan sezgili kesinliktir.

Duyusal gerçeğe gelince: "Biz, kendi varlığımızı, sezgiyle, Tanrı'yı tanıtlamakla, diğer nesneleri ise, duyumlarla biliriz". Duyum, bize dışımızdaki bir nesne düşüncesini verir. Bu, söz götürmez bir gerçektir. Leibniz'e göre, duyulur bilgi de diğerleri gibi kesinliği meydana getirir. Fakat bu, doğrucu (veridique) olan duyulur bilgiyi, uyku ve uyanıklıktaki yanılsamalardan ayırt etmek için bir ölçü lâzımdır. Tasarımların kuvveti, bu ödevi göremez. "Bu ölçü, olayların bağlantısıdır. Optik görüşler, geometriyle aydınlandıkları gibi, akıl gerçekleri sayesinde de gerçeklenirler". Demek ki, duysal kesinlik, aklın ilkel gerçekleri üzerine dayanır ve akıl gerçeklerinin kontroluna bağlı olan dolaysız içsel deneyler içinde bulunur. Bu itibarla da sezgili kesinliğe dönüştürülmüş olur. Leibniz de tüm Descartescılar gibi, duyulur kesinliğe dolaysız bir değer vermez (Paul Janet).

B) *Cisimler Kuramı:* Bu konuyu Leibniz, aslını Fransızca olarak yazmış olduğu, *Nouveaux Essais de l'Entendement Humaine* adındaki ana eserinin türlü bölümlerinde çözümlemiştir. Onun bu sorunda, boşluk ve atomlarla Descartescılığın uzam düşüncesini reddettiği de görülür: Descartes felsefesinde görülen uzam (étandue) düşüncesi, sadeliği dolayısıyle hoşa gider. Bu düşünce, Descartes'ın düşünce hakkındaki görüşüne de uygundur. O, maddeden kendisine,tamamıyle anlaşılır gibi görünmeyen ne varsa, yani koku, tat, renk, direnç... vb. gibi tüm duyulur nitelikleri çıkarıp atmak suretiyle, maddede yalnız geometrik ve soyut bir uzaydan başka bir şey bırakmaz ve ruhun uzay olarak yalnız şekil (figure) türlerinden başka bir şeyi algılayamayacağına inanır. Aynı zamanda böyle bir uzayda gerçekliliğin hareketle canlandırılmış kısımları olduğu varsayılırsa, şekillerin onu, yani gerçekliği muhafaza edebilmeleri de olanaksız olur. Uzay, tüm kısımlarıyle bircinsten olduğu cihetle ve atomcuların zannettikleri gibi, boşluk ve 'katılığa' (solidité) sahip olamaz. Uzay içtepilere karşı direnme yeteneğinde olmadığı için, akışkan (fluide) bir doğaya sahiptir. Bu itibarla, Descartescılara göre, hareketsiz uzay, 'boşluk' gibi görülür. Uzay kısımlarının hareketi de 'sertlik' (dureté) gibi görünür.

Bu itibarla uzay ve hareket, maddeyle maddede beliren tüm değişmelerin iki esaslı ilkesi olmuş olur. Uzay, kendi haline terk edilir, hareketsiz kalır ve uzayda varolan hareketler, belirlenmiş bir niceliğe sahiptir; bu yüzden, hareket hiç bir cisme bağlı değildir; ve hiç bir cisim tarafından emilmemek ve eklenmemek koşuluyle birinden diğerine geçer; böylece, evrende aynı hareket niceliği korunmuş olur. Fakat, hareketlerin yönü, tümüyle dikkate alınırsa, değişebilir. Yüksekten gelen bir cismin, bir diğer cismi sarsmamak koşuluyle çarptığını varsayarsak, bu cisim ya sıçrar ya da sapar. Yani hareketi, etrafında bulunan şeylerden hiç birini azaltmamak ve bir değişkeye uğratmaksızın başka tarafa yönelmiş olur. Bu anlayışta cisimle cisimlerin içine yerleştiği uzam arasında hiç bir fark görülmediğinden, Descartes fiziği tamamıyle uzay ve hareket ilkelerine dayanmış olur.

Leibniz, boşluk ve atomları reddetme bakımından Descartes'la uzlaşmıştır. Boşluk hakkındaki görüşlerin akıldan çok hayal gücünden geldiğini, zira âlemin de, ruhumuz gibi sonlu olmasını istediğimizi anlatır. Yalnız Leibniz'in bu konudaki eleştirimi, Descartes'ınkinden başkadır ve daha orijinaldir. Evvelâ, Otto de Guérike'nin bir fanusdaki havayı boşaltmak ve Toricelli'nin cıva aracılığıyle bir cam boruyu havasız bırakmak gibi deneylerine fazla önem vermez. Bunlarda hava boşaltıldığından, yani, tam bir boşluğun kalıp kalmamasından kuşkulanır. Zira, maddede, der, birtakım ince

gözenekler (mesamat) vardır ve bunlardan küçük bazı cisimler girebilir.

Leibniz, boşluk ve atomların, yeter neden ilkesine de birçok noktalardan karşıt olduğunu tanıtlamaya çalışır: Evvelâ, içinde böyle boşluklar bulunan bir âlem, tamamıyle dolu olan bir âlem kadar zengin değildir. Zira, boş uzaylar, gerçek şeyleri kapsayabilir. Bu küçük uzaylar içinde tüm bir yaratma gelişebilir. Eğer âlemin yok olacak yerde var olmasının bir hikmeti varsa, bu hikmet, var oluşun yok olmaktan üstün oluşundan başka bir şey olamaz. Bu hikmet, âlemin doluluk ve boşluğu sorununa da uygulanabilir. Bu itibarla yeri olmayan bir gerçeklikten yoksun bir boş uzay kabul edilemez.

Atomlara gelince: Bunların bölünemezliği bir fakirlik ve yetkinlikten yoksun olma işaretidir. Varlıkların sayıca çok olduğu yerde, 'bir' bulunamaz. Yani, âlemde ayrılmış şeylerin bir niceliği varsa, varoluş karşısında çokluk birlikten üstün olduğu içindir ki, âlemde ayrılmış şeylerin hikmeti, tek olanlarınkinden daha çoktur. Aynı hikmet, âlem kadar da atomlar için elverişlidir.

Bir ikinci nokta da şudur: Âlemde boşluk olduğunu varsaymak, maddesel âlemin bir kısmını, doldurmuş olduğu boş bir uzayda bulunduğunu varsaymak demektir. Bunu ise akıl almaz; ve o zaman niçin Tanrı'nın âlemi, bu sonsuz boşluğun başka bir yerinde yaratmadığı sorulabilirdi. Tanrı gücünün ise, belirmediği hiç bir yer yoktur. Her yer O'nun gücüyle doludur. Bu itibarla yalnız uzayda değil, zamanda ve varlıkların niceliklerinde de boşluk yoktur; yine zira, boşluğun tüm kısımları, tanım bakımından birbirine özdeştir; ve kendilerini doldurabilecek olan şeylere karşı da eşit bir surette ilgisizdir. Leibniz, âlem dışında bir uzay kabul etmek kadar da boş bir uzay kabul etmenin pek imgesel olduğunu, zira bunlar arasında büyükle küçük farkından başka bir şeyin bulunmadığını iddia eder. Atomlar hakkında da böyle düşünür: Ona göre, atomların sertlik ve bölünemezlik sıfatlarından başka özel bir niteliğe sahip olmadıkları varsayılabilir. Fakat, bu her şeyden önce deneye aykırıdır. Leibniz, "Birbirinden, der, ayırt edilemeyecek kadar benzeşen iki varlık yoktur"; ne birbirine benzeyen iki yaprak, ne de iki damla süt ya da su vardır. Bunlara mikroskopla bakıldığı zaman, birbirlerine hiç de benzemedikleri görülür. Zaten Leibniz'e göre, birbirine tıpatıp benzeyen iki şeyin varolabileceğini aklımız da kabul etmez. Her şey bulunduğu yeri işgal eder ve bunun tersi olanaksızdır. Birbirinden ayırt edilemeyecek kadar benzeşen şeylerin, niçin verilmiş olan bir düzenden başka bir düzen içinde sıralanmamış olduğunu gösteren bir hikmete de rastlayamayız. Hikmetsiz (raison) hiç bir şey varolamayacağı cihetle, bu düzenlerden hiç biri, bu itibarla da bu nesnelerin hiç biri gerçeklenememiş olacaktır. Nihayet daima yeter neden ilkesine dayanılınca şu da söylenebilir: Boşluğun varlığı varsayılırsa, doluya oranla boşluk ve boşluğa oranla da doluluğun oranını belirleyemeyiz. Zira, bu oranı ne doluda, ne de boşlukta bulabiliriz. Hatta, âlemin atomlar halinde alt bölümlere (subdivision) ayrıldığı varsayılsa bile, doğada, alt bölüm ilerlemesi içinde filan sınırlar yerine, falan sınırların çizilmiş olmasının hikmeti anlaşılamaz. Bütün bunlardan da anlaşılır ki, boşluk ve atomlar, "saf olarak keyifsel (arbitraire) yapıntılardır (fictions) ve gerçek felsefeye de lâyık değildirler". Hiç bir akılsal temele sahip olmayan boşluk ve atom telakkisi, tembel bir felsefenin olgusudur (fait).

Leibniz'in atomculara karşı ileri sürdüğü bu kanıtlar, Descartes doktrinine karşı da ileri sürülür: Descartes, maddenin sonsuz bir surette bölünebilirliliğini ve bu itibarla da âlemin dolu olduğunu savunmakta haklıdır. Fakat o, maddeyi uzamla karıştırmak ve bunda, kısımları, ancak kendilerini canlandıran türlü hareketler sayesinde ayırt edilebilen oluşumlu ve bircinsten bir töz (cevher) görmüş olmak yüzünden yanılmaktadır. Evvelâ uzay kısımları verilen bir anda dikkate alınırlarsa, hareketsizdirler. Şu halde bu kısımları ayırt etmek için, onların gelecekteki hareketlerini dikkate almak lâzımdır. Fakat, eğer onlardaki hareket daha hazırlanmış değilse, Descartes'a göre az sonra meydana gelecek olan bir hareket şimdiden ayırt edilemez. Fazla olarak, hatta şu andaki hareketin, bircinsten olduğu farzedilen kısımlarını ayırt etmek için yeterliği inkâr edilebilir. "Yetkin ve yetkin bir surette birbirine benzeyen birleşik merkezli iki küre varsayılsın ve bunlardan biri tüm kısımlarıyle en küçük bir aralık bırakmayacak şekilde diğerinin içine sokulmuş olsun, bu durumdayken, iç küre ister hareket etsin, isterse hareketsiz bulunsun, fazla bir şey söylememek için, hatta bir melek bile bu iki andaki haller arasında hiç bir fark göremez". Zira, uzamın kısımlarında yer değişikliği olacak, fakat bu kısımları ayırt edilemediklerinden, uzamda hiç bir gerçek değişiklik vukua gelmeyecektir.

Nihayet, eğer uzay bir gerçeklikse, maddesel evrenin karşıt (zıt) bir tarafa doğru yönelmiş olduğu, yani her doğuda olanın batıda ve batıda olanın da doğuda olacağı farzolunabilir. Zira, Descartes'ın dolu uzayında olduğu kadar da atomcuların boş uzayında bu yönelmelerden birinin diğerine yeğ tutulmasında da hiç bir

neden yoktur. Şu halde uzay kuramının çelişme ilkesine uygun olması yetişmez, yani, uzay kavramının, kendisine hiç bir duyulur verinin karışmadığı mutlak surette basit bir düşünce olması yeterli değildir.

Descartes'la atomcuların ortak hataları nedir? Bunlar, uzay sorununda birbirine karşıt ilkelere dayandıkları halde, neden yanılmaktadırlar? Uzay kavramını inceleyenler, bu kavramın gerçekten karşıt bir karaktere sahip olmasındandır ki, birtakım zorluklara düşmektedirler. Uzam, bir bütün olarak görünür. Şu halde onun kısımları vardır. Fakat, uzamın son öğelerine ulaşmaya çalışmak, boşuna uğraşmak olur. Gerçekten, bir çizgi (ligne) bölünebilir, lâkin kısımlarından her biri de bölünebilir. Gittikçe küçülen bu parçalar da sonsuz bir surette bölünebilirler. Aynı zamanda bu çizgi ve parçaları da sonsuz bir surette ikişer katına çıkarılabilir. Bundan, uzayın parçalarından her biri, bütünle bircinsten olduklarından, hem bütün, hem de parçalar üzerinde aynı tarzda bir işlem yapılabilir sonucu çıkar.

Eski atomcular, bu zorluktan kurtulmak için, bölme serisini atoma dek götürmüş ve bunu sert olduğu için, bölünemez saymışlardır. Fakat bu bölünemezliği düşünce bakımından değil —zira, bu bakımdan atomların yine kısımları vardır— yerine getirme bakımından (en fait) kabul etmişlerdir. Oysaki, atomda mutlak bir sertliğin varlığına inanmakla, bu inancı yıkan şu sonucu, yani gittikçe artan sertliklerle bu sertliği parçalayabilen daha enerjik kuvvetlerin varlığını varsaymak zorunda kalınır. Şu halde mutlak sertlik yoksa, mutlak boşluk da yoktur. Her cisimde sertliğin dereceleri varsa, akışkanlığın da dereceleri vardır. Bu takdirde de atom, ancak 'sagın' (doğru - exacte) olmamak koşuluyle 'gerçek' (réel) olabilir. Descartescılara gelince, bunlar da, geometrik öğelerden başkasını kabul etmezler. Bu anlamda çizgi nasıl ki yüzeyin (satıh) öğesiyse, nokta da çizginin öğesi olmuş olur. Fakat yüzey, çizgi ve nokta, iki doğrunun kesiştiği yerde belirir. Şu halde o, iki ya da daha çok doğrultuların son uçlarıdır. Genişliği olmayan doğrunun ise, uzamı yoktur. Demek ki nokta, gerçekten bölünmez. İşte bu 'gerçekliği' olmayan 'sagın' atomdur. Binlerce doğrunun bir aynı noktada kesiştiğini varsaymakla, bu nokta daha kalınlaşmış olmaz ve parçalar halinde çözümlenilemez. Atomcuların, kesilemez, fakat sonlu ve belirlenmiş (déterminé) olarak telakki ettikleri atomun içine, gerçek birliği koydukları söylenebilirse de, bu takdirde, onlar gerçekten bir olan bir bütünü kuramazlar: Zira, Leibniz'e göre, atomlardan bileşik olan bir cisim, ancak birçokluğun birliğine, sonlu parçaların eklenmesinden meydana gelen bir sayının, bir koyun sürüsünün birliği gibi, ideal bir birliğe sahip olabilir. Bu bir havuzda toplanmış olan balıkların gerçek bir bütün teşkil ettiklerini kabul etmek demektir. Bu ise, hatta havuzun bütün suyu donmuş olsa bile, bir birlik olamaz. Aynı suretle dünyanın iki iri pırlantası, hatta birbirine yakınlaştırılacak ve bir yüzük taşı haline getirilecek olsalar bile, bir bütün teşkil edemezler. Zira, böyle yaratılmış olan bir bütünün sürekliliği, bunların sadece bitiştirilmeleri düşüncesinin doğurduğu süreklilik kadar bağıntılıdır. Bu süreksizlik (discontinuité), eskilerin düşüncelerine aykırı gelmiyordu. Zira onlar, geometrik şekillerin benzeşmelerini, esaslı farklar gibi telakki etmeye pek çok ve doğanın birliği düşüncesine pek az alışmışlardı. Descartescılar, birliği bütünün içine koymuşlardı ve onların anladığı bütünlük, bir süreklilik bütünlüğüydü. Onlara göre, sonsuz uzay süreklidir. Bu takdirde uzayda çizilen ve uzayı belirleyen bütün şekiller, sürekli oldukça birtakım inkârlara yol açar. Zira uzayın, şekiller ya da kısımların eklenmelerinden meydana gelmesi şöyle dursun, tersine olarak bunlar, uzay sayesinde ve uzay içinde varolabilirler. Fakat geometrik bir birliğe, yani sürekliliğe sahip olan ve ancak nicel, yani sayısal bir birliğe sahip olan nokta arasındaki oran aynıdır. Gerçekte, bir planın her noktası uzaklığını (distance) iki dikey eksende (axe) gösteren iki sayıyla anlatılır. Bununla birlikte çizgi, tamamıyle rakamlarla anlatılmayan özel bir gerçekliğe sahiptir. Yani, anlatılmış noktalarla bunlara tekabül eden nicelikler süreksizdirler. Çizgi ise süreklidir. Noktalar, saf niceliklerle temsil edilmişlerdir. Çizgi de saf olarak nicel olmayan özelliklere sahiptir. Nokta, bir belirlemedir. Fakat, aynı zamanda çizginin de bir inkârıdır. Uzay, bir taraftan birlik ya da süreklilik gibi, bir taraftan da süreklilik ve çokluk gibi iki görünüşe sahiptir. Atomcular, daha çok süreksizliği, Descartescılar da sürekliliği görmüşlerdir. Fakat, iki terimi birbirine bağlayamamışlar ve Leibniz'in 'kapsam (muhteva) bileşiminin (composition) labirenti' adını verdiği çıkmazdan kurtulamamışlardır.

Onlar, uzayın bir çift karaktere sahip olduğunu, uzay öğelerinin de bu çift karaktere sahip olması gerektiğini, yani hem bir hem de çok, hem sürekli hem de süreksiz olduğunu hesaba katmamışlardır. Sonlu bir nicelik, tamamıyle bağımsız terimlerden oluşmuş bir sıra (série) halinde çözülebilir. Fakat, birbirine oranla bağımsız olan bu terimler, bir süreklilik ilkesidir. $1 + (1 + 1) + (1 + 1 + 1)$ vb. sırası böyledir. Tersine olarak bazı sayısal (numerique) sıralar vardır ki, bunlarda terimlerin birbiriyle ilişkileri yoktur. Fakat, belirli bir ka-

nun sayesinde sıralanmış ya da birbirlerinden türemişlerdir. Hem de sıralar edimsel olarak asla sonlu olmadıkları halde, bunların toplamı gittikçe daha fazla sonlu olan bir niceliğe doğru yaklaşacak şekilde türemişlerdir. Örneğin, sıralardan biri, 1/1 + 1/2 + 1/4 + 1/8... vb. olacaktır. Eğer bu terimlerin sayısı sonsuz ise, bu rayla sonlu bir sayı olan (2), sonsuz bir surette küçük olacak, yani pratik olarak ihmal edilebilir, fakat (2) sayesinde bu sıraya geçerken gizilli (virtuel) olarak saf bir nicelik birliğinden —ki, bunun terimleri özdeştir ve birbirinden ayrıdır— bir işaret (caractère) birliğine —ki, bunda kısımlar bütün olduğu kadar da birbiriyle ilgisiz değildirler— ve âdeta bir 'kanun' birliğine geçmiş olacağımız apaçıktır. Bu itibarla sonlu bir sayı hakkında, bu sayıyla olan fark istendiği kadar küçük olacak surette bu şeklin bir sonsuz serisi olarak yinelenebilir; bir sayıdan diğer bir sayıya, sonsuz bir surette küçük ve pratik olarak hiç (nule) olan farklar sayesinde geçilebilir. Bu suretle hem çokluğu, hem de sürekliliği kapsayan bir uzay kavramına ulaşılmış olur. Bu açıklamalarla uzayın son öğelerini keşfetmiş ve uzayın gerçekliğini kurmuş oluyor muyuz? Asla... Söz konusu olan süreklilik, uzayın kendilerinden çok hesap etme yolunda olan ruhun işlemlerini ilgiler. Ruh, bunu yaparak işaretleri kabul etmeye hazır olduğu gibi, uzay da bu hesaplara hazır bulunur, fakat bu hesapları telkin etmez. Kendi kendisine olanaklı olabilen tüm bölümlere yetenekli olduğu halde, bunlardan hiç birini açıkça kurmaz ve kapsamaz. Bu itibarla uzayı bir simge ya da herhangi bir düzenden simgelerin belirlenmemiş bir olabilirliği (possibilité) gibi telakki etmek doğaldır. Filan nesneler, filan konumları (situation) tutmuştur demek, bunlar aynı zamanda varolarak birbiriyle az çok yalınç (basit) oranlarla ilişkiye girişmişler demektir. Bir nesne, diğer bir nesne yerindedir (place) demek, sonuncusunun diğer birçoklarıyle —fakat bunlar, kendi aralarında değişmeksizin— oranlarını değiştirmesi ve yeni gelenin, daha önce, sonuncunun başkalarıyle olan ilişkilerini 'kazanmış' olması demesi demektir.

Uzay, toptan alınmış yerlerin ürünü olan ya da yalnız edimsel değil, belki olanaklı olan konular düzenidir. Uzayın ideal karakterini ve 'yer'le 'konum' oranı arasındaki farkı dikkate almak gerektir. A cismi B'nin yerini tuttuğu zaman, A cisminin sabit sayılan diğer cisimlere oranla konumunun oranı, B'nin aynı sabit cisimlere oranla olan ilkel konumunun oranıyle aynı değildir. Bu iki oran, A ve B farklı olarak konulduklarından, kuşkusuz aynı bireysel duygulanıma (affection) sahip olmayacaklarından, sadece birbirine uygundur. Başka bir deyimle, uzayda konum şeklinde kendilerini anlatan diğer nesnelerle olan oranları, tıpatıp özdeş olmazlar. Zira oranlar, bunlardan olduğu kadar da diğer nesnelerden de meydana gelebilirler. Anlaşılıyor ki, "uygunluktan (convenance) memnun olmayan ruh, bir özdeşlik, gerçek olarak aynı olan bir şey arar ve bu şeyi, bu özneleri (sujets) dışında arar ki, yer ve uzay denilen de budur". Bazen hareketsiz cisimler, içinde bıraktıkları izler vesilesiyledir ki, insanlar, yanlış olarak gerçekten uzayın varolduğunu zannetmişlerdir. Yani insanlar, bu izlerin, hareketsiz cisimler varolmadan da varolacaklarını tasavvur etmişlerdir. Gerçekte ise, uzam, uzamlı cisimlerin bir soyutlanmasından başka bir şey değildir. Süre (durée) süregelen şeylerden ayırt edildiği takdirde nasıl ki, olanaklı olan ardalanmalardan (successions) başka bir şey değilse ve başkaca hiç bir anlamı yoksa, uzay da gerçekten olanaklı olan birlikte bulunmalardan (coexistences) başka bir şey değildir. Nitekim, sayılar da sayılı şeyler dışında hiç bir şey değildirler. Uzay, süre, saf olarak zihinsel ideallerdir (entita mantalia).

Şimdi, uzaydan maddeyi, yani bize uzayda yer tutar gibi görünen cisimleri, ayırt etmek gerektir. Bunlar, hangi türden bir gerçekliğe sahip olabilirler? Descartes, cisimlerin görünmesini uzaydaki hareketle açıklıyordu. Ona göre, cisim, hareket halinde bulunan bir uzay parçasından başka bir şey değildir. Fakat uzam, bir simgeden ibaretse, hangi türden bir gerçeklik, hareketi koruyabilir? Ve hareketi nereye bağlanabilir?

Esas itibarıyle Descartes'ın anladığı şekildeki hareket de, bir soyutlamanın ürünüdür. O, bir konumun değişmesi suretinde, yani, sükûnun tersiyle tanımlanır. Sükûn da hareketin tersi diye tanımlanır; ve her ikisi de mutlakmış gibi varsayılmışlardır. Leibniz'e göre ise bu, mantığın süreklilik ilkesini tanımamak demektir. Yani, mantık bakımından bir varoluş şeklinden bir diğerine sıçramak suretiyle geçilemez değil, belki sonsuz derecelerden geçilebilir. Nihayet bir cismin hareketi her an bütün diğer cisimlerin hareketi dolayısıyle sınırlanmış ve değişkeye uğramıştır. Diğer taraftan mutlak sükûn da yoktur. Sükûn dediğimiz şey, sonsuz bir surette küçük olan bir harekettir. Evvelâ hareketsizmiş gibi görünen her hareket, bu hissedilmez hareketin sürekli ve az çok çabuk gelişim ve artışına dönüştürülmüş olur. Bu ilkel harekete, artık kuvvet denilebilir. Zira, bu şimdi (actuel) olacak bir hareketin hazırlığı gibidir; şimdi kendini gösteren hareketin kendisi de, hareketinin her anında bir kuvvet gibi kabul edilebilir. Hareket yerine kuvveti kabul etmek daha akla uygundur. Zira, hareket art

arda olan bir şeydir. Kuvvet ise, her anda dolgun bir gerçekliğe sahiptir. Bu itibarla maddesel evreni, kuvvetler arasına konulmuş bir denge olarak tasarlamak zorundayız. Bundan, doğrudan doğruya çıkan sonuç şudur: Descartes'a göre, hareketin yönü, evrenin bütünü içinde dönüşebilir. Leibniz'e göre ise, kuvvetler yönünün niceliğindeki sakım (conservation) esaslı bir ilke olur. Çünkü, bir tarafta kuvvetin sınırlanmış ya da azalmış olmasının hikmeti, başka bir tarafta, yani ters yönde bir kuvvet gelişim ve artımıdır (augmentation); ve yine bundan aynı hareket niceliği değil, aynı kuvvet niceliğinin sakımlanmış (muhafaza edilmiş) olması sonucu çıkar.

Gerçekten, eylemsiz kuvvetle —ki bu, yeryüzüne konmuş ağırlıktır—, zinde kuvveti —ki bu, hareket halinde bulunan cisim içindedir— birbirinden ayırt edilmelidir. Bunlar arasında nitelik farkı yoktur; fakat derece farkı vardır. Yani, görünüşte sükûn içinde bulunan bir cisim, hareketin ve dolayısıyle hızın (vitesse) en aşağı bir evresindedir. Konulmuş olan ilkelere göre, düşen bir cismin kuvveti, her düşme anında ilk hareket ettiği noktaya aynı hızla dönmesi için gereken çabayla (effort) ölçülür. Bu itibarla hareketinin en aşağı noktasına ulaşmış olan bir sarkaç, kuramsal olarak evvelce bulunduğu ve inmeye başladığı en yüksek noktaya çıkmasına yetişen bir kuvvete (güç) sahiptir. Bu gerçek düşen bir cisim için de aynıdır. Yani o, yükselmesi için zorunlu olarak sahip olduğu kuvvet kadar bir kuvvet sarf eder; ve bu kuvveti tamamlamak suretiyle yeniden oluşturur.

Nihayet Descartes'a göre, doğa, kapalı bir sistem olduğu için, bunun içindeki hareketler miktarı sabittir ve hareket, kütlenin çarpımına eşittir (mv.). Leibniz'e göre ise, asıl sabit olan hareket değil, enerjidir, yani kinetik enerjidir, kuvvettir. Şu halde hareket, kütlenin karesine eşittir (mv2).

Yani, 2 yeri, 2 saatte geçme eylemi, 1 yeri 2 saatte geçme ediminin iki katı değil, belki dört katıdır. Zira, 1 yeri 1 saatte geçme edimi, 1 yeri 2 saatte geçme ediminin iki katıdır. "Eylemler, hızlarının karesiyle orantılıdırlar".

Sonçağda tüm fizik olaylarını enerjinin dönüşümüyle (transformation) açıklamaya neden olan bu düşünce, termodinamik ilkelerinin de kaynağı oldu ve fizikle kimyayı 'enerjetik' bir bilimin kolları ve konusu haline getirdi. Özet olarak anlaşılıyor ki, Leibniz'e göre hareket, kuvvetin eksik ve kusurlu bir simgesidir. Hareket ele alınırsa, bir değişikliğin nedeni olarak, hareketin yeri olan cismi göstermek güçtür. Sabit varsayılan noktalara oranla aynı cisimler hareket ya da sükûn halinde bulunabilirler. Kuşkusuz, cisimlere birtakım hareketler yükletilebilir ki, onların bu varsayılan hareketi, büyük sayıda değişiklikleri de hesaba katmamızı gerektirir. Fakat bu, bir uylaşmadan (convention) ileri gidemez. Tersine olarak kuvvetlerin dengesi varsayımında, cisimler türlü anlarda, kuvvetlerinin sınırlanmış ya da gelişmiş olmasına göre, ayırt edilebilirler. Bunlardan birincilerine 'edilgin' (passif), ikincilerine 'etkin' (actif) adı verilir; ve doğal olarak bu ikinciler, değişmelerin nedeni sayılır ve her halde en açık olarak açıklanabilecek olanlar da bu ikincilerdir.

Görülüyor ki, Leibniz'e göre, maddenin temelini temsil eden kuvvet, bir birlik görünümüne (aspecte) sahip değildir. Zira kuvvet, uzam olmadığı gibi, özel olarak uzamdan da hiç bir şeyi kapsamaz. Fakat, en saf şekilleri altında uzamla kuvvet 'yayılma' (extensio) ile 'pekiştirme' (intentio) arasında, kuvvetin temeli olarak yayılma, sokulunamazlık (impenetrabilité) gerekçesi vardır. Leibniz'in ilk madde dediği de budur. Bunda şiddetli bir yoğunlaşma yoktur. Sadece görünüşte sıkıştırılmış olan bir süngerden su çıkarıldığı gibi, bir gerçeklik vardır. Bu itibarla bir cismin sokulunamazlığı sayesinde gösterdiği direnç, hiç bir çabayı kapsamaz. Bu, ancak bir edilgin oluş tarzıdır; kendisinde kuvvet bulunmayan bir cisim var değilse, varolacak soyutlama suretiyle kavranılan bir oluş tarzıdır; onun kendisinde ne şekil, ne de nicelik vardır. Yalnız maddenin edilginliğini temsil eder. Yani, tüm diğer kuvvetler tarafından, maddenin bağlı bulunduğu şeye yapılmış olan eylemlerin sınırıdır. Madde kımıldatılması için bir kuvvet sarfını gerektiren ve kasal bir duyum veren, içinde bulunduğu uzay parçasını dışa doğru iten ve harekete karşı koyandır. Bununla birlikte, o, saf kuvvet değildir. Onda kuvvet parçacıkları (agregats) olarak belirir; ve madde edimsel olarak sonsuz kısımlara bölünür. Yani, hiç bir zaman, bölünmenin son sınırına, kuvvetin en son öğesine ulaşılamaz. Özet olarak madde, 'antitip' (antitype) özelliğine sahip olandır.

C) Tözler Kuramı: Leibniz'in bu konudaki görüşü, hemen tüm felsefesini oluşturur. Bu konuda mekanikçiliğin yetersizliği, monatların karakterleri ve birbirleriyle olan ilişkileri, öncel (ezelî) ahenk, ruhların ölmezliği gibi sorunlar da vardır. Bu son sorunlara burada dolayısıyle değineceğiz. Fakat daha ilerde bunları ayrıca inceleyeceğiz. Filozoflar, bilgisizliğimizin simgesi olmaktan kurtulamadığı için çoğu kez tözden (substance - cevher) gittikçe daha az ve tereddütle söz etmektedirler. Leibniz ise, bu konuya fazla önem vermiştir. O, bunun niteliğini pek seçik bir surette aydınlatmaya çalış-

mıştır. Zira ona göre, tözde anlaşılmaz ve karanlık olan şeyler temelinden değil, yüzeyinden (satıh), yani diğerleriyle olan ilişkilerinden ileri gelmektedir; ve bunda giz (sır) olacak bir şey yoktur. Hatta tersine olarak, bilebildiğimiz her şeyi ondan türetiriz. Düşünceler kuramıyle madde kuramı bütün gelişmeleri içinde izlenebilecek olursa töz kuramına ulaşılmış olur. Doğuştan düşünceleri incelerken, kendimizde dışardan gelmeyen ilkel bir kökün, temelin varlığını görmüştük. Fakat daha az seçik olan düşüncelerle çoğu kez kendimizde bulduğumuz pek az bilinçli durumların incelenmesiyle de, daha uyuşuk (engourdie) olmakla birlikte, kendi kendileriyle varolan düşüncelerin olabilirliğini de anlamıştır. Görgül sonuçlar, bizde ve hayvanlarda ortaktır. Pek küçük ve pek tek şekilli değişmelere tekabül eden ve bizde pek mekanik tepkiler (réaction) oluşturan hissedilmez küçüklükteki algılar bizi cisimlerde de bunlara benzeyen bir oluş tarzının varlığını kabule sürükler. Birbirinden pek az ayırt edilebilen küçük algılar, ister birlikte bulunsunlar, isterse birbiri ardından gelsinler, hepsi görünüşte birbirine yakın ve değişmez kısımlara benzeyen nesnelerin küçük parçalarına çok yaklaşmış olan simgelerden ve bunlar arasında algılayan özneyle algılanan nesne karşıtlığından daha az bir fark vardır: Bu, ruhu maddeye koymak, uzamın her parçaladığını (parcele) bir düşünce öğesiyle iki katına çıkarmak mı demektir? Evvelâ bir ruhun, sanki maddenin bir ürünüymüş gibi, maddenin içinde olması kavranılamaz: "Algı ve buna bağlı mekanik hikmetlerle, yani şekiller ve hareketleriyle açıklanamazlar. Düşünmeyi, hissetmeyi, algıya sahip olmayı sağlayan bir makinenin varlığı yalancıktan kabul edilirse, bu makinenin aynı oranları korumak suretiyle içine bir değirmene girildiği gibi girilecek kadar büyütüldüğü de kabul edilebilir; ve bir kez ileri sürülen böyle bir makinenin içi ziyaret ediilrse, orada birbirini iten ve asla bir algıyla açıklanamayan kırıntılardan (pièces) başka bir şey bulunamaz".

Fakat, uzayı Tanrı'nın evreni edimsel olarak tanımak için kullandığı bir alet yapmak isteyenler ve Tanrı'nın içine kendi Tanrısal düşüncesini yaymak için boşluklar koyduğunu kabul edenler gibi düşünceyi uzamın ürünü olmamak koşuluyle uzamın ortasında varsaymak, ne tarzda ele alınırsa alınsın, uzama, düşünceyi yüklemek demek olur ki, bunu akıl almaz. Descartes'ın iddia ettiği gibi, ruhu, yalnız bir noktada yerleşmiş göstermek de, noktanın bir soyutlamadan başka bir şey olmadığını ve gerçekte hiç bir uzama sahip olmadığını unutmak ve düşünceyi yapay (fictif) bir uzam'a bağlamak demektir. Maddenin değişiklikleri (modifications) incelendiği zaman, ayrıntılar için mekanik ilkelerin uygun olduğu görülür. Fakat bunun için yalnız mekanikçilik yetişmez. Uzamla hareketin töz olamayacaklarını, bunların simgelerden başka bir şey olmadıklarını ve evreni bir kuvvetler dengesi gibi tasarlamanın daha doğru olacağını görmüştük. Fakat niçin bu denge, her an böyledir ve onun gerçek niteliği, yani bu kuvvetlerin son öğesi nedir?

Görünüşte burada da uzam hakkında düşünülmüş olan zorluklar önümüze çıkar: Kuvvetlerin böyle dağıtılmasına yaramış olan nedenleri aramak, bizi sonsuz araştırmalara sürükler. Zira, kuvvet de belirlenmemiş olan küçük kuvvetlere dönüştürülebilir. Fakat bizim burada kuvvetten anladığımız şey, sadece onun hareket kaynağı olması, yani daima uzamda tasarımlarımız içine girmiş olmasıdır. Diğer bir görüş de olabilir: Kuvvetlerin dengesi, kuvvetin bir noktada harap olduğu ve bu yüzden diğer kuvvetlerin karşı dereceyi hissettiği ya da bunun tersi olduğu anda anlaşılır. Bu ise, her kuvvet, bazı tarzlarda tüm diğer kuvvetleri ifade eder. Zira o, kendi artış ve eksilişi sayesinde tüm diğer kuvvet değişmelerinin bir habercisinden başka bir şey değildir. Bu itibarla kuvvet esaslı olarak bir deyimdir (expression). Bundan başka bize, içinde çoğunluğun deyimi düşüncesini en iyi verenin de algımız olduğu için ve algımızın da birtakım derecelere yetenekli oluşundan, kuvveti ruh cinsinden ve ruhtan pek az farklı bir şeymiş gibi tasarlamamız akla gelir. Bu suretle eskilerin tözel şekilleri yeniden itibar kazanmış, böylece de töz kavramı kurulmuş olur. Şimdi niteliği böyle tanımlanmış olan tözün özelliklerini (propriété) bulmaya çalışalım:

Leibniz'in 'Monat' adını vermeyi yeğ tuttuğu töz, katıksız tözler yığınından başka bir şey olmayan kümelere (agrégats) ya da bileşiklere (composés) karşıt olarak yalınçtırlar ve yalınç tözlerin bulunmasını gerektiren hikmet bileşiklerin varolmasıdır... Fakat bileşiklerin birtakım yapıntılar ya da çelişik varlıklar olmaması koşuluyle. Monat'ın yalınçlığından onun kısımları olmadığı, kendilerinin birer öğe ve gerçeksel atom gibi oldukları sonucu çıkar. Şu halde monat, öğelerin bir ürünü olmadığı gibi, ağır ağır aşamalardan geçerek de varolmaya başlamamıştır, belki sadece yaratılmış ve birdenbire varolmaya çağrılmıştır. Monat, ayrıştırma (décomposition) suretiyle de mahvedilemez. Monat, ancak yok olmak suretiyle kaybolabilir. Fakat, varoluşunun tüm akışı (cours) içinde herhangi bir yaratık tarafından bozulabildiği ya da değişikliklere uğratılabildiği kavranılmaz. Zira, onun ne şekli, ne de uzamı vardır. Bu belirlemeler, bir bakıma olumsuz-

durlar (menfi) ve tözleri maddesel cisimler hayalinde telakki etmemize engel olurlar. Fakat monatlar, yalınçlıklarına karşın değil, yalınç olmaları yüzünden bazı çeşitliklere sahiptirler. Bunların varoluşları için, birbirinden seçik olmaları ve hatta birbirinin diğerlerinden farklı bulunmaları ve her an değişmeleri gerektir. Zira, tamamıyle birbirine benzeyen iki varlık karışmış olurlar. Nihayet fark, değişme gibi bazı benzeyen ve sabit olan şeylerin varlığını içermezdi ve monatlar, bir an bile devam edemezlerdi. Monatların kısımları olmamakla birlikte, nasıl ki bir düşünce, hiç birini bölmemekle birlikte kendi tarzında birçok düşünceleri ifade ederse, monatlar da onun gibi kısımları olmamakla birlikte, birlik içinde birçokluğu kaplarlar. Fakat monatlar, algılarla nitelenmiş olduklarından, bu da algılanır. "Algıladığımız, en az bir düşüncenin konu içinde bir türlülüğü kaplamış olduğunu hissettiğimiz zaman, yalınç tözde birçokluğun bulunduğunu kendimizde de denemiş oluruz".

Monatlar, yalınçlıkları kadar da türlülükleri sayesinde, bir algıdan diğer bir algıya geçmelerini sağlayan içsel bir ilkeye sahiptirler. Bu ilke, 'iştah' ve 'yönseme'dir. Monatlar üzerine dışın hiç bir etkisi olmadığından, bu faaliyetin kaynağı da dışta olamaz. Monatların algıları da doğal olarak değişir. Bu algı, bazı kısımları karanlık kalan eksik bir görüm noktasından başka bir şey değildir ve kendisini otomatik olarak tamamlamaya çalışır; ve her zaman bunu başaramamış olsa bile, hiç olmazsa yenileştirir. Bu suretle ruhta bir düşünce, gittikçe dikkati daha fazla çekmeye meyleder; bütün hallerde ve türlü anlarda kendinden farklı görünümler arzeder. "Yalınç bir tözün her şimdiki hali, doğasıyle önceki halinin bir tapınağıdır ve bunda şimdiki hal, gelecek hale gebedir". Yalnız bir tek monatın doğası dikkate alındığı zaman, yüksek bir zihin, bunda önceden daha sonra meydana gelecek olan her şeyi okuyabilir.

Monatların özünü böyle oluşturan tasarımların kapsamı nedir? Görmüştük ki, bir kuvvet, diğerlerinde olup biten mukabil darbeye uğramak zorundadır. Diğer taraftan insan ruhu, etraftaki nesneleri görür. Çünkü monat, andırış yoluyle insan ruhu gibi telakki edilmiştir ve zira monat, kuvvetin kendisidir. Her monat, diğer monatları tasavvur eder demek gerekir. Âlemde monatlardan başka bir şey bulunmadığına göre, kendi kendini tasarlamış olmaktan ne çıkar? Bundan, büyük bir problem ortaya çıkar. Leibniz, "Bunları kurduktan sonra, der, kapıdan içeri girdiğimi zannediyorum; fakat, ruhla bedenin birleşmesini düşündüğüm zaman bir denizin ortasına dalmış gibi oluyorum. Zira, nasıl olup da bedenin ruha ve ruhun bedene bazı şeyler geçirdiğini açıklayacak hiç bir aracı bulamadım". Leibniz, yine sözüne devamla: "M. Descartes, der, partiyi yazılarından bilinebilecek kadar yukarıya bırakmıştır".

Descartes'ın ruhla beden arasındaki karşıtlığı pek ileri götürdüğü ve bunların birleşmesini gerçek bir giz haline getirdiği doğrudur. Fakat, Leibniz'in de pek iyi gördüğü gibi, sadece bir deyim ve aynı türden tözler çokluğunun bir simgesi gibi olan cisimler içinde de zorluk daha az değildir. Zira, bu tözler, yalınçlıkları sayesinde birbiri üzerinde hiç bir anlaşılır tarzda hareket etmezler. Bununla birlikte, Leibniz'in koyduğu ilkeler bu problemi çözebilir. Zira, ona göre, bir monatın diğeri üzerinde doğrudan doğruya bir etkisi yoktur, belki bunların değişmeleri arasında sonradan kurulamayan, fakat tâ başlangıçta, kaynakta kurulmuş bulunan karşılıklı bir ilgilenme vardır. Yani, monatlar arasında bir ezelî ahenk vardır. Leibniz'in hayaller şeklinde geliştirdiği bu açıklama, ruhla bedeni gittikçe daha çok birbirine yaklaştırır. Birincisi, en kabadır. Zira bunda, ruhla beden iki aynı töz gibi dikkate alınmıştır; bu, Leibniz'in düşüncesinin nerede diğer doktrinlere karşı geldiğini göstermeye yarar. "Birbirine yetkin bir surette kurulmuş ve ayarlanmış iki duvar ya da cep saati farz ediniz. Bu ayarlama işi üç tarzda olabilir: Birincisi, saatlerden birinin diğeri üzerine yaptığı etki, ikincisi bunları gözetleyen bir adamın özeni, üçüncüsü de bunların özel sağınlığı (exactitute)".

Bunlardan birincisi, ruhun bedene doğrudan doğruya yaptığı etki demektir ki, bu, bayağı halk oyuna tekabül eder; bu, "Rahmetli M. Hughens tarafından büyük hayretle denenmiştir". O, bir tahta parçası üzerine iki büyük sarkaç bağlamış ve bunların sürekli gidiş gelişleri (battement) tahtanın parçacıkları üzerinde birbirine benzeyen titreşimler meydana getirmiştir. Bu titreşimlerin düzenlerine devam edebilmeleri için, birbiriyle olan uyumları bozulmamalı ve yekdiğerine engel olmamalıdır. Şu halde, "Sarkaçların gidip gelmeleri kasıtlı olarak bozulacak olursa, az sonra bunlar birbiriyle birleşmiş iki ip gibi birlikte gidip gelmeye başlayacaklardır". İki asma saati daima birbirine akort etme tarzı olan ikinci görüşe gelince, "Bu iş için bir usta işçinin bunları her an akort etmeye dikkat etmesi" gerekir. Nitekim, Descartes'ın tanımladığı gibi, ruhla beden arasındaki aykırılığı kabul eden bazı filozoflar, bedende olup biten her değişme vesilesiyle, Tanrı'nın dolaysız bir eylemi sayesinde, uygun bir düşünce oluşturmak suretiyle, ruhu değişkeye uğratmasını isterler. Nihayet üçüncü tarz, bu iki sarkacı önceden pek ustalıkla birbirine

denk ve uygun bir hale getirmiş olmaktadır ki, bu öncel ahengi kabul etme yoludur. Bunlardan birincisi, bir tözden diğerine herhangi bir şeyin, bir nüfuzun geçmiş olmasını gerektirir ki, bu olamaz. İkincisi, Tanrı'yı her an ve doğaüstü bir tarzda işe karıştırır ki bu, akla pek az uygundur. Şu halde ancak üçüncüsü kabul edilebilir.

Fakat, sarkaçlar monatları temsil etmek için birbirine pek benzerler. Bunların hareketleri arasındaki uygunluk (accord) pek anlamsız ve pek maddeseldir. Bu itibarla şu karşılaştırma daha iyidir: Söz konusu olan ahenk pek gerçektir, zira, iki koro partisi birbirini tamamlar, fazla olarak müzikli seslere göre yazılmış olan notların geçişmesi (transition), bulanık algıdan az çok seçik algıya geçişi anlatır. Bu, birbirini görmeyerek ve hatta işitmeyerek yerlerini almış oldukları ve ayrı ayrı her biri kendi kısımlarında çaldıkları halde, her biri yalnız kendi notalarını izlemek suretiyle birbirine tamamıyle akort edilmiş bulunan ve işitenler üzerinde sanki aralarında bir bağlantı varmış gibi, olağanüstü ve şaşılacak bir ahenk duygusu veren türlü bando ya da koroların çalıp terennüm etmelerine benzer. Müzikçilerin iki korosundan birinin yanında bulunanlar, birinin aracılığıyle bir diğerinin ne yaptığına hükmedebilir. Hele, ötekini görmeden kendininkini dinlediği ya da ötekini dinlemeden gördüğü varsayılırsa alışkanlık, onun artık koronun nerede olduğunu düşünmemesine ya da kendininkini, diğerinin bir yankısı saymasına yardım eder. Bu suretle ruh, algılarını dıştaki şeylerin bir etkisinden meydana gelmiş gibi kabul eder ve ruh bazen kendinin bedene bir etki yaptığını zanneder. Oysaki beden, sadece kendi özel kanunlarına göre ruhla uyuşur ve ruh da kendi özel kanunlarına göre bedenle uyuşur. Gerçekte nasıl ki korolar birbirlerini ifade ederlerse, ruh da bedeni, beden de ruhu, "birinin ya da diğerinin söyleyebildikleri arasında sabit ve düzenli bir oranı" ifade ederler.

Leibniz, bunu daha isabetli olan şöyle bir karşılaştırmayla anlatır: "Başka başka yerlerden seyredilen bir aynı şehir, büsbütün başka ve görüntü (perspectif) bakımından hem çoğalmış gibi görünür, hem de sabit tözlerin sonsuz çokluğu sayesinde de her bakımdan türlü görüm noktalarına göre, her biri bir tek şeyin manzaralarından başka bir şey olmayan türlü evrenler varmış gibi görünür". Gerçekten burada söz konusu olan bir aynı nesne görümlerinden alınmış gibi olan türlü tasarımlardır. Bu tasarımlar, bu görümlerin, birinden diğerine ancak hissedilemez geçişmelerle geçilecek kadar sonsuz bir surette benzedikleri ve bunların sayıca da sonlu oldukları kabul edilebilir, hatta, burada sayı düşüncesi de kararır: Tasarımları sayacak yerde uygunluklarına göre nesneyi en seçik olarak en iyi ifade edenleri zümrelere ayırmak, yani nicelik yerine 'mertebeler sırası' na (hiérarchie) koymak daha doğal görünür. İşte monatlar arasına kurulmuş bulunan ilişiğinin orijinal türünü açıkça gösteren aşağıda da göreceğimiz gibi, daha çok bu son karakterdir.

Leibniz'in bu kuramındaki tuhaflık üzerinde durmayacağız. Uyuyan bir adama birisi iğne batıracak olursa, bu adam bir elem duygusuyle uyanır. Burada iğne yarasının nedeni, iğne ve dolayısıyle elemden başka bir şey değildir. İğne yarası, beden içinde hiç bir şey hazırlamış değildir ve uykuya karşın, iğne yarasının habercisi olan organik hareketlerin sağır algısına ruhtan başka bir tanık (şahit) getirilemez. Evrende olup bitenleri karanlık olarak algılayan ruh, iğnenin hareketini, iğne bedene dokunmadan evvel algılar. Bu bulanık algı sadece gelişmiştir; ve elem, dışardan değil, kendisinden doğmuştur; sonra iki saati ayarlamak da ruhla bedenin ayarlanmasından daha kolay bir iştir. Bu itirazlar daha derinleştirilebilir. Yalnız, burada bir itiraz olarak Bayle'in ileri sürdüğü, ezelî ahengin Tanrı gücünü aştığı iddiasını kabul etmenin doğru olmadığını söyleyebiliriz. Zira, ezelî ahenk, Tanrı varoluşunun en iyi ve 'a posteriori' bir kanıtıdır.

Tözler kuramı sayesinde düşüncelerimizin, doğasıyle bunların farklarını daha iyi anlarız. Monatlar, karşılıklı olarak birbirini ifade ederler ve bununla birlikte kendi kendilerinden çıkamazlar. Bir monat özel olarak ruhumuz etkin (aktif) olduğu zaman kendini çevreleyenin içine kapsamından hiç bir şey nakletmez. Fakat kendinde faaliyetinin oranını daha seçik olarak algılar. Zira, bu anda kendi tasarımlı doğası az karışmış, az sınırlanmıştır ve yine zira, ilişkide bulunan monatların algıları çok zayıf ve çok sınırlıdır. Bu anda ruhumuz, ben'i, töz'ü, faaliyetin tikel kavramlarını tasarımlar. Bununla birlikte ruh, asla etkin değildir ve daima diğer tözlerle ilişkide bulunduğu sürece, yani sonlu bir faaliyet içinde oldukça kendini bilir. Kendi seçik algıları daima bulanık algılarıyle birlikte bulunur; bu algılar, ruhun faaliyeti ne denli büyükse, o denli çok olur. Fakat o, genel olarak faaliyette bulunur ve bu faaliyet içinde özel, tekil ve belirli olarak varolan şeyin algısına sahip olur... Leibniz'e göre bir monat, seçik algılara ve belleğe yetenekli olursa Ruh olur ve cisimle birleşirse 'hayvan' adını alır, tüm bunlara yeteneği olmazsa, sadece Entellekya'dır ve bu bir cisimle birleşirse 'canlı' adını alır. Bu, yalnız her cisim için değil, cismin her kısmı için de doğrudur. Mad-

denin her parçası eskilerin zannettiği gibi, sadece sonsuz bir surette bölünebilir değil, bu bölünenler de tekrar ve yine sonsuz olarak bölünebilirler; bölünebilen her parçanın özel hareketleri vardır. Aksi olsaydı, maddenin her parçasının evreni anlatabilmesi olanaksız olurdu. İnanmalıdır ki, "Bir canlının organik olan her kısmı bir çeşit Tanrısal makine ve doğal otomattır ve bu her çeşit yapay (sunî) makineleri aşan bir üstünlüğe sahiptir. Zira, insanın ustaca yaptığı bir makine, tüm kısımlarıyle makine değildir... Fakat doğanın makineleri, yani canlı cisimler, en küçük kısımlarına... ve sonsuza dek makinedirler... Maddenin her parçası, bitkilerle dolu bir bahçe, balıklarla dolu bir havuz gibi telakki olunabilir. Fakat, bitkinin her dalı, hayvanın her organı suyuklarının (humeurse) her damlası da böyle bir havuzdur. Bahçenin bitkileri arasına sokulmuş olan toprak, hava ve havuzun balıkları arasına girmiş olan su, nasıl ki asla bitki ve balık olmadıkları halde, çoğu zaman onları, algılayamaycağımız bir incelikle kapsarlarsa böylece de evrende işlenmemiş kısır ve ölü olan hiç bir şeyin varolmadığı anlaşılır". Bu nedendendir ki, "bileşikler yalınçlarla (basit) simgeleşirler".

Şu açıklamalar, Leibniz'in madde kuramını daha iyi anlamamıza hizmet eder: İlkel madde, her bireysel tözün içine giren bulanık öğedir ki, bu soyut bir özeliktir (hassa). İkinci madde, maddenin içinde bulunan faaliyetin temelidir, yani bir organizmayı oluşturan monatların toplamıdır. Fakat bu monatların her biri, diğer organizmalarla olan ilişkilerine göre merkezsel bir monat olduğundan, ikinci madde gerçekliği bulanık olarak görmeye bağlıdır ki, bu, tözdür. İkinci madde ise, tözlerin bir bileşiğidir. Fakat bu bileşiğin hiç bir tözel gerçekliği yoktur.

Şu halde, cisimle merkezsel monat arasında az çok dar ve özel bir ilişki vardır. Ruh, tüm diğer şeylerden çok kendi cismini bilir ve diğer cisimleri, ancak kendi cismiyle olan ilişkisi sayesinde algılar. "Satürn'ün ya da Jüpiter'in uydularını (satellites) gözlerimizde yaptıkları harekete göre biliriz".

Acaba ruh, bedensiz varolabilir mi? Bedenin dağılması, ruhun da yok olmasına neden olur mu? Yani, Leibniz, ruhun organik bir cisimden yoksun olarak varolabileceğini kabul etmez. Acaba bu ikisi arasındaki bağ, çözülemez türden midir? O, ruhun bir bedenden diğer bir bedene geçebileceğine (ruh göçü - métemsychose) ve meleklerin de bir çeşit ruhu olduğuna inanmaz. Bununla birlikte, ruhun organizmayla yaratılmış ve onunla birlikte yok olacağı düşüncesinde de değildir. Ona göre, organizmada asla sabitlik (stabilité) yoktur. Zira, organizmaya, "sürekli olarak kısımlar girip çıkarlar". Aynı suretle, "en geniş anlamıyle alındığı takdirde, ne tam bir türeme (génération) ne de tam bir ölüm vardır... Türeme dediklerimiz, gelişmeler ve artmalardır (accroidissement)". Bu ilkeler bizi, "küllerde bile canlı bir şeyin bulunduğuna ve ateşin bir hayvan şekline girebileceğine, bu hayvanı büsbütün mahvedeceği yerde küçültebileceğine" inandırır.

Monatlar, mahvedilemez bir evrenin aynası oldukları için, mahvedilemezler. Fakat, özel olarak insan ruhu, yalnız mahvedilemez değil, aynı zamanda kendini ve anılarının (hatıra) bilincini de daima korur; Leibniz, doğumdan önce insan ruhunun diğer monatlardan kendisini ayırt etmiş olduğunu da kabul eder. "Zannediyorum ki, der, ruhlar bir gün insel ruh olacaklardır... Ruhlar, döl tohumlarında (semences) ve Âdem'e dek atalarda varolmuşlardır ve bu nedenle de eşyanın başlangıcından itibaren daima organlaşmış cismin bir tarzı içinde varolmuşlardır". Kuşkusuz, doğumdan önce ruh, sadece duyusaldı (sensitif). Fakat, onun nasıl olup da akıl kazandığını açıklamak için Tanrı'nın olağanüstü işlemine (operation) baş vuracak yerde Leibniz, "bu büyük sayıda ruhlar ve hayvanlar içinde ya da hiç olmazsa döl tohumları içinde bulunan canlı organik cisimlerdir ki, bir gün aklı kapsayan insel doğa haline girmeye hazırdırlar" şeklinde bir düşünceyi yeğ tutar.

Leibniz sisteminin esasını daha iyi kavrayabilmek için tözler ve cisimlere dair verdiğimiz bu açıklamaları, onun 'monat'lar hakkındaki görüşünü daha yakından çözümlememiz yararlıdır:

Lange'nin de değindiği gibi, Leibniz, Almanya'da yayılmış olan maddeciliğe şiddetle karşı çıkmış olan bir filozoftur. Onun 'monat'larıyle fizikçilerin 'atom'ları arasında sıkı bir ilişki vardır. Leibniz, *Metafizik Söylev* ve *Arnauld' la Mektuplaşma* adlı eserinde, Monadoloji'nin temelini teşkil eden ilkeleri vermiştir. Bunlarda, 'monat' sözcüğü yoktur. Bunun yerine, 'tözel şekiller' deyimini kullanmıştır. Monat sözcüğünü daha çok önce J. Bruno da kullanmıştı. Nitekim, Lucréce de, 'atom' yerine, 'principia rerum' ve 'elementa rerum' terimlerini kullanmıştır ki, bunlar hem atomların, hem de monatların esasını anlatırlar. Leibniz, bu konuda daha çok Newton ve Locke'un etkisi altında kalmıştır. Birinciye göre, maddenin özü 'kuvvet'tir. Bu fizikçi, göksel ve yersel cisimlerin kendi aralarındaki dinamik ilişkileri de göstermiştir. Locke da, maddeye uygulanmış olan kuvvet düşüncesinin ruha da uygulanmasında hiç bir engel olmadığına inanmıştı. Leibniz'in monatçılığına da bu iki düşüncenin karıştığı gö-

rülür. Kendisi, atomculuğu, Gassendi'nin bu konuyu ustaca çözümleyen eserinden öğrendiğini ve bu filozofun atomları mekanik bakımdan içtepisel (impulsif) ve çekimsel (attractif) kuvvetler, metafizik bakımından da duyusal (sensitif) ve özerk (autonome) kuvvetler gibi gösterdiğini anlatır ki, bu iki nitelik de monadoloji'nin esasını teşkil eder.

L. Mabilleau ve Tenneman, Leibniz'in bu kuramı, Fr. Glissonius'ün Latince tezinden yararlanarak kendi dehâsıyle geliştirdiğini kaydederler. (1677'de ölmüş olan bu zatın Latince tezi: *Tractatüs de Nature Substantiae Energetics, s. de Vita Naturae Ejusque Tribus Facultatibue Perceptiva, Appetitiva et Motiva* başlığıyle 1672'de Londra'da basılmıştır). Bu tezde monatlar, Eflatun ve Aristo felsefelerini uzlaştırmak için bir aracı olarak kullanmıştır. Lange, hatta Leibniz felsefesinde "monatların yeter nedeni olarak" kabul edilen Tanrı ile Epikür'ün monatların aralıklarında bir gölge gibi dolaşan tanrısı arasında bir benzerlik görür. Bu kuramının kaynağı ne olursa olsun esası şudur: Leibniz'e göre, deneylerden anlıyoruz ki, bileşik tözler vardır. Öyleyse, yalınç tüzlerin (monatlar) de bulunması gerektir. Zira, yalınç, bileşiğin ilkesidir. Bu itibarla monatlar, dışarının etkisiyle hiç bir değişikliğe uğramazlar. Kendi değişikliklerinin ilkesi yine kendileridir. Monatlar, gerçek tözler oldukları için, bunların birtakım gerçek özellikleri vardır ve bunlar sayesinde birbirinden ayırt edilirler. (Zira, içsel özellikleriyle tıpatıp birbirine benzeyen iki şey yoktur. Leibniz, bu ilkeye, 'principium indiscernibilium' adını verir). Bu özellik, 'algılar'dan ibarettir. Şu halde monatlar, durmadan hal (algılar) değiştirmeye meyleden tinsel güçlerdir (kuvvet). Diğer bir deyimle, tinsel otomatlardır. Tanrı her bilginin, her tözün ilk kaynağıdır. Şu halde ilkel ve sonsuz bir monatla ikinci ya da üremiş, mahvolabilir ve sınırlı monatlar vardır. Bunlar, birbirinden olaylarının derece ve niteliğiyle ayırt edilirler. Bu itibarla 'tamalgısız' (eylemsiz cisimler), 'tamalgılı' (ruhlar), tamalgılarının karanlık bilincine sahip olan (akıllı ruhlar ya da nefisler) gibi türlü monatlar vardır. Bu sonunculara faaliyet, aydın algıların ürünüdür. Bulanık bilinçte ıstırap ve yetkinsizlik, bulanık (karanlık) bilincin eseridir. Ona göre, her bileşik cisim, mutlaka yalınç kuvvetlere dönüşürler (istihale). Yani, bileşik olan cisimlerde de kuvvet vardır. Bir şey yalınç değilse, bileşiktir ve bileşikler bir araya gelerek bir birlik teşkil ederler. Yahut bunların bir kısmı eylemsizdir (inerte). Bu takdirde birinciler, mutlaka yalınçtır. Eylemsiz olan ise, zaten mevcut değil demektir. Bu yalınç olan monat, yani kuvveti kapsayan töz, tüm evreni teşkil eder. Gerek canlı organizmayı, gerek evreni hareket ettiren de odur. Bir kısmı faaliyet içinde olan bir kısmı eylemsiz bulunan hiç bir töz yoktur. Bu itibarla tözlerde 'yalınçlık' kadar da 'birlik' vardır. Fizik bakımından monatlar bölünemez görünürler. Matematik bakımdan ise gerçektirler; ve saf soyutluklardır. Metafizik bakımdan ise, canlı ve gerçektirler; varlıklarının, yalınçlıklarının bilimi itibarıyle de bileşiktirler. Monatlar, gerçek bireylerdir ve tüm varlıkların ilkel öğesidirler. Bunların düşünen ve hissedenleri ruhtur. Toptan hepsinin birliği, evreni oluşturur.

Bunların sayısına gelince: Sonsuzluk, yalnız Tanrı'ya özgü bir niteliktir; fakat varlıklar da sonsuzluğa doğru ilerlemektedirler. Bununla birlikte, bir şeyin varolması demek, sayılı olması demektir. Sonsuzlukta zihin bakımından bir çelişiklik yoksa da, sonsuz sayılarda vardır. Zira, sayılabilen her şey, sayılı ve sonludur. Yalnız sonsuzlukla yetkinliği birbirine karıştırmamak gerektir. Evren de Tanrı gibi sonsuzdur. Fakat, Tanrı'da yetkinlik vardır. Bu birbirinden tamamıyle ayrı birer bireylik olan monatların teşkil ettiği âlemdeki birlik ve ahengi meydana getiren 'ayırt edilmezlik' (indiscernable) ilkesiyle 'yeter neden' ilkesinin bağlantısından meydana gelen 'süreklilik' ilkesidir. Madde de eylemsiz bir süreklilik değildir. Onun da çekim, ısı, ışın gibi nitelikleri vardır. Şu halde en küçük yaratıklardan en yüksek varlıklara dek bir süreklilik ve bir hayat bağlılığı vardır. Bu genel bağlılık ve süreklilikten, çeşitlilikte de bir birliğin var olduğu anlaşılır. Örneğin, sürekli bir hareket içinde, ileriye bir adım atsam, bu hareket içinde sonsuz bir surette araya giren durumlar vardır ki, o sonsuzluğu yürürken gerçekleştirmiş olurum. Buna Leibniz, 'sürekli nicelik dolambacı' (labyrinthe de la quantité continue) adını verir. Bir varlıktan ya da şeklinden diğer bir varlık veya şekle geçişte de durum aynıdır. Doğada nasıl ki hiç bir boşluk yoksa, şekillerin boşluğuna da olanak yoktur. Bu süreklilik sayesinde birbirinden ayrık olanlar bağlaşırlar. Birbirine benzemeyenler de benzeşirler. Her şey, her şey içindedir. Monatlar, evrenin birer canlı aynasıdırlar. Her biri sonlu ve sınırlı olduğu halde, evrende sayısız monatlar vardır. Kuvvet ve faaliyetle nitelenmiş olan monatlar, 'algı ve iştah' merkezleridir. İştah demek, değişiklikleri bir algıdan başka bir algıya geçmeyi temin eden içerik ilkenin (derunî) eylemi demektir. Bu özellikler, monatlara iki çeşit algı verirler:

1. Dış âlemin algısı ki, buna sadece 'algı' denilir,

2. Tamalgıdır ki, bu aynı zamanda algıları tasarlama yeteneği demektir. Ruh bununla do-

laysız olarak hazırladığı tasarımları tanır; eşyayı da bunlardan sonra kavrar. Bilinç, ruhun kendi kendisini algılaması demektir. Yukarda sınıflandığı gibi her monat, tamalgıya sahip değildir. Hayvan ruhları ancak bizimkiyle karşılaştırılmak suretiyle kavranılabilir. Onların aklına, 'andıran akıl' (analogon rationi) denilir.

Monatların evrimine gelince: Bunlar, taşıdıkları kuvvetle orantılı olarak gelişirler. Kuvvet ne kadar az olursa olsun sarfolunmak ister; ve bu kuvvet; monadı sonsuz bir yetkinliğe ulaştırır. Fakat, yetkinliğin son durağına asla erişilemez. Zira, yetkinlik sonsuzdur. Ulaşmak demek, onun sonlu olması demektir; bu ise, olanaksızdır. Bu yetkinliğe doğru kuvvet sarfetmek, çabanın oluşturduğu istekle orantılıdır. İstek (arzu) varlığın herhangi bir kuvvetini sarfetmek için gösterdiği yönsemedir. Yani, değişme yeteneğidir. Monatlar, uzam düşüncesiyle zihnimize gelince cisim olur. Aslında uzam yoktur, çünkü kuvvet yalınçtır (basit). Yalınçların ise uzam ve uzaya ihtiyaçları olamaz. Zaman, algıların ardalanmalarından (teakup) başka bir şey olmadığı gibi, uzay da zaman gibi zihnin eseridir. Monatların kuvvetleri de eşit değildir. Kuvvetli monatlar, zayıflarını çekerler ve bunları bir organ olarak kullanma gücüne de sahiptirler. Organik duyumların nedeni budur. Hayvanlarda yalnız hükmeden ve canlı bir monat vardır ki, bu bir çeşit ruhtur ve evrende hayatsız hiç bir yer ve şey yoktur. Evren, hayatla dolu olduktan sonra ölüm nedir ve ne içindir?

Evvelce de naklettiğimiz gibi, Leibniz'e göre yokluk, yalnız Tanrı tarafından yapılabilir ve Tanrı yarattığını, yok etmek için yaratmamıştır. Ölüm, şiddetli ve hızlı bir değişmedir. Bu değişmeden ruhu meydana getiren kuvvetli monat yine bâkidir. Hatta bilinci de yok olmaz. Ölmek, diğer bir hayata doğmak demektir. Her doğuş kendi sırasında bir ölmektir. Bunu, ruhun başka cesetlere girmesi, yani bir ruh göçü değil, aynı ruhun iç organlarında yavaş yavaş bir değişikliğe uğraması diye kabul etmelidir. Biz, görmüş olduğumuz bedenleri doğmuş oldukları zamanda yaşıyor zannetmeyelim. Onlar, evvelce başka bir şekilde canlıydılar. Yani, bir 'dölsıvılı hayvan' (animal spermatique) halinde vardırlar. Bunlar, insanlık alanına geçtikten sonra akıl ve bilince sahip olurlar. Bitkisel ve duyusal hayattan sonra akılsal hayat başlar. Yaşayan ruh ilerleme yollarında 'nefis' (esprit) haline gelir. Bizi öteki hayvanlardan ayıran, "ebedî ve zorunlu gerçeği kavramış olmaklığımızdır"; ancak bu sayede Tanrı ile birleşir ve nefisler cumhuriyeti'nin hemşerileri oluruz. Bu nefisler, hem tözler gibi mahvedilemezler, hem de kişilikler gibi ölümsüzdürler. Her birinin kaderi, aynı ayrı, "yeni sevinçlere ve yeni evrimlere erişmektir".

Özet olarak her monat, kendi âleminde tözel ve metafizik bir noktadır, bunların dış âlemle hiç bir ilgileri yoktur. Bunların duyguları, düşünceleri ve değişkeleri özünlüdür (batınî). Bunun içindir ki, hiç bir monatın diğeri üzerinde doğrudan doğruya ve fizik bir etkisi (influxus physicus) yoktur. Her biri kendi kendisine hareket eder, "monatın hiç bir penceresi yoktur ki, oradan bir şey girip çıkabilsin". Dışardaki monatlar, monatın kendi tasarımlarıdır; bu tasarımlar, monatın kendisinden doğarlar. Bunun içindir ki hiç bir monat bir diğerine benzemez. Yani, bunların bazıları diğerlerine oranla daha zengin ya da fakir tasarımlıdırlar; her monat, âlemin bulanık ya da aydın bir tasarımına sahiptir. Organik olmayan monatlarda düşünceler, düşsüz bir uyku durumundadırlar. Aşağı hayvan monatı, düş gören monatlardan yuğrulmuştur. Her monat, kendi kendisine bir âlemdir. Onların her biri ayrı ayrı kapalı birer dairedir. Monatlara duyumsal bir şekil veren onların sahip olduğu kuvvetlerdir. Zira, yukarda da belirttiğimiz gibi, Leibniz'e göre, evrende madde şeklinde gördüğümüz şeyler, kuvvetin duyumsal şekillerinden başka bir şey değildirler. Bunun içindir ki, madde, kuvvetin bir çabasıyle anlaşılır ve bize kendisini direnç (mukavemet) suretinde tanıtır. "Hareketsiz cisim ve çabasız töz olamaz".

Nihayet, monatlar hangi derece ve şekle sahip olurlarsa olsunlar, kendilerini bilirler. Yani, monatların kendi kendilerine tinsel bir varlıkları da vardır. Bunun içindir ki ruhla cisim karşılıklı olarak birbirine etki yapmaz. Bunlar, birbirinin ne ereği (gaye) ne de nedenidir; yani, bunlar arasında bir 'geçerli nedenlilik' (causalité transitif) yoktur. Her monat içinden kendi kendisine hareket ettiği halde, dışardan diğer bir monatın hareketine karışamaz. Fakat, hepimizin birbirimizle ilişkide bulunmamızın nedeni, monatları yaratmış olan Tanrı'nın hepimize aynı yeteneği vermiş olması ve aramıza tâ ezelden bir ahenk koymuş olmasıdır. Her monatın gelişim ve evrimi, diğer monatların evrimleriyle ebedî olarak bağlaşıktır (connexion). Tanrı, bunları yaratmadan önce, bunlarda meydana gelecek olan tüm değişim ve gelişimleri önceden hesap ve takdir etmiştir. Bunlar, türlü müzikçilerin ayrı ayrı terennüm ettikleri parçalara benzer ki, hepsi birden bir başkan tarafından birleştirilince, olağanüstü ve şaşılacak bir konser meydana gelir. Evrenlerdeki ahengi görünmez bir başkan böyle düzenlemiştir. Demek ki, yüce monatların yönetimi altında yaratılmış olan monatlar, kendilerinde saklı olan ahenkli sesleri geliştirirler. Hepsinin titreşimin-

den doğan yankılar tüm uzay ve uzaklıkları kaplamış olur. Leibniz, bu Fisagorca görüşten sonra, varlıklardaki faaliyetin ilk başlangıcı olan evrensel hayrın (iyiliğin), yani Tanrı'nın da monatların dışında olmadığını belirtir. Monatlar, ancak onunla yaşar, varolur ve hareket ederler. Dışarda yalnız uzam vardır. Bu da zaten algıç ve hayal gücünün bir simgesidir. Yoksa, her şey özünlü, kendiliğinden ve hayatlıdır. Evren aynı istek ve aynı iş için çalışan hayatlı varlıkların geniş bir toplumudur ki, ulaşmaya çabaladıkları şey, 'yetkinlik'ten ibarettir.

D) *Özgürlük kuramı:* Leibniz, "İki ünlü dolambaç (labirenth) vardır ki, der, bunlarda çoğu zaman aklımız yolunu şaşırır: Biri daha çok üreme ve şerrin kaynağında bulunduğu zannedilen özgür (libre) ve zorunlu (nécessaire) sorunu. Diğeri de süreklilik ve bölünemezler (indivisibles) sorunundaki tartışmalardır". Bunda öğelere ve sonsuzluğa dair düşünceler de gizlidir. Bu iki sorundan birincisi, "tüm insan cinsini uğraştırdığı halde, ikincisi yalnız filozofları uğraştırır". Bu itibarla özgürlük sorunu, tüm diğer sorunlardan daha karmaşıktır. Zira, bunu çözmek için hareket kanunlarıyle ruhumuzun faaliyetleri hakkında olduğu kadar da kendi tözümüzle diğer tözler ve Tanrı arasındaki ilişki hakkında özel bir tasarıma sahip olmamız, yani kendimizde böyle bir tasarımı oluşturmamız gerekir. Asıl sorun, bu tasarımlardan her birinin insan özgürlüğüne bir yer verip vermediğini bilmektir. Denebilir ki, bu sorunda Leibniz doktrinlerinin hemen hepsi birbirlerine karışmış bulunur.

Descartes'ın ilgisizlik özgürlüğüyle Spinoza'nın her olanaklı (mümkün) olan, zorunlu olarak gerçeklenir önermesiyle ifade edilen ve bu suretle de özgürlüğü inkâr eden doktrinlerini reddeder. İlgisizlik özgürlüğü, yeter hikmet ilkesine karıştırır. Nedenlerle sonuçlar arasındaki ilişki, bir zorunluluğun değil, bir zorunsuzluğun işareti olduğu için, etkin özgürlüğü kurmaya hizmet eder. Leibniz'e göre, özgürlüğün birinci koşulu, 'kendiliğindenlik' (spontaneité) ve 'zorunsuzluk'tur. Bir hareketin yapılabilmesi, evvelâ 'zihin'e ihtiyaç gösterir. Zira, 'özgürlük, zihinli varlığın kendiliğindenliğidir". Ruhumuz, türlü düşüncelere sahip olduğu ve nedenini belirtebildiği herhangi bir edimde (acte) özgürdür; bir insanın özgürlüğü erdeminin ve bilgeliğinin derecesiyle orantılıdır. İnsan, kendi aklının egemenliği altında olursa, kendi kendisinin emri altında, yani kendi kendine hareket ediyor ve daha açık bir deyimle, hareketlerinin nedenini bilerek hareket ediyor demektir. Özgürlük, ancak böyle bir bilgiye sahip olan zihinli varlıkta bulunabilir. Gerçek özgürlük, bireyin kendi edimlerindeki zorunluluğu bilmesinden ibarettir. Mutlak özgür olan yalnız Tanrı'dır. Fakat özgürlük, seçmeden seçmek demek de değildir. Böyle bir özgürlük Tanrı'da bile yoktur.

Özet olarak Leibniz'e göre, irade, zihnin zorunlu kanunlarıyle sınırlıdır ve amaçlı nedenlerle yaptıran nedenler uzlaşabildikleri için doğada amaçlı neden özgürlükle uzlaşır. Denebilir ki, Leibniz, özgürlük sorununda gerekircidir (déterministe). Bir farkla ki o, "yalınç bir tözün şimdiki her hali, doğal olarak önceki halinin bir sonucudur. O tarzda ki, burada şimdiki hal geleceği kapsar" düşüncesinde olduğundan, insanın özgürlüğü yalnız kendi tarafından ve fakat başı koşullara bağlı olarak vardır. Yani, insan herhangi bir yabancı zorunluluğa bağlı olmaksızın özgürdür. Ruhun hareketlerini belirleyen, kendiliğinden ve kendi önceki hareketlerinden ibarettir. İnsanın özgürlüğü, tutkulardan kurtuluşuyle orantılıdır. Bu itibarla özgürlük bir taraftan bir yanılsamadır, zira ilerde yapılacak olan herhangi bir edim —bunu oluşturacak olan sonsuz sayıdaki hikmetleri bilmediğimiz için— bize belirlenmemiş gibi göründüğünden, bir yanılsamadır. Bir taraftan da bu hikmetlerin edim'le olan bağlantıları nicel değil, nitel olduğu için bir gerçekliktir. Yeter neden ilkesi sayesinde zorunluluğu uzaklaştıran ve gerçek âleme hükmeden ve özgürlükle uzlaşabilen bir belirleme (détermination) vardır.

Fakat, olanaklı (mümkün) ya da zorunsuz olan her edim, yalnız bu yüzden özgür bir edim değildir. Şu halde olanaklı olanla özgürlük arasındaki sapmayı, ya da hiç olmazsa özgürlükte olanaklı olandakinden fazla olarak varolan şeyin ne olduğunu göstermek gerektir: Kendisinin özgür olduğunu kabul ettiğimiz bireysel tözlerden olan insanların mizacı söz konusu olduğu zaman adı geçen ilkeler, ona değer vermemiz için yetişir mi? Tanrı, zuhurata göre kararlar veren bir insan değildir. Tanrı'nın her insanı bağımsız bir iradeyle her an yeniden yarattığını tasavvur etmemelidir. Böyle bir şey, daima değişen bir mucize olur, aynı zamanda her insanın doğa ve varoluş tarzlarının her an dışarıdan, diğer şeyler tarafından kendi üzerine yapılmış olan bir yığın etkilerin ürünü olduğunu da zannetmemelidir. Böyle bir şey de yalınç töz olan monat doktrinine aykırı olur. Şu halde, her insanın da, tâ başlangıçta gerek kendisinin ve gerek tüm ardıllarının başına gelecek olan ve yapacakları her şeyi bir kezde ve tamamıyle içine almış bulunan bireysel bir kavrama tekabül ettiğini kabul etmek gerekir. Tanrı, bir insanı yarattığı zaman, bu bireysel kavramı olasılıklar (ihtimal) alanından seçmiş ve gerçeklendirmeye karar vermiştir. Bu kav-

ramı matematik ve mantıkta bulunan kavramlardan özentiyle ayırt etmek gerektir. Genel olarak insan kavramı, insel doğanın yüklemi (sıfat) olarak düşünme fakültesi gibi ebedî ve zorunlu gerçekleri kapsar. Bu soyut kavramla bir tekil insan arasında kürenin özü kavramıyle Archimède'in mezarı üzerine koydurduğu küre kavramı arasındaki kadar fark vardır. Onun mezarı üzerindeki küre, her çeşit uzay ve yer'in hal ve koşullarını kapsar ve gerçeklenmesi tüm bir sıra zorunsuz olaylara bağlıdır. Bir insanın, örneğin, Âdem'in bireysel kavramı için de durum aynıdır. Gerçekte Tanrı, Âdem'i seçtiği zaman, onun kendisiyle ilişkide bulunabileceği tüm nesneleri, tüm insanları, hatta Âdem'in tüm ardıllarını da dikkate almış ve hepsini aynı zamanda seçmiştir.

Leibniz der ki, "Bir mukayeseden yararlanacağım, bu bilgi bir prensin, ilişkilerini bildiği bir generalle yine bu generalin öneneceğini bildiği, ne kendi mutlak yönetimini ne de özgürlüğünü yıkmayan bazı tedbirler yüzünden reddetmek istemeyeceği — bazı albay ve yarbayları da seçmesine" benzer.

Böyle bir doktrinde, Tanrı özgürlüğüyle insan özgürlüğü nasıl korunabilir? Tanrı, âlemi ve insanı, bir sıra fermanlarla yaratmıştır, fakat bu fermanlar âlemin olayları ve Âdem'in edimleri kadar sayıca çok değildir. Bunlardan bazıları büyük nicelikte olguları belirlerler ki, bunlar, doğa kanunlarının varlığını sağlarlar. Bazıları da daha az sayıda ve hatta bir tek olguyu belirler. Amacı, mucize olan fermanlar bu türdendirler. Fakat, Tanrı'nın bu tikel fermanları, tüm diğer olanaklı olabilen âlemler arasından, bir genel irade sayesinde dünyanın yaratılışıyle pekâlâ uzlaşabilir. Tüm olanaklı olanları içine alan Tanrısal algıç'ta (müdrike) özgür ve düşünülüp taşınılmış (délibéré) karakterleriyle birlikte bu fermanların da önceden kaydedilmiş olduğu kabul edilebilir. Yani, bu fermanların da, Tanrı'nın tüm meydana gelecek olan âlemleri daha önceden içine alan bir âlem kavramını seçmesini belirleyen hikmetleri vardır. Bu suretle Tanrısal özgürlük seçmeden sonra da bütünlüğünü korumuş olur. Zira, seçme kendi ilerleyişini korumak ve sonuçlarını gerçekleştirmek için yapılmış bulunur. Fakat, Âdem'in ya da her insanın bireysel kavramında, özgür olarak yapılmış olan seçmeler de önceden kaydedilmişlerdir. Tâ başlangıçtan beri insan algıcının tüm kavramları içine sokulmuş olan Tanrı, bu algıcı varolmaya davet ettiği anda ve bu algıçta, özgürlüğün tüm gelecek belirtilerini pekinlikle okur; ve bu Tanrısal öngörü (prévision), insan özgürlüğüne zarar vermediği gibi, bu özgürlüğün gelişmesini sağlamak için Tanrı'nın tertip ettiği tek aracı da olmuş olur. Aynı zamanda, Tanrı'nın iradeleri, "birbirinden ayrık" olmadıklarından, onda evrenin tekmil düzeni hakkında, "daha genel ve daha anlamlı bir iradenin varlığını" kabul etmek gerekir. Zira evren, Tanrı'nın bir tek bakışta nüfuz ettiği bir bütündür; Tanrı, evrene giren şeyle ilgisi olan diğer iradeleri gizilli olarak kapsar. "Hatta denilebilir ki, tikel özgürlüklerin genel özgürlükten farkı, sudan bir 'oran' farkıdır; âdeta bazı bakımlarla dikkate alınmış olan bir şehrin konumu (situation) ile geometrik planı arasındaki farkı andırır. Zira, her konum, şehri ifade ettiği gibi, bu tikel iradeler de, tüm evrenleri ifade eder" ve "Tanrı, bu evrende olup bitecekleri bir hamlede görür... O, eşyanın pek iyi bağlaşıklığı (connexion) dolayısıyle evreni, her kısmında tam olarak görür".

E) *Tanrıbilim ya da Teodise:* P. Bayle, *Reponse à un Provincial* adlı eserinde, dinle akıl arasında bir uygunsuzluk bulunduğunu ve pozitif din dogmalarının akla aykırı olduğunu iddia etmiş ve hayır ilkesine karşı şer ilkesini de kabul etmiş olan maniheizm'deki (manicheisme) bu ikinci ilkeye dayanarak bu mezhebin Hıristiyanlıktan daha çok akla uygun geldiğini, bununla birlikte pozitif dine inanmak gerektiğini yazmıştı. Leibniz'in öğrencisi olan Prusya kralçesi, bu yazılardan fazla üzülerek hocasından buna bir reddiye yazmasını rica etti. Leibniz, bu amaçla *Teodise* (Amsterdam, 1710) başlıklı eseri yazdı. Leibniz, bunda evvelâ 'akıldan üstün' olanla, 'akla aykırı' olanı ayırt etmiş ve bundan da özdeşlik ilkesine dayanan 'ebedî gerçekler'le, yeter neden ilkesine dayanan 'olgu gerçekleri'ni ayırt etmişti. Birinci gerçekler asla akla aykırı olmazlar. Örneğin, Tanrı kavramının kapsamı, Tanrı'ya yüklenilmiş olan niteliklerle çelişik olmadıkları takdirde, Tanrı'nın varoluşu (mevcudiyet) olanaksızdır. Fakat bir görüş (opinion), deneyin öğrettiğinden üstün olabilir. Zira, olgular zincirinin akılsal zorunluluğu —ki bunu yeter neden ilkesi sayesinde buluruz— daima koşulludur. Bu itibarla Leibniz'e göre, doğa biliminin ilkeleri, ancak bir Tanrı kayrası (providence) düşüncesiyle, bir amaçlılık ilkesiyle açıklanabilir. Olgu (fait) gerçeklerinin ilkesi, yeter neden ilkesi, bizi doğruca deney ötesine götürür. Monatların ahengi ve tüm meydana gelen düzenli olay zincirlemeleri, âlemi akla uygun bir seçime göre yaratmış olan mutlak bir varlık sayesinde açıklanabilir. Her bireysel şey, kendinden bireysel olan her olan, olanaklıdır. Şu halde bir ilk nedene yükselmedikçe hikmetler ya da nedenler zincirini kapatamayız ve yeter neden ilkesini tamamıyle kandıramayız. Leibniz, bu olgunun akla uygun seçiminden, bu pozitif âlem

dışında da birçok âlemlerin varolabileceği sonucunu çıkarır. Bu itibarla dünyamız, dünyaların en iyisi olduğu için, oluşturulmuştur. Fakat bu, en iyi dünya demek kötülük ve kusurlardan arınmış bir dünya demek değildir; belki yetkinliklerle karşılaştırıldığı zaman, kusurları görülemeyen demektir. Her olanaklı olan âlem, sonlu varlıklar halinde kalabilir ve zorunlu olarak yetkinsizlikler (imperfections) arzeder. Zira, sonlu doğa, sınırlanmaya sürükler ve bu nedenden de Tanrısal doğayı, kendiliğinden ve tamamıyle kabul edemez. Sınırlanmadan (metafizik şer), yani evrende görülebilen yetkinsizliklerden, ıstırap (fizik şer) ve günah (ahlâksal şer) doğar. Şu halde, şerrin kaynağı, bir bakıma Tanrı'dır. Fakat o, daima hayrı isteyen Tanrı'nın iradesinde değil, fakat âlemin olanaklı olan hayallerinin tüm ebedîliğini kendinde saklayan Tanrısal akıldadır. Tanrı, olasılığı değil, gerçekliği yaratmıştır. Şerrin kaynağı, sınırlı varlıkların her olanaklı âlemine bağlı bulunan yetkin olmamaktır. Bununla birlikte bu yetkin olmayış, yaratıcı Tanrı'nın seçmesi sayesinde en az bir dereceye iner ve olabildiği kadar büyük bir yetkinliği meydana getirmeye hizmet edecek surette tertip edilir. Höffding, bu özetten Leibniz'in düşüncelerini, J. Böhme'nin düşüncelerine yaklaştırır.

Bayle, maniheizm'in kuvvetini, âlemdeki sefalet ve günahın, deneyle de pekiştirilmiş olmasında bulmuştu, 'a priori' bir görüş ise, âlemin esaslı bir birliğe sahip olduğu düşüncesini yeğ tutar. Bu itibarla Bayle, deney alanını izlemek zorunda kalmıştır; ve çoğu kez bu âlem, Tanrı tarafından seçilmiş olmasaydı, en iyi bir âlem olacaktı!.. demekten de kendini alamamıştır.

Leibniz, şerrin çeşitlerini türlü psikolojik ve biyolojik deneylerle çözümleyerek, gerçek âlemin varolmaya değdiği sonucunu çıkarır. Zira, der, âlemin bir kısmını ya da bir parçasını değil, toptan bütününü düşünmelidir. Fakat, gözlemlerimizi nereye dek uzatmalıyız?.. Leibniz, varlık sonsuzdur, der, eşyanın temelini teşkil eden ve eşyanın gerçekleşmesini sağlayan kayra düşüncesini kavramak, yakalamak insan için olanaksızdır. Biz, âlemin ancak pek küçük ve görülmez bir parçasını ve hatta belki de kötülüklerle dolu olan bir parçasını bilebiliriz. Tanrı, tüm evreni ve içinde insanlardan başka varlıklar da bulunan bir evreni kuşatmış olan amaçları izler. Tanrı, âleme bireysel varlıkları yerleştirmiştir; fakat, bunların yaptığı eylemlerin nedeni de kendisi değildir. Tanrı, sadece kaynağı yaratmıştır, nehri değil. Bununla birlikte Tanrı, nehrin nereye akacağını bildiği halde, onu yine kendisi yaratmıştır. Zira, bu kaynaktan türeyen âlem, tüm diğerlerinden daha iyidir. Juda'nın ihaneti olmaksızın Mesih'in ölümüne olanak bulunmaz. Bu âlemdeki şerrin birçok insanlar tarafından açıkça meydana getirilmesi dikkatimizi kendisine çekiyor ve alışkanlık, sahip olduğumuz iyilik duygusunu zayıflatıyor. Faaliyetimizin daima yeniden kışkırtılabilmesi ve üzülmemekliğimiz için engeller ve dirençler gerektir. Mübareklerle melekler bile, "şaşkın" bir duruma düşmemek için dirence rastlamak zorundadırlar.

Şer, varlıkların doğasından gelir. Varlıkları ise yaratan Tanrı'dır. Fakat Tanrısal güç, belirli ve sınırlı koşullar altına giremeyeceğinden, şerrin Tanrı eseri olduğu iddia edilemez. Zira bu koşullara bağlı olan evrendir. Hiç bir şey bir hamlede yaratılmış olmadığından, şer, güzel ya da çirkin yaratılmış değildir. Tanrı, her şeyin amaçları itibarıyle yetkin olmasını düşünür ve yetkin'i yaratır. Yalnız, aracıların fena olması olanaklıdır. Fakat, ezelî ahenk bakımından bu fenalıklara da ihtiyaç vardır. Yalan söylemek, adam öldürmek, bir kötülükse de, evrendeki ahenk için bunlara da ihtiyaç vardır. Leibniz metafiziğinde yaptıran nedenle amaçlı nedeni uzlaştırmaya çalıştığından her şey yüce hayır arzusuyle, yahut yetkinliğe yükselme ereğiyle (gaye) hareket eder. Bu, özünlü bir gelişimdir. "Hareketlerin kanunu hayırla şerrin ya da en uygun olanın algısından doğmuştur". Şer, hayrın parlaklığını daha çok tattırmak için vardır.

Leibniz, Hıristiyanlık dogmalarına sadık kalmak koşuluyle ve bilimle dini uzlaştırmak suretiyle Bayle'e karşı gereken karşılıkları verdikten sonra varlığın sonsuzluğunu, bilginin sınırlarını ve sınırlı olduğunu gösterir ve giriştiği ispatlara son verir. Zira, ona göre, diğer evren bölgelerinde ne olup bittiğini bilemeyiz. Bu itibarla inanca başvurmaktan başka çare yoktur. Yani, bu sorun akıl aracılığıyle çözülemez. Höffding'in anlattığına göre, *Teodise*'nin çıktığı dönemde Leibniz, Bourguet'ye yazdığı bir mektupta (Gerhard, cilt III, s. 550 vd.) der ki: "Biz, eşyanın ancak pek küçük bir kısmını, en çok şerri kapsayan kısmını bilebiliriz; bu kısımlar Tanrı'ya inancımızı ve O'na karşı aşkımızı artırmak için pek iyi yapılmışlardır".

Leibniz'e göre, saf Tanrı aşkı demek, eşyadaki düzeni tam olarak kavramak demektir. Bir bilgi, bir taraftan bizi kendimizden çıkardığı için karşılık beklemeyen bir özelliğe sahiptir ve üzerimizde hiç bir duyulur (sensible) çekim yapamaz. Bir taraftan da —her ne kadar bu çelişik görünürse de— bize bağışladığı ruh rahatlığı dolayısıyle, "bize en büyük bir yarar sağlamış olur". Nihayet bizim bu bilgimiz de asla yetkin değildir, bunun böyle olması, seçik algılarımızla bulanık algılarımızın daima birbi-

rine karışmış olmaları bizim için hayırlıdır. Zira, daha fazlasını öğrenmek ihtiyacını hissetmediğimiz bir hali dilemek, "ruhumuzu şaşkın" bir hale getirir. Mutluluğumuz, düşüncemizin sürekli olarak ilerlemesinde gizlidir.

Leibniz, Tanrı'nın varoluşunu da şu belgelerle tanıtlar: Varlıklar ve varlıklardaki ahenk, onun varolduğuna aracılık eder:

a) Varolan şeyler, Tanrısal varlığa aracılık ederler; zira, hiç bir varlığın son nedeni kendisi değildir. Her varlık, diğer bir varlığın varoluşuna neden olsaydı, evrendeki nedenleri sonsuzluğa dek uzatmak gerekirdi. Bu itibarla varlıkların varoluşlarının nedeni, kendi içlerinde değil, dışlarındadır; ve tüm varlıkları yaratan son bir neden vardır ki, bu, olumsal ve sınırlı değildir.

b) Varlıklardaki ahenk de Tanrı'nın varlığına aracılık eder. Her ne kadar her zerre kendi âleminde kendiliğinden hareket ederse de, bireysel edimlerin (actes) en küçük parçacıklarına dek birbirine pek iyi bağlanmış bulunan bir âlemin nasıl oluşturulmuş bulunduğu anlaşılamaz. Varlığı birtakım bireylikler halinde ve tinsel birciliğin (monisme spirituel) yaptığı tarzda parçalamak bizi asla kandıramaz. Bu sayısız parçacıkları birlik haline getirmek gerekir. Âlemlerdeki ahenk, bu birlik ilkesinin varlığına aracılık eder. Bir monata şimdiki halini bağışlamış olmakla evrenin şimdiki, geçmiş ve gelecekteki hali kavranılabilir, elverir ki Tanrı, bir monat yaratmış olsun. "Tanrı, düşünüp hesap edince monat varolmuş demektir".

c) Hiç bir şey Tanrı'nın emri ve eseri olmadan varolamaz. Fakat o, kendi özel özüyle vardır. Zira, Tanrı'nın varoluşu hiç bir şeyle hiç bir sınırla, çelişiklikle ve hiç bir inkârla kuşatılmış değildir. Her şey bize yaratanı tanıtır. "Tanrısal yetkinlik, ruhlarımızın yetkinliğidir. Fakat, Tanrısal yetkinlik sınırsızdır. O, bir okyanustur ki, biz ondan ancak birkaç damlaya sahibiz; ondan bazı şeyler biliyor ve bazı şeylere de gücümüz yetiyor ve bazı hayırlara da sabip olabiliyoruz; fakat onlar, tamamıyle Tanrıdandır".

Saint-Anselme ile Descartes'ın olan bu kanıt, varlığın nedeniyle varlığın özle varoluşunun Tanrı'da özdeş bir halde bulunması düşüncesine dayanır, yani zorunsuzlukla varlık, Tanrı'da özdeş bir durumdadır. Yetkin varlığın zorunsuzluğuna ise, hiç bir şey engel olamaz. Özet olarak Tanrı, monatların ilkesidir ve kendisi de bir monattır, 'monatların monatı'dır (monas monadum). Fakat bu, Bruno'nun zannettiği gibi, evrenin kendisi değil, evrenden ayrı ve gerçek bir Tanrı'dır ve o, insanınkilere benzeyen sıfatların hepsinden uzak olmak koşuluyle, sonsuz niteliklere, irade, iyilik ve bilime sahiptir ve evreni kendi hayaline uygun ve yetkin olarak yaratmıştır. Böyle yaratmamasına da bir neden yoktur. Yani Tanrı, her şeyi, kendisindeki metafizik özgürlüğü bozmayacak surette ve olabildiği kadar yetkin (mükemmel) yaratmıştır. "Bütün olabilen şeyler, yetkinliklerinin bütün ilişkilerini Tanrısal zihinden alırlar; bu aldıkları şeylerin sonucu olarak şimdi varolan şeyler olabildiği kadar yetkindirler".

Ebedîlikte yetkinlik hareketsizdir; fakat zaman içinde ilerlemeyi yapan da odur. Yetkinliğin bu hareketli imgeselliği (hayalî), Leibniz sistemindeki 'iyimserlik'i yaratmaktadır. Fakat, acabâ âlem, genel olarak ilerlemekte midir? Leibniz'in iyimserliği bunun aksini düşünmesine engel olursa da, aşağıdaki parçalarına benzeyen bazı cümlelerinden, kendisinin bu ilerlemeye pek de emin olmadığı görülür: "Her ne kadar evrenin kısımları kendi aralarında bir değiş tokuş (echange) yaparlarsa da, bazen bir kısımları, bazen de diğer kısımları az çok yetkinseler de âlemin daima ilerlediğinden, ya da dönemsel olarak (periodique) ilerleyip gerilediğinden, yahut da daha çok bütün karşısında yetkinliği koruyamadığından kuşku edilebilir. Şu halde bütün yaratıkların hiç olmazsa dönemlerinin amacına dek ilerleyip ilerlemedikleri ya da aralarında daima kaybeden ve gerileyenin bulunup bulunmadığı, yahut da hiç bir şey kazanıp kaybetmemiş oldukları dönemlere ulaşıp ulaşmadıkları, bir sorun olarak ileri sürülebilir". Yani, bunların, "doğru çizgiler gibi daima ileri mi gittikleri, bazılarının çembersel çizgiler gibi ilerlemeyip geriledikleri, diğer bazılarının ise, spiral (helezonî) çizgiler gibi hem ilerleyip hem de geriledikleri ve nihayet diğer bir kısmında da ilerledikten sonra geriledikleri ya da oval (yumurtamsı) çizgilerde olduğu gibi geriledikten sonra ilerledikleri..." düşünülebilir.

Leibniz'in Ortodoks dogmalara (dogme) bağlılığı bir görüş (opinion) ve gösterişten ibarettir. Tüm açıklamalarının altında onun imandan çok akılcılığa bağlı olduğu görülmektedir. Zira o da, Akina'lı Saint-Thomas gibi Tanrı iradesini, Tanrısal akla ve bu aklın ebedî kanunlarına bağlar. Leibniz, evreni, "Ruhların evrensel cumhuriyeti" olarak kabul ettiği için, pozitif dinlerden üstün olan bir evrensel dini, bir insancılığı (humanisme) kabul eder gibi görünür (E. Bréhier).

F) *Ahlâk ve hukuk kuramı:*

I. *Ahlâk:* Leibniz, bu konuyu ayrıca incelemiş değildir. Fakat, onun Tanrıbilimiyle monatcılığında özgürlük ve şerrin kaynağı hakkındaki düşüncelerinde, bu konuya dair sistemsiz, yani dağınık birtakım düşüncelerine rastlarız

ve onda ahlâk'la hukuk'un birbirine bağlı olduğunu görürüz.

Leibniz de, Spinoza ve Malebranche gibi, ahlâkın amacını yetkinlikten ibaret sayar ve yetkinliğin ilkesi olarak da zihni kabul eder. Algıcımızı yönetmek için bir mantığa ihtiyacımız olduğu gibi, irademizi yönetmek için de bir ahlâka ihtiyaç vardır. Bir varlığın doğal hayrı, o varlığın yetkinliğinde gizlidir ve Leibniz'e göre yetkinlik demek, "Ruhu yükselten her şey demektir; ve bu, hareket etme kuvvetinden ibarettir". Diğer bir deyimle, "bir kuvvet ne kadar büyük olursa, kendisinde de bir o kadar büyük birlik içinde çokluk belirir. Çok içinde bir ise, uylaşmadan başka bir şey değildir. Uylaşmadan ise, güzellik doğar; güzellik, aşkı doğurur". Akıllı bir varlığın yetkinliği, seçik algılarının toplamıyle ölçülür (Wolf'a yazdığı mektup). Şu halde, ahlâksal hayır, bilime doğru çaba, aklın gelişimi, bulanık algılardan sürekli olarak seçik algılara geçmekten ibarettir. Bir varlığın hazzı, kendi yetkinliğinin bilincinden başka bir şey değildir. Yetkinlik ve mutluluk, özdeş terimlerdir. Bu itibarla ahlâksal hayat, en küçük bir yetkinlikten büyük bir yetkinliğe sürekli bir geçiştir; bu suretle de mutluluğun ilerleyen zaferi kazanılmış olur. Demek ki, hayrın temeli, eşyanın doğasındadır; bu doğal hayır, iradeyle birleşince ahlâksal hayır olur.

Doğa, insanı kendi ereğine, yani mutluluğa doğru gitmesine izin vermez. Doğa bizi, sevinci izlemeye ve yeisten uzaklaşmaya teşvik eder. Sevinç ise, bizim özgür gelişim ya da yetkinliğimizin işaretidir. Hazza karşı olan eğilim, bulanık ve belirsiz bir surette hissedilen ve fakat etkili olduğu kadar da gerçek olan yetkinlik arzusunu kaplar ve bu arzumuzun kaynağı olan doğa, gizilli (virtuel) olarak ahlâksal olur. İşte bunun içindir ki, bir "toplum içgüdüsü", "dişiyle erkek, babayla oğullar arasında bir duygulanma" vardır. Bu duygulanma, "Roma hukukçularına göre, doğanın hayvanlara öğrettiği doğal hak ya da daha çok hakkın hayalidir". Bundan, Leibniz'in ahlâkı, doğayı taklit etmekten ibaret saydığı zannedilmemektedir. O, bu konu da Rousseau'yu eleştirir ve içgüdünün güvenilir bir rehber olmadığını açıklar. Bununla birlikte o, içgüdüde aklın da rolü olduğunu kabul ederek bunları uzlaştırır; fakat birbirinden de ayırt eder. Tüm ruhlarda içgüdüsünün varlığına, aklın ise akıllı ruhların ya da kuşakların bir imtiyazı olduğuna inanır. İçgüdü, doğanın fiziksel âlemine girmemize izin verdiği halde, akıl, inayetin (grâce), ahlâksal âlemine girmemize yardım eder. İçgüdü, akla yoldaş olduğu zaman ahlâksal bir değer kazanır. Hareketlerimizin yaptırımını da, adaletin zaferini sağlayan kanunlarıyle doğa hazırlar. "Günahlar, cezalarını doğanın düzeni ve eşyanın mekanik yapısı sayesinde kendilerinde taşımaya mecbur olurlar". Nitekim, "güzel eylemler de daima ortaya çıkmazlar ve fakat çıkmaları gerekirse, ödüllerini taşırlar. İçgüdüyle akıl, doğayla inayet arasında ahenk vardır. Evrenin mimarı olarak dikkate alınan Tanrı, ruhlar sitesinin kanunlarını veren Tanrı'yı her suretle memnun eder". Bununla birlikte Tanrı, evrenin yalınç bir aynası olan ruhlarla kendi öz suretinde olan nefislere aynı gözle bakmadığından, bu iki âlem arasındaki ahenk, bunların özdeş olmalarını sağlayacak kadar ileri değildir. "Akıllı ruhlar, âdeta Tanrı'yla bir toplum kurma yeteneğindedirler ve Tanrı da onlara karşı yalnız bir yaratıcının kendi makinesine karşı olan durumunda değil, —zira, Tanrı başka yaratıklarla bu durumdadır— belki bir prensin kendi uyruğuna (tebaa), hatta bir babanın çocuklarına karşı olan durumunda bulunur" (*Monadoloji*, s. 84). Akıl, doğayı sonsuz bir şekilde aşar; bizi Tanrı'ya yaklaştırır; ve Tanrı, kendi büyük âleminde nasıl işlerse, akıl da kendi küçük bölgesindeki işlerinde Tanrı'yı taklit eder. Nihayet, akıl bizim mutlak hayrımız ve özel servetimizdir; o bizim özümüzü teşkil eder. Şu halde, konusunu bizim bireysel yetkinliğimiz teşkil eden ahlâklılık bizdeki aklın gelişimiyle karışmış olur. Ruhumuz, seçik algılara yükseldiği takdirde, ahlâksal yetkinliğe ulaşabiliriz. Zira, kör tutkunun şiddetli arzuları, daima aydın aklın kandırıcı tatlılığı oranında az kuvvetli olur. Aklımız ne kadar gelişirse o kadar genişler. Tüm monatlar gibi ruhumuz da, evrenin bir aynası olduğu için, kendi özel doğası hakkındaki bilinci de o kadar kuvvetli olur; yetkinleşmesi oranında da başka varlıkların sevinç ve yetkinliğinden hoşlanır. Yani, ne kadar yetkinleşirse o kadar sever. Sevmek, başkalarının mutluluğundan hoşlanmak, başkalarının mutluluğunu kendi mutluluğu saymak demektir. Aşk, asla karşılık beklemez. Zira aşkta, sevilenin mutluluğu kendimizinmiş gibi hissedilir; sevilenle hiç bir çıkar beklemeden sevinilmiş olur. Bu aşk, evvelâ başka insanlara karşı olur; çünkü, hiç bir şey bizim için, onların yetkinlik ve sevinci kadar doğal değildir. Fakat aşk, en yüce konusunu Tanrı'da bulur. Leibniz, aşka ve zihne dayanan ahlâk görüşünde de iyimserliğini korur (Paul Janet ve G. Seailles, s. 451-455).

II. *Hukuk:* Höffding'in verdiği özete göre (cilt I, s. 388-390). Leibniz'in ahlâk ve hukuk felsefesine dair görüşleri, kendi genel sistemine bağlıdır. Monatlar kuramına göre, tüm varlık, adalet ilkesine uygun olarak düzenlenmiş

bulunan bir "Tanrı devleti"dir; ve tüm mekanizmanın esasında bulunan kuvvetler, bir ilkeye göre hareket ederler.

Gerek ahlâk, gerek hukuk felsefesini doğal hak esasına dayayan Leibniz, bu konuda mutluluğa karşı duyulan dolaysız ve içgüdümsel özlemden hareket eder. Ona göre mutluluk, sürekli bir hazdan ibarettir; mutluluğun koşulu da bilgeliktir. Bu da zihni aydınlatmak ve iradeyi işletmek demektir. O, kendisinin pek değer verdiği Grotius gibi, insanda yalnız kendi mutluluğu için değil, başkalarının mutluluğu için de iradeli olmayan bir eğilimin bulunduğunu, aşkın da, başkalarının mutluluğunu kendi mutluluğu gibi görmekten başka bir şey olmadığını anlatır; Aristo gibi, ahlâkın başlıca erdemi olarak da 'adalet'i görür; adaleti, 'bilgenin aşkı' (caritas sapientie) diye tanımlar. Adalet, herkese kendininkini vermektir. Bu, bireyler için olduğu kadar da halk için muteberdir. Ereği (gaye) de toplumda dirlik ve düzenliğin sağlanmasıdır. Bu itibarla Leibniz'in ahlâk ve hukuk anlayışında yararcılığın tohumları vardır. Tamamıyle psikolojik olan bu ahlâk ve hukuk görüşünde, Tanrıbilimsel yaptırımlara değer verir. Her ne kadar o da, Grotius gibi ahlâk ve hukuku, Tanrılığın keyifsel komutası üzerine inşa etmeyi reddederse de, tüm yüce kanunların, ahlâk ve hukuk kanunlarının en sonunda Tanrısal düşünceden çıktıklarını ve Tanrısal iradeyle korunduklarını kabul eder. Karşılık beklemeyen aşk, ancak yüce doğuşlu ruhlarda bulunur. Eğer ahrette Tanrısal bir mükâfat ve ceza varsayılmazsa, ahlâk bakımından neyin iyi olduğu anlaşılamaz. Bu itibarla ahlâkın güvencesi olmak üzere doğal dine gereksinme vardır.

Leibniz, cezanın kaynağını ülkücü bir görüşle açıklar. Ona göre sorumluluk, irademizle meydana gelen hareketlerin bir sonucudur. Zihnimiz, insan ve eşyayla olan ilişkisinde ezelî ahenk dışına çıkmak istemez. Yaptırım (müeyyide) bu ahengi —bozulduğu takdirde— tekrar düzelten bir arıtmadır (kefaret). Bu itibarla yaptırım bir ceza değildir; ve zararı ödemek gibi bir amacı da taşımaz, sadece zarar görene karşı bir tarziye vermekten, yani bozulmuş olan genel düzeni eski haline getirmekten ibarettir.

Leibniz, Grotius'e değer vermekle birlikte, ona ve Hobbes'a karşı doğal hak düşüncesini savunur ve dünyada hiç bir kanun bulunmasaydı hak düşüncesinin daima baki kalacağını, zira hukuk biliminin asla deneye dayanamadığını ve onun kaynağının da akıl olduğunu iddia etmiştir (*Vorlander,* cilt II, s. 140).

Leibniz'in hukuk felsefesine dair düşünceleri, *Hukuk İlkelerine Dair Gözlemler* adlı eseriyle Puffendorf hakkındaki bir eleştiriminde bulunur. Ona göre, kaynağı Tanrısal olan doğal hak, Tanrı'nın sadece irade ve gücüne değil, aynı zamanda algıç ve bilgeliğine dayanır. Adalet, zihinsel bir âlicenaplıktır; ve Tanrı gibi zorunlu olduğu kadar da ebedîdir. Tanrı'ya itaat etmek, en yüce akla uymak demektir; akla göre hareket etmek demek, olanaklı olan en büyük hayrı elde edebilecek şekilde hareket etmek demektir. Her hakkın ajanı Tanrı'dır; Tanrı, hakkın, yalnız kendi keyifsel iradesiyle değil, özüyle de ajanıdır. Hayır ve şer zorunlu olarak ve kendiliklerinden vardır. Bunun içindir ki, bir Tanrıtanımaz da geometriye inandığı gibi, hayır ve şerre inanabilir. Emniyet (sûreté), toplumun haklılığı için yararlı olmakla birlikte Grotius'ün zannettiği gibi, hakkın en yüce ilkesi değildir. Zira, sivil uygarlığın üstünde, aynı derecede bağlı olduğumuz bir Tanrısal site vardır. Doğal hakkın amacı, bu hakkı gözetenlerin hayrıdır, konusu ise, başkasını ilgileyen ve erkimiz (iktidar) içinde bulunandır. Kaynağı ise, Tanrısal olarak doğuştan sahip olduğumuz ebedî aklın ışınıdır.

G) *Estetik kuramı:* Leibniz, bu konuya dair ayrı bir eser yazmış değildir. *De Cognitione, Veritate et Ideis* (1684) başlıklı eseriyle diğer ana eserlerinde, genel sistemine bağlı olarak elde edilen bazı düşüncelerinden, onun estetik hakkındaki görüşleri öğrenilebilir. Biz burada B. Croce'nin verdiği özetten yararlanacağız:

Leibniz'e göre, tüm varlıklarda türlü derecelerde algı vardır. Hayalgücü, zevk... vb. bu algı derecelerine göre, bir yer tutarlar. Bugün, 'estetik' adını verdiğimiz ve Descartes'ın 'bulanık bilgi' dediği olaylar, seçik olmaksızın açık (claire) olabilirler (Bu terimler, skolastikten ve daha çok Duns Scotus'den alınmıştır). Ressamlar ve diğer artistler, bir eserin kusurlu ya da kusursuz olduğu üzerinde pek iyi hüküm verebildikleri halde, bunun nedeni sorulacak olursa, çoğu kez bir, 'ne bileyim'le karşılaşırız. Demek, onlar bu eserler hakkında açık bir bilgiye sahip oldukları halde bu bilgileri 'bulanık'tır ve 'seçik' değildir. Yani, bilgileri düşselidir. Demek ki sanat eserinden zihinsel bilgiler atılır ve sanatta sadece düşsel bilgilere değer verilir. Anlaşılıyor ki, tanımlanamayan bazı şeyler vardır: "Bunlar, ancak örneklerle anlatılabilir ve metnin şifresi çözülünceye kadar bir 'ne bileyim', demekten başka çare kalmaz". "Düşünemediğimiz kadar büyük etkisi bulunan bu bulanık algılar ya da duygulardır, asıl bu 'ne bileyim'i, bu duyuların niteliklerine ait olan 'hayaller'i teşkil edenler de bunlardır" (*Esthetique,* s. 203-205).

Leibniz, estetik olgulara 'açık' (claritas) sözcüğünü uygulamak ve 'seçik' (distinctio) sözcüğünü reddetmek suretiyle, estetiğin duyusal

ve zihinsel olmayan özel bir özü olduğunu tanımış gibidir. Estetik olgular, açıklığa sahip oldukça duyusal olamazlar. Zira, açıklık, duyusal haz ya da heyecan değildir. Bu olgular, seçik de olamayacaklarından, zihinsel de olamazlar. Fakat, Leibniz'in zihinciliği böyle bir yorumlamayı kabul etmez. Ona göre, 'bulanıklık' ve 'açıklık' bir tek bilginin nicel derecelerinden başka bir şey değildir; bu bir tek bilgi, hem seçik, hem de zihinseldir; bu iki sıfatı da içine alır (*Vorlander,* cilt II, s. 150) ve Leibniz' in estetik duyguyu akılsal bilgiden ayırdığını, bu duygunun akılsal bilgi gibi 'açık' tasarımlara değil, 'bulanık' tasarımlara dayandığını belirtir. Bu itibarla Leibniz, güzel olan şeyden hoşlanmamızın aklımıza değil, ruhumuza bağlı olduğunu, bu zevkin, hoşlanmanın karşılık beklemeyen bir 'temaşa' ile, ya da daha fazla açıklanamayan bir sempati duygusuyle ifade edildiğini kabul eder. Musikideki vezin karşısında ruhumuz, "büyük bir ahenk, düzen, özgürlük, kuvvet ya da yetkinlik hisseder". Denilebilir ki, Leibniz, estetikte de 'genel ahenk' düşüncesine ve 'birlikte çokluk' ilkesine bağlıdır; ve güzel'i, ahenkle yetkinlikte gizli olan bir nitelik sayar. Sanatın amacına gelince, tarih gibi "şiir de tedbir ve erdemi örneklerle öğretmek ve düşüklüğü (vice) tiksindirecek ve kaçındıracak bir tarzda" göstermektir.

H) *Dil kuramı:* Dilin kaynağı sorununda Leibniz, Locke'ın görgücülüğünü reddeder. Bu filozof, sözcüklerin başlangıçta tekil olduklarını, yani bireyleri ifade ettiğini ve keyifsel olarak bunların sonradan geliştirildiğini savunmuştu. Leibniz, bu iki düşünceyi de kabul etmedi. Ona göre sözcükler, başlangıçta genel sözcüklerdir. Zira bunlar, yalnız dilin yetkinleşmesine değil, aynı zamanda düşüncelerin esaslı yapılarına da hizmet ederler. Tekil şeylerden bireysel olanlar anlaşılıyorsa, özel cisimler olmaksızın konuşulamaz. Ruhun ise, sayısız olan düşünceler için ayrı ayrı ad takması olanaksızdır. Zaten eşyanın benzerliklerini anlatmak için de genel terimleri kullanmak gerektir; deney de bize çocukların her bitki, hayvan ya da şeyin adını değil, genel adlarını kullandıklarını göstermektedir. Bu itibarla genel terimler, bireysel terim ve sözcüklerden öncedirler. Leibniz, sözcüklerin doğuştan olduklarına taraflı görünmemekle birlikte, dilin sonradan keyifsel olarak kurulmuş olması düşüncesine de taraflı değildir. Ona göre, her sözcük, kendi doğalarında şöyle ya da böyle oluşlarının hikmetini taşırlar; sözcükler, anlattıkları konuları izlerler. Germenler, Keltler ve diğer bazı kavimler, R harfini sert bir hareket ya da ses için kullanırlar. Rhin, Rhon... gibi, L harfini ise, daha yumuşak hallerde kullanırlar. Bununla birlikte, yapay bir dil de olanaklıdır. Nitekim Leibniz, bir evrensel dil kullanmak için ömrü boyunca uğraşıp durmuştu.

Leibniz'in harfler hakkındaki düşünceleri, bizde, Samih Rifat tarafından daha geniş ölçüde bir dil kuramına temel ödevini görmüştü: Bu bilginimiz, *Tasrifi Huruf ve Kanunları* (Ankara, 1922) adlı eserinde harflerin hangi türden konuları anlatmak için çekimlendiğini çözümlemiş ve örneğin S harfinin Türkçede akıcı konulara uygulandığını (su, sirke, sidik, sümük, sülük, sıvı... vb.) ve bütün diğer harflerin de türlü ayrı anlatım ve anlam gruplarına göre çekimlendiğini (tasrif) göstererek, tüm dillerin köklerindeki birliğe ulaşmak istemişti. Güneş-dil kuramı da ilhamını bu kaynaktan almıştı.

Leibniz sisteminin tüm kısımlarını tam olarak hiç bir eserinde toplayıp açıklamış değildir. Doktrinlerinin her biri, felsefesinin toplamından az çok ayrı kalmıştır. İnsan bilgisinin her çeşidine el uzatmış ve hepsine dehasının orijinal ve yaratıcı görüşleriyle yeni yönler vermiş olan Leibniz, birçok cephelerden eleştirilmiştir. Biz burada bunları ayrıca özetleyecek değiliz. Onun felsefesi, atılgan varsayımlar ve yüksek görüşlerle yüklüdür; ve bilimlere yeni adımlar attıracak bir değer taşır. Onun felsefesi evvelâ okullar tarafından kabul edilmişse de, sistemli bir şekil almaması yüzünden terk edilmiştir.

Leibniz, yöntem bakımından Descartes'a bağlıdır ve onun mekanikçiliğine karşı dinamikçiliği getirmiştir. Mantık da, lojistiğin esasını kurmuş ve bu itibarla B. Russel'in matematik düşüncelerine bir etki yaptığı gibi, bu bilimde en küçükler (infinitesimale) hesabını da kurmuştur. Biyolojide Darwin ve Weismann'ı da hazırlamış olan Leibniz, psikolojide bilinçsiz durumlara dikkati çekmiş, Marburg Okulunun yeni eleştirimciliğiyle enerjetizm ve hayatcılığa (vitalisme) bağlı olanların düşüncelerini de kendi etkisi altında bırakmıştır. Edebiyatta Lessing, Herder ve Schiller, ondan ilham almışlar, Schelling ve Novalis gibi romantikler de ondan yararlanmışlardır. Alman felsefesinin mistik ülkücülüğü, akılsal ülkücülüğe onun düşünceleri sayesinde çevrilmiştir. Genel olarak Leibniz, bir seçmecidir.

Bu büyük filozof, 'doğal din' de, her hareketin zihinli bir ilkeye dayandığını ve bu zihnin nedeni Tanrı olduğunu, ruhun maddesizliğini ve ölmezliğini ve bir ezelî ahengin varlığını tanıtlamaya çalışmış ve 'vahiy olunmuş dinlerde' tüm misterlerin (sır) ve hatta kutsal şarap ve ekmek simgesinin (eucharistie) bile akla uygun olduğuna inanmış ve "ben, tüm cisimlerde cisimsiz bir ilkenin varlığını tanıtlayacağım" diyecek denli Hıristiyanlık dogmalarına bağlan-

mıştır. Onun en çok hangi bilimle uğraşmayı yeğ tuttuğunu belirtmek güçtür. Dehası en karşıt nitelikleri birleştirmiş, spekülatif zekâyla pratik zekâyı, ozanca hayal gücüyle felsefesel düşünmeyi, gözetmenin kavrayan görüşleriyle en yüksek soyutlama ve genellemeyi, mütebahhirlikle bir antikacı sabrını, yaratıcı gayretleriyle yenilikler getirme tutkusunu birleştirmiştir. Leibniz'in o kadar verimli bir zekâsı vardır ki, âdeta eline aldığı her şeyi kendisi imal etmiş gibi olurdu. O, 'Çoğu kez, der, bir tehlike olan iki şey bana şaşılacak bir yarar sağlamıştır. Biri hemen her şeyi kendi kendine öğrenmiş olmaklığım; ikincisi, hemen tüm bilimlerde yeni bir şey kazanmaklığımdır. Bu suretle zihnime yararsız şeyleri doldurmaktan çekindim. Bilimin ilkelerine kadar sokulmadıkça rahat etmedim ve bu ilkeleri kendim buldum".

Bunu ancak Leibniz gibi bir dâhi yapabilirdi. En küçük ve bir kıvılcım halindeki düşünceleri bile sonradan bir alev olmuştur. Leibniz, eserlerinin çoğunu Latince ve Fransızca yazmıştır; birçok da kitapcıkları vardır. Almancayı da ihmal etmemiş, hatta ana dilinin gelişmesi için ciddî savaşlara girişmiştir. (Onun bu konuya dair düşüncelerini 1924'te Türk Yurdu dergisindeki *Leibniz'in Millî Dil Hakkındaki Muharreratı* başlıklı uzun bir makalede çözümlemiştim). Leibniz, daha pek gençken bir ansiklopedi planı çizmişti. 1693'te yazdığı *Protagorea* adlı eserinde fizik hakkındaki görüşünü, dünyamızın ilkel şeklini ve geçirdiği evrimlerin taslağını vermiş ve kutsal kozmolojiyle pozitif bilimin verilerini bu eserde uzlaştırmaya çalışmıştı. Ona göre, gerçeğin en ilkel olayı aydınlıkla karanlığın, etkin (actif) ilkelerle, edilgin (pasif) ilkelerin ayrılışıdır. Leibniz, 'doğal coğrafya' adını verdiği bu yeni kozmografyayla ortaçağ ve yeni zaman düşüncelerini karşılaştırma bakımından mukayeseli felsefenin kurucularından biri olmuştur. Leibniz, imparator ve papanın başkanlığı altında bir devletler konfederasyonu yardımıyle ebedî bir barış sağlamak istemişse de, son yıllarda yazdığı bir mektupta: "Ebedî barış, ancak bir mezarlığın kapısında gerçeklenecektir" dediğine göre, bu hayırlı işten umudunu kesmiştir. Leibniz, tinsel felsefenin gelişmesine hizmet edenlerdendir. Gassandi ve Locke'a muhaliftir. Onun hayatını yazanlar, karşılık beklemeyen, özgür düşünceli ve kendi işleri için pek de tasası olmayan bir filozof olduğunda ittifak etmişlerdir. Onuru ve ünü sever, kendi değerini hissetmiş olduğunu gizlemez bir insan olan bu filozof, yaşadığı dönemin genel hayatına, dinine ve politikasına da derin etkiler yapmıştı. Zamanının büyük prens ve kralları onun düşüncelerinden yararlanmışlardır ve o yüzyılda yaşayan her alandaki ünlü adamlarla mektuplaşmaktan yorulmamıştır. Bu pratik faaliyeti, onun hem onuru, hem de kusuru sayanlar vardır.

Leibniz, bir bilimin derinliliği oranında yararlı olacağına inanmıştı. Ona göre, doğal ve yapay (sunî) mekaniğin tek nedeni, kürenin etrafındaki esir ya da ısının akışıdır. Bütün bunlardan başka, Leibniz, geometriyi keşfetmiş ve denizaltı gemisini Drébelius'ün icat ettiğini haber vermiştir. Doğal hakka dair görüşlerinde 'insan hakları' ve 'kamu hakları'nı ilgileyen problemlerin karşılıkları da bulunabilir. Leibniz, 'didaktik'le de uğraşmıştır. Din sorununda Ritter, onun Hıristiyanlık dogmalarına (dogme) ve Hıristiyanlığın kendisine ilgisiz kaldığını iddia eder. Bu iddianın ikincisi doğru olmakla birlikte birincisi, şimdiye dek verdiğimiz açıklamalara aykırıdır. Ritter'e iddiasını ilham eden, Leibniz'in akılcılığı olsa gerektir. Bu büyük adamı, gerek hayatında ve gerek ölümünden sonra muhalifleri kadar da kendisine taraflı olanlar eleştirmiş, tamamlamış ve düşüncelerini geniş ölçüde yaymışlardır. En kuvvetli çırakları Chr. Wolf ve Michel Gottlieb Hansch'tır. Ona bağlı olanlar arasında, Ludovici, Bilfinger, Baumgarten sayılabilir. Onun muhalifleri arasında Kant başta olmak üzere Bayle, Clarke, rahip Foucher, Fr. Lamy... görülür; bunlardan Kant'tan başkaları genel olarak Journal des Savants'nın türlü nüshalarında Leibniz'e hücum etmişler, Leibniz de aynı dergide gereken cevapları vermiştir.

Leibniz'in külliyatı, E. J. Gerhardt baskısı: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (7 cilt, 1875-1890); E. Erdmann, *G. G. Leibnitii Opera Philosophiae* (2 cilt, 1839-1840); L. Dutens, *G. G. Leibnitii Opera Omnia* (6 cilt, 1768); Paul Janet, *Oeuvres Philosophique de Leibniz* (2 cilt, 1886; 2. baskı, 1900); Foucher du Caraeil, *Oeuvres* (7 cilt, 1859; 2. baskı, 1867). Leibniz'in eserleri ve mektupları 40 cilt kadardır. 1923'ten itibaren Prusya Akademisi tarafından yayınlanmaya başlanmıştır. 1927'de bunların yalnız 3 cildi basılabilmişti. Leibniz'in eserlerinden çoğu yabancı dillere çevrilmiştir. Onun bir eserini H. Lestienne, önemli notlar ekleyerek, *Discours de Métaphysique* adıyle Fransızcaya çevirmiştir (1929). Bu eseri Nusret Hızır da dilimize çevirdi (1960).

Bkz. Leibniz hakkında verdiğimiz özetlerin mantık, düşünceler, cisimlet, töz ve özgürlüğe dair kısımlarını bazı önemli eklemeler ve eksiltmelerle Halbwachs (Morice) 'ın *Leibniz* (Paris, 1929) adlı eserinden naklettik. Felsefe tarihlerinde Leibniz'i inceleyen geniş bahisler vardır. Ayrıca, hayatı hakkında şu eserler önemlidir: Erdmann, *In Specimina Pacidii Introductio Historica* (1840); Foucher de Careil, *Vita Leibnitii a se Ipse Breviter Delineata* (1857); Fonte-

nell, *Eloge de M. de Leibniz* (1717); Guhrauer, *Gottfried-Wilhelm Freiher von Leibniz* (2. cilt, 1846). Felsefesine dair de şu eserler önemlidir: Maine de Biran, *Exposition de la Doctrin Philosophique de Leibniz;* Ch. Secrétan, *La Philosophie de Leibniz* (Genève, 1842); Ersch ve Gruber'in *Ansiklopedi*'sinde Feuerbach'ın Leibniz'e dair yazdığı makale. L. Grote, *Leibniz und seine Zeit* (Hanover, 1869); Nolen, *La Critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz* (Paris, 1875); Hermann Otto, *Leibniz's Erkentnisslehre* (Leipzig, 1881); ve *Les Nouveaux Essais* (Leipzig, 1886). Bu eserlerin başına Leibniz felsefesinin oldukça geniş ve önemli birer özeti eklenmiştir. J. Th. Merz, *Leibniz* (Londra, 1887); Blondel, *De Vinculo Substantiali Apud Leibnitium* (Paris, 1893); Nourrisson, *La Philosophie de Leibniz* (1860); Kuno Fischer, *Geschichte der Neuern Philosophie* (cilt II, 1867); Lévy-Bruhl, *L'Allemagne Depuis Leibniz* (1890); B. Russel, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge, 1937). Bu eser Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1938); L. Couturat, *La Logique de Leibniz* (Paris, 1901) ve bu yazarın Revue de Métaphysique'deki (1902) makalesi. A. Brunschwicg, *Leibniz* (1926); C. Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (1946); M. Bense, *Uber Leibniz* (1946); Gerh, *Leibniz als Friedenstifter* (1948); G. Stieler, *G. W. Leibniz* (1950). Ayrıca, Bouillier'nin Descartesci felsefeye ayırdığı tarihi ile Ed. Zeller'in *Felsefe Tarihi* diğer felsefe tarihlerinden daha zengin bilgiler vermektedirler. K. Hubert, *Leibniz* (1951); J. Guitton, *Pascal et Leibniz* (Paris, 1952); G. Hildebrandt, *Leibniz und das Reich der Gnade* (Haag, 1953); R. M. Yost, *Leibniz ud Philosophical Analysis* (Berkeley, 1954); E. Ravier, *Bibliographie des Oeuvres de Leibniz* (1937); ve Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (2 cilt, 1962-1974); *Philosophical Writings* (C. R. Morris baskısı, 1934); Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1937); R. L. Saw, *Leibniz* (1959).

LEISEGANG, Hans. Alman din filozoflarından. 13 mart 1890'da Blankenburg'da doğdu, 5 nisan 1951'de Berlin'de öldü. 1930-1937 ve 1945-1948'e kadar Jena ve Berlin'de profesörlük yaptı. Şu eserleri önemlidir: *Phiols. von Aristoteles bis Planton* (1923); *Der Apostel Pavlus als Denker* (1923); *Die Gnosis* (1924); *Denkformen* (1928); *Religionesphilosophie der Gegenwart* (1930); *Lessings Weltanschauung* (1931); *Goethes Denken* (1932); *Die Erkennthis Gottes in Spiegel der Seele u. d. Natur. Franz* (1937); *Dante u. d. Christle* (1941); *Hegel, Marx u. Kierkegaard* (1948); *Eninf. I, d. Philos.* (1953); *Der Heilige Geist* (1919); *Pneuma Hagion* (1923); *Indices ad Philemis Alexaondrini Opera* (2 cilt, 1926-1930); *Luther als dt. Christ* (1934); *Platon* (1950); *Denkformen* (2. baskı, 1951); *Meine Writanschauung* (1951).

LEMOINE, JacquesAlbert-Félix. Fransız filozofu. 8 nisan 1824'te Paris'te doğdu, 8 eylül 1874' te bu şehirde öldü. Charlemagne Lisesinde ve Ecole Normale'da okudu. 1874'te felsefe agrejesi oldu. Nantes'daki Kral Kolejinde, Nancy ve Bordeaux Edebiyat Fakültelerinde, Paris'teki Bonapart Lisesinde, son olarak on yıl da Ecole Normal'de felsefe profesörlüğü ve konferanscılığı yapmıştır. Sağlık durumunun bozukluğu yüzünden öğretim işlerine dayanamamış, bu nedenden de Paris Akademisi müfettişi olarak millî eğitimde çalışmıştır.

Lemoine, Maine de Biran, Jouffroy ve A. Garnier Okuluna bağlıdır. Bu okul da V. Cousin Okuluna bağlı olmakla birlikte bağımsız bir özellik taşır. Bu okulun karakteri, ruh olgularına gözlem ve çözümleme yöntemini uygulamak ve tinsel sonuçlar çıkarmaktır. Garnier'den sonra gelmiş olan Lemoine, eserlerinde klasik psikologların biraz ihmal ettikleri tinsel ve tensel ilişkiler sorununa önem vermiştir. Çevresinden hiç bir takdir beklemeden ödevleriyle etütlerine bağlanmış olan Lemoine, profesörlüklerinde gerçek bilime ve sağlam bir öğrenime aykırı olan imgesel (hayalî) girişimleri yıkmaya çalışmış, zor ve ciddî yöntemleri geliştirme amacını gütmüştür. O, felsefenin tüm kolları arasındaki birliği yitirmeden psikolojinin fizyolojiyle ilgili sorunları üzerinde onurlu bir ad kazanmıştır. *Alışkanlık ve İçgüdü* başlıklı eserinin şu özeti, onun orijinal değerini belirtebilir: Alışkanlık problemini daha önce Maine de Biran ve Renouvier işlemişlerdi. Lemoine, bu konuyu yeni bir görüşle ele aldı. Evvelce alışkanlığı, bir edimin devamı ya da tekrarıyle ilgili saymışlar ve Arîsto'ya dayanarak bir tek edimin alışkanlığı meydana getiremeyeceği iddia edilmişti. Lemoine ise, tersine olarak alışkanlığın kökleri ilk edimde saklı bulunduğunu iddia etti; eğer birinci edimden ikinciye bir şey geçmemiş olsaydı, ikinci de birinciye benzeyecek, üçüncü edime de bir şey geçemeyecekti. Bu suretle de ruh daima boş bir levha gibi kalır ve alışkanlık asla meydana gelemezdi, der. Şu halde alışkanlığı yapan, bir edimin tekrarı değildir, belki canlı varlığın doğuştan faaliyeti ve eylemlerinin kendiliğindenliğidir. Zira, yalnız canlı hareket eder; alışkanlık da yalnız canlıya özgüdür. Evvelce Aristo da, "bir taşı birçok defalar havaya atmakla yüzüncüsü birincisinden daha çabuk yere düşmez" demişti. Bunun nedeni, organik olmayan cisimlerin, ancak dıştan aldıkları kuvvetle hareket edebilmeleri ve kendilerine ait olmayan bir faaliyeti biriktirmemeleridir. "Hareket ve sükûna ilgisiz bir doğada olan herhangi bir hareket ettirici (moteur), nasıl olur da hareket ve sükûnu kendinde toplayabilir? Hareketi yaratma yeteneği olmaksızın, hareket nasıl meydana getirilebilir?". Faaliyet tersine olarak eylemlerinin ürünlerini biriktirmek ve hareket ettirmek yeteneğindedir. Canlının ise, faaliyette bulundukça, tükendiği zannedilen enerjisi ar-

tar. Yani, canlı varlık hareket ettikçe hareket eder ve hareket ettikçe büyür. Bundan hareket ettikçe büyüyen kuvvetin en küçük bir çabayla (effort), varsayım bakımından aynı kalan bir direnci yenilgiye uğratacağı sonucu çıkar. "Çabanın şiddeti, direncin bilinen ya da olabilen şiddetiyle ölçülür. Biz bir sineği öldürmek için bir topuz kullanmayız". Bu çabayla direnç arasındaki orantı kanunundan şu sonuç çıkar: Kuvvet, kendi özel birikmesiyle bir taraftan artarken, uygulandığı nokta sabit olunca, çaba çok azalır ve eylem kolaylaşır. İşte bu suretle alışkanlık ikinci bir doğa olur; fazla olarak da etkin kuvvet, yalnız nicelik bakımından değil, nitelik bakımından da, yani özelliği ve istikameti bakımından da çoğalır. Kolaylaşan genel olarak eylem değil, herhangi bir belli eylemdir ve bu kolaylığı sayesinde faaliyeti aynı istikamete yönelten de bu belli olan eylemdir.

Alışkanlığın en dikkate değen sonuçlarından birini göstermek için Lemoine, âlemde en hareket ettiren şeyin ne olduğunu saptarken der ki, "Artık geçmiş yoktur, gelecek de yoktur; yalnız hal gerçektir. Hal ise, Eflatun, Aristo ile Leibniz'in dedikleri gibi boyutsuz bir noktadır. Olmuş olanla olanı —hatta, şimdiki anın kendisi bile yakalanamaz bir surette— ayıran ve varoluşun süregelen varlıklardan aralıksız olarak kaçtığı hareket ettiren bir sınırdır. Denebilir ki, hal'de yaşamak olanaksızdır. Zira hal, alışkanlığa sahip değildir. Bu ebedî oluşu saptamak, bu olumsuz (menfi) öğeleriyle birlikte olumlu bir hal zamanını kurmak, bir matematik noktadan bir çizgi ve bir katıyı yaratmak, hiç bir şeyi durmayan zamanı durdurmak... alışkanlığın eserleridir; ve onun canlılara yaptığı hizmet de bunlardır".

Lemoine'in diğer önemli bir görüşü de: Alışkanlık genel olarak görevlerimizi ve fakültelerimizi güçlendirdiği halde, nasıl oluyor da duyarlığımızı zayıflatıyor? sorusuna verdiği karşılıktır. Bu, hemen tüm gözetmenler tarafından saptanılan, Maine de Biran ve Hamilton'un da formülleştirdikleri bir kanundur. Bunun bazı ayrıcaları olmakla birlikte, tekrarlanmak suretiyle duyulan neden zayıfladığı anlatılmamıştı. Lemoine, burada Léon Dumont'un, duygusal olan duyum, bir hareket ve bir değişmedir, şeklinde anlattığı görüşe baş vurur. *Theorie Scientifique de la Sensibilité* adlı eserinde der ki: "Duyum, bir hal'den diğer bir hal'e geçiş hali değildir... Duyum, ancak hareketi görür ve hareketsizlikte kaybolur. Duyarlığı kışkırtan yalnız olay ve yeniliklerdir". Alışkanlık ise, bu yeniliği yıkar; ve işlevleri (fonctions) kolaylaştırmak suretiyle şimdiki hal ile bunun ardından gelecek hal arasındaki farkı kaldırır. Bir duyum, bir süre devam edecek olursa, hissedilmez olur; ya da az hissedilir. Arada sırada yenileşirse, yine durum aynı olur. İster haz, ister elem veren bir duyum, organlaşmayla dış ortam arasındaki oransızlığın ürünüdür. Eğer bu oransızlık, organı yaralamaya yeterli gelmeyecek ve fakat yeni bir hal'in bilincini verecek kadar güçlü olursa haz alırız. Bu ölçüyü aşarsa elem duyarız. Bu itibarla alışkanlık, bu oransızlığı yıkmak ya da hafifletmek gibi bir etki yapar, bu itibarla da organlarla ortam arasında bir denklik yaratır. Hatta aynı olayın karmaşmasından (complicti on - ihtilât) duyusal hallerimizin her biri kendi karşıtıyle değişime uğrar, yani haz eleme, elem hazza çevrilir. "Azalmış olan bir haz, elem olur... tokluk duyumu tiksinme duygusuna çevrilir. Tiksinmeden de yeni bir duyum ihtiyacı doğar..." Elem ise nadiren pozitif hazza çevrilir, bu bazen koklam ve tadım duyumlarında olur. Lemoine, "iradeli alışkanlıkla iradenin alışkanlığı"nı da birbirinden ayırır. Ona göre, bunlardan birincisi, türlü fakültelerimizin alışkanlıklarıdır; ikincisi ise, iradenin kendi alışkanlığıdır. Acaba irade, alışkanlıkta kaybolur ya da ölür mü?

Lemoine'e göre, alışkanlık aksine olarak tüm fakülteleri kuvvetlendirir ve büyütür; bunların işlemesini kolaylaştırır. Alışkanlıkla algıcın anlama yeteneği kadar da hareket yeteneği artar. İrade de kuvvetlenir. İradeyle diğer fakülteler arasında bir andırış bulunduğunu zannedenler yanılmışlardır. Fakültelerimiz kuvvetlendikçe doğal olarak irade eylemine ihtiyaç azalır; fakat iradenin kendisi için durum böyle değildir. Bir hareketın kolaylaşması, sadece doğa alanına girmiş olmak için iradenin de azalması demek değildir. Tersine olarak, eylem daha fazla irade kazanmıştır; ve eylemin kendiliğindenliği doğadan değil, özgürlüktendir. Lemoine'in bu eserinde içgüdüye dair de başarılı bir kısım vardır. Bu konudaki düşünceleri, Henri Joli'nin daha önce yayınladığı ve aynı adı taşıyan eserlerindeki düşüncelere yakındır.

Lemoine'in diğer eserleri: *Charles Bonnet, Philosophe et Naturaliste; Quid sit Material Apud Leiibnitium* (Paris, 1850. Doktora tezleridir); *Du Someil* (Paris, 1858); *L'Âme et le Corps* (Paris, 1862); *L'Aliéné Devant la Phiolsophie, La Moral et la Societé* (Paris, 1862); *Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl* (Paris, 1864); *De la Physionomie et de la Parole* (1865); *De l'Habitude et de l'Instincte* (1875). Bu kitapcığı ölümünden sonra basılmıştır. Lemoine, Dictionaire des Sciences Philosophique'in birçok makaleleriyle Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin tartışma özetlerini de yayınlamıştır.

Bkz. Paul Janet, *La Philosophie Française* (1879, s. 116-122).

LENİN, Nicolai (Wlademir Iljistsch Ulianow). Büyük Rus devrimcisi. Bolşevizmin kurucusu. Karl Marx'ın maddeciliğini hukuk ve politika alanına olduğu kadar da ekonomik sorunlara uygulamıştır. 22 nisan 1870'te doğdu. 21 ocak 1924'te Moskova'da öldü. Komünizm ülküsüne bir peygamber feragat ve gücüyle (kudret) bağlı olan Lenin, en nüfuzlu ve güçlü dönemlerinde bile pek sade yaşamış ve ağır sorumlu işleri arasında yorulmak bilmeyen bir gayretin sonucu olarak beyninde beliren bir ur (skleroz) yüzünden 53 yaşında ebedî olarak savaş alanından çekilmiştir. Kremlin'de kendisi için hazırlanmış bir türbede, billur bir tabut içine yerleştirilmiş olan mumyası, kutsal ve ulusal bir anıt olarak ziyaret edilmektedir. Türbesinin kapısı üzerinde yalnız LENİN yazılıdır.



Karl Marx'ın savunduğu ilkeleri en aşırı sonuçlarına dek sosyal kurumlara uygulamış olan Lenin, hem eylem, hem de kuram bakımından pratik zekâlı bir filozoftur. Felsefe tarihinde adları geçen ütopyacılar arasında kendi ülküsüne göre bir devlet kurma teşebbüsünde muvaffak olan tek kişidir denilebilir. O, sonçağlarda belirmiş olan bilimci filozofların (scientistes) nihayet ülkücülüğe dayanan bilgi kuramını eleştirmiş, onların tekbenciliğe (solipsisme - bilinççilik) düşmüş olduklarını tanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre dış âlem ve dolayısıyle madde, bilincimize bağlı olmayan her şeydir. Bu bakımdan tüm doğa olayları, madde şeklinde belirirler. 'Diyalektik maddecilik' adını alan bu doktrin, doğa bilimlerinin felsefesinden başka bir şey değildir. Duyuların doğası üzerinde duran Lenin, felsefeyi öznel ülkücülükten (idealisme subjektif) kurtarmak isteyen bilimcilerin ve daha çok onların adına Friedrics Adler'in, duyumda fiziksel alanın, sinirlerimize bağlı, ruhsal alanın ise, sinirlerimizle ilgisizliğini savunmasına karşı, fiziksel olay sinirlerimize bağlı ise maddedir, duyum değildir ve eğer duyum ise, ruhsaldır, bu takdirde de fizikle ilgisizdir tezini savunmuştur. Avenarius ve E. Mach gibi bilimci filozofların doğa bilimleriyle kendi doktrinleri arasındaki karşıtlığı gören Lenin, onların insanı ister istemez mistisizme sürüklediğini anlatır. Özet olarak Lenin, maddecilikle ülkücülüğün uzlaşamayacağını ve pozitifciliğin (positivisme) evrene dair açıklamaları, en sonunda ya maddeciliğe ya da ülkücülüğe düşeceğini, ülkücü felsefenin her çeşidi de son yorumlamada Berkeley'e dayanacağını, nihayet tek bencilikten ileri gidemeyeceklerini tanıtlamaya çalışmıştır.

Lenin, ahlâka dair görüşlerini komünist gençliğinin üçüncü ruh birliği kongresinde verdiği bir söylevde şöyle anlatmaktadır: "Burjuvalar, bizim bir ahlâkımız olmadığını iddia ederler; oysaki bizim de ahlâkımız vardır. Biz burjuvaların kabul ettiği anlamdaki ahlâkı inkâr ediyoruz. Onların ahlâkı, tanrılığın emirlerinden gelir; biz ise hiç kuşkusuz Tanrı'ya inanmıyoruz; ve biz pek iyi biliyoruz ki, Tanrı adı altında konuşan, başkalarının emeklerini kendi çıkarları için sömüren —ve bu çıkarları sağlamak amacıyle— rahipler, mülk sahipleri ve burjuvalardır; yahut da onlar bu ahlâkı Tanrı emirlerinden alacakları yerde, nihayet Tanrı emirlerine pek benzeyen ülkücü ya da ülkücü gibi görünenlerin kullandığı cümlelerle anlatmaktadırlar. Bizim inkâr ettiğimiz ahlâk, sınıfların ve hatta insanlığın dışından alınmış olan bütün bu emirlerdir. Bunlar, mülk sahipleriyle kapitalistlerin büyük çıkarları için işçilerle köylülerin kafasını şişirmek ve aldatmak için yaratılmışlardır. İşçilerin çıkarıyle sınıf savaşlarının gerekçelerine bağlıdır. İşçiler arasında bugün gerçeklendirmeye çalıştığımız birliği, hiç bir felsefesel ve dinsel ahlâk yaratamazdı. Toplum dışından gelen her ahlâk kuralı yalandır".

Pek açıktır ki, Lenin, komünizm ülküsü uğruna insanlığın bir kısmı için lâyık gördüğü mutluluğu, diğer bir kısmının elinden almakta, işbölümünü ve doğadaki yaratıcı eşitsizliğin insanlara takdir ettiği nimet farklarını inkâr etmektedir. Kaynağını daha çok, pek eski zamanlardan beri bu düşünceleri savunan filozoflardan olduğu kadar da Rus tarih ve toplumundan alan bu ahlâk gerçekciliği, dünyanın ekonomik ve kültürel düzeninde yeni bir uyanıklığa ve sosyal kurumlarla sosyal ilişkilerde birtakım yeni görüş ve değişikliklere neden olmamıştır denemez.

Lenin'in daha çok Almancaya çevrilmiş ve Almanca yazılmış olan eserleri şunlardır: *Wer sind die Wahren Freunde des Volkes Und wie Kâmpfen sie gegen die Sozialdemocratie* (1894); *Die Entwicklung des Kapitalismus in Rubland* (1890); *Materialismus und Empriokritizismus* (1908); bu eserini Deborine, *Materialisme et Emprice-Criticisme* adıyle Fransızcaya çevirmiştir (1928); *Stat und Revolution* (1917); *Aufgaben des Proletariats in Unseer Revolution* 1917); *Der Imperialismus als Jüngste Etappe des Kapitalismus* (1917); *Staat und Revolution* (1917). Bazı eserleri dilimize de çevrilmiştir.

Bunlardan *Maddecilik ve Görgücü Eleştirimcilik*'ten başkası komünizm doktrin ve propagandalarına dairdir; ve birçok dillere çevrilmişlerdir. *Materyalizm* ve *Amprio-Kritisizm* adlı eserini, C. Karakaya dilimize çevirmiştir (1975).

Lenin'in külliyatı 40 cilt olarak Moskova'da basıldı (1941-1952). Almancaları da 12 cilt olarak aynı yılda basılmıştır. İngilizcesi: *Lenin, V. I. Selected Works* adıyle (12 cilt, 1943).

Bkz. Hilmi Ziya Ülken, (s. 394-404); N. Lenin, *Le Role de la Jeunesse Communiste* (Paris, 1921); Dr. Max Apel, *Philosophisches Wörterbuch* (Berlin, 1950); Haydar Rifat, *Lenin'in Hayatı* (Istanbul, 1939) ve aynı yazarın *Bolşeviklik* (1932); D. Schub, *Lenin* (New York, 1949); G. Walter, *Lenin* (1950); G. A. Wetter, *Der Dialekt, Matearialismus* (Viyana, 1952); L. Trotsky, *Lenin* (1925, İngilizcedir); J. Stalin, *Leninism* (1928, İngilizcedir); Schub David, *Lenin* (1948, İngilizcedir); D. W. Treadgold, *Lenin and His. Rivals* (1955); B. D. Wolfe, *Three Who Mode a Revolution* (1955).

LEON HEBREU. Dindaşlarının Juda Abranavel adını verdikleri bu Yahudi filozofu. XVI. yüzyıl başlarında tanınmış ve *Aşk Diyalogları* adlı eseriyle ün kazanmıştır. 1437'de Lizbon'da dünyaya gelmiş olan babası, Portekiz kralı Alphonse V'un ve daha sonra da Katolik Ferdinand'ın danışmanı olan don Isaac Abravanel'dir. Leon Hebreu da Lizbon'da doğmuşsa da, doğum tarihi bilinmemektedir. Belki de bu tarih, 1465-1470 yılları arasındadır. 1525'te Napoli'de ölmüştür. Alphonse V, 1481'de ölünce, babası bir suikastle suçlandırıldığından, İspanya'ya kaçmaya mecbur olmuş ve tüm servetleri ellerinden alınan ailesi de oraya göç etmiştir. 1492' de Yahudilerin İspanya'yı terk etmeleri hakkında verilmiş olan zalim karar üzerine, eskiden zengin ve pek nüfuzlu olan bu aile, Napoli' ye sığınmıştır. Burada Leon Hebreu'nun babası, kral Ferdinand tarafından kabul edilmiş ve sarayın sözü geçen önemli kişileri arasına katılmıştır. Bu kralın oğlu Alphonse II da bu zata değer vermiş, fakat Fransızların İtalya'yı istilâ etmeleri üzerine, bu talihsiz kralla birlikte Sicilya'ya kaçmıştır. Bu tarihe kadar babasının kaderine bağlı olarak yaşamış olan Leon Hebreu, evvelâ Napoli'de, daha sonra da Genese'de hekimlik yapmak üzere yerleşmiştir. 1502'de kendisine büyük bir ün sağlamış olan ve İtalyanca yazdığı *Dialoghi Amore* başlıklı eserini tamamlamıştır. Hayatının diğer olaylarıyle ölüm tarihi bilinmemektedir. Bazı yazarlar, onun Hıristiyanlığı kabul ettiğini söylerlerse de, bunun aslı yoktur. Bu söylentiye neden olan, eserinin üçüncü diyalogundaki bir parçada İncil yazarlarından (evangeliste) Saint-Jean adını, bedenlenen Hénoch ve peygamber Elie (İlya) ile birlikte kullanmış olmasıdır. *Aşk Diyalogları* dikkatle okunmuş olsaydı, bu yanlış yargıya varılamazdı.

Wolf, *Bibliotheca Hebroca* (cilt III, s. 318) başlıklı eserinde, *Diyaloglar*'da geçen "et ancora san Giovanni Evangelista" sözcüklerinin Roma sansürleri tarafından, metnin anlamını değiştirmek için araya sıkıştırıldığını tanıtlamıştır. Zira Leon Hebreu, bu eseri yazarken Yahudiydi ve eserin birçok yerlerinde de Yahudiliği telkin etmiştir. Örneğin, Maimonides ve İbn Cebrul (Avicebron) gibi Yahudi filozoflarından söz ederken, kendilerini, Yahudilikçe beğenilmiş olan sıfatlarla adlandırır. Âlemin yaradılışından söz ederken, "Yahudi gerçekleri" adını verdiği Yahudi hesaplarını kaydeder. Bütün tanınmış Yahudi yazarları da ondan bir Yahudi olarak söz ettikleri için, Hıristiyanlığı kabul etmiş olması kuşkulu sayılır.

Leon Hebreu, Bizanslı Gémiste Pléthon ile bunun çıraklarından kardinal Bessarion'un İtalya'ya getirmiş oldukları ve Marsile Ficin'in coşkunlukla yaydığı Yeni Eflatunculuğun Yahudiler arasındaki tek temsilcisidir. Bu Eflatunculuk, Jean Pic de la Mirandole tarafından Kabbal mistisizmine karıştırılmıştır. Leon Hebreu, *Diyaloglar*'ında en geniş ve yüksek anlamda aşk konusunu ele alır ve onu Tanrı'da, evrende, insanlıkta, en adi yaratıklarda, zihinde ve duyumlardaki tüm görünüşleriyle inceler, türlü görüşlerle doktrinleri, İncil gelenekleriyle Yunan masallarını ustaca yakıştırmalarla hep bu aşk merkezi etrafında toplamıştır. Eser, Philon'la sevgilisi Sophie arasında geçen üç diyalogtan oluşmuştur. Leon Hebreu, bunlardan birincisinde aşkın özünü inceler. Philon, Sophie'ye tanışmalarının kendisinde Aşk ve Arzu duygularını uyandırdığını söyler. Sophie de bu iki duygunun uzlaşamayacağını anlatır ve Leon Hebreu, bunları ayrı ayrı tanımlayarak aralarındaki farkı gösterir; bu amaçla Aşk ve Arzu'yu 'yarar', 'hoş' (agreable) ve 'iffetli' (l'honnêt) olmak üzere üç bakımdan inceler. Sevilmeye ve arzu edilmeye lâyık olan türlü iyilikleri gözden geçirir. İffetli aşk, en yükseğidir. Tanrı aşkı gibi. Zira, Tanrı tüm ahlâklı ve iffetli eylemlerin başlangıcı, ortası ve sonudur. Fakat zihnimiz, Tanrı'yı pek az yetkin olarak kavramış ve irademizde eksik olarak sevmiştir.

Leon Hebreu, insanın gerçek mutluluğunu (félicité) araştırırken, bu konuda ileri sürülmüş olan türlü görüşleri reddeder; gerçek mutluluğun, zihnimizin etkin entellektle birleşmesinden ibaret olduğu sonucuna ulaşır; bu entellektin Tanrı'yla özdeş olduğunu kabul eder. Bu hayatta dalınç (contemplation) aracılığıyle sağlanan birleşme pek kusurlu olur; fakat bu, ahrette pek yetkin ve ebedî olarak gerçeklenecektir. Leon Hebreu, daha sonra yine konu-

suna döner ve duyusal (sensuel) aşkların bıkkınlık ve tiksinmeyle sona erdiğini anlatır. Örnek olarak da, David'in oğlu Ammon'un, kız kardeşi Thamar'da bunu denemiş olduğunu anlatır. Bu aşk, arzudan doğmuştur. Oysaki gerçek aşk, arzuyu doğurur; tinsel ve tensel birleşme isteğini verir; o suretle ki, gerçek aşkta, ışıklar birbirine dönüşürler (istihale) ve bir varlık halinde birbirine karışırlar. Tamamıyle zihinsel olan bu aşk, arzunun babası, aklın ve bilginin oğludur.

Leon Hebreu, ikinci diyalogta, aşkın evrenselliğini inceler; insanlarla hayvanlarda aşkın beş nedeni olduğunu gösterir:

1. Üretmek arzusu,
2. Üremeden sonraki durumlar ya da ebeveynle çocukların ilişkileri,
3. İyilik ve minnettarlık,
4. Türlerin benzeşmesi ya da bircinstenliği,
5. Alışılmış ilişkiler.

Zihinli insanda bu beş neden, hafif ya da güçlü olabilir. İnsanda aşk, en asîl ve en yetkindir. İnsanda aşkın diğer iki nedeni vardır ki, bunlar, hayvanlarda yoktur:

a) İki bireyde doğa ve mizaç uygunluğu,
b) İnsanları birbirine sevdiren zihinsel ve ahlâksal nitelikler.

Daha sonra Philon, cansız şeylerde aşk denilebilecek bazı doğal eylemlere geçer; aşkın cansız cisimlerde bir çeşit çekimden başka bir şey olmadığını, hayvanlarda ise hem duyumlu hem de doğal olduğunu anlatır. İnsanda ise, aşkın yalnız doğal ve duyumlu değil, aynı zamanda akılsal olduğunu belirtir. Sophie'ye öğelerin, göksel cisimlerin ve genel olarak evren kısımlarının aşkını açıklarken, Philon tüm fizik ve kozmoloji alanını dolaşır; insanı evrenin bir sureti ya da küçük âlem (microcosme) olarak tanıtır. Sonra, masallardaki tanrıların aşkını ele alır, Yunan mitolojisinden alınmış olan birçok alegorileri (temsilî istiare) açıklar; bu konuda Eflatun ve Aristo'nun yöntemine dokunur. Eflatun'un her çeşit kafiye zincirlerinden kurtularak yazdığını, bununla birlikte, yazılarına şiir ve efsaneyi de karıştırdığını, Aristo'nun ise, daha ciddî ve bilimsel bir üslubu tercih ettiğini belirtir; nihayet saf zihinlerin ve göksel kürelerin aşkına geçer. Bu zihinlerin, kendi yıldızlarını hareket ettirmelerinin nedeni Tanrı'dır; son olarak âleme sokulan canlandırıcı ruh ve tüm evreni birleştiren bağ, aşk'tır ve aşk oldukça ne mutluluk, ne varoluş olanaklı olabilir, sonucuna ulaşır.

Üçüncü diyalog, 'aşkın kaynağı'nı inceler. Yazar, burada çok yüksek olan metafizik sorunlara değinir; konusuna girmeden önce, araya uykudan başka bir anlamda telakki ettiği esirme (vecit) hakkındaki düşüncelerini sıkıştırır. Ona göre, esirmede ruh, istenilen ve temaşa edilen konuya bağlanarak ben'i birden terk edebilir. Eflatun'a göre ruh, hem zihinsel, hem de tensel olduğu için, tensel olan şeylerden tinsel olan şeylere ya da tenselden tinsele kolaylıkla geçebilir. Ruh, tek şekilli ve bölünmez bir doğada olan soyut entellekten aşağıdır. Evrende güneş entellekyayı, ay ise ruhu temsil eder. Ay, aydın güneşle karanlık yeryüzünün ortasında bulunur. Güneş tutulmasında, ay kavuşum (conjonction) zamanında yeryüzüyle güneşin arasına girer; kendi yüksek kısımlarından güneş ışığını alarak yeryüzünü karanlıkta bırakır; aynı suretle de, ruh entellekt ile konuşma zamanında yalnız zihin ışığını alır ve bedeni terk eder. Kutsal ve sofu olan kimseler, esirme ve dalınç içinde böyle ölürler. Tevrat'ın naklettiği gibi, Musa ve Harun, Tanrı ağzıyle ölmüşlerdir. Yahut da tanrılığın bir öpücüğüyle ölmüşlerdir. Yani, aşkın dalıncıyle kaldırılmışlardır.

Leon Hebreu, bundan sonra üçüncü diyalogun asıl konusuna girerek şu beş sorunu inceler: Eğer aşk, 'doğmuşsa, ne zaman, nerede, kimden ve niçin' doğmuştur?.. Leon Hebreu'nun daha önce de sözünü ettiği şeylerden çıkan sonuç da gösterir ki, aşk vardır. O, haz verene doğru sürükleyen bir arzudur. Leon Hebreu, Eflatun ve Aristo'nun aşk tanımlarını inceleyerek —ki bunlardan birincisi, aşkın konusunu güzel'de, Aristo ise iyi'de arar— güzel ve iyi (bon) düşüncesini açıklar; Aristo'nun tanımını daha tam ve genel bulur; bunun insel aşkı olduğu kadar da Tanrısal aşkı kapladığı sonucuna ulaşır. Aşkın başka şeylerden de doğacağından kuşkulanmaz. Aşk, sevilen nesnenin bir ürünü olduğu gibi, sevenin de bir ürünüdür. Birincisi, ajan ya da babadır, ikincisi edilgin (pasif) madde ya da anne gibidir. Güzel ve Tanrısal, sevende değil, sevenden daha üstün olan sevilendedir. Gerçekte üstün olan da aşağı olanı sever. Şu halde bunlar arasındaki ilişki, üstün olanın yetkinlikçe bazı eksikliklere, aşağı olanın da bazı üstünlüklere sahip olduğuna aracılık eder. Fakat mutlak yetkinlik olan Tanrı'da aşk, hiç bir eksikliğe dayanamaz. Gerçekte de Tanrı'nın yarattıkları için sahip olduğu aşk, yaratıkların yetkinlik ve mutluluklarını artırmak iradesinden başka bir şey değildir.

Leon Hebreu, 'ne zaman' doğduğunu anlatmak için, her şeyin kaynağı hakkında ileri sürülmüş olan şu üç sistemi açıklar:

1. Âlemin ebedîliğini savunan Aristo sistemi,
2. Ebedî bir kaos'la (chaos) birlikte âlemin oluşumunda bir başlangıç kabul eden Eflatun'un sistemi,

3. Yoktan varoluşu kabul eden iman sahiplerinin sistemi.

Leon Hebreu, bunlardan Eflatun'unkini Kabalcılarınkine uygun bulur. Zira, bunlara göre, âlem bir süre devam ettikten sonra yeniden yaratılmak üzere tekrar bir kaos'a tutulur. Aşağı âlem daima 6000 yıl varlığına devam eder. 1000 yıl da kaos devam eder, bu itibarla yaratılış 7000 yılda tamam olur. Yüksek âlem ya da gökyüzü, aşağı âlemin yedi dönüşü kadar, yani 49.000 yılda yeniden meydana gelir, bu da aynı suretle kaos'a tutulur, bu itibarla da 50.000 yılda yeniden oluşur.

Leon Hebreu, tekrar konusuna dönerek Tanrı'nın kendi kendisine karşı olan ilk aşkına, yani Tanrı'nın en yüce güzelliği ve en yüce iyi'yi tanıyan Tanrı karşısındaki aşkına yükselir. Bu ilk aşk, Tanrı aşkı gibi ebedîdir. Tanrı, aşkla seven ve sevilenin birleşmesidir; ya da gezimcilerin dedikleri gibi, entellektin, zihnin ve kavranılabilenin (intelligible) birleşmesidir. İkinci aşk, ya da ilk doğan aşk, Tanrı'nın evrene karşı olan aşkıdır. Burada birbirinden farklı üç aşka rastlanır:

1. Tanrı'nın, Tanrı'dan doğmuş olan âlemin baba ve annesi karşısındaki aşkı, ki bu, baba ve anne ilk entellekt ve kaos'tur,

2. Âlemin bu iki ebeveyninin birbirine karşı olan aşkıdır,

3. Tüm evren kısımlarının karşılıklı aşkı.

Aristo'ya göre bu üç aşk, ebedî'dir. Diğer ikisi ise, zamanın ya da yaratılışın başlangıcında doğmuşlardır. Leon Hebreu'ya ve dinlilere göre ise, bu üç aşk, üç sayısı gibi yaratılışın başlangıcında sırayla doğmuşlardır.

Aşkın 'nerede' doğduğu sorununa gelince: Bu bahsettiğimiz üç aşkın sonuncusuna ya da evren kısımlarının karşılıklı aşkına bağlanır. Philon, Sophie'ye bu aşkın meleklerden ya da saf zihinlerden doğduğunu tanıtlar. Yalnız, meleklerle bu zihinlerin, Tanrısal güzelliği en yetkin bir surette tanıyabildiklerini, bu bilgi sayesinde göksel âlemle, kürelerle ve ayaltı (sublunaire) âlemle ilişkiye girişebileceğini anlatır. Leon Hebreu, burada tür'ün (émanation) kuramını türlü farklarıyle inceler ki, bu konuda ileri sürdüğü düşünceleri Müslümanlardan almış ve daha çok İbn Rüşd'ün diğer İslâm filozoflarındakinden farklı olan bazı düşüncelerinden yararlanmıştır. Aynı zamanda Tanrısal güzelliğin, yaratmanın türlü derecelerinden sırayla insel entellekte kadar nasıl ilişkilere giriştiğini göstermiştir.

Dördüncü sorun, aşkın 'kimden' doğduğunu bilmek sorunudur. Leon Hebreu, bu konuda eski ozanların, Eros ve Küpidon'un doğuşlarına dair anlattıkları masalları, Eflatun'un *Şölen*'inde adları geçen Eros'la Androjin'in (Androgyne), Poros'la Penian'ın eşlerine (doubles) ait olan alegorileri yorumlar. Ona göre, Androjin alegorisi, kadın ve erkeğin nasıl yaratıldığına dair Tevrat'ın anlattığı öyküden alınmıştır. Leon Hebreu, bundan güzel'le bilgi'nin aşkı doğurduğu, yani bunların aşkın anne ve babası oldukları sonucunu çıkarmıştır. Sonra da güzel'i tüm evreleriyle (safha) dikkate alan Leon Hebreu, Eflatun'un ideallerinden söz ederek, bu filozofla Aristo arasında tam bir ahenk bulunduğunu gösterir; bunların aynı düşünceleri türlü şekillerde anlatmaktan başka bir şey yapamadıklarını açıklar.

Beşinci sorun ise, 'aşkın son ereği'ni araştırmaktır. Ona göre, bu erek (gaye) her sevenin sevilende bulduğu hazdır. Leon Hebreu, hazzı iyi ve güzel'le, ahlâksal ve zihinsel erdemlerle olan ilişkilerine göre dikkate almış ve tüm evrenin aşkındaki gerçek amacın, varlıkların Tanrı'dan ibaret olan en yüce güzellikle birleşmek olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Pek kısa olmakla birlikte verdiğimiz bu açıklamalar *Aşk Diyalogları*'nda geliştirilmiş olan düşüncelerin zenginliği kadar da incelenmiş olan türlü konuların derinliğini de gösterir. Leon Hebreu'nun kusurları daha çok yaşadığı zamanla mensup olduğu okuldan gelmektedir. Eseri felsefe tarihi için önemlidir. Zira bu eser, Eflatun'la Aristo'yu uzlaştırmak isteyen o zamanki İtalyan felsefesinin, yahut da Yeni Eflatunculukla Kabalcılığın etkisi altında bulunan İslâm gezimciliğinin tam bir ifadesidir. Bu eserin üslubunda görülen bazı kusurlara karşın, XVI. yüzyılda birçok defalar basılıp başka dillere çevrilmiş olması, yaptığı etkinin önemine aracılık eder.

Aşk Diyalogları evvelâ 1535'te Roma'da, daha sonra da Venedik'te beş altı kez basılmış, 1582'de Bâle'de yayınlanmış üç kez İspanyolcaya, iki kez de Fransızcaya çevrilmiştir. Almancası: C. Gebhardt'ındır (1929). Bu eseri özetlemiş olan S. Munk, eli altında bulunan bu diyalogun adını şöyle saptamıştır: *Dialoghi di Amore di Leone Hebreo, Medico di Nuovo Corretti et Ristampati on Venezie ap Presso Nicolo Bebulaque* M. D. LXXII. (246 yaprak). *Dialogue d'Amour* adıyle Fransızcaya çevrilenden birincisi Pontus de Thirad'ın, diğeri de, Seigneur du Parc denilen Denys Sauvage'ındır; ve 1559'da Chaterin de Médicis'ye ithaf edilmiştir.

Leon Hebreu'nun başka eserleri olup olmadığı bilinmiyor. De Rossi, onun *Drusilla* adında bir eser yazdığını söyler ki, bir başka yazar, bu eserin pastoral bir dram olduğunu kaydeder. Fakat, Léon adı İtalya ve İspanya Yahudileri arasında pek çok kullanıldığından ve Tevrat'taki Tekvin bahsinin (XIX, 9) kısmın-

da Yakub peygamberin kutsallaştırılmasını ima eden Léon ya da Léone sözcüğünü tüm Jüda adını taşıyan İbranîler benimsediklerinden, bu dramın yazarı bir başkası olsa gerektir.

Bkz. H. Pflaum, *Die Idee der Liebe Leone Ebreo* (Tubingen, 1926); B. Zimmel, *Leon Hebreu* (1886); J. de Car-Valho, *Leon Hebreu Filozofo* (Coimbra, 1918).

LEON, Xavier. XX. yüzyılın Fransız filozoflarından. Fichte hakkındaki eserleriyle felsefe tarihine ve 1893'ten itibaren yayımlamaya başladığı ve hâlâ devam etmekte olan Revue de Métaphysique et de Morale dergisiyle de bilim ve felsefeye derin ve geniş bir surette hizmet etmiştir. Bu dergide birçok bilgin ve filozofları bir araya getirmiş, ilk kez Uluslararası Felsefe Kongrelerinin yapılmasını sağlamış ve 1901'den itibaren de Fransız Felsefe Cemiyetinin verimli toplantılarını yaşatmıştır. Bu suretle de çoktan beri araları açık bulunan bilimle felsefenin uzlaşmasına ve Fransa'da Kant'ın eleştirimciliğiyle değerler felsefesinin de yayılmasına yardım etmiştir. Fichte'nin felsefesine dair başlıca eserleri: *La Philosophie de Fichte, Ses Rapports Avec la Concience Contemporaine* (Paris, 1902); *Fichte et son Temps* (2 cilt, 1924); *Extraits d'Aissais Inedits* (1930).

LEONARDO DA VINCI. İtalyan ressam, bilgin ve filozofu. Floransa yakınlarındaki Vinci kasabasında 15 nisan 1452'de Emyroli'de doğmuş ve 2 mayıs 1519'da Fransa'daki Amboise yakınlarında bulunan Clos-Lucé şatosunda ölmüştür. Ressam Giroux, onun kral François I'nın kolları arasında öldüğünü gösteren bir tablo yapmıştır. Bu eser, Leonardo da Vinci hakkında uydurulmuş olan bir söylentiden doğmuştur. Leonardo da Vinci, Rönesans'ın yetiştirdiği çok cepheli dahilerden biridir. O, yalnız büyük bir ressam değil, aynı zamanda heykeltraş, mimar, kemancı, fizikçi, mühendis, mekanikçi, astronomi ve anatomi bilgini, nihayet filozoftur. Leonardo da Vinci, tüm bu bilim ve sanatların tarihinde mühim bir yer tutar. Sayısı 5000'i bulan yazma müsveddelerinden de onun pek geniş bir bilgi alanında düşünüp çalıştığı anlaşılmaktadır. Ona bu eserde yer verişimizin nedeni, yöntem hakkındaki düşünceleri dolayısıyledir. O, bu konuda doğanın akıl yürütmeyle başlayıp deneyle sona erdiğini, doğa yapıntılarını (fictions) ancak deneyle yorumlayabileceğimizi, tümel kanunlara ulaşabilmek için hal ve koşullarını değiştirmek suretiyle bin bir şekilde deneyler yapmak gerektiğini, zira ancak böyle deneylerle genel kuralların elde edilebileceğini savunmuştur. Bu düşünceleriyle bile tasım (kıyas) mantığını iflâs ettirenler arasına giren Leonardo da Vinci, Bacon'dan çok önce yöntem biliminin esaslı ilkelerini müjdelemiştir. Hatta daha ileri giderek, matematik ve mekanik bilimlerde kesin bilgiye ulaşılabileceğini ve deneylerin bizi doğanın ebedî düzen ve bağı olan zorunluluğa sevk edeceğini ve ancak bu zorunluluğa ulaşma oranında kesin gerçekleri kavrayabileceğimizi anlatmıştır.



Ona göre, sanat güzelliğinde bile zorunlu bir esas, bir kanun bulunmadıkça gerçekten estetik değerlere ulaşılamaz. Bir olayın ya da olay zümresinin kanunu ne kadar matematik bir değer kazanırsa, yani ölçü ve sayıya sığarsa o kadar gerçektir.

E. Bréhier'nin Leonardo da Vinci'den naklettiği şu cümleler, onun yetiştiği dönemde yaygın olan skolastik düşüncelerden uzaklaşmış olduğunu gösterir: "Yalan o kadar alçaktır ki, Tanrı'ya ait olan şeylerden bahsetmiş olsa bile, Tanrısal'ın yüceliğini kaybettirir. Gerçek (hakikat) ise, övdüğü en önemsiz şeyleri bile, kendi asîlliğinden bir şeyler verecek kadar yüceltir. Gerçek, küçük ve aşağı bir şeyi incelemiş olsa bile, sonsuz bir surette en yüce ve en yüksek problemler hakkında ileri sürülen pekinsiz görüşleri (opinions) sonsuz bir surette aşar... Fakat, sen hayallere dalıyor ve hazzını pekin olmayan şeylerdeki safsatalarda buluyor ve bu yüksekliğe kadar çıkmayan doğa ve doğru sonuçlardan hoşlanmıyorsun". Bu düşünceler, "bir bilimin asîlliği, ispatın pekinliğinden çok, konusunun asîlliğinden gelir" şeklinde ifade edilebilen Pomponazzı'nın düşüncelerinden ne denli ileri ve ona aykırı olduğunu açıkça gösterir. Zira, o çağlarda doğru ile Tanrı, özdeş sayılıyor ve doğru'ya ulaşabilmek için tek aracının da, Tanrı'nın kendi kelâmıyle yaptığı vahiy ya da akıl yürütmekten ibaret olduğuna inanılıyordu (cilt I, s. 758-759).

Leonardo da Vinci'ye göre ise, bilginin değeri konusundan değil, sağladığı pekinlikten gelir. Leonardo da Vinci, tasıma ve buna bağlananlara şiddetle hücum etmiş ve bir bilim adamı olarak Archimede'i, kendilerine deli ve şarlatan sıfatını verdiği simyacılarla (alchimistes) astrologlardan üstün görmüş ve Occamcıların (Occamistes) dinamikçiliğini terk ederek Archimede'in dinamikçiliğine bağlanmış-

tır. Fakat o, insan bedenindeki hareketlerde tinsel bir hareket ettirici gören dinamikçilerdendir. Yani ona göre, insan bedeni, ruhun eseridir; ruh, kendi düşüncesini insan şeklinde gerçeklendirmiştir; o, "sevinçli bir sabırsızlıkla daima yeni olan bir ilkbahara, daima yeni olan bir yaza ulaşmayı bekler"; bu arzu, "doğadan ayrılmayan bir araştırmadır". Görülüyor ki, Leonardo da Vinci'nin bahsettiği arzu, daima yeni şekillerden fışkıran bir üründür ki, bu ebedî maddenin izni oranında eşyaya statik bir düzen yükleyen eski Aristocu şekilden pek farklıdır.

Leonardo da Vinci, evrim kavramı üzerinde de durmuş ve bunun önemini anlamıştır ve yurttaşı Fracastro ile birlikte, fizikteki ışın bahsiyle mekanik konularında Archimede ve İskenderiye bilginlerinin yolunda ilerlemiştir.

Eserleri: *Scritti Litterari di Leonardo da Vinci Cavati Dagli Autografi e Pupilcati da Jean Paul Richter* (2 cilt; Londra, 1833); *Leonardo da Vinci* (Maria Hezfeld; İena, 1929).

Bkz. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci* (cilt II, 1906-1917); G. Séalles, *Léonard de Vinci* (4. baskı, 1912); Venturi, *Essai sur les Ouvrages Scientifiques de Léonard de Vinci* (Paris, 1797); Grothe'un *Mühendis ve Filozof Leonardo* (Berlin, 1874) başlıklı eseri ile İ. Alâettin Gövsa'nın *Leonardo Vinci* (Istanbul, 1930); C. Zammatio, *La Visione Scientifica di Leonard de Vinci* (1953); K. Jaspers, *Leonard als Philosoph* (Bern, 1953); *Selections from the Notebooks of Leonardo* (Irma A. Richter baskısı, 1952); Kenneth Clark, *Leonardo da Vinci* (1959); Dr. Sâdi Irmak, *Leonardo da Vinci* (1975).

LEONARDUS ARETİNUS. Daha çok Léonard Bruni d'Arezzo adı da verilen bu İtalyan filozofu, XV. yüzyılın tanınmış bilginlerinden ve eski felsefeyi yeniden canlandırmak isteyenlerin ünlülerindendir. 1369'da Arezzo'da doğmuş ve 9 mart 1444'te Floransa'da ölmüştür. Yunancayı Emmanuel Chriloras'tan öğrenmiş, gerek resmî işlere dair bilgisi, gerek yetkin bir yeteneğe sahip olması yüzünden, paa Innocent VII ile bundan sonra gelen diğer papanın kâtibi olmuştur. Daha sonra da Floransa cumhuriyetinin başbakanı olmuştur. Birçok eseri vardır. Bunlardan felsefeyi ilgilendirenin çoğu Aristo'nun ahlâk, politika ve ekonomisinin bazı kısımlarıyle Eflatun'un *Mektuplar*'ı, *Phedon, Gorgiyas*... vb. eserlerinin çevirileridir. Bunlar, türlü yerlerde birçok defalar basılmıştır. Tanınmış bibliyografyacılardan Fabricius haksız yere Leonardus Aretinus'un *Ekonomik* adlı eserin ikinci kitabını tamamıyle kendi kafasından yazmış olduğunu, bu suretle de Aristo'yu suçlandırdığını yazarsa da, bu konudaki iddiasının yanlış ve yerinde olmadığı anlaşılmıştır (B. Hauréau, *Histoire Littéraire de la France*, cilt XXV, s. 58).

Leonardus Aretinus'un kendi yazdığı eserler arasında en önemlisi, 1422 ile 1429 yılları arasında yazdığı *De Studiis et Litteris*'dir. Bu kitabı, Mantou'daki Virgil'in heykelini devirmiş olan Battista Maleta'ya ithaf etmiştir. Öğretsel bir değeri olan bu eserde Leonardus Aretinus, gerçek bilginin mütebahhirlikte ve Tanrıbilimcilerin boş gürültülerinde değil, ebedî ustalıkla eşya bilimini birleştiren kanuna uygun ve özgür bilgide saklı olduğunu ve bunun da Lactance, Augistin ve Jerôm'un eserlerinde bulunabileceğini anlatır. Ciceron'a benzettiği Lactance'ı diğerlerine yeğ tutar. Kâfirlerden, evvelâ Ciceron'u sonra sırayla Virgil, Tit-Live ve Sallustus'e değer verir. Bu aydın bir kadın için hazırlanmış olan öğrenim programında filozoflara yer vermemiştir. Zira, ona göre ozanlar, her çeşit bilgeliğe sahiptirler. Leonardus Aretinus, bir taraftan da bir kadının ilkçağ yıllarından bulabileceği güzel örnekleri de göstermek zahmetine katlanmıştır: *Penelop* ve *Alsest*, izlenmesi gereken iyi örnekleridir. *Venüs* ve *Dafne* daha az salık verilebilir. Fakat, *İncil*'de de bunların daha âlâsı vardır. Samsun ve Dalila, Lut'un kızları, Davud ve Süleyman'la bunların bir sürü odalıkları gibi. Bu düşünür, tüm bunlardan söz ederken, İncil'i okuduğumuz halde, niçin Eneid'i okumayalım? der. Ona göre, Ene ve Didon öyküsünde takdire değen konu değil, ozanın dehasıdır. Ozanların öyküleri ve uydurma şeyler olmalarına karşın bunlar güzeldirler. İncil'in öyküleri ise, doğrudur ve kepazeliklerle doludur. Bu itibarla ozanlarınkine dikkat etmesek bile, İncil'dekilere pek dikkat etmek gerektir. Şu halde ozanlar sürüsünü, yergici ve gülünç oldukları için bir tarafa bırakabiliriz, fakat bir Virgil, bir Seneka ve bir Stace'ı okumayanlar bir şeylerden yoksun kalmış ve bazı eksikliklerden kurtulamamış olurlar (Stace, milâdın 61. yılına doğru Napoli'de doğup 96'da ölen Latin ozanlarının en ünlülerinden biridir. Tasse, onun taklitçilerindendir. Destanlarıyle ün kazanmıştır).

Petrarque, nasıl ki Augustin'in himayesi altında Latinceyi yerleştirmişse, Leonardus Aretinus de, Basil'in öyküsü sayesinde Yunancayı getirmiştir. O, bir taraftan da *Vita Aristotelis* adlı eserinde Aristo'yu yanlış anlamış olan filozoflarla Tanrıbilimcilere hücum eder; bu büyük filozofu yüceltir. Aristo'dan çevirdiği eserlerde felsefede üslup bakımından pek başarılı olan Leonardus Aretinus, ilkçağ bilgilerini yaymak için çalışanların ileri gelenlerindendir. Fakat o da bir gelenekçidir.

Onun yaşamı öyküsüyle eserleri hakkında, kendisinin ölüm yıldönümü dolayısıyle Giannozzo Manetti'nin verdiği söylevde geniş bilgiler vardır. Bu söylevi, rahip Méhus, *Epis-*

toloe Familis (1741) başlıklı eserinin başında yayınlamıştır.

Leonardus Aretinus'un eserleri: *Aristotelis de Moribus ad Eudemum Latine...* (Louvain, 1475; Paris, 1560, 1592); *Aristotelis Ethicorum libri Decem.* (Bu eser, Nikomak'ın ahlâkı'dır. Paris, 1504, 1510, 1516); *Aristotelis Politicorum libri Octo.* (Venedik, 1510, 1519, 1530); *Apologia Socratis* (Bologna, 1502); *Platonis Epistoloe* (Bu basılmamıştır. İtalya ve Fransa kitapsaraylarında birçok yazma nüshaları vardır); *Liber Paltonis qui Dicitur Phoedon; Platonis Gorgias, Phoedrus Crito; Xonophontis liber qui Dicitur Tyrannus; Leonardi Aretini de Aristotelis Vita* (Bu son eserlerin yazma nüshaları Paris Ulusal Kitapsarayında saklıdır).

Bkz. Et. Gilson, (s. 736-738); Franz Beck, *Studien zur Lionardo Bruni* (Berlin ve Leipzig, 1912).

LEONE (Messer Leone). Mantoeu'lu olan bu Yahudi filozofu, XV. yüzyılda birçok felsefesel eserlerle kendisini tanıtmıştır. Bu zat, Aristo'nun *Organon*'undan bazı kısımları yorumlamış, Michlal Yopyi adlı ve 1555'te tamamlanmış olan bir mantık kitabı yazmıştır. Onun eserleri, Paris Ulusal Kitapsarayının yazma eserler kısmında saklıdır.

LEONE (Filozof Leone). Bizanslı bir bilgindir; IX. yüzyılda yaşamış, gramer, hitabet, felsefe, musiki, astroloji, hekimlik ve hatta şiirle de uğraşmıştır. Bunun ünü o dönemin Halife saraylarına kadar yayılmıştır. İmparator Theophile'in büyük teveccühünü kazanmış olan bu bilgin, başpapazlığa dek yükseltilmiş, imparator Michel III zamanında Istanbul'a çağrılarak kendisine felsefe profesörlüğü verilmiştir. Leon VI zamanına dek türlü büyük din ve politika görevlerinde bulunmuştur. Zamanının birçok dinsel anlaşmazlıklarına da karışmış olan Leone, mekanikte keşifler yapmış ve hatta telsiz telgrafı icat ettiği bile iddia olunmuştur. Kendisinden kalan bazı nazım parçalarından paganizmayla suçlandırıldığı ve kendisini buna karşı savunduğu görülür. Hekimlik ve astrolojiye dair bazı parçaları zamanımıza dek gelebilmiştir. Felsefesine dair ciddî bir şey bilinmemektedir.

LEONICUS THOMEUS, Nicola. İtalyan bilgin ve filozofu. İtalya'da felsefe kültürünü yenileştirenlerdendir. Epir'li bir Yunan soyundandır. 1457'de Venedik'te doğmuş, 1533'te Padoue'da ölmüştür. Yunancayı, Yunan edebiyatını Venedik'te ve Padoue'da Bizans sığıntılarından (mülteci) Démétrius Chalcondyle'den, skolastik felsefeyi de Padoue'da tanınmış Thomacılardan Thomar de Vico'dan (Cozétan de Gaête) öğrenmiştir. Fakat bu profesör, ortaçağda kullanılan diyalektik hakkında farkında olmadan öyle bir nefret hissini vermiştir ki, Leonicus Thomeus, bu diyalektiğe Aristo mantığını karşı koymak kararını vermiş ve bu diyalektiği yıkmaya çalışmıştır. Geleneksel olarak yanlış anlaşılmış olan Aristo'yu sonradan elde edilmiş ve düzeltilmiş eserlerine dayanarak iyi anlamış ve gerçek Aristoculuğu savunanların birincilerinden olmuştur. Bu işte gösterdiği ateşli yenileştirme gayreti dolayısıyle kendisine Padoue Üniversitesinin hekimlik ve felsefe profesörlüğü verilmiştir.

Leonicus Thomeus, bu iki kürsüde bir taraftan Aristo'nun, bir taraftan da Galien'in eserlerini açımlamış (şerh) ve yorumlamış, Alp dağlarının her iki tarafından koşup gelen pek çok dinleyicilerine Eflatunculuktaki yüce güzellikleri tanıtmıştır. Leonicus Thomeus, şeklini Ciceron'dan aldığı açık ve zarif eserler ve pek yararlı diyaloglar yazmış, konusunu 'âlemin ruhu' teşkil eden Marsile Ficin'le Venedik'li Zorzi'ninkini andıran Yeni Eflatunculuğa uygun bir mistisizm sistemini kurmuştur. *Diyaloglar*'ında 'doğal kâhinlik' adını verdiği ruhların kaynağını uzun uzadıya açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, bu doğal kâhinlik, bir çeşit her şeyi bilme fakültesidir; biz bildiğimizi ya da hissettiğimizi zannettiğimiz zaman, kâhinlerde olduğu gibi, içimize doğmuş ve keşfetmişiz demektir. Vahiy ise, daha saf bir kâhinliktir. Kâhinliğin kendisi de evrensel ruhun bir ışınlamasından (rayonnement) doğmaktadır. Daha açık bir deyimle, bilgi, bizde düşünen ve hisseden, kendisi aracılığıyle her gerçeklikle ilişkiye girişebildiğimiz evrensel ruhun ışın salmasından meydana gelen bir kâhinliktir. Bizde hisseden ve düşünen bu ruh olduğu gibi, dışımızda bulunan şeylerin hepsini de hareket ettiren ve canlandıran da bu ruhtur. Leonicus Thomeus, sempatiyi, antipatiyi karşılıklı etkiyi ve âlemde olabilen tüm ilişkileri, bu ruhun her yerde hazır bulunmasıyle açıklar. Karşılıklı etkinin aracıları ve evrensel ruhun sürekli etkisi pek çeşitlidir. Hava, ışık, buharlar, ışınlar, sesler, hayaller, tüm hareket eden şeyler bir şekille, kokuyla ve herhangi bir buharlanma (exhalation) bu aracıların türlü şekilleri sayılır. Bu türlü aracılar kitlesi sayesindedir ki, ruh, evren ve Tanrı, ruhumuza olduğu kadar da bedenimize bir etki yaparlar ve böylece de vahyin ve kâhinliğin kaynakları olurlar.

Leonicus Thomeus, ününü bu XVI. yüzyılda genel olarak bilinen mistisizmden değil, o dönemde hâkim olan felsefeye karşı açtığı ustaca çekişmelerinden (polemiques) kazanmıştır. O, çağdaşlarına eski felsefe anıtlarının güvenilir (authentique) değerde olanlarını anlatmak ve skolastiklerin *Sommes* ve *Traités*'lerinin

'birer' "çatlak sarnıç"tan başka bir şey olmadıklarını göstermek suretiyle de yararlı olmuştur. O, yüzyıllardan beri skolastiklerin inceden inceye çözmek için uğraşıp durdukları türlü sorunları deney ve pratiğin ışığı altında alçak gönüllü ve basiretle (circonspection) açıklamıştır. Bunun içindir ki, Erasmus, Le Bembe, Sadolet, Philalthée, onu pek sever ve överler. Daha sonra yetişenler de bunların düşüncelerini uygun bulmuşlar ve Leonicus Thomeus'ün İtalya'da eleştirimci ve bağımsız eleştirimci sisteminin yerleşmesinde ve Avrupa'da Hippokrat'ın gerçek çırakları olan insancı (humaniste) hekimlerin doğmasına hizmet ettiğini kabul etmişlerdir. XVI. yüzyılda Padoue'da meşhur olan ve Pompanazzi, A. Nifo, Achillini, Passero, Zabarella, Cremonini gibi tanınmış filozofları yetiştiren okul da onun eseridir.

Leonicus Thomeus, *Bembus, Sive de Immortalitate Animorum* (1524) adlı eserinde Marsile Ficin'in mistisizmini andıran düşünceleriyle yine onunkine benzeyen bir ruhun ölmezliği kuramını savunur. Ona göre, gerçek felsefe, Eflatun ve Aristo'nun felsefeleridir; bunlar, birbiriyle pek iyi uzlaştırılabilir. Şu eserleri önemlidir: *Aristotelis Parva quoe Vocant Naturalia Latine Convers te Antiquorum more Explicate a Nicola Leonico Thomoes; Ejusdem Opuscula et Dialogi* (1530).

Bkz. *Historia Varia de Leonicus.*

LEONİDES. Yunan filozofu. Bunun Eflatun'u dinlemek için Atina'ya gelmiş olan bir politika adamı olduğu da zannedilir. Leonides, tiran Kleark öldükten sonra vatanı olan Herakle'yi terk etmiştir. Politika öğrenmek üzere Eflatun'un etrafında toplanmış olan gençler arasında Leonides'e yararlı dersler verdiğinden övünerek söz eder.

Strabon bir başka Leonides'ten bahseder ki, onun stoacı bir filozof olduğu anlaşılmaktadır; belki de Posidonius'ün öğrencisidir.

LEONTİUM ya da **LEONTİES.** Epikür'ün şahsına olduğu kadar da doktrinine bağlı olan ünlü Atinalı kadın filozof. M.Ö. III. yüzyılda yaşamıştır. Bazıları bu kadına Epikür'ün âşık olduğunu iddia etmişlerdir. Leontium, bu filozofun en tanınmış öğrencilerinden Metrodor'la da aynı aşk hayatını yaşamıştır. Leontium, güzel olduğu kadar da bilgili bir kadındı, bunu bazı eserler yazmak suretiyle ispat eder. Bu eserlerinden biri, Theophrast aleyhindedir. Ciceron bu eserin üslubunu beğenirse de, düşünce bakımından aşağı bulur. Epikür'ü coşturan birtakım mektuplar da yazmıştır. Fakat, ne bu mektuplar, ne de Ciceron'un bahsettiği eser, zamanımıza dek gelememiştir. Hatip Alciphron'un mektupları arasında Leontium'ün adını taşıyan birkaç tane varsa da, bunların ona ait olduğu kuşkuludur. Bununla birlikte bu mektuplar o zamanın geleneklerinin sakladığı bazı olguların bir ifadesi olarak incelenmeye değerler. Örneğin, Epikür bu kadını tanıdığı zaman, pek yaşlıymış. Sakat ve ihtiyar olmasına karşın, onu bir genç adam tutkusuyle severmiş gibi bilgileri bu mektuplardan öğreniyoruz. Leontium'ün Danae adında bir kızı olmuş ki, bu da annesinin düşünce ve hayat tarzını benimsemiş ve âşıklarından biri için yaptığı fedakârlığa kurban gitmiştir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. X); Ciceron, *De Nat. Deorum* (lib. I, cilt XXXIII); Pline, *Hist. Naturelle* (liv. I, balangıç); Menage, *Historia Mulierum Philosophiorum* (cilt LXX).

LEONTIEV, Constantin Nicolaievitch. Rus yazar ve filozofu. 1831'de Kalouga'da doğdu, 1891'de Moskova yakınlarındaki Saint Serge manastırında öldü. Moskova Üniversitesinde okuduktan sonra bir süre Selânik ve Istanbul konsolosu olmuş, daha sonra düşünce alanında liberalizme aykırı bazı düşünceler, kendisini mistisizme götürmüştür. Bu yüzden 1887'de Optina manastırına çekilerek keşiş oldu. *Doğu Rusya ve Slavya* adlı eserinde her çeşit ilerleme düşüncesine karşı gelen bir felsefeyi savunduğu görülür. Diğer eserleri romandır: *Kendi Evinde; Ruhun Çocuğu; Mısır Güvercini* (Bu roman, kendi yaşamıdır).



LE PLAY, Pierre-Guillaume-Frédéric. Fransız maden mühendisi, ekonomi bilgini ve sosyoloğu. 11 nisan 1806'da La Rivière'de (Lonfleur) doğdu, 13 nisan 1882'de Paris'te öldü. Bir köylü çocuğudur. Politeknikte ve maden mühendisi okulunda yetişti. Fransada ihtilâl dönemlerini yaşadı. 1830'dan 1848'e kadar Balkanlarla Norveç ve Orallar'da seyahat ederek türlü aile ve toplum tiplerini inceledi. Devlet danışmanı, Londra sergisinde Fransız komiseri ve senato üyesi olmuş, 1848'de sosyalist Louis Blanc'ın başkanlığında kurulan Sosyal Islahat Komisyonuna üye seçilmiş ve Akademinin teşvikiyle sosyal ekonominin pratik etütleri için uluslararası bir cemiyeti kurmuştur. Bu cemiyetin düşünce ve amaçlarını yaymak için, 1881'de, La Reforme Sociale dergisini çıkardı. Sosyal

ekonomiyi, yani insanın mutluluğunu yalnız servet ve hükümet içinde değil, kendi ahlâksal ve sosyal gelişimi içinde arayan bilimi kurmuştur. O, bu konuda büyük bir iz bırakmış, yepyeni bir doktrin ve yöntem yaratmıştır. Le Play, bu doktrinin ilkelerini dinsel düşüncelerden alır ve sosyal ilerlemenin temellerini, ailede babanın, atelyede patronun otoritelerinde görür. Ona göre aile, sosyal bir hücredir. Le Play'in gözlemleri iyi seçilmiş ve genelleştirilmiş monografilere dayanır. Doğa bilimlerindeki yöntemi sosyolojiye uygulamış olan Le Play, Auguste Comte gibi, bilimde pratik amaçlarla değil, kuramsal araştırmalarla daha verimli sonuçların elde edilebileceğini savunmuş, fakat kuramlarını kurduğu türlü cemiyetler de pratik olarak uygulamaya muvaffak olmuştur. O, Katolik işçi sınıflarını çoğalttırmış, sosyal barış birliklerini yaratmış, toplumları, içinde yaşadıkları coğrafya koşullarına göre sınıflandırmıştır. Onun doktrinini öğrencileri sayılan Edmon Demolins, R. Ninot, P. de Rousier, H. de Tourville... vb. yaymaya çalışmışlardır. Le Play'in Türkiye'deki temsilcilerinin başında, Prens Sabahattin vardır. Muhaliflerinin en önemlisi de Ziya Gökalp'tır.

Başlıca eserleri: *Les Ouvriers des deux Mondes* (1860); *L'Organisation du Travail* (1870; 7. baskı, 1906); *La Réforme Sociale en France* (3 cilt, 1887; 9. baskı, 1901); *Les Ouvries Europeéns* (1855; 2. baskı, 6 cilt, 1879); *La Constitution Essentielle de l'Humanité* (2 cilt, 1875). Külliyatı da Paris'te tekrar basıldı (Plon Kitabevi).

Bkz. Fındıkoğlu, Z. Fahri, *Metodoloji Nazariyeleri* (Istanbul, 1950, s. 283-365). Türkçe yayınlar arasında Le Play hakkında bu eserden daha geniş ve etraflı bilgi veren başka bir kaynak yoktur. Şükrü Kaya, *İktisadî Mezhepler Tarihi* (cilt II, s. 631-641); F. Aubustin, *F. Le Play d'Après Lui-même* (1906); Carle C. Zimmerman ve M. E. Frampton, *Family and Society* (1935).

LEQUIER, Jules. Fransız filozofu. 1814'te Quintin'de (Cot du-Nord) doğmuş, 1862'de Plérin' de (Saint-Brieu) intihar etmiştir. Ailece Breton' ludur. Politeknik Okulunda Renouvier'nin arkadaşı olmuştur. 1838'de askerlikten istifa etmiş, evvelâ Dinan daha sonra da Paris'te göz hapsine alınmıştır. Özgürlük ve inanç felsefesinin öncülerindendir. Bu felsefeyi ahlâk düzeninde geliştirmiş olan Secretan ve bilgi kuramını düzeninde geliştiren E. Boutroux ve hatta özgürlük sorununa dair ayrı görüşleri olan Bergson ve W. James ondan ilham almışlardır, denilebilir. Katolikliğe fazla bağlı, İncil'i, St. Paul ve St. Augustin gibi kilise babalarını dikkatle okumuş olan bu münzevî ve dindar filozof, bilimle özgürlüğün dayanışmasını ve bilimi yok etmeden elindeliği kaldırmanın olanaksızlığını, zira, pekinliğin (certitude) koşulu bilim olduğunu savunmuştur. Bu itibarla Lequier, Fransız Yeni Kantcılığının da müjdecisi sayılmaktadır. O, 1865'te yazdığı, *La Recherchie d'Une Première Verité* (1925) başlıklı eseriyle ün kazanmıştır. *Fragments Posthumes*'ü (1924) de önemlidir.

Lequier'nin özgürlük kuramı, bilgi kuramına bağlıdır. Zira, elindelik (libre arbitre) problemi akıldan ayrılamaz. O da, Descartes gibi bir 'ilk gerçek'i araştırır ki, bu, onun eserinin de adıdır. Bu eserde, 'onaylanmak' için çözülmesi gereken 'birinci sorun olarak, özgürlük ve zorunluluğu', yani 'ilk gerçek'i inceler. Bu konuyu açıklayabilmek için, tüm determinizme bağlı olanların kanıtlarını gözden geçirir ve özgürlüğü seçer. Pascal'ın yaptığı gibi, Tanrı'nın varoluşu için özgürlükle bahse girer ve şu dört varsayımı eleştirir: Zorunlu olarak onaylanılmış zorunluluk; zorunlu olarak onaylanılmış özgürlük; özgür olarak onaylanılmış zorunluluk; özgür olarak onaylanmış özgürlük. O, bu sonuncusunu daha az külfetsiz sayar ve bunu seçer. Bu itibarla özgürlüğü ispat edemez, onu bir postülat olarak kabul eder ve der ki, "Özet olarak iki varsayım vardır: Özgürlük ya da zorunluluk. İkisinden birini seçmek, yahut biriyle veya diğeriyle seçmek. Bunun biri ya da diğeri aracılığıyle olacağını onaylayamam ya da inkâr edemem". "Özgürlüğü onaylamayı ve bu onayımı özgürlükle onaylamayı yeğ tutarım. Onayım, beni serbest bırakır, kurtarır. Benim olmayacak olan bir bilgi eserini izlemekten vazgeçiyorum".

"Kendi eserim olan pekinliği kavrarım". Ve Lequier şu sonucu çıkarır: "Özgürlük, bilginin koşuludur". Bu suretle bilimin formülü yapılmış olur. "Formül olmaz, yapılır ve yaparken yapılmış olur". Renovuier, Lequier'yi —arkadaşı olduğu halde— kendi üstadı sayacak kadar yüceltir; özgürlükle pekinliği ve özgürlüğün inançla ilişkisini ondan öğrendiğini itiraf eder (Paul Janet ve G. Séaille, *Les Problemes et les Ecoles;* 1932, s. 63-64).

E. Bréhier, Lequier'nin özgürlük kuramı hakkında şu özeti verir: Lequier, determinizmin ciddî ve dikkatli bir inceleme önünde yıkılmaya mahkûm olduğuna inanır. Özgürlüğü, gerçek araştırma işinden ayrılamayan bir koşul olarak kabul eder. Ona göre özgürlük, ilk gerçeği arayan, kendi kendine yeten, her çeşit kuşkudan kurtulmuş olan derin düşüncede bulunur. Lequier de Descartes gibi benimsediği 'zoraki kuşku'dan (doute forcèe) kurtulmak için, bir taraftan Menon'daki bilim olmadan bilime ulaşılamayacağı düşüncesine bağlanır,

bir taraftan da, araştırmanın derin bir koşulu olan özgürlüğe sarılır. Ona göre özgürlük, düşüncemizi tertip etmek, onlara doğal zorunluluğun yapamadığı bir düzen vermek erkidir (iktidar). Lequier'nin aradığı ilk gerçek, özgürlüğün kendisidir. Zira, bir gerçeği araştırmak edimi bile, bizi özgürlüğü onaya yöneltir.

Özgürlükle Tanrı gücünün uzlaştırılması sorununa gelince: Lequier'ye göre, Tanrı, kendisinden bağımsız ve sözcüğün tam anlamıyle gerçekten özgür olan bir varlık yaratmak için çok büyük bir işe girişmiştir. Tanrı, bu iş için tüm hünerini kullanmış ve bu şaheseri meydana getirmek, Tanrısız da bir şeyler yapabilen bir varlığı yaratmak için kim bilir nasıl bir kuvvet, nasıl korkunç ve olağanüstü bir emek sarfetmiştir. İnsan düşünüp taşınır, Tanrı onun yapacağı şeyleri bekler.

Özgürlük, gerçekten gerçek olunca, süre (durée) de ebedîlikten farklı bir gerçeklik olur. "Ardalanma (succesion) gerçekliğinin varlığı dikkate alınacak olursa, eşya gerçekten birbirinin ardındadır". Şu halde Tanrı, "onların art ardına varoluşlarını yine art ardına görecektir, bu itibarla da Tanrı'ya ardalanmaya benzeyen bir şey girmiş olur". Anlaşılıyor ki, Lequier, Tanrı kuramını da özgürlük kavramına bağlamak istemektedir ki, daha sonra bu isi, onun etkisi altında Renouvier ve W. James yapmıştır. Alın yazısı (prédestination) dogmasıyle (dogme) özgürlüğü uzlaştırma sorununu açıklayabilmek için, Lequier, özgürlükten bilinci ve eylemin ürünlerini kaldırır. Bundan maksadı da, insanı Tanrı'nın yargılamasına daha iyi itaat ettirmektir. Ona, "Tanrı, insan kalbinde olan şeyleri, insanın kendinden daha iyi okur... Hangi edimin özgür olduğuna dair olan bilgisizlik duygusu sayesinde insan, eksinlik (humiliation) içinde bırakılmış olur"; ve her insan, "kendi özgür edimi aracılığıyle âlemin tarihine, artık bir daha katılamayacağı bir şeyler sokmuş olur. İnsan, bu unutma edimi etrafında... fakat tam onu görür. Gelecekte eylemlerimizin her birinde bizim için neyin açılıp, neyin kapandığını ne bilelim... Hatta en ufak edimlerimizin içinde bile". Lequier'nin özgürlüğü, bizi kendimiz hakkında derin bir bilgisizlik içinde bırakır. Bu itibarla da onun, Fichte'nin 'özgürlük' kuramından pek farklı düşündüğü anlaşılır.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 966-969); L. Dugas. *La vie, l'Oeuvre et le Genie de Lequier* (Bu yazı Lequier'nin *Fragments Posthumes*'ünün yeni baskısındadır, 1924); G. Sèailles, *Un Philosophe Inconnu.*

LERFES, François. Fransız filozofu. Aşağı Normandiya'daki Domfront-en-Passi'de, XVI. yüzyılın son zamanlarında doğmuştur. Evvelâ Caen Kolejinde okumuş, daha sonra Paris'e gelmiş, Padet adında bir üstadın ününe kapılarak, ondan fizik ve metafizik dersleri almıştır. Daha sonra Marche Kolejine profesör olan Lerfes, 1640 yılına doğru ölmüştür. Kendisini felsefe âlemine tanıtan, öğrencilerinden Malchias Kelley'in özentileriyle yayınlanmış olan dersleridir. Bu eserin adı, *Coursus Philosophicus Authore Fr. Lerfes*'dir (3 büyük cilt; Paris, 1642).

Lerfes, daha skolastik yöntemlerinden kurtulmamıştır. Onun güttüğü amaç, yorumladığı Aristo'nun eserleriyle kutsal doktrinlerin ispat olunabileceğini anlatmaktır. Fakat burada, Aristo aracılığıyle de girişilen kutsal doktrinler, kendisiyle üstadı Padet'nin doktrinleridir. Bu doktrinin esası, adcılıkla sert gerçekcilik arasında bir uzlaşmadan ibarettir.

Lerfes, tümeller sorununda, Pierre ve Paul' da insel varlık gibi çokluk ifade eder görünen ve gerçekten bir şey ve bir kolektif şey bulunduğunu, fakat türeme düzeni halinde ve edimsel olarak ayrılmış bir bölünmez doğa ve bir düşüncenin kendisine tözel olarak tam uygun olmadığını iddia eder. Lerfes, Marche Kolejini terk ettiği zamanlarda Descartes, yöntem hakkındaki konuşmalarını Leyde'de yayınlayarak tüm bu skolastik kürsüleri sarsmış ve yeni felsefeyi getirmişti.

LERMINIER, Jean-Louis-Eugene. Fransız yayımcı ve hukukçularından. 1803'te Paris'te doğmuş, 1857'de ölmüştür. Çocukluğu, Strasburg' da geçmiş ve orada Alman dil ve edebiyatını öğrenmiştir. Sonra Paris'te hukuk öğrenimini tamamlamış ve bilimin felsefesiyle tarihini, açtığı özel bir sınıfta okutmuştur. Bu derslerinde daha çok Berlin'in tarihçi okulundan yararlanmıştır. Globe dergisinin yazarları arasına katılmış, 1830 devriminden sonra, liberal düşüncelerinin ünü sayesinde, College de France'da yeni kurulmuş olan mukayeseli yasama (legislation) kürsüsüne getirilmiştir. Eserlerinde birçok kusurlar vardır. Fakat, parlak ve kolay anlaşılır bir üslupta yazılmış olmaları, kendisinin özgürlük ve ilerlemeye karşı olan aşırı aşkı, ona büyük bir ün sağlamıştır. Fakat, düşüncelerinde gittikçe artan ılımlılık ve Bakanlığın bazı iltifatları yüzünden mensup olduğu partinin kendisine güveni kalmamıştır. Revue des Deux Mondes'daki makalelerinden eski düşüncelerini değiştirdiği hissolunur. Bu yüzden kürsüsünü kaybetmiş ve bunu geri almak için boşuna uğraşıp durmuştur. Nihayet, kendi aleyhinde öyle bir düşünce uyanmıştı ki, 1840'taki yeni Fransız rejiminde de amacına kavuşamamış ve büsbütün çekilmeye mecbur olmuştur. O, son yıllarında tamamıyle unutulmuş bulunuyordu. Birçok eserleri vardır. Türlü gazete

ve dergilerde de birçok makaleleri çıkmıştır. Çoğu hukuk tarihine ait olan bazı eserleri, adlarıyle de felsefeyle ilgili görünürler.

La Philosophie du Droit (Paris, 1831); *De l'Influence de la Philosophie du XVIII e Sciécle sur la Legislation* (Paris, 1833); *Lettres Philosophiques à un Berlinois* (Paris, 1833). Bütün bu eserlerden, Lerminier'nin doktrinini belirtmek olanaksızdır. Görkemli cümleler içinde tereddütlü ve bulanık düşüncelere rastlanır. Oysaki Lerminier'nin yaşadığı dönemde, V. Cousin ve onun okulu egemendi. Avrupa'da da Kant ve Hegel doktrinleri yayılmıştı. Lerminier'nin ise bunlardan hangisine bağlı olduğu belli değildir. Bunu kendisi de itiraf eder. O, bazen bir Spinozacı gibi görünür. Özet olarak denebilir ki, bu ateşli ve hareketli ruhta hiç bir şey sürekli değildir. Eleştirimleri kuvvetli ve bazen de doğrudur. Fakat, ancak taraflısı olduğu kişiliğin gözüyle yapılmış eleştirimlerdir. Bir süre inandıklarını kolayca da inkâr edebilir. Lerminier, bir filozof olmaktan çok, hukukçu sayılmaktadır.

LEROUX, Pierre. Çok bilgili bir Fransız yazarı, filozof ve sosyalisti. 16 nisan 1798'de Paris'te doğdu, 12 nisan 1871'de öldü. Seçmeciliğin pek sert hasımlarından biridir. Charlemagne Lisesinde okumuş, sonra Rennes'de bu öğrenime devam etmiştir. Tekrar Paris'e dönerek bazı tereddütlerden sonra, hayatını tipografyacılık (typographie) ve müsahhihlikle kazanmaya karar vermiştir. Matbaacılığı sırasında, 1824'te eski okul arkadaşlarından, Paul Dubois'ya rastlamış ve onun teklifi üzerine birlikte Globe dergisini çıkartmıştır. Bu ünlü derginin adını koyan Leroux'dur. Fakat, liberal düşünceler, bu serüvenden (macera) hoşlanan zekâ için uzun süre kâfi gelmemiştir. 1831'de Saint-Simon'un mesleğini benimsemiş ve bu kez Globe dergisini, bu yeni doktrini savunmakta bir organ olarak kullanmıştır. Monsgny sokağı insanı, aynı yılın kasım ayına kadar onu kendi üyelerinden biri saymış, fakat bu topluma mensup olan Anfantin, kadınların serbest bırakılmaları, yani evlenmenin kaldırılması hakkındaki düşüncelerini, kendi sözde kilisesine bağlı olanların çoğunluğuna kabul ettirdikten sonra, Leroux, bu düşünceye karşı Bozard'la birlikte protestoda bulunmuş, Revue Encyclopédique'in başına geçmiş ve 1838'de Jean Reymond'la birlikte Encyclopedie Nouvelle'i (8 cilt, 1841) kurmuştur. Bu Encyclopedie'nin birçok makalelerini kendisi hazırlamışsa da, eseri yarım kalmıştır. Leroux, bir süre de Revue des Deux Mondes'un yazarlarına katılmış, fakat bu derginin güttüğü düşüncelerle kendi mesleği arasında bir fark olduğunu zannederek 1841'de Viardot ve Madam George Sand'la birlikte, hem Katolikciliğe (Catholicisme), hem seçmeciliğe (éclectisme) hem de zamanının politikasına hücum etmek amacıyle, Revue Indépendant'ı çıkarmıştır (1841). Daha önce de V. Cousin ve Jouffroy'nın felsefelerine karşı, *Refutation de l'Électisme où se Trouve Exposée la Suite et l'Enchenement des Divers Philosophie Depuis Descartes* (Paris, 1839) adlı eseri çıkarmıştı ki bu, daha önce ilgilendiği dergilerde bastırmış olduğu üç makaleyi kapsar. Fakat, Leroux'nun gerek din, gerek felsefe ve gerekse bu ikisinin işbirliğine dair düşünceleri, daha sonra bastırmış olduğu şu eserinde toplanmıştır: *De l'Humanité, de son Principe et de son Avenir, ou se Trouve Exposée la Vraie Definition de la Religion et ou l'On Explique le sens, le Suite et l'Enchenement du Mosaisme et du Christianisme* (2 cilt; Paris, 1840; 2. baskı, 1845).

Leroux, 1843'te Creuse departmanındaki Boussac Basımevinin müdürlüğünü alınca, Eclaireur gazetesini, kendi yazılarıyle doldurduğu Revue Sociale'ı ve aynı ruhu taşıyan birtakım kitapcıkları yayınlanmaya başladı. Bunların hepsinde insanlık, demokrasi ve sosyalizm doktrinlerini yaymaya çalıştı. Çalışma gününün normal süresi, plütokrasi, Malthuscülük, çalışmanın ulusal organlaşması... gibi konular da bu zümreye dahildir. Proudhon'un Voix du Peuple dergisinde yaptığı hücumlara Leroux bu Revue Sociale'de karşılık vermiştir. 4 haziran 1848'de yapılan ara seçimlerinde Seine departmanından halk temsilcisi seçilince, bir arkadaşıyle işçinin çalışma saatinin saptanması ve kadına siyasal ve sosyal haklar verilmesi için birçok söylevler vermişse de bu metafizik spekülasyonlar ve sosyalistçe düşüncelerle süslü olan söylevlerin Kurucular Meclisinde hiç bir etkisi olmadı. 1849'da Teşriî Meclise (Assemblée Legislative) üye seçilmiş, 1851'de yapılmış olan hükümet darbesinde inzivaya çekilerek bir süre dokuz çocuğuyle Jersey'deki bir çiftliğe, sonra da Lausanne'a sığınmıştır. Commun yönetimi, Leroux'yu demokrasiyi savunanların baştemsilcisi saymışsa da onu, Tanrı'yı tanımadığı için azarlamıştır. Bununla birlikte bu yönetim, üyelerinden ikisini Leroux'nun cenaze alayına göndermiştir. Buna neden olarak 15 nisan 1871 tarihli Journal Officiel'de şu düşünceye rastlanır: "Şu hal, elem duygumuz mistik düşüncelerine değil, bir politika adamı olarak, haziran günlerinin ertesinde yenilgiye uğramış olanları savunma cesaretini kendi üzerine almasından ötürü duyduğumuz saygının bir ifadesidir".

Yukarda adı geçen iki eserini özetlemekle onun birbirinden hiç de ayırmamış olduğu Tan-

rıbilim ile felsefesi hakkındaki düşüncelerini olduğu kadar da, kendi kuramını savunmak için mahkûm ettiği düşüncelere karşı yaptığı eleştirimleri de anlamış oluruz:

Réfutation de l'Éclectisme'inde, evvelâ kendi doktrinine kaynak ve temel olan ilkeleri özetler:

1. Felsefeyle Tanrıbilim özdeştir. Bu ikisinin amaç ve konusu da aynıdır. Yani, ülkü, insanın yetkinleşmesi, ilerlemesidir.

2. Felsefeyle din özdeş olduğundan, felsefe dinden ayrıldığı takdirde, bu ayrılışı, bağımsız olduğunu bildirmekten çok, dinin yerini tutmak ve daha ileri bir din haline gelmek içindir.

3. Dinle felsefenin özdeşliğinden, eski dinlerin ve daha çok Hıristiyanlığın metafizik esası, felsefesel olarak doğrudur sonucu çıkar. Bu metafizik esas, üçüzleme doktrinidir.

Üçüzleme, insel ruhun da özüdür. Zira, insan çözülemez bir surette yekdiğerine bağlı olan duyum, duygu ve bilgiden ibarettir. Bu itibarla felsefenin işi, ilerleme kanununu üçüzlemeye uygulamaktan başka bir şey değildir. Yalnız bu işi ilerleme kanununu kuşatan karanlıkları yavaş yavaş sıyırıp atmak suretiyle yapmalıdır. Felsefe bir bilim olmakla birlikte, ilerleyicidir. Çağdan çağa şekil değiştirir. Zira, doğa ve insanlık da eş olarak şekil değiştirir. Fakat bu, pek ateşli dönüşümde, felsefe dinsel olmaya asla son vermez. Çünkü felsefe, başka bir adla dinin kendisidir. "En dinli ve en dinsiz sayılan filozofların hepsi de aynı ailedendir", "Bugüne dek insanlık içinde kendilerini göstermiş olan gerçek düşünürlerin hepsi, dönemlere göre, yani insanlığın bir din doktrinine az çok büyük olan uzaklığına göre, başka başka derecelerde dinliydiler' '(*Réfutation de l'Éclectisme*, s. 41 ve 45). İşte birkaç örnek: "Bayle ve Voltaire'in hoşgörüşü (tolérance), esas itibarıyle İsa'nın kardeşliğinden farklı değildir. Fransız devrimi, politikacılarının özgürlük ve eşitliği de aynı suretle İncil'den alınmışlardır" (adı geçen eser, s. 44).

Leroux'nun seçmeciliğe karşı koyduğu doktrin budur. Ona göre V. Cousin'in anladığı tarzdaki seçmecilik —ki, İskenderiye Okulunun ve Leibniz'in seçmeciliğine benzemez— felsefeyle dinin özdeşliğini kabul edecek yerde, bunlar arasına birtakım farklar koymaya çalışır. Daima oluşmakta olup "asla bitmeyecek olan" bir tek felsefe yerine, V. Cousin, karşıt (zıt) ilkelerine karşın, bir tek felsefe içinde birleştirmeye zorlandığı değişmez dört sistemden söz etmekte ve gerçeğin en kesin ifadesini bu bircinsten olmayan sistem içinde görmektedir. Leroux, seçmeciliği böyle tanımladıktan sonra ve mantık bakımından da bir başlığı olmadığını söyleyecek kadar ileri gider (adı geçen eser, s. 50). V. Cousin, bu iddialara gereken karşılıkları vermiştir.

Leroux, seçmeciliğin esasına hücum ettikten sonra, bu sistemin tüm öğelerini gözden geçirir; bunlardan V. Cousin'in yanılmamış olduğu bir tek öğenin bulunmadığını ileri sürer. Örneğin, psikolojiyi ayrı bir bilim yapmanın ve bunu felsefenin zorunlu bir temeli saymanın ve felsefeye gözlem yöntemini uygulamanın doğru olmadığını, zira, "metafiziğin ozanlarınkini andıran bir ilhamın etkisi altında meydana geldiğini" (adı geçen eser, s. 186-187) anlatır. V. Cousin'in iradeyi, insan ruhunun esaslı fakülteleri arasına koymuş olmasını da yanlış olduğunu, iradenin yerine (Ben)in gerçek gizilliği (virtualité) tanıtan ve bu bilinmediğin (meçhul) yerine gerçek erkimiz (iktidarımız) olan duygunun konulması gerektiğini, iradenin (ben)le (ben olmayan - non moi) arasında bir aracıdan başka bir şey olmadığını savunur. Nihayet, ona göre, V. Cousin doktrinde olduğu kadar da çok bilgili olmakta da başarılı bir filozof değildir. Hatta, kendinden önce gelenlerden hiç birini anlamadığı gibi, otoritelerine inanmış olduğu için kendilerinden sık sık bahsettiklerinden de bir şey anlamış değildir. Yani o, ne Descartes'ı, ne İskoçyalıları, ne Maine de Biran'ı, Kant'ı, Schelling'i, Hegel, Eflatun, Aristo ve Leibniz'i de anlamış değildir; "kaleminden saçmalıklar kadar da manasızlıklar dökülüp taşmaktadır".

Leroux'nun eleştirimleri sudandır. Bunun üzerinde fazla durmaya değmez. O, seçmeciliğin doktrin ve yönteminden çok, tinsel durumundan hoşlanmaz. Ona göre, felsefe, yalnız toplum hayatını incelemeyi yeter bulan özel bir bilgi olmalıdır; Ecole Normale öğrencilerine psikoloji, politeknik öğrencilerine differansiyel hesabı okutur gibi okutulmalıdır. Bu hal, hayatın bir araya getirdiği her şeyi, evrenin Tanrısına, doğanın insanlığını, insanlığın insanlarına, toplumun bireylerine yükleyen ve nihayet insanda, duyguların düşüncelerini birbirinden ayıran Jouffroy'nın doktrininde de görülür. Oysaki felsefe, insanlığın akışını izlemeli ve onun her dönemdeki hayatını göstermelidir. Felsefe, "hayatın bilimidir. O, hayata her dönemdeki sanatın, politikanın, bilim ve endüstrinin ilhamlarıyle uzlaşan tanımlar ve açıklamalar vermelidir". Felsefe, geometrinin sahip olabildiği gibi, belirli bir karakter kazanmalıdır. Zira o, daha çok soyutlamalarla uğraşır. İnsanlık ilerledikçe gençleşir. Çünkü, "insanlıkta varolan diğer güçler, düşünce gibi yaratıcı ve verimlidir". Saf düşünce, gerçeklikle ilgilenirse oluşur ve kendisi de sürekli etki ve tepkilerle gerçekliği oluşturur. "Fakat, her ilerleme, ister dış doğa bilgisi içinde olsun, ister kamusal insanın hayatının

organlaşımı (organisation) içinde olsun, zorunlu olarak metafizikte bir ilerleme sağlar". Şu halde felsefe, ilerleyen bir dini kabul etmek koşuluyle, dinden esaslı bir surette ayrı değildir.

Leroux'nun bu düşünceleri, Saint-Simoncu ve Hegelci kaynaklara dayanır. Yalnız Leroux, Saint-Simoncuların tehlikeli (critique) ya da olumsuz (menfî) dönemle organik dönem diye ayırdıkları iki çağı kabul etmez (E. Bréhier, cilt II, s. 958-959).

Şimdi asıl kendi doktrinini kapsayan diğer eserlerine, yani 'insanlık doktrinine' gelince: Leroux, bu eserinde de seçmeciliğe yaptığı reddiyesinde olduğu gibi, "insan, doğayı ve özü itibarıyle, birbirinden ayrılmayan duyum, duygu ve bilgiden ibarettir" şeklinde ifade ettiği ilkeden hareket eder. Ona göre, bu üç sözcük, tüm eski ve yeni felsefeleri özetler; bu temel gerçeğin bilinmemesi yüzündendir ki, bugün yalnız metafizik alanda değil, politika ve ahlâk alanında da acınacak sonuçlara ulaşılmıştır. Örneğin, Eflatun, insanda yalnız bilgi öğesini (unsur) görüp, duyum ve duyguya fazla önem verdiği için, *Cumhuriyet* adlı eserinde aileyi kaldırmış ve çalışan sınıfın tutsaklığını (köle), kast rejimini ve filozofların yeteneğini savunmuştur. Tersine olarak, Hobbes ve Machiavelli de sadece duyumla uğraştıklarından, hayvansal kuvvetin yeteneğini önermişlerdir. Nihayet, yalnız duyguya dikkat etmiş olan Rousseau, *Sosyal Sözleşim* adlı eserinde, çoğunluğun yeteneğini istemiştir. Bunların dördü de hükümet ve kamu hakkı ilkelerinde aldanmışlardır. Zira, bunların dördü de insel bilimin gerçek öğelerini bilemiyorlardı. Leroux'ya göre, insanın psikoloji bakımından tanımlanması ne denli söz götürmez bir gerçek olsa da, tam bir tanım olamaz. Zira, bu tanım, insanı tek başına ve yaşayan bir varlık saymamızı gerektirir. Oysaki insan, gerçek hayatta insanlıktan asla ayrılamaz. Eskiler, insana sosyal ve siyasal bir hayvan adını vermekle, bu gerçeği pek iyi anlamışlardır. Bununla birlikte eskiler, gerçeğin ancak bir kısmını anlamışlardı. İnsan, yalnız toplanma yeteneğinde olan bir varlık değil, aynı zamanda yetkinleşme yeteneğinde olan bir varlıktır. İnsan, ancak bu niteliklerinden ötürüdür ki, insan türünün bir parçasıyle değil, tüm insanlıkla birleşebilir. Yeniçağ aklının XVIII. yüzyıl dininin bir zaferi olan bu yetkinleşme yeteneği düşüncesi, insanın gerçek bilgi ve tanımına ister istemez girecektir.

Leroux'nun bu tam saydığı tanımdan çıkardığı sonuçlar şunlardır:

Biz tek başına yaşayamayacağımız gibi, fakültelerimizi de geliştiremeyeceğimizden, ruhumuzu, kurucu fakültelerinin ve bu itibarla tüm ruhumuzun olduğu gibi, bir saklı (latent) durumdan, gösterişi olmayan sade bir gizillikten (virtualité) ibaretmiş gibi dikkate almamız gerektir. Ruhumuz için gerçeklik, ancak yaşarken vardır; hayat, bedensiz, dış âlemsiz ve benzerlerimizin toplumu olmaksızın ne varolabilir, ne de anlaşılabilir. Duyum, maddesel nesnelerle ilişkimizin bulunmasını gerektirir. Onun, yani duyumun koşulu da, 'mülkiyet'tir. Duygu, bize aile gereksinmesini verir. Bilgi ise, ancak büyük bir insan topluluğu içinde gelişebilir. Bu da bir vatana gereksinme gösterir. Bu itibarla vatansız, ailesiz, mülksüz, yani şimdiki durumun dışında olacak bir insanın varlığı yapay (sunî) olmaktan ileri gidemez. Ve böyle bir insan, saf bir soyutluktan başka bir şey olamaz. Leroux'ya göre, bu üç kuruma asla dokunulamaz. Zira bunlar, "insanın hem benzerleriyle, hem de doğayla ilişkide bulunabilmesinin zorunlu tarzlarıdır". Fakat Leroux, burada hemen bu düşüncelerini bozan şu düşünceyi ileri sürer: Bu üç kurumdan hiç biri bugün varoluşlarının hikmetine cevap vermezler. İnsanların gerek kendi aralarında ve gerek doğayla 'evrensel kamulaşma'larını (communion universelle) koruyacak yerde, fakültelerimizin zembereğini sıkıştıran sınırlar çizer.

İnsanın insanlıkla birlik teşkil etmesinden, nedeni kendimiz olan kötülüklerden mustarip olur ve benzerlerimizin bizi cezalandırdıklarını zannederiz. Örneğin, yeryüzünde istibdat, şiddet, kast rejimi egemen olduğu zaman zalimlik eden de zulüm görenden daha az acı çekmiyordu. Zira, insan, çarpmadan, kendi hayatını kırmadan ve sefalete sokmadan kardeşine çarpamaz. Yalnız günahkârlar değil, benciller de (égoistes), zihin ve duygu sevinçlerinden kendilerini yoksun kılarlar. Bundan, Leroux'nun yeni bir yarlık (charité) tarzı meydana gelir. Yarlık, feragat ve fedakârlıktan ibaret değildir. Başkalarını çıkar ve özseverliğimiz için sevmeliyiz. Zira, onlarsız ve onlardan uzak olarak toplum ve şimdiki hayat dışında varolmamız olanaksızdır. "Yakınlarınızı seviniz, zira, yakınlarınız sizin kendinizdir!.. Yarlık, esası itibarıyle bencilliktir" (*De l'Humanité*, cilt I, s. 219); bu eserin 198. sayfasında yazar, "Hıristiyanlıktaki yarlık, der, yetkin olmadığı için, Hıristiyanlığın genel olarak yetkin olmadığını gösteren en büyük kanıttır". Ona göre Tanrı aşkı da, yakınlarımıza karşı olan aşk gibi, bu hayatta kendi nefsimize karşı olan aşktan asla ayrılamaz. "Tanrı, âlemin dışında kendini gösteremez ve sizin özgürlüğünüz diğer yaratıkların özgürlüğünden ayrılmış değildir" (adı geçen eser, cilt I, s. 209).

Nihayet Leroux'ya göre, dünyanın ve hayatın dışında ne cennet, ne cehennem, ne de arı-

nak (purgatoire - ârâf) vardır. Yeryüzüyle gökyüzü bir ve aynı şeydir (adı geçen eser, s. 228-231). Bu ifadelerden Leroux'nun bir maddeci olduğu zannedilmemelidir. Onun felsefesinde Tanrı düşüncesi büyük bir yer tutar. Bu itibarla ölümünden sonra kendisi için yapılan sert hücumlar pek de haklı değildir. Fakat Leroux'ya göre Tanrı, varlıklar içinde sınırsız bir ilerleme şekli altında kendilerini gösteren matematik bir sonsuzluktan başka bir şey değildir. Ve biz onu, doğa aracılığıyle biliriz ve doğa, evvelce de kaydettiğimiz gibi, sürekli bir surette şekil değiştirdiğinden asla kendi kendisine benzemez.

Tanrı, genel olarak varlıklar ve olaylar için neyse, insanlık da insan için odur. İnsanlık, her birimizin içinde, beden ve ruh için, olaylar ve şekil değiştirmelerin ardından gelen ilke, gerçek töz ve nihayet Ben adını verdiğimiz şeydir. "Kendi varlığımız adını verdiğimiz ve kendi varlığımız olarak tanıdığımız, hatta ölümden sonra bile devam edeceğini hissettiğimiz bu Ben, insanlıktan başka bir şey değildir" (adı geçen eser, cilt I, s. 258). Fakat, insanlığın ne olduğuna dair doğru bir bilgi elde edinmek istenirse, onun gerçek bir varlık olmadığı görülür. İnsanlık, saf bir soyutluktur, bir gizillik halidir ve bir ideal varlıktır ki, her bir insan, onun tam olmayan bir gerçeklenmesidir (adı geçen eser, s. 254-256). Leroux, insan kişiliğinin değişmez ilkesi ya da tözü olan bu insanlık kuramına, bilinemez nasıl bir ilişkiyle 'ruh göçü' (métempsychose) doktrinini ekler. Bu konuyu mantık bakımından tanıtlamaya (ispat) çalışmaktan çok, Leroux'nun 'ruh göçü' hakkında verdiği açıklamaları özetleyelim:

Bir çocuk doğduğu zaman, şu iki varsayımdan biri üzerinde durmamız gerektir: Ya bu çocuk daha önceden vardı, yahut da varoluşunu yeni elde etmiştir. Özel olarak bir yaratma, yoktan var etme edimi, yalnız anlaşılmaz değil, aynı zamanda Tanrısal nitelikle de uzlaşamaz. Zira, Tanrı niçin olmayan şeye bir varlık vermiştir? Niçin bir varlık filan derecededir de, başka bir derecede değildir?.. Şu halde Tanrı, hiç bir hikmete göre hareket etmemektedir. Böyle bir iddia kabul olunamaz. Bu itibarla tüm insanların dünyaya, daha önceki bir varoluştan geldiklerini kabul etmek gerekir. Fakat insan, son doğumundan önce, hangi şekilde yaşamaktaydı?.. Bitki miydi, hayvan mıydı, yoksa daha önceden insan türüne mi mensuptu?.. Başka deyimlerle ruh göçü, belirlenmemiş ya da sadece insanlıkla mı sınırlanmıştı? Leroux, "bu iki sistemden, der, ikincisi, birincisinden sonsuz bir surette olumsaldır" (adı geçen eser, s. 283) ve şu sonuca ulaşır: "Biz, yalnız bizden önceki yaşamış olanların ardılları değiliz. Bu türemenin (génération) temeli ve gerçekten kendisiyiz de" (adı geçen eser, liv. V, ch. XII).

Özdeşlik ilkesiyle uzlaşma düşüncesi karşısında Leroux, özdeşliği feda etmekte tereddüt etmez; hatta aynı kimse olarak kalma hususundaki inadımızı, bencillik ve delilikle suçlandıracak kadar ileri gider. Ona göre, bu önemli sorunda gereken kanaate ulaşabilmek için yalnız akıl yürütme fakültesi yetişmez. Ruh göçü doktrininin tüm dinsel geleneklerin ve tüm büyük felsefesel sistemlerin esasında varolduğunu da tanıtlamak gerektir. Leroux, bu işe, Eflatun sisteminden başlar. Nasıl olur da, ruhun ölmezliğini belagatle savunan *Phedon*'un yazarının, insanın şimdiki yaşam koşulları içinde ve insanlığın kucağında, bu âleme yeniden doğmuş olmasından başka bir kaderi olduğunu bilmemesi kabul edilebilir? Gözünden kaçmayan bu zorluk karşısında Leroux, Eflatun'un ihtiyarlığında tinselci (spiritualiste) düşünceleri terk ettiğini, bunun kanıtını son yıllarının eseri olan *Epinomis*'te bulabileceğimizi iddia eder. Bu kuşkulu eserin, gerçekten Eflatun tarafından yazılıp yazılmadığı Leroux'yu ilgilemez. Ona göre, Eflatun'un gerçek düşüncelerini *Phedon*'da değil, Eneid'in VI. kitabında aramalıdır. Virgile, eserinin bu kitabında, ruhların gölgeler krallığında bir süre zaman geçirdikten sonra, yeniden hayata gelebileceklerini, yani ölümden sonra insanlık içine yeniden doğacaklarını anlatır. Bu suretle Leroux, eski felsefe söz konusu olduğu zaman, eleştirim kanunlarına saygı gösterir. Eflatun'u Virgile'in manzumelerinden sorumlu tuttuğu gibi, *Timée de Locre* adını taşıyan parçanın Fisagor'a ait olduğunu söylemekten ve Apollonius de Tyane'ın *Mektuplar*'ındaki yüksek doğruculuğu (véracité) tanımaktan çekinmez.

Yunan filozoflarından sonra sıra Musa'ya, İbranilerin eserlerine ve İncil'e gelir. Leroux, asıl burada tüm filozofları olduğu kadar da tüm belgeleri, Doğu dinlerini ve bunların modern yorumlamalarını bilen büyük ve çok bilgili bir kişilik olarak gözükür. Âdeta hayal gücüne gelen her şeyi serbestçe yazar ve alegorili mistisizm efsanelerine kapılır. Bunları da kısaca özetleyelim:

Âdem öyküsü, bize insan türünün başlangıçta hünsa (androgyne) olduğunu ve bazı yumuşakcalar (molusques) tarzında üreditlerini göstermektedir. Cennette tadılan mutluluk, ilk hal'deki hayvanca rahatlıktan başka bir şey değildir. Bu ilk hal'de bulunan polip gibi, mutlu ve ölümsüzdü. Hayır ve şer biliminin ağacı, bu ilkel hal'den sonra baş gösteren bilginin simgesidir. Bu hal'den sonraki Ben, kendisinin Ben olmayan'dan ayrı olduğunu fark etmeye başlar. İnsan, Tanrı'dan ayrılır ve bundan kut-

sal kitabın lânetleme (malédiction) adını verdiği bir içsel yırtılma meydana gelir. Habil'in kardeşi tarafından öldürülmesi, mülkiyet hakkının kurulması demektir; ve Musa bu cinayetle, bu hakkı temsil etmek istemiştir. Musa, mülkiyet hakkını bozarak, eşitçe bir yemekten başka bir şey olmayan paskalyayı getirmiştir. Nihayet oluş (genèse), Mısır rahipleri tarafından ilham edilmiştir. Bu itibarla bir arada yaşamakta olan bu papazlar, mülkiyetin kaldırılmasını temsil eden bir mit (mythe) hazırlamış olabilirler. Şu halde Kabil, mal sahibinin, duyuma tutsak olan insanın tipidir. Habil, duyguyu Setil'de bilgiyi temsil eder. Bu son ikisi, birincinin hayvanca kuvveti yüzünden yenilgiye uğramışlardır... Bu suretle insanlık, istibdat ve sefaletin ağırlığı altında silinip gitmek üzereydi ki, bunu da Tufan temsil eder. Nuh, yeni insanlığın simgesidir, ki bunda o zamana dek düzensizliğe terk edilmiş olan doğamızın türlü öğeleri denkleştirilmiştir. Bu öğeler, öncekiler gibi varlığımızın şu üç tarzıdır: Öznellik, nesnellik ve bunların birbiriyle olan ilişkisi. İşte Nuh'un üç oğlu (yani, Ham, Sam, Yafes) da bunları temsil eder. Bu üç tarz daha sonra, bilgin, sanatçı (artiste), zanaatçıda kişileştirilmiş olacaktır.

Buraya dek İncil'de, Leroux'nun bireysel ve sosyal psikolojiden başka bir şey görmediği anlaşılıyor. Şimdi de onun kutsal kitapta ruh göçü sistemine ya da insanlığın kucağında bireylerin yeniden dünyaya gelmeleri dogmasına (dogme) rastlıyoruz: Tanrı'nın İbrahim'e bir büyük ulus haline geleceğini ve yeryüzündeki tüm ailelerin kendisinde kutlanacağını bildirmesi, açıkça bir tek adamı değil, 'insanlık insanı' olmakla görevli ve sürekli olarak şekil değiştirmek suretiyle yeniden doğan 'halk insanı'nı (l'homme peuple) ifade etmektedir. İncil'in şu ayetinin anlamı da budur: "Tanrı, ölülerin Tanrısı değildir, belki yaşayanların Tanrısıdır" (Meta İncil'i, XXII, 23). Biz burada, Leroux'nun kitabındaki insel doğanın mahvolmaz üç öğesini temsil eden üç Yahudi mezhebine dair yaptığı açıklamalarla Katolik kilisesinin temel dogmaları ve İncil'e dair yaptığı yorumlamalar üzerinde duracak değiliz. Yalnız, bunlardan çıkardığı sonuca değinmeyi yeter bulalım:

Leroux'ya göre, on sekiz buçuk yüzyıldan beri İncil anlaşılmış değildir; ve anlaşılmazlık bu kitabın doğuş tarihinden uzaklaştıkça ağır ağır artmıştır. Hıristiyan tinselciliğinden bahsedilmektedir. Oysaki, İsa'nın sözlerindeki gerçek anlam, Tanrı'nın, insan ve doğanın tözel birliğidir. İnsanlığın art ardına Tanrı'ya dönüşmesidir; bireylerin bu hayatta ve bu toprakta şimdiki varlığımızın koşullarıyle, ki bu koşulların dışında başka hiç bir varlık varolamaz (aynı eser, cilt II, s. 841 vd.). İsa'nın tanımış olduğu tek ölümden sonra dirilme, insanlığın gelecek bir çağda maddesel olarak dirilmesinden ibarettir. İşte Leroux'nun 'gökyüzü krallığı' ile onun 'Baba'sından anladığı şey budur. Bu çeşit düşünceler, hiç bir belgeye dayanmadıkları gibi, hiç bir gözlem ve felsefesel akıl yürütmeye de dayanmadıklarından üzerlerinde herhangi bir tartışmaya gereksinme duyulmaz. Bunlar, onun din dogmalarına körü körüne inanmadığının bir işareti sayılabilir. Onda dikkati çeken noktalardan biri de, kendisinin üç sayısına mistik bir özellik vermiş olması, her şeyi üçlü bir sınıflamaya bağlamak için gösterdiği çabadır. Denebilir ki Leroux, bir çeşit Fisagorculukla Budacılık zevkinden ve yönsemesinden kurtulmamıştır. Bununla birlikte, onun ruh göçüne dair düşüncelerini yanlış anlamamalıdır: Leroux, insanlık içinde bir ruh göçü kabul etmektedir, sürekli bir surette doğup duranlar ona göre hep aynı insanlardır. Bu, kişisel değil, bireysel bir ölmezlik demektir. Birey, mutlak töz tarafından yutulmuş değildir, belki başka bir bireysel nedene girmek suretiyle bellek ve kişiliğini yitirmektedir. Bu ölmezlikte ne anı (hatıra) ne de bilinç vardır (Paul Janet ve G. Séailles, s. 908).

Leroux'nun diğer eserleri: *Sept. Discours sur la Situation Actuelle de la Société et de l'Esprit Humaine* (Paris, 1841; Boussac, 1847, 2 cilt); 1846); *De l'Humanité Solution Pasifique du Problème du Proletariat* (Boussac, 1848); *Le Carrosse de M. Aguado; de la Plutocratie ou de Gouvernement des Riches* (Boussac, 1848); *Du Christianisme et de ses Origine Democratiques* (Boussac, 1848); *De l'Egalité* (Boussac, 1848); *Malthus et les Économistes* (1849); *Assemblée Nationale Législative* (Paris, 1849); *La Greve de Samarez* (1863-1864). Bu eser, sosyalizmi yaymaya çalışan manzumeleri kapsar. *Job, Dram en cinq Actes par le Prophète Isale* (1865).

Fransız filozoflarından bir de Emmanuel Leroux vardır ki, çağımızda daha çok Pragmacılığa dair yazdığı eserlerle felsefe tarihine hizmet etmiştir. Bu eserlerden başlıcaları: *La Pragmatisme Américaine et Anglais* (1922); *Le Pragmatisme* (1926).

Bkz. Raillard, *P. Leroux et ses Oeuvres* (1899); P. E. Thomas, *P. Leroux, sa vie, son Oeuvres, sa Doctrin* (1904); H. Mougin, *P. Leroux* (1938).

LE ROY, Georges. Fransız yazarı. 1723'te Paris'te doğdu, 1789'da öldü. *Lettres sur les Anima...* adlı eseriyle ünlü oldu ki, bu, mukayeseli bir psikoloji denemesidir. Bu zor konu üzerinde onun kadar başarı gösteren kimse yoktur, denebilir. Versailles parkında avcı su-

baylığıyle görevlendirilmiş olan Le Roy, orada hayvanların içgüdüleri ve huyları hakkında gözlemler yapma fırsatını buldu. Kendisinin kuvvetli doğa duygusu ve yumuşak ruhluluğu, insanların bu alçak gönüllü arkadaşlarıyle ilgilenmesine hizmet etti. Bilgilerinin genişliği de topladığı olgulardan (faits) yararlanmasına ve onları yorumlamasına yararlı oldu. Le Roy, zamanının hemen tüm filozoflarıyle arkadaştı. *Ancyclopedie*'nin Chasse, Fermier, Forêet, Instinct... vb. gibi maddelerini de kendisi yazdığı için D'Holbach'ın salonunda toplanan, bu büyük eserin diğer yazarlarıyle de arkadaş olmuş ve onların hepsinden saygı görmüştü. Helvetius'ün *Esprit* adlı eserine yapılmış olan hücumlara karşı, Le Roy, bu filozofu, *Examen des Critiques du Livre de l'Esprit* (Londra, 1760) başlıklı bir eserle savunmaya cesaret etmişti. Daha sonra da Voltaire'in itirazlarını reddetmek için, *Réflexion sur la Jalouise* (Amsterdam, 1772) adlı bir yergi yayımladı ki, buna 20 nisan 1772'de Ferney'de yazıldığı bilinen, *Lettre sur un Écrit Anonyme* başlıklı ve şiddetli bir karşılık verildi (Bu eser, Voltaire' indir). Le Roy, hepsi maddeci olan bu bilginlere karşı olan sempatisine karşın, onların doktrinlerini beğenmemiştir. Nitekim, kendisi de Helvetius'ün düşüncelerini kabul etmediğini, onun eserini, "maddeciliği ve dini hor görmeyi öğretmediği için", "doğa düzenine ait sorunlar karşısında tek yetki sahibi olan" felsefeyle aklın haklarını korumak için savunduğunu anlatır.

Les Lettres sur les Animeaux, 1762'den 1765'e dek türlü edebî dergilerde ve bazı ilâvelerle 1781'de kitap haline getirilmiştir. 1802'de tekrar basılan bu eseri, 1862'de bir Giriş eklemek suretiyle Robinet bir daha bastırmıştı. Bu yazar, Le Roy'yı pozitifciliğin müjdecisi sayarak takdir eder. Gerçekte ise Le Roy, Condillac'ın zeki bir çırağıdır; eseri savunduğu doktrinin kuvvetinden çok, tonunun sadeliği ve olguların doğruluğu yüzünden ilgilenmeye değer. Bir Nurenberg fizikçisi adı altında kendisini gizleyen Le Roy, kuruntularını açıklama bakımından eserinde hiç bir atılganlık yoktur. Bu sözde maddeci, "ruhumuzun maddesiz ve ölümsüz olduğuna inanmaktayız" der, durur. Aug. Comte'un vaktinden önce yetişen bu genç çırağı, doğanın zihinli bir yaratanı olduğuna pek inanır; Descartesçı otomatçılığı hoş görmez. Le Roy, evvelâ ince bir dikkatle, sorunun önemini belirtir ve sorunu çözecek olan yöntemi gösterir ki, bunlar, onun başlıca meziyeti sayılmamalıdır. Ona göre, hayvanlar tarihinin tek konusu, anatomik betim (description - tasvir) ve dış karakterler değildir. Hayvanlarda sonuçları sayesinde görülebilen bir kolektif eylem vardır: "Hayvan bedenlerinin içyapılarını gözleyecek olursak, kendi bedenimizin yapısı ve kısımlarının işlemesi hakkında bizi aydınlatacak olan organların ilişkilerini görmüş oluruz; aynı zamanda onların sahip oldukları bu duyarlık sayesinde meydana gelen eylemleri gözlemek suretiyle de, aynı duyumlara oranla ruhumuzun işlemlerindeki (operations) ayrıntılar hakkında da aydınlanabiliriz. Kuşkusuz biz, kendi özel duyumlarımızdan başkası hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Fakat bize benzerlerimizin duyarlığını veren elem sesleri, sevincin görülebilen işaretleri, tüm kuvvetleriyle hayvanlarda da vardır". Özet olarak Le Roy, insanlardaki organik şekil ve görevlerle ruhsal olgu işaretlerini hayvanların organ ve ruhlarına ait belirtilerle karşılaştırmak suretiyle Descartes'ın hayvanlar hakkındaki yanlış görüş ve iddialarına aykırı sonuçlar çıkarır (*Lettre* I). Bu surette kurulabileceğini ve bunun yararlı olduğunu gösterdikten sonra, pek de başarılı olmamak koşuluyle bu araştırmaların ürünlerini gösterir:

Hayvan, duyguludur. Bizde duyumlara, bellek, mukayese, yargı ve iradeye bağlı olduğu halde, bunlar, hayvanda da aynı dönüşümlerle meydana gelir. Hayvanla insan arasında ancak bir derece farkı vardır. Hayvan da hatırlar, düşünür, arzu ve mukayese eder, ister, hatta sayıyı bildiği, ve geçmişten yararlanarak geleceği gördüğü için, zihinsel işlemlerini saf soyutlamaya kadar götürebilir. Nihayet hayvanlar konuşur ve bazı türlerde hecelenen gerçek bir dil vardır; onlar, ilerlemeye hiç de yeteneksiz değillerdir. Bireyler yetkinleşebilir, fakat insan ve çevrenin sert etkisi altında bu ilerleme, türde saptanılamaz. Le Roy'nın bu gözlemlerinde birçok doğruluklar vardır: O, olağanüstü ve uydurulmuş olgulara dayananlardan değildir; fakat gözlemlerinden bazıları rasgeledir. Onda, makine hayvan varsayımını haklı olarak reddeden, hayvan doğası için gerçek bir şefkat duyan en yüksek zekâ edimlerini en ilkel zekâ koşullarına yakınlaştıran bir filozofun önyargıları (préjugés) vardır. Le Roy, içgüdüler hakkında da pek ustaca bazı düşünceler bulmuştur. *Ancyclopedie*'deki *içgüdü* maddesi, çoğu zaman Diderot tarafından yazıldığı söylenir ve hatta bu yazarın *Oeuvres Chosies* adlı eserine Genin tarafından eklenmiştir. Eğer bu Le Roy'nın değilse, her halde onun eserinden alınmış metin parçalarıyle süslü ve başka bir düzende tertip edilmiştir.

Le Roy adını taşıyan birkaç Fransız filozofu daha vardır ki bunlar, XX. yüzyıla mensupturlar:

a) André Leroy. Bu filozof, *La Critique et la Religion ches David Hume* (Paris, 1930) adlı eseriyle tanınır.

b) Bernard Leroy. Daha çok psikolojiyle uğraşmıştır. *L'Illusion de Fausse Reconnaissance* (1898) adlı eserin yazarıdır.

LE ROY, Edouard. Fransız filozofu ve matematikçisi. 8.6.1870'te Paris'te doğdu; 1960'ta öldü. Evvelâ edebiyatla uğraşırken birdenbire matematik koluna geçmiş, burada gösterdiği parlak başarıdan sonra Ecole Normale Superieure'ün 'bilimler' şubesine girmiştir (1892). Matematik agrejesi olduktan sonra (1895), uzun yıllar Paris'te kalarak bilimsel çalışmalara koyulmuştur. 1898'de *Sur l'Intégration des Équations de la Théorie de la Chaleure* adlı bir tez sunarak felsefeyi meslek edinmiştir. Fakat bir süre Paris'in türlü liselerinde matematik okuttu ve 1914'te Bergson'un yerine vekil olarak, 1921'de ise asîl olarak Collège de France'a felsefe profesörü oldu. 1919'da, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçildi. Derslerinde Katolikçiliği savunan bir Bergsoncudur. Bilimlerin eleştiriminde de önemli bir rol oynamış olan Le Roy, bir taraftan da Pragmacıdır.

Laland'la birlikte, akıl kategorilerinin hareketliliğini, fakat belirli bir yöne doğru geliştiğini de kabul eden Le Roy, tüm bu felsefesel görüşlerini şu eserlerinde savunmuştur: *Dogme et Critique* (1906); *Un Philosophie Nouvelle, Henri Bergson* (1912); *Le Problème de Dieu* (1929); *L'Exigence Idealiste et de la fait de l'Evolution* (1927); *La Pensée Intuitive* (2 cilt, 1929-1930); *Les Origines Humaine et l'Evolution de l'Intelligence* (1898)... vb.

Le Roy, Fransız Felsefe Cemiyetinin Belleten'inde, *Introduction à l'Etude du Problème Religieux* (1944) başlıklı büyük bir makaleden başka, Revue de Métaphysique et du Morale'de şu önemli makaleleri yazmıştır: *Bilim ve Felsefe* (1899. 3 makaledir); *Bir Yeni Pozitifcilik* (1901); *Yeni Felsefeye Yönetilen Bazı İtirazlara Dair* (1901); *Yaratmaya (İcat) Dair* (1905) vb. ki bunlar, Chaiers de la Nouvelle Journée yayınları arasında *Qu'ets-ce que la Science* (1926) başlıklı bir kitapta toplanmıştır. Le Roy, daha önce Vincent'la birlikte, *Matematiğin Yöntemine Dair* (1894. 2 makale) ve *Sayı Düşüncesi* (1896) adlı eserleri yayımlamıştı.

Bilimsel ve dinsel felsefede Bergson'un düşüncelerinden yararlanmış olan Le Roy, bilimle dinsel düşünceyi uzlaştırmaya ve bu ikisinden ortalama bir felsefe yaratmaya çalıştı. Bu felsefe, bilimleri eleştirmeyle başlayıp bir dogma (dogme) eleştiriminde sona erecekti. Bu itibarla Le Roy, deneyin ülkücü bir diyalektiğinden hareket eder; bu temele dayanan bir bilgi kuramını geliştirir, ki bunun öğeleri, başka filozoflarda da vardır. Bu öğeler, Cogito (düşünüyorum) nun eleştirimi, olgu ve matematik deney kavramı, aklın birleştirici eylemidir. Bergson gibi düşünmesine karşın, Le Roy'nın yöntemi, sentetiktir. Bergson'unki ise, analitiktir. O, ruhun ve âlemin yapısıyle anlamını ilerlek (müterakki) bir surette belirleyen özel problemleri derinleştirerek felsefesini sürekli, fakat önceden fark edilmez bir şekilde geliştirir. Le Roy ise, felsefesinin planını çizer; temellerini atar ve bir amaca göre düzenler, tüm diğer problemleri Tanrı probleminde eritir. Düşüncelerinin eleştirimci ve metafizik şeklini de dinsel bir şekil içinde aydınlatır.

Ona göre bilim, kavramsal ve mekanik bir bilgiden, yüzeysel (sathî) ve hareketsiz bir varlıktan pratik ya da gidimli (discursif) bir eylemden başka şeye ulaşamaz. Bu itibarla bilim, zorunlu, tam ve derin olmadığı gibi, yöntemleri pratik gerçeklemeler (vérifications) ötesine uygulandığı zaman çekinilemez bir surette kuşkuculuğa gidilmiş olur. Le Roy'nın Revue de Métaphysique'deki makalelerinde geliştirdiği bilimsel adcılığının (nominalisme) sonuçları budur. Daha önce P. Duhem, tüm fizik kuramlarının yapaylığını (artificiel), çapraz (crucial) deneylerin varolmadığını ve bir olgunun, önceki bir kuramın işlevi (fonction) olmadıkça hiç bir anlamı olamayacağını göstermiştir. Le Roy, bu eleştiriyi genelleştirmiştir. O, geometrinin ilk uylaşımlarındaki keyfiliği (arbitraire) bilimin her anında yenileşmiş görür; H. Poincaré gibi, matematikteki akıl yürütmede sezginin dönüştürülemez payını kurtarmış ve bilginin (savant) kesin eylemini belitler ve tanımlarla korumuştur. Daha doğrusu Le Roy, 1961'den itibaren bilim ve felsefenin biraz yalınçlaştırılmış olan şemaları aleyhine savaşmıştır. Poincaré ise, uylaşımlıyı (conventionnel) keyfîye karşı koymuştur. Le Roy'ya göre, kuramların zorunluluğu tamamıyle mantıksaldır. Bilim kısımlarından çok, toplu heyetiyle daha zorunludur. Olgular, keyifsel değil, kendi eserimizdir. Zira, doğada çekinilmesi olanaksız olmayan 'kırılma çizgileri' (lignes de clivage) vardır; çünkü, her kuramda bir zorunsuzluk saçağı (frange) bir özgür belirleme vardır. Gerçeğin bu akılsallaştırılmasında Le Roy'nın payı, bilimi açıklamak istemesidir. Bu konudaki tezlerinin esası E. Meyerson'un görüşlerine uygundur. Fakat Le Roy'nın en uygun açıklaması bile, Hegel'in kavramlarla yaptığı açıklamadan daha doğru değildir.

Le Roy'nın görüşü, bir şifreyi çözme yöntemidir, soyut bir modeldir, bir dildir. Zaten ona göre, bizim günlük deneylerimiz gerçeğe uymaz (irreel). Zira deney, bilim gibi eylem amacıyle inşa edilmiştir. O, burada aklın evrimi hakkında Spencer'in ileri sürdüğü bazı tezleri, daha metafizik bir tarzda ve biraz da

şeklini değiştiren bulanık düşüncelere sahiptir. Le Roy, "Yeni felsefe, der, zirvesinde dinsel ve ahlâksal eylemler bulunan pratik eylemle gidimli eyleme, birer aracı sayarak bağlanan bir dereceler aşaması (hierarchie) kabul eder". Bunun içindir ki, bilim, bağıntılıdır; her bilgi bir eyleme bağlı olsa da, zekânın ilerlemesi dolayısıyledir ki, bilim, karşılıksızlık (hasbîlik) karakterini yitirmez.

Le Roy, burada Bergson gibi düşünür: Akılsal sistemlerin yapıntılı (fictif) varlığı arkasında gerçek varlık görülür. Bu varlığı, bize bir temel sezgi içinde keşfettiren, 'düşünüyorum' dur (cogito). O, bilincin dolaysız verisidir, eşya ve ruhun yaşanmış birliğidir. Parmenid'in düşüncesine aykırı olarak, bu gerçeklik, ne maddesel, ne de hareketsizdir. O, 'düşünce - eylem'in (pensée - action) bölünemez ve düzenli oluşudur (devenir) ki, onda şekil maddeden ve uzay zamandan ayrılamaz. Fakat duyumdan itibaren bu âlem, eylemin algılanmaz çizgilerine göre kırılır. Algı, onu şekiller ve sistemler halinde organlaştırır, bilimde kavramlar halinde dağıtır. Uzayın nesnel ve katı şekli içinde yansıtır (in'ikas). Böylece, düşünce ve cisimler ayrılmış olurlar. Hareketsizliğin tüm gücü, (puissance) cisimlerde billurlaşır. Süre, zaman olur ve ruh geri dönerek yabancı bir deney içinde kendi özel determinizmiyle sıkıştırılmış olan kendi özel kendiliğindenliğinden (spontanéité) başka bir şeyi tanımaz. Bu andan itibaren her bilgi ister, fizik deneyde olduğu gibi maddeyle ilgili olsun, isterse matematik deneyde olduğu gibi düşüncelere dair olsun olaysaldır. Ruhun kendisi de oluşundan ayrılmış olan duygu, irade, zihin şekillerine bürünür, bu suretle kendisini tanımaz, üzüntü çeker. Bu itibarla Le Roy'ya göre deney, Kant'ta olduğu gibi, numen (noumène) ve ruhun bir bireşimi (sentez) değildir, bir çözümlemedir (analiz). Bunun içindir ki deney, gerçeksizdir (irréel); fakat bu yüzden de bu duruşları (attitudes - tavır) alt üst etmek suretiyle, eşyanın hareketsiz ve dağınık görünümden (vision) ibaret olan maddeden kurtulabileceğimizi ve ilkel varlığın fışkırmasını elde edeceğimizi umut edebiliriz. İşte yeni felsefenin esasları bunlardır. Şu halde bu felsefe, gerilektir (régressif - ric'î), bu felsefe, bizi, cisimler yığınından eylemimizin getirdikleri eşyayla karıştırarak hayallerin sürekliliğine (continuum) götürecektir. Bu suretle bölünmüş algıdan saf algıya döneriz. Duyular âleminden belleğimizin bu âleme sıkıştırdığı ne varsa hepsini soymak suretiyle edim halindeki maddeden gizilli (virtuel) maddeye, hatta yaratmanın hayat ve edimine ulaşırız. Bu suretle bilimden bilince, bilincin dolaysız verilerine ve varlığa yükselmiş oluruz.

Le Roy'ya göre, zihincilik (intellectualisme) boştur. Zira bilim, kendi özel aletleriyle aşılamaz. Soyut bir bilgi yenilgiye uğratılamayacak şekilde bağıntılıdır. Somut varlığa yalnız sezgi ulaşabilir. Gerçeğin araştırılmasına gelince, Le Roy'ya göre, gerçek zihinle eşyanın tam uygunluğu değil, bunların birliğidir. Gerçek, bir sınır (limite) halidir. O, ancak içsel olarak tanımlanılabilir; zira, bir verinin eklenmesi söz konusu değildir. Gerçek, yetkin sınırına kadar itilmiş olan sezgisel bir ruhsal duruşun ürünüdür. Bu itibarla o, öğretilemez ve yeni felsefe, yeni bir dogmadan (dogme) az bir şey değildir. O, bir düşünme yöntemidir. Her vesileyle teşebbüs edilmesi gereken tinsel bir egzersizdir. Zira sezgi, ispat görüşünü yaratmak için aşmayı öğrenmek, eşyayı ikmal edilmiş halindekinden çok oluş halinde yakalamak, özgürlüğü determinizm şekli altında hissetmektir. Bu suretle de her konu üzerinde söylev düzeninden sezgi düzenine geçilir. Görülüyor ki sezgi, derece derece ilerlemek suretiyle meydana gelmektedir; gerçek bilgiye ulaşmak için türlü yoklamalardan (épreuves) geçmek gerektir.

Bu metafizikte derin bir dinlilik de vardır. Zira, Le Roy, alın yazımızın saf olarak zihinsel değil, ahlâksal olduğuna inanır. Ona göre, hayatımızın kendisiyle birleştiği bir inanç ararız. Bizim, dağınık bilincin aldatıcı zarfı altında gerçek doğamıza değinmeyi istememiz, orada ahlâksal bir ışık bulmak içindir. Gerçekten ruh problemi, Tanrı probleminin ilk basamağıdır. Zira, bu kendisine doğru yürüdüğümüz, soyut bir varlık değil, canlı ve yaratıcı bir varlıktır (R. Poirier, *Philosophes et Savants Française du XX e Sciècle* (1925, s. 202-207).

Özet olarak Le Roy, bilginin değeri sorununda bir çeşit uylaşımcıdır. Poincaré'nin matematiğin değeri hakkında ileri sürdüğü düşünceleri az çok farkla Le Roy, tüm bilimlere uygulamıştır. Ona göre bilim, geçirdiği evrim dönemlerinin hiç birinde gerçekliğin ürün ve anlatımı olmamıştır. O, pratik bir değere sahip olan ruhun bir inşasıdır (constructio), bilginin ya da kuramsal (théorique) olanın değeri değildir. Bilimsel olgu da gerçeklik olan ham olgunun kopya ve eşdeğeri değildir. Bilimsel olgu, gerçekliği parçalayan zihnin çalışmasından doğar. Zihin, gerçekliğin öğelerini soyutlar ki, ısı, ağırlık... vb. gibi olan bu öğeler asla tek başına bulunamazlar (Hastalıklar yoktur, hastalar vardır, sözü bu anlamdadır). Kuramlara gelince, bunlar da gerçeklikten uzaktırlar. Bunlar, ruhu, birbirine bağlılıklarıyle kandıran simgesel inşalardır. Fakat, gerçeğe tekabül etmezler. Bunun içindir ki, art ardına ve hatta zamandaş (simultané) olan karşıt kuramlar ileri sürülebilir. Bunlardan da anlaşılır ki, bilim, gerçek-

likten bize uygun ve pratik bir tasarımdan başka bir şey veremez. Condillac'ın dediği gibi, kuramlar, "iyi yapılmış bir dil"den başka bir şey değildirler (Paul Foulquié). Nihayet Le Roy'ya göre, bilimde olan her şey, zihnin yapay (sunî) yaratmalarıdır (icat). Eşyada hiç bir düzen ve determinizm yoktur; bunlar, bilginin (savant) hayal gücünden çıkarlar. Bilimsel kanunlar, başarı gösteren reçete'lerdir. Çünkü bunlar, sadece başarı için meydana getirilmişlerdir. Hesaplarımız, sözcüğün özel anlamıyle 'doğru' değildirler; fakat onlar, 'etkili'dirler (efficace). Bunların başarısı gerçekte bilimimizin değil, eylemlerimizin başarısıdır; bilimsel olgular birtakım keyifsel ölçü kurallarıdır, aynı zamanda gidimli bilginin son sınırları olan akılsal bilimler ve büyük kuramlar da, özünlü (intrinseque) anlamları bulunmayan, "yazının saf olarak biçimsel (formel) bir oyunu"ndan başka bir şey değildirler (A. Cuillier).

Le Roy'nın din ve Tanrı'nın varoluşu hakkındaki düşünceleri de Pragmacılık esasına dayanır; o, evvelâ kozmolojik kanıtla, yani âlemin zorunsuzluğunu ileri sürerek Tanrı'nın varoluşu ispat edilemez kanaatindedir. Zira ona göre, evvelâ âlemin zorunlu oluşu düşüncesi kabul edilemez. Biz, her nesnenin, evrenin diğer kısımlarıyle olan ilişkisini bilmediğimiz için, aynı zamanda evrensel determinizmi de bilemediğimizden nesnelerin hiç biri bize karşı zorunsuz gözükmez. Her tikel nesne, zorunsuz olsa bile, bunların toplamını teşkil eden bütünün de zorunsuz olacağı sonucu çıkmaz. Zorunlu olan belki de olaysal (fenomenal) belirmelerin kanunudur. Bir nesnenin her zaman varolmadığı ve her zaman varolamayacağı vesilesiyle zorunsuz denilirse, bu determinizm sayesinde ve herhangi koşullar içinde bir fark göstermeden olanaklı olamayacağını unutmak demektir. Şu halde Tanrı varoluşunu başka bir yoldan kavramalıdır. Re Roy'ya göre bu yol, zihinciliğe aykırı olan ve gerçekte Duns Scot ve Pascal'ın düşüncelerinin bir uzantısından (prolongement) başka bir şey olmayan Bergson sezgiciliğinde gizlidir; bu felsefe, mistiklerin büyük doktrinlerine bağlı olduğu gibi, Hıristiyan ruhunun saf spekülasyon alanına kesin olarak girmesidir.

Le Roy, Tanrı varoluşunu geleneksel kanıtlardan hiç biriyle ispat edemez. Bu kanıtlar, toptan ele alınırlarsa, reddedilemez bir sistemin, bir dönemin, bir sezginin ifadesi olan bir diyalektiğin türlü anlarını (momentes) teşkil ederler. Esasen Tanrı, "ispat edilemez; Tanrı denenir, yaşanır". İlkel insanlar için pratik evren, eylemlerini sınırlayan daire sop'dur (clan). Bu itibarla sosyal Tanrı, sop birliğinin bir ifadesidir. Diğer taraftan ilkeller için sop, denedikleri en yüksek gerçekliktir. Bu gelenek sayesindedir ki, geçmiş yüzyıllardan elde edilen onaylar (tasdik) yardımıyle Tanrı düşüncesine ulaşırız. Tinsel hayatta Tanrı bilgisini kapsayan gerekçeler de belirir. Yaşamak demek, Tanrı'ya inanmak demektir. Bu itibarla Tanrı düşüncesini spekülasyonlarda değil, yaşanmış deneylerde aramalıdır. Fakat, tinsel gerçeklik, kişisel bir deneyi, çağdaş tarih ve çevrenin öğretimlerini güçlendirir. "Tanrı onayı, bağımsız, başka bir şeye döndürülemez olan özerk (otonome) gerçeklik olarak ahlâksal gerçekliğin onayıdır. Bu anlamda denebilir ki, hiç bir Tanrıtanımaz (mülhit) yoktur; tek Tanrıtanımaz, hiç nefes almayan yaşamayandır". "Yaşamak, Tanrı'ya inanmaktır ve Tanrı'yı tanımak, yaşama ediminde içerik (implicite) olan şeyin bilincine sahip olmak demektir".

Fakat Tanrı, soyut bir ülkü değildir. O, bir 'kişi'dir (şahıs), söylemek isteyendir. Zira, kişilik düşüncesi, burada her çeşit insana benzerliklerden arındırılmalıdır. Tanrı, bir kişiden daha az olamaz ve kişilikte içerik olan tüm yetkinliklere sahiptir. Aynı zamanda Tanrı, bize bir kişi gibi muamele eden olmalıdır. Bizim için 'ödevin merkezi', saygı ve aşk konusu olmalıdır (A. Cuillier).

Tanrı, bilimci dogmanın amacı, bize eşya ve Tanrı'nın niteliği hakkında bilgi vermek değil, belki nasıl hareket edeceğimizi öğrenmektir. "Tanrı, kişiseldir" demek, Tanrı karşısında sanki bir kişi karşısındaymışsınız gibi hareket ediniz, demektir. Tanrıbilimciler, dogmatik gerçekleri pratik emirlerden elde edemezler. Oysaki bu gerçekler, pratik emirlerde gizlidir. Onlar ise tersine olarak pratik gidişlere kumanda edenin spekülatif onaylar olduğunu kabul ederler.

Anlaşılıyor ki, Le Roy, Tanrı varoluşunun başlıca kanıtını 'içkinlik' (immanence) ilkesinden elde etmektedir. Bu ilkeye göre gerçeklik, birbiri üzerine eklenmiş ayrı parçalar halinde yapılmamıştır. Her şey her şeyin bütünü içindedir. Evvelâ birey, bir gerçeği kabule hazırlanmış değilse, kabul edemez, yani evvelce inanmadığı bir kanıtı kabul etmez. Aynı zamanda âlem, kendi kendisine bize açıklanamaz gibi gözükmez. Kendisinden üstün ve kendi dışında olmayan bir gerçekliğin onaylanmasını da gerektirmez. Ancak bu gerekçe, düşünme tarzımızın meydana getirdiği 'parçalanma' (morcelage) ile onaylanabilir. Âlemi bütün olarak ele alalım ve parçalama yanılmalarından vazgeçelim. O zaman göreceğiz ki, âlem olaylarının kaynağı sorunu ileri sürülmeyecektir. Bu itibarla Tanrı'yı tanımanın tek tarzı, 'eylem'dir. Yani, hayat ve pratiğin gerekçeleri içinde bulunan bu karanlık ışığı işletmektir. Somut dü-

şünce, Tanrı inancını da içine alır. Zira, "düşüncenin mutlak değerini onaylamak, Tanrı'yı onaylamak demektir; bu nedenle her pekinlikte bu onay içeriktir; her düşüncede Tanrı onayı içeriktir" (Paul Foulquié). Le Roy'ya göre Hıristiyanlık, spekülatif bir felsefe sistemi değil; bir hayat kural ve kaynağıdır. Ahlâksal ve dinsel bir eylem disiplinidir.

Le Roy'nın bu görüşlerine Katolik kilisesi hücum etmiştir.

Bkz. Parodi. *Instuition et Raison* (Revue de Métaphysique et du Morale'in 1911'deki nüshasında); R. Poirier, (metinde adı geçen eseri, s. 202-207); A. Cuillier, *Manuel de Philosophie* (cilt II, Paris, 1928); Paul Foulquié, *Précis de Philosophie* (cilt II, Paris, 1941)

LEROY, Maxime. Fransız hukukçu ve filozofu. 28 mart 1873'te Paris'te doğdu, 6 eylül 1957'de Ecole Libre des Sciences Politique'de profesördü. *La Vie Véritable du Comte Henri de Saint-Simon* (1927) ve *Descartes, le Philosophie au Masque* adlı eserleri önemlidir. Öteki eserlerinin listesi, *Le Contrat Social* (cilt I; Paris, 1957) de yazılıdır.

Bkz. R. Schnur. *Archiv f. Rechts u. Sozialphilos., 41* (2. baskı, 1955).

LERSCH, Philipp. Alman psikoloji ve karakteroloji bilgini. 4 nisan 1898'de Münih'te doğdu. 1942'de bu şehrin üniversitesine profesör oldu. Dresd, Breslav ve Leipzig'de de profesörlük yaptı. Hayat felsefesi eleştirimcilerindendir. Karakter psikolojisiyle uğraşmıştır. Şu eserleri önemlidir: *Die Lebensphilosophie des Gegenwart* (1932); *Gesicht und Seele* (1932); *Der Aufbau des Charekters* (2 cilt, 1942); *Seele u. Welt* (1941); *Das Problem der Vererburnug des Sealischen* (1942); *Vom Wesen der Geschlechter* (2. baskı, 1950); *Aufbau des Person* (6. baskı, 1958).

LE SAGE, Georges-Louis. Génève'li fizikçi ve filozof. Bourgonya'daki Couches yakınlarında La Colombière kasabasında, 9 ocak 1676'da doğdu ve 5 şubat 1759'da Génève'de öldü. Din anlaşmazlıkları yüzünden ebeveyni 1684'te İngiltere'den göç etmeye mecbur olmuş ve Le Sage'ı amcasının yanına göndermişti. Kendisi, felsefe ve Tanrıbilim öğreniminden sonra pastörlükte kalmayı istememiş, bir süre İngiltere ve Hollanda'da oturduktan sonra 1711'de yine Génève'e gelmiş ve burada fizikle matematik okutmuştur. Monte'un *Dictionnaire des Vaudois et Genevois* adlı eserinde Le Sage'ın Londra ve Amsterdam'da 1699'dan 1755'e dek yayınlamış olduğu felsefe ve matematiğe dair on sekiz eserinin listesi vardır.

Bu filozofu ünlü Fransız yazarlarından Alain-René Lesage'la karıştırmamalıdır (1668-1747).

LE SENNE, René. Fransız metafizikçisi. 8 temmuz 1882'de doğdu, 1 eylül 1957'de Neuily'de öldü. Ecole Normale Superieure'den yetişti. Paris'in bazı liselerinde felsefe öğretmenliği yaptıktan sonra doktorasını verdi; Sorbonne'a ders görevlisi olarak alındı. Le Senne, Fransa'da olaybilimcilik (fenomenologie) doğrultusundaki spekülasyonları geliştirmeye çalışanlardandır ve bir taraftan da Brunschvicg'i kuvvetlendirenlerdendir. Hamelin'den aldığı ilhamla, önce *Introduction a la Philosophie* (1925; 2. baskı, 1939) adlı eseri yazmış, daha sonra da bir ahlâksal akılcılığı savunan *Le Devoire* (1930. Doktora tezidir); *Le Mensonge et la Caractère* (1930) başlıklı eserleri yayımlamıştır. *La Description de la Conscience; Obstacle et Valeur* (1934) adlı eseri ise, ülkücü doktrinin esaslarını kapsar. *Traité de Moral Générale* (1942; 2. baskı, 1949); *Traité de Caractérologie* (1945; 4. baskı, 1952); *La Destinée Personelle* (1951) vb. son eserlerindendir.

Le Senne'nin amacı, bilinci tam ve mutlak bir özgürlük alanı sayan Hamelin'in mutlak ülkücülüğünü, somut bir ülkücülüğe dönüştürmektir. Bu amaçla düşünceyi ülkücülüğe götüren yolları aramıştır. O, kendinden şey'i (chose en soi) bir tarafa bırakarak yalnız akla güvenen ve gerçeği mutlak düşüncede gören bireşimci akılcılıktan hareket etmek suretiyle ülkücülüğe ulaşır; bunun için mantıksal olmaktan çok, psikolojik bir yönden ilerler. Maine de Biran, Bergson ve F. Rauh'un dayandıkları ilkelerden hareket ederek ülkücülüğü ahlâksal eylem ekseni etrafında toplamaya çalışır. Ona göre, birlik ihtiyacından doğmuş olan felsefe, metafiziğin çözüm yoluyle bu birliğe ulaşmışsa da, bu suretle elde edilen birlik, düşüncenin birliğidir. Bunun içindir ki, felsefe daha sonra metafizikten kurtularak bilincin daha somut görevlerine (fonctions) doğru yönelmeye başlar. Matematik, fizik ve biyoloji gibi bilimler, kendi konularının bireşimini bulmaya çalışırlarken, düşünceyi de somuta doğru yöneltmeye çabalarlar. Bu itibarla bunlar da, metafizik gibi ve metafizikten sonra Ben'in sentetik görevlerini araştırırlar. Bundan sonra da Din gelir. Din, bilimden daha somuttur ve duygusal hayatımızın daha somut sezgilerinden meydana gelir. Bu bakımdan din, ahlâksal iradenin, duyguyu bir amaçlılığa götüren aracı demektir. Daha sonra da Sanat gelir. Bu da bilincin en somut derecesidir. Sanat, tüm somut erekleri (gaye) daha somut ve orijinal bir duruma getiren hareket ve sempatidir. Bilinç, derece derece somuta yükselir. Bu, bilincin birtakım bağımsız derecelere sahip olduğunun kanıtı olmaz. Bilinçte bu dereceler birbirine bağlı bir bütündür; benlik, ancak bu bütünlükle varlığı-

mı gerçeklendirebilir ki bu, 'ahlâksal' olmak demektir. Bu itibarla bilinç, gerçekliktir ve o, Ben'le öğeleri arasında sürekli bir akıştır.

Le Senne'nin felsefesinde merkez ve temel rolünü yapan düşünce, 'çelişiklik'tir. Bilgin, doğanın dinli, duyguların sanatçı, ruhun amaçlı çelişikliğinden mustarip olarak bilimin, ahlâkın ve sanatın bireşimini yapmışlardır. Nitekim, ödevin ve somut olan evrensel bilincin esası da çelişikliktir. Düşünce, kuşkunun çelişiklikleri ve bireşimleri içinde meydana geldiği gibi, kuşku da çelişmeleri çözmek için bireşimler bulmaya çalışmak demektir. Bilinç halleriyle 'ıstırap' arasında bir ilgi gören Le Senne, bir 'engel', bir 'sürçme' ve bir 'arıza' sayesinde bilincimizin hallerinden haberimiz olacağını, bunların ruhumuzun otomatizminde birer çelişme olduklarını tümevarım (endüksiyon) yoluyle açıklar; âlemi de inceleyerek, bunun en somut bir çelişme olduğu sonucuna ulaşır ve âlemin, yani her çelişmenin toplandığı merkez, ona göre ölüm korkusudur. Ruh, bu çelişmezliği metafizik, din ve sanattaki bireşimler önünde yenilgiye uğratır.

Le Senne, mantıksal ve psikolojik çelişmeyi de incelerken bilimlerdeki çelişmelerin yaratıcı karakterini gösterir; tüm bilimsel keşiflerle felsefesel yaratmaları bu somut çelişikliğin ürünü sayar. Bilimle ahlâk arasında amaçlı bir ilgi gören Le Senne, bunların —birbirlerine karşıt (zıt) olmadıklarından— yekdiğerine dönüştürmeye çalışmanın beyhudeliğini tanıtlamaya çalışır. Ona göre, bizi ahlâklılığa götüren, çelişiklikte gizli olan 'irade'dir, 'çaba'dır. İnsanı ahlâklılıktan uzaklaştıran da, çelişikliğin aydınlığını karartan 'bulanıklık (confusion), bir taraflılık, heves, ümitsizlik, ilgisizlik gibi hallerdir. Bunlar, ahlâksal ödevin yerine getirilmesi için gereken ruhsal bireşime engel olurlar. Le Senne'e göre, her çeşit elem, savaş ve çelişmeleri ortadan kaldıracak olan tek deneyde ahlâkı, tüm görevlerimizin bireşimiyle değerlerin birliğinde toplar.

Bkz. Hilmi Ziya Ülken, (s. 119-127); A. Forest, *Du Consenti à l'Etre;* E. Bréhier, (cilt II, s. 1098); Paul Foulquié, *Précis de Philosophie* (cilt, II, s. 229-288); Delasalle, *La Philos. de L.* (Revue Néoscolastique de Philos., 1936).

LESNIEWSKI, Stanislav. Polonya mantıkçılarından. 1886'da doğdu, 1939'da öldü. Yeni gerçekliliğe bağlıdır. Hesap (calcule) ontolojisine dayanan doktrinini şu eserlerinde açıklamıştır: *Über Definition iner Sogennaten Theorie der Deduction* (Varşova, 1930); *Grundzüge eines Neuen Systems der Grundlagen der Matematik (Protothetik, Ontologie, Neureologie) Coll. Logica* (1930-1939).

LESSING, Gotthold-Ephraîm. Alman filozof, eleştirimci ve edibi. Saxe Provenslerinden, Yukarı Lusace'de bulunan Kamenz'de (Sachsen) 22 ocak 1729'da doğdu, 15 şubat 1781'de Braunschweing'de (Wolfenbuttel) öldü. Bu şehirde pastör olan ve birkaç dil bilen, yazılarında pek de bağnazlığa (taassup) kapılmayan, babası kendisine ciddî bir eğitim vermiş ve pek gençken Lessing'in tam imanlı bir Protestan olmasını istemişti. Belki de bu aşırı ciddilik, ona tüm hayatını etkileyen içsel bir direnme aşılamıştır. Lessing'in on iki kardeşi vardı. Kendisi, bunların üçüncüsüydü. İlk öğrenimini evinde yaptı. Zamansız gelişmiş ince ve sağlam bir zekâya sahipti. Orta öğrenimini Maissen'deki Saint-Arfa jimnazında bitirdi. Yunanca ve Latinceyi burada öğrendi. On dört yaşındayken yazdığı ve 1743'te yenileştirdiği bir yazısında, dinlerin ve mitlerin (mythes) âlemin başlangıcını bir Altın çağı olarak göstermelerini açıkça reddetti. Çocukluğundan itibaren çok iyi beslenmiş olan genç zekâsı, daha çok sert bir üstadın elinde kendi özgürlük ve aklını kurban etme zorunda bırakan herhangi bir dinin boyunduruğunu kolay kolay kabul edemezdi. 1746'da Leipzig Üniversitesine Tanrıbilim öğrenmesi için gönderildi. Daha on yedi yaşında olduğu halde, o, edebiyat, şiir ve tiyatroyla uğraşmayı tercih etti. İlk yazdığı eserler, güldürülerdir. Bunlar, öğrenim yılları içinde yirmi bir yaşına dek geçen bir dönemde yazılmış zayıf ve sıkılgan eserler olmakla birlikte ileri bir yeteneği gizlerler. Bunu haber alan babası, öfkelenerek oğluna Gamenz'e dönmesi için emir verdi. Lessing, döndü, fakat bir süre sonra babası, onun Leipzig'e gitmesine izin verdi. Fakat Lessing, bu şehirde fazla kalmadı. Fakir ve kimsesiz bir öğrenci olarak Berlin'e gitti. Buradaki hayatı sefalet içinde geçen Lessing, Wittemberg, Leipzig ve Berlin arasında dolaşmakla geçirdiği günlerde *Minna Barnhelm* ve *Bilge Nathan* adlı piyeslerini yazdı. Bununla birlikte o, yalnız şiir ve sanatla uğraşmadı. Öğrenim yıllarında geniş zekâsını kandırabilmek için felsefe, tarih ve çok bilgi peşinde koşmuş ve hemen edebiyatın tüm kollarında çalışmış, hatta antikacılığa da merak etmiştir. Kendisine dikkati çeken ilk yazıları Gazette de Voss'da çıkanlarıdır. Bunlar daha



çok edebî eleştirimlerdir; ve zamanında büyük bir ün kazanmış olan ozan ve sanatçıların başarısızlıklarını, bunların haklı bir üne sahip olmadıklarını tanıtlama amacını taşırlar.

Lessing'in burada bizi ilgileyen yanı, ne Gottsched'e (1700-1766), ne de Klopstcok'a (1724-1803) karşı yaptığı hücumlardır; doğrudan doğruya uğraşmadığı halde, tarih, Tanrıbilim ve eleştirimlerine başarıyla uyguladığı felsefesel görüşleridir. Dostları, Mois Mendelssohn ve Nicolai'nin de yardımıyle yayınladığı *Çağdaş Edebiyata Dair Mektuplar*'ında, *Hamburg'un Dramatürjisi* adlı eserinde eski sanata dair yazılarıyle edebî eleştirimlerinde pek çok felsefe vardır. Bunlardan en önemli olanlarından biri, Laocoon'dur. Bu, içinde birçok estetik sorunlarının yüksek ve orijinal bir görüşle incelendiği küçük bir eserdir. Bu, spekülatif bir estetik kitabı değildir. Yani, o, burada Eflatun, Plotin, Kant ya da Hegel gibi güzel'i incelememiştir. Lessing, bu esercikte sadece kendi görüşlerini, şiirle resmin ilişkilerine uygulamıştır. Bu eseri Lessing, 1766'da Breslau'da yazdı. Savunduğu düşüncelerin başında sanatın tinselliği gelir. O, bununla güzelliğin kaynağını taklitte gören duyumculuğu reddeder. Resimle şiirin ve dolayısıyle plastik sanatların sınırlarını açıkça çizer. O, bunlardan birinin soğuk bir alegori, diğerinin ise gerçekliğin adi bir taklidi olmasını istemez. Bu iki sanat hakkında derin ve ince bir etütten sonra, bunları hazırlayan kaynakları güvenilir bir bilgiyle çözümler. Filozoflara olduğu kadar da sanatçılara ve ozanlara önemli bir eser sunmuş olur ve şiiri plastik sanatlardan üstün görür.

Lessing, Voltaire'le de tanıştı; daha sonra bir süre sefaletlerine son vermeye yardım eden bir kâtiplik buldu. Breslau'da beş yıl süren bu görevinden bıkarak Berlin'e döndü. Fakat, değerini takdir etmeyen bu çevrede açlıktan ölmemek için başka bir yere gitmeye hazırlanırken kendisine Hamburg'da açılan yeni bir tiyatronun eleştirimciliği önerildi. Yukarda adı geçen *Hamburgen Dramaturgie* adlı eseri (1770) burada yazdı. Bu eser, Hamburg tiyatrosunda oynanan yerli ve yabancı piyeslerle bunları oynayan artistleri insafsızca ve haklı olarak yepyeni bir sanatçı gözüyle eleştirir. Bu yüzden Hamburg'da da tutunamayan Lessing, ekmeğini İtalya'da kazanmaya hazırlanırken Brunschwick prensi, kendisini Wolfenbütte'deki kitapsaray muhafızlığına atadı. Burada pek sıkıntılı bir ömür geçirdi. İtalya'ya yaptığı bir iki aylık seyahatten başka, kendisini umutsuzluktan kurtarmış olan ve pek sevdiği bir kadınla evlendi; fakat Eva Lessing adını taşıyan bu kadın, evlenmesinden bir yıl sonra öldü. Tesellisini okuyup yazmakta bulan Lessing'in bu dönemde yazdığı en önemli eser, hoşgörüyü (tolérance) savunduğu *Bilge Nathan*'dır.

Lessing'in görevlendirildiği kitapsaray, yazma eserler bakımından çok zengindi. Lessing, bunları büyük bir tutkuyla inceledi ve büyük keşiflerde bulundu. Bunlardan biri, Toure'lu Bérenger'nin yazma eseridir. XI. yüzyılda kâfirlikle suçlandırılarak Roma Konseyi tarafından mahkûm edilen bu filozof, 1069'da düşüncelerini Cantenbury başpapazı Laufrance'a karşı savunmuştu. İşte Lessing, 1770'te bu eseri derin bir bilgiyle eklediği açıklamalarla yayımladı ki, bunda XI. yüzyıl kilise tarihi hakkındaki yanlış bilgileri de düzelten ve aydınlatan parçalar eklidir. Bu eser Lessing'i, felsefe tarihçileri ve eleştirimcilerinin birinci safına yükseltmiş ve Protestanlığı yenileştirenlerin en cüretlilerinden biri sayılmasına neden olmuştur. Bu kitapsaraydaki ikinci buluşu da 'Cezaların Ebedîliği' hakkında Leibniz'in yazdığı, fakat yayımlanmamış olan bir sayfadır. Leibniz'in bu konudaki düşünceleri pek iyi bilinmiyor ve bu yüzden de yanlış ve uygunsuz yorumlara neden oluyordu. Lessing, bu tehlikeli konu üzerindeki eleştirimlerinde büyük bir özgürlük ve şaşılacak bir cesaret göstererek düşüncelerini açıkladı. Bu suretle dinsel eleştirimlere yeni bir ufuk açmış oldu.

Lessing, edebî olan diğer buluşlarından başka, *Bir Bilinmediğin Parçaları*'nı (1777) yayımladı. Bu kutsal kitapların eleştirimine dair bir sistemdir. 1780'de yayınladığı *İnsan Türünün Eğitimi* başlıklı eser, onun felsefesel atılganlığının son örneğidir. *Bir Bilinmediğin Parçaları*'nda (fragments), Lessing'in savunduğu düşünceler, Hıristiyanlığı yıkmak değil, zamanının bayağı Tanrıbilimi yerine Hıristiyanlığın şeklini değiştirerek yüceltmek, yani 'akıl Hıristiyanlığı'nı getirmektir. Onun akıl Hıristiyanlığı, özgür düşünürlerin Ortodoksluğa karşı koydukları doğal dinin aynı değildir. Zira o, vahye inanır. Cezaların ebedîliği tezinde Hıristiyanlık dogmalarına inandığı görülür. O, XVIII. yüzyıl Tanrıbilimcilerinin düşüncesel beceriksizliği yüzünden dinsel dogmaların yıkılacağından korkar; fakat bir gün felsefeyle aydınlanmış olan düşünürler sayesinde aklı daha hoşnut edecek bir Hıristiyanlığın gerçekleneceğini umut eder. *Bir Bilinmediğin Parçaları*'nda, Protestanlık imanının temelini ve kutsal kitapların otoritesini sarsar. Her iki İncil'in de bir tarihsel belgeden başka bir şey olmadıklarını, bunların ciddî bir sınavdan geçirilmeleri gerektiğini anlatır. *İnsan Türünün Eğitimi* başlıklı eserinde kendi ateşli hayal gücünün yaratmak istediği bir yeni Hıristiyanlık çağına hazırlanmaya çalışır. XIII. yüzyıldaki rahip Joachim gibi bir kutsal ruh çağı, bir Oğul ve bir Baba

çağının geleceğini umut eder. Onun eserinde, daha çok din alanına uygulanmış olan ve evrim düşüncesine dayanan bir tarih felsefesi taslağı vardır. Ona göre Tanrı, insanlığın eğitimi amacıyle iki ayrı evrim evresinin planını vermiştir. Tevrat ve İncil bu evreleri temsil eder. Din ve felsefe, yalnız tarihe dayanmaz. Zira, zorunlu ve akılsal gerçeklerin tanıtı (ispat), rastlantılardan ibaret olan tarihsel gerçeklerin gücünü aşar. Evrenin amacı, özünü sevgi teşkil eden akıl Hıristiyanlığıdır (*Vorlander,* cilt II, s. 259-260).

Lessing, hayatının son yıllarında Spinoza'nın doktrinini benimsemiş gibidir, yani, Tanrı'nın kişiliği dogmasından vazgeçmiştir. Jacobi'nin bir sorusuna karşı, "Bir üstada bağlanmam gerekirse, Spinoza'dan başkasını tanımam!" demesinden de bu anlaşılır. Lessing, bir Masondu, onun bu yanını hesaba katmayan felsefe tarihçileri, iki dost arasında geçen bu konuşmanın ifade ettiği Spinozacılığa akıl erdiremezler; onun tüm eserlerinden sızan felsefe, ateşli bir tinselciliğin, Tanrı'nın kişiliğine imandan ve insel özgürlüğe kuvvetle inanmış olmaktan başka bir şey değildir. Lessing'in Leibniz'e fazla değer verdiği ve birçok noktalarda ona bağlandığı görülmektedir. *Bir Bilinmediğin Parçaları*'ndaki bilinmedik ada, Lessing'in dostu olan Hamburglu bilgin ve derin düşünürlerden Reimarus'tür. Eserin bu zata ait olduğu yalnız Lessing'in bunu ustaca ve değerli notlarla zenginleştirdiği, 1827'de Hamburg'da profesör olan Gurlitz tarafından kesin olarak tanıtlanmıştır. *İnsan Türünün Eğitimi* adlı eserin de bir başka doktor tarafından Lessing'in görevli bulunduğu kitapsaraya müsvedde olarak emanet edildiği iddia edilmişse de, uzmanlar bu kitapcığın Lessing tarafından yazılmış olduğunu tanıtlamışlardır.

Lessing, asıl felsefe tarihinde büyük bir yer tutmaz ve saf bilimlerle de doğrudan doğruya uğraşmış değildir. Fakat, düşünce tarihinde oynadığı rol pek büyüktür. Yurdundaki Tanrıbilim hareketlerine yeni bir ufuk açmış ve yeni çağın din yorumcularını pek büyük gayretler isteyen birtakım araştırmalara sevk etmiştir. Schleiermacher, Wetter, Gésénius, onun verdiği ruhla canlanmışlardır. Felsefe de ona birçok şeyleri borçludur. Alman edebiyat ve tiyatrosuna yeni bir hamle vermiş, Goethe ve Schiller, ondan yüce ilhamlar almışlardır. Kendisi gibi bir Mason olan Herder, felsefesel Hıristiyanlığını ona borçlu olduğu gibi, Planck ve Spittler gibi kilise tarihçileri kesin ve ustaca eleştirimlerine onun dehâsını örnek tutmuşlardır. Metafizik de ondan az yararlanmış değildir. Coşkun ve ozanca bir belagatle bahsettiği kutsal ruh çağı, yani üçüncü çağ hakkındaki görüşleri, Fichte, Schelling ve Hegel'i müjdelemiştir. Kendisinin güzel hayallerle süslediği ve bu yüzden de oldukça bulanık olan inançları, büyük metafizikçilerin ellerinde birer pozitif dogma (dogme) halini almıştır. *İnsan Türünün Eğitimi*'ni, Hegel'in *Din Felsefesi* adlı eserinde kolayca bulabiliriz. Vermiş olduğu güzel örneklerle, yurdunun felsefesine de tüm ömrü boyunca duyduğu gerçek aşkı ve bulanık düşünceleri aşma gayreti sayesinde büyük hizmetler yapmıştır. Lessing'i hemen tüm felsefe tarihçileri, zihinsel kültürünün büyük üstatlarından biri olarak selâmlarlar.

Lessing'in tüm bu hizmetlerini de belirtecek bir değerde olan Estetik görüşünü burada ayrıca özetlemek yararlı olur: B. Croce'nin verdiği bilgilere göre, Lessing'in estetik düşüncelerinde daha az metafizik olmak koşuluyle Winckelmann'ın düşüncelerinden bazı yankılar vardır. Lessing'e göre, sanatın amacı, eğlencedir (agrément); bu ise, "sudan bir şeydir". Bu itibarla sanatçıya gerçeği arayan bilimi aşacak bir özgürlük verilmemelidir. Zira gerçek, ruhun zorunlu bir gereksinmesidir. Resim ve resmin özü, Yunanlılar için, "güzel bedenlerin ardından gitmek"tir; bu işi başaranlar, güzel'i yakalamış sayılırlar. Onların aradığı güzellik aşağı ve kolektif düzeydedir. "Onlara haz veren, eserin kendisi değil, konunun kendi yetkinliğidir"; eserin konusuna benzetilmedeki ustalıktır. "Bu itibarla resimden her hoş olmayanı ve şekli bozuk olanı çıkarmak gerektir". Ustaca bir taklit olması itibarıyle resim, şekilsizliği anlatabilir. Resim, güzel sanatlardan biri olduğu için bu şekilsizliği istemez. Taklit etmesi itibarıyle resim, görülebilen konuyla ilgilenebilir. Bir güzel sanat olması itibarıyle de ancak güzel duyumlar uyandıran ve görülebilen konularla uğraşır. Tersine olarak, şiirde şekilsizlik, tensel şekilsizlik kadar göze batmadığı için bu, ozan tarafından temsil edilebilir. Ozan şekilsizliği, sırf bizde bazı tarafsız duygular uyandırmak için kullanır (Gülünç ve dehşet duyguları gibi) (Laocoon'dan).

Lessing, *Hamburg Dramatürjisi*'nde, gezimci şiir anlayışı üzerinde durur. Bu itibarla sanatta Öklid teoremleri kadar söz götürmez birtakım kurallara inanır. Fransız yazar ve eleştirimcilerine karşı, doğrumsu (vraisemblance)adına yaptığı çekişmeler tarihsel bir sağınlık taşımaz. O, 'tümel'in niteliklerini bireylerde beliren bir 'ortalama' (moyenne) gibi telakki eder; her şiirin amacını erdem aşkının ilhamından ibaret saydığı için Katarzis'i (Catharsis) de, tutkuların 'erdemli hazırlıkları' na dönüşmesi gibi kabul eder (Laocoon'dan). Lessing, figüratif (betimsel) sanat hakkındaki kuramına Winckelmann'ın etkisiyle 'ideal gü-

zellik'i de ekler: "Resmin amacı, tensel güzelliğin anlatımıdır. Demek ki, en yüce tensel güzellik, ancak insanda, fakat ancak ideal sayesinde bulunur. Bu ideal, hammaddede aşağı bir derecededir; fakat bitkilerle cansızlarda hiç yoktur". Çiçek resimleriyle peyzajlar, gerçek sanata giremez. Bunlar, "her idealin güzelliklerini taklit ederler, bu yüzden de göz ve elde çalışır, deha bu işe pek az karışır ya da hiç karışmaz" (Laocoon). Bununla birlikte Lessing, yalnız "güzellik amacını gütmeksizin, güzelliğe bağlı olan ifadelere de baş vurmadan, sade ifadesindeki hünerini göstermek için birçok kişilerin betimini (tasvir) bir araya getiren tarihe ait resimleri peyzajlara tercih eder". Tensel güzellik idealine gelince, "bu, başlıca şekil idealinden ibarettir; fakat ten rengi (carnation) ideali içinde ve sürekli ifade içinde de bulunur. Yalnız renkler ve geçişli (transitoire) ifadeler ideal değildirler, zira doğa bunlara hiç bir şey vermiş değildir" (Laocoon).

Lessing, her sanatın aşılmaması gereken sınırlarını pek iyi kavramıştır. Bu konudaki görüşlerinde bazı yanılmaları olsa da, o, Du Bos, De Batteaux, Diderot, Mendelssohn, Meier ve Wolfcuların doğal ve keyifsel işaretler hakkındaki bazı yazılarından sonra, estetikte türlü sanatların ayrımından çok, değer sorununu ilk kez ortaya koydu. Lessing, bu konulardaki çalışmalarına daha çok Spencer ve Caylus'ün birbirinkine az çok benzeyen resimle şiir arasındaki sıkı birlik iddialarını reddetmek için girişmişti. Ona göre, "Resim, taklitlerinde şiirinkinden farklı aracılar ve işaretler kullanır. Yani resim, şekiller ve renkleri uzayda kullanır. Şiir ise, zaman içinde hecelenmiş sesleri kullanır. İşaretler, işaret olunanla doğal bir uygunluğu muhafaza ettiği için, bir arada (coexistent) olan işaretler —yani, resim ve heykeltraşlığın işaretleri— tamamıyle ya da bazı kısımları bir arada olan konuları ifade ederler. Aynı suretle art ardına gelen işaretler de, ancak art ardına gelen ya da bazı kısımları bu niteliği taşıyan konuları ifade ederler. Ya kendileri ya da kısımları bir arada bulunan nesnelere cisim denilir. Şu halde cisimler, görülebilen nitelikleri sayesinde resmin gerçek konusu olurlar. Aralarında birbirinin ardından gelen ya da kısımları ardalanmış bulunan (consécutif) konulara genel olarak eylem denilir; şu halde eylemler de şiirin konusu olmaya elverişlidirler". Gerçekten, resim de bir eylemi temsil edebilir. Fakat bunu yalnız eylemler aracılığıyle yapabilir. Ozan, dili, yani keyifsel işaretleri kullanmak suretiyle cisimleri betimleyebilirse de, bu hal, onu nesir yazanlara benzetir. Gerçek ozan, cisimleri, ancak ruhta oluşturduğu etki dolayısıyle betimler. Nihayet o, resimde eylem ya da hareketi hayal gücümüzün bunlara eklediği bir fazlalık olarak açıklar; nitekim hayvanlar, resmi bir hareketsizlik gibi hissederler. Lessing, bir taraftan da keyifsel işaretlerle doğal işaretleri inceler. Musikiyle şiirde olduğu gibi, ki, bunlardan ikincisi birinciye bağlı görünür ve bunları birbiri sayesinde dansla ilgili görür. Yani, 'işitebilen' ve art ardına gelen keyifsel işaretleri, aynı nitelikleri taşıyan, fakat 'görülebilen' işaretlerle birleştirir. Eskilerin pandomimalarıyle dilsizlerin işaretlerini birbirine bağlar. Yani, görülebilen keyifsel (arbitraire) ve art ardına gelen işaretlerle 'doğal' görülebilir ve art ardına gelen işaretleri birbirine bağlar.

Ona göre, dilin her kullanma tarzı, şiir değildir; nitekim, bir arada bulunan doğal işaretlerin her kullanılışı da resim değildir. Resim, dil gibi kendi şiirine sahiptir. Mensur (prosaîque) resimler, işaretlerinin bir arada olmak gibi bir doğaya sahip olmalarına karşın, ardalanmış konuları temsil edenlerdir. Doğal işaretleri keyifsel olarak kullanan temsilî istiareciler (allégoristes) görülemeyeni ya da işitilemeyeni görülebilenle temsil ettiklerini iddia edenlerdir. Lessing, işaretlerin doğal karakterleriyle de uğraştıktan sonra, konuların, doğal büyüklüklerine göre değil, küçültülmüş boyutlarına göre hatalı ya da kusurlu olabileceklerini ileri sürmüş ve şu sonuca ulaşmıştır: "Sanatın amacı, sadece kendisinin elverişli olduğu şeyi ifade etmektir. Yoksa, diğer sanatların da aynı şeyi ifadeye elverişli olmaları değildir. Plütark'da bunu pek iyi açıklayan bir mukayese buluyorum: O, odunu, der, anahtarla yarmak ve kapıları baltayla açmak isteyenler, yalnız bu iki aleti zarara sokmuş olmazlar, aynı zamanda bu aletlerin yapacağı hizmetten de yoksun kalırlar".

Küliyatı, son olarak 1924'te Berlin'de basıldı (23 cilt, F. Munckre tarafından). *Laocoon* adlı eseri özetlenmek suretiyle Suut Kemal Yetkin tarafından dilimize çevrilmiştir (Dün ve Yarın serisinde, 1935). Diğer eserleri: *Pope ein Metaphysiker?..* (Hamburg, 1758); *Erziehrung des Menschengeschlechts* (1780); *Wolfenbütler Fragment Theologische Streischriften; Ernst und Falk.; Gesrâche für Frehnauer* (1778; 2. baskı, 1780); *Gesamnaelte Werke, Beste Ausgabe von Lachmann.*

Bkz. B. Croce, (s. 265-267 ve 450-453); P. Lorenz, *Lessing Philosophie* (Hall, 1915); Danzel ve Guhrauer, *Lessing* (Leipzig, 1850-1854); E. Schmidt, *Lessing Geschichte seines Lebens und seiner Schriften* (cilt II, Berlin, 1884); O. Mann, *Lessing Sein u. Leistung* (1948; 2. baskı, 1961); *L. und sein Zeitalter* (1960); W. V. Loewenich, *Luther und Lessing* (1960).

LESSING, Theodor. Alman kültür filozof ve yazarlarından. 8 şubat 1872'de Hanover'de doğdu, 3 ağustos 1933'te Marienbad'da öldü. Sosyalizme ve Pragmacılığa bağlı olan Lessing, akılcı kötümserlerdendir. Eserleri: *Wertaxiomatische Studien* (1908; 2. baskı, 1914); *Europa u Asien* (1919; 2. baskı, 1930); *Principien der Charecterologie* (1926); *Geschte als Sinngebung des Sinnlosen* (4. baskı, 1927).

Bkz. A. Messer, *Der Fall Lessing* (1926).

LEVEQUE, Jean-Charles. Fransız filozofu. 7 ağustos 1818'de Bordeaux'da doğdu, 1910'da Bellevue'de öldü. Ecole de Normale'de yüksek öğrenimini yaptıktan sonra 1842'de felsefe agrejesi oldu. Besançon Kral Kolejinde, Toulous Lisesinde felsefe okuttu. 1852'de şu iki eserle felsefe doktoru oldu: *Quid Phidioe Plato Debuerti; Le Premier Moteur et la Natur dans la Doctrine d'Aristote.* 1854'ten itibaren Sorbonne'da felsefe profesörü olan Leveque, 1857'de Collège de France'da Yunan ve Latin felsefe tarihleri profesörlüğüne getirildi, 1865'te Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçildi.

Eserleri: *La Physique d'Aristote et la Science Contemporaine* (Paris, 1860); *Le Science du Beau, ses Principes, ses Applications, son Histoire* (2 cilt; Paris, 1862). Mensup olduğu Akademiyle Güzel Sanatlar ve Fransız Akademileri tarafından taçlandırılmış olan bu eserinde Leveque, resim ve hitabet sanatlarına, doğanın aynı ideal yorumlama ilkesini uygular ve bu sanatları, doğayı ve dolayısıyle türlü erk (iktidar), nizam, iyilik, adalet ve ahlâksal büyüklük koşullarına bağlar. *Etudes des Philosophie Grecque et Latin* (Paris, 1864); *La Spiritualisme dans l'Art* (1864); *La Science de l'Invisible* (1865); *Les Harmonies Providentieles* (1872).

Leveque, F. Papillon'un *Histoire de la Philosophie Moderne dans ses Rapports avec les Sciences de la Nature* (2 cilt, 1876) adlı eserini —bu Tanrıcının ölümünden sonra— bastırmış ve buna, onun hayatına dair önemli bir Önsöz eklemiştir. Leveque'in Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin yıllıklarında otuzdan fazla memuvarı vardır ki, bunları adı geçen eserlerinde buluruz. Revue Philosophique ve R. des Deux-Mondes'a yazdığı makaleleri, *La Musique Selon la Psychologie* adlı eserinde toplamıştır.

Leveque, daha çok bir psikoloji bilginidir ve kullandığı yöntem, iç gözlemdir. Fakat o, fizikle doğal bilimlerin verilerine dayanır; tümdengelim (dedüksiyon) yoluyle insandan hayvanlara geçer. Böyle anlaşılmış bir psikoloji, ona maddenin kimyasal yapısını ve âlemin büyük kanunlarını yorumlamak fırsatını verir ve metafizik görüşlerini hazırlar. Leveque'in bir felsefe tarihçisi olarak dersleri ve Akademideki çalışmaları birçok cilt teşkil eder. Bu konuda modern doktrinleri eskilere yaklaştırır. Kuramları, içten olarak tarihe ve dogmacı görüşleri, dehrîce (crudition) araştırmalarına karıştırır.

Leveque'in önemli bir yönü de, Estetikçiliğidir. O, Alman metafizik okulunun estetikteki son temsilcisidir. Bu okul mensuplarında olduğu gibi, pek hacimli bir eser vermiştir ki, bu, 1857'de Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin açtığı bir müsabaka dolayısıyle yazılmıştır. *Science de Beau* adıyle çıkan ve Akademi tarafından beğenilen bu eserde Leveque, kendisini Eflatun'un çırağı olarak sunar ve güzel'in şu sekiz karakterini sayar: Şekillerle dolu büyüklük, Birlik, Türlülük, Ahenk, Oran, Renklerin normal canlılığı, Lâtiflik (grâce) ve Uygunluk... Leveque, kuramının tümelliğini tanıtlamak için bu karakterleri, annesiyle oynayan üç çocuk, Beethoven'in bir senfonisi ve bir filozofun hayatı (Sokrat) gibi üç konuya uygular. S. Saisset, bir filozofun hayatında rengin normal canlılığı hakkında bir düşünceye varmanın zorunluğundan alaylı bir dille söz eder. B. Croce'de bu metafizik estetiği küçümser ve Alman estetik sistemlerinin Fransa'da yayılmasına Leveque'in hizmet ettiğini anlatır (B. Croce, s. 381-382).

LEVESQUE de POUILLY, Louis-Jean. Fransız bilgin ve ahlâkçısı. 1691'de Reims'de doğdu, 1750'de öldü. Academie des Inscriptions üyelerindendir. Levesque, *Théorie des Sentiments Agreables* (Génève, 1747) adlı eserine çekici bir üslupla ve ince felsefesel düşüncelerle ayrı bir değer vermeye muvaffak olmuştur. Bu eser birçok kez basılmıştır.

LEVOYER, Jean. Latince adı Visorius. XVI. yüzyılın ilk yıllarında Mans'da doğdu. Kız kardeşi, Croix du Main'den, onun Yunanca ve Latinceyi çok iyi bildiğini, nesir ve nazım yazdığını, tarihe dair eserleri olduğunu öğreniyoruz. Yalnız bu yazar, Levoyer'in felsefesel eserlerinden söz etmez. Oysaki, Paris'te Bourgogne Kolejinde felsefe profesörlüğü yapmıştır. Skolastik gezimcilerine ilk hücum edenlerdendir. Levoyer, bu konuda Ramus'ten önce gelir. Tarihe dair olan eserleri basılmamıştır. Diğerleri şunlardır: *Compendiosa Librorum Rudolphie Agricoloe de Inventione Dialecticoe Epitome* (Paris, 1534); *Joannis Visiorii Ingeniosa nee Minus* (Paris, 1534); *Topica Marci Tullii Ciceronis cum Anicii Manlii Boetii et Joh. Viriorii Commentariis* (Paris, 1538)

Topiklerin yorumlanmasına dair olan bu son eser, Boèce ve Latomus'unkilerle birlikte

altı kez basılmıştır. Levoyer, *Yöntem* adlı eserinde ve bu eseri kendisine ithaf ettiği zata hitaben eklediği mektupta, Paris Okulunun XVI. yüzyıl ortalarındaki durumuna dair ilgiye değer bilgiler verir. Yani, Duns Scot'la Saint-Thomas taraflıları arasındaki şiddetli çekişmelerden söz eder; ve felsefenin tasım'la (kıyas) yapılan dil verilerini ve o dönemde moda olan söz konusunun, 'uygar hak' olduğunu Levoyer'den öğreniyoruz.

Bkz. Damiron, *Les Singularites Historiques et Litter* (cilt I, s. 470); Abbé Goijet, *Histoire de College Royal* (cilt I, s. 16).

LEVY-BRUHL, Lucien. Fransız sosyoloji ve etnografya bilgini. 10 nisan 1857'de Paris'te doğdu, 13 mart 1939'da yine bu şehirde öldü. Levy-Bruhl, Charlemagne Lisesinde okuduktan sonra 1876'da Ecole Normale'e girdi. 1879'da felsefe agrejesi oldu. 1884'te de *L'Idée de Responsabilité* ve *Quid de Deo Seneca Senserit* (Paris, 1884) başlıklı tezleriyle doktorluk payesini aldı ve Louis-le-Grand Lisesine atandı. 1886'dan itibaren, Siyasal Bilimler Okulunda, siyasal düşünceler tarihiyle, XVIII ve XIX. yüzyıllarda Almanya ve İngiltere'de halk ruhu konusuna dair dersler verdi; agregasyon jürisine de jüri üyesi seçildiği gibi, 1917'de Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine kabul edildi. Daha önce 1899'da Sorbonne'a da profesör olmuştu.

Levy-Bruhl, Aug. Comte ve Durkheim'in etkisi altında kavimler psikolojisiyle uğraştı. Mantıköncesi (prélogique) dönemle paydaşlık (participation) kanununu açıklamıştır; ve ahlâkın bir töreler (örf) bilimi olduğunu iddia etmişti. *La Morale et la Science des Moeurses* (1903) adlı eserinde geleneksel felsefenin sunmuş olduğu spekülatif ahlâkın yanıltıcı ve çelişik esaslara dayandığını, zira her kuramsal bilimin verilmiş olguları, bir değişkeye uğratmak ya da açıklamak iddiasında bulunmaksızın olduğu gibi ele aldığını iddia eder; oysaki, der, bu olgular, tüzel kurallar, gelenekler, öğretimler ve âdetler gibi türlü toplumlarca bilinen ve tarihin kaydettiği çeşitli ahlâklardır. Bunları sınıflamak, tanımlamak ve gerekirse kendini meydana getiren koşul ve durumlarla ilişkilerini açıklamak için inceleyecek olan kuramsal (teorik) bilim, sosyolojinin bir kolu olan 'töreler bilimi' (la sciences des moeurs) olacaktır. Fakat bir taraftan da bize kumanda eden kurallar toplamı olarak ve insan olmamız dolayısıyle içinde bulunduğumuz toplum ve dönemde hayatımızı düzenlemiş olduğuna inandığımız ahlâkta kuramsal olarak hiç bir şey yoktur. Ahlâk, kuramsal alışkanlıklar ve duyguların toplamıdır. İçinde yaşadığımız ve sosyal bir varlık olmamıza yarayan toplumun bir öğesidir; bizim, kuramsal ve bilimsel düşüncelerimizden az çok bağımsızdır. Bununla birlikte bu töreler, bilim ve ahlâkın pratiği üzerine hiç bir etki yapmaz, demek değildir. Durkheim'e ve Levy-Bruhl de Aug. Comte gibi, bir ahlâk sanatının olabileceğini kabul eder.

Özet olarak Levy-Bruhl, bağlı bulunduğu sosyoloji okulunun görüşüne bağlanarak filozofların daima birbirine özdeş ve ahenkli bir yapıya sahip olan bir insan tipiyle her zaman ve uzayda bu insanın bağlı bulunduğu değişmez eylem (aksiyon) kurallarını savunan felsefesel ahlâkın, yani kuramsal ahlâkın bulunamayacağına inanır. Bu kuramların dışında yaşayan bir ahlâk vardır ki, töreler biliminin ödevi ve konusu budur.

Töreler ya da ahlâk kuralları, belirlenmiş bir toplum haline göre olunca, her toplum tipinin de kendi seviyesine göre özel bir anlayışı (mentalité) bulunacaktır. Yani, görgücü ya da ülkücü filozofların, her zaman ve uzaydaki insanların zihinlerini, yöntem (metot) ilkelerini özdeş saymaya da olanak yoktur. Bu itibarla ilkel toplumların anlayışındaki zihinsel ilkeleri ayrıca incelemek gerektir. Levy-Bruhl, *Les Fonctione Mentals des Societés Inferieurs* (1910); *La Mentalité Primitive* (1922); *L'Âme Primitive* (1927); *Le Surnaturel et la Natur dans la Pensée Primitive* (1931) adlı eserlerinde bu konuyu incelemiş ve bizimkine hiç de benzemeyen bir düşünme ve hissetme tarzının varlığını göstermiştir. Etnografyacıların çoğu, ilkel insanlarla uygar insanların zihin işlevlerinde (fonctions) tam bir özdeşlik bulunduğunu, bizde bilimi, onlarda miti (mythe) meydana getirenin aynı işlevler olduğunu kabul ettikleri halde, Levy-Bruhl göstermiştir ki, ilkel insanlarda da bu işlevler pek belirlenmiş, belgin (precise) ve sınıflamış düşüncelerle değil, bizim için pek garip olan bir tarzda birbiri içinden —sanki bizim çelişme (contradistion) ilkemizden haberleri yokmuş gibi— bazı hayaller yardımıyle düşünürler. Onların özdeş olduğunu iddia ettikleri varlıklar, birbirine hiç de benzemezler. Onlar, türlü mantıksal çözümlemelerden kaçan bir çeşit paydaşlıkla (iştirak) özdeştirler; tikel insanlar, algılanabilir ya da düşünülebilir karakterleriyle, birbirlerine hiç de benzemeyen nesnelere ve varlıklara mistik kuvvetler sayesinde özdeş olabilirler. Yalnız bu mantıköncesi düşünceyledir ki, nesneleri mutluluk ya da felâket yaratan mistik kuvvetlerle sıralanmış gören bir doğaüstü (surnaturel) inancını açıklamak olanaklıdır; insan, bu gizli ve mistik kuvvetlerin geleneksel kurallarına saygı göstermediği zaman sosyal düzeni bozulmuş görmeden hissettikleri dinsel korku da, bu mantıköncesi düşünceyle açıklanabilir.

Levy-Bruhl'ün 'töreler bilimi', Albert Bayet' nin *La Suicide et la Morale* (1922) ve *La Morale des Golois* (1927-1931) adlı eserlerinin de konusu olmuştur.

Şu eserler de Levy-Bruhl'ündür: *L'Almagne Depuis Leipniz, Essais sur la Formation de la Conscience Nationale en Allemagne* (Paris, 1890); *Philosophie de Jacobi* (Paris, 1894); *La Philosophie d'Auguste Comte* (1900); *La Sociologie d'Auguste Comte* (Bu eseri, Z. F. Fındıkoğlu, *Comte'un Sosyolojisi* adıyle dilimize çevirmiş ve Hukuk Fakültesi mecmuasında. Sayı 15, 1938'den itibaren yayınlamıştır); *Mantalité Primitive et Jeux de Hasard; Jean Jaurès, Equisse Biographique* (1923). Bunlardan başka, Levy-Bruhl'ün Revue Philosophique ve Revue Sòsiologique'de de önemli yazıları vardır. *La Mentalité Primitive* adlı eserini, Halil Nimetullah, *İptidaî Zihniyet* adıyle dilimize çevirmiştir (Edebiyat Fakültesi mecmualarında, 1927); *L'Experience Mystique...* (1938).

Bkz. *Les Carnets de Luciene Levy-Bruhl* (1949).

LEWES, George Henry. İngiliz filozof ve edebî eleştirimcisi. 18 nisan 1817'de Londra'da doğdu, 28 kasım 1878'de öldü. Öğrenimlerini Londra, Jersey ve Greenwich'de yaptı. 1840'ta S. Stevens Jervis'in kızıyle evlendi. İlk çalışmaları edebî sanatlar üzerinde olmuş, bu kısımda evvelâ *The Spanish Drama* (1846); *On Actors and the Art of Acting (1875)* (1875) adlı eserleri yazmış ve *Biographical History of Philosophy*'sini (4 cilt, 1845-1846) yayımlamıştır. 1850'de kurulmuş olan Leader dergisinde de öyküler yazmıştır. 1855'te, *Life and Works of Goethe* (2 cilt; 13 baskı, 1904) adlı bir eser bastırmıştır; ve her birisi ayrı ayrı birer kıymetli telkin kaynağı olan, halka özgü bilimsel eserler de yayımlamıştır. Bunlar arasında, *Seaside Studies...* (Edimburg, 1858); *Physiology of Common Life* (2 cilt; Edimburg, 1859-1860); *Studies in Animal Life* (1862); *Aristot* (1864). Lewes, bir taraftan da fizik ve psikolojiyi ikileyen optik, işitim, duyu organları... vb. sorunlarıyle uğraşmış, *The Problems of Life and Mind* (5 cilt, 1874-1879) adlı eserini bastırmıştır.

Lewes, psikolojide içgözlem (introspection) hakkında araştırmalar yapmış; öznel yönteme nesnel yöntemi eklemiş ve ruh hallerinin sinirsel ve sosyal koşulları üzerinde durmuştur; insel gelişme evrelerinde türlü zihinsel faktörlerde meydana gelen değişmeleri ve bunların organik koşullarını incelemiştir. Zihinsel olayların sosyal ve tarihsel koşullarla olan bağlarını da aydınlatmıştır. *Comte's Philosophy of the Comte's Sciences* (1854) adlı eserleriyle, Aug. Comte'un da beğenmiş olduğu, *A. Biographical History of Philosophy from its Orijin in Greece down to the Present day* (3. baskı, 1863) adlı eseri önemlidir. Psikolojiye geniş öiçüde hizmet etmiş olan Lewes felsefede pozitifcilerden (positivistes) sayılır.

Bkz. H. Taine, *Le Positivisme Anglais Etudes sur J. Stuart Mill* (1864); Th. Ribot, *La Psychologié Anglais Contemporaine* (1875).

LEWIS, Clarence Irving. Kuzey Amerika filozoflarından. 14 nisan 1883'te Staneham'da (Mass) doğdu, 1964'te öldü. 1953'te Edgar Pierce'in yerine Harvard Üniversitesine profesör olarak atanmıştı. B. Russell'in kiplikdışı (nonmodal) mantığına karşı, kiplik (modalité) mantığını savundu. O, kategoriler ve bilgi kuramlarına, kendi mantık sistemini uygulamış ve bu sistemi Pragmacılık yöntemiyle tanıtlamaya (ispat) çalışmıştır. Onun ahlâk hakkındaki görüşleri de, bilgi ve mantığına dayanır. Önemli eserleri şunlardır: *A Survey of Symbolic Logic* (1918); *Symbolic Logic* (1932). Bu eseri, profesör Langford'la birlikte yazmıştır; *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1948); *Mind and the World Order* (1929).

Bkz. J. V. Kempski, Philos. Stud. dergisindeki makalesi (1951).

L'HERMINIER, Nicolas. Fransız Tanrıbilimcisi. 11 ekim 1657'de Saint-Ulphace'da (Meine) doğdu. Descartescılığın önemli hasımlarından biridir. *Somme de Theologie* adlı altı ciltlik bir eseri vardır (1700-1719). Tanrıbilimde derin görüşlere sahip olan L'Herminier, usta ve hoş görmeyi bilen bir diyalektikcidir. Descartes aleyhindeki düşünceleri dolayısıyle cizvitlere kendisini sevdirmiştir. Daha sonra Saint-Augustin'e bağlılığı yüzünden, onların sevgi ve saygısını yitirmiştir. Descartes'ın Tanrı varoluşuna dair *Mèdiations* adlı eserinde ileri sürdüğü kanıta (argument - delil) şöyle hücum etmiştir: Evet, zihin, 'a priori' olarak en yüce bir surette yetkin olan bir varlık düşüncesine yükselebiliyor, fakat Tanrı varoluşunun tanıtı, yalnız bu kanıtla olanaklı olduğu kabul edilirse, Spinoza'nın çıkardığı sonuçlardan kaçınabilir miyiz?.. En yüce bir surette yetkin olan varlık ise, bir'in tözüdür. Bu doktrin ise, bir Tanrıtanımazlıktır; ve bu ne iman, ne de akıl için kandırıcıdır. Şu halde acaba zihin, Tanrı sorununa saf olarak varlık düşüncesiyle karşılık veremez mi?.. Acaba o da neden düşüncesini kapsamaz mı? Kuşkusuz evet, ve bu neden düşüncesi, insel bilincin kucağında yeni gerçekci mezhebin inancı iddialarına karşı şiddetle savaşmaz mı? Şu halde Tanrı varoluşu hakkında ileri sürülecek olan neden düşüncesi, ahlâksal belgeler düzeninde Descartescıların sevgili kanıtlarına yeğ tutulmalıdır. Fazla

olarak bu kanıt, Spinozacılığı da doğurmak olasılığını (ihtimal) de taşıdığı için atılmalıdır. Aynı zamanda Descartes'ın varsaydığı gibi, acaba en yüce bir surette yetkin varlık düşüncesinin saf akıl tarafından verildiği doğru mudur?

Bu noktada L'Herminier, kendi ilk hocaları olan Oratoire doktorlarına ustaca aykırılık gösterir: Evvelâ, der, sonsuz varlığın yetkin bir düşüncesine sahip olduğumuz yanlıştır. Konusunun sağın (exacte) bir tasarımı olmak için, bu düşüncenin kendisi de sonsuz olmalıdır. Yani o, "sonlu bir şeyin düşüncesinden daha nesnel bir gerçekliğe sahip olmalıdır". Şu halde, bir sonsuzu sonludan başka türlü kavramalıyız. Ruh, zamanı kendi kendine çoğaltabilir. Fakat bu matematik işlem, kendisine ebedîliğin doğru bir düşüncesini asla veremez. Diğer Tanrısal yüklemler de böyledir. Daha sonra L'Herminier, daha da ileri giderek, varlık düşüncesinin, varlığın belgesi (preuve) olamayacağını anlatır ve adcıların şu itirazını geliştirir: "Sonsuz düşüncenin ister istemez sonsuz bir varlığa aracılık ettiğini ispat etmek için, Descartes'la birlikte neden düşüncesinin biçimsel (formel) olarak, bu düşünce tarafından temsil olunan yetkinliklere sahip olması gerekir. Oysaki bir düşüncenin nedeninin, bir düşünce tarafından temsil edilmiş olan yetkinliklere biçimsel olarak sahip olması doğru değildir. Onun bu yetkinliklere, gizilli (virtuel) ve temsilî olarak sahip olması yetişir. Düşüncenin nedeni, düşüncenin yetkinliklerini kapsamakla, ayrıca da düşüncenin konusunun yetkinliklerini kapsaması gerekmez mi?". Şu halde, Tanrı hakkında sahip olduğumuz düşünceyle, bu düşüncenin nedeni olan sonsuz bir varlığın varoluşunu tanıtlayamayız. Bu belge kabul edilirse, eski filozoflar da, bu aynı akıl yürütmeyle kendi sonsuz âlemlerini kendi sonsuz şeylerinin, ilkelerini tanıtlayabilirler. Zira, onların şöyle düşüncelerine izin verilmiş olur: "Eğer bizde sonsuz bir tözün düşüncesi varsa bu düşünce, bize ancak sonsuz bir töz tarafından ilham edilebilir. Öyleyse biz, bu sonsuz töz düşüncesini kendimizde bulabiliriz". Tüm bu öncüler (premisses), bizi ya ülkücülüğe, ya mistisizme, yahut da duyumculuğa götürür. L'Herminier, tüm görüşlerinde duyumculuğu vermiş olur. Bir Tanrıbilimcinin duyumculuğa düşmesi ise, onu mahkûm etmeye yetişir. O, başka Tanrıbilimciler gibi, Descartescılığa sövüp saymamış, sadece bu sistemi eleştirmiştir.

Bkz. Ellis Dupin, *Nouv. Biblioth. des Auteurs Ecclesiast.* (cilt XIX, s. 359); B. Hauréau, *L'Hist. Littér. du Maine* (cilt VII, s. 239-259). Bu eserlerde L'Herminier'nin hayat ve düşüncelerine dair geniş bilgiler vardır.

LHUILIER. Génève'lidir, Polonya eğitim cemiyeti üyelerindendir. XVIII. yüzyılın son yıllarında Varşova'da bulunuyor ve orada matematik ve felsefeyle uğraşıyordu. Lhuilier, yurttaşlarından Prévot ile birlikte olasılıklar hesabı ve doğruya benzerlik (vraissemblable) kuramına dair yaptıkları araştırmalar dolayısıyle felsefe âleminde tanınmıştır. Bu araştırmaların sonuçları, bir dissertasyon şeklinde Prusya Kral Akademisinin memuvarlarında yayınlanmıştır. Bu akademi, 1786'da, *Matematik Sonsuzluğun Niteliğine Dair* yazdığı eser dolayısıyle Lhuilier, mükâfatlandırılmıştır. Bailly, bu eserde geçen şu cümleyi sık sık tekrarlar, "Sonsuzluk, içinde düşüncelerimizin yutulduğu bir uçurumdur".

Bkz. Berlin Kral Akademisi memuvarları (1796 ve 1797).

LIARD, Louis. Fransız filozof ve yönetmenlerinden. 22 ağustos 1846'da Calvados'de doğdu; 1917'de Paris'te öldü. İlk ve orta öğrenimini doğduğu şehirde, liseyi Paris'te Charlemagne Lisesinde bitirdi. 1866'da Ecole Normale'e girdi ve 1868'de buradan agrejée birincisi olarak mezun oldu. Türlü Fransız liselerinde ahlâk ve felsefe okuttu. 1870'te doktorasını verdi; bu yıl içinde Bordeaux Üniversitesine felsefe profesörü oldu (1874); büyük başarılar gösteren Liard, bu şehrin belediye danışmanı, tıp fakültesini örgütlemek, fen ve edebiyat fakültelerinin kurulmalarına başkanlık etmek gibi önemli işlere atandı. Gösterdiği büyük yönetim (idare) yeteneği dolayısıyle 1880'de Caen Akademisine rektör oldu. Yüksek öğretim genel müdürlüğüne de atandı. 1896'da Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçildi.



Felsefede evvelâ hocası Lachelier'nin, sonra Kant ve Renouvier'nin etkisine kapıldı; fakat kişiliğini yitirmedi. Pozitif bilimle matematiği uzlaştırmaya çalışmış olan Liard, stoacı ahlâka yakınlık gösterir. İrade ve ruh ikiliğini, yani saf akıl ve pratik akıl eylemlerinin birbirinden ayrı olduğunu kabul eder. Kesin emirlerin (imperatif categorique) soyut eylem ilkelerinden üstün olduğuna inanır. Mantıktaki görüşleri klasik bir değer kazanmıştır.

Eserleri: *Les Définitions Geométriques et les Définitions Empriques* (1873); *De Democrito Philosophio* (1873). Bu iki eser, Liard'ın

doktora tezleridir. *La Science Positive et la Métaphysique* (1879). Bu son eserinde felsefeyi bilime dönüştürmek isteyen pozitifcilik, çağrışımcılık, evrimcilik... doktrinlerini inceler; ve bilimin kendi kendisine yetmeyeceği sonucuna ulaşır; aynı zamanda Kant gibi mutlak'ın varlığını ileri sürer ve bilimlerle bunun kavranılamayacağını, ancak ahlâksal bir sezginin bu işi başarabileceğini savunur. *Les Logiciens Anglais Contemporains* (1878). Liard, bu eserinde bir taraftan Hamilton, Morgan Bool, S. Jevons... gibi mantıkçıların tümdengelim (dedüksiyon) sistemlerini, bir taraftan da Herschell, Wehwell, St. Mill ve H. Spencer'in tümevarım (endüksiyon) sistemlerini inceler; *Descartes* (1881). Bu eserinde Liard, Descartes'ı metafizik ve doğa bilimlerine düşkün bir bilgin olarak gösterir. *Cours de Philosophie, Logique* (1884); *Lectures Morales et Littéraires* (1883); *Morale et Enseignement Civique* (1883); *L'Enseignement Supérieur en France de 1789 a 1893.* (Bu eserinde Fransız üniversitelerinin rolünü artırmak, Almanya'daki büyük bilimsel kurumların seviyesine yükseltmek için yüz yıldan beri girişilmiş olan denemelerin hepsini açıklar ve Fransız bünyesine uygun birtakım esasları gösterir ve direktifler verir).

Liard, Büyük Fransız Ansiklopedisi'nde Descartes maddesini de yazmıştır. Ayrıca, Revue Philosophique... vb. önemli dergilerde makaleleri de vardır ve Fransız yüksek öğrenimini ilgilendiren başka eserler de yazmıştır.

LICHTENBERG, Georg Christoph. Alman edip ve fizikçisi. 1 temmuz 1742'de Darmstadt'da doğdu, 24 şubat 1799'da matematik ve doğal bilimler profesörü olarak bulunduğu Göttingen'de öldü. Fizikteki derin bilgisi kadar da halkçı bir filozof sayılmıştır. Bir ara matematik ve hekimliği ilgileyen bilimler profesörü ve saray danışmanı da olmuştu. Alaylı yergiler yazmakta usta bir kişilikti. İngiltere'ye yapmış olduğu gezilerin anılarındaki güldürü (mizah) unutulmayacak bir niteliktedir. Eserlerini daha çok özdeyişler şeklinde yazmıştır. Ona asıl ününü Lavater'e karşı yazmış olduğu, *Sur la Physiognomie, Contre les Physiognomiste* (1778) adlı eseri kazandırmıştır. Yaşadığı dönemin çekişme konularıyle olduğu kadar da Alman ozan ve yazarı Voss'un (1751-1826) güzel yazı yazma işindeki (orthographique) icatları için de birtakım yergiler yazmıştır. Onun yergilerinde kuşkucu (şüphe) bir ruh hâkimdir. Psikolojik gözlemlerinde ve araştırmalarında ilgi çekici bir özellik vardır.



Külliyatını F. Kries 9 cilt olarak 1800-1815'te bastırdı. *Aphorismen* adlı eserini, A. Leitzmann 1902-1908'de yayımladı. M. Rychner, bunu 1947'de tekrar bastırdı. Bu eserin özeti 3 cilt olarak 1901-1904'te basıldı. Ayrıca ve tekrar tekrar öteki eserleriyle 1908, 1947 ve 1949'da da yayınlandı. Anlaşılıyor ki Lichtenberg'in yazıları, halkın her zaman zevkle okuyabileceği türdendir. Ona kitabımızda yer verişimizin bir nedeni de, halkın insan ve hayat anlayışı, ahlâk ve genel olarak eğitimi üzerine yapmış olduğu geniş etkidir. Külliyatı şu adla yayımlanmıştır: *Vermischt Schriften* (9 cilt; Göttingen, 1800-1806).

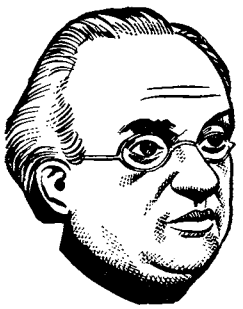
Bir de Henri Lichtenberger adında, çağımızın Fransız filozofu vardır ki, şu iki eseri önemlidir: *Novalis* (1912); *La Philosophie de Nietszsche* (1898).

Bkz. P. Hahn, *Lichtenberg und die Exacten Wissenschaften* (1927); W. Grenzmann, *Lichtenberg* (1938); H. Chöffler, *Lichtenberg* (1943); O. Denke, *Lichtenberg s. Leben, I.* (1944); P. Requadt, *Lichtenberg zum Problem der dt. Aphoristik* (1948).

LIEBELT, Charles. Polonya filozofu. 1807'de Posen'de doğdu, 1875'te Czeszew'de öldü. Berlin Üniversitesinde okudu. Spinoza'ya dair yazdığı bir dissertasyonla bu şehrin üniversitesinden bir altın madalya kazandı (1828). İki yıl sonra da, *De Pantheismo in Philosophia* başlıklı teziyle felsefe doktoru oldu. 1830-1831'de Polonya isyanına katıldı, daha sonra Posene'e yerleşerek felsefeyle uğraştı. 1864'teki siyasal olaylar sırasında yakalandı ve cezaevinde *Orlean Bakiresi* adlı eserini yazdı. 1848'de Frankfurt Diyet Meclisine üye oldu, daha sonra da Berlin Parlamentosuna milletvekili seçildi. Burada, Polonya grubuna başkanlık etti. Nihayet, felsefesel, edebî ve arkeolojik çalışmalarına devam etmek için bir köye çekildi.

LIEBERT, Arthur. Alman filozofu. 10 aralık 1878'de Berlin'de doğdu, 5 aralık 1946'da bu şehirde öldü. 1928'den 1933'e dek Berlin'de, 1934'ten 1939'a dek de Belgrad Üniversitesinde profesörlük yaptı. Yeni Kantçılardandır; ve Marburg Okuluna bağlıdır. Strindberg, Fichte, Pic de Mirandol, Kant, Goethe ve Dilthey üzerinde çalıştı. Ona göre, felsefe, varlığı değil, varlığın değerini araştırır; bu değer, bir serinin üyesi gibi sistemli bir düzenin içinde bulunmadığı takdirde varlığın hiç bir konumunu (position) kabul etmemekten ibarettir. Bu

itibarla o, saf veri (donnée) kavramını reddeder. Eserleri: *Das Problem der Geltung (1914-1921)*; *Der Geltung wart der Metaphysik* (1915); *Wie iss Krit. Philos. Überhaupt Mögtich?..* (1919-1923); *Geschichtsphilosophie ,in der Soziologie, Hersg. u. Vierkandt* (1931); *Geist und weld der Dialektik* (cilt I, 1939); *Erkenntnistheorie* (cilt II, (1932). Belgrad'da vermiş olduğu dersleri *Phiolsophia* başlığıyle 3 cilt olarak bastırdı (1936-1938).



Liebert, Hegelcidir. O, panteizmi Slav felsefesini geliştirmek amacıyle bazı değişkelere uğratmıştır. Sisteminde zihinden çok, hayal gücünün çalıştığı görülür. Bu konudaki eseri: *Hayal Gücü ve Estetik Sistemi ya da Güzel'in Hayal Gücü*'dür ki, bunda Alman estetiği başarıyla özetlenmiştir. Diğer eserlerini, Zupanski toplayarak Posene'de bastırmıştır.

Bkz. G. Kropp, *Arthur Liebert, in Memorium in Zeitschs. f. Philos. Frschg. III, 2,* (1949).

LIEBMANN, Otto. Alman filozofu. 25 şubat 1840'ta Löwenberg'te (Silezya) doğdu, 14 ocak 1912'de İena'da öldü. Sırayla, İena, Leibzig ve Balle'de felsefe, matematik okudu ve bu son şehirde doktorasını verdi. 1866'da Tubing'de doçent ve 1872'de Strasburg Üniversitesine profesör oldu. 1882'de İena Üniversitesine felsefe profesörlüğüne getirildi. Liebmann, Yeni Kantçılardandır. 1865'de yayınladığı, *Kant und die Epigomen* adlı eserinde hemen her bahsin sonunu, "Şu halde, Kant'a dönmek gerektir" cümlesiyle bitirir. Bu Kant'a dönüş, Kant'tan sonrakilerin spekülatif felsefelerine karşı bağıntıcılık zevkini taşıyan bir tepkidir. Liebmann, eserinde insel düşünceleri, insel tasarımları bilgi koşullarının görümsel hayal ve bilgi koşullarıyle muayenesi, kendinden şey hakkında tam bir bilinemezcilik (agnosticime)... gibi sorunları inceler. E. Bréhier, bu Kantcılığın daha önce Feuerbach Okulunda geçmişe benzediğini kaydeder (cilt II, s. 982). Gerçekten de o, daha çok sağın (exacte) bilimlerin değerine inanır; algıların ardalanmasını (teakup), dış âlem olaylarının düzenine zorunlu olarak bağlı sayar.

Eserleri: *Über den Objectiven Ablick* (1869); *Zur Analysie der Wirklichkeit* (Strasburg, 1876; 4. baskı, 1911); *Die Klimax der Theorien* (1884); *Neudruck* (1914); *Gedanken u. Tatsuchen* (2 cilt, 1882-1904); *Eucken u. Bauck. Nachruft, in Kantstudien* (17 cilt, 1912); *Auflage* (1900); *Ueb den Individ. Beweis für die Freiheit des Willens* (1868); *Ueb. Philos. Tradition* (1883); *Die Klimax der Theorien* (1884). Türlü Alman dergilerinde de önemli felsefesel makaleleri ve iradenin özgürlüğüne dair etütleri vardır.

LİE-TSEU. Çin filozofu. Eski Lao-Tseu Okulundandır. M.Ö. IV. yüzyıl başlangıçlarında parlamıştır. Hayatı hakkındaki bilgiler pek azdır. Teching'de (Homan) doğmuştur. Kırk yıl kadar mutlak bir inziva içinde kaybolduğu, *Boşluğun ve Cisimsizin Kitabı (Tchoung-hiu -King)* başlıklı bir eser bıraktığı bilinmektedir. Zira, bu eser kaybolmamıştır. *Alâmetler ve Göksel Belirtiler* başlığını taşıyan şu parçası Lie-Tseu'nün düşünüş tarzını öğrenmemize hizmet eder: "Doğmuş olan varlık, kendi varoluşunun hikmeti dolayısıyle bir sona sahip olmalıdır. Sonu olan bir varlığın, bir sona sahip olmamak erk'i (iktidar) de yoktur. Nasıl ki doğmuş olan bir varlık da doğmamış olmak erkinde değildir. Eğer böyle bir varlık, hayatını ebedîleştirmek, sonunu hesap etmek ve belirlemek zannında bulunursa, yaşamak için kendisine verilmiş olan yılların sayısı hususunda ağır yanılmalara düşer. Canlılarda ya da insanda ince ve ruhsal olan şey, gökyüzünün ürünüdür. Et ve kemikleri birleştiren (terkip) toprak parçasıdır. Gökyüzüyle ilgili olan saf' tır; dağılır. Toprakla ilgili olan ise, karışık'tır. saf değildir ve birleşir. Ruhsal ve ince şeyler, cisimli şekillerde dağılır; bunlardan her biri kendi gerçek özlerine (essences) dönerler. Bunun içindir ki, bu kısımlara, geri dönen ince ve ruhsal kısımlar (Kuei) adı verilir. Bunlara verilen Kuei, geri dönmek demektir. Fakat, kendi gerçek ilkelerine ve ilkel meskenine dönmek demektir. Eski imparator Hang-ti demiştir ki: Ruhsal ve ince öz, kapıdan ya da kendi döl yatağından girer. Kemikler ve etler, kendi kök ve ilkelerine dönerler. Şu halde bize varlığını sürdüren üstün şeyin ne olduğunu bilmek kalıyor".

Taoculuğun ileri örgütcülerinden biri sanılan bu düşünür, insanlarla hayvanlar arasındaki derin andırışa dikkati çekmiş ve insel kibrin, yani böbürlenme ve büyüklük duygusunun kırılmasını savunmuştur.

Bkz. Maspero, *La Chine Antique* (Paris, 1927); Wieger, le P. L., *Les Pères du Systeme Taoiste* (Hien-hien,, 1920).

LIGNAC, Joseph-Adrien le Larg, Abbé de. Fransız filozofu. 1710'da Poitier'de asîl bir aileden dünyaya geldi. 1762 haziranında Paris'te öldü. Evvelâ cizvit tarikatine, sonra da

Paris oratoir'ına girdi. Burada, Descartes'la Malebranche doktrinine bağlandı. Bu dönemde ise, Locke ve Condillac'ın görgücülükleri hâkim bulunuyordu. Lignac, Roma'ya yaptığı bir seyahat dışında kalan hayatını inzivada ve ibadetle geçirdi. Onun XVIII. yüzyıl düşüncesinde önemli bir yeri olduğu halde, felsefe tarihçileri, kendisinden hiç söz etmezler. Zamanının tüm felsefesel yönsemelerine (temayül) karşı gelmiş, görgücülüğü, uğraşıcılığı ve kaderciliği (fatalisme) reddetmiştir. Pek nazikçe giriştiği tartışmalarda geniş bilgili bir kişilik olduğu görülür. Onda gerçek bir eleştirim zekâsı vardır ve ruhsal çözümlemelerinde, o dönemde kendisiyle eşdeğer olan yalnız İskoçya filozoflarıdır. Düşüncelerin kaynağı sorununda ve diğer birçok noktalarda üstatlarının doktrinlerine başka bir şekil vermeye cesaret etmiştir, tinselcilikle dini savunmuş ve bunlara felsefe yöntemini uygulamıştır. Doğal bilimlerle metafizik incelemelerini birleştirerek maddeciliği kendi özel alanına atmıştır. Oysaki, o yıllarda maddecilik, her yana duyumlar felsefesini taşırmıştı.

Lignac, *Lettre à un Americain sur l'Histoire Naturelle de M. de Buffon* (9 cilt; Hamburg, 1751-1756) adlı eserini, Buffon'un çok rasgele ve tehlikeli düşünceleriyle, Needham'ın organlaşmış cisimlerin türemesi hakkındaki maddeci sistemini yıkmak için yazmıştı. Kendisinin de anlattığı gibi, o, evvelâ Locke ve çıraklarıyle maddecilik ve görgücülüğü yıkmak, sonra da bu iki sistemin zorunlu bir sonucu olan kaderciliği yok etmek amacını güder. Onun üçüncü bir amacı da, duyumları çözümlemektir. Nihayet, doğal ve akılsal düzen içinde gerçeği saptadıktan sonra, vahyin zorunlu varlık ve doğruluğunu tanıtlamak (ispat) ister. Fakat, tüm bunları yapmaya zamanı yetmedi. Yazmak istediği dört eserden sonuncusu, bir tasarı halinde kaldı. Üçüncüsünü tamamlamışsa da, bastıramadı. Diğer yayımlanabilen ikisi de, gerçek önemiyle tanınamamıştır. Bunlardan birincisinin adı *Elements de la Métaphysique, tiré de l'Expérience, ou Lettre à un Materialiste sur la Nature de l'Âme* (Paris, 1753). Diğerinin adı da şudur: *Le Temoignage du sens Intime et de l'Expérience Opposé à la Foi Profane et Ridicul des Fatalistes Moderne* (3 cilt; Auxerre, 1760). Adam Franck, bu iki eserin tereddütsüzce Reid ve Dugalt Stewart'ın eserleri ve Royer-Collard'ın *Fragments*'iyle mukayese edilebileceğini kaydeder. Bu eserleri Lignac, oldukça doğru ve başarılı gözlemler ve pek da az işlenmemiş olan eleştirimlerle zenginleştirmiştir. V. Cousin bunu, *Cours de l'Histoire de la Philosophie Moderne* (I'er seri, cilt I, 28 e leçon, 1866) adlı eserinde içtenlikle açıklamıştır. Fakat, V. Cousin derslerinin planında Lignac'ın sadece kişisel varoluşu sorununu incelemiş, diğer konulardan bahsetmemiştir.

Lignac'in bir de, *Examen Sérieux et Comique des Discours sur l'Esprit* (2 cilt; Amsterdam, 1739) adlı eseri vardır ki, bunu, Helvétius'ün eserine karşı yazmıştır.

Bkz. Le Goff, *De la Philosophie de l'Abbé de Lignac* (Châlon, 1863); Fr. Bouillier (cilt II, ch. XXXVI); Ollé Laprune, *La Philosophie de Malebranche* (cilt II).

LİLJEQUİST, Per Efraim. İsveç filozofu. 24 eylül 1865'te Örebro'da doğdu. 1906'dan 1935'e dek Lund Üniversitesinde profesörlük yaptı. Kant ile Böström'ü birleştiren felsefesel bir psikolojiyle uğraştı. Sonçağ felsefesine dair olan şu eseri önemlidir: *Die Philos. de Gegenwart* (6 cilt, 1927).

LINDER, Nikolaus ya da **Nils.** Alman filozofu. 11 mart 1828'de Cilli'de (Avusturya) doğdu, 15 kasım 1887'de Prag'da öldü. Bu şehirdeki Çek Üniversitesinde pedagoji ve felsefe profesörlüğü yapmıştır. Herbart'a bağlıdır. Felsefe ve pedagojiye dair ve bu iki bilim görüşünü kaynaştıran el kitapları yazmış ve Avusturya orta öğretim öğretmenleri için önemli eserler vermiştir. Bunların başlıcaları şunlardır: *Pedagogische Klassiker* (Gratz, 1858); *Lehrouch der Formalen Logik* (Gratz, 1861); *Eintetung in das Studium der Philosophie* (Viyana, 1866); *Problem des Glückes* (Viyana, 1868); *Ideen zur Psychol. der Gesellschaft* (Viyana, 1871). Bu eserlerin bir kısmı birçok kez basılmıştır. Sırf eğitime dair de bazı eserleri vardır.

LIPPS, Theodor. Alman filozofu. 28 temmuz 1851'de Wallhalben'de (Palatin) doğdu, 17 aralık 1914'te Münih'te öldü. 1877'de Bonne Üniversitesinde felsefe ders görevlisi oldu, 1884'te profesörlüğe seçildi. 1890'da Breslau, 1894'te Münih Üniversitelerine geçti. Psikoloji çözümlemeleriyle ahlâk, estetik ve mantıkla uğraştı. Daha çok Wilens'in estetik doktriniyle ilgilenmiştir. Eserlerinde ve derslerinde Einfühlung kuramına ve deneysel psikolojiye geniş ölçüde yer vermiştir. Lipps, psikolojiyi, felsefenin temeli saymış ve hemen felsefeyi ilgileyen bilimlerin hepsine dair eserler yazmıştır. O, dış deneylerin ürünü olan doğa bilimlerine karşı, iç deneyin ürünü olan felsefeyi karşı koymuştur. Bu itibarla ona göre, tüm felsefesel bilimler psikolojiye dayanırlar. Bu bilimin konusu ise, bilincin gerçekleridir; yöntemi de kendi kendimizi gözlemekten ibarettir. Husserl'in görüşlerinde Lipps'in rolü olduğu kabul edilir.

Eserleri: *Grünzüge der Logik* (1893; 3. bas-

kı, 1923); *Komik u. Humor* (1898); *Vom Ruhlen, Wollen und Denken* (1902; 3. baskı, 1926); *Leitfaden der Psychologie* (1903; 3. baskı, 1906); Aesthetik (2 cilt, 1903-1906). Bunlardan başka, *Ahlâkın Başlıca Problemleri'ni* (1899; 4. baskı, 1922) yazmış, Hume'ün *Traité de la Nature Humaine* adlı eserini Almancaya çevirmiştir (1895).

Lipps'in estetiği saf olarak psikolojiye dayanır ve çağrışımcı bir karakteri vardır. O, sanatın amacı olarak ileri sürülmüş olan oyun ve haz kuramını reddeder. *Komik und Humor, eine Psychol-Asthet. Untersuch* (Hamburg-Leipzig, 1898) başlıklı eserinde düşüncesini şöyle açıklar ki, onun özel kuramının Jouffroy'nınkinden pek de farklı olmadığı görülür. Lipps'e göre de artistik güzel, sempatikten başka bir şey değildir. "Hayal gücünün konusu, başkaları üzerine konmuş, bu itibarla da onlarda bulunmuş olan nesnellenmiş ben'imizdir. Biz, kendimizi başkalarında ve başkalarını kendimizde hissederiz. Biz, kendimizi başkalarında ya mutlu, özgür, büyütülmüş, yükseltilmiş olan başkaları aracılığıyle, yahut da tüm bunların tersi aracılığıyle hissederiz. Sempatinin estetik duygusu, sadece estetik haz almanın bir tarzı değil, aynı zamanda estetik nesnenin kendisidir. Her estetik keyiflenme (jouissance), son çözümlemede yalnız sempati üzerine kurulur. Hatta, geometri, mimarlık, doğramacılık, çinicilik ve diğer buna benzeyenlerin çizgi ve şekillerini verdiğimiz de böyledir". "Sanat eserinde ya hayatsal eğilimlerimizle, yahut hayatsal faaliyetle ya da bunlardan bir yankıyı uyandıran kendi özel olabilirliklerimizle uyuşmuş bulunan kişiliğe rastladığımız vakit, nesnel, saf sanat eserinin dışında bulunan her çeşit çıkarlardan kurtulmuş olan ve yalnız sanatın temsil edebildiği ve estetik temaşanın davet ettiği nesnel ve pozitif inselle (hummaine) karşılaşılınca, uygunluk ve yankı, bizi en yüksek mutlulukla (béatitude) doldurur". Kişiliğin değeri, ahlâksal bir değerdir. Ahlâklığın başka olanağı ve sonu yoktur. Genel olarak her estetik ve artistik sevinç ve keyiflenme, bu yüzden tüm bir toplamın öğesi gibi değil, estetik bir sezginin konusu olarak ahlâksal değeri olan bir keyiflenmedir. Lipps, güldürü'yü, başka estetikçilerden daha çok başarıyla çözümler ve onun kendiliğinden estetik bir değeri olmadığına inanır ve sanat görüşünü kendi ahlâk telakkilerine bağlar (B. Croce, s. 406-407).

Bkz. *Festschrift* (1911); Nekrolog von O. Külpe (1915); G. Anschütz, *T. Lipps Neuere Urteilslehre* (1913).

LIPPS, Hans. Alman filozofu. 21 aralık 1889' da Pirna'da doğdu. 1936'da Frankfurt'da profesör oldu. Dilthey yöntemine bağlı ve Hegelcilik yoluyle olaybilimciliği (phenomenologie) benimsemiştir.

Eserleri: *Geschichte und Leben* (1918; 3. baskı, 1930); *Induviduum u. Geneichaft* (1919; 3. baskı, 1926); *Erkenntnis und Leben* (1923); *Kant u. Herder als Deuter der Geistigen Welt* (1930, 1949); *Einleitung in die Philosophir* (1933); *Das Allgemeine* (1941); *Denken und Sein* (1948); *Mensch. u. Weld* (1948); *Moderne Science Probleme* (1948)... vb.

LIPSE, Just ya da **Joost Lipss.** Belçika filozoflarından. 18 ekim 1547'de Isch'de (Bruxelles) doğdu ve 1606'da öldü. Yaşadığı yüzyıldaki çok bilgililerin (mütebahhir) prensi olarak tanınmıştır. Onun üstünlüğünü kabul etmiş olan Casuabon ve Scaliger gibi iki meslektaşıyle üçlü bir anlaşma yapmıştı. 1637'de Anvers'de basılmış olan eserleri dört cilttir. Bunlar, yine dört cilt olarak Vesel'de de basılmıştı (1675). Bunlardan başka da felsefe bakımından değerli olan birçok yazıları vardır.

XV. yüzyılın sonlarına doğru skolastik gezimcilerinin son kurucularıyle Eflatunculuğun inatçı ve az çok doktrine bağlı olan yorumcuları arasında büyük bir savaş vardı. İşte o dönemde, eskiler arasında birçok taraflıları bulunan stoacılığı kimse savunmak cesaretini gösteremiyordu. Lipse, bu doktrini, yani stoacılığı yükseltmeye çalışanların birincisi oldu. O, Tennemann'ın ustaca farkettiği gibi, edip olmaktan daha az filozoftu. Stoayı diğer okullara tercih etmesi, bir akıl yürütmenin olmaktan çok, yönsemenin (temayül) sonucudur. Lipse, Seneka'yı okumak suretiyle stoacılığı öğrenmiş ve bu sistemi bir yazar olarak tutkuyla benimsemiştir. Evvelâ Latin hatiplerinin zevkine uygun birkaç ahlâksal makale yazmıştır ki bunların en önemlisi, 1691'de Frankfurt'ta yayımlamış olduğu *Constance* adlı eseridir. O, bu eseri yazmak için Zenon ve okuluna ait olan arşivleri baştan başa taramıştır. Çoğu kez arası kesilen bu çalışmaların sonucu, 1904'te, yani ölümünden iki yıl önce şu iki kitapcık halinde yayımlanmıştı:

1. *Justi Lipsi Phisiologioe Stoicorum Libri Tres* (Anvers ve Paris).

2. *Justi Lipsii Monudictionis ad Stoicam Philosophiam Libri Tress* (aynı iller).

Bu eserlerin kısaca özeti şudur: Lipse'e göre, felsefeyi incelemek yararlıdır, fakat her biri ayrı ayrı insel bilgi hakkında son sözü elde ettiklerini iddia eden birçok felsefe okullarından hangisini seçmelidir?.. Kamuoyu (umumî efkâr) Epikürcüleri mahkûm etmektedir. Akademicilerin, yani kuşkucuların taraflıları daima azdır. Mistisizme bağlı olanlar ise, daha çok

itibardadırlar ve kendi ünlü üstatları aleyhine dil uzatma hakkını kimseye vermezler. Bununla birlikte, Aristo'nun dehâsı ne denli büyük olursa olsun, o, ahlâk sorunlarında bizi kandıracak kadar düşüncelerini açıklamış değildir. Bu itibarla mistisizm ahlâkının yetersizliğini giderecek olan başka bir doktrini aramak gerektir. Bu doktrin, Eflatun'unki olamaz, zira o, halkın gittiği yolun ötesine sürüklenmiş olduğundan, kendisini vicdan için güvenilir bir kılavuz sayamayız. Oysaki Zenon'un diğer çıraklarıyle Seneca, daha iyi anlaşılmaktadır. Seneca, eserinde ahlâk tezlerine daha çok değinir. En yüce hayır (souverain bien) sorununu inceler. Tüm stoacıların açıklamalarında temel ödevini gören aforizmalarda tuhaf (paradoxal) emirler için özel bir bölüm ayırmıştır; ve erdemin işlenmesi gereken kurallarını vermiştir.

Lipse, yukarda adı geçen eserlerinden birincisinde, Epiktet'in *Manuel*'indeki ahlâksal öğütleri açıklayıp yorumlamayı yeter bulmaz. Tanrı, Tanrı kayrası (providence) şer, âlem ve insan gibi stoacı diliyle fizyoloji, bugünkü dilimizle ontoloji sorununu da inceler. Bu konuda Lipse'in ileri sürdüğü düşünceler, zamanının Protestan ve hatta Katolik doktorları tarafından yeni ve cüretli sayılabilirdi. Fakat Lipse, bir rezilliğe neden olmamak için, stoacıların düşüncelerinden kendisinin sorumlu olmadığını, yazdıklarının onlara ait olduğunu önceden kaydeder. Bu suretle o, hoşuna giden bu okulun taraflısı değil, fakat tarihçisi olduğunu söylemek ihtiyatkârlığında bulunur. Lipse'in bu iki eseri, stoa felsefesine bir giriş ödevini görebilir.

Lipse'in başka bir eseri de, *Politicorum, Sive Sivilis Doctrinoe, Libri Sex* (Leyd, 1589) adını taşır. Aristo, Tasit ve Ciceron'dan alınmış parçalarla süslediği bu eserde Lipse, bazen monarşi lehinde gibi görünür, bazen de kralların Tanrısal haklarını protesto eder gibi görünür. Bir tek kişinin yönetimini, insanları korkutmak suretiyle itaat ettiren zalim bir şekil sayar. Hükümdarın seçilmesi ya da soydan gelmesi sorununu sükûtla geçiştirir. Bu eseri, hiç biri, diğerinden üstün görülerek tercih edilmemiş bulunan birtakım karşıt özdeyişlerle doludur. Vicdan özgürlüğü sorununa gelince, Lipse, bu hususta devletin dinine aykırı inançlara bağlananları, hükümdarın demir ve ateşle cezalandırmasını önerir. Zaman zaman kendisinin Katolik, Lutherci, Calvinci olduğunu iddia eden Lipse'e bu çeşit öneriler hiç yakışmamaktadır. Anlaşılıyor ki o, içten (samimî) olarak hiç bir mezhebe bağlı değildir ve rahatsız edilmeyi istemeyen az çok çekingen ve hatta korkak bir zekâdır.

Bkz. Tennemann, (cilt II, s. 33).

LITT, Theodor. Alman kültür filozofu ve eğitimcisi. 27.12.1880'de Düsseldorf'da doğdu, 1965'de öldü. 1920-1937 ve 1945-1946 yıllarında Bonn ve Leipzig Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Yeni Hegelcilerdendir; ve Hegel yöntemiyle olaybilimciliğe (phénomenisisme) ve Dilthey'e bağlanmıştır. Çalışma alanı daha çok ahlâk ve sosyoloji diyalektikleridir. Ona göre, en önemli sorun, bir kültür içinde bulunan aydın ruhların birbirini anlamasıdır. Ancak aynı kültüre bağlı olanlar birbirleriyle anlaşabilirler. Herkes kendi tinsel kimliğini, bu kültür içinde koruyabilir.

Eserleri: *Geschichte und Leben* (1918; 3. baskı, 1930); *Individuum u. Gemeinschaft* (1919; 3. baskı, 1926); *Erkenntnis und Leben* (1923); *Kant u. Herder als Deuter der Geistigen weit* (1930, 1949); *Einleitung in die Philosophie* (1933); *Die Philosophie der Gegenwart* (1925); *Ethik der Neuzelt* (1927); *Mensch. und Welt* (1948); *Denken und Sein* (1948); *Natur Wissenschaft u. Menschenhildung* (1952); *Führen oder Wacshsenlassen, ein Erörterung des Pedagogisschen Grundung* (1927; 5. baskı, 1952); *Hegel* (1953).

LITTRE, Maximilien Paul Emil. Fransız bilgin, hekim, dilci, filozof ve politika adamı. 1 şubat 1801'de Paris'te doğdu, 21 haziran 1881'de bu şehirde öldü. Enstitü ve Senato üyeliklerine seçildi. Pek geniş ve sağlam bir belleğe (hafıza), olağanüstü ve sürekli bir çalışma iradesine sahip olan Littré, pozitifciliğe bağlı bir filozof olduğu kadar da türlü konular üzerinde ansiklopedik bilgilere sahip olan bir dâhidir. Hipokrat'ın 10 cilt tutan külliyatını, Dante'nin *Cehennem*'ini Fransızcaya manzum olarak ve başarıyla çevirdiği gibi, Fransız dilinin, *Dictionnaire de la Langue Française* (4 cilt) adlı eşsiz bir sözlüğünü ve *Fransız Dilinin Tarihi'ni* (2 cilt, 1862) yazmış; doğal bilimlerle felsefeye dair de derin görüşler ve buluşlarla kendisini, bilim ve felsefe tarihine mal etmiştir. *Revue Positive* adlı bir dergi de çıkarmış ve bunu 16 yıl yaşatmıştır (1867-1883). Le Nation dergisinde de değerli makaleler yazmıştır.



Aug. Comte'un düşüncelerini yaymaya çalışan felsefesel eserleri şunlardır: *Analyse Rai-*

sonnée du Cours de Philosophie Positive de M. A. Comte (Paris, 1845); *Application de la Philosophie Positive au Gouvernement des Sociétés* (1849); *Conservation, Révolution et Positivisme* (1852); *Paroles de Philosophie Positive* (1859); *Auguste Comte et la Philosophie Positive* (1863); *Fragments de Philosophie Positive et de Sociologie Contemporaine* (1876); *La Science au Point de vue Philosophique* (1873); *Histoire de Lange Française* (2 cilt; 8. baskı, 1882).

Littré, Académie des Inscriptions'a üye seçilmiş ve bu akademi kendisini, Histoire Littéraire de la France'ın sürekli olarak yayımlanması işiyle görevlendirmiştir.

Littré de üstadı gibi, doğaüstü güçleri araya soktuğu için Tanrıbilimi reddeder. Doğa kanunlarının değişmezliğini savunur. Asla kavranılamayacak olan metafizik konuların bilim dışına atılmasını, zira metafiziğin sonsuzla, mutlakla uğraştığını, bunlara ulaşmak için metafizik okyanusunu geçecek bir yelkene, ya da bir sandala sahip olmadığımızı ileri sürer ki, pozitifciliğin dayandığı esaslar da bunlardan başka bir şey değildir. O, sosyal reformun zihinsel bir reform ile, yani pozitif anlayışla (zihniyet) olanaklı olabileceğine inanır. Fakat üstadının, kaynağını Saint-Simon'un ütopyalarından alan siyasal düşüncelerini beğenmez; reddeder. Littré de Comte'un 'üç hal kanunu' na dayanır. İnsanın ancak pozitif dönemde kendi mantıksal ve biçimsel koşullarına kavuşabildiğine inanır; ve üstadının bilimleri sınıflamasına, ekonomi politik —bilginin koşullarını incelemesi kaydıyle— felsefesel psikoloji, ahlâk, estetik ve psikolojinin eklenmesini ister. Üstadının 'insanlık dini'ni aynıyle kabul ederek derslerinde de öğretmeye çalışmış olan P. Laffitte'in tersine olarak reddeder. Littré, ölümünden az önce Katolikliği kabul etmiştir. Bunu, ilerleyen yaşı dolayısıyle, ruhsal ve organik bir çöküntünün işareti sayıyoruz.

Bkz. Bouren, *E. Littré* (2 cilt, 1876, İngilizce); J. W. Gough, *E. Littré's Political Philosophy* (1950); E. Caro, *Locke et le Positivisme* (1883).

LOCKE, John. İngiliz filozof ve hekimi. 29 ağustos 1632'de Wrington'da (Bristol) doğdu, 28 ekim 1704'te Cates'de öldü. Babası, bir avukattı. Fakat, Parlamento Partisinin bir süvari kıtasında başkan olarak iç savaşlarına katılmıştı. Denebilir ki Locke, düşüncelerindeki bağımsızlık ve özgürlüğü babasından almıştır. Henry VIII zamanında pek parlamış olan eski bir tüccar ailesine de mensuptu. 1646'da Westminister Okuluna girmiş olan Locke, parlak başarılı bir sınav sonucunda kendisine altı yıl parasız okuma hakkını veren 'kralın mekteplisi' unvanını kazandı. Fakat o, Westminister Okulunun, "İnsana hayatta bilmesi gereken hiç bir şeyi öğretmediği"ni anlatır. Zira o zaman bu okuldaki öğretim tarzı şiddetli kurallara bağlıydı. 1652'de buradan mezun olduktan sonra Oxford'un ünlü okullarından biri olan Christe Church College'e girdi. Buradaki dersler de onu az ilgilemekle birlikte, çalıştı, tamamladı ve türlü mezheplere bağlı gençlerle arkadaş oldu, bu suretle kendi ailesinden almış olduğu dinsel bağnazlıktan (taassup) da kurtuldu. *The Conduite of Understanding, Toleranzbrief* (1689) adındaki eserini bu dönemde yazdı. O zamanlar Oxford'da skolastikle prütanizm egemendi. Bunlar da Locke'u kandıramamıştı. Yirmi yaşına girdiği zaman, eline Descartes'ın kitapları geçti. Bu kitaplar, onu düşünmeye, araştırmaya yöneltti; ders aldığı okullarda öğrendiklerini baştan başa değiştirdi. Descartesçıları ve bunların hasmı olan Gassandi'yi ve Hobbes'u okumaya başladı. Bunlar, onun felsefesel görüşlerine büyük bir etki yaptılar; ve Oxford'da hâkim olan geniş hoşgörü (tolerance) de Locke'un yaşamı boyunca bağlı kaldığı özgür düşüncelerini geliştirdi.



Dinin ahlâksal emirlerine değer verdi, törenlerinden hoşlanmadı; hatta nihayet Tanrıbilimden de soğudu. Hekimliğe çalıştı, doğal bilimlerle ilgilendi. Dostu Robert Boyle'nin etkisi altında kaldı. Çünkü bu kimyacı, alaşım ile uğraşanlara karşı, deneysel yöntemi destekliyor ve bileşik maddelerin öğelerini meydana çıkarmak için nitel (keyifsel) çözümlemeye önem veriyordu. Locke, Sydenham adında az tanınmış bir hekimle de arkadaş olmuştu. Bu hekim de, *De Arte Medica* (1669) ve *Anatomica* (1668) adlı eserlerinde büyük kimyacının yöntemlerini kullanmıştı. Bu hekim, eserlerinde, "yeni ve yararlı bazı yaratmalara (icat) götürenden başka bir bilgiye, gerçekten bilgi denemez. Bu yararı sağlayamayan bilgiler, birer işsizlik eğlencesidir; genel kuramlar da, bilimi durdurur ve saptarlar. Yalnız, yakın nedenleri yakalamak için özel varsayımlar yararlıdır" diyordu. Hekimlik payesini almadan hekimlik öğrenimini yapmış olan Locke, bu bilgili dostlarının tuttukları yolu felsefeye uyguladı.

Locke, daha kendisine bir meslek seçmemişti. Bir gün bir rastlantı sonucu, kont Shaftesbury adıyle İngiliz tarihinde ve saraylarında önemli bir rol oynamış bulunan lord Ashley'le tanıştı; Locke, Oxford yakınlarında bulunan bir kaplıcada bu zata bazı küçük hizmetlerde bulundu. Bu vesileyle lord, onun ciddî meziyetlerini fark etti ve onu kendisine özel danışman ve hekim yaptı. Bu görev, Locke'un dilediği gibi okuyup düşünmesine olanak verdi. Lordun çevresine giren birçok seçkin kişilerle ve o dönemin iki büyük hekimiyle tanıştı. Bunlar, lorda yapılacak bir ameliyatta Locke'un düşüncesini kabul ettiler. Bunlardan biri Locke'la birlikte araştırmalar ve konsültasyonlar yapmaktan zevk alıyordu. Locke, lordun büyük malikânelerinin, arazisinin yönetim ve işletmesine de hizmet etti. Kral tarafından lordun nüfuzuna terk edilmiş olan sömürgede, din özgürlüğünü yaymayı da unutmadı. Artık o, bu dönemde hem tanınmış bir hekim, hem de pratik zekâlı ve büyük bir yönetici ününü kazanmıştı; fakat bu işler onu felsefeden uzaklaştırmadı. Kral Cemiyeti'ne üye de seçilmiş olduğundan, buraya da devam etti ve buradaki görüşmelerden yirmi yıl sonra yayınladığı *An Essay Concerning Human Understanding (İnsel Algıca (müdrike) Dair Deneme)* (1690) adlı eserinin ünlü düşüncelerini kazandı. Locke, 1672'de bozulmuş olan sağlık durumunu düzeltmek için ilk kez Fransa'ya gitti, babasını ve kardeşini yitirdi. Kendisi, müzmin bir öksürüğe yakalanmıştı. Bu sırada, hamisi ve Whigs Partisinin başkanı olan lord, başbakanlığa getirilmişti.

Bu zat, Locke'ı, parlamentoya sunulacak türlü projeleri hazırlamak gibi birtakım ağır politika işleriyle görevlendirdi. Bu dönemde kendisinin bir hizmetçisi vardı, günde üç kez dua töreninde ve her pazarda kilisede bulunmak zorundaydı. Lordun resmî ziyaretlerinde diğer kâtiplerle birlikte, yaya olarak ve bazen de atlı olarak ona refakat eder ve lord arabaya binerken ya da indiği zaman onu başı açık selâmlamak veya takip etmek zorunda kalırdı. Locke, hamisi kralın gözünden düştüğü dönemlerde de ona bağlı kalmak cesaret ve erdemini göstermişti; bu yüzden lordla birlikte Hollanda'ya gittiği için İngiliz hükümeti kendisinden kuşkulanmış ve Oxford Üniversitesinin ona bağlamış olduğu maaştan yoksun bırakmıştı. Locke, Hollanda'da sekiz yıl kadar kaldı. 1675'te tekrar hastalanan Locke, o zamanlar bir hastalar şehri olan Montpellier'ye gelerek 1679'a dek bu şehirde kaldı. Kendisinden kalan *Seyahat Jurnalı*'ndan anlaşıldığına göre Locke, Calaie'den yerleştiği şehre kadar gördüğü şeylerin hepsini kaydetmiş ve o tarihlerde Fransa'nın bazı şehirlerinin de uygar araçlara sahip olduğunu ve ekonomide başarılar gösterdiğini anlatmıştır.

Hamisi olan lord, meclis başkanlığına getirilmek suretiyle tekrar göze girince ilk iş olarak Locke'ı vatanına çağırdı; fakat lord, kral Charles II'ın kararsız politikasından hoşlanmadığı için, yine gözden düştü, hapsedildi, çıkarıldı ve bir ihtilâl hareketine katıldıktan sonra öldü. İhtilâl genişlediği için kral tahtını kaybedince, yerine geçen Guillaume d'Orange, artık 1689'dan itibaren İngiltere'ye yerleşmiş olan Locke'ı birtakım elçiliklere atamış ise de, filozof, bunları reddetti ve *İnsan Algıcı Hakkında Deneme* başlıklı büyük eserini bastırdı. Tüm nüfuzunu partileri uzlaştırmak güveni ve dinsel barışı sağlamak gibi amaçların gerçeklenmesine sarfetti. Bu dönemde, *Two Treatises on Gouvernement* (1690. Hükümete dair) adındaki bir eserle kendisini ekonomik biliminin bir müjdecisi yapmış olan *Kârın Azalması ve Para Değerinin Çoğalmasının Sonuçlarına Dair Düşünceler* adlı eserini yayınladı. Aynı zamanda din sorunlarıyle ilgilenmeye başladı. Newton'la bu konuya dair olan mektuplaşmaları kendi ölümünden sonra 1706'da basılmıştır. *Malebranche'ın Tanrı'da Görüm Kuramını İnceleme* başlıklı eserinin de bu vesileyle yazmıştı. 1693'te, *Eğitime Dair Düşünceler (Some Thoughts on Education)* ve *Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu (The Reasonableness of Christianity)* adlı eserleri yayımladı. Arkadaşlarının kendisinden hazırlamasını istedikleri *Ahlâk Kitabı*'nı yazmadı. Çünkü, İncil'in bu konuda yazılacak olan kitapların hepsini yararsız bir duruma getireceğini savunuyordu.

Locke, kendisini pek seven arkadaşlarının armağan ettikleri inziva yuvasını 1700'den itibaren hiç terk etmedi. Burada geçen son günleri arasında ona filozof Cudworth'un kızı Lady Masham ve bunun kocası olan Lord Masham, pek içten ilgi göstermişlerdir. Ölümünün yaklaştığı günlerde, kendisine okunan İncil'i dinleyerek ve tam bir Hıristiyan inancı içinde yaşadı. 72 yaşında ölmüştü ve bekârdı. Vasiyetnamesinde, kendisine cenaze masrafı olarak ayrılmış bulunan paranın, şehirdeki fakir işçilerin giydirilmesine sarf edilmesini istemişti. Aynı zamanda Oxford kitapsaraylarından birinin müdürü olan Dr. Hudson'a tüm eserlerinin birer nüshasıyle, takma adlarla yazdığı ya da yayımladığı eserlerin birer kopyasının verilmesini de vasiyet etmişti.

Locke'ın felsefesini, daha çok bilgi kuramı bakımından pek önemli olan ve İngiliz duyumculuğunun (sensualisme) esaslı ilkelerini de içine alan *İnsel Algıç Hakkında Deneme* adlı eserinde buluruz. Bu eser, 1690'da yayınlana-

bildi. Fakat Locke, 1671'de de *Intellectu Humano (İnsel Zihin)* başlıklı bir eser bastırmıştı ki, bunda tüm düşüncelerimizi yalınç (basit) düşüncelere dönüştürmek suretiyle, *Deneme*'sinde düşündüklerini önceden haber vermiş bulunuyordu. *Deneme*'nin ikinci baskısı bazı eklemeler ve değiştirmelerle 1694'te çıktı. *Essai sur l'Entendement Humain* başlığıyle Coste tarafından 1700'de Fransızcaya çevrilen nüshasını Locke inceleyerek bazı noktalarını değiştirmiş ve notlar eklemişti. Locke, bu eserinin Önsöz'ünde, kitabını, bir taraftan kendisini aydınlatmak, bir taraftan da evinde toplanan bazı dostlarıyle birlikte düştükleri kuşkuları gidermek için yazdığını anlatır. Bu toplantılarda kuşkularını giderecek bir sonuca ulaşamayınca aklına gelen bazı düşünceleri birer kâğıda yazarak sakladığını ve bunları sağlık durumunun bozukluğu dolayısıyle inzivaya çekildiği zaman bir eser haline getirdiğini anlatır. Locke, ayrıce dostlarıyle konuştukları sorunlarda yanlış yol tuttuklarını, evvelâ kendi özel yeteneğimizin ne olduğunu, bilme yeteneğimizin içinde ve ötesinde kalan konuların neler olabileceğini belirtmemiz gerektiğini de kaydeder. Kitabının ana düşünceleri ölümünden sonra basılmış olan, *On the Conduct of Understanding* adlı kitapcığında bulunur.

Locke'ın *Deneme*'si dört kitaba bölünmüştür:

1. Doğuştan bilgiler,
2. Düşünceler,
3. Sözcükler,
4. Bilgi.

Bunlardan dördüncü kitaba, ahlâksal gerçeklerin pekinliği (certitude) ve akılla imanın ilgisi sorunları da eklenmiştir. Locke'ın kendi anlattığına göre, bu kitabın konusu, insanda rastlanan türlü bilme fakültelerinin çeşitli konular üzerindeki işleyişlerini açık ve tarihsel gelişmeleriyle incelemekten ibarettir. Bu suretle algıcımızın düşünceleri nasıl oluştuğunu, bilgimizin pekinlik sınırlarıyle insanlar arasında hüküm süren görüşlerin (opinions) esasını da anlatmaktır. Eserinin dört bölümünden ilk ikisi, düşüncelerimizin kaynağı, oluşumu (formation) ve karakterleri gibi daha çok psikolojik sorunları inceler. Üçüncüsü, dille düşüncenin ilgisi gibi bir mantık sorununu, dördüncüsü de, bilgimizin meşruluğu sorunu gibi yine bir mantık sorunuyle uğraşır. Bu eserin yazıldığı dönemlerde, doğuştan düşünceler doktrini İngiltere ve Fransa'da pek itibardaydı. Locke, bu doktrini yıkmak için savaştı; şu üç esaslı nokta üzerinde ısrar etti:

1. Spekülatif düzende hiç bir doğuştan ilke yoktur.

2. Pratik düzende de hiç bir ilke yoktur.

3. Kuramsal ve pratik ilkeler doğuştan olmaktan o denli uzaktırlar ki, hatta onların bileşiminde bulunan düşünceler bile doğuştan değildirler.

Locke, bu varsayımlarını tanıtlamak için, evvelâ Herbert de Cherbury'nin, bir düşüncenin doğuştan olduğunu gösteren karakterlerin başında daha çok ilkellik ve tümelliğin geldiği şeklindeki varsayımını ele alır. İlkelerle düşüncelerin asla ilkel (primitif) olmadıklarını, çünkü çocukların bunlara sahip olmadıklarını, hatta bunları hiç de anlamadıklarını açıklar, sonra da bunların tümel olmadıklarını, zira, aptallarla vahşîlerin ruhunda bunlardan hiç bir eser bulunmadığını, bu itibarla da bu ilkelerin ve düşüncelerin doğuştan değil, sonradan kazanılmış olduklarını tanıtlar. *Deneme*'nin ikinci kitabında, bu kazanmanın nasıl meydana geldiğini inceler: İnsan ruhu başlangıçta yazısız bir levha (tabula rasa) gibi hiç bir ilkeye, kavrama ve düşünceye sahip değildir. Şu halde nasıl oluyor da bunları, yani genel olarak düşünceleri alabiliyoruz? İnsan hayal gücünün daima hareket halinde olan, sonsuz bir çeşitlilik gösteren bitmez tükenmez sayıda sunmuş olduğu düşünceleri hangi aracıyla kazanıyoruz? Ruhumuz, tüm akıl yürütmelerinin, bilgilerinin temelini oluşturan bu malzemeyi nereden alıyor? Locke'a göre, kısaca deney'den; iki türlü deney vardır:

a) Dışsal deney, ki bu duyumları, duyumsal algıları oluşturur,

b) Özünlü (derunî) ya da içsel deney, yahut kendi kendini gözlemek, yani düşünmek (teemmül).

Bunlardan birincisi sayesinde beyaz, sarı, sıcak, soğuk, sert, yumuşak, tatlı, acı gibi tüm duyulur niteliklerle düşünceleri kazandığımız halde, ikincisiyle algılamak, düşünmek, kuşkulanmak, inanmak, akıl yürütmek, bilmek, istemek gibi ruhumuzun eylemlerini ilgileyen düşünceleri kazanırız. Doğrudan doğruya bu iki deney yolundan gelen düşüncelere Locke, 'yalınç düşünceler' adını verir. Fakat bu yalınç düşünceleri yinelemek, eklemek, birleştirmek suretiyle kazanılan diğer birtakım düşünceler daha vardır ki, bunlara da 'karmaşık düşünceler' denilir. Bu itibarla Locke'a göre, —Hobbes' da olduğu gibi— dış âleme dair düşünceler veren nitelikler de iki çeşittir:

1. Birinci ya da asıl nitelikler, ki bunlar, cisimlerin kendi yapılarında ve doğalarında esasen varoldukları halde, bizim cisimlerden ayrı bir şeylermiş gibi algıladığımız şekil, sayı, hareketlilik ve sokulamazlık (impenetrabilité)... gibi niteliklerdir.

2. İkinci ya da türemsel (müştak) niteliklerdir ki, bunlar cisimlerin kendi yapı ve doğa-

larında varolmadıkları halde, bizim varmışlar gibi kabul ettiğimiz niteliklerdir.

Bunlar, sinirler aracılığıyla beyne dek uzanan fiziksel bir etkinin ürünüdürler ki, renk, koku, sıcaklık gibi nitelikler bu zümredendirler. Duyu organlarımız bozulursa, bunları başka türlü algılarız. Şu halde bunlar, kendi tasarımlarımızdır. Demek ki, cisimlerin gerçek nitelikleriyle tasarımlarımız başka başka şeylerdir. Cisim, maddeselmiş gibi görünme niteliğine sahip olan şeydir. Dış âlem ikinci nitelikler sayesinde gerçektir. Locke'a göre, karmaşık düşünceler, algıcın soyutlama ya da genellemesinden ibaret olan düşüncelerdir; bunlar, Kipler (modes), Tözler, Bağıntılar (izafet) olmak üzere üç zümreye ayrılır. Bu zümreler de birtakım türlere ayrılır. Böylece, Locke, bir çeşit adcılık (nominalisme) sistemine bağlanır.

Ona göre, hatta duyulardan ve düşünmeden pek uzak olan en yüksek düşünceler bile, algıcın duyu konularından aldığı ya da duyulur düşünceler üzerinde yaptığı özel işlemlerle elde ettiği düşünceleri uzlaştırmasından oluşurlar. Locke, Protagoras ve Epikür'den başlayarak skolastik gezimcilerinin değer verdikleri ve nihayet Leibniz'in hücumuna uğrayan, "Algıçta hiç bir şey yoktur ki, daha önce duyularda bulunmuş olmasın" (Nihil in intellectu, nisi quod prius fuerit in sensu) önermesine dayanarak, özdeşlik, çelişmezlik, nedenlilik ilkeleri kadar da töz (cevher) düşüncelerinin, yalınç düşüncelerin kaynaşmasından doğduklarını iddia eder ve yalınç düşüncelerin karmaşık düşüncelerden üstün olduklarını kabul eder. Özel olarak düşüncelerin kaynağı sorununda Locke, dışsal ve özünlü deneyin, ruhumuzun karanlık hücresini aydınlatan (camera obscura) iki pencere sayar; algıcı, bu hücrenin kendiliğinden eşyanın resimlerini yansıtan bir aynaya benzetir. O, eserinin ikinci kitabını, düşüncelerin meydana gelmesinde çağrışımın (tedai) oynadığı role dair önemli görüşlerle tamamlar.

Deneme'nin üçüncü kitabı, sözcükler'i inceler. Locke, bu bölümde dilin kullanılmasına ve dilin düşünmede yaptığı hizmetlere dair pek değerli görüşler verir: Evvelâ, genel terimlerin nasıl meydana geldiklerini ele alır; bu konuda ister istemez karşılaştığı tümeller (külliyat) sorununu, Occam'ın görüşüyle açıklar. Yani, Locke da bu filozof gibi, genel ve tümel denilen düşünceler algıcın eseridir, der; sonra tanımlara geçer; yalınç düşüncelerin tanımlanamayacaklarını kabul eder. *Deneme'nin* bu üçüncü kitabı, dilin yetkin olmayışı, iyi kullanılmaması ve bu iki kusuru giderecek çareyi gösteren üç bölümle sona erer. Ona göre, dil şu dört nedenden ötürü yetkin olamaz:

1. Sözcüklerin anlattıkları düşünceler pek çok sayıda düşüncelerden birleşmiş olurlarsa,
2. Anlattığımız düşünceler arasında doğal bir bağlantı bulunmadığı takdirde,
3. Bir sözcükle anlatmak istediğimiz düşünce, bilinmesi kolay olmayan bir konuyla ilgili olursa,
4. Bir sözcüğün aracılık ettiği düşünceyle şeyin gerçek özü (essence) gerçekten aynı olmazlarsa.

Dilin kötü kullanılmasının nedenleri de şunlardır:

1. Hiç bir düşünce, ya da hiç olmazsa aydın bir düşünceyi ilgilemeyen sözcükler kullanmak,
2. Anlattıkları düşünceleri öğrenmeden sözcükleri öğrenmek,
3. Sözcükleri başka başka anlamlarda kullanmak,
4. Sözcükleri genel olarak kullanılandan başka bir anlamda kullanmak,
5. Sözcükleri hiç de varolmamış ya da eşyanın gerçek doğasıyle asla ilişkisi bulunmayan konulara uygulamak.

Locke'ın bu konudaki bazı düşünceleri bazı farklarla Condorcet, Condillac, Destutte de Tracy ve Laromiguire'nin çığırlarını açmıştır.

Deneme'nin dördüncü kitabı, birçok bölümlere ayrılmış olarak Bilgi sorununu ve buna bağlı olan mantık sorunlarını inceler. Ona göre bilgi, bir yargı ile anlatılan düşünceler arasındaki bir uygunluk ya da uygunsuzluğun algısıdır; düşüncelerimiz arasındaki ilişki, özdeşlik, başkalılık (diversité) ve bağıntı (relation) ile birlikte bulunma ve gerçeksel varoluş olmak üzere dört çeşittir; bu itibarla bilgi, bir bağıntının anlatımından başka bir şey değildir. Bu tanımdan sonra Locke, bilginin türlü derecelerini ele alır ve bilgiyi 'sezgili' (intuitif) ve 'tanıtlı' (démonstratif - ispatlı) olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan birincisi, dolaysız olarak ruhun herhangi bir konuya yönelir yönelmez hemen kavradığı aydın ve direnilmez bilgidir. İki geometrik şeklin birbirine benzememesi, siyahın beyaz olmadığı gibi, düşünceler bu türdendir. Bu çeşit düşünceler, en yalınç oldukları kadar da en yüksek bilgilerdir... Zira bunlar, tanıta muhtaç değildirler. İkincisi ise, belgelere gereksinme gösterdiği için, kazanılması güç olan ve kendisinden önce bazı kuşkulara dayanan birtakım tümdengelimlerin ürünüdür. Bu bilgiler, sezgisel bilgilerin art ardına dizilmesiyle oluşurlar. Matematik önermeler ve Tanrı'nın varoluşu hakkındaki bilgilerimiz bu türdendir. Locke, bu iki bilgi dışında hiç bir bilgi kabul etmez; eğer varsa, der, onlar bilgi değil, iman ve görüştür (opinion); ya da genel gerçekliklerdir.

Locke'a göre, bilgimizin sınırları dardır ve

sonludur. Biz, bilgiyi deneyler, akıl yürütmeler ve bazı orta terimler bulmak ve düzenli bir yöntem sayesinde genişletebiliriz.

Bilginin türlü dereceleri sorunu, Locke'ı bilginin konusu olan gerçek varoluşlar sorununu da çözmek zorunda bırakır: Bu varoluşlar arasında cisimler ve kendi varlığımızla Tanrı varlığıdır. Baştan başa bir ontoloji konusu olan bu sorunları Locke, evvelâ dış eşyanın, sonra kendi kişisel varlığımızın ve nihayet Tanrı'nın varoluşunu inceleyecek yerde, kendi özel varoluşumuzun bilgisini inceler. Sonra, Tanrı ve daha sonra da eşyanın varoluşlarını inceler ki bu, Descartesçıların da tarzıdır.

Locke'a göre, kendi kendine varoluşumuz hakkındaki bilgimiz sezgiseldir. "Bu konudaki bilgimiz, der, hiç bir belgeye gereksinme göstermeyecek kadar apaçık ve pekindir. Düşünüyorum, haz ve elem duyuyorum, bütün bu şeyler, kendi özel varoluşum kadar apaçıktır; bütün diğer şeylerden kuşkulanmış olsam bile, bu kuşku, benim kendi varoluşuma kanmamı sağladığı gibi, kendi varoluşumdan da kuşkulanmamaklığımı sağlar" (Burada Locke, Descartes gibi düşünüyor). Tanrı'nın varoluşu hakkındaki bilgimiz Locke'a göre sezgisel değil, tanıtlıdır (ispatlı). Yani, bu düşünceyi, kuvvet, güç, bilgelik, mutluluk ve varoluş gibi düşünceleri sonsuzluk düşüncesiyle birleştirmek suretiyle elde ederiz. Şu halde insan, sezgisel ve bu yüzden de apaçık ve doğru olan kendi özel varoluşu hakkındaki bilgiden hangi düşünce silsilesi aracılığıyle Tanrı varoluşuna tanıtlı olarak yükselebiliyor?.. Locke der ki, varoluşumuzu biliyoruz, aynı zamanda yoktan hiç bir şeyin meydana gelemeyeceğini de biliyoruz. Şu halde ebedî bir varlık vardır ve bu ebedî varlığın tümel güce sahip olması gerektir. Zira, varlıkların ebedî kaynağı olan, bu varlıkların tüm güçlerinin ve fakültelerinin kaynağı olması icabeder; fazla olarak da en yüce bir zihne sahip olması da gerekir. Çünkü biz, kendimizi zihinli hissediyoruz. Körü körüne hareket eden ve bilgiden yoksun olan bir şeyin zihinli varlıkları oluşturabilmesi mutlak surette olanaksızdır. Tanrı, ebedî, tümel güç ve zihin sahibi olan bir varlıktır. Kendi özel doğamızda yanılmaz bir surette bulduğumuz akıl ve varlığımız aracılığıyle Tanrı varoluşunun apaçık ve pekin bir gerçek olduğunu kavramış oluruz; Tanrı, maddesel bir varlık değildir. Şu üç nedenden dolayı da maddesel olamaz:

1. Maddenin her kısmı düşünmeden yoksundur,
2. Maddenin bir tek kısmı da düşünemez,
3. Düşünmeyen maddesel moleküllerin herhangi bir yığını sükûn ya da hareket halinde olsa da, düşünemez.

Locke, bu tanıtlamadan sonra, 'bilgimizin genişlik derecesini incelediği bölümde (liv. IV, ch. III) şöyle bir düşünceye de ulaşır. "Madde ve düşünce fikirlerine sahip olsak da, saf olarak maddesel bir varlığın düşünüp düşünmediğini bilme yeteneğinde değiliz... Zira, bir madde yığınına Tanrı'nın algılamak yeteneğini verip vermediğini ya da maddeye düşünen, fakat maddesel olmayan bir töz ekleyip eklemediğini, bir vahiy olmaksızın, sadece kendi özel düşüncelerimizin derin düşünceleriyle keşfedemeyiz".

Locke, Tanrı'nın maddesel olmayışı hakkındaki düşüncelerine dayanarak insel ruhun da maddesel olamayacağı sonucuna ulaşır. Locke, töz düşüncesinin felsefedeki önemine değer vermediği için, ruh tözünü bir yana bırakmış ve deneysel psikolojinin kurucusu olmuştur. Ona göre, töz düşüncesi, yalınç bir düşünce yerine alınmış olan karmaşık bir düşüncedir. Tözde yalınç düşünceler, eşyanın gerçek öğeleri yerine alınmıştır. Yani, altın başka şeydir, sarı, eriyebilirlik, yorgunlukla nitelenmiş olmak gibi nitelikler başka şeylerdir. Fakat, ruh için bu yalınç düşünceleri bağlı oldukları bir töz içinde kendi kendilerine ve ayrıca varolduğunu hayal etmek olanaksızdır. Biz bunları birleştirerek bir bütünü teşkil ettiklerini kabul ettiğimiz içindir ki, hepsine birden bir ad takmışızdır. Bununla birlikte altının içten bir yapısı ve gerçek bir özü vardır ki, özelliklerinin bağlanmalarını açıklamaya hizmet eder. Demek ki töz vardır, fakat biz onun ne olduğunu bilemeyiz. Bizim için töz hakkında olanaklı olabilecek olan, deneysel araştırmalarla birlikte bulunan nitelikleri saptamaktan ibarettir. Şu halde cisim, duyumların yalınç düşüncelerinin bir toplamından, ruh ise, düşünmenin yalınç düşüncelerinin toplamından başka bir şey değildirler. Bu itibarla cismin ya da ruhun ne olduğunu bilemeyiz (E. Bréhier, cilt II, s. 284-285).

Ona göre, Sonsuzluk, sayı, süre ya da uzayın bircinsten olan birimlerinin yinelenmesinden oluşan yalınç bir kiptir. Onu sonludan ayıran nitelik, bu yinelemenin hiç bir sınırla kesilmemiş olmasıdır. Şu halde sonsuzluk düşüncesi sonludan önce oluşmadığı gibi, sonlu da sonsuzun bir sınırlanması değildir. Bizim nicel bir sonsuzluktan farklı olan bir sonsuz yetkinliği algıladığımız doğru değildir. Bu itibarla Tanrı'nın sonsuzluğu düşüncesini de, onun âlemle ilgili edimlerinin (actes) sınırsız bir şey ya da uzam olarak algılarız. Nitekim, Tanrısal sonsuzluk başka şeydir. Gerçeklenmiş olan edimsel sonsuzluk da, asla sonu olmayan bir ilerleme hakkındaki sonsuz düşüncemiz değildir. Locke'a göre, 'ebedîlik' de, algıladığımız ve sonu olmayan bir süre değildir. "Sonsuzluk

hakkında, pozitif düşüncelerimizin ötesinde ne varsa karanlıklarla kuşatılmıştır; ruhta ancak olumsuz bir düşüncenin bulanıklığı (confusion) olarak vardır. Bu belirlenmemezlikte (muayyen olmayış) algılamak istediğim hiç bir şeyi anlamam; anlayamam. Bunun nedeni de, onun benim için pek geniş bir konu olmasıdır" (II, XVII).

Locke, burada özgürlük ve erk (iktidar) düşüncelerini de şöyle açıklar: Erk (pouvoir) düşüncesi, yalınç bir kiptir ki, gerek duyulur eşyada ve gerek kendimizde görülmüş olan bazı değişmelerin yinelenen (tekrar) deneyleriyle oluşur. Düşüncelerimizin, duyuların izlenimi ya da irademizin seçmeleri altında değiştiğini hissettiğimiz zaman veya böyle bir değişmenin gelecekte de varolabileceğini tasarladığımız zaman, değişmeyi oluşturan etkin güç düşüncesini ve bununla karşılaşmış olandan da edilgin güç düşüncesini elde ederiz. Fakat, genel olarak etkin güç düşüncesi, irademizin cisimlerde vücude getirdiği değişmeden meydana gelen düşünmenin bir fikridir. Şu halde irade, etkin bir güçtür. Özgürlük de başka tarzda etkin bir güçtür. Bu, irademizin seçmesine göre hareket etmek ya da etmemek erkidir. Bir kötürüm, bacaklarını hareket ettirmek isteyebilir, fakat bunu yapmakta özgür değildir. Bu itibarla irade özgür müdür? sorusu saçmadır; bu, bir erkle nitelenmiş midir? sorusu demektir ki, bunun hiç bir anlamı yoktur. Zira, bir erk, ancak bir ajana bağlı olabilir. Fakat iradeye sahip olan bir ajanın, yani nedenini bilerek hareket etme erkinin ve özgürlüğe bir ajanın, yani isteyip istememesine göre, bir eylemi yapma ya da yapmama erkinin, daha açık bir deyimle, gücü içinde bulunan isteyip istememek erkinin olanaklı olup olmadığı sorulabilir. Bu soru, iradenin güdülerini (motifs) çözümlemek suretiyle çözülebilir. Bizi, istemeye götüren bir iyilikten yoksun olmanın nedeni olan yeis ya da kesinsizliktir. Fakat, hissedilen yeis, iyinin pek iyi oluşuyle orantılı değildir. Şu halde insan, iyileri kendi aralarında karşılaştırma gücüne sahiptir; bu sınamasında yeisi doğuran eylemi geri bırakabilir. Şu halde özgürlük, bir ilgisizlik değildir; o, iradeyi, istekle değil, yargılamayla belirlemekten ibarettir (E. Bréhier, cilt II, s. 283-284).

Locke, görgücülüğü (emprisme) ahlâk ilkelerine dek uygular. Yani ona göre, ahlâk ilkeleri de doğuştan değildir. Doğuştan olsaydı her zaman ve toplumda erdem sayılan şeylerin aynı olması gerekirdi. Bu nedenle vicdan da, yaptıklarımızdan ötürü kendimiz hakkında sahip olduğumuz kanaatten başka bir şey değildir. Bu nedendendir ki, birbirine karşıt olan iki hareket hakkında iki ayrı insan kendi vicdanlarına göre hüküm verirler. Yani, her dönem ve her toplumda hiç değişmeden ahlâksal değerini korumuş olan hiç bir erdem yoktur.

Locke, yalnız dördüncü kitapta değil, tüm kitapta, bilgimizi artırma aracıları yargı ve olasılık (ihtimal), akılla iman arasındaki fark, coşku (enthousiasme), yanılma ve bilimlerin sınıflanması gibi türlü önemli sorunlara dair de değerli açıklamalar verir. Bilimleri de, Fizik, Pratik, Mantık ya da İşaretler Bilgisi (semiotique) olmak üzere üç sınıfa ayırır. Yanılma'yı (hata), "gerçek olmayanı uygun bulan kendi yargılamamıza karşı duyulan nefret" diye tanımlar; ve yanılmanın şu dört nedenden oluştuğunu saptar:

1. Belgelerin eksikliği,
2. Belgeleri değerlendirmede az yetenekli olma,
3. Belgeleri kullanma iradesinin yokluğu,
4. Olabilirliğin yanlış kuralları.

Locke'ın buraya dek verdiğimiz bilgi kuramının esası da şudur: Ruhumuz, dış olayları duyularla aldığı halde kendisinde meydana gelen olayları dolaysız olarak algılar. Duyularımız, zihnimizin ilkel maddeleri yalınç düşünceleri verir. Zihin bunları birleştirir, soyut ve bağıntılı düşünceleri meydana getirir. Tüm bilgilerimiz deneyden geldikleri için, bunların dışardaki nedenleri de bağıntılıdır. Örneğin töz, tüm kuvvet ve niteliklerin toplamıdır, fakat biz onu, ait olduğu eşyadan ayırmaya eğiliriz. Zaman ve uzay, görüm'le dokunum duyumlarının yarattığı kavramlardır. Tanrı düşüncesi bile töz düşüncesinden çıktığı gibi, sonsuzluk ve mutlaklık gibi soyut düşünceler de, duyumların zihne verdiği bir düşünme yeteneğinin ürünüdür. Yani, zihnin algı, bellek (hafıza), karşılaştırma, bileştirme, ayırt etme, soyutlama ve çağrışım gibi faaliyet ve öğelerini birleştirip ayırmaktan doğan hareketlerin verdiği bilgilerdir. Zaten duyumlar, ruha 'düşünme' özeliğini (hassa) verirler.

Bu itibarla bildiğimizin sınırı, duyum alanını aşamaz, bir cinsin tözü de duyumundan başka bir şey olmadığından, ayrıca araştırılması gereken tözler yoktur; biz, eşyanın kendisini değil, duyumlarımızı biliriz; biz bunları sezgi ile kavradığımız için doğruluklarından kuşkulanamayız; yani, bunlara zihin karışmadığı için mutlak surette doğrudurlar. Zira, bunların oluşmalarında da etki ve ilgimiz yoktur; bilincimiz, meydana gelen algıların nedenini dışarda aramak suretiyle eşyayı buluruz ve bilgilerimiz, yalnız niteliklerden ibarettir. Bunlar bize eşyanın varlığını öğretirler. Birinci nitelikler hakkındaki düşüncelerimizle bunların bağlı oldukları cisimler birbirlerine benzerler. İkinci nitelikler ise, eşyaya benzemezler. Ör-

neğin, koku, hiç bir zaman çiçek ya da limon değildir. Duyuların etkilenmesi, ruhun çözüm ve bireşimindeki neden ise, Tanrı'nın bir bilgeliğidir.

Locke'ın Din hakkındaki düşüncelerine gelince: O, bunu, *Deneme*'sinin bazı kısımlarında ve 1695'te çıkan *Akla Uygun Hıristiyanlık* adlı eserinde ve Limborch'a yazdığı *Hoşgörüye Dair Mektuplar*'ında açıklamıştır.

Locke, yukarlarda özetlediğimiz gibi Tanrı tanıtını (ispat) yaptıktan sonra, akıl yoluyle doğal dinin gerçeğini tanıtlamaya çalışır ve ancak böyle bir Tanrıbilimle ahlâkın olanaklı olabileceğine inanır. Locke, vahyi akla dayanan doğal dinin yayılması saydığı halde, aklı, vahyedilmiş dinlerin sürekli olarak kontroluyle görevlendirir. *Deneme*'de imanı aklın bir tümevarımından değil, Tanrı'dan gelmiş ve olağanüstü bir tarzda belirlenmiş olduğunu ilân edene güvenç esasına dayanan bir önermeyi kabullenmektir, diye tanımlar. Bir vahiy karşısında olup olmadığınıza karar veren akıldır. İman bizi, aklın nefret ettiği bir şeye asla inandırmaz. Zira, vahiyden gelen bir bilgimiz, kendisine düşüncelerimizin uygun olup olmayışına temel yaptığımız bilgi kadar doğru ve kandırıcı olamaz. Her ne kadar doğada Tanrı'nın varoluşunu tanıtlayabilecek denli tanık (şahit) varsa da, insanlar bunlardaki bilgelikten yeteri derecede yararlanmış değildirler; ve işe yararlık (commodité), duyumluluk (sensibilité) ya da korku aracılığıyle saçma imanlı (bid'at) papazların emri altına girmişlerdir. Çünkü, aklı izleyen pek az sayıda insan vardır ve bunların kalabalıklara bir etki yapabilmesi olanaksızdır. İnsanların büyük bir çoğunluğu, maddesel zamandan yoksun oldukları gibi, aklın tanıtını izlemek için pek gerekli olan yetenekten de yoksundurlar. İsa, bunları aydınlatmak, kuvvetlendirmek ve kendilerine yardım etmek için gönderilmiştir. Onun, Senyör ve Üstat olduğuna inanmak, ebedî hayat vaadini kazanmaktır. Hayatlarını pek zahmetli işler içinde geçiren ümmîler bile, İsa'nın İncil'de verdiği örnek ve dersleri anlayabilirler. Locke, ümmîlerle sefillerin ihtiyacına uygun olan ve çoğunluğun anlayabileceği akla uygun ve kavranılabilir bir Hıristiyanlığın kurulmasını ister. Bu konuda vicdan özgürlüğüne yer vermeyecek kadar dogmacı (dogme) ve hoşgörüden yoksun görünür.

Locke, Ch. Wolf'la birlikte dinsel akılcılığın kurucusu olduğu gibi, bu konudaki düşünceleri XVIII. yüzyıl filozoflarından çoğuna, Voltaire ve Frederic II'e derin etkiler yapmış ve kendisinden ilham alarak, mistersiz (sır) bir Hıristiyanlığı savunmuş olan Toland'a da önemli etkiler yapmıştır (H. Höffding, cilt I, s. 408-410).

Locke, doğal dini savunduğu ve Hıristiyanlıkla aklı uzlaştırmaya çalıştığı için ve İsa'nın Tanrılığı ya da Tanrı'nın evlâtlığı sorunlarına hemen hemen hiç değinmemiş olduğundan, nihayet İncil'de bulunan ve türlü kavimlere gönderilmiş olan havari mektuplarının kapsadığı doktrinlere önem vermemesi, üçüzleşmeye —İncil'de ve havarilerin *Mektuplar*'ında bulunmamış gözükmesi dolayısıyle— değer vermemesi yüzünden rahip Worcester'in hücumuna uğramıştır.

Locke'ın böyle bir Tanrıbilime dayanan ahlâk'ı, insanın mutluluğa karşı olan doğal yönsemesinde toplanır. Daha yukarda da kaydettiğimiz gibi, ona göre, Tanrı'nın varoluşu düşüncesi kadar da ahlâkın ilkeleri doğuştan var değildirler. Mutlulukla erdem, birbirinden ayrılamaz, hem kendimizi, hem de başkalarını mutluluğa ulaştıran ahlâk kanunu, Locke'a göre de, pek eskiden beri bilinen: "Başkalarına karşı kendimize yapılmasını istediğimiz gibi hareket etmelidir" emrinden ibarettir. Locke, ahlâksal eylemin zorlayıcı kuvvetini, Tanrı'nın iradesinde bulur; ve şu üç çeşit kanunu birbirinden ayırır: Tanrısal kanun, uygar kanun, kamoy (umumî efkâr) kanunu... Bunları bir yana bırakmalıyız. Yalnız onun ahlâkının bir taraftan da haz ve yarara dayandığını unutmamalıdır. Ona göre, bu hayatın en sürekli hazları şunlardır: 1. Sağlık, 2. Bilgi, 3. İyilik sevgisi, 4. Başka bir âlemden ebedî ve anlaşılmaz bir mutluluğu beklemek.

Bunlardan alacağımız hazlar, kirli ve meşru olmayan hazlardan üstün, sürekli ve kandırıcıdırlar. Locke, iradenin de bu bakımdan yararlı ve hoş'un arkasından gittiğine inanır.

Locke'ın 'politika' ve 'hukuk'a dair olan düşünceleri daha çok, *Uygar Hükümete Dair Deneme* (1690) adlı eserindedir. Bu kitap, *Hoşgörüye Dair Mektuplar* ve *Akla Uygun Hıristiyanlık* adlarını taşıyan eserleri gibi, İngiltere'nin iç politika olayları vesilesiyle yazılmış olmakla birlikte, birtakım genel politika ve hukuk kuramlarını da kapsar. O, bu eserin başında, bir hükümetin meşru oluşunun tek kanıtı, ulusun bağlılığından ibaret olduğunu, Guillaume d'Orange'ın ise, —bu bağlılık sayesinde kral olduğu için— saltanatı meşrudur ve bunu tanıtlayacağını anlatır. Eserin birinci kısmında Filmer'in (1604-1653) savunduğu siyasal kuramı yıkmaya çalışır: Bu yazar, siyasal erk'in (iktidar) babaerkil (patriarcal) bir erk olduğunu ve krala bu erkin Tanrı tarafından verildiğini, bu bakımdan kralların mutlak bir egemenliğe sahip olması gerektiğini iddia etmişti; bir taraftan da Hobbes, mutlakiyeti savunmuştu. Locke ise, siyasal erkin, babaların çocukları, emredenin, kendi emri altında bulunanları, efendinin köleleri (tutsak) üzerindeki iktidarla-

rından farklı olduğunu anlatır. Kralın kanunlar yapmak, bunları uygulamak ve toplumu dış kuvvetlere karşı korumak ve tüm bunları kanunun ve halkın iyiliği için yapmak gibi erkleri vardır. Böyle bir erk ise, ancak özgür bir anlaşmayla kurulabilir.

Locke, ulusa karşı kralın hukukunu savunmuş olmakla birlikte, krala karşı halkın isyan etmesini uygun bulmayan Hobbes'a karşı, gerekirse halkın buna hakkı olduğunu ve ılımlı (mutedil) bir meşrutiyetin kurulmasını ileri sürer. Liberal partiye mensup olan Locke da, Hobbes gibi, insanlığın başlangıcında bir doğal dönemin bulunduğunu kabul etmiştir. Yani ona göre insanlar, bir siyasal toplum kurmadan önce, doğa kanununun emri altındaydılar; ve yalnız kuvvete itaat ediyorlardı. Bu nedenle hükümdarlar, aralarında kuvvet farkı bulundukça, hiç bir antlaşma yüzünden sürekli bir barış içinde bulunamazlardı. Zira, antlaşmalar, doğal hali ortadan kaldıramaz, yani insanlar arasında uygar toplum ilişkilerinin dışında varolan birtakım insel ilişkiler vardır ki, bunlar, doğal halin değişmez ve bozulmaz bir hal olduğuna aracılık ederler. Bununla birlikte doğal hali yöneten kanun, yalnız kuvvet ya da ihtiyaç değildir. Yani, bu halin karakteri 'vahşilik' değildir. Yalnız bu halde uygar ve hukuksal ilişkiler yoktur. Fakat bu yüzden de insanlar, başka kanunlardan yoksun değildirler. Bu kanun, insanların 'özgür' ve 'eşit 'oluşları kanunudur. İnsanlar, ancak bu kanun sayesinde tutsak olmaktan ve yok edilmekten kurtulurlar. Bu itibarla Locke'a göre insanlar, Hobbes' un zannettiği gibi, toplumsuz bir doğal hal içinde değil, uygarsal ve siyasal bir nitelik taşımayan doğal bir topluma sahiptir. Hobbes'un zannettiği gibi, 'insan, insanın kurdu', yani doğal hal sürekli bir savaş hali değildir. Toplumun tüm esasları, doğanın kendisinde varolduğundan, toplum, yapay (sunî) olarak sonradan kabul edilmiş olan antlaşmalarla sonradan meydana gelmemiştir. İnsanlar, doğa hali içinde, kimsenin emir ve kuvvetine esir olmadan önce de akıllarını kullanarak aralarındaki anlaşmazlıkları kaldırabilmişlerdir. İnsanlar arasında savaşı doğuran, birbirlerinin hayat ve özgürlüklerine saldırmalardır. Bu itibarla savaş hali hem doğal, hem de uygar toplumda meşru değildir. Ancak nefsi savunmak ve korumak için kuvvete kuvvetle karşı koymak bir haktır. Fakat kuvveti ancak her şeyin esası olan özgürlük ve dolayısıyle hayata karşı yapılmış olan saldırganlıkları uzaklaştırmak için kullanabiliriz. Savunma hakkını 'cezalandırma hakkından ayıramayız'. İnsanın esaslı ödevi, kendi türünü korumak olduğu için, buna aykırı hareket eden suçlunun cezalandırılması herkesin en doğal bir hakkıdır. Fakat ceza, suçla paralel ve orantılı olmalıdır. Yani, ceza bir öfke ve intikam değildir.

Doğal haklardan savunulması gereken ikincisi, 'mülkiyet hakkı'dır. Locke'ın buna önem vermesinin nedeni, kral Charles II'ın keyifsel vergiler almak suretiyle mülkiyete saldırmış olmasıdır. Hobbes, kralın mutlak iradesini savunmak için İncil'deki, "Tanrı, toprağı insanoğullarına vermiştir" ayetine dayanarak bireysel ve özel mülkiyetin bir hak olmadığını iddia etmiştir. Locke ise, bireysel mülkiyeti meşru görür ve buna neden olarak da, 'emek'i ileri sürer. İnsanın kendi emek ve zahmetiyle bir şeyi doğa halinden başka bir hale çevirdiği şey kendisinindir; devletin esaslı ödevlerinden biri de, kişisel özgürlükle mülkiyeti korumaktır. Zira bunlar, doğal haklardır. Mülkiyet hakkının meşru olması iki koşula bağlıdır:

1. Sahip olduğumuz şeyleri mahvetmemek. İster arazi, ister endüstri ve tarımla uğraşalım, bunlardan elde ettiğimiz ürünler kendimizindir. Fakat bundan, kendimiz ve diğer insanlar yararlanamayacak olurlarsa mülkiyetin bir değeri kalmaz. Çünkü, bu hak yararlanmak koşuluyle meşrudur. Yalnız arazi, kavimlere göre sınırlı olduğundan, mülkiyetin de sınırlı olması gerekir. Yani, başkalarını zarara sokmadan ve kendi doğal sınırlarımız dışına çıkmadan bu hakkımızı koruyabiliriz.

2. Sahip olduğum ve yararlandığım şeylerden başkasının da yararlanmasına izin vermek. Örneğin, su gibi doğa kaynaklarında, her çalışanın hakkı vardır ve insan bir toplum içinde bu toplumun tüm arazisine değil, herkesin ihtiyacı için sahip olması gereken kadar bir toprağa sahip olunmalıdır. Çünkü mülkiyet, eşyayı kötüye kullanacak, israf edecek kadar mutlak değildir. Mülkiyet hakkı, kişisel özgürlüğe de bağlıdır. Bu itibarla kölelik meşru değildir. Babanın erki bile bir ödevdir. Bir hükmetme değildir. Yani, bir baba ne eşine ne de çocuğuna dilediği muameleyi yapamaz. Bir baba, çocuğu hakkındaki ödevini yapmazsa, velilik hakkını yitirir. Bir babanın çocuğu üzerindeki ödevi ne ise, devletin ulus üzerindeki nüfuzu da odur. Zira, hükümet kendisini seçen bireylerin dışında değil içindedir; ve aralarında eşitlik vardır. Babanın veliliği doğal bir ödevdir, hükümetin veliliği, yani erki ise, iradesel bir antlaşmadan doğar. Baba ile çocuk arasında yaş ve düşünce bakımından eşitlik yoktur. Fakat, hükümetle ulus arasında eşitlik vardır. Hükümdar, özgürlük ve mülkiyetleri için toplanmış olan bir ulusun kurtarıcısı değil, onların koruyucusudur (mandataire). Bu bakımdan hükümetin türlü ödevleri vardır:

a) Savunma, ödeme, onarma ve cezanın ge-

rektirdiği kurumları meydana getirmek için yasama kuvveti (teşriî kuvvet),

b) Kanunları uygulayacak olan icra kuvveti,

c) Ulusun öteki uluslarla barış ve savaş şeklindeki ilişkilerini sağlayacak olan birleştirme (confederatif) kuvveti. Bunlar ayrı ayrı değil, toplu olarak bir hükümeti oluştururlar. Locke, bu kuvvetlerin birbirinden ayrılmasını ister. Ona göre, yasama kuvveti millet meclisinde olacaktır ve kral, kanundan üstün olmayacaktır.

Locke'a göre, artık doğa hali sona ermiştir. Toplumda çocuk, babasının yerini aldıkça, kralla ulus arasında anlaşma içerik (zımnî) olarak yapılır. Bu anlaşma, kanun için çoğunluğun iradesini almaya eğilmelidir. Zira, toplumun kolektif hali üzerine etki yapabilecek olan tek tarz budur. Tanrı, dünyayı tembellere değil, çalışanlara vermiştir. Bu nedenden tüm ekonomik değerler ve haklar emeğin ürünüdür. Bunun içindir ki, devlet, mülkiyet hakkını kaldıramaz, tersine olarak bu hakkı korumakla yükümlüdür.

Locke, Arminnius, taraflılarından, Hollandalı Tanrıbilimci Philippe von Limborch'a yazdığı *Hoşgörüye Dair Mektuplar* adındaki Latince eserinde, kiliseyle hükümetin ayrılmasını ister. Hükümet, kendi egemenlik alanında özgür bir siyasal toplumdur; kilise ise, bu siyasal toplumun göğsünde özgür bir din toplumudur. Bu eserde Locke'ın savunduğu diğer düşünceler şunlardır:

1. Din bakımından farklı olan insanlara karşı hoşgörü, hem İncil, hem de sağduyuya o kadar uygundur ki, bunun zorunluluğunu ve yararlarını fark edemeyenleri, istenseydi, İsa'nın göksel orduları, bu işi, kendisini Kilisenin Oğlu sayan bir hükümdarın zorlamasından daha kolayca başarabilirdi.

2. Tanrı, diğer insanlarınkinden çok, majistraların (büyük yönetmenler) ruhunu daha özenerek işlemiş değildir.

3. Dünyada hiç bir insan, hiç bir kilise ve devletin din vesilesiyle bir diğerinin servetini gasbetmeye hakkı yoktur.

4. Bir dinin kendisini kuvvet aracısıyle yerleştirmesi gerektiği bir kez kabul edilince, hırsızlık, cinayet ve ebedî düşmanlığın kapıları açılmış demektir.

Bu düşünceler bugünün apaçık gerçekleridir. Fakat, Locke'ın içinde bulunduğu siyasal ve dinsel koşullar arasında bunlar, oriijnal oldukları kadar da bir kahramanlıktır. Locke, yalnız bu eserinde Tanrıtanımazlar için hoşgörüyü kabul etmemiştir. Zira o, Tanrıtanımazlarda hiç bir ahlâksal değer görmez. Onun bu düşüncesinden J.-J. Rousseau, *Centrat Social* adlı eserinin Uygar Din adlı bölümünde yararlanmıştır.

Locke'ın politika ve hukuk'a dair düşüncelerine, Algermon Sidney'in —ki, 1604'te doğmuş olan bu zat, liberal düşünceleri dolayısıyle vatan haini sayılarak Charles II tarafından 1683'te idam ettirilmiştir— ve ozan Johan Milthon'un savundukları özgürlük düşünceleri büyük bir etki yapmıştır.

Locke, *Eğitime Dair Düşünceler* adlı eserinde bu önemli konuya dair olan görüşlerini vermektedir. Bu eserinde insan yetiştirme sanatında, ahlâk, zihin ve beden eğitimini birleştirmek suretiyle başarı sağlanabileceğini ileri sürer; ve her çeşit beden eğitimine fazla önem verir. "Zira, der, beden, ruhun emirlerini yerine getirebilmek için olabildiği kadar yumuşak başlı bir alet olmalıdır". Öğretim, açık ve pratik olmak koşuluyle eşya derslerinden başlamalı, laftan ibaret olan deyimler ve sözcüklere değil, doğaya ve eşyaya değer vermelidir. Yani Locke, kendi sistemine bağlı olarak gerçeklerin zihinden değil, duyum ve deneylerimizin konusu olan somut şeylerden kazandırılmasını ister. Öğretimin amacı da yarar sağlamaktır. Bu nedenle, tarih, coğrafya, aritmetik, geometri, ahlâk, hukuk, fizik bir ya da birçok sanatlar bu amaçla öğretilmelidir. Çocuk, ana dilini yeter derecede öğrendikten sonra pratik olarak Fransızcayı bellemeli, gramerin karmaşık kurallarıyle çocukları yormamalı ve onları çok bilgili yapmaya değil, sadece bilgilerini genişletmeye çalışmalıdır. Ancak bundan sonra klasikler okutulmalıdır. Latince ve Yunanca da öğretilmelidir. Zira, bunlarsız gerçekten aydın bir insan olunamaz. Tüm bilgi ve uygarlıklarımız Yunandan gelmiştir, bu nedenden onları iyi okumalıdır, anlamalı, kötü taklit edip manzumeler içine dalmamalıdır. Bu itibarla Latin söylevlerini bir yana atmalı ve pek değerli olan gençlerin zamanlarını boş şeylerle israf etmemelidir. Bu bakımdan Locke, çocuklara şiir ezberletme ve yazdırmanın aleyhinde bulunur. Öğretmenin ödevi, öğrencilerine, bilim aşkını ve saygısını aşılamak ve zihinsel bir disiplin yaratarak çocuğu, istediğini kendi kendine kazanabilecek bir duruma getirmektir.

Locke, ahlâk eğitimine fazla önem verir. Çocukta öz saygısını ve irade kuvvetini geliştirmek için yararlı önerilerde bulunur. Karakteri bozduğu için dayağın bir eğitim aracı olamayacağına inanır. Özel eğitimi genel eğitime yeğ tutar. Öğretimde somut araçlar kullanılmasını ister. Yarara ve hayat savaşına hazırlığı eğitimin esası saydığı için, onun önerilerinde, güzel sanatlara ve estetik zevke rastlanmaz.

Locke'ın şu iki önemli eserinin konularını da gözden geçirmekte yarar vardır:

1. *Gerçeği Araştırmada Ruhun Gidişi:* Bu eser, ölümünden sonra çıktı (1706). Bu eser, *Deneme*'ye bir ek sayılır. Bunda, *Deneme*'de yalnız işaret edilmiş olan birçok sorunlar arasında, örneğin yanlış çağrışımlardan kurtulmanın çaresi, din safsataları, temel gerçekler, düşüncelerin çağrışımı... Önemli bir yer tutarlar. Eser, kırk beş bölüme ayrılmıştır.

2. *P. Malebranche'ın "Her Şeyi Tanrı'da Görüyoruz" Düşüncesini İnceleme:* Bu eser, Malebranche'ın pek de hoşuna gitmeyecek düşünceleri kapsar. Locke burada, Tanrı'ya, 'Evrensel Varlık' adının verilmesini beğenmez. Bu deyimin Tanrı'yı eşya ve varlıkların toplamıyle karıştırdığı gibi, pek soyutlamış olduğunu ve evrenin hepsine birden de bu adın verilebileceğini... ileri sürer. Tanrı, der, ne kendi kendisinin bir parçası ne de kendi türlerinin bir parçasıdır. Locke, bu eseri, "M. Norris'in Malebranche'ın düşüncesini savunan eserinin bazı parçalarına" dikkati çeken bir eserle tamamlar.

Locke'ın görgücülüğü akılcılar tarafından hücuma uğramıştır. Gerçek olan şudur ki, Locke, gerek yaşadığı döneme, gerek kendisinden sonraki dönemlere geniş ölçüde etkiler yapmış bir filozoftur. Dine, Tanrı ve ruha değer vermesine karşın, pozitif ruhu ve hatta pozitifciliğin bazı önemli esaslarını getirmiş olduğu gibi Leibniz, *İnsan Algıcı Hakkında Yeni Araştırmalar*'ını Locke'a karşı yazmış; Hume, sistem'inde, Locke'ın düşüncelerini sürdürmüş; Kant, Hume'ün etkisi altında olmakla birlikte, ruhu eleştiriminde Locke'dan yararlanmıştır. St. Mill, ona "ruhun çözümlemeli felsefesinin söz götürmez kurucusu" adını vermekle Locke'a pek çok şeyler borçlu olduğunu anlatmış olur (F. Palhoriès, cilt III, s. 45-46).

Locke, XVIII. yüzyılda gelişen liberalizmin babası sayıldığı gibi, Montesquieau ve A. Hamilton da onun çıraklarından sayılırlar. Amerika'daki özgürlük ve bağımsızlık ihtilâli ile Büyük Fransız İhtilâli, onun düşüncelerindeki doğruluğa aracılık ederler. Tüm meşrutî yönetimlerin kuruluş ve gelişmesinde onun ilkeleri rol oynadığı gibi, mülkiyet hakkındaki görüşleri de, kendisinden sonra çıkan ekonomik kuramlarda önemli bir yer tutar. Denebilir ki, Adam Smith ve Ricardo'nun sosyalizme benzeyen düşüncelerinin tohumları Locke'da vardır. Onun tarihçileri daha ileri giderek, Copernic ve Newton gibi doğa bilgin ve filozoflarının oluşumunda, onun etkili olduğuna inanırlar ve Clarke, Toland, Chaftesbury, Hutscheson, Ferguson... gibi birçok İngiliz filozof ve ahlâkçılarından biri sayarlar. Hemen tüm felsefe tarihleri Locke'a çok sayıda sayfalar ayırmışlardır.

Tennemann'ın açıkladığı gibi, onun felsefesi, İngiltere, Fransa ve Felemenk'de pek yaygındır. Bu son ülkede J. le Clerc (1657-1736), S. Gravesande, doğrudan doğruya ona bağlıdırlar. Almanya'da bir hayli itibar kazanmış olan Locke'ın doktrinlerine yakından ve uzaktan bağlananlar çok olmuştur. Reid, Beattie, Rüdiger, onun spekülasyonlarından ve ahlâkından, bilginin nesnel gerçekliğini kurmak istemiş olan Condillac, Bonnet, D'Alembert, Condorcet, ruhun fakültelerini çözümlemek isteyen Hartley, maddecilik ve Tanrıtanımazlığı yaymaya çalışmış olan La Métrie, Priestley, ve ahlâkı bir çıkarlar hesabına bağlayan La Rochefoucauld, Helvétius... hep ondan ilham almışlardır (Tennemann, cilt II, s. 129).

Locke, Bacon ve Hobbes'dan çok Descartes'tan yararlanmıştır. Bu filozofu okuduktan sonra bunlardan ne gibi yararlar sağladığını kendisi de anlatır. *Büyük Fransız Ansiklopedisi*'nin kaydetiğine göre, Voltaire, ona Bilge Locke (Le sage Locke) adını vermiş ve "Descartes, ruhun romanını yazdığı halde Locke, tarihini yazdı" demiştir.

Locke'ın eserleri birçok Batı dillerine çevrildi. Gerek bunlar, gerek asılları birçok kez basıldı. Bu külliyatın 4 ciltlik bir kısmı Londra'da çıktı (1768, 1777, 184...); *Philosophical Works* (2 cilt; Londra, 1854, 1908); *Essai sur l'Entendement Humaine* (Fransızca çevirisi: Coste, Amsterdam, 1700); *Oeuvres Complètes* (7 cilt; Paris, 1822-1825); *Original Lettres of Locke, Sidney, Chaftesbury* (Londra, 1830, 1847); *Lettres Inédites de Locke à Thoynard van Limborch et Clarcke* (La Haye, 1912); *The Correspondance of J. Locke and Edouard Clarcke* (Oxford, 1927). Londra'da basılan külliyatından biri de 9 cilttir (1853).

Bkz. R. Herbert Quick, *Locke* (Türkçeye çeviren: Nazıma Arpat, Istanbul, 1941); Lord King, *The Life of J. Locke, with Extracis from His. Correspondance* (Londra, 1829, 1830); H. R. Fox. Bournet, *The Life of J. Locke* (2. cilt, Londra, 1876); V. Cousin, *La Philosophie de Locke* (Paris, 1829); H. Ollion, *La Philosophie Générale de J. Locke* (Paris, 1908); A. Carlini, *La Philosophia di Locke* (2. cilt, Floransa, 1920); J. Dewey, *Substance, Power and Quality in Locke* (The Philosophical Review XXXV, 1926); Lyon, *L'Idéalisme Anglais au XVIIIe Sciecle* (Paris, 1888); Damiron, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie au XVIIe Sciecle* (cilt III, *Locke* maddesi); Tennemann, onun *Deneme*'sini Almancaya çevirmiş ve bunun üçüncü cildine, *"Felsefede ve Özel Olarak Locke'un Doktrinindeki Görgücülüğe Dair Dissertasyon"* başlıklı bir yazı eklemiştir. Gilbert, Ryle, *Locke on the Human Understanding* (1933); J. L. Stocks, *Locke's Contribution to Political Theory* (1933); R. I. Aeron, *John Locke* (1937); J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy* (Oxford, 1959); D. J. O'Connor, *John Locke* (1952); A. Klement, *J. Locke* (1952); R. I. Aaron, *John Locke* (Oxford, 1954); W. R. Sor-

ley, *Hist. of Eng. Philosophy* (1920); H. Ollion, *La Phil. Générale de Locke* (1909); B. Russell, *Wisdom of the West.* (s. 214-220, Londra, 2. baskı, 1960).

LOMBART, Pierre. Fransız filozof ve Tanrıbilimcisi. 1100'de Lombardiya'daki Navare yakınlarındaki Lumello zannedilen bir kasabada doğdu, 1160'ta Paris'te öldü. Fakat o, bilinmedik bir ailenin oğludur. Gördüğü bir himaye sayesinde ilk öğrenimini Bolonya'da yapmış, oradan Fransa'ya gelmiş ve Saint-Bernard'a salık verilmiştir. O dönemde Reims Okulu ünlüydü. Bu nedenden bu tanınmış papaz, kendisini bu kente yolladı. Lombart'ın bilime karşı olan aşkı, burasını az zamanda terk edip Paris'e gelmesine neden oldu. Oradaki başarıları dolayısıyle kendisine bir Tanrıbilim kürsüsü verildi. Profesörlükte gösterdiği başarı, kral Philippe Auguste'ün dikkatini çekti, onu bu şehrin piskoposluğuna atadı. Zamanımıza dek gelen ve felsefeyi ilgilendiren tek eseri şudur: *Petri Lombardi Episcopi Parisiensis Sententiorum Libri Quatuor.*

Pek tanınmış olan bu eser dolayısıyle kendisine 'Ayetler Üstadı' demek olan 'Magister Sententiarum' unvanı verilmiştir. Bu eser, gerçek bir Tanrıbilim kitabıdır. Saint-Thomas'nınki kadar ünlü değilse de, o dönemdeki dehânın incelik ve oynaklığını göstermesi bakımından dikkate değer. Abelard'ın çıraklarından sayılan Lombart'ın bu eseri dört kitaba ayrılmıştır ve birçok baskıları vardır. Gille Corbin tarafından 1557'de çıkarılanı en tam olanıdır. Bir Tanrıbilim manüeli olan bu kitap, çağının türlü anlaşmazlıklarını çözmüş, düzeltmiştir. Eserinin kapsadığı bahisler sırayla, üçüzleme, yaratmanın ilkesi, yaratıkların türlü haysiyetleri (dignité), ilk günah, cesetlenme (incarnation), kutsal ruhun başlıca erdemleri ve nihayet Tanrı sırlarıdır (sacrements). Bunların felsefeyle hiç bir ilgisi yoktur. Fakat o, bunları açıklarken Tanrı'nın öncebilimi (prescience) ve heryerdeliği (ubiquité), tümel gücü (toute-puissence), iradesi, yaratma, elindelik gibi felsefeyi de ilgileyen konulara değinmiştir. Lombart, bunları açıklarken dinsel dogmalardan (dogme) uzaklaşmamak koşuluyle Eflatun'un metafiziğine dek yükselir. Bu konuların bazıları içinde mistisizm diyalektiğine baş vurur. Esasen o, eserini ortaçağdaki Katolik doktrinlerinin tümünü bir araya getirmek ve Tanrıbilimcilerinin anlaşmazlıklarına ve kuşkularına son vermek için yazdığını kaydettiğine göre, ancak bu amacı sağlamaya yarayan eski felsefesel görüşlere, gerektikçe baş vurmuştur. Fakat işlediği konuları anlayış ve anlatış tarzı artık 1300 tarihlerinde hoşa gitmemiş ve okullardan uzaklaştırılmıştır.

Bkz. Histoire Litteraire de la France, (cilt XII).

LOMBROZO, Sesare. İtalyan hekim ve cinayetler psikolojisi uzmanı. 18 kasım 1836'da Verona'da (Venedik) doğdu, 19 ekim 1910'da Turin'de öldü. Padua, Viyana ve Paris'te okudu. Ahmaklık üzerindeki çalışmaları Virchow'un dikkatini çekti ve pek çabuk ün kazandı. 1862'de Pavie Üniversitesinde kendisine akıl hastalıklarını okutması için bir kürsü verildi. Pesaro Deliler Hastanesine de müdür oldu. Lombrozo, cezanın kaynak ve niteliğine dair görüşleriyle tanınır. Suçun toplum ya da doğa tarafından işletildiğini, yani soyaçekim, akıl ve sinir hastalıkları ya da işsizlik, sefahat, kumar, içki ve türlü zehirlere alışmış olmak, emniyet teşkilâtının ve yargıçların gevşeklik ve ahlâk bakımından zayıf oluşları, hatta mevsimler, iklim... vb.'nın etkisi altında suç işlendiğini türlü gözlem ve istatistiklerle tanıtlamış ve iddia etmiştir. Bu bakımdan ona göre, suçlu, hastadır ve masumdur. Kuramının doğruluğunu tanıtlamak için cinayetlerin türlü şekil ve evrelerini (safha) de inceleyen Lombrozo, canilerin anatomik yapılarındaki özel antropolojik karakterlerle soysuzlaşmalara dair de derin ve geniş gözlem ve açıklamalar vermiştir. Yalnız Lombrozo, hasta olduğu için sorumsuz olması gereken canilere ve genel olarak suçlulara verilen cezanın kaldırılmasını açıkça istememiş, hatta toplumu korumak için onları toplum dışına atmanın doğal olduğunu anlatarak cezanın gerekliliğine inanmıştır. Lombrozo, hukuk ve ceza sorununda İtalya Okulunun ileri temsilcilerindendir. Onun görüşlerindeki eksik olan kısımları Perri ve diğer bazı hukuk uzmanları tamamlamışlardır.



Lombrozo'nun başlıca eserleri: *Deha ve Delilik* (1864; 5. baskı, 1882); *Cani İnsan* (1875); *Cinayet, Nedenleri ve Giderilmesi* (1873); *Normal ve Deli İnsanın Algometrisi* (1878); *Dehaya Dair Yeni İnceleme* (2 cilt; Palermo, 1902). Bunların bir kısmı İngilizce ve Almancaya çevrildi.

Bkz. Kurella, *Lombroso als Mensch. u. Forscher* (1910). Kendi kızıyle G. Ferreso'nun yazdığı biyografya (1906, 1915).

LONGİN, Dionysius Cassios Longines. Yunan hatip ve filozofu. Yeni Eflatunculardan. Ünlü bir filozof olduğu kadar da tanınmış bir hatiptir. M.S. 210 ya da 213'te Palmyre, Emes

ya da Atina'da doğmuştur. Gerçek yurdunun neresi olduğu bilinmemektedir. 273'te başı kesilmek suretiyle idam edilmiştir. Porphyre tarafından saklanmış olan bir yazısından, onun gençliğinde büyük üstatlardan felsefe ve güzel sanatları öğrenmek amacıyle pek çok seyahat ettiği anlaşılmaktadır. İskenderiye'de Yeni Eflatunculuğu kurmuş olan Ammonius Saccas'ın öğrencisi, Origène, Herennius ve Plotin'in okul arkadaşı olmuştur. Dördü de hocalarının geleneksel derslerini saklamak için hiç eser yazmamaya karar vermişlerdi. Porphyre, Herenius'ün yeminini tutmaması üzerine Longin, diğer iki arkadaşıyle birlikte hocalarının derslerini yayınlamamaya karar vermiştir, diyor. Longin'in ünü, Palmyre kraliçesi Zenubie'ye dek ulaşınca, bu kadın, kendisine Yunan edebiyatını öğretmesi için onu sarayına davet etmiştir. Roma'daki iç karışıklıkları yüzünden bu kraliçe, Roma'nın egemenliğinden kurtulmuş ve 'Doğu Kraliçesi' unvanını almıştır. Fakat, imparator Aurélien, imparatorluğun birliğini sağlamak için giriştiği savaşta kraliçeyi Emes'de yenilgiye uğratmış ve Palmyre yakınlarına dek gelerek, savaştan vazgeçip teslim olduğu takdirde kendisine hayatını bağışlayacağını ve ölünceye dek bir sığınacak yer de vereceğini teklif etti. Kraliçe ise, vekarla dolu bir mektupla bu teklifi reddetti (Bu mektubu tarihçi Vopiscus muhafaza etmiştir). Bu mektubu, Longin'in yazmış olduğu anlaşılmaktadır. İmparator, Palmyre'i zaptedince, kraliçeyi kendi zafer arabasını süslemesi için hazırlatmış ve Longin'i ölüme mahkûm etmiştir. Kendisine yapılmış olan işkenceye şaşılacak bir soğukkanlılıkla dayanmıştır.

Longin, *Phedon* ve *Timée* hakkında iki açımlama ile *En Üstün İyilik Hakkında* adlı bir eser yazmışsa da —ki bu üçüncüsü, Plotin doktrinini eleştirir— bunlarda felsefeden çok edebiyata kapıldığı görülür. Bunu kendi öğrencisi olan Porphyre de anlatır ve *Plotin'in Hayatı* başlıklı eserinde bulunan bir mektupta da Longin'in felsefesel olmaktan çok edebî bir surette Plotin'i eleştirdiğini kaydeder. Nitekim, Vacherot da (cilt I, .s 356), ruhun niteliği hakkında Longin'den kalan bir parçayı nakleder ve bunun felsefesel olmaktan çok hatiplik bakımından bir değeri olduğunu söyler. Siriyanüs ile Proklus'ün eserlerinde Longin'e ait bazı felsefesel düşünceler nakledilmiştir. Fakat, bunlardan onun gerçek doktrininin keşfedilemeyeceğini Vacherot'dan öğreniyoruz (cilt I, s. 359). Suidas ve diğer bazı tarihçilerin, adlarını naklettikleri ve Longin'in yazmış olduğu iddia edilen eserler listesinden bize birkaç parçayla *Yücelik Hakkında* başlıklı kitabı kalmıştır. Bunlardan, onun ilkçağların önemli bir felsefe eleştirimcisi olduğu anlaşılmaktadır. Eunabius, ona *Porphyre'in Hayatı* adlı eserinde, bir 'canlı kitapsaray' ve bir 'gezgin müze' sıfatlarını verir; bu savını (iddia) Longin'in yazdığı türlü eserlerle tanıtlar. Onun, yazdığı eserler şunlardır: *Homeros'un Problemleri ve Bunların Çözümlenmesi; Atina Sözcüklerinin Sözlüğü; Hatipliğe Dair; Söylevlerde Sözcüklerin Sıralanması...* vb.

Longin'in *Yüce Hakkındaki* eseri, sağduyu ve çokbilgililik bakımından ve belâgat itibarıyle bir şaheser sayılır. Longin, eserde yüceliğin düşüncede ve anlatımdaki niteliğini inceler. Yücelik ve kanunlardan bahsederken o denli başarı gösterir ki, bunda âdeta kendisi yücelmiş olur. Bu eserin adı Sublimitate'dir. İnsan doğası hakkındaki derin bilgisi sayesinde Longin, edebiyatla felsefeyi ince bir zevkle birleştirmeye muvaffak olmuştur. Bu eserin en eski nüshaları üzerinde hem Longin, hem de Denys adı vardır. Fakat Egger, edebiyat fakültesinde vermiş olduğu derslerde (Bkz: *Journal de l'Instruction Publique,* 11 eylül 1841), bu eserin Longin'e ait olduğunu tanıtlamış ve 1837'de bunu Longin'den kalan diğer bazı yazı parçalarını da ekleyerek *Longini quoe Supersunt* adıyle yeniden bastırmıştır. Yücelikten bahseden eserin en iyi baskısı 1778 ve 1806' da Oxford'da yayımlanmış olanıdır. Bu eseri, Boileau 1674'te, *Sur le Sublime* adıyle Fransızcaya çevirerek bastırmışlardır. Bu eser, Longin'i Yunan eleştirimcilerinin en büyükleri sırasına yükseltmiştir. Eserlerini Almanca olarak R. V. Scheliha bastırdı (1838).

Bkz. Vaucher, *Etudes Critiques sur le Traité de Sublime et sur les Ecrits de Longine* (Génève, 1854); Egger, *Essai sur l'Histoire de la Critique chez les Greces* (Paris, 1849); S. Kaibel, *Hermes, 34* (Bu dergideki yazısı, 1899).

LOSSIUS, Johann-Christian. Alman filozofu. 23 nisan 1743'te Liebstedt'de (Saxe-Weimar) doğdu, 8 ocak 1813'te Erfurt'da öldü. İena'da okudu. 1770'de Erfurt Üniversitesine felsefe ve Tanrıbilim profesörlüğüne getirildi. Seçmeci ve Wolf'a bağlı bir filozoftur. Bu itibarla İngiliz yaradancılığı (deisme) ve kamul duyu (sens commun) okuluna yaklaşmaya çalışanlardandır. Felsefeye ve felsefe tarihine dair de önemli eserler yazmıştır. Maddeciliğe kadar ileri gitmemek koşuluyle ruh olaylarını organizmaya bağlamış, düşüncenin kanunlarını sinirlerin yapı ve hareketleriyle ilgili görmüştür. *Physisch Ursachen des Wahren* (Gotha, 1773) adlı eseri, doğru'nun fiziksel nedenlerini arar ve bunda metafiziğe düşman olduğunu saklamaz. Bir görgücü (empriste) olan Lossius, yine bu eserinde metafiziğin deneysel fizikle olan ilişkisi gibi, akıl kuramını ruh kuramına bağlı ve onun

bir parçası olduğunu tanıtlamaya çalışır. Kavramların kaynağı kuramını da, mantık kuramlarından daha yararlı sayar (E. Bréhier, cilt II, s. 514).

Lossius, mantık ve psikolojiye dair verdiği dersleri, *Untreriht der Gesunden Vermunft* (2 cilt, 1772) adlı eserinde yayımladı. Eleştirimci bir zekâya sahip olduğunu gösteren ve felsefe yayınlarını eleştirmek için yazdığı şu iki eseri kaydedilmeye değer: *Neueste Philos. Litteratur* (7 cüz, 1778-1782); *Uuberricht der Neuesten Litteratur des Philosophie* (3 cilt, 1884). Şu eserinde de yeter neden ilkesini Kant'a karşı savunmuştur: *Etwas über di Kant. Philosophie in Hinscht des Beweisses vom Daseyn* (Gotha, 1789). Nihayet felsefe kavram ve terimlerini alfabe sırasıyle açıkladığı ve Kant felsefesini yıkmak amacıyle yazdığı ve pek geniş bilgisini de gösteren şu sözlüğü daima değerini korumaktadır: *Neues Philos. Algem. Real-Lexikon* (4 cilt; Erfurt, 1803). Bu eserlerine Sokrat hakkında yazdığı şu dissertasyonu da eklemek gerektir: *De Arte Obstetricia Sokratis* (1785).

Bkz. Hamberger-Meusel, *Das Gelehrte Deutchland* (cilt IV, s. 514 ve cilt XIV, s. 459 vd.).

LOSSKY, Nikolas Onufrievich. XX. yüzyılın Rus filozoflarından. Almanya'da yayılan olaybilim (phénomenologie) felsefesine paralel olarak Rusya'da gelişen dolaysız dalıncın, yani sezgiciliğin kurucusudur. 1916-1921'de Leningrad'da, 1942-1945'te de Bratislava'da profesörlük yaptı. Sonra göç ederek New York'da Rus Ortodoks Semineri'ne profesör oldu. Almancasından Fransızcaya çevrilen *Logique;* İngilizcesinden yine Fransızcaya çevrilmiş olan *Monde Comme Totalité Organique* (1917) ve *Liberté de la Volonté* (1927) adlı eserlerinde sezgisel ve sistemli düşünce yapılarını uzlaştırmaya çalışmıştır. Revue Philosophique'de (1928, No. 1) kendi yazdığı, *Esquisse d'Une Théorie Intuition, la Matière et la Vie* (Paris, 1928) adlı eseriyle, Bulletin de la Société Française de Philosophie'de (haziran, 1928) yazdığı, *Rus Sezgiciliği ve Anglo-Sakson Yeni Gerçekçiliği Hakkında,* Fransız Felsefe Cemiyeti'nde verdiği konferans tartışmaları, onun felsefesini aydınlatan esasları kapsar. *Bilginin Sezgisel Temelleri* (1904); *Mantık* (1922); *Değer ve Varoluş; Mutlak Ahlâkın Koşulları; Rus Felsefe Tarihi* adlı eserleri İngilizce ve Fransızcaya çevrildi (1948, 1951).

Lossky'nin sezgiciliğini Bergson sistemiyle karıştırmamalıdır.

Bkz. G. Gurvitch, *La Philosophie Russe du Premier Quart du XX e Sciecle* (Monde Slav dergisinin ağustos 1926 nüshasındaki makale).

LOTZE, Rudolf Hermann. Alman filozof ve fizyoloji bilgini. 21 mayıs 1817'de Bautzen'de doğdu, 1 temmuz 1881'de Berlin'de öldü. İlk öğrenimini Zittau Jimnazında yaptı; 1834'te Leipzig Üniversitesine girdi ve hekimlik öğrendi. E.-H. Weber, Volkman, Feschner ve daha çok Ch. H. Weisse'in felsefe derslerine devam etti. 1838'de hem felsefe hem de hekimlik diplomasını aldı. Aynı yılda bu üniversitede bu iki bilim kolunun doçenti oldu. 1844'te Götingen Üniversitesinde Herbart'tan açılan kürsüye atandı. Burada, Fizyoloji Manüeli adındaki dergide hekimliğe dair sürekli makaleler yazdı. 1881'de Berlin Üniversitesinin önerdiği kürsüyü uzun bir direnmeden sonra kabul ettiyse de, bu şehre gelişinin üçüncü haftasında öldü. Öğrencileri, derslerini, ölümünden sonra sekiz fasikül olarak bastırdılar.



Lotze, bazı bakımlardan Leibniz sistemini Kantcılık ve Hegelciliğe karşı yenileştirmeye çalışmıştır. *Metafizik* (1879; 2. baskı, 1912) adlı eserinde bir 'amaçlı ülkücülük' doktrinini savunmuştur. Bu doktrinde yalnız 'olabilir'e (possible) taalluk eden ve hiç bir olayın meydana çıkmasını açıklamayan kategoriler kuramını, âlemin gerçek tözü olan hayra (le bien) karşı koyar. *Medizinsche Psychologie, Oder Physiologie de Scele* (1852; 2. baskı, 1896) adlı eserinde ruhun tinselliğini, Ben'in birliğiyle tanıtlar. Ruhla beden arasında karşılıklı bir etkiyi kabul ederse de, bu etkileşme ona göre, birbirine nüfuz etmek gibi bir geçme özelliğini taşımaz. Zira, karşılıklı etki, bir tek bütünün kısımları arasında olanaklıdır. O, bu görüşü, algı problemine de uygular. Yani, dışardan aldığımız etkiler, birtakım işaretlerden ibarettir. Bu işaretleri davet eden ruh, kendisinde, değişmez kanunlara göre birtakım iç halleri husule getirir. *Microkozmos* (3 cilt, 1856-1864) adlı eserinde Lotze, beden ve ruhu, insan ve tarihi, birçok pozitif verileri toplamak suretiyle inceler. Onun bundan amacı, âdeta Tanrısız bir doğaya, ülkücülüğe ulaştıran bilim ürünlerini birleştirmektir. Mekanikçiliği tinsel bir gerçekliğin emri altına veren Leibniz yöntemini izlemek gerektiğinde, uzay ve zaman âleminin bir olaydan başka bir şey olmadığına inanır. Lotze, ruh hakkındaki görüşünde, fazlasıyle Monadoloji'ye bağlıdır. O da Feschner

gibi, ruhların, kendilerinden daha aşağı ruhları anlatabileceklerini kabul etmez. Bu bakımdan da panteizme bağlı değildir. Fakat Tanrıcıdır (théiste).

Lotze, üç yüksek gerçeklik kabul eder:

1. Her olabilir gerçekliğin koşulu olan, tümel ve zorunlu konular âlemi,

2. Olabilir'den meydana gelmeyen ve algı sayesinde kendilerini tanıdığımız tekil ya da yapılmış gerçeklikler,

3. Âlemin özgül (specifique) planı ya da âlem hakkındaki sezgimize birlik veren değerler âlemi.

Lotze, mekanikçiliğin yalnız organik olmayan âlemde değil, organik âlemde de hâkim olduğuna inanmıştır. Fakat bu mekanikçiliğe, tüm evren içinde önemli bir yer vermez. Çünkü o, âlemde her şeyin birbiriyle ilişkili olduğunu kabul eder. Anlaşıldığına göre Lotze, yüz yıldan beri kurulmuş olan felsefe kısımlarını denkleştirmeyi denemiştir. *System des Philosophie* adlı eserinde (1874-1879; 2. baskı, 1912) iki cilt olan bu eserinin biri, *Drei Bucher der Logik* adıyle 1874'te, diğeri *Drei Bucher der Metaphysik* adıyle 1879'da Leipzig'te basılmıştır. Lotze, bunun Estetik ve Din'i kapsayacak olan bir üçüncü cildini tamamlayamamıştır; psikolojiden tamamıyle kurtulmuş olan bir 'saf mantık' kurmaya çalışır. Ona göre, düşüncede ruhsal edimle bunun kapsamını ayırt etmek lâzımdır. Mantık, düşüncenin kapsamıyle geçerliğinden (meriyet) başka şeyle uğraşamaz. Saf mantığın kaynağı, Eflatun'da bulunur. Aristo, 'düşünceler'i, kendinden (en soi) varmış gibi gösterdiği için yanılmıştır. Aynı zamanda Lotze, metafiziği, bilgi kuramından da kurtarmak istemiştir (E. Bréhier, cilt II, s. 995-996).

Lotze, 'estetik'te Herbartcılıktan kurtulmuş değildir. Sanatta şekilciliğe (formalisme) değer verir. Ona göre insan şekli, sadece içindeki ruhsal yaşamla ilgisiz olarak cisimsel şekilleri dolayısıyle hoşumuza gider. Görgül gerçeklikte 'konular', 'olgular', 'değerler' daima birbirinden ayrı olarak görülürler. Bunlar, en yüce hayır içinde, 'kendinden hayır'ı ve kişisel Tanrı'nın canlı aşkı içinde ve 'varlık'ın temeli olan 'var olma zorunluluğu' içinde birbirlerine sahip olsalardı, aklımız bu bağlantıyı kuramaz ve bilemezdi. Bunu bize keşfettiren yalnız güzelliktir; güzellik bu hizmetiyle iyi ve kutsalla sımsıkı bağlantılıdır. O, Tanrısal fermanın ahengini ve evrenin ahlâksal hükümetini elde eder. Estetik olgu, bir sezgi değildir. O, son erekle (gaye) ilişkili olan 'erek'in şekli içinde, bir konunun esasını veren 'düşünce'dir. Sanat da güzellik gibi, "değerler âlemini, şekiller âleminde kapatmak zorundadır. Lotze, Zimmermann ve Vischer'le birlikte Almanya'da kapsam estetiğiyle 'şekil' estetiği arasındaki savaşın ileri kahramanlarından sayılır (B. Croce, s. 373-374).

Lotze, fizyolojide hayatsal kuvvet telakkisini yıkmış ve bu konuda da mekanikçiliği savunmuştur. Felsefede de erekciliği savunmuş olan bir ülkücüdür. Metafiziğe ahlâkı temel yapmış, genel töz ve sonsuzluk —ki, bunların değişkeleri (modifications) monatlardır— en yüce hayır'dır. Zira ona göre, bu hayır, güzel ve doğru düşüncelerinin ilkesidir. Özet olarak denebilir ki, Lotze, ülkücü bir Tanrıbilime de taraftardır. O, bilimle imanı uzlaştırmak isteyenlerdendir. Leibniz'e ve daha çok monadolojinin din cephesine bağlı kalmıştır. Onun, âlemin temeli olarak anladığı ruh, mutlak bir kişiliktir. Lotze, Heidelberg'deki Yeni Kantcılık akımını yaratanlardan değilse bile, bu akıma katılanlardandır.

Diğer eserleri şunlardır: *Gesch. d. Aesthetik* (1868; 2. baskı, 1913); *Grundzüge der Aesthetik* (Leipzig, 1884); *Metaphisik* (1879); *Logik* (1874); *Medizin Psychologie* (1852); *Mikrokosmos* (3 cilt, 1856-1864).

Bkz. E. V. Hartmann, *Lotz's Philosophie* (1888); H. Johannsen, *H. Lotz* (1927); G. Fonsgrive, *La Logique de Lotz* (Revue Philosophique, cilt XXI'de); E. Rehnish, *H. Lotz, sa vie et ses Écrits* (aynı derginin cilt XII'de); A. Penjon, *La Métaphysique de Lotz* (aynı dergi, cilt XXI); J. W. Schmidt, *Japing, Lotze's Religionsphilosophie in Ihrer Entwickelung* (1925).

LOVJOY, Arthur. Güney Amerika filozofu. 10 ekim 1875'te Berlin'de doğdu, 1950'de öldü. 1908'de Baltimore'deki John Hopkins Üniversitesine profesör oldu. Gerçekçilik ve Pragmacılık eleştirimcilerindendir. Şu eserleri önemlidir: *The Revolt Against Dualisme* (1930); *The Great Chain of Being* (1936).

LOWIE, Robert H. Amerika etnoğrafyacısı. 12 haziran 1883'te Viyana'da doğdu, 1963'te öldü. Colombia'da ve 1917-1925'te New York Üniversitesi ile Kaliforniya'daki Berkeley Üniversitesinde antropoloji okuttu. İlkel toplulukların dini, şehirlerin kaynağı, Cermenlerin sosyal portreleri... vb. gibi toplum sorunları üzerinde ciddî araştırmalarıyle tanınır. Şu eserler onundur: *Primitive Society* (2. baskı, 1942); *Primitive Religion* (2. baskı, 1948); *The Origine of State* (1927); *Introduction of Culturel Anthropology* (6. baskı, 1936); *The History of Ethnological Theory* (6. baskı, 1936); *The German People: A Social Portrait of 1914* (1945); *Social Organisation* (1948).

LÖSİP, Leucippus. Atomculuğun ilk kurucusu sayılan Mile'li Yunan filozofu M.Ö. V. yüzyılda, yaklaşık olarak 460'ta yaşadığı anlaşılmak-

tadır. Aristo, onun Anaxagor'dan önce yazı yazmış olan Empedokl ile aynı yaşta olduğunu söyler. Zeller ise, Lösip'in Anaxagor'dan önce yaşadığını ve Elea Okuluna mensup olduğunu anlatır. Tzetses, onu Melissius Okuluna bağlar. Semplisius de Parmenid'le Lösip arasında bir ilişki kurar. Diogéne Laêrce Galien, Suidas, İskenderiye'li Clément ve Origène... gibi tarihçiler, onu Zenon'un öğrencisi sayarlar. Fakat Tennemann, Zenon'un Lösip'ten pek genç olduğunu ileri sürerek bu iddiayı reddederse de, eserinin ilk kırk sayfasını Lösip'e arkadan gelen seksen sayfasını da Demokrit'e ayırmış olan Lafaist, eski Yunan'da hocaların öğrencilerinden daima daha yaşlı olmadıklarını, nitekim Protagoras'ın, hocası olan Demokrit'ten çok yaşlı olduğunu ileri sürerek buna itiraz eder (*Dissertation sur la Philosophie Atomistique,* Paris, 1833). Bazıları da Lösip, Demokrit' in hocası olduğu için, kendisini Abder'li zannetmişler ve Protagoras'ın safsatacı okuluna bağlamışlardır. Doğduğu yeri ve tarihi olduğu kadar da doktrinini nerede okuttuğu ve ne zaman öldüğü de bilinmemektedir. Demokrit'le olan ilişkisi de, bunları aydınlatamaz. Zira, onun hayatına dair bilgimiz de azdır. Yalnız, Lösip'in okulu kurduğunda tüm eskiler ittifak etmişlerdir. Demokrit'e bu sistemin öğelerini veren Lösip'tir. Bazıları, Truva savaşlarından birçok yüzyıl önce atomculuğu Fenike filozoflarından Moschus'ün icat ettiğini, Fisagorculukta da, varlığın sayıca çokluğu doktrininin bulunduğuna dayanarak, Lösip'in bu doktrini kendi icat etmediğini de iddia ederler. Hatta, Ritter, Lösip'ten çok önce Anaxagor ve Parmenides'in boşluk telakkisi aleyhine bir diyalektik açtıklarını iddia eder (*Histoire de la Philosophie Ancienne.* cilt IV ve VI, ch. II. E. Boutroux çevirisi). Bu görüş doğru sayılmamaktadır. Zira, boşluk varsayımı, atomculuğun kurulması için yetişmez. Bunlar, birbirinden ayrı da tasarlanabilir. Yani, boşluğa hücum edilince atomların daha önce tasarlanmış olması sonucuna ulaşılamaz.

Lösip'in birçok eserler yazdığı ve bunları Aristo'nun okuduğu anlaşılıyorsa da, elde kesin belgeler yoktur. Epikür'ün kuramları ortaya çıkınca, bu filozofa bağlı olan öğrenciler, atomculuğun gerçek kurucusunun eserlerinden hiç söz etmemişlerdir. Diogéne Laêrce'e göre, Epikür, ona filozof adını vermeyi bile reddeder. Lucres de ondan hiç bahsetmez. Lösip'in adı ve onuru, öğrencisi olan Demokrit'inkiyle karışır. Bu ikisinin düşüncelerini birbirlerinden ayırdetmek zordur. Bununla birlikte Ed. Zeller, Lösip'i, Lange'ye karşı savunur. Lange, eserinde atomculuğa dair düşüncelerin tümünü Demokrit'e verir. Lösip'in daha önce saptadığı ve işaret ettiği düşünce ve kuramlar, şu çerçeve içindedir: Yıkılma (destruction) ve türemenin (génération) birliğe ve yaratılmamış tözlerin ayrışımına dönüşme; atomlar ve boşluk doktrini; atomların ebedî olarak hareket etmeleri ve bunların çarpışmaları; âlemin gelmesine neden olan çevirisel (girdibadî) hareket; Demokrit'in değişkeye uğrattığı yeryüzünün şekline dair görüşler; yıldızların düzeni; yeryüzünün eksenindeki eğrilik; ruhun yeteneği...

Lösip'in kozmoloji ve canlı varlıklarla da uğraştığına dair kanıtlar vardır. Fakat, onun Demokrit kadar bu konuları derinleştirmediği anlaşılmaktadır. Posidomus ve S. Emprikus de atomculuğu Sidon'lu Noschhus'ün getirdiğini iddia ederlerse de, bunun doğruluğu da kuşkuludur.

Lösip, boşluğun varlığını şöyle tanıtlar:

1. Hareketin varlığı. Eğer boşluk olmasaydı hareket olmaz, hatta bu tasarlanamazdı,
2. Bazı cisimlerin sıkışma yeteneği. Örneğin, bir tuluma doldurulmuş olan şarap gibi,
3. Bir vazo içine sıkıştırılmış olan kül üzerine su dökülürse, külün suyu emdiği görülür. Demek ki içinde bir miktar boşluk vardır,
4. Hayvanların beslenmesi, organik öğeler arasında yeni öğeler kabul edecek kadar bir boşluğun bulunduğuna aracılık eder.

Demek ki yokluk da varlık kadar, boşluk da doluluk kadar gerçektir ve bu iki şey birbirine nüfuz etmek suretiyle de varolabilir. Bu karşılıklı nüfuz ve sokulganlıktan (hulül) ister istemez maddenin bölünebilirliği sonucuna ulaşılır; fakat bu parçalanmanın bir sınırı vardır. Aksi olsaydı, âlem tamamıyle boş olurdu. Bu sonuca ulaşan Lösip değil, Demokrit'tir.

Lösip, atomların varlığını apaçık bir gerçek sayar. Ona göre, atomların sayısı sonsuzdur. Bunların hareket alanı olan boşluk da sonsuzdur; bunların birbiriyle çarpışmasından, evrenin türlü kısımları meydana gelir. Atomların nitelikleri Lösip tarafından saptandığı anlaşılıyor ki, Demokrit bunları değiştirmemiştir. Bu nitelikler: Katılık, Şekil ve Hareket'ten ibarettir. Bunlardan birincisi yok edilemez, ikincisi sonsuz bir surette şekillenir; üçüncüsü de atomların şekillerine göre az ya da daha çok hızlı olur. Diğerlerinden daha etkin ve onların hareket ettiricisi (moteur) gibi olan atomlar yuvarlaktırlar. Atomların türlü hareketleri dolayısıyle türlerini belirten Lösip, Demokrit'tir. Ruhun yuvarlak ve ateşli atom oluşu da, bu düşüncelerin zorunlu bir sonucudur. Hayat da bu yuvarlak atomlar içinde solunum aracısıyle meydana gelen bir kabarma (flux) ve sinmenin (reflux) sonucudur. Bu görüşü psikolojiye uygulayan Demokrit'tir. İskenderiyeli Clément' in anlattığı gibi cisimlerin hayal ya da tasa-

rımlarının türümünü (émanation) icat eden de Demokrit'tir. Bu varsayımın üzerine duyum, algı ve düşler (rüya) kuramını ileri süren de bu filozoftur. Atomculuğa dayanan bir kozmogoninin ilkelerine dayanan bir Tanrıbilim ve ahlâk görüşüne ulaşan da Demokrit olduğundan Lösip'in sistemini daha iyi kavramak için Demokrit maddesini okumalıdır.

Lösip'in *Megas Dia Kosmos* ve *Peri Nou* adlı iki eseri olduğundan da bahsedilir.

Bkz. L. Mabilleau, (s. 146-152); Diogéne Laêrce, (liv. IX); Phillon, *Evolution de l'Atomisme* (Année Philosophique'de, 1892); Kurd Lasswitz, *Geschichte Dei Atomistik* (1896); H. Diels, *Doxographie Graeci* (1897) ve oynı yazarın *Fragmente der Vorsokratiker* (4. baskı, 1922 ile metinde geçen eserler); Uberweg, *Grund. der Gesch. der Phil.* (cilt I, 1926) da geniş bir bibliyografya vardır.

LÖWIT, Karl. Alman filozofu. 9 ocak 1897'de Münih'te doğdu. 1936'da Japonya'da Sendai Üniversitesinde, 1941'de Hartford, 1949'da New York, 1952'de Heidelberg Üniversitelerinde felsefe tarihi ve varoluşçuluk (existentialisme) felsefesini okutmuştur. Eserleri: *Kierkegaard und Nietzsche* (1933); *Nietzsches Philosophie der Niederkunft des Gleicchen* (1931); *Jacob Burckhardt* (1936); *Von Hegel zu Nietzsche* (3. baskı, 1953); *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953).

Bkz. Heidegger, *Denker in Dürftiger Zeit* (1955).

LUCİEN. Yunan yazarlarından. Suriye'deki Samoaste kasabasında doğmuştur. Milâdın II. yüzyılında yaşamıştır. Hatip, sofist, filozof ve zarif nükteleriyle kendisini tanıtmıştır. Ölüm ve doğum tarihi kesin olarak bilinmiyorsa da, 120 ilâ 200 yılları arasında yaşadığı, uzun bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır. Kendisi hakkındaki en açık düşünceler yine kendi eserlerinde bulunmaktadır. *Düş* adlı eserinde, çocukluğunda Samosate şehrinde heykelcilik yapan dayısının yanına, bu sanatı öğrenmesi için çırak olarak verildiğini, yontmak ve inceltmek için kendisine verilmiş olan bir mermer levhayı kırdığından ustasından pek sert muamele gördüğünü, bu yüzden de heykelcilikten nefret ederek, edebî konular üzerinde çalışmaya koyulduğunu anlatır.

Lucien, evvelâ avukatlıktan hoşlanmış, Antakya mahkemelerinde çalışmış, fakat fakirliği yüzünden bu işte de pek sıkıntı çekmiştir. Zira, o zamanki barolar pek az para verirlerdi. Ün ve servet kazanmak için halk önünde söylevler vermek gerekiyordu. Lucien, bu safsatacı sanatı elde etmek için çalıştı ve çabuk başardı. Anadolu'ya, Makedonya, Yunanistan ve Gol ülkelerine gitti. Büyük şehirlerde kaldı, kendisine teklif edilmiş ya da kendisinin hazırlamış olduğu veya hazırlanmadan aklına gelen konulara dair söylevler verdi. Servet getirmekte bu mesleğin pek az yararlı olduğunu gördü. İmparator Marc-Aurel, ona önemli görevler verdi. Pek ilgi çeken eserlerinden biri olan *Çifte Suçlandırma* adlı eserinde kendisine servet umudu veren her yere gittiğini anlatır. Lucien, hayatının birinci döneminde birçok söylevler vermiş, Herodot ya da Akteon veya Proksen gibi Makedonya'da okumuş ya da imgesel (hayalî) bir sorun için yazılmış olan *Zöksis* ya da *Antiyoküs, Tiran Öldüren, Mirastan Yoksun Edilen Oğul* gibi küçük edebî parçalar yazmış, Falaris hakkında iki söylevle, *Bakküs* ve *Taksaris* ve *Sineğe Öykü* gibi küçük şaheserler meydana getirmiştir. Tüm bu eserler, hoş, zeki ve dikkatli bir ruhun meyveleridir. Fakat kendisi, bu tarzdaki yazıların değersizliğini ve aldatıcılığını pek çabuk anlamış, daha ciddî konuları ele almış, zamanının önyargılarıyle kötülüklerine karşı yorulmak bilmez bir gayretle savaşmış ve şarlatanların —gülünç bir hale getirecek kadar— maskelerini düşürmüştür. Hâlâ bu çeşit eserleri yaşadığı dönemin törelerini ve âdetlerini betimleme bakımından da değerli kalmıştır.

Lucien, II. yüzyıldaki Roma imparatorluğunun dinsel ve ahlâksal hallerini canlı ve güldürücü bir dille yazmıştır. O, dağılmakta olan bir toplumun ressamı sıfatıyle eşsiz bir yazardır. *Ölülerin Diyaloğu* adlı eseri pek yaygın bir değer kazanmıştır. Bu eser, asalaklar, vasiyetname hırsızları, hayatın pekinsizliği, ölüm karşısında her şeyin eşitliliği... gibi herkesce bilinen sorunları kapsar. Fakat diğer eserlerinde incelediği konuların etkili (müessir) türlülüğü, güzel sözcükler ve üslubunun cerbezeli tonu, parlak zekâ fışkırmaları, en ağır sorunlardan söz ederken daima görülen alaycı ve soğukkanlı hali, onu eski çağların zeki ve nükteci bir yazarı olarak tanıtmıştır. Lucien'i birçok bakımlardan Voltaire'le karşılaştırırlar ki, her ikisi de yıkılmakta olan uygarlıklar döneminin gülünç ve acı yanlarını alaylı ve özgür bir dille yermişlerdir. Bunların kabul ettirmek istedikleri bir doktrin yoktur. Lucien, eserlerini sağduyuyla yazmıştır. Felsefeyi, safsatacılığı, stoacılığı korumuş ve savunmuş olan imparatorları bile eleştirmiştir. Ona bu eserde yer verişimizin nedeni, Roma'nın çökme dönemlerinde sayısı pek çok olan filozoflara ve filozof taslaklarına saldırmış olmasındandır. Felsefeyi parayla satanları, filozofların cüppelerini, keşküllerini, deneylerini ve okullarda yaptıkları laf ebeliklerini, Sokratça gülünç bir durama getirmekte büyük başarı göstermiştir. O, Eflatun'a bile saldırmıştır. Bununla birlikte kendi eserlerinde güzel olarak ne varsa hepsini felsefe-

den kazandığını itiraf ederken Eflatun'u övmekten de çekinmez. Onun asıl hücum ettiği felsefe değil, filozofların dış görünüşlerindeki ciddiyetle yaşama tarzlarındaki uygunsuzluklardır.

Lucien, felsefe doktrinlerinden kiniklikle Epikürcülüğü seviyor görünmektedir. Fakat, zamanının doktrinlerine mensup olanlarda gördüğü ilişkisizlikleri alçaltmaktan da çekinmez. O, Epikür'ün düşünceleriyle şahsından saygı ile bahseder. Fakat bu, onun Epikürcülüğü benimsediğini tanıtlamaz. Lucien, daha çok kuşkucu bir ruhla, yaşadığı dönemin saçma insanlarıyle alay ederken dini de hoşgörmekten çekinmez.

Sayısı 84'e çıkarılan diğer eserleri şunlardır: *Kaçak Tutsaklar; Hermotim; Avcılar ya da Yeniden Dirilmeler; Alexandre ya da Sâhte Peygamber; Karışık Jüpiter; Trajedi Yapan Jüpiter; Tanrı Meclisi* (Bu son eserde insanlarla alay ettiği gibi, tanrılarla da alay eder); *Yalancı; Filistin Suriyelisi; Peregrinüs'ün Ölümü; Filopotris; Sineğe Övgü; Salon; Sesli Harflerin Yargılanması; Portreler; Tarih Yazma Tarzına Dair* (Bu eser, 165 yılında yazılmıştır); *Anchersis; Ölülerin Diyaloğu; Ölü Falı* (Necromancie); *Charon; Kinik; Horus; Timon; Dullar; Kaçaklar; Herakles Diyonizos; Damlanın Trajedisi* (Bu son eserde zamanının tüm düşüncelerini anlatır: Gelenek ve önyargılarıyle alay eder). Bunlar, yaşamının türlü dönemlerinde yazılmış olan alaycı ve edebî değerde eserlerdir. Ayrıca, yergi amacıyle yazılmış romanları da vardır.

LUDOVICI, Karl Günther. Alman filozofu. 7 ağustos 1707'de Leipzig'de doğdu, 5 temmuz 1778'de yine bu şehirde öldü. 1734'ten itibaren ölünceye dek bu şehrin üniversitelerinde felsefe profesörlüğü yaptı. Leibniz ve Wolf'un gayretli ve ön safta bulunan bir öğrencisi olmakla birlikte orijinalliği yoktur. Ludovici, bu okulun tarihçilerinden biri sayılır. Alman Ansiklopedisi'nin XIX. cildinden LXIV. cildine kadar (1750) ve bu eserin dört ciltlik Ek (Suplement) kısmının (1751-1753) çalışkan bir yardımcısı olmuştur. Doktora tezinin adı şudur: *Programma Illustraus Panetii Junioris Stoici Philosophie Vitam et Merita* (Leipzig, 1737). 1738'de üç cilt olarak bazı ekler ve başka adlarla basılan şu iki ciltlik eseri önemlidir: *Kruzer Entwurfeiner Vollstândigen Histoire der Wolffschen Philosophie* (Leipzig, 1736). Diğer eserleri de hep bu okula dairdir: *Wolf Felsefesi Vesilesiyle Yayınlanmış Yazılardan Koleksiyonlar ve Özetler* (2 cilt; Leipzig, 1737-1738); *Bir Leibniz Felsefesi Tarihinin Ayrıntılı Planı* (2 cilt; Leipzig, 1738). Hepsi Almanca olan eserleri arasında XVIII. yüzyıl tarihine dair bir eseri olduğu gibi bir de 5 ciltlik *Ticaret Sözlüğü* vardır.

LUKA'ES, Georg. Macar filozofu. Yeni Marxcılardan. 13 nisan 1885'te Budapeşte'de doğdu. 1945'te profesör olmuştur. Şu eserleri önemlidir: *Die Theorie des Roman* (1916); *Gorthe u. sein Zeit* (1947); *Existentialisme ou Marxisme?..* (1949); *Essays über Denrealismus* (5 cilt, 1946-1949); *Heidegger Redivivus, in Sinn u. Form. III.* (1949). Bu filozofun Hegelciliğe dair de bazı eserleri vardır.

LUKASİEWİCZ, Jan. Çağımızın Polonya mantıkçılarından. Matematik mantığı üzerindeki etütleriyle tanınır. Eserleri: *Zur Geschichte der Aussagenlogik* (1935); *Logik und das Grundlagenproblem; Logik* (1938); *Untersuchungen über das Aussagenkalkül* (Varşova, 1930); *Philosophische Bemerkungen zu Mehewertigen Systemen der Aussagenlogik* (Varşova, 1930)... vb.

LUKRES, Titus Lucretius Carus. Roma ozan ve filozofu. M.Ö. 96 yılında doğdu; yine M.Ö. 15 ekim 55'te 41 yaşındayken intihar etti. Hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Marius ve Sylla'nın karışık dönemlerinde yaşamıştır. Atina'ya gitmiş, orada Epikür'ün öğrencisi olan Zenon'dan ders almış ve son zamanlarında delirmiştir. O, Memmius, Ciceron, Varron... vb.'nın dostuydu. Ondan kalan eseri Ciceron yayımlamıştır. Lukres, bir süvari subayının oğludur. İç savaşlar sırasında kendini teselli edecek bir sığınak aramış ve bunu, Epikür felsefesinde bulmuştur. *De Rerum Natura (Doğanın Niteliği)* başlıklı manzum eserini, dostu ozan Memmius Gemellius'e ithaf etmiştir. Bundan amacı da, bu ozanı Epikürcülüğe alıştırmaktır. Lukres, 'ahlâk'ı sarsılmaz bir esasa dayamak için tanrılara karşı olan korkuyu kaldırmak isteyen Epikür'ün ahlâksal cesaretle kuvvetine karşı duyduğu büyük hayranlık ve heyecan dolayısıyledir ki, bu filozofun mesleğiyle ilgilenmiştir. O, bu duygusunu dostu olan ozana hitap ederek şöyle anlatır:

"Başlarını göklerin en yüksek yerlerinden gösterip fanileri korkunç bakışlarıyle süzen tanrıların ağırlıkları altında insan türü, sefil varlığını bitkin bir halde sürükleyip dururken, en önce bir Yunanlı, onlara bir fani gözüyle bakmaya cesaret etti ve ilk kez tanrıların yüzüne karşı direnen de o oldu. Ne tanrıların ünü, ne yıldırım, ne göksel şimşeklerin korkutan yaygaraları onun atılganlığını azaltabildi. Onun ateşli cesareti, enerjisini bir misli artırdı ve onu ilk kez doğanın geçidini kapamış olan çetin engelleri kırmaya yöneltti".

Epikür'ün eserlerinden başka kaynaklardan da, örneğin Empedokles'den de yararlanmış olan Lukres'in eserindeki bölümler ve beyitleri konularına göre yakından incelersek, onun bağlı olduğu okulu, Romalılara nasıl tanıttığını daha iyi anlayabiliriz: *Birinci kitap:* Saçma inançların aldatıcı yanılsamalarıyle âlemin asla yaratılmamış olduğu, yani tanrıların varlığı yokluktan meydana getirmedikleri ve evrenin boşluklarla atomlardan oluştuğu açıklanır. *İkinci kitap:* Atomlara dair genel kuramlarla bunların hareket sayesinde nasıl kaynaştığı anlatılır. *Üçüncü kitap:* Ruhun maddesel doğa ve bedenle olan içten ve ayrılmaz ilişkisi incelenir. *Dördüncü kitap:* Düşünce-hayaller (simulacra rerum, effigies rerum), uyku, düş (rüya) ve hayal gücü açıklanır. *Beşinci kitap:* Genel kozmogoni, evreni oluşturmak üzere öğelerin birleşmesi ve ilk toplumların meydana gelişi öğretilir. *Altıncı kitap:* Göksel olaylar ve Atina'daki veba salgını betimlenir. Bu altı bölümün kapsadığı beyitlere göre de bu konuları şöyle sıralayabiliriz:

Birinci şiirin 1-61. beytine dek olan kısmında, felsefelerin, ruhu aydınlatmak suretiyle bizi ölüm korkusu gibi boş tasalardan kurtardığı anlatılır. İkinci şiirde, 62-155. beyte dek olan kısımda, atomların hareketleri, bunların kaynaşma ya da çözülme suretiyle, yahut kendi özel hareket ve çarpışmaları sayesinde cisimlerin meydana geldiği iddia edilir. Üçüncü şiirin 165-283. beytine dek olan kısmında, âlemin Tanrısal zekâ ile yönetilmediği, zira âlemde birçok eksikliklerin bulunduğu, tüm cisimler düşmektedir, şeklinde ifade edebileceğimiz bir kanunun varolduğu, bazı cisimlerin yükselmesinde yabancı bir etkinin varlığı, atomlarda sapma özelliğinin bulunduğu ve bu yüzden de birbirlerine rastladıkları açıklanır ve bunun türlü varlıklarda türlü derecelerde bir özgürlüğün esasını teşkil ettikleri iddia edilir. Dördüncü şiirde, 283-380. beyte dek olan kısımda şu düşünceler vardır: Atomlar sürekli bir hareket içinde iseler, nasıl oluyor da âlem daima aynı görünüyor? Eşyaya dikkat edilirse, doğada birbirine benzeyen hiç bir şeyin varolmadığı görülür. Yani bu kaynaşmalar pek büyük bir çeşitlilik gösterirler. Beşinci şiirin 381-569. beytine dek olan kısmında da şu düşüncelere rastlarız: Atomların çeşitleri sonsuz değildir. Zira, sonsuz algılanamaz. Bu itibarla birbirine benzeyen atomların sayısı pek çok olmalıdır. Altıncı şiirin 569-660. beytine dek olan kısmında, yeryüzünün hiç bir şeyle mukayese edilemeyecek denli hareketli ürünleri olduğu anlatılır. Eski ozanların, bunu âlemin evrensel annesi olan Çybéle şeklinde kişileştirmiş oldukları anlatılır. Yedinci şiirde, 660-809. beyte dek de, cisimlerin türlü nitelikleri, atomun türlü şekilleri açıklanır. Her çeşit kaynaşmanın olanaksız olduğu, böyle bir şey olsaydı, doğada canavarların ve korkunç yapılı yaratıkların meydana gelmiş olacağı bildirilir. Renk, atomların hareket ve şekillerindeki türlülükle açıklanır. Fakat renk, görünmeyen atomlara ait değildir. Sekizinci şiirin 809-1090. beyitlerinde, atomların renk, koku, lezzet, ses ve ısı gibi nitelikleri bulunmadığı, bu niteliklerin ancak atomların kaynaşmalarındaki türlülükten doğdukları iddia edilir. Canlı varlıklar, besinlerini cansız maddelerden alır; sonsuz uzay içinde sayısız atomlar, kendi kaynaşmaları sayesinde başka dünyalar, başka denizler ve başka gökler oluşturabilir. Dokuzuncu şiirin 1090-1175. beytine kadarki kısımda ise, doğanın tükenmez bir feyz ve berekete sahip olduğu, bunu tanrılarla açıklamanın bir yararı olmayacağı belirtilir. Tüm dinsel, ozanca ve halk simgeleri, doğal şekilde yorumlanmalıdır. Tüm varlıklar başlar, gelişir ve mahvolurlar, bu itibarla bir gün dünyamız da diğerleri gibi ortadan kaybolacaktır, gibi savlar (iddia) ileri sürülür.

Bu eserin en önemli kısmı, Beşinci kitaptadır. Zira, sistemin en önemli düşünceleri bu kısımdadır. Şiir bakımından da en güzel kısım budur. Burada birçok düşünce gruplarını ayırabiliriz: 1-90. beyte dek, Epikür'ün insanlığı, saçma inançların boş kuruntularından kurtardığı için güzel bir övgü (methiye) vardır. İkinci şiirde 90-147. beyte dek doğada hiç bir şey Tanrısal değildir. Gökler ve yeryüzü, fani birtakım maddelerden başka bir şey değildirler. Hayat da maddeden başka bir şey değildir. Üçüncü şiirde, 148-235. beyte dek: Bununla birlikte âlemin dışında yaşayıp âlem üzerinde hiç bir etki yapmayan sayısız ve ebedî tanrılıkların varlığı kabul edilir. Dördüncü şiirin 236-325. beytine dek: Âlem, Tanrılar karışmaksızın, sadece atomların toplanmalarından oluşmuştur. Evren de yetkin değildir. Bu nedenden de Tanrısal bir zekânın eseri olamaz. Atomların kaynaşmalarındaki ebedî değişiklikler yüzünden her şey sırayla doğar ve ölür. Beşinci şiirin 326-416. beyitlerinde: Âlem, mahvolmak için doğmuştur. Herhangi bir şey meydana gelmeye başlar başlamaz harap olma kanunu işe başlamış demektir. Şehirleri yıkan tayfunlar gibi. Şu halde her çeşit varlık ölüme mahkûmdur. Altıncı şiirin 417-510. beytine dek: Şu halde âlem, evvelce tasarlanmış bir planın gerçeklenmiş şekli değildir. Âlem bir rastlantıyla art ardına ve her gün biraz daha iyi uygulanmış olan birtakım kaynaşmaların da ürünüdür. İşte böylece, azar azar hava, yeryüzü, yıldızlar, ışın, ısı ve sular meydana gelmiştir. Ye-

dinci şiirin 511-777. beyitlerinde: Âlem ve hareketlerin kanunu saptanır. Dünyamız, âlemin merkezindedir. Güneş, gözlerimizle gerçek büyüklüğünü fark ettiğimiz bir hararet kaynağıdır. Ay küçük ve parlak bir küredir. Bununla birlikte yıldızların doğası hakkında ileri sürülecek hiç bir varsayım tanıtlanılamaz. Bilgi bize, onların da yenileşme kanununa bağlı olduğunu göstermektedir. Sekizinci şiirin 778-1010. beytine dek: Bitki, hayvan ve insanlar gibi tüm canlıların doğuşundan bahsedilir: Yeryüzü, tüm canlıların anasıdır ve tüm canlılar bir rastlantı eseri olarak kendiliklerinden doğup çoğalmaktadırlar. Cinslerin evrimi yoktur; bunlar, ya ayıklanmayla (istifa) ya da hayat savaşıyle oldukları gibi birbirinin yerine geçerler. Vahşî hayvanlara ancak bilim ve uygarlıkla galip gelinir. Dokuzuncu şiirin 1011-1238. beytine dek: Sosyal hayatın oluşumu incelenir: Aile ve dil, Din, adalet ve hak duygularının niteliği. Hayvanlarınkinden daha yetkin olarak dillerin meydana gelmesi. Hükümet ve kanunların durumu. Hepsi saçma inançlardan ibaret olan dinlerin gelişmesi açıklanır. Onuncu şiirin 1239. beytinden sonuna dek olan kısmında: Madencilik, dokumacılık, tarım ve diğer yararlı sanatlar gibi tüm endüstri faaliyetlerinin kaynağı rastlantıyla keşfedilmiş olan ateştir, düşüncesi ileri sürülür.

Şimdi bu şematik çözümlemeyi, kapsadığı felsefesel esasları belirtecek şekilde açıklamak suretiyle hem Lukres'in gerçek kişiliğini, hem de Epikürcülüğün bu ozan elinde nasıl bir özellik kazandığını açıklayabiliriz:

Eserin başı, hayatı düzenlemeye çalışan, barış ve esenliği koruyan Venüs'e karşı yapılmış derin ve açık düşünceler ve mitolojik hayallerle süslü bir söylevdir; eserde, ilk dizelerden itibaren Epikürcülerin din karşısındaki özel durumunu anlıyoruz. O, dinden, apaçık bir doğruluk ve gayretle, ozanca şekiller ve düşüncelerden yararlanır. Bu, onun tanrılarda gördüğü adileştirici korkuları yıkıp atmasına engel olmaz.

Eski Roma dilinde yanlış bir türeme (iştikak) sahip olmakla birlikte 'religio' sözcüğü, insanın Tanrı nazarındaki aşağılık ve bağımlılığını anlattığı için bunu şiddetle reddeder. Bu nedenle Tanrılara baş vuran ozan, sisteminde hiç bir çelişiklik ve kuşkuya düşmeksizin dine hücum etmiş olur. Bir Yunanlının, yani Demokrit'in değil, belki Epikür'ün özgür ve cesur araştırmaları sayesindedir ki, eskiden zalimce insanı ortadan kaldıran dinin devrilip ayaklar altında ezildiğini anlatır; felsefenin de insanı ahlâksızlıklara ve cinayetlere sevk edip edemeyeceğini sorar.

Lukres, dinin büyük zulümlere kaynaklık yaptığını ve ebedî ceza, hakkındaki korkular, insanın tüm ruhunu, mutluluk ve huzurunu, kâhinlerin telkin ettiği korkunç akıbetlere feda etmek zorunda olduğunu anlatır. Bundan sonra ozan, "Hiç bir şey yokluktan oluşamaz" postülatını çözümler. Bugün bir deneyin ürünü olan bu postülat, o zamanki bilgilerin durumuna oranla, her çeşit deneyin esası sayılıyordu. Herhangi bir şeyin yokluktan oluşabileceğini tasarımlayanlar, daima kendi mitleri içinde kalmışlar demektir. Fakat ancak bunun aksine inanmış olanlar, olayların gerçek nedeninin kaybetmeye elverişli bir ruha sahiptirler. Bu postülatı şöyle tanıtlar:

Eğer eşya, yokluktan oluşabilseydi; bu yaratıcı şeylerin, niteliği itibarıyle de sınırsız olması ve her şeyin her şeyden oluşabilmesi gerekirdi. Yani, insanların denizlerden, balıkların karalardan çıkması olanaklı olurdu. Ve hiç bir bitki de kendi cinsinin niteliklerini koruyamayacaktı. Bu kanıt, pek doğru bir düşünceye dayanır. Eğer varlıklar yokluktan çıkıyorlarsa, herhangi bir şeyin doğmamış olmasının da nedeni olmayacaktır. Bu takdirde âlem, birtakım acayip kuşakların (nesil) ölüp doğduğu, sürekli, garip ve düzensiz bir alan olacaktı. Oysaki doğanın ilkbaharda gülleri, yazın kuru sebzeleri, sonbaharda üzümü yetiştiren düzeninden, yaratmanın gelişmesi, eşyanın dönemsel (devirimsel) bir surette ekilmelerinin bir sonucu olduğu anlaşılır. Şu halde birçok eşyanın, tıpkı sözcüklerde türlü harflerin birleştiği gibi, ortak bazı öğelere sahip olduğunu kabul etmek gerekir.

Lukres, aynı zamanda, hiç bir şeyin mahvolmadığını, cisimlerin molekülleri dağılınca ölüm; ve birleşince doğumun oluşacağını gösterir.

Dağılan ya da birleşen moleküllerin görünmediğini ileri süren bir itiraza karşı da Lukres, bir fırtına betimiyle cevap verir. Açıklamış olmak için ozan, merhametsiz bir sel hayalini bir yana bırakarak rüzgârın görülemeyen moleküllerinde suyun görülebilen moleküllerinin yaptığı gibi bir etkiye sahip olduğunu anlatır. Ona göre, ısı, soğuk ve ses de aynı suretle görülmeyen bir maddenin varoluşunu tanıtlar. Şu örnekte de pek ince bir gözlem vardır: Deniz kenarında bir yere asılmış olan giysiler, nemli olurlar; sonra onlar güneşe asılacak olurlarsa sulu zerrelerin nasıl kaybolduğu görünmeksizin giysinin kuruduğu görülür. Bu zerrelerin küçük oluşu görünmelerine engel olmaktadır. Uzun yıllar parmaklarımızda taşıdığımız yüzükler incelir. Bir damla su, üzerine düştüğü kayayı deler. Sapanın demiri, işlerken aşınır; ve kaldırımlar gelip geçenin ayakkabılarını aşındırır. Bir yandan diğer yana giden, kaybolan zerreleri doğa bize göstermez. Çok nüfuzlu gözlerin

bile tüm doğum ve ölümlerin eklediği ya da dağıttığı zerreleri keşfetmesi olanaksızdır. Özet olarak doğa, görünmeyen zerreler ve atomlar aracılığıyle faaliyette bulunur.

Daha sonra Lukres, doğanın tamamen maddeyle dolu olmadığını, fakat içinde atomların hareket ettiği boş bir uzayın bulunduğunu söyler; bunu tanıtlamak için, deneyden gelmeyen bir akıl yürütmeyle şu kanıtı ileri sürer: Eğer uzay, mutlak bir tarzda dolu olmuş olsaydı, eşyada varlığını gördüğümüz sürekli hareket olanaksız olurdu. Ozan, daha sonra da gözlemden gelen şu kanıtı ileri sürer: Su damlaları, en sert maddeleri deler; canlıların gıdaları, bedenin her yanına nüfuz eder. Soğuk ve ses, duvarlardan bile geçer. Türsel ağırlık farkları boşluğun az ya da çok büyük olan uzamı ile ilgilidir. Balıklar, yüzerken suyun kendilerine açılması ve yol vermesi, arkalarında boş bir yer bırakmalarındandır, itirazına karşı da ozan: "Doluluk mezhebinde en anlaşılmayacak şey, bu ilk hareketin nasıl başladığı sorunudur" der.

Gerçekten, eğer suyun akmak zorunda olduğu yerde henüz bir uzay var değilse, nasıl oluyor da, balıkların önünde açılabiliyor?.. Aynı zamanda cisimlerin zerreleri de dağılırken derhal bir boş uzay bırakmaları gerektir. Havanın yoğunlaşması ve seyrekleşmesi de bu olayları açıklamaz. Cisimlerle, boş uzayın dışında hiç bir şey yoktur. Varolan her şey, bu iki öğeden bileşiktir.

Zaman, kendi kendine hiç bir şey değildir. Zaman, belirli bir an içinde olmuş'la olan ve olacağın vermiş olduğu bir duyumu belirtir. Demek zaman, uzay kadar da bir gerçekliğe sahip değildir. Ve tüm tarihsel olaylarda uzay içinde oluşan ya da cisimlerde gerçekleşen birtakım değişikliklerden başka bir şey değildir.

Tüm cisimler, ya bileşik ya da yalınçtırlar (basit). Yalınç olanlar atomlardır ki, Lukres, bunlara genel olarak başlangıç, eşyanın kaynak ve ilkesi adını verir. Bunlar, hiç bir kuvvetle yokedilemezler. Sonsuz, bölünme yeteneği olanaksızdır. Zira, bu olanaklı olsaydı bir daha oluşamayacak surette eşyanın esası mahvolacaktı; eşyanın varolabilmesi için bölünme yeteneğinin sınırları vardır; bölünme yeteneğinin sonsuzluğu, varlıkların oluşmasındaki düzeni de yok eder. Zira, eğer cisimler değişmeyen, sabit ve hemen görülemeyen zerrelerden birleşmiş olmasaydı, her şey sabit bir düzene bağlı olmadan ve değişmeksizin oluşabilirdi.

Sonsuz olarak bölünme yeteneğinin inkârı, atomlarla boşluk kuramının dayandığı en sağlam bir temeldir. Burada, ozanın birdenbire Heraklit, Empedokl ve Anaxagore'un kozmogoni hakkındaki düşüncelerine hücum ettiği görülür. Sicilya'nın pek güzel bir betiminden (tasvir) sonra, ozan, Empedokl'u över ve sözüne şöyle devam eder:

"Sicilya, insanın takdir ve hayranlığını uyandırır. Burası, ürünlerin ve içinde oturanlarının çokluğu dolayısıyle daima ziyaret olunmaya lâyıktır. Bununla birlikte Empedokl'dan daha değerli, daha ünlü ve beğenilmeye değen hiç bir şeye sahip değil gibi görünür. Onun Tanrısal göğsünden parlak keşiflerini sergileyen ozanca kasideler çıkar. Onun, insan cinsine bağlı olduğunu kabul etmek çok zordur".

Eserin birinci kitabı, evrenin şekli sorunuyle nihayet bulur. Burada, Epikür sistemine tamamen sadık kalan ozan, tereddütsüzce âlemin sonsuzluğunu iddia eder. En son bir sınır tasarımlayınız; orada güçlü bir el ateşten bir mızrağı fırlatsın. Bu mızrak, uçtuğu alan içinde bir engele rastlayarak durdurulsun, veyahut belirli olmayan bir şekilde hareket ettirilsin. Bu, her iki halde de âleme gerçek bir sınır çizmenin olanaksız olduğu görülür. Burada âlemin sabit sınırları olsaydı, uzun süreden beri maddenin tüm kütlesi, bu sınırlanmış uzayın dibinde yığılmış olacaktı, şeklinde ileri sürülen orijinal bir kanıta rastlıyoruz. Epikür formülünde olduğu gibi, bir doğa telakkisi, bu sorunda cidden hafif bir nokta teşkil eder. Bu filozof, ilk dönem sistemlerinin çoğu tarafından kabul edilen, "Merkeze doğru çekim" düşüncesiyle özellikle mücadele eder. Fakat, ozanın bu hususdaki parçalarında önemli açıklıklar vardır; ve burada sistemin esaslı yanılmalarıyle birlikte, tanıtın (ispat) bazı esasları da görülebilir. Epikür, atomun ana özellikleri olarak ağırlık ve direnme kuvvetini kabul ediyordu. İlk zaman maddeciliğini kuran yetkili düşünürler, bu noktada genel olarak algı bozukluklarından kendilerini koruyamamışlardır. Zira, Epikür, boşlukta ne aşağı, ne yukarı olmadığını, fakat tüm evren atomlarının düşüşlerinde belirli bir yönü izlediklerini öğretmişti.

Gerçekte insan zihni için her günkü duyumlarda ağırlığı soyutlamak, pek kolay bir çalışmanın ürünü değildi. Astronomi tetkikleriyle çoktan beri ortaya çıkmış olan antipotlar kuramı ve tartare'ların varoluşu dolayısıyle imanın sarsılması ilk zamanlarda, mutlak surette aşağılık ve yukarılığı kabul eden âmiyane düşüncelere karşı yararsızca savaşıyordu. Nitekim, son yüzyılda, yeryüzünün hareketi kuramı da, duyumlarımıza karşıt (zıt) olduğu için, bilimin soyut kavramları arasına girmekte epeyce zorluklara uğramıştı. Copernic'ten bir yüzyıl sonra, gene birtakım aydın ve özgür düşünceli astronomi bilginleri vardı ki, doğadan duyumlarla aldıkları izlenimi göz önünde tutarak yer-

yüzünün sabit ve hareketsiz olduğunu savunmuşlardı.

Atomların ağırlığı düşüncesinden başlayan Epikür sistemi, bu atomların merkezde etkileri kaybolan iki katlı bir harekete sahip olduklarını kabul etmemiştir. Eğer bunların merkezde toplandığı ya da doğrudan doğruya vaki olan buluşmalarla yoğunluklarının oluştuğu kabul edilecek olursa, Epikür doktrinine göre, zamanın sonsuz akımı içinde tüm atomlar, bu merkezde artık evrende hiç bir şeyin oluşamayacağı bir şekilde toplanmış olacaklardır.

Maamafih biz, bu sistemin zayıf olan yanlarını göstermek ihtiyacında değiliz. Yalnız, anlıyoruz ki, insanlık, eşya hakkında açık bir düşünceye varmak için, epeyce zorluk çekmiştir. Newton çekim kanununa ulaşabilmek için ne kadar çok adım atmak gerekli olduğunu pek iyi gösterir. Christof Colomb'un yeni keşfinden sonradır ki, antipotlar kuramı aydınlandı. Ve bu hususdaki Epikürcü kuramlar kesin olarak yıkıldı. Çoktan beri ağırlık kavramında da bir yenilik yapmak zorunluğu duyulmaya başlanmıştı. Daha sonra sırasıyle Copernic, Kepler ve Galile cisimlerin sukutu kanunuyle birlikte ortaya çıktılar. Ancak, bunlardan sonradır ki büsbütün yeni bir telakkinin ileri sürülmesine olanak doğmuş oldu.

Birinci kitabın sonuna doğru Lukres, evrenin ve hele organizmaların amaçlı oluşumunu sonsuz olarak harekette bulunan mekanik faaliyetlerin bir özel durumu sayan Empedokl'un düşüncesini savunur. Bu konuyu çağdaş maddeciler de yeter derecede derinleştirmemişlerdir.

Lukres diyor ki: "Eşyanın ilkel öğeleri, bir kader ya da olgun düşünme aracılığıyle yerlerini almış değildirler. Bunlar, hareketleri için bir düzene bağlı tutulmuş da değildirler. Belki, evrenin ortasında, sonsuz bir zaman devam etmek üzere bin bir şekilde çarpışarak ve her çeşit hareket ve iştirakleri denendikten sonra, nihayet evreni toptan doğuracak bir şekilde konum aldılar. Uzun yıllar korunmuş olan bu toplu heyet sayesindedir ki, uygun bir içtepiyi (impulsion) bir kez aldıktan sonra, deniz, nehirlerin bereketli dalgalarıyle beslendi. Ürünler ve yeni meyveler oluştu, yumuşak başlı hayvan türleri mutlu oldular ve boşluklarda havasal ateşler parıldadılar".

Almaşıklılığı (alternativité) algılanabilen şeylerin özel bir hali gibi kabul etmek büyük bir düşüncedir. Uygunluğu, uygun olan şeylerin korunmasına tahsis etmek de az ustaca bir düşünce değildir. Âlemin kendi kendine devam etmesi de, ebediyet akımı içinde atomların sayısız kaynaşmaları sayesinde yine kendi kendine meydana gelmiş olma zorunluluğunun bir halinden başka şey değildir. Bunun amacı da, yalnız, bu hareketlerin doğasının gereği olarak, pek büyük bütün içinde atomların korunması ve sonsuz bir surette oluşmaları ve âlemin bize haz veren istikrarını kazanmasıdır.

Lukres, eserinin ikinci kitabında, atomların hareket ve özellikleri hakkında daha geniş bilgiler verir. Ona göre atomlar, daima hareket-tedirler ve doğa kanununa uygun olarak bu hareket sonsuz boşlukta ebedî bir surette ve tek şekilli bir düşmeden ibarettir. Burada, Epikür sistemi büyük bir zorlukla karşılaşır: Nasıl oluyor da evren, atomların bu ebedî ve tek şekilli düşmeleriyle meydana gelebiliyor? Demokrit, atomları birbirinden farklı hızlarla düşürmüştü; onda ağırlar, hafiflere çarpıyor ve eşya süreçleri (processus) böyle başlıyordu. Epikür, hava ya da suda düşen cisimlerin hızları üzerindeki farka, çevrenin gösterdiği direnci neden göstermekte haklıdır, o, bu noktada Aristo ile birleşir, fakat sonra ondan çarçabuk ayrılır. Aristo, yalnız boşluğu değil, herhangi bir cismin boşlukta hareket edebilmesini de reddetmişti. Hareketi ondan daha iyi anlamış olan Epikür ise, tersine olarak bu hareketin boşlukta bir dirençle karşılaşmadığı takdirde daha hızla vukua geleceğine inanmıştı. Fakat hangi hızla? Burada, sistemin yeni bir zorluğuyle karşılaşılır. Bu hız hakkında, bir karşılaştırma yoluyle atomların boşlukta bir göz açıp kapamakla, güneşten yeryüzüne dek olan mesafeyi geçiveren ışığın hareketinden daha sonsuz bir hızla hareket ettiğini söylerler. Fakat bunu bir ölçü olarak kabul etmek olanaksızdır; genel olarak bu hızı ölçecek bir ölçü yoktur. Zira, ilke olarak her belirli mesafenin belirli bir zamanda geçilmesi gerekir. Fakat mesafe, mutlak surette sonsuz olunca bu hareketin de —ölçüye yarayan bir madde varolmadıkça— belirsiz bir büyüklüğe sahip olması zorunlu olur.

Hepsi birbirine paralel ve aynı hızla hareket eden atomlara gelince: Bunlar, birbirine oranla ve bağıntılı olarak tam bir sükûn içindedirler demektir. Epikür, Demokrit'ten ayrılmış olduğu bu noktadan çıkacak sonucun önemini hesap etmemiş gibidir. Fakat, âlemin oluşmaya başlamasını açıklamak için gereken ajanlar hayrete değer: Normal durumlarında, yağmur taneleri gibi hem paralel hem de doğru hareket eden atomlar, nasıl oluyor da eğri hareketler haline, hızlı çevrilere (tourbillons), bazen sabit ve çözülmesi olanaksız ve bazen ebedî bir düzenle ve yeni şekillere bürünerek çözülen sayısız kaynaşmalara uğruyorlar? Olsa olsa bunlar, zamanını belirlemenin olanaksız olduğu bir dönemde doğru olan bu hareketlerin yönlerini değiştirmek suretiyle olur. Paralel çizgilerin en ufak bir sapımı (inhiraf), zama-

nın akımı içinde ve atomlar arasında bir çarpışmaya neden olur. Bu bir kez kabul edilince, atomların türlü şekilleri, çevrileri, en karışık kaynaşmalara ve çözülmelere neden olur. Fakat burada söz konusu olan sapımın kaynağı nerededir?.. Epikür burada da büyük bir açıklık verir. Lukres, bu problemi çözer. Yani, insan ve hayvanların iradeli hareketlere sahip olduklarını ileri sürmek suretiyle bu noktadaki zorluğu kaldırır. Çağdaş maddecilik ise, iradeli hareketlerin hepsini de mekanik nedenlerle açıklar. Epikür ise, sisteminde hesaba tamamiyle isyan eden bir öğe kabul eder. Yani, insanlardaki hareketlerin çoğunu, maddesel kısımların, biri daima diğerini çağıran hareketleriyle açıklar. Oysaki, burada nedenler serisi, apaçık ve kaba bir surette bozulmuş olur ve Lukres, bağlı olduğu okulun bu düşüncelerini naklederken, bizi gerçek bir kuşku içinde bırakır. Ona göre irade, canlılarda az bir süre içinde dikkate değen sonuçlar yaratır. Örneğin, kordon kalkar kalkmaz, atların hipodromdan fırladıkları görülür. Bununla birlikte başlangıç Lukres'de de, ruh atomlarının hemen görülmeyen bir çarpışmasıyle husule gelir. Molekülleri şiddetli hareketler içinde olduğu halde, eşyanın bize hareketsizmiş gibi görünmesinin nedenini açıklamak için Lükres, bir otlakta yayılmakta olan bir koyun sürüsüne dikkatimizi çeker: Orada kuzuların neşeli sıçramalarına karşın, uzaktan yeşil bir yüzey (satıh) üzerinde beyaz lekelerden başka bir şey göremeyiz.

Lukres'e göre atomlar, türlü şekillere sahiptirler. Parlak, yuvarlak, sert, pürüzlü, çengelli, dallı budaklı olan atomlar, kendi oluşmalarına göre duyularımız üzerinde ya da oluşturdukları şeylerin özelikleri (hassa) üzerinde bir etki yaparlar. Şekillerin sayısı sınırlıdır. Fakat aynı şekle sahip olan atomların miktarını saymak olanaksızdır. Türlü şekildeki atomlar, her cisimde bir oran dahilinde birleşirler. Atomların sözcüklere giren harflere benzeyen bu kaynaşmaları, yalnız yalınç şekil çeşitlenmelerinin bir sonucu gibi görünmeyen oldukaç büyük cisimlerin başka başka oluşlarını olanaklı kılar. Burada doğanın mitolojik açıklanmasını reddeden Lükresi'n bu dahice görüşünü nakletmeyi yararlı buluyoruz: "Eğer bir kimse, deniz yerine Neptün, buğday yerine Seres demeyi yeğ tutar ve şarap sözcüğünü kullanmayıp Baküs sözcüğünü dilinden düşürmezse, ona, (insanı) adileştiren dinle ruhunu kirletmekten çekinmemesi koşuluyle, Tanrıların anası adını vermeye izin verelim".

Daha sonra Lukres, renk ve diğer duyulur olayların gerçekte atomlara ait olmadıklarını, fakat atomların belirli birtakım kaynaşam ve ilişkilerinin eylemiyle oluştuklarını anlatır. Daha sonra da maddeyle ilişkisi itibarıyle duyum sorununa geçer. Ona göre, duyulur (sensible), duyulmazdan (insensible) doğar. Zira duyumlar, ne tekmil eşyadan, ne de tekmil hal ve koşullar içinde doğrudan doğruya husule gelebilirler. Algı ile nitelenmiş olan duygulu bir varlığı meydana getiren ya da getirmeyen, yalnız maddenin nicelik, şekil, hareket ve duyumudur. Duyum, ancak hayvansal organizmada bulunur ve bu da onun sadece bir kısmında değil, organizmanın bütününde bulunur. Burada yeni bir metafizik ilkeye rastlanır ki, o da, kısımların bütünü ile birleşmesi keyfiyetidir. Bu ilke, atomlarla boşluk arasında orijinal bir rol oynar.

Duyumun bir tek atomda değil, tüm cisimde algılandığını tanıtlamak için Lukres, garip ve gülünç hayallere baş vurur. İnsan atomlarının, eşyanın karışımı (halita) içinde gülüp ağladığını, konuştuğunu görmek ve bizzat hangi ilkel öğelerden oluştuğunu sormak oldukça ilginçtir. Bir duyum almak için atomların böyle bir ilkel öğeden oluşmuş olması gerektir. Fakat bu takdirde de artık onlar, atom olmayacaklardır. Ozanın ikinci kitabı, ilk zaman maddecilerinin genel olarak kabul ettikleri gibi birbirinden uzak, yakın, aşağı ve yukarda olup sonsuz uzaklıklarla birbirinden ayrı kalan ve binlerce yıl yaşayıp nihayet mahvolan birtakım sayısız âlemlerin varlığına dair mağrur mısralarla son bulur.

Bu bizim görülen âlemimizin sınırları ötesinde ve her yönde olmak üzere, henüz bir cisim halinde toplanmış ve sonsuz bir zamandan beri dağılmış bulunan sayısız atomlar vardır. Bunlar, hiç bir surette fark edilemeyecek olan zaman ve uzay fasılaları arasında sessiz düşüşlerine devam ederler. Bundan geniş evrenin aynı koşullara sahip olan her yerinde, aynı olayların meydana gelmekte olduğu sonucu çıkar. Şu halde, yanımızda, altımızda, üstümüzde hesap edilemeyecek kadar çok âlemler vardır. Tüm bu âlemler, doğum ve ölüme tabidirler. Zira bunlar, bazen sınırsız bir uzaydan gelen yeni atomları çekerler; bazen de kendi kısımlarında atomlarının gittikçe daha fazlalaşan bir dağılmasıyle karşılaşırlar. Dünyamız da ihtiyarlamıştır. İhtiyar çiftçi başını sallayarak, içini çekmekte ve eski zamanların bereketli ürünlerini, atalarının dindarlığına bağlamaktadır. Oysaki, ürünlerin sürekli olarak azalmasındaki neden yok olmaya doğru gitmesinden başka bir şey değildir.

Lukres, eserinin üçüncü kısmında, tüm şiir ve felsefenin kuvvetlerini, psikoloji hakkındaki kuramının açıklamasına ve ruhun ebediliği kuramını yıkmaya ayrılmıştır. Onun amacı, evvelâ ölüm korkusunu kaldırmaktır. Tüm saf

hazları zehirleyen bu korkuya ozan, insanı birtakım cinayetlere sürükleyen tutkuları da yüklemiştir. Kalpleri bilgelikle temizlenmemiş olan kimseler için ölümün kapısı fakirlik gibi görünür. Ölümden olabildiği kadar kaçabilmek için, insan, en utandırıcı cinayetlerle hazineyi hazine üzerine yığmaktadır. Ölüm korkusu, hatta bazen kaçılan şeye düşecek denli gözleri kör eder. Yani, hayatı çekilmez bir duruma getirerek insanı intihara dek sürükler.

Lükres, canı (anima), ruhtan (animus) ayırt eder. Bunun her ikisi, der, insan bedeninin pek sıkı olarak birbirine bağlı olan kısımlarıdır. Ruh, el, göz ve ayak gibi canlının herhangi bir organıdır. Ozan, canı, tüm tensel hayatın yalınç bir ahenginden ibaret telakki eden amiyane düşünceleri reddeder. Ölüm anında bedeni terk eden hayatsal hava ile ısı, canı vücuda getirir. Bunun en ince ve hafif kısımları, duyumları alan ve merkezi göğüste olan ruhu meydana getirir. Her ikisi de madde düzenindendir; pek küçük, yuvarlak ve çevik atomlardan yapılmışlardır. Şarabın ya da merhemin kokusu uçtuğu zaman, ağırlıklarında hiç bir fark görülmez, can çıktığı zaman da durum aynıdır.

Psikolojide XVIII. yüzyıl oldukça ileri gittiği halde duyumun niteliğini açıklamakta Epikür sisteminden daha ileriye gidememişti. Bu itibarla ozanın düşüncelerini, yaşadığı döneme göre doğal saymalıdır. Gerek Epikür, gerek Lukres, atom hareketlerinin bir duyum olmasını kabul etmekten çıkan zorluğu gidermek için boş yere atomlara canı teşkil eden havanın buhar ve ısının hafif ve ince atomlarına, adsız, pek fazla ince, hafif, tamamıyle merkezsel ve çevik olup, canın canı gibi telakki ettikleri bir dördüncü atom ilâve ederler. Kendi kendine duygulu olmayan bir cismin hareketi nasıl oluyor da, duyum oluyor? Duyumu alan kimdir? Bu duyum nasıl oluşuyor? gibi bugün de pek kandırıcı bir karşılığı verilememiş olan sorulara karşı Lukres, ilgisiz görünür. Şiirin önemli bir kısmını, ruhun ölmezliğini reddeden parçalar teşkil eder. Getirdiği kanıtların özeti şudur: Ölüm, bizim için önemsiz bir şeydir. Zira o, geldiği zaman ortada hoşa bitmeyecek bir duyumu alan kimse bulunamaz. Ölüm korkusu içinde, cesedinin bir gün toprakta çürüyeceğine inanmıyor. Alevlerle yanmış vahşî hayvanlar tarafından parçalanmış olsa da, tüm bu acıları hissetmeyeceğini düşünemiyor. Hatta insan, bu bulanık işkenceleri inkâr etse bile, yine ölüm korkusuyle onları oluyormuş gibi hissetmekte ve kendisini hayattan soyarak düşünememektedir. İnsan bir kez öldükten sonra, başına gelecek olan hazin olaylardan şikâyet etmesine olanak veren bir ikinci hayatı koruyamadığını unutuyor.

"Fakat, senin tutsağın (köle), erdemli arkadaşın tarafından kabul edilmeyecek ve göğüslerden sevinç taşmayacaktır. Ey bahtsız, ey bahtsız!.. Keşfettiğin şeylerle kendini ve kendine bağlı olanları savunamayacaksın, diyeceklerdir. Bir uğursuz gün, senin tüm hayatsal sevinçlerini alacaktır ve etrafındakiler bu mutluluktan en ufak bir arzuya sahip olamayacaksın, demeyi unutacaklardır. Eğer onların ruhu bu gerçeği iyi algılayabilir ve eğer olgular, sözlere karşılık teşkil edebilirse, onlar büyük bir hüzünden ve büyük bir korkudan kurtulacaklardır. Ölümle bir kez uyuşan sen, artık tüm bir ebediliğin devamı boyunca her çeşit elemden ve ıstıraptan azat olacaksın. Bize gelince, korkunç oduncu seni kül haline getirdiği zaman, sana ağlamaktan yorulmayacağız ve zaman, bu ebedî acı dolayısıyle kalbimizi yerinden koparmayacaktır. Fakat, her şey uyku ve dinlenmeye çevrilecekse, bizi ebedî esefler içinde kendini mahvetmeye sürükleyen acı neredendir? diye itiraz edilecektir".

Bu aldığımız parçadan itibaren üçüncü kitabın sonu dikkate değer düşünceleri kapsar. Ozan, burada ölüm korkusunun boşluğunu, insana tanıtlayan doğayı konuşturur. Toprak altına ait korkunç mitolojiden alınmış bazı parçaları naklederek bunları insel ıstıraplar ve tutkular yardımıyle açıklar. Burada, klasik telakkiler bir yana bırakılmak koşuluyle bir çeşit XVIII. yüzyıl akılcılığına rastlanır.

Cehennemlerde bulunan Tantal, kendini tehdit eden kayaların başına düşmesinden boş bir korkuya kapılmaz. Fakat, faniler, hayatlarının devamı süresince ölüm ve tanrıların korkusuyle işkenceye tutulmuşlardır. Yalnız vücudu dokuz kantarı geçen akbabalar tarafından ebedî olarak parçalanmakta olan Tityos, toprak altı âleminin korkunç bir cini değildir. Belki aşkın ya da herhangi bir tutkunun ıstıraplarına tutulduğumuz zaman, her birimiz birer Tityos'uz. Tutkulu adam, devletin yüksek makamlarına göz dikerek Sisyphe gibi dağların tepesinde inleyerek ovalara düşen büyük bir kayayı yuvarlar. Cerber'in gücü, Tartar'ın tüm korkunçlukları, caninin beklediği cezaları temsil eder. Zira o, cezaevinden ve alçakca bir cezadan kaçmış olsa bile, vicdanı, müthiş işkence aletlerini kaplayan intikamcı adaleti göstererek kendisini sürekli kaygılar içinde bırakır.

Kahramanlar ve krallar, büyük ozanlar ve filozoflar hep ölmüşlerdir. Ve hayatları oldukça az önemli olan kimseler, ölümün zorunluluğu karşısında yenilgiye uğramışlardır. Bununla birlikte onların hayatları, endişe verici düşler içinde ve boş uğraşmalar arasında geçmiştir. Onlar, her yerde şerri aramışlar ve esas itibarıyle

yoksun oldukları şeyin ne olduğunu bilememişlerdir. Eğer onlar, bunu bilmiş olsalardı, kendilerini, yalnız doğayı incelemeye vermek için her şeyi ihmal ederlerdi. Zira, burada insan, simdiki varlığına son verdikten sonra ebediliğin devamı süresince baki kalacağı zannedilen bir hal söz konusudur.

Dördüncü kitap, özellikle antropolojiden söz eder. Eğer burada ozanın bazen hayret verici olan türlü gözlemlerini zikredecek olursak konuyu fazla uzatmış oluruz. Ozan, kendi mesleğini bu gözlemlerine dayamaktadır. Kuşkusuz ki, bu meslek Epikür'ündür. Bu kitap, oldukça mufassal olmak üzere aşkın ve cinsel ilişkilerin bir çözümlemesiyle son bulur. Ne Epikür sisteminin ilham ettiği kuşkulu düşünceler, ne de şiirin başlangıcını oluşturan Venüs'e karşı söylevler, bizi Lukres'in bu yeni konuyu incelerken aldığı ciddî duruma hazırlayamaz. O, burada bir doğacı diliyle konuşur. Cinsel aşkın kaynağını ararken bunu uğursuz bir tutku sayarak, mahkûm eder.

Beşinci kitap, kozmogoniye ayrılmıştır. Burada, karaların ve denizlerin, yıldızların ve canlı varlıkların kaynakları gösterilir. İşte yeryüzünün hareketsizliği ve âlemin merkezinde olduğuna dair düşünceler, bu kısımdadır. Bu kuramın esası, yeryüzünün, hava şeklindeki atomlarla birleşmiş olmasıdır. Pek eski dönemlerde meydana gelen bu birleşme yüzünden hava atomları yeryüzünün altında kaldıkları halde, hiç bir basınç hissetmezler. Buradaki açıklamalar oldukça bulanıktır; yeryüzünü insan organıyle mukayese etmesine karşın, konu daha açık bir şekil almaktadır. Buradaki düşünceler de Epikür'ünkilerden farklıdır.

Epikür, doğal gerçeklikle değil, daha çok olanakla açıklamaya çalışır. Bu eğilim, daha açık ve kesindir. Ozan, yıldızların hareketleri hakkındaki nedenleri şöyle anlatır:

"Bu âlemde, bu sorunlara dair kesin bir bilgi elde etmek güçtür. Yalnız olanaklı olan şey, uzaklıklar arasında başka başka şekillerde türlü âlemlerin yaratılmış olduğunu bildirmekten ibarettir. Evrende yıldızların çeşit çeşit hareket etmelerini sağlayan nedenleri açıklamaya çalışacağım. Bir yıldız takımının hareketlerini oluşturan bu nedenlerden biridir. Fakat hangisidir? Bu, adım adım ilerlemekle bulunması kolay olan bir şey değildir".

Yani Lukres, tek kalmış varlıklar için ayrı ayrı nedenler değil, evrenin tümüne toptan ve olanaklı bir neden kabul etmektedir.

Bu eserin en önemli kısmı, beşinci kitaptır. Burada, insanın yavaş yavaş, fakat sürekli bir surette geliştiğini açıklayan parçalar vardır. Ozana göre, ilkel insanın bugünkünden çok dayanıklı bir bünyesi, gayet iri ve kuvvetli kemiklerle sağlam kirişleri vardı. Sıcak ve soğuğa karşı sertleşmiş olan bu yaratığın tarım sanatına dair bilgisi yoktu; hayvanlar gibi yaşıyordu. Bereketli olan toprak, bunların besinini kendiliğinden veriyor; kaynaklar ve nehirler, susuzluklarını gideriyordu. İlk insanlar, ormanlarda ve mağaralarda barınıyorlardı. Bunların ne kurumları ne de kanunları vardı. Hatta ateşi kullanmasını da bilmedikleri gibi, hayvan derilerini giymeyi de bilmiyorlardı. Hayvanlarla yaptıkları savaşta çoğu kez galip çıkıyorlar; bunların pek küçük bir kısmından ka çıyorlardı. Yavaş yavaş çadır kurmayı, tarla ekmeyi ve ateşten yararlanmayı öğrendiler. Aile hayatının bazıları oluşmaya ve insanoğlu biraz daha incelmeye ve yumuşamaya başladı. Komşuları arasında dostluk belirdi. Çocuk ve kadınlara uygulanan kaba muameleler azaldı. Tüm insanlar arasında evrensel bir uzlaşma olmamışsa da, hiç olmazsa önemli bir kısmı arasında barış ve sükûn hâkim oldu.

Doğa, insanı dilin türlü seslerini çıkarmaya sevk etti. Ve ihtiyaç, tıpkı çocukların bir şeyi parmaklarıyle göstermeleri ve bazı seslerle anlatmaları gibi, onlara eşyanın adlarını yaratmaya yardım etti. İnsan dilinin ilkel öğeleri, tıpkı keçi yavrusu gibi henüz boynuzları çıkmadığı halde onların varlığını hissederek saldırı için kullanmayı istediği gibi, panter ve aslan yavrularının pençe ve çeneleri yeterince gelişmediği halde, parçalamak ve ısırmak istemeleri gibi, hatta küçük kuşların kanatları gelişmediği halde uçmayı denemeleri gibi oluşmuştur. Bu itibarla dili, bir tek insanın keşfederek başkalarına öğrettiğini kabul etmek deliliktir.

Hayvanlar da korku, sevinç ve elemlerini pek farklı seslerle anlatırlar. Özet olarak, ilkel insan da hayvanlar gibi, başlangıçta türlü eşyayı çeşit çeşit seslerle anlatmışlardır.

Ozan, 'güzel sanatlar'ın gelişmesini de aynı şekilde açıklar. Lukres, burada bireylerin duyarlık ve yaratma dehalarına bir şey ayırır. Fakat, az çok körü körüne yapılmış denemelere bir rol vermekle, kendi esas düşüncelerine daha az mantıksal bir surette sadık kalmış olur. İnsanlar, çoğu kez yanlış bir yola gitmiş olmaktadır ki, üstünlüğünü açıkça tanıdıkları doğru yolu elde etmişlerdir. Ozanın diğer dikkate değer bir düşüncesi de, iplik eğirmek ve kumaş dokumak sanatını, her ikisinde de pek usta olan erkekler tarafından keşfedilmiş olup daha sonra kadınlara devredilmiş olmasıdır. Erkekler, bu işi kadınlara bıraktıktan sonra daha ağır işlere girişmişlerdir.

Bu tarihsel ve felsefesel düşünceler silsilesi arasında ozan, siyasal ve dinsel kurumların kaynakları hakkındaki düşüncelerini de söyler.

Lukres, ustalık ve gözü pekliğiyle seçkinleşmiş olan insanların şehirler kurup şatolar inşa ettiğini imgeler. Sonra bunlar, kral haline gelir. Araziyi kendi keyiflerine göre taraftarlarının en güzel, en dinç ve yeteneklilerine ayırır. Fakat sonra altın keşfedilince zenginlikle güzellik ve kuvveti de ekleyen servet eşitsizlikleri doğar. Büyük servetler, taraftar bulmaya ve tutku etrafında birlikler teşkil etmeyi başarmış olur. Çok sayıda rakiplerin güç (kudret) ve nüfuzları artmaya başlar. Hırs, egemenliği ele alır, krallar devrilir. Evvelce pek korkutan taçlar, aynı büyüklükteki bir öfkeyle ayaklar altında parçalanır. Daha sonra vahşî bir kalabalığın bir süre egemen olduğu bu anarşi, sosyetenin kanunlarla yönetilen bir devlet şeklini almasıyle son bulur.

Lukres, kanaat ve tasarrufu zenginlik aşkına karşı koyar ve aynı suretle de erk (iktidar) mevkiini ele almaya ve bir kral tacını zaptetmeye heves etmektense, sükûn içinde itaat etmenin daha iyi olduğuna inanır. Bu düşüncelerden o dönemde cumhuriyetin erdemleri ve özgür bir hükümet telakkisinin kaybolduğu anlaşılmaktadır. Edilgin (pasif) bir itaati övmek, devletin ahlâksal bir sosyete olduğunu inkâr etmek demektir. Bu görüş, Epikür ahlâkının bireyci ruhunu temsil eder. Bu nedenden, daha önceleri, filozoflar halk işleriyle pek fazla uğraşır ve düşündüklerini devlet kurumuna uygulamaya çalışırken stoacılar ve özellikle Epikürcüler, inzivaya çekilip dostluğun barış ve sükûn içinde geçen içten ve mütevazı sosyetesini yaşatmayı bir ödev ve mutluluk sayarlar.

Bunun nedeni, daha çok o dönemlerde düşünce ve inanışlardaki özgürlüğün kalkması, siyasal organizmanın bozulması ve anarşi, özellikle devletin eski dinç gücünü yitirip istikrarsızlığı yüzünden meydana gelen umutsuzluktur. Böyle dönemlerde tüm düşünen insanların inzivaya çekildiği görülür. Tüm tarikatler, mezhepler, tinsel zevklere bağlanan oluşumlar bu anarşi ve çökme zamanlarının eseridir.

Ozan, dinin kaynağını düşlerde (rüya) bulur. Ona göre insan, gerek uyanık ve gerek uyku halindeyken hayalinde tanrıların güçlü ve görkemli şekillerini görür. Düşlerini insandan üstün bazı duyguların ve güçlerin eseri sayar. Saniyen, yıldızların doğup batması gibi mevsimlerin düzenli akımını da görünce, bu olayların nedenini bilmediklerinden, tanrıyı gökyüzüne yerleştirir; tüm doğanın göksel olaylarını tanrılarla açıklamış olur. Lukres, insanın tanrılar karşısındaki korkusunu, ibadet ve kurbanların boşluğunu uzun uzadıya anlatır ve der ki: "Tanrılara böyle birtakım işler ve korkunç öfkeler isnat eden ey zavallı insanlık! Sen kendi kendine ne kadar çok inleyip sızlamalar hazırlıyor, evlâtlarımıza ne kadar göz yaşları döktürüyorsun!"

Eserin altıncı kitabı, bir çeşit maraziyata (pathologie) tahsis edilmiştir. Burada göksel olayların, yıldırımın, şebnemin, bulutların ya da Nil'in taşmasıyle Etna yanardağının fışkırmasındaki nedenleri açıklar. Beşinci kitapta olduğu gibi, burada da insanın ilkel dönemlerine ait tarih, kozmogoninin küçük bir parçasını teşkil eder. İnsana ait olan hastalıklar da evrenin dikkate değer olayları arasına sokulur ve eser, vebanın dokunaklı bir betimlemesiyle son bulur.

Eserine, her yönünden hayat fışkıran bir tanrıçaya hitapla başlayan Lükres'in, böyle ölümün korkunç ve kuvvetli bir betimlemesiyle kitabını kapatması pek de rastlantı olmasa gerektir. Bu kısımda mıknatıs taşı ile karbon gazı çıkaran arazi hakkında da bilgiler vardır. Eskiler, özellikle bu çeşit gazları kapsayan araziyi, mağara gibi yerlerin öldürücü olması dolayısıyle gizli ve ruhsal kuvvetlerle açıklarlardı. Lükres, bu yerlerin havası, toprağın yaydığı maddelerle zehirlenmiş olduğunu iddia etti; dinsel izahları kaldırdı. Mıknatısı da yanlış ve fakat pek ince bir görüşle şu suretle açıkladı:

Ona göre, cisimlerde cereyan eden ve yüzeylerinde ışınlar halinde kaynaşan ince ve hafif atomlar, sürekli, hızlı ve şiddetli bir surette hareket ederler. Tüm cisimlerde her yöne doğru yayılan birtakım benzer atomlar kasırgası yayılır. Bu atomlar, uzay içinde tüm cisimler arasında sürekli bir tepki oluşturur. Âdeta bu kuram, çağdaş titreşim kuramına benzemektedir. Mıknatıs, havayı çiğneyerek kendisiyle demir arasında bir boşluk bırakacak surette şiddetli atomlar neşreder; bu boşluğa demir, zorunlu olarak düşer. Burada orta zamanda görülen boşluk korkusu gibi bir kavram yoktur.

Esaslarını Lange'den aldığımız bu çözümü, Epikür'le mukayese etmek suretiyle daha geniş bilgiler elde etmek olanaklıdır. Ritter, Lükres'le Epikür arasında bir görüş ve sistem farkının bulunduğuna dikkati çekerse de bunu Zeller, felsefe tarihinde reddeder. Lukres'in gerçek orijinalliği, dinin ahlâka ve akla olan uygunsuzluğunu şiddetle savunmasıdır. Epikür ise, bizi felsefe aracılığıyle dinden kurtarmak amacını taşır ve bu bakımdan aralarında bir uyuşma vardır.

Lukres'in eseri, *De la Nature* başlığıyle A. Ernout tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (2 cilt, 1920). L. Robin de aynı eseri 2 cilt içinde yorumlamıştır (1925, 1926. Budé koleksiyonundan). İngilizceye Munro çevirmiştir (4. baskı, 1886. Önemli yorumlarla).

Bkz. *Epikür* maddesindeki bibliyografya. F.-A. Lange, (cilt I, s. 117-150); Nietzsche, *Uber Wahrheit und Lucrecius im Aufzermoralischen Sinne* (1875), W. G. Becker, *Der Tatbestand der Lükres* (1948); Cemil Sena, *Şair Lucres'in Filozofisi* (Varlık Dergisi, I, 15, 30 nisan 1938 nüshaları); O. Regenbogen, *Lucres* (1932); H. Klepl, *Lucres und Virgil in Ihren Lehrgedichten* (Leipzig, 1940; dissertasyon); W. Schmidt, *Antike und Abendland, 2* (1946).

LULLUS, Raymondus ya da **Lully Raymond.** Ortaçağın yetiştirdiği garip bir Fransisken keşişi. İspanyalıdır. Ozan, Tanrıbilimci ve filozoftur. 1235'te Palma'da (Majorque adasında) doğdu. 29 hazıran 1316'da Baugie'de (Tunus) taşlanarak öldürüldü. Din uğruna şehit edilenlerden biri olduğu söylenir. Haçlıların şövalye ruhundaki ateşli gayretini skolastik okulun ukalâlıklarıyle birleştirmiştir. Barcelona kibarlarından birinin oğludur. Sarayda yetiştirilmiş ve pek genç yaşta sarayda önemli bir yer tutmuştur. Hoppa, zevke düşkün ve biraz da ozan olan Lullus, başlangıçta bazı aşk kepazelikleriyle tanınmış, evlendikten sonra bile bunlardan vazgeçmemiştir. *Disputatio Clerici* adlı eserinde der ki, "Evli bir adam ve aile babası oldum; iyi bir servet içinde, şehvetli ve dünyaya bağlı bir adamdım. Tüm bunları Tanrı'yı kutlamak, halkın iyiliğine hizmet etmek ve kutsal inanımızı yüceltmek için isteyerek terk ettim. Arapça öğrendim, Araplara vaaz etmek için birçok kez aralarına girdim. Yakalandım, hapsedildim. İman uğrunda kamçılandım ve halkın mutluluğu için beş yıl kilise başkanlarını ve prensleri harekete getirmeye çalıştım. Şimdi ise, ihtiyarım, fakirim; fakat bu yüzden değişmiş değilim ve Tanrı izin verirse ölünceye dek de aynı yolda sebatla çalışacağım".



Lullus, tüm hayatını bu inandığı ülkü uğruna harcadı. Otuz yaşına doğru, çarmıha gerilmiş olan İsa'yı beş kez gördüğünü zannetti; bu sanrı (hallusination) sayesinde Tanrı'ya bağlandı, tapınmaya ve çile çekmeye başladı; hacı oldu; tüm mallarını —yalnız bir kısmını karısına ve çocuklarına vermek koşuluyle— sattı; bir daha onları görmemek üzere uzaklaşarak Saint-François tarikatının cüppesini giydi. Bu dönemde krallar Doğu âlemini ziyaret etme hayaline kapılınca Lullus de kâfirleri, yani İslâmları sözle imana getirebileceğine inandı ve bu amaçla dokuz yıl âlemden uzak olarak kendini yetiştirmeye çalıştı. Gramer, Arapça, Latince, felsefe ve Tanrıbilim öğrendi. Yalnızlığın verdiği bir esirme (vecit) içinde İsa'nın kendisine cesaret verdiğini ve hareketlerini uygun bulduğunu sandı. Skolastik bilgilere ayrı bir tutku hissediyordu ve okulların ilham ettiği yeni bir yöntemle imanı yaymaya ve üçüzlemenin tanıtına (ispat) koyuldu. 1276'da kırk yaşındayken *Ars Generalis (Büyük Sanat)* adlı eserini yayınladı. Bu eserde, düşündüklerini gerçekleştirmek için bazı patronları aramaya koyuldu. Montpellier'de kral Jacques I tarafından iltifatla kabul edildi. Aynı yılda papa Jean XXI'dan Palma'da *Büyük Sanat*'la birlikte Arapça okutmak için bir manastır açmak ruhsatını aldı. Eserine yardım etmek ve yöntemini yetkin bir duruma getirmek için on yıl da bir misyonerlik öğrenimine koyuldu; kâfirleri Hıristiyanlığa davet etme aşkından bir şey yitirmedi. 1286'da onu Roma'da görürüz. Orada, Müslümanlara karşı bir Haçlı savaşını hazırlamaya çalıştı ise de, papa Honoré IV'nin ölümü yüzünden tüm projeleri suya düştü. Paris'e gitti, aynı projeyi Güzel Philippe'e sundu. Kırk kadar Tanrıbilimci dalkavuk, ona taraflı göründüler. Bundan sonraki hayatı, durup dinlenme bilmeyen bir hacılık seyahatiyle geçti. Paris'ten Montpellier'ye, Roma'dan Palma'ya hep Haçlı seferlerini gerçekleştirmeye ve kendi yöntemini kurmaya çalıştı. Art ardına gelen dört papayı da, amacına hizmet ettirmeye çalıştı. Her yıl ve her ay bir eser çıkardı. *Büyük Sanat*'ı Arapçaya çevirdi ve onu bin bir şekilde yorumladı. Papalardan bir yardım göremeyeceğini ve kendisini onların anlayamayacaklarını fark edince, 1291'de Müslümanlar arasına karışarak eserinin onlar üzerinde yapacağı etkiyi gözlemeye karar verdi. Tunus'a gitti. Fakat orada kendisine kötü muamele ettiklerinden bir Cenova gemisine sığınmaya mecbur oldu. Bu, onun cesaretini kırmadı. *Büyük Sanat*'ı yenileştirdi ve tanıtmak amacıyle bu kez de Asya'ya gitti. Kıbrıs'a, Doğu Anadolu'ya geçti. 1300 ve 1305 yıllarında yine Afrika'nın kuzeyinde göründü. Orada bir İslâm bilginine rastladı, ona üçüzlemeyi tanıtlayarak Hıristiyanlığı kabul ettirmek istedi. Fakat amacı anlaşılınca hapsedildi ise de, yine Müslümanların insanlık duyguları sayesinde serbest bırakıldı. Avrupa'ya döndü, düşüncelerini yaymak için 1311'de Viyana'daki Papazlar Konseyinde ve papa Clément V'ın huzurunda Arapça öğretmeye yarayacak bir kolej açılmasını, İbn Rüşd doktrininin mahkûm edilmesini sağlamaya çalıştı. Bu kadar dolgun ve hareketli bir hayattan sonra 1315'te 80 yaşında olduğu halde Bou-

gie'ye döndü ve orada dini uğruna şehit oldu. Cesedi Palma'ya getirildi ve yurttaşları onu velîler sırasına yükselttiler. Bu sıfatı papalık 1419' da onayladı. Bu velîliği birtakım mucizeleriyle de güçlendirilmiş oldu.

Filozof ve Hıristiyan olarak Lullus, çelişik bir adamdır. Eserlerinin sayısını 4000'e çıkaranlar vardır. Askerlik sanatına kadar her konuya dair eser yazdığı söylenir. Gerçekte, onun 486 eser yazdığı anlaşılmaktadır. Zamanımıza bunun 313'ü gelebilmiştir. Bunlar, Arapça ya da başka dillerle yazmış olduklarının Latinceye çevrilmiş olanlarıdır. 184'ü basılmıştır; bir kısmının da kendisine ait olduğu kuşkuludur. Bunlardan 129'u ayrı ayrı basılmış, bir kısmı da Mayence'de (8 cilt, 1741-1744), Palma'da (3 cilt, 1744-1746) basılmıştır. Eserlerinde bitmez tükenmez sınıflamalar vardır. Hatta, bunlardan *Ars Lulliana* adı verilen sanat yöntemi de açıkça çıkarılamamaktadır.

Başlıca eserleri şunlardır: *Ars Generalis; Ars Cabbalistica; Ars Brevis; Ars Inventive; Ars Demonstrativa; Arbore Scientioe; Liber Contradictionis Inter Raymondum et Averroistam; Disputatio Clearic et Raymundi Phnatastici...* vb. Tüm bu eserlerden, onun Türkçeyi, gizli bilimleri, Kabalcılığı, bagıyı (magie - büyü) öğrendiği ve yad taşını (pierre philosophale) aradığı ve 4000 problemi çözdüğü ileri sürülmekte ise de, bu kadarı doğru değildir. Bu İspanyol filozofuna eskiler, 'Aydın Doctor' (Doctor Illuminatissimus) unvanını vermişlerdi.

Lollus'ün amacı, kendisinin de itiraf ettiği gibi, Tanrıbilimle felsefeyi birleştirmektir. Gezimcilikle mistisizmin pek zavallı ve bircinsten olmayan karşılaştırılmasından başka bir şey olmayan düşüncelerinde gerek felsefeci, gerek Tanrıbilimci olarak orta dereceden de aşağı bir kişiliktir. Akılla olanağı ayıran filozofları, mucizenin tanıtlanamayacağına inandıkları için beğenmez; İbn Rüşdcülüğün de aleyhindedir. Gerek yaşadığı yıllarda, gerek ölümünden sonraki yıllarda, onun yöntemi birçok bilim adamları tarafından okutulmuştur. Giordano Bruno ve Leibniz, onun düşünceleriyle uğraşmışlardır.

Büyücülük ve alşimiyle de uğraştığı hakkındaki iddiaların bir dayanağı yoktur. Onun, *Büyük Sanat*'ı, İbn Rüşdcüleri olduğu kadar da tüm Müslümanların yanıldıklarını göstermek ve onları imana getirmek amacını güden birtakım levhalardan ibarettir. Bu levhalar üzerine birtakım esaslı kavramları o suretle kaydetmiştir ki, bunlar, bir eksen etrafında çevrildikçe, dinin esaslı gerçeklerine tekabül eden kavramların ilişkileri, mekanik olarak elde edilmiş olur. Ona göre Tanrıbilim, felsefenin hem ereği (gaye) hem de üstadıdır. Şu halde bu ikisi arasında neden'le sonuç arasında olduğu gibi bir uygunluk sağlanabilir. Bu esaslı uygunluğu belirtmek için herkes tarafından tanınmış ve kabul edilmiş olan ilkelerden hareket etmek gerektir. Bunun içindir ki Lullus, kendi genel tablosunda, tüm bilimlerde ortak olup, apaçık olarak bilinen genel ilkelerin listesini saptamıştır ki, ona göre bunlarsız ne bilim, ne de felsefe meydana gelebilir. Bu ilkeler şunlardır: İyilik, Erdem, Gerçek, Onur, Ayrım, Uygunluk, Aykırılık, İlke, Aracı, Amaç, En büyük, Eşitlik, En Küçük... vb.'dır.

Ona göre, tüm varlıklar, ya ilkelerinde içeriktir, ya da özlerine ve doğalarına göre gelişmiştir. Lullus, listesine bu ilkeleri doğru olarak uzlaştırmaya hizmet eden kuralları eklemiştir ki, bu, asıl *Büyük Sanat*'ın sırrını teşkil eder. O, birtakım dönen şekiller de icat etmiştir. Bunlar, ilkelerin kolaylıkla uzlaştırılmasına yararlar. Lullus'ün levhaları sayesinde meydana gelen uzlaşmaların tümü, insan entellektinin bu hayatta ulaşabileceği doğanın tüm gerçeklerine ve sırlarına tekabül eder. İlkelerin uzlaşmalarını belirleyen kurallar ise, pek genel olan ve tüm diğerlerine de uygulanabilen birtakım sorulardır: Neye, niçin, ne kadar, hangi, ne zaman, nerede?.. Ve bunlara benzeyen diğer sorular gibi.

Lullus'ün levhalarını Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'sında, mantıksal bir akıl yürütmenin edimsel yargı ya da yargılama yerini tutan bir 'mekanizma'sı diye nitelendirir. Üç daireden ibaret olan bu levhaların esası şudur:

1. Bir terimin mantıksal bölümlerini kapsar (Bir cinsin çeşitli türleri gibi),
2. Bir terimi kavramak için gereken başlıca yüklemleri kapsar,
3. Yükümlere tekabül eden bir somut varlığın niteliklerine dayanır.

Bunlardan son iki daire sabit kalır, birincisi ise bunların etrafında döner. Bu suretle elde edilen sonuçlar, bazen o kadar saçma olur ki, bunlar Lullus'ün ana düşüncelerinin çürüklüğünü tanıtlamaya yarar. Bu levhalar, daha önce, başka tarzlarda olmak koşuluyle, Saint-Thomas, Amiens'li Nicolas, Roger Bacon taraflarından da uğraşılmış bir konuydu. Bu, âdeta Pascal'ın hesap makinesine benzeyen bir icattır ki, bugün de coğrafya ve astronomiye dair bazı konular için kolaylık sağlayan bir aracı olarak başka tipleri kullanılmaktadır.

Lullus'ün anısı (hatıra) ve etkisi, İspanya'da olduğu kadar da diğer bazı Avrupa şehirlerinde iki yüzyıl kadar devam etti; ardından gelenler de oldu. Onun tek meziyeti, inandığı bir ülkü arkasından, metanet, sabır ve kanaatle, her çeşit eza ve cefaya katlanarak yılmadan koşmuş olmasıdır. Yoksa, eserleri çocukça sınıflamalar, tekrar edilmiş değersiz iddialarla

doludur ve felsefesel bir değere sahip değildirler. O, İslâm eserleriyle kabacılığa dair olan eserlerinin önemini anlamış, aşırı bir gerçekçiliğe olduğu kadar da körü körüne akılcılığa bağlanmıştır. Bu nedenden, onun felsefesel görüşü, pek imgesel (hayalî) ve hatta bazen pek uydurmadır. Lullus, cinsin kendi yapısında tüm gelecek varlıkları kapsadığını iddia edecek kadar gerçekçiliğe aşırı bir değer vermiştir.

Lullus'ün külliyatı, Y. Salzinger tarafından 1721-1742'de bastırılmıştır. Lullus'ün İbn Sinacılığa dair eserleri sekiz cilttir. 1906-1950'de basılan eserlerinin tümü 21 cilttir.

Bkz. Histoire Littéraire de la France'da, Littré'nin yazdığı *Raymond Lulle maddesi* (cilt XXIX); 1885'te çıkan bu cildin s. 1-336'sında bulunan bu yazının ilk 67 sayfasında B. Hauréau, Lulle'ün hayatını yazmıştır. J. H. Prolbst, *Caractère et Origine des Idées du Bienheureux Raymond Lulle* (Toulouse, 1912); Keicher, *Lullüs* (1909); Peers, *Lullüs* (1929, İngilizce); Et. Gilson, (s. 461-465); M. Batlhori, *Introduction Bibliografica a les Estudos Lulianos* (Palma, 1945); J. Xirau, *Palau, Vida Yobra de R. Lulle* (1946).

LUTHER, Martin. Alman reformcusu. Protestanlığın kurucusu. 10 kasım 1483'te Eisleben' de (Turing) doğdu. 18 şubat 1546'da bu şehirde öldü. Fakir bir madencinin oğludur. On dört yaşındayken Magdeburg'daki Latin okuluna gönderildi. Oradan da Eisenbach okuluna geçti. 1505'te Erfurt Üniversitesinden 'Felsefe Üstadı' payesini aldı. Bir taraftan da hukuk öğrenimine koyuldu ise de yarım bırakarak bu şehirde Augustins tarikatının manastırına girdi ve keşiş oldu. 1511-1512 yılında Roma'ya seyahat etti, 1517'de Stopitz, ona mistisizmi aşıladı. Bu yıllarda Luther, *Cermen Tanrıbilimi* adlı bir küçük eser çıkardı. İşte bu dönemde kendi Tanrıbiliminin ana düşüncelerine ulaşmıştır ki, esası şudur: "Tanrı'dan yoksun kalan insan, kendi ademinden (néant - yokluk) ebedî olarak çıkmayacak bir durumdayken, yalnız Tanrı'nın saf lütfu sayesinde bundan kurtulmuştur".



Roma'ya yaptığı seyahat, onun papaya karşı olan güvenini sarsmış, dönüşünde mistisizme bağlanmış, bir taraftan da Endülijans'ların kötüye kullanılması dolayısıyle Engizisyoncu Tetzel'e hücum etmiştir. Bunun üzerine Sax elektörü Frederic II'in himayesinde Wittenberg'e sığınmış ve bu şehrin üniversitesine felsefe profesörü olmuştur. Evvelâ bunları eleştirmekle başlayan muhalefeti, onu endülijansların dayandığı ilkeleri ve bunları uygun bulan erki, arıtmayı (purgatoire), hatta elindeliği ve iyi işlerin etkisini inkâra sürüklemiştir. Aynı zamanda papazların bekârlığına ve papazlar arasındaki hiyerarşiye, manastırlara yapılan adaklara, vahiyler için yapılan tapınmalara itiraz etmiştir Eisleben, Eisenach, Erfurt, Wors... şehirleri onun savaş alanları olmuştur. Katolikliğe tamamıyle aykırı olan bu itirazları yüzünden aforoz edilen Luther, papanın bu amaçla yolladığı fermanı, bu şehrin meydanında ve halkın önünde yakmıştır.

Luther, Worms Diyet Meclisinin davetini de reddetti. Bunun üzerine her taraftan kovuşturulmaya başlanan Luther'i Sax elektörü Frederic II, Wartburg şatosunda on ay saklamak suretiyle tehlikede olan hayatını kurtarmıştır. Bu şatoda Luther, İncil'i büyük bir başarıyla Alman halk diline çevirdi. Daha sonra Melanchton'la birlikte 1525'te Alman prenslerinin himayesi ve kendisini destekleyenler sayesinde yurdunun her tarafında Protestanlık mezhebi şeklinde sistemleşen reformunu vaaz etmeye başladı; hayatının son yıllarını, hep hasımlarına karşı savaşla geçirmiş, uzun süre şeytanı gördüğünü, onun kendisine mürekkep hokkasını fırlattığını iddia edecek kadar sanrılar hisseden (hallusinations) bir mistiklik içinde geçirmiştir. Luther, yalnız bir din reformcusu değil, aynı zamanda Alman neslinin de büyük yaratıcılarından biridir. Luther, son yıllarını, bir taraftan da çıraklarından bazılarının aşırı düşüncelerini törpülemek ve kurduğu kiliseyi düzenlemekle geçirdi. Kendisinin intihar ettiğinden bahsedilirse de bunun aslı yoktur.

Eserleri arasında, *Alman Asilliğine Mektup* (1520); *Bâbil Tutsaklığı* (1520). Ayrıca, *Römerbriefvorlesung* (1513-1515); *Hisputationen* (Heidelberg'deki savaşları, 1518); *Abendmakisschriften* (1519-1529); *De Servo Arbitro* (1525).

Külliyatı 19 cilt olarak Wittenberg'de (1539-1558), 12 cilt olarak İena'da (1555-1558), 10 cilt olarak Altenburg'da (1661-1664), 23 cilt olarak Leipzig'de (1729-1740), 24 cilt olarak Halle'de (1740-173) ve ayrıca Frankfurt'da da (1826) basılmıştır. Dostları, onun özel hayatında geçen sözlerini, serbest şakalarını, *Masa Sohbetleri* adıyle 1566'da yayınlamışlardır.

Luther'in tarihi ilgilendiren yukardaki uğraşmalarından başka bir de felsefesel yönü vardır ki, ona bu yüzden eserimizde yer vermiş bulunuyoruz. Onun felsefesel çalışmalarını inceleyenler, kendisinin skolastik felsefeye oranla hangi düşünce ve gidişe sahip olduğunu, sonra da arkadaşı Melanchton'un getirdiği ge-

zimciliğin en ilkel saflığına oranla düşünce ve gidişinin neler olduğunu aydınlatmaya çalışırlar. Bir de bu Tanrıbilimsel ilkeler dışında, insanın doğası ve alın yazısıyle toplumun teşkilâtı hakkında Luther'in düşünce ve gözlemlerinin neler olduğunu araştırırlar. Birinci sorunda karışık bir manzara görülür. Onun, Roma kilisesini yıkmak için giriştiği savaşlarla yeni bir ahlâksal düzen kurma girişimleriyle geçen iki hayat dönemi birbirine karışmıştır. İkinci sorunda, Luther'in önce eski Alman mistisizmini sürdürenlerden biri olduğu, sonra da arkasından koştuğu sosyal doktrinin esasta despotik bir anlam ve yorumlamayla ifade edilmiş bir liberalizmden başka bir şey olmadığı kabul edilir.

Luther, gençliğinde Wittenberg'deki Augustinler Manastırındayken (1550) Occam'ın adcılığını benimsemiş bulunuyordu. Roma kilisesinden ayrılınca da ortaçağ okullarında öğretilmekte olan mantık, metafizik ve ahlâkla ilgisini kesmiştir ve bunlarla uğraşanların hepsini Saint-Paul'ün deyimiyle, "Sahte bilim adamları" gibi telakki etmiştir. Doğal gerçekler bakımından yanılmaz bir üstat olarak tanınmış olan Aristo, Luther'e göre, tehlikeli bir kâfirdir ve iki nedenden ötürü tehlikelidir: Biri, mantığın meydana getirir gibi olduğu saçma kanıtlar (arguties - delil) dolayısıyle, diğeri, bazı papazların telkin etmeye çalıştıkları düşünceler için ondan aldıkları ahlâksal düşünceler dolayısıyle. Ona göre, gezimcilik diyalektiğinin inceliği, kamul duyuya (sens commun) isyan eden ve birçok kıymetli zamanları öldüren bir deliliktir. O, daha çok Ramus ve Bruno gibi, Aristo mantık ve metafiziğine değil, ahlâkına saldırır. Luther, Aristo'yu, "İnsanın hayrı kendi kendine yapabileceğini zannetmek gibi uğursuz bir düşünceyi" yaymış olmakla suçlandırır ve eleştirir. Hatta, Aristo'yu Saint-Augustin'in en tehlikeli muarızlarından olan Pélage'ın habercisi sayar. *Tezler* adlı eserinin XLI. bölümünde, "Aristo'nun ahlâkı, der, inayetin (grâce) en iğrenç düşmanıdır". Şu halde Luther, Aristo ahlâkını yıkmakla inayeti, yani Tanrı'nın hakkını savunmuş olduğunu iddia etmektedir; ona göre, Aristocu olmak, Hıristiyanlığı terk etmek demektir. Fakat Luther, daha sonraları, kendisinin gramercisi olduğunu söylediği Melanchton'un etkisiyle bu düşüncesini değiştirmiş ve Aristo'yu övmeye başlamıştır. Felsefeyi atmak değil, bazı filozofların garip hülyalarından arıtmak, yani felsefeyle filozofları ayırmak gerektiğini ve Aristo'nun problemlere, her insandan fazla nüfuz ettiğini, *Ahlâk*'ının ise, en başarılı eserlerden biri olduğunu ileri sürmüştür.

Luther'in Almanya'da eski mistisizmi devam ettirenlerden biri olduğunu söylemiştik. Nitekim kendisi de, skolastik felsefenin kısır laf ebeliğinden nefret ederek hemen muarız okullara geçtiğini söyler. Saint-Thomas'yı ve Eckart'ı tekrar tekrar okumuş. Saint-Augustin'in yazılarına dalmış, Tauler'in söylevlerini kavramıştır. Bütün bunlar, onun, Tanrı, ruh, Tanrısal inayet, doğa, iman ve kutsal eserler hakkındaki düşüncelerinin oluşmasına biraz olsun yardım etmiştir. Luther, "Tanrının, der, her şeye gücü yeter; fakat imanı olan da bir Tanrı olur. Şu halde iman nedir? İnsanda, Tanrısal bir eserdir ki, onunla eski adam yok olur; onun yerini kutsal ruh alır. İman sayesinde insan şekil değişikliğine uğrar ve yeniden doğar; onun aracılığıyle, kendimizin Tanrı'yla bir birlik teşkil ettiğimizi hissederiz; onda yaşar, onda hareket ederiz ve onunla varoluruz. Ruh, Tanrı'yı böylece kendinde ve kendisinin de Tanrı'da yaşadığını hissettikçe bu sefil dünyada da mutlu olduğu gibi, gökyüzü de yeryüzünde başlamış olur. Göklerde olduğu gibi, yerde de her şey Tanrı'nın eseridir. Tanrı'yı bilmek demek, yaratmayı anlamak ve sevmek demektir. Her varlık, Tanrı'nın bir edimi ve tanığıdır. Âlemin ve insel ruhun hareketi, Tanrılığın aralıksız eyleminden, daima hazır oluşundan, evrensel ve zorunlu nüfuzunun bir sonucundan başka bir şey değildir. Tanrılık, gerçek neden, gerçek öz ve nihayet biricik töz olur. Varolmak, hareket etmek, Tanrılığı kendinden hareket etmeye ve varolmaya terk etmek demektir. Yaşamak da kendini tamamıyle ve ebedî olarak ölüme terk etmek ve Tanrısal inayetle ilişkide bulunarak özgürlüğe kavuşmak demektir. Bir ruh tamamıyle Tanrı tarafından zaptedilmedikçe, o ruh, ne nura, ne kuvvet ve mutluluğa (félicité) sahip olabilir". İşte Luther'in en esaslı öğeleriyle Tanrıbilimden aldığı felsefe doktrini budur ki, onun XVII. yüzyıl Alman mistisizminin öncüsü olduğuna aracılık eder. Bu düşünceler, XIX. yüzyılda Fichte ve Novalis'de de görülür.

Luther'in hukuk ve devlet anlayışına, yani 'toplum felsefesi'ne gelince: Genel olarak denebilir ki, o prenslere karşı uyruğun (tebaa) ve uyruğa karşı prenslerin haklarını savunmuştur. Tüm hükümdarlar, otorite sahiplerine, aşağı tabakalarla yönetilenlere karşı, adalet, aşk, âlicenaplık ve iyilikle muamele etmelerini salık verir. Onlara, "Doğayı, aklı ve kalbinizi izleyiniz" der. İyi ve büyük bir prensin kılıcı, doğal haktır. O, bununla adalet ve özgürlüğü savunur. Fakat bir taraftan da halka, uyruğa: "Şekil ve sonucu ne olursa olsun, kanunlara itaat etmekle yükümlüsünüz, adaletsizliğe ve kötülüğe cesaretle dayanacaksınız" der. Ona göre ıstırap, Hıristiyanlığın yalnız ödevi değil,

aynı zamanda hakkıdır. "Tanrı, sizleri sınamak için, ıslah etmek ve oluşturmak için Babalar (Pères) gönderdiği gibi, tiranlar da gönderir. Bunlar, sizleri soymak ve öldürmek hakkına sahiptirler. Fakat onlar, asla ruhumuzun hayat ve servetlerini alamayacaklardır. İsyan ve kafa tutmak, sizleri bu servetlerden yoksun edecek bu hayatı felce uğratacaktır. Öyleyse Tanrı'ya, size gönderdiği efendilere —ister öfkeli, ister iyi zamanlarında olsun— saygı göstermek suretiyle itaat ediniz".

Görülüyor ki, Luther, tinsel ve zihinsel özgürlüğün korunması için, bireylerin uygar ve siyasal özgürlüklerini feda etmelerini uygun bulmaktadır. Onun bu konuda insana verdiği teselli şudur: Toplum önünde eşit olmayan tüm insanlar, Tanrı'nın önünde ve hepimizin yüreklerimizde yazılmış olan Tanrı kanunu önünde eşittirler. Bu öneriler onun mistisizmine tamamıyle uygundur. Bununla birlikte Luther, kendine bağlı olan prensler arasında az mistik ve kendi yenileştirme niyetlerine de aykırı olan bazı şeyleri vaaz etmek zorunda kalmıştır. Bu telkinin esası, ulusun her iki partisi arasında, yani itaat edenlerle kumanda edenler arasında tatlılık ve barış ilişkilerini kurmak ve karşılıklı aşk duygularıyle dinsel kardeşlik duygularını derinleştirmekten ibarettir. Luther bu suretle yeni toplumu, Roma imparatorluğundan daha sağlam esaslara dayamış olduğunu umut eder. O, "Her isyan eden adam, beş müstebidi (tyran) saklamış olur" sözünü bu nedenden tekrar eder durur. Luther, ihtikârla da savaşmıştır.

Luther, içinden yetiştiği fakir tabakayı daima sevmiştir; hükümdarlara, vicdan özgürlüğüne saygı göstermelerini salık vermiştir. Ona göre, söz ve düşünce özgür olmalıdır. Büyük ya da küçük herkes kendi kendine düşünmek ve bağımsız olarak düşüncelerini belirtmek hakkına sahip olmalıdır. İman ve imtihan, kralın saldırısından üstündür. Bizim asıl dikkate alacağımız, kralların kralıdır. Her birey, niçin ve neden sorularını sorabilir ve bu sorulara vereceği karşılıkta, ancak Tanrı'ya karşı sorumludur. İç adamın bağımsızlığı, dış adamın bağımsızlığından doğan zararın Tanrısal bir tazminidir. Luther'in bu düşünceleri, XIX. yüzyıl devletlerinin çoğu tarafından benimsenmiş ve felsefenin çağdaş gelişmelerinin de müjdecisi olmuştur.

Bu büyük adamı inceleyen Katolik tarihçi ve ansiklopedi yazarları, onu bir yandan överken bir yandan da küçültürler. Hıristiyanlığı, papanın ve papazların eklediği saçma inanlardan ve törenlerden kurtararak Protestanlığı kurabilmesi, onun güçlü bir iman, irade ve bilgiye de sahip olduğuna aracılık eder. Büyük bir hatip olduğu kadar da parlak bir vaiz olan Luther, 1522'den 1532'ye kadar yayımladığı İncil çevirisinde Yukarı Sakson lehçesini o kadar başarıyla kullanmıştır ki, bu, Almanya'nın klasik dili halini almıştır. Tanrıbilime dair olan kitaplarından başka dil sataşmaları (polémiques), mektup ve vaızları ayrı ayrı olarak çıkmıştır. Felsefe bakımından en önemli eseri *Servo Arbitrio* (1525) adını taşıyandır.

Bkz. Melanchton, *Luther'in Hayatı* (Wittemberg, 1546). Bu eser, *Vie de Luther* adıyle Almancadan Fransızcaya çevrilerek Génève'de basılmıştır (1546); V. Audin, *Hist. de la vie, des Écrits et des Doctrines de Luther* (Paris, 1840); Bossuet, *Histoire des Variations;* Koestlin, *Luther sein Leben und sein Schriften* (Elberfeld, 1883); Felix Kuhn, *Luther sa vie et son Oeuvres* (Paris, 1883-1884). Luther hakkında Almanca ve İngilizce yazılmı olan pek çok eser vardır. Michelet de, *Luther'in Anıları* adlı geniş bir eser yazmıştır (Paris, 2. cilt, 1835); R. H. Here, *I Stand* (1940); E. G. Schwiebert, *Luther and His. Times* (1950); R. H. Bainton, *Hier Stehe ich* (1952); R. Thiel, *Luther* (1952); Ph. S. Watson, *Um Gottes Gottheit* (1952); H. Bornkamm, *Luther's Geistige Welt* (2. baskı, 1953); G. Stuhlfauth, *Die Bildnisse Dr. M. Luther's im Tode* (1927); L. Febure, *M. Luther* (1929); K. Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium* (1957).

LUTOSLAWSKI, Wincenty. Polonya filozofu. 6 haziran 1863'te Varşova'da doğdu, 28 aralık 1954'te Karakau'da öldü. Eflatun'un diyalogları üzerinde, türlü yönlerden yaptığı derin araştırmalarıyle kendini tanıtmıştır.

LU WANG (Lu Hsiang-Shan). Çin filozofu. 1139'da doğmuş, 1192'de ölmüştür. Onun felsefesi, Konfuçyüs sistemine skolastik bir şekil ve ruh vermiştir; fakat o, daha çok Konfuçyüscü terimleri kullanarak Budacılığı telkin etmiştir. Lu Wang, gerçeğin ruhunu iyilik duygusunun bilinçlenmesinde görmüş, sükûn ve huzura kavuşma eğilimi sayesinde herkesin evrenle birleşebileceğine inanmıştır. Onun düşüncelerine karşı, Yeni Konfuçyüs felsefesi ayaklandı; ki, bu felsefeye göre evrenle tinsel bir surette temas, gerçeğin ruhu içinde görülen bilincin bir ürünüdür. Son zamanlarda Lu Wang'ın felsefesi, Liang Sou-ming tarafından incelenmiş ve bu düşünürün yazmış olduğu, *The Civilization and Philosophy of the East and the West (Doğu ve Batı Uygarlık ve Felsefesi) (1921)* adlı eser, Çin'de büyük bir heyecan yaratmıştır.

Bkz. Ragobert D. Rumes, *Pictorial History of Philosophy* (1959, s. 68).

LUZATTO, Moses Hayım. Yahudi filozofu. 1707'de Padua'da doğdu, 16 mayıs 1746'da Akka'da vebadan öldü. Kırk yaşında ölmüş olan bu filozofun hayatında görülen bazı olay-

lar, Spinoza'nın hayatına paralel bir dönem arzeder. Luzatto da hayatını, Spinoza gibi optik mercekler (adese) yapmak suretiyle kazanmış ve yine Spinoza gibi, dindaşları tarafından aforoz edilmiştir. Fakat Luzatto, sadık bir Yahudi olarak kalmış, Jüdaizm için büyük bir enerjiyle çalışmıştır; bu konuda, kendisini, Yahudileri tehlikelerden ve sefaletlerden kurtarmak zorunda olan bir 'mesih' sayacak kadar ileri gitmiştir. Ortodoks hahamların dayanılmaz baskılarına karşın, Luzatto, mistisizme karşı olan derin inancını asla terk etmemiştir. Bu inanç, kendisinin hem yüksek emellerini gerçekleştirmek için kışkırtılmış, hem de kendisine birtakım yüksek ahlâk ilkelerini telkin ve ilham etmiştir.

Eserlerini İbranice yazmış olan Luzatto yeteneği geniş, fakat kararsız bir yazardır; pek çok tutunmuş olan bir dramıyle birçok edebî manzumelerinin yanında, Aramice yazmış olduğu mistik eserleriyle İbranice yazmış olduğu birkaç felsefesel kitapcığı vardır. Bunlar arasında en çok beğenilen ve tanınmış olan eseri, *Doğru Yükselme Yolu*'dur *(Mesillat Yesharim)* (1740). Bu eser, 1925'te Akka'da tekrar basılmıştır. Bu eser, J. Bunyan'ın *Hacının İlerlemesi (Pilgrim's Progress)* adlı kitabıyle karşılaştırılabilir. Luzatto, 1746'da Kudüs'e göç etmiş ve bu olaydan az sonra ölmüştür. Onun Yahudi ahlâkçı ve mistikleri arasında önemli bir yeri vardır.

Bkz. S. Ginzburg, *The Life and Works of M. Hayim Luzatto* (Philadelphia, 1931); C. Roth, *The History of the Jews of Venice* (Philadelphia, 1932); Dagobert D. Rumes, *Pictorial History of Philosophy* (1959, s. 29).

LYCON (Likon). Yunan hatibi. Laodise'lidir. Diogéne Laêrce, onun Troad'lı olduğunu ve pedagojiyle fazlaca uğraştığını kaydeder. Straton'dan sonra Gezimcilik Okulunun başına geçmiş ve bunu 44 yıl yönetmiştir. Bu okul, eski parlaklığını yitirmişti. Lycon, burada metafizikten çok ahlâkla uğraşmıştır, Fakat bu konudaki görüşleri bulanık ve kısırdır. Tek değeri, ahlâka parlak bir şekil vermiş olmasından ibarettir. Lycon, filozof olmaktan çok hatiptir. Onun belâgati o denli kandırıcı ve çekiciydi ki, adı, 'tatlı' anlamına gelen Glycon (Glikon) şekline sokmuşlardı. Gençlik üzerinde büyük bir nüfuz kazanmasına neden olan bir yeteneği, Bergama ve Antakya kralları tarafından da beğenilmişti. Antakya kralı, onu birçok kez sarayına davet etmişse de, Lycon gitmemiştir. Kendisi boylu boslu bir adamdı, atletik bir bünye ve güce sahipti. Beden egzersizlerinde büyük bir başarı gösterirdi. Truva şehrinde yapılan müsabakalara mükâfat almak için girmekten çekinmezdi. Felsefesel kanaatlerinden bildiğimiz tek şey, en yüce hayır ile uğraşmış olmasıdır. O, bu yüce hayrı, 'ruhun gerçek hazları'nda bulmuştur; fakat bu hazların neler olduğunu, koşulları ve kaynakları hakkındaki düşüncelerinin niteliğini bilemiyoruz.

Diogéne Laêrce, onun vasiyetnamesini elde ettiğinden söz eder ve bir suretini verir. Bundan, kendisinin oldukça zengin ve iyiliksever bir insan olduğu anlaşılır. Bu tarihçi, Lycon'un, öğrenme zamanlarını dua etmekle geçirenlerle alay ettiğinden de söz eder.

Yine bu tarihçinin yazdığına göre, biri Fisagorcu, diğer ikisi de ozan olmak üzere üç Likon daha vardır. Bir de Sokrat aleyhine ceza isteyenlerden hatip Likon vardır ki, M.Ö. V. yüzyılda Anitos'la birlikte Atina'dan sürülmüştü.

LYKOPHRON (Likofron). Yunan sofistlerinden ve Megarya Okulundan. Aristo'nun *Fizik* adlı eserinin başlangıcında adı geçer. Varlığın mutlak birliğini kabul ettiği, fakat bu birliği tikel şeylere uygulamadığı, bu itibarla da dilden imek (etre) filini büsbütün kaldırıp atmak istediği anlaşılmaktadır. Sofistlerden bir başka Likofron daha vardır ki, bu, halkın hukuk bakımından eşitliğini savunmuş ve bu amaçla aristokrat imtiyazlarının kaldırılmasını istemiştir. Ne yazık ki hakkında geniş bilgimiz yoktur.

LYON, Georges. Fransız filozofu. 28 eylül 1853'te Paris'te doğdu, 1929'da Saint-Jean-en-Royans'da öldü. 1874'te daha lise öğrencisiyken felsefe onur mükâfatını ve Latince dissertasyonu birinci mükâfatını kazanmıştı. Ecole Normale'de okudu ve burada agreje oldu. Pau Lisesinde 2 yıl felsefe okuttu. İngiltere ve Almanya'da bir seyahat bursunu kazandı. Diğer bazı Paris liselerinde de felsefe hocalığı yaptı. 1899'da Lille Akademisine rektör seçildi. Lyon 1883'te, *L'Idéalisme en Angletere au XII e Sciècle* ve *Au Idearum Philosophioe Repugnet qui Vocatur Sensus Communis* adlı tezleriyle felsefe doktoru oldu. *Büyük Fransız Ansiklopedisi*'nde ve *Revue Philosophique* gibi dergilerde yazdı. İngiliz felsefe tarihini derinden kavramış ve daha çok bu konu üzerinde çalışmıştır. Deneysel ruh çözümlemesine dayanan pozitif bir ülkücülüğü savunmuştur. *Code Morale de Lexprience et de la Sagese* (1876) ile *La Philosophie de Hobbes* (Paris, 1893) de onun önemli eserlerindendir.

LYSİMAQUE (Lizimak). Stoacı Yunan filozofu. III. yüzyılda yaşamıştır. Amelius'ün hocasıdır. Hayatının son zamanlarında stoacılığı terk ede-

rek Yeni Eflatunculuğu kabul etmiş ve Plotin'in öğrencisi olmuştur.

LYSİS (Lizis). Yunan filozofu. Tarant'lıdır. Fisagor'un hemşerisidir. M.Ö. V. yüzyılda bu şehirde doğmuştur. Diogéne Laêrce, onu doğrudan doğruya Fisagor'un öğrencisi sayar. Kroton şehrinde Fisagorculara yapılan baskında Archippos'la birlikte kaçarak, kendisinin önce Achîe'ye, sonra da Thèbe sitesine, arkadaşının da Tarant'a sığındıkları bilinmektedir. Lysis'in Epaminondas'a hocalık yaptığı da iddia olunur (Jamblik, *Vie de Pythagore,* s. 250). Bu görüşe tarihçiler itiraz ederler. Fisagor'un 472 ya da 509 tarihlerinde öldürüldüğü halde, onun hem bu filozofa öğrenci olması, hem de pek genç olarak M.Ö. 363'te Epaminondas'a hocalık etmesini olanaksız sayarlar. Lysis'in Tébe'de Philolaus'a rastladığı ve 300 yılına kadar yaşadığı da iddia olunmaktadır. Son araştırmalar, Lysis'in M.Ö. V. yüzyıl sonlarında bu gence hocalık ettiğini saptamaktadır. Diogéne Laêrce, Fisagor'a ait olduğu da iddia edilen *Yaldızlı Dizeler* adlı eseri, Lysis'in yazdığını kaydeder ki, bunun doğruluğunu kabul eden Mullach'a, Ed. Zeller itiraz ederek bu söylentiyi reddeder. Zira bu eser, III. ya da IV. yüzyılda yazılmıştır.

Lysis'in olduğu zannedilen ve Hippark'a yazılmış olan mektubundan bir parça zamanımıza dek gelmiştir ki, bunda felsefenin sırlarını yaymak suretiyle Fisagorculuk kurallarına uymadığı için Hippark'ı suçlandırır. Diogéne Laêrce'in naklettiği bu mektup parçası şudur: "Birçok kimseler, Fisagor'un resmî olarak yasak etmesine karşın, senin halk içinde açıktan açığa felsefe yaptığını anlatıyorlar. Fisagor ise, kızı Damo'ya kitaplarını evinin dışında hiç kimseye göstermemesini emretmişti. Bu kız bile bu eserleri yüksek fiyata satabilirken, teklifleri reddetmiş, babasına itaat etmek için fakir yaşamayı dünyanın tüm altınlarına yeğ tutmuştur ve o, bunu bir kadın olduğu halde yaptı" (Diogéne Laêrce, liv. VIII).

Bazıları: "Bedenden her türlü hastalığı, ruhtan bilgisizliği, mideden açıkgözlülüğü, siteden zevk ve sefahati, aileden geçimsizliği, özet olarak her çeşit aşırılığı uzaklaştırmalıdır" sözü onundur derlerse de, bunu Fisagor'un söylediğini iddia edenler de vardır.

Eflatun'un diyaloglarından birine taktığı bu adla, Lysis arasında hiç bir ilişki yoktur.

M

MABILLEAU, Léopold. Fransız filozofu. XIX. yüzyılın ikinci yarımında Touraine'de doğdu. Ecole Normale Supérieure'e girdi. Felsefe agrejesi ve edebiyat doktoru oldu. Roma'daki Fransız Okulunda aldığı görev dolayısıyle ilkçağların felsefe kültürünü ve İtalyan sanatını öğrendi; felsefe ve edebiyat eleştirimleriyle uğraştı. Toulouse Edebiyat Fakültesinde felsefe ders görevlisi ve yardımcı profesörü oldu (1879-1889). Sonra Auteul Öğretmen Okuluna ve Pedagoji Müzesine psikoloji profesörü oldu; nihayet Caen Edebiyat Fakültesine felsefe profesörlüğüne getirildi. Ahlâk ve toplum sorunları üzerinde çalıştı. Politika hayatına atıldı. Toulouse'da, *Jaurrés* onunla rekabet etti. 1897'de Collège de France'da *Ch. Leveque*'in yerine geçti. Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin felsefe kolu'na muhabir üye seçildi. Paris Hukuk Fakültesinde ekonomiye dair dersler verdi. Sosyal Müze müdürü ve Karşılıklı Yardım Cemiyeti başkanı oldu. Halka hizmet etmek için giriştiği bu çeşit girişimler, kendisine Fransa'da büyük bir onur ve ün sağladı. Mabilleau'ya burada yer verişimizin nedeni, başlıca mehazlerimizden biri olan *Histoire de la Philosophie Atomistique* (Paris, 1895) adlı ve Akademi tarafından taçlandırılmış olan büyük eseri dolayısıyledir. O, bir tarihçi olarak V. Cousin Okuluna bağlıdır. Araştırmalarındaki titizliğe karşın, hükümlerinde acelecidir.

MABLY, L'Abbé Gabriel Bonnet de. Fransız tarihçisi ve devlet adamıdır. 14 mart 1709'da Grenoble'da doğdu, 23 nisan 1785'te Paris'te öldü. Kendisine burada yer verişimizin nedeni, Condillac'ın kardeşi olmasından ve felsefeyi ilgileyen görüşleri yüzündendir. Pek saygı görmüş bir aileye mensup olan Mably, gerek hümanite (humanité) ve gerek felsefe öğrenimini Lyon'daki cizvit okulunda yaptı. Enistesi kardinal Tancin'in himayesiyle, Saint-Sulpice Semineri'ne girdi. Burada kendi liyakat ve bilgisine güvenememişlerdir. Bu yüzden daha aşağı bir kilise görevinde kalan Mably, tutkusundan vazgeçerek Tanrıcılık ve felsefe mesleğini benimsemiştir. Enistesinin etkisi sayesinde, devlet işlerinde de büyük bir nüfuz kazanmış, hiç de böyle bir yeteneğe sahip olmadığı halde, bakan olmuş ve diğer bakanların krala sunacakları her raporu evvelâ kendisinin incelemesi gerekmişti. Devletin en büyük işleri, onun elinden çıkmış, hatta bazı büyük işlere kendisi de karışmıştır. Bir evlenme sorununda sözü dinlenmediği için, inzivaya çekilerek ömrünün geri kalan kısmını okuyup yazmakla geçirmiştir. İlk ününü, *Paralléle des Romaine et des Français par Rapport au Gouvernement* (2 cilt; Paris, 1745) adlı eseriyle kazanmıştır. Bu eserinde, monarşinin mutlakiyet şeklini savundu. Devletlerin esenliğini, kanunlara bağlı olmayan, sadece törelerle ılımlı bir duruma gelmiş olan bir otoritede görür. Liberal düşünceleri, kötülük yapmayan ve iyilikten başka bir şey düşünmeyen bir monark bulmaya çabalayan meşrutiyet kuramlarıyle alay eder. Endüstriyi, sanatları, ticaret ve lüksü, "çıplakların geçimi için" teşvik eder. "Bunlar, der; fakirlere zenginlerin fazlasını dağıtmalarına yarar; koşulları birleştirir ve aralarında yararlı ilişkiler kurmaya hizmet eder". Fakat Mably, burada zenginlerin serveti hangi emeğin ürünü olduğunu bilmezden gelir. Onun bu düşünceleri inzivaya çekilmeden evvelki dönemine aittir. Devlet işlerinden ayrıldıktan sonra bu düşüncelerden vazgeçerek özgürlük ve demokrasi kurumlarına karşı sevgi duymaya başladı; bunları kaynaklarından araştırmak için Roma ve Atina'ya gitti. Bir süre eski Yunan ve Latin demokratlarını inceledi; bunları âdeta ezberledi. Bunlardan sarhoş oldu. Fakat öyle bir ekonomi sistemine değer verdi ki, ister istemez komünizme düşer ve tüm özgürlük düşüncelerini yıktığının farkında olmaz. Zira, ona göre, servetleri eşit bir surette paylaşmak lâzımdır. Bu da ancak komünizm sayesinde gerçeklenebilir. Bu doktrini en önce şu eserinde savundu: *Droit Public de l'Europe, Fondé sur les Traités* (2 cilt; Amsterdam, 1748; 3. cilt, 1754).

Mably, J.-J. Rousseau'nun *Contrat Sociale* adlı eserinde ileri sürdüğü düşünceleri kendisinden çaldığını da iddia etti. Sırayla şu eserleri yayınladı: *Les Observations sur les Greces* (Génève, 1749); *Les Observations sur les Romains* (2 cilt, 1751); *Entretiens de Phocion sur les Rapports de la Morale et de la Poletique* (Amsterdam, 1763); *Observations sur l'Histoire de France* (2 cilt; Génève, 1765); *Doutes Proposés* (2 cilt, 1768); *De la Législation ou Principes des Lois* (2 cilt, 1776); *L'Etude de l'Histoire* (1778). Bu eser, *Cours d'Etudes de Condillac* adlı eseri içinde basılmıştır (Paris, 1784). *Observation sur le Gouvernement et les lois des Etats-Unis d'Amerique* (Paris, 1784).

Kırk yıllık bir inceleme hayatının ürünü olan bu eserlerin sağladığı ün yüzünden Polonya hükümeti, kendisini ve J.-J. Rousseau'yu iyi bir Anayasa meydana getirmeleri için davet etti. Mably'nin geçmişe karşı duyduğu sevgi ve saygı, içinde yaşadığı döneme karşı kin ve nefretini artırdı; gelecek hakkında birtakım uğursuz ve felâketli düşüncelere kapıldı. İngiltere'

nin yakında harap olacağını, zira gücünün endüstri ve ticarete dayandığını haber verdi. O zamanlar daha yeni kurulmuş olan Amerika Cumhuriyeti için de aynı kâhinlikte bulundu. Fransa'nın da geleceğini pek karanlık görmüştü. Mably'nin sisteminde tarih, ahlâk ve politika birbirine karışmadan bir aynı amaçta birleşirler. Ona göre, tarihin ödevi, görünüşte, en zengin ve uygar kavimlerin ya istibdat, ya anarşi ya da fatihlik peşinde koşma yüzünden mahvolacaklarını ve daima daha az mutlu olduklarını göstermektir. Bugün tüm mutluluk ve onurlarımızın temeli olan ticaret, endüstri, lüks, güzel sanatların, uşaklık ve bozgunlukların kaynağı olduğunu ve bir ulusal altın çağının, dehamızdan doğan bu zehirli meyveleri tatmadığımız dönemlerde bulunduğunu anlatmıştır. Mably, bunu eski Yunan ve Roma'nın fakir oldukları ve zenginliğinin getirdiği şımarıklıkları bilmedikleri dönemlerde daha özgür ve kahraman olduklarını göstermek suretiyle tanıtlamaya çalışır. Nitekim, İsparta da siyasal yetkinliğinin en yüksek derecesine, âdetlerinin sade ve sert olduğu, dar bir hayat ve sıkı bir disiplin içinde yaşadığı zaman ulaşmıştır. Ona göre Atina da, Perikles'den itibaren kendini kaybetmiştir. Zira bu adam, Yunanlılara sahte bir onur, yararsız sanatlar ve ihtişam zevkini vermiştir; güzel konuşma sanatını, güzel iş görmeden üstün tutan bir ruh inceliğini kazandırmıştır.

Mably'nin bu garip düşüncelerinden 'ahlâk'ının ne olacağını keşfetmek güç değildir: Zenginlik niçin imparatorlukları yıkıyor? Niçin ulusları alçaltıyor ve bozuyor? Çünkü, sefaletsiz zenginliğe olanak yoktur. Bir kısım insanlar kendileri için zorunlu olan ihtiyaçlarından yoksun olmadıkça, diğer bir kısım israf ve sefahate kavuşamaz. Doğanın bu paylaştırma tarzındaki adaletten daha aykırı hiç bir şey olamaz. İnsan türünün en büyük belâsı, servetlerin paylaşılmasındaki bu eşitsizliktir. Bu hal, yüreğimizdeki —bizi birbirimize yaklaştıran— merhamet ve âlicenaplık gibi duyguları öldürür. O, bizi birbirimizden ayıran cimrilik, kibir, kıskançlık gibi tüm tutkuların kaynağıdır ve bizi, birbirimizi aldatmaya, soymaya ve üzmeye sürükler. İnsanların bir kısmını tiran, bir kısmını tutsak (köle) haline getirir; nihayet eşitsizlik, mutluluğu olduğu kadar da insel onur duygusunu kaldırır.

Mably, daha ileri giderek, servetlerin paylaşılmasındaki eşitsizliği, yani insel faaliyet ürünlerinin eşitsizliğini, fakültelerin eşitsizliğinden doğan ürünlere benzetir. Ona göre, sonucu ortadan kaldırmak için nedeni kaldırmak gerektir. Bu nedenle Mably, insanlara ihtiyaçları kadar da fakültelerinin eşit olduğunu öğreten bir eğitim sistemini uygulamayı önerir. Ahlâk'ın birinci kuralı bu önermede gizlidir: Düşüncelerimiz ihtiyaçlarımızı, ihtiyaçlarımız da içgüdülerimizin saptamış olduğu sınırı aşamaz. Servetle zekâ bir kez böyle en dar sınırlarla kuşatıldıktan sonra duygularımız en asil ve en fedakâr sevgilerle gelişir. Mably, yüreklerimizden aşk ve ödevi, yani hasbîlik (karşılık beklemezlik) ve fedakârlık ilkelerini, tarihte insan türünün beğenilerini kazanmış olan stoacılık ve Hıristiyanlığı kaldırmak ister; bunun yerine, sözcüğün en geniş anlamıyle çıkarı ya da hırsı değil, ihtiyacın en vahşî gücünü koymuş olur.

Mably'nin 'politika' ya da 'toplum kuramı' da bu ahlâk görüşüne dayanır ki, özeti şudur: Her eşitsizliğin kaynağı, mülkiyettir. Zira, eğer insanlar hiç bir mülke sahip olmazlarsa, zenginlik ve fakirlik ortadan kalkacak ve servet eşitsizliği de yok olacaktır. Bu suretle türlü eğitim tarzları da sona ereceğinden, fakültelerimiz arasında varlığı varsayılan farklar da kalkmış olacaktır. Şu halde, iyi bir hükümetin ilk koşulu, mülkiyeti kaldırmak ve servetleri paylaştırmaktır. Ancak bu suretle doğa kanunlarını bulmuş oluruz ve yitirdiğimiz, onur, barış ve mutluluğu elde edebiliriz.

Mably, hayat için mutlak surette gerekli olmayan şeylerden yüksek vergiler alınmasını ve mülkiyeti sınırlayan kanunların çıkarılmasını ister; sonunda, her şeyin devlet eline geçmesini savunur. İlerde vasiyetnamelerin kaldırılmasını, kapitalizmin ve buna bağlı kurum ve sınıfların yok edilmesini ister ve herkesin kendi geçimi için gerekli olan toprağı yine kendisinin işlemesini, rahat yaşamamız için gerekli olan diğer işleri de bir kanunla devletin paylaştırmasını, inançlarla düşüncelerin de bu yeni servet durumuna göre düzenleştirilmesini uygun bulur. Mably, müzeler, tiyatrolar ve akademilerin de kaldırılmasını, eğitimin, eski Ispartalılarda olduğu gibi, daha çok bedenin gelişmesine hizmet etmesini ve ahlâksal değerlerin aynı seviyede tutulmasını ister. Tüm vicdanlarda her çeşit tartışmaya son veren bir disiplin aracı olarak devletin belirli bir dini olmalıdır. Mably, devlete hoşgörmezliği (intolérance) salık vermeyi de unutmamıştır. Bununla birlikte, mülkiyet kalkınca emeğin en güçlü uyaranın yitirileceğini anlayan Mably, insanları çalıştırabilmek için, yurtseverliğe, onur aşkına ve ortak çalışmaların sağladığı zevke baş vurur. Bununla birlikte Mably, *Du Governement et des lois de la Pologne* (Paris, 1781) ve *Principes de Législation* adlı eserlerinde yanılsamalarının (illusions) farkında olmuş gibidir. Yaratmak istediği komünizmin gerçekleşmesi için özgürlüklerin kaldırılması gerektiğini, vic-

danları baskı altına almaktan, ruhları körleştirmek ve tüm yüksek duyguları yıkmak, barbarlığa ve vahşîlik dönemine dönmek ve her çeşit yoksulluk ve sefalete katlanmaktan başka çare yoktur.

Mably de, kardeşi gibi en sert geleneklerle yetişmiş ve her ikisi de, rahip sınıfından oldukları için, eski din ve politika imanına bağlı kalmaları gerekirken, biri inançlarıyle, felsefesiyle, diğeri kurumları ve anılarıyle ve tarih aracılığıyle topluma saldırmışlardır. Nasıl ki Condillac, insel ruhun en asil fakültelerini, duyuların yalınç ve içsel bir yankısından ibaret görmüşse, Mably de aynı görüşü sosyal düzene uygulamıştır. Bu itibarla Mably, hayatı her çeşit cazibe, onur ve haysiyetlerinden arındırmış, yüreğin sevgi ve tasalarını, düşüncenin tutkularını, hayal gücünün atılımlarını hastalık ya da kötülük saymış; tüm uygar çabaların, en kaba ihtiyaçlarımızın kaldırılması gibi adi bir amaç güttüğüne inanmış; tüm insanları bu dar çemberle sınırlandırarak, özgürlüğü, mülkiyeti, bireyseli yıkmış, bunların yerine, bilgisizlik ve uşaklığı getirmeye çalışmıştır.

Diğer eserleri: *Les Principes des Négociations* (La Hay, 1754); *La Manière d'Écrire l'Histoire* (Paris, 1782); *Les Droits et les Devoires du Citoyen; Observations sur l'Histoire de France* (Bu iki eser, ölümünden sonra basılmıştır). Külliyatı 15 cilt olarak Paris'te yayımlanmıştır (1794-1795). Bu külliyatın başında, rahip Brisard'ın Académie des Inscriptions tarafından taçlandırılan, *L'Eloge Historique de Mably* (1787) adlı yazısı vardır. Bu külliyat 15 cilttir (G. Arnoux baskısı).

Bkz. Ad. Franck, *Notice Critique et Historique sur Mably* (Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin özetlerinde, 1849); G. Müller, *Die Gesellschafts-und Staatslehren des Abbé Mably* (1932).

MAC COSH, James. İskoçya filozofu. 1811'de Ayr kontluğunda doğdu, 1894'te Princetown'da (New Jersey) öldü. 1851'de Belfast'da felsefe profesörü ve öldüğü şehrin kolejinde başkan oldu. Şu eserleriyle tanınır: *Tanrısal Hükümetin Yöntemi* (1850); *Ruhun Sezgileri* (1860); *St. Mill Felsefesine Dair İnceleme* (1866); *Gidimli Düşüncenin Kanunları* (1870); *İskoçya Felsefesi* (1873); *Psikoloji* (1886).

MACH, Ernst. Avusturya fizikçi ve filozoflarından. 18 şubat 1838'de Avusturya'daki Turas'da (Mahren) doğdu, 19 şubat 1916'da Vatersttetten'de (Haaz) öldü. Fizik öğreniminden sonra fizyoloji ve psikolojiyle uğraştı; fizik tarihi üzerindeki derin ve geniş bilgisiyle meşhur oldu. Uzun yıllar Prag'da fizik profesörlüğü yaptı. Daha önce de (1864-1867) Gratz ve Prag Üniversitelerinde profesörlük yapmıştı. 1895'ten 1901'e dek de Viyana'da felsefe okuttu. Sağlık durumunun bozukluğu yüzünden inzivaya çekildi. Başlıca eserleri şunlardır: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung (Mekanik ve Evrimi)* (1883; 8. baskı, 1921); *Die Analyse der Empfliindungen (Duyumların Çözümlenmesi)* (1886; 9. baskı, 1922); *Erkenntnis und Irritum* (1905; 4. baskı, 1920). Bu eserin IX. bölümü, S. Esat Ander tarafından *Bilgi ve Hata* adıyle dilimize çevrilmiştir. M.E.B. yayınlarından, 1935). Bu eseri, Marcel Dufour, *La Connaissance et l'Erreure* adıyle Fransızcaya çevirdi (1919); *Die Geschichte der Mechanik (Mekanik Tarihi).* Fizik tarihine dair olan eseri, Fransızcaya şu adla çevrilmiştir: *L'Histoire et la Racin du Principe de la Conservation du Travall* (1872). Bir de aynı tarihsel açıklamaları tamamlayan bir eleştirim kitabı olarak *Isı Kuramının İlkeleri* (1896) adlı eseri vardır. *Die Prinziper der Wârmelehre* (4. baskı, 1923); *Populâr Wissensch. Vorlesungen* (4. baskı, 1923)... vb.



Mach, Avenarius'ten başlayıp aralarında esaslı farklar bulunmakla birlikte, hepsi pozitif feslefeye bağlı olan H. Hertz (1857-1893), O. Külpe (1862-1915), H. Poincaré (1853-1912), A. Einstein, P. Duhem (1861-1916) gerçekçiliğin en önemli kişilerinden biridir. Mach, daha on beş yaşındayken babasının kitaplığından Kant'ın *Prolegoenes*'i eline geçmiş ve bu eser onu, kendinden şey (chos en sois) düşüncesini küçümsemeye ve hatta reddetmeye yöneltmişti. Daha sonra da Spinoza, Herbart ve Fechner'i incelemek suretiyle felsefesel kişiliğini tamamlamıştır. Ona göre bilimlerin hepsi bir bütün teşkil ettiklerinden, fizikten psikolojiye geçerken değişmeyecek olan bir görüşe bağlanmıştır. Çağımız felsefesindeki bilimciliğin (scientisme) kurucusu olan Mach, fizikten kuvvet alan bir pozitifci olduğu için, tüm cisimleri duyumlar karmaşıklığının (complexus) ülküsel simgeleri gibi telakki etmeyi, doktrininin esaslı bir ilkesi sayar. *Duyumların Çözümlemesi* adlı eserinde, bilimleri birbiriyle karşılaştırmak suretiyle bir çeşit eleştirimci olur. Fakat o, buna Kant'ın yaptığı gibi, zihnin eleştiriminden ulaşmaz. Zira, ona göre, bilimlerin dışında kalan bir felsefe olamaz. Olsa da, anlaşılamaz. Felsefe, ancak ayrı ayrı her

bilimin verilerine ve deneylerine bağlı kalırsa ve kaldığı sürece anlaşılabilir. Bu nedenle felsefe, bilimlerin ilişkilerini kuran ve düzenleyen bir bilimdir. Yani felsefe, bilimlerin birleşme ve uzlaşmasından doğar. Mach, deneyler dışında deneyüstü (transcendent) bir âlem, bir kendinden şey kabul etmediği için tüm metafizik konuları reddetmek suretiyle Kant'tan ayrılır; olaylar arasındaki ilgilenmeyi yöneten bir çeşit irade kabul etmekle de Schopenhauer'e yaklaşır. Bir taraftan da deneylerle olaylardan başka bir şeye değer vermediği için, olaybilimciliğe (phénomenologie) ve sistemsiz olmak koşuluyle Aug. Comte'a yaklaşır.

Ona göre, dış âlem duyumlarımızın verdiği uzaysal bir karmaşıklıktan başka bir şey olmadığı gibi, Ben de, birtakım tensel duyumlar karmaşıklığından başka bir şey değildir. Her ikisi de zaman sürekliliği içinde devam eder. Ancak bu suretledir ki, âlem bir bilmece olan Ben'le, yine bir bilmece olan Varlık'ların karşılıklı etkilerinden birleşmiş bir Gerçeklik olmaktan kurtulur; renkler ve sesler uzaysal ve zamansal ilişkiler... kendi kendine pratik ve kuramsal ihtiyaçlarımıza elverişli bir tarzda birleştirip sınırladığımız ve birbirine bağladığımız son öğelerden başka bir şey değildirler. Şu halde Ben, pek iyi düzenlenmiş ve kuvvetle birbirine bağlanmış olan bir büyük kitleden başka bir şey olmadığı gibi, bu kitleye karşı gelen gerçeklik de âlemdir. Fakat Ben, ruh, madde, âlem ve bu türlerden olan kavramlar, korumak ihtiyaçlarımıza az çok elverişli olan sınırlarla farkları anlatan ülküsel simgelerden başka bir şey değildirler.

Mach'ın 1863'de vermekte olduğu psikoloji derslerinde savunduğu görüşü bir ülkücülük zannetmemelidir. Âlem bu iki ayrı nesnenin kapsadığı öğelerden yapılmıştır; maddenin nitelikleri her zaman değişebildiği halde tözü değişmez. Duyuların fizyolojisine dair olan incelemeleri, genel olarak Mach'ın bundan sonraki düşüncelerinde önemli bir etki yapar. Uzaysal sezginin duyulara bağlı oluşu ve bu sezginin ancak duyumlu olarak (sensiblement) algılanmış alanlara uygulanabileceğine dair olan düşüncelerinde olduğu gibi.

Mach'a göre, bilimlerin gayreti, 'olayları ekonomik bir tarzda' açıklamaktan ibarettir. Nitekim daha önce de Maxwell, bunu fark etmişti. Darwin ve Spencer gibi evrimcilerin de fiziksel olayları veriye uygulamalar (adaptation) gibi telakki ettiklerine işaret eden Mach da, bilimlerin tarihine dayanarak, 'bilimsel düşüncede dönüşüm ve uyma'ya dair olan söylevinde bilgi için bu fizyolojik görüşü geliştirmiştir. Ona göre, 'uyma' hem bir bireşimdir (sentez), hem de bir döndürgemedir (reduction - irca); yani uyma, bir yandan türlülerin bir görüm noktasında birleşmesidir, bir yandan da anlayış için zorunlu olmayanın dışında bırakmadır. Tensel olarak alınması gereken olgular, elverişliliğe (commodité), gelenek ve alışkanlığa bağlıdır. Fakat, bizi yöneltmeye hizmet eden olgular bile 'anlaşılamazlar'. Örneğin, mekanik ilişkilerin bize tüm diğerlerinden daha apaçık görünmesi, bu ilişkilere daha çok alışmış olmamızdandır. Bilimde alışılmış olan bir yargıya, ilkel olarak teşkil etmiş olduğumuz başka bir alana uygulanabilen bir değerini her yükleyişimizde, bu yargının bu yeni hale uygun gelip gelmeyeceğini muayene etmemiz gerektir. Bilgimiz sürekli olarak yargılarımızın, önyargılara karşı savaşmasıyle ilerler. Nasıl ki canlı varlıklar, zorunlu bir duruma gelen yeni bir işlev (fonction) için bir yeni organı hemen kazanmıyor (örneğin, yüzmesi ya da uçması gereken bir sürüngende olduğu gibi) ve önceden sahip olduğu organı kullanmaya çalışıyorsa, bilimde yeni deneyleri sergilemek (exposer) için eski düşüncelerin bir dönüşümünden (istihale) yararlanır. Newtoncu, 'çekim' düşüncesinde, doğal çevrede yapılmış araştırmaların bir eski tasarımı saklıdır. Bu itibarla asıl önemli nokta, en sade ve ekonomi ilkesine uygun bir surette düşünmektir.

Fizikte 'kitle', 'kuvvet' ve 'atom' gibi kavramlar, düşüncenin aletlerinden başka bir şey değildirler ve bunların önemi, sadece belleğe ekonomik olarak düzenlenmiş olan deneyleri anımsatmalarından ibarettir. Oysaki, birçok fizikçiler, düşünce dışında bir gerçeği varsayarlar, nedenli ilişkide yalnız bir betimi (description - tasvir) ifade edebilen sıkı bir bağlılığı gösterirler ki bunun fiziksel değil, ancak mantıksal bir değeri vardır. Yani, Mach'a göre, eşya ve olaylar arasında bir nedenlilik etkisini aramak da doğru değildir. Böyle bir araştırma, metafiziği kabul etmek demektir. Zaten nedenlilik düşüncesi, ilkel insanda canlıcılık (animisme) inancına bağlıdır. Ruh, bedene ve beden ruha hiç bir etki yapamaz. Zira bunlar, aynı cinsten değildirler; ancak bircinsten olanlar birbirine bir etki yapabilirler. Mach, bu vesileyle Hume'un nedenlilik hakkındaki eleştirim ve açıklamalarını beğenir ve nedenlilik kavramını fonksiyon kavramına dönüştürür. Süreklilik (continuité) ilkesi için de aynı şey söylenebilir. Bir serinin üyeleri (membres) arasında çeşitlilikleri kadar da aralılıklarının arttığını gördüğümüz yerde, sürekliliğin varolduğunu iddia ederiz. Oysaki üyeler, birbirine yaklaştıkça süreklilik azalır ve sonunda bizim için kaybolur. Bu ilkenin yararı, üzerinde çalıştığımız sistemin seçilebilen (discernable) en küçük kısımlarına olduğu kadar da en büyük kı-

sımlarına, aynı gözlemleri yapabilmemize hizmet etmesinden ibarettir. Bunu nereye dek izleyebileceğimizi gösterecek olan ancak deneydir. Mach, düşüncenin tasarrufu için andırışın (analogie) zorunlu olduğunu ileri sürer; bunu Ostwald, *Doğal Felsefe Yıllığı*'nda yayınladığı, *"Araştırma Güdüsü* (motif) *Olarak Benzerlik ve Andırış"* makalesinde açıklamıştır. Ona göre analoji, bircinsten olmayan olguları bir tek görüşe dönüştürür. Bunun içindir ki, o, biyoloji bakımından ve bilgi kuramıyle ilgisi dolayısıyle pek önemlidir; bunu, fizik tarihi de pekiştirir. Fakat analojiyi özdeşlikle karıştırmamak ve araştırma aracılarını sonuçlardan iyice ayırt etmek gerektir.

'Doğanın mekanik telakkisi', uzay içinde kitlelerin hareketiyle eşyanın nitel değişimleri (variations) arasında (ısı derecesi, elektrik koşulları... vb gibi) geniş bir andırışa (analogie) dayanır. Andırışı ne kadar geniş bir alana uygularsak uygulayalım, bundan tüm fizik olayların mutlaka 'mekanik' olması sonucu çıkarılamaz. Mekanik kanunlar, şekilsel işaretler ve modellerle belirtilir. Cisimlerin uzaydaki hareketleri hayal gücümüzde en rahatça izleyebildiğimiz en kolay olan süreçlerdir (processus). Hatta ısı, elektrik, ses... vb. gibi tüm fizik süreçlerin bir genleşme (dilatation), bir titreşim, bir çekim... vb. şeklinde beliren mekanik bir yanları vardır. Tüm fizik süreçleri mekanik andırış aracılığıyle açıklamak olanaklı olduğu halde, tüm fizik nedenler, hareketin nedenleridir, denemez. Bilgimizin bu telakki tarzı, bilimin eriyip dağılması demek değildir. Bu telakki, gerçekten değeri olan hiç bir görüş noktasından bizi yoksun bırakmaz, yalnız, yalınç (basit) görüşleri bir yana atar; birçok düşünürlerde kökleşmiş olan dogmacılığı (dogme) kovmuş olur. Böyle bilgi kuramı üzerine kurulabilen felsefe bir maddecilik olamaz (Höffding, *Philosophes Contemporaines,* s. 100-106).

Mach'ın bilgi ve gerçek hakkındaki biyolojiye dayanan görüşü etkincilik (activisme) adını alan çağdaş kuramların önemli bir çeşididir ki, klasik olarak bu kuram şöyle özetlenebilir: Organlarımız nasıl ki doğal çevrenin ürünü iseler, bilinç ve düşünce yeteneği de hayat zorunluklarının ürünüdür. Mach'a göre, tüm ruhsal hayat, evrimin bir sonucudur. Halk bilgisi en ilkel hayat belirtileriyle birlikte doğmuştur. Duyumlar, pratik bir amaca, bir eyleme (aksiyon) karşılık verirler. Bunlar ise, bilginin en ilkel öğeleridir. Algılamak, bir şeyin neye yarayacağını bilmek demektir. Şu halde, bilginin ilk öğesi olan duyuma bağlı bilgi, bize gerçekte olanı öğretemez. Bunun içindir ki, metafizikçinin mutlak bilgiyi elde edebileceğimiz hakkındaki iddiasını kaldırmalıdır. Biz ancak sonradan gelecek olanı önceden kavramak için duyumların birbiriyle olan bağlarını bilebilirsek yetişir. Yani, bilimin ereği (gaye), bileşikleri yalınç bir hale getirmektir ve kanunlar, zihinde tasarrufa yarayan birer aracıdan ibarettirler.

Bu görüşe nazaran düşünmek, bilinçli varlığın yaşaması ya da eylemidir, bu itibarla düşünce, hayatsal bir iş görmektedir. Zihnimizde doğuştan birtakım ilkeler yoktur. Bu nedenden düşünmek, duyumlar, algı... vb.'nı bu ilkelere göre sıralamak değildir. Bu iddia ile akılcılığı yıkmaya çalışan Mach, düşünmeyi organizmaya, çevreye uymaya ve eyleme bağlamak suretiyle de görgücülüğü (emprisme) tamamlamış olur. Onda kanun, iki ya da daha çok değişken (mütehavvil) arasındaki saf bir matematik ilişkiye, yani, eyleme dönüştürülmüş olur. Mach'a göre zihin, bir rastlantının ürünü değildir, belki hayatın doğal ve gerçek koşullarına bağlıdır. İşte bu koşullara uygun olan zihin, gerçeğe uygundur. Fakat bu uyma, edilgin (pasif) değil, etkindir (actif). Yani, çevre koşullarını değiştirir. Bu işi ruh halleri yapar. Öyleyse, insan düşüncesinin amacı, çevreyi kendimize uygun bir duruma getirmektir. Mach, bilimsel düşüncenin karşılık beklemeyen bir düşünceyle başladığını hesaba katmamış ve insanın böyle bir pratik yarar amacını izleyen döneme geçişinde biyolojik kanunlardan çok sosyal nedenlerin de rolü olduğunu fark etmemiştir.

Bkz. H. Ziya Ülken, (Sabri Esat Ander'in dilimize çevirdiği, Mach'ın *Bilgi ve Hata* adlı eserine yazdığı Önsöz ve *Yirminci Asır Filozofları,* s. 303-311); Henning, *Ernst Mach* (1915); Dingler, *Die Grundgedankender Mazhsechen Philosophie* (1924); A. Lampa, *Ernst. Mach* (1918); R. V. Mises, *E. Mach u die Empirische Wissenschaftsauffassung* (Den Haag, 1938).

MACHIAVEL, Nicoloé Mackiavelli. İtalyan politika filozofu ve politikacısı. 3 mayıs 1469'da Floransa'da doğdu, 22 haziran 1527'de birdenbire öldü. Toscana'nın eski ailelerinden birine mensuptur. Gençliğinde çalışkan olduğu kadar da zevk ve eğlenceye düşkündü. Hayatının ilk çağları Mediciler saltanatının en mutlu dönemlerine rastlar. On dört yıl bir diplomat olarak devlet kâtipliği yapmış ve büyük bir ün kazanmıştı. Fakat, İtalya'nın içişlerindeki karışıklıklar sırasında boşuna suçlandı-



rılmış ve bir hayli eziyet çekmiş, papa Leon X'den itibaren kardinal Jean de Medicis'nin âlicenap sevgisini kazanmıştı. Çektiği sefalet ve buna karşın israfa alışkanlığı yüzünden San -Cassiano'daki küçük arazisine çekilmiş, teselli ve cesaretini okumak ve yazmakta bulmuştur. Bu inziva döneminde daha çok Eflatun, Aristo, Tite-Live ve Tacite'le uğraştı. *Tite-Live' in Birinci Dekadı* (decade) *Hakkında; Floransa Tarihi; Komediler; Hükümdar; Tite-Live'e Dair Konuşma* adlı eserleri yazdı.

Machiavel'in politikacı, ozan, tarihçi ve düşünür bir insan olarak büyük bir yazar oluşunu zaman zaman kendisine taraflı olmayanlar bile onaylarlar. Kendisi, eski klasiklerin en başarılılarından biri sayılır. Ünü, önce tüm İtalya'da, sonra da hemen tüm uygar âlemde yayıldı. Birçok önemli sorunlarda prensler, kendisine danışmışlardır. 1527 mayısının son günlerinde Mediciler, kendisini Floransa'ya davet etmiş bulunuyorlardı. Mezarı bu şehirlerdeki Santa Crode Kilisesindeki Michel Ange' ın yanıbaşındadır. Üzerinde: *"Hiç bir övme, bu adın büyüklüğüne yetişemez"* cümlesi yazılıdır. Bunun altında da *Nicoloé Machiavelli, 1527* sözcükleri görülür.

Machiavel, son çağın politika bilimini kurmuştur; bu bilime pratik mantığı sokmak suretiyle de felsefesel bir orijinallik göstermiştir. Yani, bu bilime, özgür ve layik bir düşünceyle olduğu kadar da tarih ve eleştirim düşüncesini ve gözlem yöntemini getirmiştir. Onun politika felsefesi, *Hükümdar* ve *Tite-Live'e Dair Konuşma* adındaki eserleriyle mektuplarında ve Medicilere sunduğu raporlarında saklıdır. *Hükümdar* adlı eserini 1514'te yazmış, fakat ölümünden dört yıl sonra yayınlanmıştır. Bu kitap, Laurent de Medicis'e ithaf edilmiştir. Gerek bu eserden, gerek mektuplarından, onun bu kitabı kendisine bir iş verilmesini sağlamak için yazdığı anlaşılmaktadır. "İsrafa alışmış ve bir türlü ekonomiye uymayan" Machiavel, kendisini fazlasıyle üzen bir unutulmak ve düşmekten kurtulmak için dikkati kendisine çekmek istemişti. Pek cesur ve eğilmek bilmeyen bir adamın bazen nasıl bir iradesizliğe düştüğünü de gösteren anlatımları, onu inceleyenleri şaşırtmaktadır. Felsefede maddeciliğin kurulmaya başladığı bir dönemle politikada Machiavelciliğin savunulması paralel gibidir. Onun düşüncelerini yakından çözümlersek şu özeti elde ederiz:

Evvelâ onun, 'din görüşü', iman eden bir Hıristiyanınkine benzemez. Dinin kendisinde bir yücelik, kutsallık ya da gerçeklik var mıdır? sorusuna karşılık aramaz. Ona göre din, sadece devletin genişlemesine ve korunmasına yarayan bir aracıdan ibarettir. Bir ulusun dinsel inançları ne denli gevşerse, o ulus o denli çabuk yıkılır. Dinin ödevi, eksik akıllı ulusların akıllarını tamamlamaktır. Uluslar, kendilerine uygulanacak kanunların yarar ve değerini anlayacak seviyede değillerse, kurnaz hükümdarlar, bu kanunları, yani irade ve keyiflerinden gelen emirleri dine bağlayarak Tanrı ve Peygamber dilinden nakletmek suretiyle amaçlarına ulaşırlar. Bir din ne kadar saçma inançlardan oluşursa olsun, politika ve devlet amaçlarına hizmet ettiği sürece, korunması gerektir.

Machiavel'in 'ahlâk' anlayışına gelince: Bu, genel olarak insan ruhuna dair kabul ettiği önyargılarla politika için kabul ettiği ilkelere dayanır. Ona göre insan, genel olarak kötüdür; iyi olmak isteyen insan, bunlar arasında ezilmeye mahkûmdur. "İnsanlar, daima içinde bulundukları ihtiyaçlara tutsak olduklarından, safdildirler ve aldatmak isteyen bir insan, onları kolaylıkla kandırabilir". Machiavel, insanın genel olarak görünüşe aldanan, kötü ruhlu ve ahmak bir yaratık olduğunu kabul eder. Bu yaradılışta olan insanı, disiplin altına almak ya da herhangi bir kanun ve erke (iktidar) itaat ettirmek için kendisine iyilikten çok kötülük, şiddet ve zulüm yapmalıdır. Kötülükler, birden ve şiddetle uygulanmalı, iyilikler azar azar ve yavaş yavaş yapılmalı ki, bunların lezzeti tadılabilsin. İnsanın niteliğini böyle anlayan ve bu olduğunu kabul eden Machiavel, yukarda adı geçen iki eserinde bazı küçük farklarla ve fakat birbirini tamamlayan şu düşünceleri verir: Hiç bir ahlâk ilkesi, kendiliğinden iyi değildir; zaten insanların çoğu, iyi olmadıkları için, tamamıyle iyi olmak isteyen insan tehlikelerden kurtulamaz. Bu nedenden hükümdar, iyi olmayı değil, iyi olmamayı öğrenmelidir. Öğrendiklerini de olayların gerektirdiği hallere göre uygulamalıdır. İnsanı amaca ulaştıran her aracı —ister meşru olsun, isterse olmasın— iyidir. Yani, ona göre, ahlâklılık ya da ahlâksızlık diye bir şey yoktur. Sadece başarı vardır. İyi ve övülmeye değen erdemler, bir hükümdarı mahvedebildiği gibi, onun kötü sayılan nitelikleri, mutluluk ve refah kaynağı da olabilir. Hükümdarın dikkat edeceği nokta, kendisini tehlikeye sokabilecek olan kötülüklerden nefsini korumaktır. Bununla birlikte buna gücü yetmezse, yine üzülmemelidir. Erdem, yararlı oldukça iyidir; aksi halde erdemsizliğin benimsenmesinde bir sakınca yoktur.

Machiavel'in politika işlerine uyguladığı iki ahlâk ilkesi daha vardır: "Zulüm ve kötü niyet". Bunları kullanmakla amaçlarına ulaşmış olan bir hükümdar örneği olarak Sezar Borjiya'yı verir. Machiavel'e göre, insel ve Tanrısal kanunlar, halkın hükümdara itaatini sağla-

dığı sürece aynen korunmalıdır; aksi halde bunları yıkmakta bir sakınca yoktur. Machiavel, "Yurttaşlarını öldürmek, dostlarını düşmanlara teslim etmek, imansız, merhametsiz ve dinsiz olmak gibi eylemlerde hiç bir erdem yoktur. Tüm bunlar, insanı saltanata yükseltebilir, fakat şan ve şerefe asla" dediği gibi, "hükümdarın insafsızlığı ve hatta zalimliği, yaptığı sayısız cinayetler kendisini büyük adamlar sırasına koymaya engeldir" düşüncesini ileri sürmek suretiyle de erdemi savunur gibi görünür ve hatta bazen daha açıkça, "Cinayet ve hainlik gibi aracıların zalimlik" olduğuna inanır. "Bunların yalnız Hıristiyanlığı değil, tüm insanların törelerini yıkacağını, her insanın bunlardan kaçması gerektiğini, bu aracılarla kral olmaktansa, özel bir hayata çekilmenin daha uygun olduğunu" da söyler. Fakat tüm bu düşünceler, onun politikacıya önerdiği ahlâkın ve aracıların sefil ve alçak niteliğini değiştirmez.

Machiavel, vaatlere, antlaşmalara sadık kalmanın bir hükümdar için tehlikeli olabileceğine inanır. Ona göre hükümdar, hayvanlardan tilki ile aslana benzemelidir. "Tilkiden kurnazlığı, aslandan güçlü olmayı öğrenmelidir. Çıkarını bilmeyen hükümdar, tilkiyi hor görür, tedbirli bir hükümdar ise, çıkarlarına aykırı gelen vaatlerini yerine getirmekten çekinir". Zira, "tüm insanlar, sözlerinde durmamaya hazırdırlar. Bir hükümdarın kendi sözüne sadık kalmakla övünmesi" budalalıktır. Başarı, ancak aldatmayı bilmekle sağlanabilir. Bu konuda başarı gösteren bir hükümdar olarak Machiavel, Cesar Borjiya'nın babası Alexandre VI'ı verir. "Bir hükümdarın kendi otoritesini korumak için yapacağı her hareket, namuslu bir harekettir".

Machiavel'in, *Tite-Live'e Dair Konuşmalar'*ında ileri sürdüğü ahlâk kuralları, *Hükümdar'*daki düşüncelerini kuvvetlendirir. Bu eserde de ereğin (gaye) aracıları meşru kıldığını savunur. Kötülük ya da şiddet, ereği iyilik olan bir hareket için uygulanırsa ahlâksaldır. Machiavel'in bahsettiği erek, bir insanın, daha doğrusu hükümdarın egemenlik arzusundan başka bir şey değildir; onun önerdiği aracılar da, 'cinayet' ve 'hainlik'ten ibarettir. Hükümdarın belli bir amaçla yaptığı cinayet öyle olmalıdır ki, "bunun maddesel büyüklüğünü örtmeli ve kendisini bu cinayetten çıkabilecek sonuçların üstüne yükseltmelidir". Büyük işler başarmak isteyen hükümdar, aldatmak sanatını da bilmelidir. Kötü niyetin gizli olmasını da öneren Machiavel, hükümdara düşman olanlara, evvelâ onun sempatisini kazanmayı, bu suretle hükümdara kendi şahısları hakkında emniyet ve güven duygusunu vermelerini önerir. Bu suretle, 'ondan alınacak intikam' için en elverişli fırsatın hazırlanmış olacağını' anlatır. Anlaşılıyor ki, Machiavel'in bu riya ve alçaklıkla beslenmiş olan ahlâkı, yalnız hükümdarlara değil, tüm insanların birbiriyle olan ilişkilerini de içerir gibi görünür.

Fakat Machiavel, tüm önerilerini yeni kurulmuş ya da kurulacak olan bir saltanat ve egemenlik için ileri sürer. Zira o, bir hanedandan gelen hükümdarlar için şu öğüdü verir: "Hükümdarlar, kanunlara saldırır ya da eski kurumlardan ayrılırlar ve insanlar öteden beri alıştıkları âdetleri yıkmaya başlarlarsa, bu girişimleri başlar başlamaz tahtlarını yitirirler. Kendilerini iyilere sevdirmek, kötülere sevdirmekten ve kanunlara uymak kanunlara emretmekten daha kolaydır" ve "uluslar, iyi yönetilmiş olmaktan başka bir özgürlük istemezler". Bununla birlikte, onun irsî bir hükümdarla yeni hükümdara ayrı bir politika kuralı önermesine aldanmamalıdır. Machiavel'e göre, şekli ne olursa olsun her hükümet, korkutma politikasıyle kurulabilir. Hükümdarın mahvolmasına neden, iyilik düşünce ve kuruntularına kapılmasıdır. Yeni bir düzen kurmak isteyenin, şiddete ve zulme baş vurması lâzımdır. Ona göre, özgürlük, ancak eşitlikle teşekkül edebilir. Eşitliğin kurulabilmesi için, derebeyleriyle asılzadeleri mahvetmelidir. Zira bunlar, kendi çıkar, keyif ve arzularından üstün bir emir ve kurala karşı gelirler. Machiavel'in beğendiği hükümet şekli, 'cumhuriyet'tir. Ona göre, cumhuriyetler, genişlemek ve korumak için çalışırlar. Cumhuriyette bir bireyin keyif ve iradesi değil, halkın oyları rol oynadığı için, herhangi bir kurumun yıkılması, bu oyların birleşmesiyle olanaklıdır. Bu birleşmenin dayandığı özgürlük, ulusları coşturur ve gayretlendirir. Cesaretlendirir. Yurtseverliği aşılar. Bu suretle özgürlüğün iyiliğini ve ulusların hükümdardan daha üstün olduğunu anlamış, "Halkın sesini, hakkın sesi" saymıştır. Ona göre, 'tiers état', devletin kuvvet ve geleceğini yapar ve halk sorunlarını aristokrasi ve oligarşinin yapamadığı şekilde korur; bir örnek göstermiş olmak için, Tite-Live'in öykülerinden yararlanarak Roma tarihine baş vurur; Romalıların büyüklüğünde yurttaşların, serbest hareketleriyle bunun politika hayatındaki rolü olduğunu anlatır. Onun müstebit bir monark olarak ulusun başına getirmek istediği hükümdar, savaş gibi zorunlu, fakat geçici bir şerdir. Zira, düzen kurulunca herkesin fakültelerinin özgür durumu gerçekleşecektir. Bu hükümdar, fazla olarak Musa'yı, Thésé'yi, Romülüs ve Cyrus'ü taklit etmek zorundadır. Nihayet hükümdar, güzel eylemleri, cesaret, ustalık ve zekâ örnekleri vermek suretiyle halkın sempati ve takdirini kazanmaya da çabalamalıdır. Erdem ve dehayı

savunmalı ve bunlara yardım etmelidir. Toplum yapısını çökertmeye çalışanları, birer hasta ya da hastalık sayarak ortadan kaldırmalıdır.

Machiavel'in tüm öğütleri; hükümdarların kendi tahtlarını koruyabilmeleri içindir. Barthol-mès, Machiavel'in diğer düşüncelerini şöyle özetler: Hükümdarlığın iki tarzı vardır:

1. Kanunları kullanmak,
2. Kuvvet kullanmak.

Bunun biri insanlara, diğeri hammaddeye uygun gelir; fakat, birincisi yeterli olmayan yerde ikisini birden kullanmalıdır. En yüce kanun, politika zorunlulukları olduğu için, devleti korumak da halkın hayat ve mülkiyetine saldırmakta bir mahzur yoktur. Ona göre, ilerlemenin şartı, Ahenk'tir. Ahenksiz hiç bir varlık olamaz. Sosyal ve siyasal düzenin temeli, bir tek ve aynı düşünce, aynı irade, bir tek ve aynı duygudur. Bir aynı memleketin sınırları içinde bir arada bulunan her şey, tüm bireylikler, cemaatte (communoté) sona ermelidir. Tüm özel ve seçkin gelişmelerin son noktası cemaattir. Her birey, devletin bir üyesidir. Her üye, mahvolmak ıstırabı altında, kendilerini canlandıran kalbe, kendilerini yöneten başa itaat ve yardım etmek zorundadır. Bu itibarla bir tek başkan, bir tek kurucu, bir yönetmen (idareci), bir hükümdar yetişir. Nitekim Homeros, "Bir tek adam efendi olsun" demişti. Machiavel'e göre, her yurttaş özel hayatında devletin hareket tarzlarını taklit etmelidir. Her uyruk (tebaa) küçük ölçüde bir devlet olacak ve devlet büyük ölçüde bir yurttaş olacaktır. Uygarlık ve toplumun saltanatı, toplumu ve bireyi sağlam zaferlere hazırlayan çalışmakta, zorluklar karşısında yılmamak, elem çekmek ve savaşmakta olduğu gibi, insanın onur ve haysiyeti, yiğitlikle, götüreceği fedakârlığın büyüklüğünde, kendinden ve başkasından umudunu kesmemekte saklıdır. İnsana onur veren iş ve eylemdir. Tembellik ve işsizlik, insanı alçaltır, sinirlendirir. Talih, daima güçlü iradeleri ve özlü karakterleri himaye eder. Roma'nın gücü (kudret), eylem dehasına sahip olduğu sürece devam etmiştir. Eğlenmekten başka bir şey yapmayan toplumlar ise, hakaret ve tutsaklıktan başka bir şeye sahip olmamışlardır.

Machiavel, insanı yurttaşla karıştırmış ve ancak çalışmalarını ve kişiliğini etkin (actif) bir hayata, kamu hayatına bağlamış olanları yurttaş saymıştır. İnsanın yurttaşta erimesi ve böyle bir 'ilerleme', insanın niteliği dışında ya da üstünde sayılmaz mı?.. Machiavel, ilerleme, diyor, apaçık bir olgudur. Doğa, insanları, hepsine sahip olmadıkları halde her şeyi isteyecek bir tutkuda yaratmıştır. Hiç bir zaman tamamıyle kandırılamayan arzu, sürekli bir surette yeni girişimlere atılmayı ve daha parlak zaferler kazanmayı sağlar. Bundan ahlâksal ve siyasal hareketler, kuvvet ve yeteneğin şahane gelişmesi, önürdeşme (émulation) ve nihayet genel servet ve kamu sorunlarının artması meydana gelir. Kanunlar ve töreler (örf) kendilerini zorunlu kılan bu hareketlerden doğarlar. Kanunlar, tıpkı fakirliğin, insanı, çalışkan ve sanat sahibi kıldığı gibi ıslah ederler. İyi töreler, sürekli olabilmek için kanunlara ve en iyi kanunlar ciddî olarak görülebilmek için iyi törelere muhtaçtırlar. Kanun, büyük ve özgür varlıkların sınır ve ruhudur. Bekasını isteyen bir devlet, ulusun tüm güçlerini, aynı törelere başarıyla karıştırmalı ve aynı kanun bağlarıyle bilgece birleştirmeye özenmelidir. Machiavel, tüm bunlardan bireylerin devletle özdeş ve eşit bir duruma gelmiş, devlet kadar büyük ve fedakâr, onun kadar sürekli ve ölmez duruma gelmiş olması gerekir, sonucunu çıkarır.

Tarih felsefesi bakımından Machiavel, ulusların ölmezliği, bekası ve insan cinsinin devamı ile de uğraşmıştır. O, bunları J. Bruno ve J. B. Vico ile bunların yolunda gidenlerin anladığı şekilde açıklamıştır. Ona göre, insanlığın tarihi, kavimlerin tarihi, yersel ve göksel cisimler gibi çembersel bir yürüyüşü izler. Bu âlemde hiç bir şeyin bekası yoktur. Onlar, sonsuz bir iniş ve çıkışa ve sınırsız bir gidiş ve gelişe mahkûmdurlar. Hiç bir şey eski ya da yeni değildir. Her şeyde esas, direnme ve dayanmadır. Şekiller çeşitlenir ve yenileşir, düzensizlik, düzeni izler ya da bunun tersi olur. İyi kötüyü, faaliyet işsizliği ya da bunun tersi... Özet olarak hareket, sükûnu ve sükûn hareketi izler. Bir aşırılık diğer bir aşırılığı çağırır. Bir ulus ne kadar çok enerji kaynağına ve büyüklük ilkesine sahip olursa, o kadar da bunun terslerine sahip olur, helâk olur, kaybolur.

Machiavel'in, bundan sonra yıkılma tehlikesiyle tehdit edilen bir devlet nasıl doğrulabilir? sorusuna da verdiği karşılık, "Aralıksız bir surette kendi ilkelerine dönmek özlemini hissetmek suretiyle"den ibarettir. Yani, bu devletin başlangıçtaki hareket noktasına, ilkel ve ülküsel kaderine dönmesi gerektir. Bu, ulusların olduğu kadar da, bireylerin devam ve bekası için tek çaredir. Ona göre, her varlık ve kurum, bazı kudret, servet, esenlik (prosperité) ve onur tohumlarına sahiptir. Her kurum, kendi varlığını tehlikede gördüğü zaman, bu tohumları geliştirmek, parlatmak, aşılamak, gençleştirmek ve yeniden canlandırmak için çalışmalıdır.

İşte Machiavel, devlet, devletin bireyle ilgisi, insanın geliştirilmesi, politikanın tarihten alması gerekli olan ders hakkındaki kuramının esaslı çizgileri bunlardır. O, bu düşüncelerinde layik ve gerçekçi olduğu kadar da, deney ve aklın ilhamlarından ve kendi yurdunun, içinde

yaşadığı yıllardaki karışık, disiplinsiz ve parçalanmış durumundan yararlanmıştır. Machiavel, kiliseyle devletin yetki ve sınırlarını göstermiş ve devleti, yeryüzünü ilgileyen işlerin tek üstadı ve efendisi saymıştır.

Tite-Live'e Dair Konuşmalar'ının her sayfasında cumhuriyetçi olan Machiavel, Dante'nin çıraklığını yapar. O, ideal bir ahlâkın peşinden koştuğu erdemler can çekiştirmekle birlikte, hayatta bir çoğunluğun gidişinde görülen insel düşüklüklerin bir çeşit otopsisini yapmıştır.

Machiavel'in eserleri türlü eleştirim ve yorumlara neden olmuştur. Bazıları, onun kuramını, yalnız yeni bir egemenliğin kurulmasını sağlayan bir özellik taşıdığını, fakat yanlış anlaşılmakta olduğunu iddia eder. Bazıları da onu her türlü ahlâk duygularından yoksun bir cani sayar. Bazı kimseler de, büyüklüğünü takdir etmekle birlikte, önerilerini akıl ve vicdana aykırı bulurlar. Machiavel'i, dinsizliğin ve istibdadın sistemini kurmuş, cehennemî bir politikacı, insan cinsinin en korkunç düşmanı sayanlar da olmuştur. Bazılarına göre de ve daha çok J.-J. Rousseau'ya göre, onun eseri bir yergidir. Halka istibdat hakkında kin veren, krallara ders verme bahanesiyle, halka nasıl yönetildiklerini öğreten bir cumhuriyetçidir; onun asıl amacı, halkı, istibdat boyunduruğundan kurtarmak için, kurnazca uyandırmaya çalışmaktır. Bacon da az çok bu düşüncededir. O da: Machiavel'in amacı, der, devlet yönetmenlerinin yapmayı âdet edindikleri şeyleri göstermektir. Bunların ne yapmaları gerektiğini öğretmek değil. *Hükümdar,* Bacon'a göre, gerçeğe aykırı bir şekilden ibarettir, ülküsünün bir tablosu değildir, siyasal bir tedbirdir, devletin bilgeliği değildir.

İmparator Frédéric II, *Anti-Machiavel* adlı eserinde, *Hükümdar*'ı, Sezar Borjiya'nın bir portresi sayar. Kendi kendilerine uluslarını yönetmek isteyen kralların birer uğursuz olduklarını göstermek isteyen bir eser olduğunu söyler. Bazı yazarlar da, Machiavel'i, İtalya'yı bağımsız bir devlet haline getirmek için uğraşan bir devrimci saymıştır. Fakat hiç bir yazar, onun yurtseverliğinden ve özgürlük aşkından kuşkulanmış değildir. Bununla birlikte, yeni bir egemenliğin kurulması ve korunması için onun önerdiği tedbir ve düşüncelerin ahlâka aykırılığında da genel olarak ittifak edilmiş gibidir.

Eserleri ölümünden sonra basılmıştır. Bunlar, ilk kez 1531-1532'de Roma'da yayınlandı. Floransa'da çıkan son ve mükemmel baskısı 40 cilttir (1818). Fransızcaya Péries tarafından çevrilen bu külliyat 12 cilttir (Paris, 1823-1826). Machiavel'in *Prens* adlı eseri Türkçeye Haydar Rifat tarafından *Hükümdar* adıyle çevrilmiştir (1932).

Bkz. M. de Bouillé, *Commentaires Politiques et Historiques sur le Traité du Prince et l'Anti-Machiavel* (Paris, 1827); Ad. Franck, *Réformateurs et Publicites* (Paris, 1864); M. Nourrisson, *Machiavel* (Paris, 1874); Meineke, *Die Idees der Staatsraison* (1924); Kemmerich, *Machiavelli* (1925); Frayer, *Machiavelli* (1938); U. Spirito, *Machiavelli e Guiceiardini* (1946); E Castelli, *Umanesimo e Scienza Politica* (Mailand, 1951); R. Ridolfi, *Vita di Machiavelli* (1954); G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (3. cilt, 1961).

MACKINTOSH, Sir James. İskoçya Okulunun son üyelerinden olan bu İngiliz filozofu, bilgisinin genişliği, hem zarif ve hem de kolay olan dilinin başarılı açıklığıyle seçkin olan bir kişiliktir. O, yayımcı, hukukçu, müsteşrik, tarihçi ve ahlâkçı bir filozoftur. 24 ekim 1765'te Inverness kontluğunda doğmuş, 30 mayıs 1832'de Londra'da ölmüştür. Fransız İhtilâli başladığı zaman, o, Baro'ya girmişti. Fox'la birlikte Buruk aleyhine şu eserle talihini denedi: *Vindicioe Gallicoe.* Fransız ulusunu savunan bu eser dolayısıyle Teşrîî Meclis tarafından kendisi Fransız Yurttaşlığına kabul edilmiştir; aynı zamanda da, kendi yurdunda Whig Partisi tarafından pek iyi karşılanmış ve olağanüstü bir başarı kazanmıştır. Fakat Fransa'daki terör (terreure) dönemi, onun düşüncelerinde değişiklik yaptırdı; bu aynı ihtilâl hakkında pek sert düşünceler ileri sürmesine neden olduğu için Torys Partisine meyletti. Pitt, kendisine Lincoln's-Inn'de bir hukuk kürsüsü verdi. Biraz sonra da Bombay'a yargıç (recorder) oldu. Bu sömürgede geçirdiği altı yıl sırasında, bir Bilginler Cemiyeti kurdu. Burada şaşılacak kadar geniş ve derin bir müsteşrik oldu. Hint felsefesini daha iyi öğrenmek için uğraştı. 1881'de Hindistan'dan dönüşünde Parlamentoya seçildi. Lord Castbereagh'a karşı bir Parlamento reformu ve dinsel bir kurtuluş hareketini kazanmak için girişilen savaşta ve bu lordu devirmekte önemli bir rol oynadı. Mackintosh, tarih görüşünde Robertson ve Hume'un çırağıdır. Yani, bir filozof, tarihçi ve liberaldir. O, bu yönsemesi dolayısıyle, Fransa ve İngiltere arşivlerinde yaptığı ince araştırmaların ürünü olan ve ölümünden sonra 1834'te yayımlanmış bulunan *İngiltere Tarihi* ile *1638 İhtilâlinin Tarihi* adlı iki eser yazdı. Mackintosh aynı zamanda Edimburg dergisiyle Britanya Ansiklopedisi'ndeki yazılarıyle felsefe tarihi için pek değerli izler bıraktı. Adı geçen dergi, İskoçya Okulunun ünlü organıdır. Mackintosh, bunda, pek ince araştırmaların sonucu olan şu iki yazıyı yayımlamıştır.

1. *Edebî Yazıların Yeniden Doğuşundan İtibaren Felsefe Tarihine Dair Düşünceler,*

2. Madam de Stael'in *Almanya'ya Dair* adlı eserinin *Eleştirimi.* Bu eseri, Türkçeye 3 cilt olarak Nasuhi Baydar çevirmiştir (1945).

Bu iki yazı, M. L. Simon tarafından *Mélanges Philosophiques* (Paris, 1829) adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. O, Britanya Ansiklopedisi'nin 7. baskısında Dugald Steward'ın *Metafizik Bilimler Tarihi* adını taşıyan değerli makalesini tamamlamak üzere, *Ahlâk Felsefesi Tarihi*'ni yazmıştır ki, bunu da M. Poret, *Histoire de la Philosophie Morale* adıyle Fransızcaya çevirmiştir (1836). Bu sonuncusu tam olmadığı gibi, tarafsız da değildir. Çıkardığı sonuçta bir sistem olmadığı gibi, içinde bulunanlarda da birçok boşluklar vardır. İlkçağlarda ortaçağ halkı, pek acele yazılmış, yazarı tarafından pek iyi bilinen Almanya ise, tamamıyle bir yana bırakılmıştır. Bu yazıda tüm ahlâk okulları ikiye dönüştürülmüştür:

a) Zihinsel okul,

b) Duygusal okul.

Mackintosh, birinciye taraflı olanları ihmal etmiş ve hatta bunları ikinciye taraflı olanlar uğruna, yani dostlarına kurban etmiştir. Bununla birlikte, bu eserin yararı büyüktür. Bu yarar, yalnız İskoçya Okulunun felsefesel hareketlerini geniş ölçüde açıklaması bakımından değil, okulları, İngiltere'deki yerli ahlâk felsefesine alıştırması bakımından önemlidir. Bu felsefenin en son girişimlerinin en gerçek tablosunu orada bulmak olanaklıdır. Fazla olarak Mackintosh, çağdaş ahlâka hizmet etmiş olan birçok kimseleri de meydana çıkartmıştır. O, her sistemin en karakteristik noktalarını belirtmiş, yarar ve bencillik doktrinlerine aykırı olan genel ilkeleri Hobbes ve Bentham'ın sapıklıklarına karşı birleştirmiştir. Mackintosh, XVII. ve XVIII. yüzyıl sistemlerini gözden geçirirken şu ilkelere ulaşmıştır:

Ahlâksal kabul (approbation) zihnin bir işlemi değil, bir heyecan, bir duygudur (a feeling). Genel olarak çıkar, eylemlerimizdeki ahlâklılığın ölçüsüdür. Bununla birlikte vicdan, çıkara bağlı olmayan bir duygudur. O, çeşitli öğelerin, kişisel ve sosyal duyguların yalınç ve ayrışmaz (inhilal etmez) bir kaynaşmasıdır. Vicdan ona göre, bazı geleneklerin ödevlerinden, bazı erdemlerin tertibinden ibarettir ve bizi ahlâk bakımından birini öğrenmek ve diğerlerini işlemek, yapmak zorunda olduğumuzu itiraf etmemize yarayan bir fakültedir. Mutluluğumuz, iradenin, vicdanımıza bağışladığı itaate bağlıdır. Bu, zaman zaman iradeli ya da iradesiz olan itaat, bu ahlâksal kabul, bir düşünme ve akıl yürütmenin sonucu değildir; her âlicenap duygulanmanın (affection) bizde doğal olarak doğurduğu hazdır; o, irademizi belirleyen tüm bu heyecanların ve arzuların kaynağıdır. Zira onlar, mutlu olmak ihtiyacıyle ilgilidir. Mutluluğumuzun en gerçek nedeni, sempatidir. Vicdan kanunu, sempatiyle karışır. Her ikisi de etkin ve ahlâksal olan doğamıza, kişisel ve sosyal duygularımıza, hazlarımıza ve elemlerimize hükmeder. Vicdan, sempatiye aykırı olan her şeyi reddeder. Bu itibarla da her çeşit bencil tutkulara ve gerçek bir surette yararlı olan şeylerin arasına girer. Demek ki genel çıkar, vicdanın emirleriyle ve duygudaşlığın ilhamlarıyle, yani insanın gerçek yapısıyle uygun olduğu yönle ahlâklılığın işaretidir. Öyle görülüyor ki bu sistem, dar ve yanlış bir psikoloji anlayışına dayanmaktadır ve sosyal verilere de aykırıdır.

Mackintosh'un özetlediğimiz bu ahlâk görüşünü, diğer yararcı filozoflarla ilgisi bakımından incelersek, daha derinden kavramış oluruz: Bentham'ın ahlâkında, bir taraftan insan daima yapmak istediği eylemlerin, sonuçlarını az çok hesap eder, demekle, bir taraftan da, insan kendi özel mutluluğu için hareket edebilir ve etmemesi gerektir, düşüncesini ileri sürmekle vicdanın verilerine aykırı bir görüşe bağlanmıştı. Mackintosh ise, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, Chiefly During the Seventieth and Eightieth Centuries (XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Ahlâk Felsefesinin İlerlemesine Dair Dissertasyon)* (Londra, 1851) adlı eserinin yedinci bölümünde, bunlardan yanlış bulduğu birinci sorune şu karşılığı verir: Eylemlerimizin kaynağında en yüce amaç, yarar olmakla birlikte, erdemli bir insan ruhunun tek amacı da yarardan ibaret değildir. İnsan ruhu, yalnız sonuçların hesabına göre hareket etme zorunda kalınca pek daralmış olur. Fakat bu hesap, kendiliğinden olağandır ve kolaydır; insan kendisini, aldatmaksızın, genel çıkarı için, itidalin, tedbirin, cesaretin, adaletin, âlicenaplığın, minnettarlığın, doğruluk, sadakat, aile duygulanmaları ve yurtseverliğin iyi sonuçlarını belirtebilir. Vicdan, tüm hisli varlıkların mutluluğundan uzaklaşma amacını pek seyrek olarak güdebilir. Fakat her birimiz ayrıntılarda (teferruat), erdemin genel ya da özel yararını kolayca hesaba katabiliriz. Böylece de, çıkar, ahlâksal ajanı belirleyen dolaysız bir güdü (motif) olmaksızın, iyi eylemlerin meylettiği uzak ve kesin bir amaç olarak kalmış olur.

Karşılık beklemeyen duyguların kaynağı ve vicdanın oluşumu sorununa gelince: Mackintosh, bu konuda Hartley kuramına dayanır; fakat bunu pek genişletir. Paley'den beri İngiliz ahlâkçılarında klasik bir hal alan para aşkı örneği Maskintosh'a göre, iyiliksever insanın başlangıçta bencil duygularla hareket ettiğini, sonra da mutlak surette karşılık beklemeyen bir kanaatle iyilik yapmasına neden olmuştur. Ona göre, bu şekil değişimi, benzerlerimize kendi özel duygularımızı nakletmek suretiyle

olmuştur. Daha sonra da benzerlerimizin duygularını kendimize nakletmişizdir. Sosyal duygulanmalar bu suretle meydana gelmiş ve sempati tamamıyle kendiliğinden olan bu çift geçişimlerden (translations) meydana gelmiştir. Bu itibarla sempatiyi, bizi hareket ettiren tutku ve duyguların ilkesi saymak doğru değildir. Zira bu duygu, sonradan belirmiştir. Bir araya gelenleri duygudaşlığın karmaşık ilkelerini meydana getiren ilkel duygular, Mackintosh'a göre, 'minnettarlık', 'acımak', 'duygulanmak' (ressentiment) ve 'utanma'dır.

Minnettarlık'ı şöyle açıklar: Bize karşı yapılmış olan bir iyilikten haz duyarız, bu hazzı iyilik yapanın bir kanım (satisfaction) duygusuyle dikkate alırız. Sonra da başka iyilik yapan varlık ve edimleri görünce, bu manzara bizde evvelce görüp hissettiğimiz hoş deneyi uyandırır. Çocukta geçen duygular bunu tanıtlar. Çocuk, kendisine her çeşit hazzı tattırmış ya da hazırlamış olan annesine karşı kanım duygusunu hisseder. Sonra yavaş yavaş analoji yoluyle bu aynı duyguları annesine benzeyen kimselere karşı da başlar. Acımak da böyledir. Aynı dış işaretler, tüm insanlarda aynı iç heyecanları ifade eder. Benzerlerimizde işaretlerini gördüğünüz zaman, onlara kendi özel duygularımızı naklederiz; onların yerine ıstırap çekeriz, bu suretle de acımak bize, bir başkasına karşı iyilik yapmayı ilham eder.

Sempatinin üçüncü öğesi olan duygulanmaya gelince: Başkalarına ıstırap veren eylemlere ve bu eylemleri belirleyen durumlara karşı doğal bir öfke yavaş yavaş özel hal ve koşullardan ayrı bir hal alır.

Mackintosh, 'adalet' duygusunu da şöyle açıklar: İnsan, benzerlerimize kötülük yapanların cezalandırılmasını ister. Fakat, aynı zamanda sanığa karşı bir acıma duygusuna da kapılır; aşırı cezalar verilmesini istemez. Saldırgana karşı duyduğumuz bu ılımlı öfke, adalet duygusundan başka bir şey değildir. Mackintosh'a göre bu duygular, bizde birer duygu olarak kalmaz, aynı zamanda gidişimizin dürtüsü halini de alır ve bizi eyleme terk eder. Örneğin, acımak bize başkasının yerine 'ıstırap' verdiği için, bizi bu acıdan kurtaracak olan bir eylemi de ister istemez severiz; böyle hareketleri de isteriz; yani, kendimize haz verebilmek için başkasına iyilik yaparız, aynı nedenle de bu tarzda hareket etmeyi gerektiren halleri de isteriz; daima çağrışım kanunları sayesinde bu halleri sırf kendileri için, yani bize başlangıçta verdiği hazzı dikkate almaksızın isteriz. Bu erdemli haller, bu gelişme noktasına ulaşınca, mutlak surette karşılık beklemez bir karakter kazanır ve ahlâksal vicdan en yetkin şeklinde vücuda gelmiş olur. Böyle yapımızın ilkel haz ve elemleri, art ardına dört beş dönüşümden (istihale) sonra, bizde 'ahlâksal doğamız'ı teşkil eden karmaşık bir bileşimi (terkip) meydana çıkarır.

Mackintosh'a, karakteri esaslı bir suretle bencil olan bu haz isteğinin ve elemden nefretin nasıl olup da karşılık beklemez bir niteliğe çevrildiği sorulur ve bunun olanaksızlığından söz edilirse, o, kimyada bileşik cisimlerin çoğu kez kendilerini bileştiren yalınç (basit) özelliklere sahip olduğunu ileri sürer. Mackintosh'un sisteminde ahlâksal duyguyu bileştiren dördüncü öğe, 'utanma'ydı. Bu, ona göre, ayıplamaktan meydana gelir. Ayıplama, insan cinsinin ahlâksal hoşgörüşünün (taklit, vb.) bir işaretidir; biz benzerlerimizle duygudaş olarak birleşmekten mustarip oluruz. Biz neleri kanunun hoşgördüğünü, eğitimle öğreniriz. Bu itibarla vicdanın oluşumuna eğitim de hizmet eder. Utanma, diğer üç ahlâksal öğeden üstün bir surette kendisini bizde hissettirince, iyiliği kendimiz için değil, kendisi için, yani iyi'yi iyi olduğu için işlemeyi isteyen 'ahlâksal doğa'ya yükselmiş oluruz.

Bkz. M. E. Caro, *L'Examen Critique de la Morale Utilitaire* (1874, s. 219-226).

MACROBE (Ambrosius Aurelius Theodorius Macrobius). İmparator genç Theodos zamanında, yani IV. yüzyıl sonlarıyle V. yüzyıl başlarında, belki de Afrika'daki Nümidia'da (Hippon yakınlarında) doğmuş olan tanınmış dilci, filozof ve politikacı. Hayatına dair geniş bilgimiz yoktur. Önemli yönetim (idare) işleriyle görevlendirildiği anlaşılıyor. 399-400 yılında önce İspanya'da, sonra Gaule kıtasında genel vali olmuş, 409-410'da Kartaca'da prokonsüllük yapmıştır. 422'de imparatorun büyük maliyeciliğine getirilmiş, fakat hayatının büyük bir kısmı müşriklikle geçmiştir. Macrobe, Yeni Eflatunculuğu bir din gibi kabul etmiştir. Zaten o, Simmak (Symmaque), Pretekstat (Prétéxte) ve Nikomak'lar gibi eski tapıma (culte) taraflı olan aristokrat bir toplum içinde yaşamıştı. Macrobe, meraklı bir zekâ olduğu için, tüm insel bilgilerle ilgilenmiştir. Yunan ve Latin dillerine dair mukayeseli bir eserinden başka:

1. *Scipion'un Düşüne* (rüya) *Dair* iki bölümlü bir kitabı vardır. Bunda, Ciceron, *Cumhuriyet* adlı eserinin pek güzel bir öyküsüyle daha çok Yeni Eflatunculuğun astronomi ve göksel fizik hakkında ve diğer konulara dair bilgilerinin başarılı bir özeti vardır.

2. Yedi kitaptan oluşan diğer bir eseri de, *Saturnalia (Zühal Törenleri)* dir ki, diyalog şeklinde geniş ve zengin bir ansiklopedidir. Bu eserde Macrobe, Simmak ile arkadaşlarını konuşturur. Bu, daha çok büyük ve edebî bir der-

lemedir. Yazar, bu eserinde, Plütark'ın *Questions Symposiaques*'ını taklit ve hatta biraz da çevirmiştir. Bunun VII. kitabında, 'Bir yemek sırasında ne zaman ve nasıl felsefe yapmaya izin verilir?" sorusuna karşılık verir. Bu eser, zarif ve hoş bir tartışmadır. *Düşe Dair* olan eseri ise, ayrı bir öneme sahiptir. Ciceron'un *Cumhuriyet* adlı diyaloglarını tamamlayan öyküsü ise, beğenilmeye değer. Bunda Macrobe, Eflatun'un *Cumhuriyet*'inde bahsettiği ünlü öyküyü taklit etmiş olan Her Armenien'in yazdığı, ahret hayatına ve insanların bu dünyadaki eylemlerine göre, kendilerini öteki dünyada bekleyen akıbet hakkındaki inançlarını açık bir şekilde özetlemiştir. Ciceron ile Eflatun'un *Cumhuriyet*'leri arasındaki farkı, büyük bir incelikle açıklamıştır. Sonra da, filozofların birtakım yüce kurumları çoğu kez masallar şeklinde göstermiş oldukları için, kendilerini haklı bulur. Eserde geniş bir bilgi ve ince bir akıl yürütme göze çarpar. Bu eserde, hem toplanmaya değer birtakım önemli belgeler, hem de Eflatun ve Aristo'nun oldukça açık çözümlemesi de vardır.

Et. Gilson'un verdiği bir özete göre, XII. yüzyılda gelişen Eflatunculuğu anlayabilmek için, Macrobe'un, *Scipion'un Düşü* adlı eseri ile Kalsidius'ün *Timée* hakkındaki diyalogunu bilmek gerektir. Ciceron, *Cumhuriyet*'inde, Afrikalı Scipion Emilianus'den bir düş öyküsünü nakleder: Bu kumandana düşünde babası, Kartaca'yı gösterir; muzaffer olacağını müjdeler; yurduna hizmet edenlerin Yüce Tanrı (princips deus) tarafından mükâfatlandırılacağını ve ölümden sonra onlara mutlu ve mübarek bir hayat bağışlanacağını anlatır. Bunların meskeni, nebülözlerdir ve bu Yüce Tanrı da dokuz göksel kürenin en yüksek noktasında oturur. Bu kürelerin evrimleri öyle ahenkli bir ses çıkarırlar ki, Nil çağlayanları yakınlarında oturanların su sesini işitmedikleri gibi, biz de alışkanlık dolayısıyle bu ahengi algılayamayız. Scipion'un babası, göklerin yüksekliklerinden pek küçük görünen yeryüzüne bakmakta olan oğlunu, göksel şeylere dönmek üzere davet eder. Onur göklerde de devam edecektir; fakat göklerde yıllar, "Büyük villaların", yani güneşin evrimiyle değil, tüm göklerin evrimleriyle sayıldıkları için hiç bir şey değildir. Böyle bir yıllığın yirminci kısmı, insan tüm kendinden önce gelenleri unuttuktan sonra cereyan eder. Şu halde gök için yaşamak lâzımdır. İnsan bedeni ölümlü olduğu halde ruhu değildir. Ruh, beden yüzüne daha önceden konulmuş olan düşünür bir tanrıdır. Tanrı, âlemde ne ise, ruh da bedende odur. Beden, ruh sayesinde hareket eder. Beden ve bunun hareketi sona erebilir, fakat ruh, kendi kendine hareket eden olduğu için, hareketlerine son vermez. Bu nedenden de yok olamaz. Ruh, ebedîlikten başka bir tasası olmayarak bedenden ne kadar tam ve iyi olarak boşalırsa, o kadar mutlu bir ömür geçirir.

İşte Macrobe, *Scipion'un Düşü*'nde *(In Sommium Scipionis)* bu temayı işler. Eserin başından itibaren başlıca filozof olarak Eflatun ve Plotin'i ilân eder. Onlarla birlikte varlıklar merdiveninin en yüksek tepesine, ilk neden olan 'hayır'ı (thagathon) koyar. Daha sonra Tanrı' dan doğan ve kendisinde her şeyin kopyaları, ideaları bulunan 'zihin' (nus) gelir. Zihin, hayra yöneldiği sürece, kendi kaynağına olan benzerliğini tamamıyle korur. Fakat, kendi kendine yöneldiği takdirde, ruhu meydana getirir. Zihni (nus, mens, animus), zihnin meydana getirdiği 'can'la (animus) karıştırmamalıdır. Her ne kadar zihin, türlerin sayıca çokluğunu kapsarsa da, kendisi tek kalır; ruh, evrenin uçsuz bucaksızlığı içinde dağılsa da, kendi özel birliğini korur. Ruha kadar uzanan ilk ilkenin birliği, sayı değil, tüm sayıların kökeni ve kaynağıdır. Cisimler için nokta ne ise, sayı için de ruh odur. Sayıların kendileri de kavranılabilir (intelligible) gerçekliklerdir; bunların her biri kendilerinden ayrılmayan özelliklerle nitelenmiştir. Bu özellikler, bileştirici ilkeler oldukları için, varlıkların doğaları bunlarla açıklanır. Bu itibarla Bir'in kendisi (monad), ne erkek, ne de dişidir; fakat Tek, erkek, Çift ise dişidir. Örneğin 6 sayısının birlik aracılığıyle çiftleşmesinden doğmuş olan 7'nin birçok özellikleri vardır.

Türler ve sayılar nasıl ki, zihnin içinde iseler, ruhlar da Ruh içindedir. Bunlar arasında bazıları ruhtan asla ayrılmazlar. Fakat, yine bunlardan bazıları bedenlere girme ve yersel hayat arzuları yüzünden yüksek gerçeklikleri temaşadan yüz çevirirler. Böyle ruhlar doğdukları yerlerden bazı tarzlarda düşerler ve bedenlerin içinde kalırlar ve bir çeşit çakırkeyiflilik, onlara asıl kaynaklarını unutturur. Bunlar, Eflatun'un anlattığı gibi, ne olduklarını tekrar anımlamak için ancak bir anış (réminissence) çabasıyle ve ilerlek (müterakki) bir surette bedenden ayrılıp özgürlüklerine kavuşabilirler. Ruhun bir beden içine acele düşmesi esnasında tüm göksel küreleri birer birer geçer ve bunların her biri içinde bir kez cesetlendikten sonra, işleteceği fakülteleri kazanır. Satürn'de akıllanma (ratiocinatio) ve zihin, Jüpiter'de hareket kuvveti (praktikon), Mars'ta cesaret, Güneş'te oyları hissetmek ve anımlama yeteneği, Venüs'te arzuları, Merkür'de algılanmış olanı anlatmak yeteneği ve nihayet Ay' da, büyüme ve disiplin alma yeteneği kazanılır. Tanrısal işlemlerin en aşağısı olan bu so-

nuncusu, tensel işlemlerin en yükseğidir. Ruh, bunu bir çeşit intiharla ve kendisine âdeta bir mezar (semâ) olacak olan bir bedeni (soma) kazanmak suretiyle işler.

İnsan ruhu, kendi kaynağından ne denli uzak olursa olsun, o kaynaktan tamamıyle ayrılamaz. Zihin ve akıl yürütmelerden ibaret olan yüksek kısmı sayesinde Tanrısalın doğuştan bir bilgisini —erdemli hareket etmek suretiyle— ve Tanrı'yla birleşme aracısını saklar. Plotin' in pek iyi gösterdiği gibi, erdemler ruha, ruhun çıkağı (mahreç) olan Tanrısal kaynaktan gelirler. Bu erdemler en naçizinden en yükseğine doğru dört dereceye ayrılırlar:

1. Siyasal erdem, yani sitede insanın etkin (actif) hayatını düzenleyen erdemler (tedbir, kuvvet, ılımlılık ve adalet).

2. Ruhu eylemden ayırıp dalınca (contemplation) yönelten 'arıtkan' (purificatrice) erdemler.

3. Önceden alınmış ve dalınca yetenekli olan bir düşüncenin erdemleri.

4. Tanrısal zihinde ebedî olarak yerleşen —bizdeki model ve ilkeler gibi— 'örnek erdemler': "Tanrısal zihinde tüm eşyanın düşünceleri varolduğuna göre, tüm erdemler düşüncelerinin de onda bulunduğuna inanmak zorundayız. Onda tedbir, Tanrısal zihnin kendisidir; ılımlılık da sürekli bir surette bu zihne nezaret eden, aynı kalan ve asla değişmeyen kuvvettir. Bu zihnin kaydettiği ebedî kanuna göre, eğilmez bir surette daima kendi eserine devam eden adalettir".

Bu metin, XIII. yüzyılın Augustincilerine, örneğin, Saint-Bonaventre'a, "erdemlerin nurlanması" formülünü vermiştir.

Macrobe tarafından kabul edilmiş olan ruh tanımı, ruhta Tanrısal nüfuzların nasıl meydana geldiğini açıklamasına yardım eder. Ona göre, burada tereddüt edilebilecek iki formülden biri, Eflatun'un kendi kendine hareket eden bir öz formülü ile Aristo'nun edim ya da organlaşmış cismin yetkinliği formülüdür. Burada önemli olan, ikisinden birini seçmektir. Zira bu seçme, ölmezlik problemi hakkında bir karar vermeyi gerektirir. Eğer Eflatun'la birlikte ruhun kendi kendine hareket eden (automotrice) bir öz olduğu kabul edilirse, onun ne hareketine, ne de varolmasına son vermesi için hiç bir neden yoktur. Fakat, Aristo gibi ruhun hareketini dışardan aldığı kabul edilecek olursa, onun hareket ve varoluşu sona erecek demektir. Fakat bu ikinciyi kabul etmek zorunda değiliz. Aristo'nun hareket etmeyen bir hareket ettiricinin varlığı hakkındaki tanıtı (ispat) iyi olsa da bu, ruhun hareketsiz bir hareket ettirici olduğuna aracılık etmediği gibi, ruhun bütün bütüne hayat ve hareket olmasına da aracılık etmez. Ruh daha bereketli bir kökenden çıkmış olan bir hareket kaynağıdır (fons motus). Bu bereketli kaynaktan arkası kesilmeksizin ruhun bilgileri, iradeleri ve hatta tutkuları fışkırır.

Macrobe'a göre, iki çeşit ölüm vardır: Biri ruhun bedenden ayrılmasıyle meydana gelen ölümdür ki, buna ancak Tanrı emir vermek hakkına sahiptir. Diğeri ise, amacı, bilgenin bu dünyada tüm çabalarını germekten ibaret olan duyular üzerine aklın tam bir zaferinden doğan ölümdür. Macrobe, eserinin tüm bu yorumlamalarını şu satırlarla özetler: "Felsefe, fizik, ahlâk ve akıl' (ya da cisimsiz olan şeylerin) bilimi olmak üzere üç bölümdür. Ciceron, bu 'düş'te, bu bilimlerden hiç birini unutmamıştır. Gerçekten bu erdemle yurt aşkına dair olan vaazlar, boş onurları hor gören bir ahlâk sisteminden başka bir şey değildir. Ciceron, küre'nin durumundan, yıldızların büyüklüğünden, güneşin egemen gücünden, göksel dairelerden, yersel bölgelerden, okyanusun yerleştiği uzaylardan ve âlemdeki ahengin sırlarından bahsettiği zaman, bize fiziğin sırlarını açıklamış olur. Nihayet, ruhun hareket ve ölmezliği üzerinde tartışmalarda bulunduğu zaman —ki, onun içinde hiç bir tensel ve duyulur (sensible) şey yoktur ve bu öz yalnız akıl'la kavranılabilir— "Akılsal felsefenin pek erişilmez yüksekliklerine yücelmiş olur. Şu halde, felsefeyi tamamıyle kucaklamış olan bu eserden daha yetkin hiç bir şeyin varolmadığı ilân edilebilir".

Macrobe'un Eflatuncu temaları ortaçağ düşünürleri üzerinde büyük etkiler yapmıştır.

Eserleri, ilk kez Gronovius tarafından yayımlanmıştır (Leyde, 1870). Son baskısını da Fanc yapmıştır (Leipzig, Teubner, 1868; 2. baskı, 1893). M. de Rosoy da Franszıcaya çevirmiştir (2 cilt; Paris, 1826-1827).

Bkz. Millin'in *Annales Encyclopediques*'inde Macrobe hakkında yazdığı dissertasyon (1817, cilt V, s. 2176); L. Petit, *De Macrobio Ciceronis Interprete Philosopho* (Paris, 1866, Tez); *Wissiva und ihr Einfluss auf di Wissenschaft des Christlichen Mittelalten* (Münster I. Wetsf., 1916); Et. Gilson, (s. 115-117).

Mc TAGGART, J. M. E. İngiliz filozofu. 1866'da doğmuş, 1925'te ölmüştür. Green (Thomas Hill) tarafından İngiltere'de kurulmuş olan ülkücülüğü devam ettirmiştir. Bu ülkücülüğün kaynağı Kant'tır. Bosanquet ve Bradley son zamanlara dek bunu geliştirmektedir. Mc Taggart, 1921-1928 arasında *The Nature of Existence* adlı yayınlarında Hegelciliği bireyci bir görüşle yorumlamıştır. Ona göre, tek töz (cevher) Ben'ler ya da Ben zümrelerinin kısımlarıdır. Tanrı'nın kendisi bile, St. Mill ve James'de olduğu gibi, sınırlı bir güce sahiptir. O, ülkücülüğünde doktrinden çok yöntem üzerinde

ısrar eder gibidir. Ona göre, iki görgül (empirique) öncülden (prémisse) itibaren bazı şeyler vardır ve bu bazı şeyler farklılanmıştır. Gerçeğin (reel) tüm kategorileri gerçeğin kendisinden çıkarılabilir.

Mc Taggart'ın bu bireyci ülkücülüğüne İngiltere'de M. Howison muhalefet etmiştir. Bu filozof, *The Limits of Evolution (1901)* adlı eseriyle mutlaka tikel bir Ben'in değil, bir Ben toplumunun bulunduğunu iddia ederek ülkücü ve Kantçı kalmasına karşın, çokculuğa (pluralisme) ulaşır; yani o, her varoluşu ruhlara dönüştürür. Doğa, ancak bu ruhların ortak tasarımları olarak bulunabilir; fakat, ruhlar toplumunda bunlar, ortak olarak varolduğundan nesnel bir değere sahiptir. Yaptıran neden olarak değil, bir amaçlı neden olarak hareket ettiren bir Tanrı'nın gidişi altında, bu toplum akılsal bir ülkü sayesinde hareket eder. Bu suretle, bu filozof, ülkücülüğü mantıkcılıktan kesin olarak uzaklaştıran düşünceleriyle, düşüncesini geliştirmiş olur. Anlaşılıyor ki, Mc Taggart ile Howison, âdeta birbirlerinin birçok noktalarda antipotudurlar.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 1055-1056).

MAGNIEN, Jean-Chrysostome. Fransız hekim ve filozofu. 1600 yılına doğru Luxeuil'de (Franche-Comte) doğdu, XVII. yüzyıl ortalarına doğru Pavie'de hekimlik dersleri verdi. Tennement'a göre, Descartes Okulunun hazırladığı yenileştirme hareketlerinde Magnien'in de bir etkisi olmuştur. Bu dönemde felsefeyi yenileştirmek için ortaçağ okulunun bilmediği tüm eski sistemlere bir onur yeri vermek için deneyler yapılıyordu. Örneğin, Campanella, İskenderiye Okulunu; Berigard, İyonya felsefesini canlandırmışlardı. Magnien de, Sennert'e uyarak atomcu okulun doktrinlerine değer vermeye çalışmıştı. Bu konuda yazdığı eser, *Democritus Reviviscens, sive de Atomis*'dir (Pavie, 1646). Bu eser, birçok kez basıldığı için, başarı göstermiş demektir. Onun bu kitabında felsefeye, pek az yer verilmiş, daha çok fizikten söz edilmiştir. Bununla birlikte onda, Gassendi'nin yararlanmaktan çekinmediği bir teoremden fazla şeyler vardır.

Magnien, atomların hem bölünmez, hem de şekil değiştirme yeteneğinde olduklarını kabul eder ve Epikür'ün 'minima' (en küçükler) kuramına göre, atomlar yalınç değildirler, fakat pek küçük kısımlardan bileşiktirler ve bu kısımların birbirine oranla aldıkları yerler, atomun şeklini belirler. Magnien, bu düşünceye, bu en küçük kısımların sayısı bir tek atomda aynı kaldıkları halde, bunların atom içinde aldıkları yerlerin, yani durumlarının değişebileceği varsayımını eklemiştir. Atomları hareket ettiren nedene gelince, ona göre bu, atomlar arasındaki sempatide, ya da belirli bir özün cismini meydana getirmek için atomların birleşme yönsemesinde aranmalıdır (E. Bréhier, cilt II, s. 13).

MAGUIRE, Thomas. İngiliz filozofu. 1831'de doğmuş, 1889'da ölmüştür. Dublin'de Trinity Kolejinde okumuştur ve 1881'den itibaren de orada felsefe okutmuştur. Eflatun'a dair şu değerli eserleri yazmıştır: *The Platonic Idea* (1866); *Essays on Platonic Ethices.* Maguire, Parmenid'in eserlerini de bastırmıştır (1882). Felsefeden başka konuları ilgileyen eserleri de vardır.

MAIER, Heinrich. Alman filozofu. 5 şubat 1867'de Heidenheim'de doğdu, 28 kasım 1933'te Berlin'de öldü. 1922'de bu şehirde profesör olmuştu. Varlık sorunlarında gerçekçiliğin (realisme) eleştirimcilerindendir. Şu eserleri pek önemlidir: *Syllogistik des Aristoteles* (3 cilt, 1896-1900); *Sokrates* (1913); *Alois Riehl* (1926); *Philosophie der Wirklichkeit* (3 cilt, 1926-1935). Bu üç ciltten birincisi, *Wahh. u. Wirklichk;* ikincisi, *Die Phys. Wirklichk;* üçüncüsü, *Die Psichisch-Geistige Wirklichk* başlıklarıyle yayımlanmıştır. *Die Mechanische Naturbetrachtung und di "Vitalistische" Kausalität„ in: Sitzungs-Berichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1928); *Die Anfânge der Philosophie des Deutschen Idealismus in: Sitzuns-Berichte der Prussischen Akademie der Wissenschaften* (1930).

Bkz. Spranger, *Gedaechtnisse die auf H. Maier* (1935).

MAIMON, Salomon. Polonya Yahudilerindendir. 1753'te Nieszewieg'de (Litvanya) doğdu, 22 kasım 1800'de Nieder-Siegersdorf'da (Silezya) öldü. Fakir bir babanın oğluydu. Çok erken gelişmiş bir zekâdır. Daha 11 yaşındayken ünlü bir Talmudcuydu. 12 yaşında evlenmiş ve 14 yaşında baba olmuştur. Kendi cemaati tarafından gördüğü kötü muamele yüzünden olduğu kadar da, eline bir tesadüfle geçmiş olan bir İbranî astronomisinden, Talmud'dan başka bilimlerin de varolduğunu anlamış, haham ve Yahudi Tanrıbilim-



cisi olmaktan vazgeçerek, yollarda dilenmek suretiyle Berlin'e kadar gelmiştir. Bu şehirde hekimlik öğrenmiş olan Maimon, Posen'de bir otel vekilharçlığı elde edinceye dek büyük bir sefalet içinde yaşamıştır. 1773'te Berlin'e dönmüş, burada Wolf'un felsefesini incelemiş ve ırkdaşlarından filozof Mois Mendelsshon'la tanışmıştır. Bu filozof, onun felsefesel çalışmalarını düzenlemiştir. Maimon, Hamburg, Amsterdam ve Hanovre'a gitmiş ve Altona jimnazında Latince öğrenmişti. Bir bankacının oğluna bir süre eğitmenlik yaptı ve en sonra 1790'da bir sığınak buldu. Türlü dergilerde bazı makaleler yazdı; daha çok Moritz'in yayınladığı *Deneysel Psikoloji Magazen*'ine yazılarıyle yardım etti.

Maimon, burada Maimonides'in *Moré Nebouchim* adlı eserini yorumlayarak bastırdı (Berlin, 1791). O, 1788'e dek Kant felsefesini bilmiyordu. Bu tarihten sonra kendini Kant'a bağlı bir Alman filozofu olarak görürüz. Bu konudaki ilk eseri, *Versuch Veber die Transcend. Philosophie (Deneyüstü Felsefe Hakkında Bir Deneme)* dir (Berlin, 1790). Bu eserin müsveddelerini evvelâ Kant okudu ve beğendi; onun hakkında, hiç bir hasmının kendisini Maimon kadar anlamadığını ve genel olarak pek az zekânın böyle bir incelemede onun kadar görüş yeteneğine sahip olamayacağını söylemek zorunda kalmıştır. Maimon'un ikinci eseri ise, *Philos. Voerterbuch*'dür (Berlin, 1791). Bu eserinde başlıca felsefe sorunlarını ilgileyen birtakım dissertasyonlar alfabe sırasıyle toplanmış ve Reinhold'la kendi arasındaki şiddetli tartışmaya da bu eser neden olmuştur.

Daha sonra sırayla şu eserleri verdi: *Leibniz ve Wolf Zamanlarından İtibaren Almanya'da Metafiziğin İlerleme Tarihi (Ueber die Progresse der Philosophie)* (Berlin, 1793); *Aristo' nun Kategorileri Hakkında (Die Kathegorien des Aristoteles mit Anmerkungen Erleoeutert)* (Berlin, 1794); *İnsan Ruhu Hakkında Eleştirimsel Araştırmalar ya da Bilmek İstemek Fakültelerinin Tablosu (Kritische Unterschungen Über den Menschl...)* (Berlin, 1797); *Yeni Bir Mantık Denemesi ya da Düşünce Kuramı (Versuch einer neuen Logik, oder Theorie des Denkens)* (1794; 2. baskı, 1912). Bu eseri *Philalèthe'in Enesidemos'a Mektupları* adlı eserini izler.

Maimon, sondan ikinci eserinde Kant'ın, dogmacılığa uymayan ya da bunun olumsuz (menfi) tarafını kabul ettiği, fakat olumlu (müspet) ve doktrine uyan tarafını reddettiğini söyler; bunu düzelteceğini ve boşluklarını dolduracağını iddia eder. Beck ve Reinhod'la birlikte Kant'ın (eleştirimini) tamamlamak ve düzeltme tutkusunu paylaştığı halde, Schulze'ninkinden daha mutlak bir kuşkuculuğu savundu. Denebilir ki Maimon, Kant'la Fichte'nin düşünceleri arasında sade bir arızadır. (Bununla birlikte Reinhold'un ileri sürdüğü "bilinç ilgisi" gibi bir tek yüce ilkenin kurulamayacağını, bu ilkenin ancak tüm ilkelerde ortak olan şeyi anlattığını kabul eder. Maimon'a göre, özel olan ilkeler, bilinç ilkesinden oluşamazlar. Genel olarak bilinç, fazlasıyle bulanık bir kavramdır).

Mantık'ının IX. ve X. bölümleri dikkate değer; o, burada özellikle, zaman ve sezginin öznelliğini kabul eder. Bunlar, eşyadan duyularla algılandıkları sürece, eşyanın tamamıyle nesnel şekilleri olduğunu iddia eder, Wolf ve Leibniz'in doktrinlerini kabul etmez. Hatta bunları duyulur sezginin saf olarak öznel ve 'a priori' şekillerinden ibaret sayan Kant'ın düşüncesini de reddeder. Ona göre, bu sorun çözülemez. Çünkü, ne eşyanın kendinden şey (chose en soi) oluşu, ne de bilme fakültelerinin ne olduğu bilinemez. Zaman ve uzay düşüncesini de, o filozoflar tarzında kabul etmemekte serbestiz. Maimon'a göre, zaman ve uzay, duyulur eşyada nesnel olanı oluştururlar. Zira bunlar, nesnelerle bunları algılayan özne arasındaki ilişkiyi değil, nesnelerin kendi aralarındaki dış ilişkileri anlatırlar. Onlar, her çeşit gerçek bilginin koşuludurlar. Çünkü, ancak onlar sayesindedir ki, duyulur tasarımlar, kendi aralarında farklılaşırlar. Onlar, dışsal şeylerin olabilirliğinin koşulu değildir. Böyle bir koşulmuş gibi tasarlamamız, ruhsal bir yanılsamanın ürünüdür.

Maimon, ülkücü olmaktan çok, kuşkucudur. Ona göre, ülkücülük de gerçekçilik kadar kuşkuludur. O, bu ilkeye uyarak ülkücülüğün dış âlem hakkındaki anlayışını eleştirir: Eşyanın ancak algıcımızın (müdrike), yani bilme fakültemizin değişkelerinden (modifications) ibaret olduğunu iddia etmek, hem de algıcımız dışında belirli bazı şeylerin varlığını kabul etmek çelişik bir düşüncedir. Çünkü eşya, ancak düşüncelerimiz aracılığıyle varolabilir savındadırlar (iddia). Ülkücülük hem dışarda hiç değişmeyen bir gerçeklik kabul ediyor, hem de değişen birtakım ruhsal fakülteler kabul ediyor. Bu itibarla ve özet olarak Maimon, uzay düşüncesinin cisim kavramında nesnel olarak varolduğuna ve her belirlenmiş düşüncenin de zaman düşüncesine dayandığına inanır. Zira, ona göre, özneye bağlıdırlar ve onunla birlikte çeşitlenirler. Zaten bir cismi, uzamdan (étendue) başka türlü kavramamıza da olanak yoktur. Maimon, tüm bu düşüncelerden, saf matematiklerden başka hiç bir şeyin nesnel gerçekliği olamayacağı, bu itibarla da görgücülüğün bir yanılsamadan (illusion) başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşır.

Maimon, kategorileri de, düşünce şekillerinden (les formes) inceden inceye ayırır. Ona göre, düşüncenin şekilleri, tamamıyle belirlenmemiş, fakat belirlenebilen nesneler arasında gerçek ilişkiler gibi kabul edilebilecek olan bir aynı ilişkidir. Şekiller, kategorilerin koşullarıdır ve kategoriler, gerçeklenmek için şekillere dayanırlar. Kategoriler, tüm gerçek varlıkların ilkel, zorunlu, 'a priori' olarak belirlenmiş yüklemleridir (prédicats). Şekiller ise, yüklem değildir, sadece, genel olarak öznelere uygulanmalarının 'a priori' olarak belirlenmiş kipleridir. Örneğin, 'nitelik' bakımından düşüncenin birinci şekli onaydır (affirmation - tasdik) ki, buna 'gerçekli' kategorisi tekabül eder. Denebilir ki, Maimon'un kategoriler hakkındaki tablosu da, 'ilişki' (relation - münasebet) kategorisi müstesna olmak üzere Kant'ınkine benzer. Yalnız tüm düşünce şekilleriyle, yargı kiplerini bir tek genel ilke olan 'belirlenebilirlik'e (détérminabilité) dönüştürür.

Varsayımsal (hipotetik) yargılar da ona göre, kesin (categorique) yargıların aynıdır. Bu itibarla, Kant'ın nedenlilik kategorisini varsayımsal yargılardan çıkarmasını doğru bulmaz. Zira, der, nedenlilik 'töz'le birlikte bulunur, fakat kesin kiple (mode) koşullu kip arasında gerçek bir fark yoktur. Tüm yargılar ister olumlu, ister olumsuz, isterse tikel ya da tümel olsunlar, hepsi kategoriktirler. Bundan her yargı ediminin, bu itibarla da her düşüncenin son çözümlemede 'töz' ve 'gerçeklik' düşüncesine ya da bir 'kendinden bilinç' nesnesine ve Maimon'un deyimiyle, 'belirlenebilir' bir nesne üzerine dayanır ve Maimon'la birlikte nesne soyutlanacak olursa, yine kendisiyle birlikte 'belirlenebilirlilik' kavramına ulaşmış olur ki, bu az çok Fichte'nin tuttuğu yoldur. Fakat düşünürken, yargılarken, düşünce ve yargılarımızın kendi dışımızda düşünceden bağımsız olan bir nesneye sahip olduğunu ne hakla varsayıyoruz?.. Ülkücü kuşkuculuğun temeli olan büyük sorun budur. Maimon, kendi düşüncelerini 'Yeni Enesidemos' niteliğini verdiği Schulze'ye yazmış olduğu mektuplarda özetler.

Bu filozof, aklın tüm eleştirimlerini birer vehim sayarak reddetmişti. Maimon ise, böyle bir eleştirimi kabul eder. Fakat bu konuda Kant'ın eleştiriminden başkası bulunamayacağını kabul etmez. Schulze, felsefenin kendinden şey hakkında ve zihinsel fakültelerin sınırlarına dair pekin (certin) bir bilgi elde edemediğini, oysaki eleştirim felsefesinin bu sınırları saptadığını iddia etmekte olduğunu ileri sürmek suretiyle kuşkuculuğa düşer; bu filozofa göre, mantık ilkeleri her gerçeğin tek ölçüsüdür. Yalnız tasımın (kıyas) kendinden (en soi) alınmış olan şeylerin gerçek niteliğini bize bildiremeyeceğine inanır. Ona karşı Maimon, itiraz eder ve eğer düşünce kanunları, genel olarak nesneler için muteber ise, ne için kendinden olan şeyler için geçerli olmasın? diye sorar ve onun kuşkuculuğunu pek sağlam bulur. Kant'ın eleştirimine bağlanarak 'a priori' kavram ve ilkelerin ve bir saf bilginin bulunduğunu ve bunların genel mantığın da tanıtladığı gibi, genel olarak düşüncenin bir konusuna, 'a priori' bilgi konularına uygulandıklarını kabul eder. Fakat bu aynı 'a priori' kavramların, bu saf ilkelerin mutlak surette deneye uygulanabileceklerini reddeder. Oysaki Kant, bu uygulanmayı (application) bilginin bir olgusu (fait) sayar. Bu olgu, Maimon'a göre, ruhsal bir yanılsamadan başka bir şey değildir ve kategoriler, ancak saf matematik konularına uygulanabilirler.

Maimon'un bu kuşkucu itirazları, kendinden sonraki Alman felsefesinin gidişine ve özellikle Fichte'nin ilk zamanlarındaki düşüncelerine önemli etkiler yapmıştır. Onun eleştirimleri, Kant'a yönetilmiş eleştirimlerin en tam ve kesin olanı sayılmaktadır. Kendi bilgi ve kuramını kapsayan, *Yeni Bir Mantık ya da Bir Düşünce Kuramı* adlı eseri hakkında verdiğimiz yukardaki özetten şu sonuç çıkmaktadır: Bilginin şekilleri, görgül yoldan keşfedildiğine göre, şekillerin (formes) zorunlu ve tam olduğu tanıtlanamaz; tüm şekilleri meydana çıkartmış olduğumuzu da temin edemez. Madde ile şekil arasındaki fark, bağıntılı (relatif) olabilir; ne saf bir maddeye, ne de saf bir şekle sahip olunabilir. Ancak bunların yaklaşanlarını elde edebiliriz. Sade duyum, Kant'a göre, bir düşüncedir; yani, içinde şeklin hiç bir rol oynamadığı bir duyuma doğru yaklaşıklığının tüm derecelerine karşın, bu son noktaya, düşünceye ulaşılamaz. Burada iki bilinç noktası ya da düşünce vardır:

1. Bilincin özel öğeleri,
2. Tam bireşim (sentez).

Bilgimiz bu ikisi arasında hareket eder. Bilgi yakalanır, fakat kavranılamaz. Maimon, Kant'tan, daha çok, onun, "nesnel tümevarım"a dayadığı olguya, yani sahip olduğumuz 'deney' olgusuna itiraz etmek suretiyle ayrılır. Maimon, nedenlilik ilkesinin açıklanmasında Kant'la Hume arasında bir yer tutar. Maimon, zihinsel haz ve keyfe de ahlâksal bir değer verir ve kendinden önce gelmiş olan Maimonides ve Spinoza türünden Yahudi filozoflar gibi, o da kuramsal düşünceyi her şey, en yüce mutluluk ve yetkinlik saymıştır.

Bkz. Sel. Jos. Wolf. *Maimoniana* (Berlin, 1813); J. H. Witte, *S. Maimon* (Berlin, 1876); Ed. Erdm. *Gesch. der Neuer. Philos.* (Leipzig, 1853, cilt III, birinci kısım, s. 510); Kuntze, *Die Philosophie, S. Mai-*

mons (1912); E. Bréhier, (cilt II, s. 566-567); H. Höffding, (cilt II, s. 128-132); F. Kintze, *Die Philosophie s. Maimons* (1912); A. Zubersky, *S. Maimon und der Krit. Idealismus* (1925); M. Guéroult, *La Philosophie Transcendantale de S. Maimon* (1929).

MAİMONİDES (Rabbi Mose ben Maimon). Mocheh bin Maimoun da denilen bu filozofa Araplar, Abu Amran Musa bin Maymun bin Ubeydullah derler. Bu büyük Yahudi filozofu, 30 mart 1135'te Kurtuba'da (Cordova, Cordoue) doğdu, 13 aralık 1204'te Fostât'ta (eski Kahire) öldü. Babası, hem yargıç, hem de seçkin Talmudcudandır. *Alfargani Astronomisinin Özetine Dair Yorumlama* adlı bir eserin yazarıdır. Oğlunu hem Tanrıbilimi, hem de diğer bilimleri öğrenecek şekilde yetiştirdi; Arap okullarına verdi. İspanya'da Araplar, Yahudi ve Hıristiyanların ya Müslüman olmak, ya da göç etmekten birini kabul etmeleri için sıkıştırıldıkları dönemde, Maimonides, on üç yaşındaydı. Ebeveyni göç etmedi, yalandan Müslümanlığı kabul etmiş gibi göründüler ve evlerinde gizlice kendi törenlerine devam ettiler. Maimonides, *Moré Nebouchim* (cilt I, ch. X) adlı eserinde söylediği gibi, İbn Bace'nin çıraklarından birinin öğrencisi olmuş ve ünlü astronomi bilgini Sevil'li Cabir bin Aflah'ın oğluyla arkadaşlık etmişti. Bazıları, onun İbn Bace ve İbn Sinâ'dan ders aldığını söylerlerse de, bunun aslı yoktur. Zira, İbn Bace, 1138'de öldüğü zaman, Maimonides, daha üç yaşındaydı. İbn Sinâ'nın eserlerini ancak 1191 ya da 1192'de tanıdığı, en sevgili öğrencisi olan Jozef bin Yahuda'ya yazdığı bir mektuptan anlaşılmaktadır. Zaten, bu Türk filozofunun eser ve düşüncelerinin, kendi eserlerinde sözü bile edilmemektedir.



Maimonides, eğilmez bir iradeye, kandırılamaz bir bilgi tutkusuna sahipti. O, on yedi yıl İslâm dinini okutmuş, fakat kendisine sinagoglar, Beni İsrail'in Meşalesi, Batı ve Doğu'nun Nuru, İkinci Musa gibi unvanlar vermişlerdi. Belki de o, bu dönemde Yahudiliği (Judaisme) derinden incelemiş, İbrânî takvimi üzerine de bir eser yazmıştır. Talmud'un birçok kısımlarını yorumlamış ve Mischna'nın *Yorumlanma*'sını, yirmi üç yaşındayken yazmaya başlamıştı ki, bunun Arapça metninden birçok parçaları *Porta Mosis* adıyle Pocoke tarafından Latinceye çevrilerek yayımlanmıştır (Oxford, 1655).

Maimonides, otuz yaşına doğru ailesiyle birlikte Afrika'ya geçmiş ve orada bir Yahudi olarak kendi dinsel ödevlerini daha iyi yapmıştır. Esasen Magrip'te o zamanlar Maimonides gibi Endülüs'ten gelmiş ve aynı durumda olan birçok Yahudi vardı. Bunlar, Müslümanlık maskesi altında başka ülkelerdeki dindaşlarıyle mektuplaşıyor ve gerçekten bir toplum manzarasını gösteriyorlardı. Maimonides, talihsiz kardeşlerini teselli ettiği bir mektupta, babasıyle birlikte 1160'ta Fas'a geçtiğini anlatır. XIX. yüzyıl başlangıçlarına dek Fas Musevîleri, onun bu ülkede oturuşunun anısını anlatırlardı. Orada da sıkıştırılmış olan Maimonides, tüm ailesi efradını bir gemiye bindirerek 1165'te Saint-Jean-d'Arc'a geldi. Bu şehirde babasıyle birlikte beş ay kaldıktan sonra, yine babası ve bazı arkadaşlarıyle birlikte, Yahudilerin girmesi yasak edilmiş olan Kudüs'e hacı olmak için gitmiştir. Buradan da eski Kahire ya da Fostât denilen Mısır şehirlerinden birine yerleşti. Burada daha mutlu oldu. Bir süre kıymetli taşlar satmak suretiyle özgürlüğünü kazandı, evvelâ hekimlik, daha sonra da Tanrıbilim okutmak suretiyle pek çabuk meşhur oldu. Yeni bir olay, onun bu ün ve mutluluğunu büsbütün artırdı. Selâhattin-i Eyyûbî, Fâtımîyye devletini yıktıktan sonra Mısır'ı kendi egemenliği altına aldı. Bu hükümdarın dost ve bakanlarından olan Kadı-al-Fadıl, Maimonides'le tanışmış ve onu himayesi altına alarak saray doktorları arasına kabul ettirmiştir. Bu suretle Maimonides, geri kalan yaşamını, tamamıyle bilim ve felsefeye bağlamak olanağını kazanmış oldu. Kendisinin birçok eserlerini İbrânîceye çevirmiş olan Samuel bin Tibbon'a yazdığı bir mektupta, nasıl dayanılmaz bir şekilde çalıştığını ve gece artık konuşamayacak denli bitkin bir hale geldiğini ve şehrin tüm büyüklerine, dost ve düşmanı olan bilgi sevenlere ders verdiğini anlatır.

Bu ün ve dolayısıyle elde ettiği servet, ona birçok da düşman kazandırdı. Nitekim, Endülüs'ten gelen biri, Mısır'da onun Müslümanlığı kabul ettikten sonra tekrar Yahudiliğe döndüğünü açığa vurdu. Fakat, onu himaye eden kadı, ölüm korkusuyle bir dini kabul edip, onun törenlerini yapamamış olan bir adamın din değiştirmiş sayılamayacağına dair verdiği fetva sayesinde, Maimonides, büyük bir cezadan kurtuldu. Mektuplarında kendisini harap eden bir hastalığa tutulmuş olduğunu da yazan Maimonides, bahsettiği bu hastalıktan ölmüştür. Bırakmış olduğu Abraham adındaki tek oğlu da kendisi gibi hekimlik ve Tanrıbilimcilikle meşhur olmuştur.

Maimonides, XII. yüzyılın büyük yazar ve düşünürlerinden biridir. Museviler, kendisine kutsal bir kişilikmiş gibi fazla saygı gösterirler; onu, âdeta bir kâhin sayarlar. Büyük Albert ve Akina'lı Saint-Thomas gibi tanınmış Hıristiyan Tanrıbilimcileriyle filozofları eserlerinde ondan saygıyla bahseder ve hatta yararlanırlar. İslâmlar da kendisini birinci sınıftan bir hekim ve çağının bilgini sayarlar. O zamanın ileri gelenlerinden Kadı-al-Sait der ki: "Galien, yalnız bedenin hekimiydi, Abu Amran (yani, Maimonides) ise, hem ruhun, hem de bedenin hekimidir. Bilimiyle yüzyılına hükmeden Maimonides bilgisizlik hastalığını da tedavi edebilirdi".

Maimonides'in eserleri üç kısma ayrılır:

1. Yalnız Tanrıbilime ait olanlar,

2. Hem Tanrıbilim, hem de felsefeyle ilgili olanlar,

3. Sayısı çok olduğu halde pek de meşhur olmayan ve hekimlikten söz edenler.

1165'e dek yazılmış olan birinci kısım, Maimonides'in 'sekiz fazlı' adını taşır. Bu zümredeki eserlerine, *Kitab-al Ahkâm (Sepher Miçvoth)* adlı eseri eklemek gerektir. Bunda, Yahudilik ahlâkının madde madde ve yöntemli bir özeti bulunur. Bunun asıl adı, *Talmudca Danışmalar (Les Consultations Talmodiques)* dır ki, İbrânicesi, *Schaloth Outheschouboth'* dur. Bunlardan beş on yılda yazmış olduğu *İkinci Kanun (La Deutérose-Mische-Thorah)* ya da *Sağlam El (Yad-Hazakâh)* adlı eseri, zekâsının, yönteminin, bilgisinin genişlik ve kuvvetini gösterir; kendisini Beni İsrail doktorlarının birinci safına yükseltir. Maimonides, iki ciltten oluşan bu eseri İbrânice yazmıştır; tüm diğer eserleri Arapçadır, fakat bunları da Samuel bin Tibbon İbrâniceye çevirmiştir.

Maimonides'in hem Tanrıbilim, hem de felsefeyi ilgileyen eserlerinden en önemlisi, *Dal -alat-al-Hayirin (Yolunu Şaşıranlara Kılavuz - Moré Nebouchim)* dir. Bu eseri Fransızcaya S. Munck *Le Guide des Égarés* adıyle çevirmiştir (3 cilt; Paris, 1856, 1861, 1866). Et. Gilson, bu eserin, *Kararsızların Kılavuzu (Le Guide des İndécises)* olması gerektiğini ileri sürer. Maimonides, bu eseri kendi öğrencisi olan Josef bin Yahuda'ya ithaf etmiştir. *Ölülerin Tekrar Dirilmesi* adlı eseriyle bazı mektupları ve *Sepher Hamada (İkinci Kitap)* başlığını taşıyan *Yad'Hazakah* kitabının birinci bölümü gibi Talmud'u ilgileyen eserleri, nihayet, Maimonides'in sekiz bölümü *(Schemonah Perakim le Rambam)* denilen ve *Aboth* adlı eserine Giriş ödevini gören *Mischna'ya Dair Yorumlaması Zeraim Kitabı*'nın Giriş'i ile *Sanhedrin* adlı eserin X. bölümüne dair yazdığı yorumlamada hem Tanrıbilim, hem de felsefeyi ilgilerler.

Maimonides'in bir de *Mantık Sözlüğü (Miloth Higgaion)* adlı küçük eseri vardır ki, bunu da Musa ibn Tibbon İbrâniceye ve Sébastien Munster de Latinceye çevirmiştir (Viyana, 1550; Grémon, 1566; Bâle, 1577).

Maimonides'in hekimliğe dair 18 eseri vardır ki bunların önemlileri şunlardır:

1. Galien'in on altı kitabının özeti (Bu, İslâm hekimlerinin kendi etütlerine temel yaptıkları bir kitaptır),

2. İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün eserlerine dair İbrânice bir eser,

3. Galien, Hipokrat, Al-Razî, Al-Zuzî, İbn Massué'lerden çıkarılmış olan *Hekimliğe Dair Aforizmalar* (Latincesi birçok kez basıldı),

4. *Hipokrat'ın Aforizmalarına Dair Yorumlamalar,*

5. *Korunma ya da Sağlık Rejimi* (Bu eser, Selâhattini Eyyûbî'nin oğlu Melik Afdal için yazılmıştır).

Maimonides'in hekimliğe dair olan görüşlerini bir yana bırakarak diğer eserlerinde felsefe ve Tanrıbilimi ilgileyen düşüncelerini şöyle açıklayabiliriz: Talmud'a dair olan eserlerinde pek nankör konularla uğraşmış olduğundan bu büyük adama yakışacak türden değildirler. Fakat Maimonides, Talmud denilen bu geniş ve karmakarışık eseri, düzenlemek ve aydınlatmak suretiyle ve bu eseri anlaşılmaz bir hale getiren safsatalar yerine birtakım ilkeler koyarak ve özetleyerek Yahudilerde bilim ve felsefe zevkini geliştirmiş ve onları kapandıkları dar ufuktan çıkararak uygarlıkta yararlı bir yol oynamalarına hizmet etmiştir.

Bir filozof ve Tanrıbilimci olarak Maimonides'in ortaçağın bu dönemindeki İslâm ve Hıristiyan filozofları gibi, akılla imanı, din gelenekleriyle felsefe geleneklerini uzlaştırmaya çalışmıştır. O, kutsal kitapla sonradan öğrendiği doğal bilgileri ya da nüfuz edebildiği sistemleri uzlaştırmak için uğraşmıştır. Maimonides, Spinoza'nın *Traité Theologico-Politique* adlı eserinde öğretmeye çalıştığı ve bugün akılsal yorum (exégèse - tefsir) denilen yöntemin kurucusudur. Maimonides, İncil'in en olağanüstü öykülerini ve kapsadığı doktrinleri, emrettiği törenleri, doğa kanunlarıyle ve zihnin alışılmış olan kurallarıyle açıklamıştır. Ona göre mucize, bilimin başka bir nitelik veremediği şeylerdir. O, bu kuralı pek sıkı bir özentiyle peygamberliğe uygulamıştır. Maimonides, Tanrı kanunlarında fiziksel, ahlâksal ya da tarihsel ve metafizik bir hikmeti bulunmayan ve bizim düşünme sayesinde kavrayamayacağımız hiç bir şey yoktur kanısındadır. O, edebî anlamdan hoşlanmadığı vakit derhal ve çekinmeden alegorik bir anlamı benimser. Onun bu kuralı doğrulamak (justifier) için kullandığı ve

hemen tüm eserlerinde rastlanan ilke şudur: Dinin amacı, bizi yetkinliğe götürmek ya da bize akla uygun bir şekilde hareket etmeyi ve düşünmeyi öğretmektir. Zira, insan doğasının en seçik niteliği budur.

Maimonides, ölülerin sonradan dirilmeleri hakkındaki dissertasyonlarıyle tamamladığı *Aboth* adlı eserine Giriş ödevini gören 'sekiz fasıl'da tam bir psikoloji sistemi verir. *Sepher Ha-mada*'nın ikinci kitabında, yani *Talmud'un Özeti* adlı eserinde bir ahlâk sistemi sunar ve tüm insel bilginin önemli konuları hakkında genel bir felsefeyi de *Moré Nebuchim* adlı eserinde verir. Bunları kısaca ve kendisinin önem verdiği sıraya göre şöyle özetleyebiliriz:

Maimonides'in psikolojisi ile genel felsefesi, Aristo'nunkine benzer. Bununla birlikte, ruhun özü ve bedenle ilişkisi hakkındaki görüşlerinde hem hekim, hem de Tanrıbilimciliğinin çift etkisi vardır. Fakat bu iki etki, daima birbiriyle uzlaşmış değildir. Öz bakımından ruh birdir, fakat türlü fakültelerle hareket eder ve belirir. Bu fakülteler beştir:

1. Beslenme kuvveti. Buna, hayatsal kuvvet de denilir. Zira, tüm organik hayatın görevlerini (fonctions) bu kuvvet yönetir,
2. Duyarlık (hassasiyet),
3. Hayal gücü,
4. İştah kuvveti,
5. Akıl'dır.

Fakat bunlar, Aristo psikolojisinin esasını teşkil eden kuvvetlerin tamamıyle aynı değildir. Bunlar arasında devitken (locomotrice) kuvvet görülmediği gibi, hayal gücü ve iştah da, sadece duyuların özellikleriymiş gibi dikkate alınacak yerde, birinci fakülteler sırasına yükseltilmiştir. Maimonides, irade ile tutkunun birleşmesini, Eflatun'un anlayışından daha geniş bir tarzda anlar. Maimonides'e göre, insan özgürdür. İnsan, kendi yönelişlerine (temayül) egemen olmak, bunları terk etmek, hafifletmek ya da kuvvetlendirmek veya amaçlarına göre sevk etmek kuvvetine sahiptir. Maimonides, bu imtiyazımızı dinin, felsefenin, kamul duyunun (sens commun) himayesi altına koymaya özenir. Fakat o, bu imtiyazı ayrı bir fakülte saymaz. Onu, zihnin bir görevi ya da zihnin iştah üzerine dönüştürdüğü etki gibi dikkate alır; bu suretle de organizmanın bu hususta etkisini uzaklaştırdığını zanneder. Ona göre, tüm diğer fakülteler sıkı sıkıya bedene bağlıdır ve beden yapısının kanunlarına maruzdur. Bu işlemler, organların, şekil ve bileşimine (terkip) bağlı beslenme kuvvetiyle duyular için de geçerlidir. Duyular, hayal gücü için, hayal gücünün işlediği maddeleri hazırlar; yani, sakladığı ve birbiriyle kaynaştırdığı hayalleri hazırlar. Hayal gücünde mizacımıza da bağımlı olan tutkularımızı arzularımızı geliştirir; yatıştırılmak ihtiyacında olan ateşli mizaçlar olduğu gibi, uyarılmak ihtiyacında olan soğuk ve hantal (lent) mizaçlar da vardır. Her çeşit yabancı etkilerden kurtulmuş gibi görünen yalnız zihindir.

Maimonides, varlığımızın türlü fakülteleri içinde öyle yüksek bir yerde yerleştirilmiştir ki, ona madde ulaşamaz. Zihin, ruh şekillerindendir. Ona göre, zihin iki türlüdür: Biri duyulara bağımlı olup, bedenin hareketlerini düzenleştirir. Bu maddesel zihindir; bedenden hiç ayrılamaz ve bahsettiğimiz diğer fakülteler gibi maddenin etkisine tabidir. Maimonides buna, Heyulâî zihin (Sechel hahioulani) adını verir. Diğeri ise, organizmaya hiç bağlı olmayan etkin (actif) ya da evrensel zihinden doğrudan doğruya meydana gelmiş olan zihindir. Bunun özel yüklemi, asıl bilim, mutlak bilgi, saf kavranılabilir (intelligible) ve kendini teşkil eden Tanrısal ilkedir ki, buna kazanılmış ya da kendi deyimiyle, Müstefad zihin (Sechel hanikne) denilir.

Bu düşünceler bazı farklarla İslâm filozoflarında da vardır. Fakat, Maimonides, onlardan farklı olarak zihni, sade bir fakülte gibi değil, insel kişiliğin temeli gibi telakki ederek onu bireyleştirmiştir. Ona göre zihin, Tanrı'dan, etkin zihinden farklı olarak öyle bir varlığa sahiptir ki, bu varlığı ölmezliğimizin tek ilkesi ve güvencesidir. Mademki zihin, organlardan sonra da yaşayan tek ilkedir ve organların yardımına da hiç ihtiyacı yoktur, öyleyse, ölülerin dirilmesinde hangi güdüyü (motif) bekleyebiliriz? Maimonides, ahret hayatı hakkında, Yahudiler arasında yayılmış olan tüm düşünceleri gözden geçirdikten sonra, insanların gerçek ve dine doğru, tıpkı zihinlerinin gelişmesi için çocukların az çok maddesel bir mükâfat cazibesiyle okumaya karşı duydukları iştah gibi, bir cazibeye ihtiyaçları olduğunu düşünür ve der ki: Gerçek dinin amacı, Tanrı'yı tanımaktır ve Tanrı aşkından başka bir kanım (satisfaction) da olamaz. Günahkârların mezarlarından tekrar çağırılmalarının nedeni, onların zaten hayatlarındayken bile ölmüş olmalarındandır. Fakat, öğrencilerinden birinin, Şam'da ahreti açıktan açığa inkâr etmesinden doğan bir kepazelik (scandale) dolayısıyledir ki, Maimonides, *Ölmezliğe Dair* adlı kitapcığı yazarak ölmezlik inancının bir iman konusu olduğunu ve aklın açıklayamayacağı bir mucize olduğunu iddia etti. Ona göre, bu mucize sınırlı bir süre içindedir ve insanın gerçek sonu, tinsel bir ölmezlikten ibaret olup, bu ölmezlikte, zihnimizin beden kanunlarından kurtulacağını, maddeyle kanunlarından kurtulacağını, maddeyle ilişkisini tamamıyle kesmiş ola-

rak ve engelsiz bir surette en yüce (suprême) gerçeği seyredebileceğini iddia eder.

Maimonides'in psikolojisi, bizi onun 'ahlâk' ilkelerine götürür: Zihin varlığımızın temeli olduğuna göre, bizim en üstün bir kısmımızdır ve ölmez bir varlığa çağırılan bir kısmımızdır. Öyleyse, tüm eylemlerimizin amacı, zihinsel gerçeğin ve bilimin en yüksek derecesini, yani Tanrı'yı tanımak ve bu itibarla onu sevmek —zira bunlardan biri olmaksızın diğeri tasavvur edilemez— hayatın en yüce bir amacıdır. Fakat buna doğrudan doğruya âlemden ilgimizi keserek, toplumdan kaçarak ve doğamızın en tüzel (meşru) ihtiyaçlarına karşı isyan ederek ulaşabileceğimizi zannetmemelidir. Maimonides çile ve sofuluk hayatı için, "Bu yolda yürüyen, der, bir günahkârdır" ve kutsal kitabın Nasıralıları, kendilerine karşı günah işledikleri için bir arıtmaya (exipation - kefaret) mahkûm ettiğini hatırlatır.

Maimonides, insel yetkinliğin en yüksek evresine, bu evreye çıkaran orta derecelerden geçilmeksizin ulaşılmasını istemediği gibi, tüm koşulları yerine getirmeksizin hayatın ereğine (gaye) ulaşmış olmayı da istemez. Bu koşullar üç türlüdür: Fiziksel, ahlâksal ve zihinsel koşullar... Biz, önce ancak bilimden, yani tüm aracılarını kullanan ve bir düzenle işleyen akıldan, doğamızın izin verdiği oranda tam olarak Tanrı bilgisini isteyebiliriz. Pek açıktır ki, böyle anlaşılmış olan bir Tanrıbilim ya da metafizik, hepsinin amacı aynı yüce ereğe dönüştürülebilen tüm diğer bilimlerin yardımından müstağni kalamaz. Fakat, eğer ruhumuz kendi kendisinin sahibi değilse, arzularına kumanda etmeyi bilmiyorsa, kendi cinsinden olanlarla ve kendi vicdanıyle, barış ve sükûn içinde yaşamayı öğrenmemişse, kendisini bilimleri incelemeye nasıl terk edebilir? Özel olarak kültürden yoksun olmamak ve tutkularımızdan daha güçlü olmak gibi niteliklere sahip olmamız, zihnin tamamıyle yücelmesi için yeterli değildir; aynı zamanda kendimizi ıstıraptan ve kaygıdan, sakatlık ve ihtiyaçtan koruyacak şekilde sağlığımıza ve maddesel çıkarlarımıza da hükmetmemiz gerektir. Zira, bunlar da, yani ıstırap ve kaygılar da tinsel ilerleyişimize engeldir; şu halde birtakım orta erdemlerin yanında bir de en yüce erdem vardır, denilebilir; tıpkı bağıntılı hareketlerin yanıbaşında mutlak gerçeklerin de bulunduğu gibi.

Tüm eylemlerimizi o suretle ilerletip yönetmelidir ki, bunlar bir yetkinleşme merdiveni gibi oluşmamalı, birbirine bağlanmak suretiyle ve hepsi birden yüksek bir erekle ilişki kurmalıdırlar. Böylece insan servetleri toplamak için değil, hayat için gerekli olan şeyleri elde etmeyi sağlayan çıkarlarıyle uğraşmalı ve namuskâr bir meslek tutmalıdır. Hayat için gerekli olan şeyleri, yani rahatça yaşamayı sağlayacak olan şeyleri elde etmek zorundayız. Yani, bunları keyfetmek için değil, belki kendimizden kaygıyı ve ıstırabı uzaklaştırmak için, sıhhatli bir bedende özgür bir ruhu saklayabilmek için elde etmeye çalışmalıdır. Nihayet bu iki yarar ile ruhun özgürlüğünü ve bedenin sağlığını kullanarak zihni geliştirmeli ve onu bilim yolundan Tanrı bilgisini elde etmeye sevk etmelidir. Bu suretle doğanın bize vermiş olduğu türlü meyilleri kışkırtmak ya da boğmaktan çekinerek bunları ılımlı bir ölçüde tutmak suretiyle erdemin, iki sonuç (extrême) ortasında bir yer almak olduğunu bilmelidir.

Görülüyor ki, az çok bu kural da Aristo'nun ahlâkından alınmıştır; o, erdemi yüksek bir ilkenin emri altına vermek suretiyle bu konudaki bulanıklığı kaldırmıştır. Onu Aristo'dan ayıran da bu noktadır. Demek ki onun ahlâkı, her türlü aşırılık ve itidalsizlikten uzaklaşmak, insanın yetkin bir duruma gelmesine engel olan her çeşit maddesel ve tinsel yoksulluktan korunmak esasına dayanır. Ona göre, öfke ve intikam gibi bazı duygular ve tutkulardan yalnız çekinmek yetişmez, bu gibileri tamamıyle atmak ödevimizdir. Öfke, düşüncelerimiz ve fakültelerimiz içindeki düzeni bozar, bilgeden bilgeliği, peygamberden peygamberliği kaldırır. Öc almak da böyledir. Erdemli insan, başkalarının sövüp saymasından üzülür. Fakat karşılık vermez; her çeşit kınamalara karşı büyük ıstıraplar içinde bile aşkı ve ruhun sükûnunu korur. Maimonides'in önerdiği ahlâk kurallarından biri de, evlenme dışında değil, evlenme içinde de son derece iffetli olmaktır. Bilge, kendi içgüdülerini kandırmak için değil, türümüzü sürdürmek suretiyle Tanrı bilgisini yeryüzü üzerinde yaymak için evlenmelidir.

Özet olarak Maimonides, ahlâkta hiç bir koşula bağlı olmaksızın insel özgürlüğü savunmuştur. İnsanın iradeli olarak iyi ya da kötü olduğuna inanmış ve Tanrı'nın ezelî birliğini, bu özgürlüğün asla bozamayacağına inanmıştır. Ona göre insan, iyiliği, hiç bir karşılık beklemeden kendisi için ve Tanrısal aşk ile yapabilir. Maimonides de Aristo ile birlikte en yüce hayır ile gerçeğin bilgisini özdeş saymıştır ve ahlâkı, Etik ve Diaonethique olarak ikiye ayırmıştır. Bu ikincisi, pratik ahlâktır.

Maimonides, yetkinleşme ve eğitimin aracısı olarak telakki ettiği bilimlerin sınıflanmasında ilk sıraya metafiziği koyar. Bundan sonraya da fiziği yerleştirebilir. Ona göre fizik, âlemin bilimidir. Bunda kozmoloji ve tüm doğal tarih kolları ve psikoloji vardır. Fizikten sonra da mantık ve matematikler gelir. Tüm bilimlerin amacı, bizi Tanrı bilgisine yükseltmektir. Yal-

nız mantıkla matematikler bizi yola çıkarır ve Tanrı sarayının kapısına ulaştırır. Fizik, bizi bu sarayın dehlizine sokar, metafizik ise bize onun kutsal mihrabını açar ve kendisini temaşa etmemiz için ondan bizi ayıran perdeyi indiren ölümü bekleyerek bizi Tanrı huzuruna çıkarır. Bu suretle, Maimonides, akılla bilimin bizim için gerçekten en gerçek kaynağı ve Tanrı'ya karşı yapabileceğimiz en saf ibadetin de bunlardan ibaret olduğunu anlatır. Fakat bilim, tüm insanlar tarafından kavranılamayacağından, Tanrı onlara kendisini vahiyle tanıtır. Bu kitaplar ve bunlara arkadaşlık eden gelenekler, akıldan başka bir şeyi öğretemez. Yalnız bu iş için alegorilerle simgeleri kullanır.

Maimonides'in asıl felsefesi ve dinsel inançları, *Yolunu Saptırmış Olanlara Kılavuz*'unda birleşmiştir; bu eser, kendisinin de kaydettiği gibi, vahiy ile aklı, İncil ile felsefeyi uzaklaştırmaktadır. Maimonides, hem kör bir insanı, hem de düşünmesiz (irreflechie) bir safdilliği kabul etmeyen ve kutsal kitaplarda, görünüşte olanaksız ve çelişik şeyler bulan ve bunları aklı yaralamak korkusuyle kabul etmeye ve imanda kusur etmek tasasıyle reddetmeye cesaret etmeyen ve elem veren bir şaşkınlık içinde kalan seçkin insanlara hitabeder; bu eserde felsefe tarihi için geniş kaynaklar verir. Özellikle başlangıcından İbn Rüşd'e kadar geçen İslâm felsefesine dair başvurulabilecek en değerli anıtları kaydeder ve Saibîlerin dinine dair başka yerde bulunmayan bilgiler verir.

Maimonides'in de açıkça işaret ettiği gibi, eser üç bölüme ayrılmıştır: Birincisinin konusu, İncil metinlerini yorumlamaya ve gerçek felsefe ve imanla uzlaşamayan bazı görüşleri uzaklaştırmaya uygun gelen kurallardır. İkincisinin konusu, Maimonides'in teodise ve kozmolojisine ayrılmış ve ilginç bir peygamberlik kuramıyle sona ermiştir. Özellikle ahlâksal ve yorumsal (éxégétique) olan üçüncü kısmı ise, şerden, özgürlük ve kayradan (providence) bahseder ve kutsal kitapta akıl ve tarih aracılığıyle gerçekliği tanıtlanamayacak hiç bir şeyin bulunmadığını tanıtlar. Bu kısımları kısaca özetleyelim:

Maimonides, İncil'in Tanrı'dan bahsederken kullandığı tüm terimleri alegorik anlamda yorumlar, bakmak, görmek, işitmek, yürümek, çıkmak, inmek... gibi edimler, ona göre, yalnız bedene değil, ruha da uygulanabilir. Maimonides, âdeta tinselliğin (spiritualisme) işine yarayacak gerçeksel bir İncil sözlüğü, anlamdaş (synonyme) sözcükler sözlüğü meydana getirmiştir. Bu sözlük, kutsal kitaplarda ve hahamların geleneklerinde zihne takılan her anlaşılmaz, bulanık düşünce ve konuları anlamaya hizmet eden bir anahtar sayılır. Musa, Tanrı'ya, yüz yüze gelerek kendisini göstermek lütfunda bulunmasını rica ettiği zaman, Tanrı'nın karşılık olarak yüz yüze değil, fakat arkadan kendisini göstereceğini söylemesini Maimonides, İbrânîlerin kanun kurucusu Tanrısal özü dolayısız olarak ya da sezgi yoluyle boşuna aramış olduğuna ve âdeta onu, arkasını çevirmiş olan bir adamı gördüğümüz gibi, ancak yüklemleri ve eserleri aracılığıyle ve eksik bir surette kavrayabileceğine aracılık eder şeklinde yorumlar ve yaradılışın yedinci günü Tanrı'nın dinlenmiş olması demek de, bu âlemdeki tüm varlıkları günlerin sırasına uygun bir düzen içinde yokluktan çıkardıktan sonra hepsini kesin olarak karşılıklı şekilleriyle ve bilgeliğin kendileri için çizdiği kanunların emri altına koymuş olması demektir.

Bu çeşit yorumlamalarla Maimonides, maddesel, zihinsel ya da tinsel insan biçimciliğini (antropomorphisme) yıkmaya çalışmış ve şerri kökünden yakalayabilmek için Tanrı'nın tüm pozitif yüklemlerini reddetmiştir. Bu bakımdan Mutezile'ye mensup olan İslâm filozofları gibi düşünür. Yaratanla yaratık arasında hiç bir karşılaştırma ve benzetmeyi kabul etmez; Tanrı hakkındaki bilgimiz, onun ne olduğundan değil ne olmadığından ibarettir. Ona göre, gerçeğin ölçüsü yalnız akıl olamaz ve bu itibarla Maimonides, garip bir çelişikliğe düşer: Zira, aklımızın Tanrı aklıyle hiç bir ilgisi yoksa, felsefe ile kutsal kitapları uzlaştırmak olanaksız olur. Maimonides bu zorluğu çözmek için şu kanıtları ileri sürer: Biz, Tanrı'yı, skolastik ve Arap filozoflarının çerçeveledikleri her türlü ince niteliklerden soyarak yalınç bir şekilde tasavvur ederiz. Tanrı ile ilgilendirmeyi denediğimiz gerçek nedenler, pozitif yüklemler, ya Tanrı'nın niteliği için esastır ve varoluşu için zorunludurlar, yahut da değildirler: Birinci halde Tanrı'nın birliği tanınmamış olur. Onun mutlak surette yalınç ve bölünemez özü bölümlere ayrılmış olur ve Hıristiyanların hem bir, hem de üç saydıkları Tanrılarına benzer. İkinci halde ise, Tanrı'nın değişmezliği (immutabilité) tanınmamış olur. Zira, kendisine zorunlu olarak taalluk etmeyen ve özünün ne bir kısmı ne de bütünü olabilen nitelikler, hangi adı alırlarsa alsınlar, bunlar ilineklerden başka bir şey olamazlar. Tanrı'ya verdiğimiz yüklemler, sadece kendisiyle yarattıkları arasında varolan ilişkileri gösterir, denilebilir mi? Fakat bu takdirde de, mutlak düşüncesini uzaklaştırmış oluruz. Her ilişki bir mukayeseyi gerektirir ve her mukayese noktası sonluyla sonsuz arasında boşa gider. Tanrı'nın evrende belirmesine hizmet eden öyle eylemler vardır ki, bunları Tanrı'ya dek yükseltmeye cesaret etmemek bilinçsizlik olur; fakat

bunları Tanrı eylemleriyle Tanrı'nın özü arasına konulacak olan esaslı yüklemlerden meydana getirmemize izin verilmemiştir. Maimonides, bir kez bu yola girdikten sonra ilerlemeye devam eder. Tanrı'ya varoluş ve birlik niteliklerinin yüklenmiş olmasını istemez. Bunun nedeni, bunlarla nitelendirmenin, Tanrı'nın tözünden başka bir şeymiş gibi telakki edilmesinden ve dolayısıyle de Tanrı'nın bölünemez parçalara ayrılmış olmasından korkmasıdır.

Zira, genel olarak dikkate aldığımız ve kendimizde bulduğumuz şekildeki birlik ve varoluş, eşyanın esasıyle karışmaz: Bunlar, yüklemler ve ilineklerden başka bir şey değildirler. Burada, İskenderiye Okulundan çıkmış olan Aristo yorumcularının İslâm filozofları üzerinde yapmış olduğu nüfuz açıkça görülür. Bunun en yüksek ifadesini de İbn Sinâ'nın mistisizmi teşkil eder. Nitekim, incelemekte olduğumuz eseri yorumlamış olan Narbonne'lu Moise de Maimonides'in sistemindeki bu kısımda Aristo'dan çok İbn Sinâ'dan yararlandığını anlatır. Bununla birlikte, bu doktrini akla saygı göstermek, kayra düşüncesi ve yaratma dogmasıyle (dogme) uzlaştırabilmek için, Maimonides bir taraftan aldığını başka ad altında tekrar geri verir: Olumlu yüklemler, Tanrı'ya uygun değildirler. Fakat, onun olumsuz yüklemleri vardır. Bu çeşit yüklemler arasında yalnız birlik, ebedîlik, değişmezlik, maddesizlik gibi doğrudan doğruya sonsuzluktan meydana gelen yüklemleri koymaz. Aynı zamanda karşıt niteliklerden olan ölüm, bilgisizlik, delilik, eylemsizlik, âcizlik gibi Tanrısal doğadan ister istemez uzaklaştırılmaları gereken nitelikler vesilesiyle hayat, bilgelik, güç, irade gibi nitelikleri de koyar. Ona göre, ruhumuzun kendi işlemleri hakkında bilinç sahibi olduğumuz gibi, Tanrı da kendi kendisinin bilincine sahiptir. O, içinde özne, nesne ve düşünce ediminin tamamıyle özdeş olduğu etkin (actif) bir zihindir.

Maimonides, Tanrı'nın maddesiz olduğunu, kutsal kitabın dış görünüşüne körü körüne bağlanan bir sahte dine karşı savunduktan ve Tanrısal yüklemleri, Tanrı'nın kendisinden ayrı bir şeymiş gibi kabul etmeye sürüklenmiş olan bir yanlış felsefeye karşı Tanrı birliğini savunmuş olduğuna inandıktan sonra, Mütekellimin ya da İbrânice Medabberin (Müdebbirin, yani diyalektikçi) denilen İslâm skolastiklerini mağlup etmeye çalışır. Bunlar ona göre, Tanrıbilimcilerle filozoflar arasında bir yer alarak bu iki zümre gibi onaydan (tastik) çekinmiş, aklı olduğu kadar da imanı iyi savunmuş değildirler. Maimonides, eserinin bu kısmında İslâm doktrinlerini eleştirirken felsefe tarihi için pek önemli olan geniş ve belgin bilgiler verir. Filozoflarla skolastikler arasındaki farkı açıkladıktan sonra İslâm skolastiklerini Mutezile ve Eş'ariye olarak ikiye ayırır. Âlemin bir başlangıcı olduğunu ve âlemin ebedî olmadığını tanıtlamaya çalışır. Tanrı varoluşu, Tanrı'nın birliği ve ölmezliği gibi üç büyük gerçek, Aristo'nun ileri sürdüğü âlemin ebedîliği doktriniyle pek iyi uzlaşabilir. Zira, der, âlem daima varolmuş olsaydı, onu yöneten bir zihin bir tek, ebedî ve maddeden seçik ve bağımsız bir zihin kabul etmeye gerek kalmazdı. Bununla birlikte Maimonides, yalnız din tarafından emredildiği için değil, belki akla da tüm diğer karşıt düşüncelerden daha fazla uygun olduğu için yaratma dogmasını kabul eder ve Tanrı'nın varoluşunu Aristocu bir görüşle tanıtlamaya çalışır.

Asıl onun 'yaratma' (creation) hakkındaki görüşü önemlidir: Bu konuda, yani âlemin çıkağı (origine) sorununda Tanrıtanımazlarla maddecilerin sistemlerini bir yana atarak şu üç görüşü ele alır:

1. Âlemin yokluktan (ex nihilo) yaratıldığını kabul eden İncil görüşü,

2. Âlem öğelerinin kendiliklerinden hiç bir gücü bulunmayan ve başlangıçta bir karmakarışıklıktan ibaret olan ebedî bir maddeden çıkmıştır, iddiasını ileri süren Eflatun ile birçok filozofların görüşü,

3. Bu iki görüşü de, yani Tanrı ve madde ilkelerini kabul ederek, âlemin varolmuş olduğunu, hareketle zamanın ebedîliğini ve doğanın zorunlu kanunlara itaat ettiğini destekleyen Aristo görüşü.

Maimonides bunlardan, Eflatun'un görüşünü daha çok Tevrat'a uygun bulduğundan, yalnız Aristo ile Tevrat görüşünü çözümler.

Tevrat'ın bu konudaki görüşünü bir varsayımdan ibaret sayar. Bunun ancak bir iman konusu ve kutsal kitapların otoritesi dolayısıyle inanılabileceğini kabul eder. XII. yüzyılda gelmiş bir Tanrıbilimci için dikkate değen bu görüşten sonra Maimonides, Aristo'nun kanıtlarını çürütmeye çalışır ve sonuç olarak yaradılışın Tanrısal öze uygun olduğunu ve tüm varlıkları toptan kapladığından, yaradılışın kendinden başka bir ereği (gaye) olmadığını, bu itibarla da süre içinde asla sınırlanamayacağını kabul eder: Yani, ona göre, âlemin başlangıcı kabul edilirse, bir ereği olabileceğini kabul etmek olanaksız olurdu. Maimonides, Aristo'nun kozmolojisine olduğu kadar da genel olarak fiziğine taraflı değildir. Kendi fiziğine gelince, bu daha çok İslâm filozoflarından çoğunda olduğu gibi, İskenderiye Okulunun türüm (emanation) kuramıyle mistiklerin ikiciliği arasında bir uzlaşmadan ibarettir.

Maimonides, Tevrat'a uyarak, varlıklar arasında bir dereceler silsilesi görür. Meleklerden bahseder; bunları Fisagor'un düşüyle (rüya) birleştirir ve Tanrı onurunu terennüm eden sabah ve akşam yıldızlarından da söz eder. Fakat, bunların ozanca birtakım varsayımlardan başka bir şey olmadıklarını da kendisi itiraf etmekten çekinmez; gökler hakkındaki bilgimizin pek sınırlı olduğuna, bu konudaki bilgileri, matematiğin verebileceğine işaret eder.

Yaratma düşüncesinden ve doğa kuramından sonra, Tanrı'nın âlemle ve daha çok insanla olan ilişkisi; şer, kayra, öncelbilim, özgürlük ve özellikle vahiy ve akıl sorunlarıyle karşılaşırız. Ona göre şer, hayrın yokluğundan ibarettir. O, kendiliğinden var değildir. Bu itibarla Tanrı, şerri yaratmış olmakla suçlandırılamaz. Tanrı, yalnız hayrı, yani tüm varolan şeyleri yaratmıştır. Şu halde, evrende gördüğümüz bu kadar kötülük nereden gelmiştir? Bu evreni, kendimizi evrenle olan ilişkilerimize göre yargılayacak yerde, evreni kendimizle olan ilişkisine göre yargılamamızdan ve yerimizi eşyanın genel düzeni içine yerleştirmemiş olmamızdan ileri geliyor. Bu yanılma yüzünden fakültelerimiz kendi ödevlerinden ve bilinmedik mutluluklarımızın koşullarından yüz çevirmiş olur. Karşılaştığımız kötülükler üç sınıfa ayrılabilir:

1. Kaynakları yetkin olmayışımızda ya da varlığımızın sınırları içinde olan kötülüklerdir ki, bunlar, hem sayıca azdır; hem de bizi ıstırap ve ölüme mahkûm ederler.

2. İnsanların karşılıklı olarak birbirlerine elem verdikleri sövüp saymalarından, baskı yapmalarından ibaret olan kötülüklerdir ki, bunlar, birincilerden daha çoktur.

3. Her insanın doğa kanunlarına ve akla itaatsizlikleri yüzünden kendi nefislerinden şikâyet etmelerine neden olan kötülüklerdir ki, bunlar, tüm diğerlerinden daha çoktur.

Maimonides, kayra (providence) sorunlarını da büyük bir zekâ ile çözmeye çalışır: Bu konu hakkında düşünülmüş olan çözüm tarzlarını birer birer inceler ve bunları beşe ayırır:

1. Kayrayı mutlak surette inkâr eden ve evrende rastlantıdan başka bir şeyin egemenliğini kabul etmeyen Epikür'ün görüşü.

2. Afrodizyalı Alexandre tarafından yorumlanan şekildeki Aristo doktrinidir ki, buna göre, Tanrısal kayra, yalnız göksel küreler üzerinde işler ve ayın yörüngesinde (mahrek) durur. Bu görüşün yerine arzu edilirse, evrensel şeyler için ve bireylere olmamak koşuluyle tür ve cinslere bir kayra kabul eden gezimcilerden çoğunun görüşleri konulabilir.

3. Eş'arîlerin benimsedikleri çözüm şeklidir ki, gezimcilerinkine taban tabana karşıt bir görüşe dayanarak, genel kanunlardan söz etmek istemezler; Tanrı'nın da tüm bir ebediyete kadar değişmeyen ve en küçük ayrıntılarına kadar her bir bireyin, varoluşunu belirleyen özel alın yazılarını çizmiş olduğunu kabul ederler.

4. Mutezile'nin doktrinidir ki bunlara göre, Tanrı'nın yalnız kayrası değil, adaleti mükâfatlandırıcı erki (iktidar) —hatta özgürlüğe ve ahlâksal duyguya ulaşmamış olanlar da dahil olduğu halde— ayırt etmeksizin tüm varlıklara şâmildir. Bunlar, hiç bir yaratığın, hiç bir hayvan, hiç bir böcek ya da kendi türümüzden herhangi bir kimsenin çektiği acıları öteki hayatta ödüllendireceğine inanır ve bir kedinin dişleri altından düşen masum gülümseme, başka bir hayatta elemi onarılmış bulacaktır, derler.

5. Kayranın bireylere ancak insanlık dairesinden özgürlüğün, aklın, haysiyet ve ödevin bulunduğu yerden ineceğini kabul eden görüştür. Bu bireyleri doğa kanunlarına terk ederek yalnız cins ve türlerle meşgul olur. Maimonides'e göre, Epikür'ün görüşü, Tanrı'nın varoluşu hakkındaki kanıtlar önünde çöker. Aristo'nunki de yaratma kanıtları önünde yıkılır. Zira, Tanrı'nın dışında kendisi gibi ebedî bir güç varolmasaydı ve doğa Tanrı'dan sadece kendisine hükmeden kanunlardan başka bir şey olmamış olsaydı, Tanrı'nın eylemlerini hiç bir şey sınırlayamaz ve kayrası kendi dilediği ve hoşlandığı yerlere kadar, yani bilgeliğinin emrettiği kadar uzanabilirdi. Eş'arîler, yalnız Tanrısal zihinle uğraşmışlar ve her şeyin bu zihin huzurunda ebediyete dek hazır olduğunu göstermek isteyerek insel özgürlüğü kaldırmışlar; bu itibarla da haysiyeti ve asaleti, hayır ile şerrin ayırt edilişi yüzünden bilimi bile yıkılma tehlikesine düşürmüşlerdir. Zira, her bilimsel bilgi, olabilir'in olamaz'dan ve zorunlu'dan ayırt edilmesine dayanır. Onların sisteminde ise, bu yok edilmiştir.

Mutezile'ye bağlı olanlar da başka bir aşırılıkla aynı sonuca düşerler. Bunlar, her şeyden önce Tanrı adaletini ve Tanrı'nın mükâfatlandıran gücünü ya da ahlâksal kayrasını savunmaya çalışırlar. Fakat bu düşüncenin sonuçlarını özgürlükten ve her çeşit ahlâksal karakterlerden yoksun olan varlıklara kadar teşmil ettiklerinden, insanı cansız varlıklarla, özgür ve zihinsel varlıkları doğanın kör kuvvetleriyle karıştırmış olurlar. Şu halde, geriye beşinci görüş kalır: Maimonides'e göre, aklı ve imanı olduğu kadar da Yahudiliği ve felsefeyi kandırması dolayısıyle en doğru olan da bu görüştür. Zira, der, zihinsel ve ahlâksal fakültelerimiz bizim Tanrı kayrasının himayesi altında tek sıfatımız olduğundan, kayra,

insan türünün her bir bireyde aynı olamaz; o, az çok özeldir; ne etkisi, ne de ilhamları insanlarda bulunan, erdemin, merhametin, bilgeliğin türlü derecelerine göre, az çok dolaysız bir surette kendisini hissettirir.

Maimonides, Tanrı kayrasını insan ve doğaya uygulayınca ister istemez bunun içine geleceği ve öncelbilimi de koymuş olur. Yani, Tanrı, tüm bir ebedîlikte yapacağımız eylemleri önceden belirlemiştir. Şu halde, bu düşünceyle insel özgürlük nasıl uzlaşabilir? Bu filozoflar ve Tanrıbilimciler tarafından hemen hemen çözülemez sayılan soruna Maimonides, pek dinli bir adam sıfatıyle ve sağduyunun ilhamlarına göre düşüncelerini açıklar ve der ki: Biz, özgürlüğün ne olduğunu pek iyi biliyoruz; onun eylemlerimizin ilkesi ve sorumluluğumuzun koşulu olduğunu görüyoruz. Biz de Tanrı'nın her şeyi önceden bildiğinden ve eşya onun düşüncelerinde hazır ve emirlerine baş eğmiş olduğundan daha açık bir düşünceye sahip değiliz. Şu halde, bizim için bu iki şeyin, yani özgürlükle öncelbilimin uzlaşmaz olduğunu kabul etmek olanaksızdır.

Maimonides, tüm bu metafizik ve ahlâksal görüşlerden sonra kutsal kitaplarla aklı uzlaştırmaya çalışır. Bu konuda Tevrat'ın beş seferindeki (Pentateuque) emirlerini akıl ve tarihle açıklanmalarının olanaklı olduğunu tanıtlamak için bilimlerden, doğal tarihten, felsefeden, Suriye'nin ve Kalde'nin eski kavimlerine ait dinler hakkındaki geniş bilgilerinden yararlanır. Peygamberlik hakkında da şöyle düşünür: Peygamberlik, Tanrı kayrasının her insana bağışlamadığı zihinsel, organik ve ahlâksal bazı koşullarla bazı fakültelerle birlikte bulunabilen bir yetkinlik halidir. Bu koşulların başına hayal gücünü koymak lâzımdır. Zira, peygamber düşleri ve görmeler (visions), peygamberlerin garip ya da olur olmaz öyküleri ancak bu fakülteyle açıklanabilir. Bundan sonra hayal gücüne becerikli bir akıl gücü de eklemek gerektir. Bu akıl, kendi gidişinin evreleri (safha) hakkında hiç bir bilince sahip olmaksızın olup biten ve olacak olan şeyleri bir bakışta kavrar. Ona göre, tüm insanlarda hal aracılığıyle geleceğe dair hükümler veren ve mümarese ile gerçek bir sezgi şeklini alan bir fakülte vardır. Bu fakülte en yüksek yetkinliğe ulaştığı takdirde bir peygamberlik öğesi halini alır. Fakat bu uzak şeyleri açıkça görmek ve bunları gözlerimizle görüyormuşuz gibi ruhumuzla görmek demek değildir. Bunları yararlı olabildikleri zaman başkalarına da bildirmek arzusu, hatta bunları ölüm karşısında bile ilân etmekten çekinmemek cesareti lâzımdır. Nihayet peygamberliğin sonuncu ve hatta birinci koşulu, yaradılış (mizaç) ile fizik yapıdır; ve bunların, ruhun bu asîl zembereğine hiç bir engel çıkarmamasıdır. Zira, ruhun bazı fakülteleriyle bazı beden organları arasında içten bir ilişki vardır. Tüm bu çeşitli nitelikleri kendisinde birleştirmiş olanlarda bile dikkate değen türlü farklar vardır. Zira, fakültelerimizde olduğu gibi, peygamberlikte de türlü dereceler, daha doğrusu on bir derece vardır. Maimonides, bunları birer birer en ince niteliklerini göstermek suretiyle açıklar; peygamberlikte her şeyden önce, etkin zihinden edilgin zihne ve hayal gücüne geçen Tanrısal bir nüfuz ya da türümü kabul eder.

Maimonides'in görüşleri, dindaşlarının ileri gelen hahamları tarafından dinin köklerini kuvvetlendiren, fakat dallarını kırıp atan düşünceler olarak kabul edilmiş; kendisi hayattayken itiraz edenler pek az olmuşsa da ölümünden sonra aleyhinde bulunanlar çoğalmış ve kendisine şiddetli hücumlar yapılmıştır. Hatta eserleri dine aykırı görülerek yakılmasına bile hükmedilmiştir. Yüz yıl kadar tüm sinagoglarda Maimonides'in lehinde ya da aleyhinde birbirini küfürle suçlandıran insanlar peyda olmuştur. O, Yahudilerin düşüncelerinde Talmud'a dair yaptığı derlemelerle büyük bir devrime neden olmuş ve kendinden çok sonra gelen Yahudi filozoflarına, örneğin, Mendelsshon ve Salomon Maimoun'un düşüncelerine kılavuzluk etmiştir. Spinoza *Etika*'sının beşinci kitabında Maimonides'in ölmezlik doktrininden ilham almış ve onun Tanrı varoluşuna dair olan düşüncelerini Saint-Thomas hemen aynıyle benimsemiştir. Maimonides'in düşüncelerinden ortaçağın Hıristiyan filozofları da geniş çapta yararlanmışlardır. Bergson'un sezgiciliğinde ve mistisizme kayan görüşlerinde de onun izleri saklıdır. Eserlerinin İngilizcesi J. Guttmann tarafından (New York, 1952) yayımlandı.

Bkz. Munck, *Le Guide des Égarés, Traitè de Theologie et de Philosophie* (3 cilt, 1856, 1861, 1866. Bu eser Maimonides'indir); L. G. Lévy, *Maimonide* (New York, 2. baskı, 1932); L. Roth, *Spinoza Descartes and Maimonides* (Oxford, 1924); V. Cousin, *Histoire Générale de la Philosophie* (Paris, 1863, 8. ders); Ad. Franck, *Philosophie et Religion* (Paris, 1867); Et. Gilson, (s. 373-375); F. Bamberger, Strauss, *S. Maimonides* (1935); Joël, *Die Religions Philoso. de Maimonides* (Breslau, 1850); B. Hauréau, *Hist. de la Philos. Scolastique* (Paris, 1880, cilt II, s. 41 vd.); A. Heschl, *Maimonides* (1935); J. Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict Over the Rationalism of Maimonides* (Williamsport, 1935); A. Cohen, *The Teachings of Maimonides* (1927); C. Singer, *The Legacy of Israel* (Oxford, 1927).

MAINE DE BIRAN, François Pierre Gonthier. Fransız psikolog ve filozofu. 20 kasım 1766'da

Bergerac'da doğdu, 16 temmuz 1824'te Paris'te öldü. Babası bir hekimdi. Oğluna dinsel bir eğitim verdi, fakat bu eğitim onun üzerinde derin bir etki yapmadı. 1784'te kral Louis XVI'nin muhafız alayına girdi. 1789 kargaşalıklarında Versailles'da, yani sarayda bulunuyordu ve halka karşı kralı savunmuştu. Bindiği at bir kurşunla öldü; kendisi de kolundan yaralandı, bu tehlikeli çevreden ayrıldıktan sonra Grateloup'daki (Dordogne -yakınlarında) çiftliğine çekildi. Birbiri arkasına pek sevdiği anne ve babası ile kız kardeşi öldüler. Bu münzevî ve matemli hayatı ve servetinin pek fazla oluşu sayesinde, büyük ihtilâlin saldırganlığından korunabildi; kendi deyimiyle, "başıboş bir hayattan bir hamlede yararlı oldu". Birkaç yıl sonra Fransa, Robespierre'in istibdadından kurtulunca Maine de Biran, Dordogne valiliğine atandı (1795). İki yıl sonra da Beşyüzler Konseyi murahhaslığına seçildi. Fakat burada ihtilâlci yönsemeler aleyhine verdiği şiddetli söylevler yüzünden bu görevine son verildi. O zaman yeni evliydi, fakat genç karısı da vakitsiz öldü. Bu suretle hayatta büsbütün yalnız kaldı; bu yalnızlık sayesinde birtakım iç gözlemler (introspection) yaptı, ruhsal değişikliklerin organik nedenlerini düşündü. Ölünceye dek de bastırdığı tek eseri olan, *Mémoire sur l'Habitude*'ü Akademiye sundu (1802). Daha sonra *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée* (1806) adlı eserini, Enstitüye; *Mémoire sur la Perception Immédiat*'ı Berlin Akademisine (1811) ve *Mémoire sur les Rapports de Physique et du Moral de l'Homme* adlı diğer bir yazısını Kopenhag Akademisine sundu. Üniversite profesörlüğü için yaptığı girişimler boşa gitti.



Maine de Biran, Société Médicale'i kurdu ve buraya *Nouvelles Considérations sur le Someil, Les Songes, Le Somnambulisme* adlı memuvarlarıyle *Observations sur le Système de Gall* adlı yazısını sundu. Maine de Biran, 1805'ten itibaren yeniden devlet işlerine karıştı ve daima kralın haklarını savundu. Paris'e ikinci kez gelmesini gerektirmiş olan resmî görevleri esnasında, çevresinde Guizot, Royer Collard, Ampère, Cuviér'ler ve V. Cousin gibi sonradan Fransa'nın onuru olan birtakım seçkin kişiler toplandı. Sükût etmeyi seven Maine de Biran'a mecliste niçin konuşmadığı sorulduğu zaman, "Niçin mi? Budalaca sözler söylememek için. Orada bu işi benim yerime yapmakta olan birçokları var!.." cevabını vermişti. 1822'de İsviçre dağlarını görmek için bir seyahat yapmıştı. Sağlık durumu daima bozuktu. Kısa bir hastalıktan sonra, olgun bir filozof bilinci içinde hayata veda etti. V. Cousin, onun hakkında, "Malebranche'dan beri Fransa'ya onur veren en büyük metafizikçi" olduğunu söyler. Royer-Collard da onu, "Çağdaş filozofların en üstünü" sayar ve "o, der, her bakımdan bizim üstadımızdır".

Maine de Biran'ın adı geçen eserlerinden başka, *Influence de l'Habitude* (1803); *Examen des Leçons de Philosophie de Laromiquiere* (1817) adlı kitaplarıyle Biographie Universelle de Génève'de yazdığı *Leibniz'in Felsefesine Dair* görüşleri vardır (1819). Eserleri ölümünden 24 yıl sonra basılmıştır. Maine de Biran'ın 1200 sayfa tutan yazı müsveddeleri vasiyetnamesini uygulamakla görevlendirmiş olduğu M. Lainè tarafından V. Cousin'e verilmiştir. Bu filozof, onun eserlerinden bir kısmını, *Oeuvres Philosophique de Maine de Biran* (4 cilt; Paris, 1841) bastırdı. Diğer bir kısmını da Ernest Naville, *Oeuvres Inedits de Maine de Biran* (3 cilt; Paris, 1859) adlarıyle yayımladı. Bu ikinci zümrede, Maine de Biran'ın felsefesini açıklayan geniş bir Giriş vardır. E. Naville, Maine de Biran'ın *Journal Intime* adlı eserini de kendi yazdığı *Maine de Biran, sa vie et ses Pensées* (1857) adlı eserine eklemek suretiyle yayımlamıştır. Maine de Biran, psikolojiye dair olan tüm araştırmalarını, *Essai sur les Fondements de la Psichologie* adlı eserinde toplamak istemişse de, türlü politika durumları bunu yarım bırakmasına neden olmuştur. Gerek bu eseri, gerek *Nouveaux Essais d'Anthropologie* adlı eseri de, Naville, adı geçen külliyat içinde yayımlamıştır (1859). Külliyatı ayrıca *Oeuvres de Maine de Biran* adıyle Tisserand tarafından da bastırılmıştır (12 cilt, 1920-1939). Bu külliyatın her cildinde Tisserand'ın orijinal birer Giriş'i vardır. Bu külliyatın beş cildini La Valette Monbrun bastırmıştır.

Maine de Biran, 'düşüncelerin kaynağı' sorununda, Condillac'ın duyumculuğuna şiddetle bağlı olanların doktrinine İdeoloji adını vermiş ve maddeciliğe düşen Destute de Tracy ile bunun arkadaşı Cabanis'in topladığı, az, fakat genç ve felsefe meraklısı olan bir zümre arasında yetişmiştir. İnziva içinde geçen ve kendi yalnızlığının hazırladığı iç gözlemler sayesinde bilincin en orijinal olaylarını fark etmiş ve çaba (effort) psikolojisini kurmuştur. Ruhsal hayatta etkin ve edilgin olan iki faaliyet ve enerjiyi fark etmiş, bizdeki bu ikiliği

tanıtlamak için uyurgezerlik olayından yararlanmıştır. Fransız tinselciliğinin orijinal niteliklerini vermiş olan Maine de Biran, psikolojiye fizikteki yöntemlerin uygulanamayacağını, duyumcuların, tinsel nedenlerle fizik nedenleri birbirine karıştırma hatasına düştüklerini açıklamıştır. Ona göre, fizik nedenler, çekim, ilgi (affinité), elektrik gibi birtakım olaylar yardımıyle kavranılabilir. Ruhsal olayları ise, bilincin kendi içine yönelmesi ve içten duyu (sens intime) aracılığıyle anlayabiliriz. Bilincin ilk edimi, kendi birliği içinde şu çift veri'yi kapsayan iradeli çabadır:

a) İrade,

b) Hareket ettirdiğimiz organların direnmesi.

Direnç sayesinde Ben, kendisini sınırlamış hisseder ve kendi kendisinin bilincini kazanmakla Ben'e karşı gelen zorunlu bir sınır olarak Ben olmayan'ın bilgisini kazanır. Bu itibarla hem iç, hem dış gerçeklikler pekin'dir (certine). Bundan bilgi sorunu da çözülebilir. Bilginin maddesi, Ben'e direnen Nesne'dir. Bilginin şekli ise, iradenin, yani isteme ediminin içindedir. Bu itibarla bilgi, 'a priori' değildir. İç deneyin düşünmesi sayesinde vardır. Görünüşte ve kendisinin de itiraf ettiği gibi, Maine de Biran, bilinç sorunlarında Leibniz'e bağlıdır. Fakat Maine de Biran, aklı, bilincin emri altına koymakla ondan ayrılır; bilincin ilk olgusunu, organizmayı hareket ettiren iradeli çaba sayar. Ben, kendisini ruhun kendi faaliyetinin bir ürünü, kendi iradesinin neden olduğu bir sonuç gibi algıladığı iradenin çabası ya da hareketiyle içduyu sayesinde tanır. Maine de Biran, bu suretle Condillac'ın 'edilginlik hakkında'ki kuramına son veren önemli bir olguyu keşfetmiş olur. Fakat, iradesiz meydana gelen duyum ve durumları da ihmal etmez. Yani ona göre, bilinç ya da Ben'in dışında ve dış âlemle olan ilişkilerle ilgisiz olarak Ben'in kendi gözlemlerini keşfederse de, Ben'siz de varolabilen birtakım içsel olayların akışı vardır.

Maine de Biran'ın bu Ben dışında olan duyumlar kuramı büyük itirazlarla karşılandı. Yalnız, Ampère, Maine de Biran'la birlikte, "Merkezsel bir ruh olgusu olarak irade enerjisi"nin dolaysız tamalgıyı (apereception immédiate) kabul etmiştir. Maine de Biran, tüm bilgimizin ilkel ve temel ilkesini bu tamalgıya bağlamıştır. Bunun sayesindedir ki, kendi öz benimiz, yalnız kendimizden haberdar olmaz, aynı zamanda Ben'in faaliyetini bir direnç çarpmak suretiyle maddesel âlemin varlığında kavramış olur. Algıladığımız Ben'in faaliyeti, ruhun organizma üzerindeki etkisidir. Organizmada daima yenilmesi gereken bir direnç vardır. Maine de Biran, bu suretle faaliyetimizin ve bu faaliyetin rastladığı engelin bilincini tinselci bir gözle yorumlamış olur. Aynı zamanda asıl irademizle iç hallerimizin iradesiz karakteri arasındaki karşıtlığı da bu görüşle açıklamış olur. Ona göre biz, Ben'i hareket eden bir kuvvet olduğu sürece biliriz. Töz'ün (substence) dolaysız tamalgısı olamaz. Bu iddia ile Maine de Biran, ruhun bir töz olduğunu iddia eden Descartesçı görüşü reddetmiş olur. Kuvvet, neden, birlik ve özdeşlik kavramlarını da Ben hakkındaki bilincimizle tanıdığımızı tanıtlamaya çalışan Maine de Biran, 'bilgilerimiz'in temelinde dış algıları ileri süren görgücülüğü, aklın ya da Tanrı'nın otoritesini ileri süren akılcılığı reddetmiş ve bilgiye, yukarda özletlediğimiz gibi, Ben faaliyetinin dolaysız tamalgısını temel yapmıştır. Maine de Biran, alışkanlık hakkında ciddî incelemeler yapmış ve bunun kanunlarını koymuştur. Ona göre alışkanlık, ruhta edilgin olarak varolan her şeyi zayıflatır; etkin olanları da, yeni faaliyetleri yetkin bir duruma getirir. O, bu konuda duyumcuların görüşünden ayrılamaz.

Maine de Biran, 'din' ve 'ahlâk' sorunlarına dair görüşlerini bir ayrı eserde toplamış değildir. *Nouveaux Essais d'Anthropologie* adlı ve yarım kalmış olan eserinde ve diğer adı geçen kitaplarında, dolayısıyle bu konulara değinir. Bu yarım kalmış olan son eserinde Maine de Biran üç türlü hayat kabul eder:

1. Hayvansal hayat,
2. İnsel hayat,
3. Tinsel hayat.

Hayvansal hayat, her çeşit zihinsel öğelerden yoksundur ve yalnız organik ihtiyaçların yarattığı ve içgüdümlü hareketlere tekabül eden haz ve elemlerin yalınç duygulanmalarından ibarettir. Bu hayat, tüm kör tutkuların ve bizde bulunan tekmil bilinçsiz ve iradesiz hallerin merkezidir.

İnsel hayat ise, iradeli hareketle başlar. Bunun seçkin karakteri, kişiliktir (personnalité). Ben, kendine hayvansal izlenimleri (intiba) eklemek suretiyle zihin öğelerini kazanmış olur ki, bu öğeler, 'düşünce' ve 'söz'dür. Bu hayatta özgür kuvvet, içgüdünün kör içtepileri yerine geçer.

Tinsel hayat ise, ruhun hayatıdır. Bunda Ben, artık emri altına girmiş olan hayvanlıkla savaşmaz; ışın ve kuvvet kaynağına doğru yönelir; Tanrı'yla mutlak gerçek ve mutlak hayır'la özdeş olur. Bu hayata ulaşmak için yapılan çaba, 'aşk' sayesinde amaca ulaşır. Aşk, Ben'i, kendini terk etmeyi, kendi iradesini her türlü güzellik ve yetkinliğin ideali gibi gördüğü varlığın iradesine bağlı tutmak suretiyle kendi iyiliğinin gerçeklenmesini sağlar. Tinsel ha-

yat, kişisel faaliyetin, daha yüksek bir hale geçmenin aracı (mutavassıt) bir koşuludur. Zira ona göre insan, "Tanrı ile doğa arasında bir aracıdır ve ruhuyle Tanrı'yı, duyularıyle doğayı yakalar; insan Ben'siz olarak, kişiliğini, özgürlüğünü, her türlü iştahlarını ve bedenin her çeşit içtepilerini terk ederek doğayla özdeşleşebilir; fakat bir noktaya dek de Ben'ini, yüksek bir fakülteyi işletmek suretiyle eriterek Tanrı'yla özdeş bir hale gelebilir. Bundan, ruhun en son alçalma derecesi kadar da en son yükselme derecesinde de kişiliğini yitiren bu iki halden biri, Tanrı'da kaybolmak, ikincisi ise, yaratıkta mahvolmak içindir". Her iki halde de çaba düşer, savaş kesilir ve insan tutkuların boyunduruğu altında hayvansal hayatın birliğine ya da ruhun etkisi altında Tanrısal hayatın birliğine döner. İnsel hayatın amacı, tinsel hayatı hazırlamaktır. Yüksek hayatın mutluluğunu özleyenler, dua ve çabayla isteklerine kavuşabilirler. Çilecilerin (quitétistes) yanıldığı nokta, doğamızın şu koşullarını bilmemeleri ve özgürlüğü eylemle birlikte çıkarıp atmalardır. Stoacıların ise, insel hayattan ileri gitmemiş olmaları, savaş ve kargaşalık küresine barış ve sükûnu yerleştirmeye çalışmalarıdır.

Maine de Biran'a göre, insanın gerçek doğasını yalnız Hıristiyanlık tanıyabilmiştir. Fakat Fénelon'un eserleriyle İncil okunduktan sonra değindiği anlaşılan din sorunlarında onun tam bir Hıristiyan gibi düşünüp inanmadığı görülür. Maine de Biran, dinsel duygunun dıştan meydana gelmeyeceğini, bu duygunun iradesiz olarak doğması gerektiğini ileri sürer ve ruhunun ebedî ile sonsuz düşüncelerinde ifadesini bulan hayallerin etkisi altında iradesiz olarak din duygusunun başgöstereceğini iddia eder. Ona göre, din, inançtan çok duygunun işidir ve inanç duyguya bağlıdır. Tinsel hayatımızın ödevi, 'yüksek hayat'a, 'ruhun hayatı'na giden yolları hazırlamaktır. O, bu yüksek hayatı, "coşkunluğun mistik hayatı", "insel ruhun ulaşabileceği en yüksek derece" olarak nitelendirir.

Görülüyor ki, Maine de Biran'da mistisizme karşı özel bir eğilim vardır ve ona göre, ahlâksal ve dinsel gerçekler, ruhsal gerçeklerden başka bir kaynağa sahiptirler. "Dinsel duygular, yaşın ilerlemesi oranında gelişir. Zira, artık tutkular doymuş, hayal gücü ve duyarlık daha az uyarılmış ya da uyarılabilir olduğundan, akıl da kendi çalışmalarında daha az şaşırır ve kendisini yutan hayaller ve duygulanmalar, bu çalışmalara daha az engel olurlar. İşte bu andadır ki, en yüce hayır olan Tanrı, bulutlar gibi meydana çıkar. Ruhumuz, her nurun kaynağı olan ona yönelerek kendisini hisseder ve görür. Zira, bu durumda duyulur âlemdeki, her şey kaçar ve artık dış âlem, iç ve dış izlenimlerle desteklenmezler. Bu suretle de baki kalan ve aldatmayan bir şeye, bir gerçekliğe, mutlak ve ebedî bir gerçeğe dayanmak ihtiyacı doğar; yine zira, son olarak bu denli saf ve hissedilmesi bu denli tatlı olan bu duygu, tüm diğer kayıpları (zayiat) karşılayabilir". Maine de Biran da Tanrı hakkında Malebranche gibi düşünür: "Evrensel neden olarak Tanrı'yı düşündüğüm zaman, dışarda kendisinden ayrı bir konusu olan bir düşünce gibi, Tanrı'nın tasarımını değil, kendisini görürüm; tıpkı beni aydınlatan ışığı düşündüğüm zaman yalnız onun düşüncesini değil, ışığın kendisini gördüğüm gibi".

Maine de Biran'a göre, Tanrı, zihnimize kumanda eder; bu takdirde iradeli hareketlerimizi de yaptıran Tanrı mıdır? Bunu tereddütle onaylayan Maine de Biran, kendi çaba kuramını ve dolayısıyle 'özgürlük'ü kurtarmak için, Ben'den meydana gelen her şeyin özgür ve özerk (autonom) olduğunu ve bizde edilgin ve zorunlu olan her şeyin de Tanrı'dan geldiğini kabul eder. Bu suretle zorunlu düşüncelerin, vicdan duyguları ve ödev düşüncesi Tanrı'nın eseridir; Tanrı, irademizi bunlar yönünde işletmemize hizmet eder. Epiktet'i okuduktan sonra Montaigne ve Pascal'ı haksız çıkaran Maine de Biran, stoacı bir ahlâkın üstünlüğüne inanır; Ch. Bonnet'yi okurken özgürlük düşüncesi üzerinde inceden inceye düşünür ve bu sorunun çözülemezliğine karar verir: "Zira, der, o, dolaysız bir surette iradenin, hareket ettirici ilkenin bilgisine ve insanda karşılıklı bir etki yapan ve insanı teşkil eden iki tözün birleşmesine dayanır". Nihayet bu sorunun ahlâk için de hiç bir yararı olmadığına, iç duyumuzun dikkatimizi herhangi bir konu üzerinde saptama gücüne sahip olduğumuzu bildirdiğini de anlatarak ruhun gerçek bir eylemi yok mudur? diye sorar (E. Bréhier, cilt II, s. 619-620).

Genel olarak felsefe tarihleri de Maine de Biran'ın psikolojisini şöyle özetler: Ona göre, iki çeşit bilgimiz vardır:

1. Dolaylı olanlardır ki, bunları duyularla elde ederiz. Bu bilgiler eşyayla ilgili ve nesneldirler.

2. Dolaysız ve öznel olandır ki, bu 'bilinç' tir, yani kendi kendimizi algılamaktan ibarettir.

Her şeyin pekinlik ve ilkesi, kendi kendini algılayan Ben'dedir. Ben'siz hiç bir şey varolamaz. Bu itibarla felsefenin en doğru yöntemi, 'düşünme'dir (reflexion). Düşünme, "öyle bir edimdir ki, düşünen özne (sujet pensant) kendini yaşayan bir gerçeklik halinde elde etmek için tüm iç ve dış olayları deneyüstü (transcendant) ve metafizik kavramlardan arındırır".

Olayları gözlemek demek, kendi yüzeyinde kalmak ve arkasından koşmak demektir. Kendi kendini düşünmek ise, yüzeyden, kenardan içsel merkeze dönmek demektir. İnsan, düşünme sayesinde, yalnız düşünceyi değil, eylemi, yani iradeyi de bulur: "Mademki istiyorum, öyleyse varım". İç görüş noktamız olan bu iradenin bilincine her zaman ulaşamadığımızın nedeni, bir anda 'hayvansal', 'insel' ve 'tinsel', yani, 'duyumsal', 'iradeli' ve 'ahlâksal' olmak üzere üç çeşit hayata sahip olmaklığımızdandır. Sırf duygusal (affectif) ve tasarımsal (representatif) olan bayağı (süflî) hayat, öznenin nesne tarafından yutulduğu bir hayattır ki, 'hayvansal hayat', ya da çocukluk budur. Bu esnada biz, kendimizi dış çevreden ayıramayız. Asıl insel döneminde, düşünme ve algı özelliğine sahibiz; bununla benliğimiz dış âlemden olan ayrılığını, eşyanın renk, şekil, hacim... vb. gibi nitelikleriyle hallerini belirler ve algılar. Hareket ve algı, hareket ettiren faaliyetin etkisi altındaki organlardan ayrılamazlar; el ve gözlerimiz gibi ki, bunlar, iradenin etkisi altında belli bir yana yönelen en yetkin algı organlarıdır.

Maine de Biran, Hume'a karşı, organların hareketlerini, hareket isteği aracılığıyle hissettiğimizi savunur. Yalnız biz alışkanlık dolayısıyle, hareketi istedikten sonra, hareketi bekleriz. Yoksa, bunun ikisi de daima birbiri ardından gelir. Biz, istemekle istemenin karşılaştığı direnme ve çabanın bilincine sahip değiliz. Çabanın iki sınırı vardır: Ben (moi), Ben değil (non-moi). Bunlar, bilincimizde doğrudan doğruya bitişiktirler. Neden (cause) düşüncesi buradan çıkar. Biz, bunu genişletmek ve yaymak suretiyle 'nedenlilik' kanununu elde ederiz. Maine de Biran, zihinsel bir şekilden başka bir şey olmayan iradeye dönüşür. Zira, ona göre, algılamak demek, hareket etmek ve ettirmek demektir. Bir bilince sahip olmak demek, hareket etmek ve istemek demektir. Bu itibarla akıl, iradenin bir yayılma ve genişlemesinden başka bir şey değildir.

Görülüyor ki Maine de Biran, bir taraftan Malebranche ve Pascal'dan, bir taraftan da Condillac'ın duyumculuğundan ilham almış, Descartes ve Kant'ın felsefeleriyle psikolojilerini genişletmiştir. O, 'inanç' felsefesinde Newmann, Ollé-Laprune ve W. James'lerin öncüsü sayılır. Maurice Blondel'in de müjdecisidir. Hartmann ve ardıllarından önce, bilinçsizlik hakkında doğru ve ince çözümlemelerde bulunmuş olan Maine de Biran, Ben sorununu incelemiş olan Th. Jouffroy üzerinde derin bir etki yapmış ve 1840'tan itibaren üniversitedeki derslerinin temelini bu konu teşkil etmiştir. R. Ravaisson, Vacherot, J. Simon, Caro, Paul Janet... vb. gibi Fransız tinselcileri de türlü fark ve tarzlarında ona bağlıdırlar (F Palhoriès, cilt III, s. 190-191).

Bkz. Oscar Marten, *Etudes Critique sur Maine de Biran* (Namur, 1865); Ad. Franck, *Les Moralistes et Philosophes* (Paris, 1872); M. Condillac, *Maine de Biran* (1905); V. Delbos, *Les deux Memoires de M. de Biran sur l'Habitude* (Année Philosophique, 1911); E. Rostan, *La Religion de M. de Biran* (1890); P. Tisserand, *Essai sur l'Anthropologie de M. de Biran* (1909); Kuhtmann, *Maine de Biran (1905);* G. Funke, *Maine de Biran* (1947, Almanca). Özellikle Damiron'un *Felsefe Tarihi.*

MAINLANDER, Philipp. Alman filozofu. 5 ekim 1841'de Offenbach'da doğdu, 31 mart 1876'da Sellistmord'da öldü. Kötümser bir filozoftur. Daha çok Schopenhauer ve Nietzsche'ye bağlıdır. Önemli eseri şudur: *Die Philosophie der Erlörung* (2 cilt; Berlin, 1876, 1886, 1894).

Bkz. S. Rubinstein, *Ein Individualistscher Pessimist Mainländer* (1894); Rauschberger, *Phil. Mainländer in Jahrb. d. Schopenhauer-Geselschaft,* (cilt 18, 1931).

MAIRAN, Jean-Jacque Dortus de. Fransız filozofu. 1678'de Béziers'de doğdu, 1771'de öldü. Yetkili bir fizikçi ve seçkin bir yazar olarak tanınmıştır. Uzun süre Bilimler Akademisinin pek çalışkan üyelerinden biri olmuştur. Akademide Fontenelle'in yerine geçmiş ve Akademinin daimî kâtibi olmuştur. Üç yıl içinde, ölmüş bulunan on Akademi üyesinin övgü söylevini vermiş ve şu iki neden dolayısıyle felsefe tarihine mal olmuştur:

1. Ölünceye dek Descartescılığı savunmuş olması, yani Descartes fiziğini Newton fiziğinden daha üstün sayması. Mairan, Descartes'ın çevriler (tourbillons) kuramını Newton'un çekim kuramına yeğ tutuyordu. Zira, diyordu, tüm hareketleri açıklamak için ileri sürülen çekim, 'metafizik bir kuvvet'ten başka bir şey değildir. Descartescılığın dayandığı esas, mekanikçilik olduğu için, bu sistem yıkılırsa gerçek adına hiç bir şey kalmaz. Bununla birlikte, Mairan, Newton'a körü körüne karşı gelmiyordu. O, bu iki sistemi uzlaştırmak istemişti.

2. Malebranche'la olan mektuplaşmaları. Mairan bu filozofu, gençliğinde Paris'e geldiği zaman tanımıştı. Malebranche, kendi deyimiyle ona, 'M. de l'Hopital'in kitabını açıklamak ve birçok matematik ve fizik bilgileri vermek lütfunda bulunmuştu". Mairan, otuz beş yaşındayken daha Bézires'de oturuyor ve felsefeye karşı büyük bir ilgi duyuyordu. Descartes, Malebranche ve Pascal, onun dinsel duygularını kuvvetlendirmişlerdi. Mairan, Spinoza'nın sistemini, "bir ifrit, korkunç ve gülünç bir heyula" sayar; bu filozofu 'bir sefil' diye nitelendiren Malebranche'a sekiz mektup yollamıştır. Bunlardan sonuncusunun tarihi

1714 eylüldür. Yani, bu filozofun ölümünden bir yıl öncedir. Bu mektuplardan birinde, Malebranche'a şu itirazı ileri sürer: Ya maddesel uzam yoktur, yahut da maddesel uzam, Spinoza'nın kabul ettiği gibi Tanrı'nın özündedir. Onun bu itirazına neden, Malebranche'a göre, uzam hakkındaki bilgimizi açıklamak için uzamın kendisine ihtiyaç yoktur. Eğer maddesel uzam, Tanrı'nın özüne bağlı ise, biz Tanrı'da yalnız kavranılabilir (intelligible) uzamı, uzam düşüncesini değil, belki gerçek uzamın kendisini de görmüş oluruz. Bu değerli mektup, Paris fakültesi profesörlerinden Milon'un elinde kalmış ve bu zat ölünce mektup satılmış, 1841'de Feuillet de, Conche'un uzam kuramına dair olan tereddütlerini kaldırmış ve Spinoza'dan ayrıldığı noktaları açıklamış: "Eğer bu filozoftan ayrılmamış olsaydım, cisimlerin varlığını tamamıyle inkâr etmeye mecbur olacaktım" demiştir. Malebranche da, Mairan'a, Spinoza'nın *Ethique* adlı eserindeki beşinci tanıt (ispat) kanıtlarını, Spinoza sisteminin tüm kusurlarını kapsaması bakımından göstermişti. Mairan, uzun yaşamı boyunca panteizm'in yıktığı gerçeklere bağlı kalmıştır. Kendisi kolay kolay kandırılabilir zekâlardan değildi.

Şu iki eseri, belgin ve açık üslubun şaheserlerinden sayılır: *Traité Historique et Physique de l'Aurore Boréale* (1733-1734); *Eloges des Academiciens de l'Academie des Sciences, Morts de 1741-1743* (Paris, 1747).

Bkz. Philon, *La Correspondance de Mairan et de Malebranche* (Anné Philosophique, 1894); V. Cousin' in *Fragments de Philosophie Cartesienne*'inde Malebranche'ın Mairan'a yazdığı mektuplar vardır.

MAISTRE, Comte Joseph-Marie de. Fransız filozofu ve devlet adamı. Katolik muhafazakârlarındandır. 1 nisan 1753'te Chambry'de doğdu, 26 şubat 1821'de Turin'de öldü. Babası, Savoie Senatosunun başkanıydı. Eğitim ve öğrenimlerine fazlasıyle özenirdi. Fakat bu özenti, boşa gitmedi. Daha yirmi yaşındayken Turin Üniversitesini bitirdi. 1774'te resmî hayata atıldı. 1788'de Senato üyesi oldu, 1792'den 1797'ye dek siyasal nedenlerle Lausanne'da kaldı, sonra Piemonte'ye giderek Venedik'e sığındı. 1800'de Sardonya kralının davetini kabul etti. Krallığın başbakan nâibi oldu. 1803'te Petersburg'a elçi olarak atandı ve oradan 1817'de döndü.



Maistre, sinirli ve ateşli bir üsluba sahiptir; o, daha çok ebedî eleştirimleriyle ünlüdür. Tamamıyle felsefesel olmamakla birlikte kendi politika tutkularını olduğu kadar da sosyal düşüncelerini kapsayan şu eserleri dikkate değer ki, bunları, Lyon'daki nurcular (illuministes) arasında yazmış gibidir: *Soirées de Saint-Petersbourg ou le Gouvernement Temporel de la Providence* (2 cilt; Paris, 1821); *L'Examen de la Philosophie de Bacon; Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques; Du Pape* (Lyon, 2 cilt, 1819; 2. baskı, 1927); *Les Considerations sur la France* (Neufchatel, 1796).

Maistre, bu eserlerden birincisinde bir Tanrıbilim sorununu savunur. Bunda, Tanrısal kayranın cisimsel hükümetini açıklamaya ve bu hükümeti gerçekleştirmeye çalışır; insel felâket ve ıstırapların Tanrı yüklemlerine asla aykırı olmadığını tanıtlamak ister. Onun felsefesinde egemen olan düşünce, insan niçin ıstırap çekiyor? sorusuna verdiği karşılıkta saklıdır ki, bu karşılık da, insan, ıstıraba lâyıktır; çünkü, suçludur'dan ibarettir; tüm felsefesi bu inanca dayanır; Tanrı'yı devamlı bir irkilme ve öfke içinde, insandan öc almaya hazır bir varlık gibi gösterir.

Fransız ihtilâlinin olduğu kadar da, filozofların hasmı olan Maistre, insanı Tanrı'nın merhamet ve şefkatine lâyık görmez. Papalığı inceleyen eserinde, şiddetle monarşiye ve papa'ya taraflı görünür. Ona göre papa, toplumun temeli ve koruyucusudur. Papa, Tanrı kayrasının yeryüzüne gönderdiği bir delege olduğu için, onun otoritesi söz götürmez bir haktır. Papa, suçluları cezalandırmadığı zaman, masumları bile cezalandırma hakkına sahiptir. Maistre, yanılmazlığı (infaillibilité) hükümdarlığın doğal bir sonucu sayar. O, tüm düşüncelerini Âdem'le Havva efsanesinden, yani ilk günahtan alır. Şerde arıtma (expiation) ve cezadan başka bir şey görmez. Bunun içindir ki engizisyonu, cellâtları ve her çeşit cezayı, doğanın meydana getirdiği her çeşit felâketi... meşru görür. Dinci etkiyi (theocratie) savunmuş olan Maistre, bilim ve fizik âlem hakkındaki düşüncelerinde, Voltaire'den yararlanmış gibidir. Türlerin sabiteliğine (fixisme) inanmış, çekim ve lastiklilik (élacticité) gibi kuramların açıklanamayacağını iddia etmiştir.

Ballanch, Maistre'e, "Geçmişin Peygamberi" unvanını verir. Zira, karşıtlıklarla (zıt) dolu olan bu bağımsız ve garip ruh, yaşadığı yüzyılı ve geleceği görmemiş, düşüncelerinin tanıtı için Tanrıbilimden ve geçmiş çağlardan birtakım kanıtlar toplamaya çalışmıştır.

Maistre, en çok Locke ve Bacon'a hücum etmiş, bunlara karşı doğuştancılığı kavramış; tarafsız bir gözle değil, tutkularından kurtulamamış olan bir ruhun düştüğü yanılmalar içinde onları eleştirmeye çalışmıştır. Özellikle, Bacon'ın tümevarım (endüksiyon) yöntemini kavramamış olduğuna dair ileri sürdüğü düşünceler sudandır. Maistre, De Bonald ve rahip Lamennais ile birlikte Ultramontanisme adı verilen yeni Tanrıbilimci Okulu kuranlardandır. Bu itibarla o, bireysel akıl yerine evrensel akıl, insel felsefese yerine de Tanrısal felsefeyi savunanlardandır; dilin bir vahiy eseri olduğuna inanır. Maistre'in adı çoğu kez Saint-Simoncularla birlikte hatırlanır. Onun yöntemi, Descartescılığa ve genel olarak akılcılığa düşmandır. Ona göre, felsefe tek başına hareket eden insel akıldan başka bir şey değildir. Akıl, ancak kendi âleminde, yani doğa bilimleri âleminde kaldığı takdirde yararlıdır. Ahlâksal âlemin gerçekliği ancak gözlem ve deneyle yakalanabilir. Zira, tüm bilimlerde olduğu gibi, politikada da deney kuramının tersini göstermektedir. "Tarih, deneysel politikadır". Bununla birlikte Maistre, insel faaliyetler üzerinde doğaüstü bir kuvvetin etkisini kabul ettiğinden, determinizme inanmaz ve aklın yetersizliği de bu üstün kuvvetin araya girmesindendir.

Maistre'e göre, toplum, zorunlu bir olgudur. İnsan toplumunun doğal halini düşünmek de yararsızdır. Toplum, yaratanın bir eseridir, insan iradesinin değil; insan ancak toplum içinde ve bunun sayesinde iyi olabilir. Yeryüzünde ulus değil, özel karakter ve kişiliğe sahip olan bireyler gibi doğup ölen ve genel bir ruha sahip olan gerçek ve ahlâksal bir birlik sayılabilecek olan kavimler vardır. O, İngiliz kurumlarını beğenir. Devletin ahlâksal düzeninde de fizikteki gibi kanunlar vardır. İnsanı soyut bir varlık olarak dikkate alan Fransız ihtilâlinin demokrasisini reddeder. Zira ona göre, sosyal kurumlar, hiç bir düşünüp taşınmanın (délibération) ürünü değildir. Yani, tüm bir kavmin kollektif eseri değildir. Maistre'e göre, kalabalık, edilgin bir araçtır. O, seçmeye değil, kabul etmeye mecburdur; asla istediğini elde edemez. Devlet az çok sayılı bir azınlığın kuvvetidir; bu kuvvetle yönetilir. Ulusal egemenlik kuramı, tarihe aykırı olan bir metafizik görüştür. Maistre, hükümet şekli bakımından Montesquieu'nün bağıntıcılığıyle alay eder; insanların ilk kurduğu en doğal hükümet şekli, irsî monarşilerdir. Bu, merkezleşmiş bir aristokrasi ya da piramidal (ehramî) bir aristokrasidir, saf bir demokrasi yoktur.

Maistre'in kullandığı yöntem, Fransız edebiyatını zenginleştirmiştir. Eserleri ölümünden sonra ve külliyat halinde de 1821-1826 arasında yayımlanmıştır.

Bkz. Saint-Beuve, *Revue des Deux-Mondes* (t. III, 13e Année) deki makalesi. Boudrillard, *Publisites Modernes* (Paris, 1862); Ad. Franck, *Philosophie du Droit Pénal* (Paris, 1864); A. de Margerie, *Le Comte J. de Maistre et sa Philosophie* (1893); Dermenchem, *J. de Maistre Mystique* (1923); Rohden, *J. de Maistre als Politischer Theoretiker* (1929); Hüseyin Nail (Kubalı), *L'Idée de l'Etat chez les Precurceurs de l'École Sociologique Française* (Paris, 1936, s. 51-60).

MAJOR, Jean. Daha çok Jean Mair adıyle anılan bu filozof, XV. yüzyılın sonlarına doğru İskoçya'daki Hadington'da doğmuş ve 1540'ta bu şehirde ölmüştür. Evvelâ Paris'te Saint-Barbe Kolejinde okumuş, sonra da Tanrıbilim öğrenimini Montaigne Kolejinde yapmıştır. 1506'da doktorasını vermiş ve bu son okulda başarıyla felsefe okutmuştur. Öğrencileri arasında Jacques Almain, Robert Canalis, Jérom de Hangest... gibi sonradan ün kazanmış değerli kimseler vardır. Eserlerinden bir kısmı Tanrıbilime dairdir ki, hemen hepsi kutsal kitapların yorumlamalarından ibarettir. Diğer bir kısmı ise, kilise alanının genişlik ve gücünden bahseder. Bizi ilgileyen felsefesel eserleri arasında, *Aristo Fiziğine Dair Yorumlama* (Paris, 1526); *Kitapcıklar* (Lyon, 1514); *Ayetleri Yorumlama* (Paris, 1526. Bu eser, dört cilde ayrılmış ve her biri Paris'te evvelâ ayrı ayrı 1529, 1528'de daha sonra da birleştirilerek J. Petit ve J. Bade taraflarından yayımlanmışlardır) adını taşıyanlar değerlidir. Felsefe tarihçisi Tennemann, onu Duns-Scot'u destekleyen bir filozof sayar. Major'un yazılarında nükte oyunları esaslı düşüncelerinden fazla yer tutar.

Bkz. Ellis Dupin, *Biblioth. Ecclésiastique* (XV. et XVI. Sciecle).

MALEBRANCHE, Nicolas de. Fransız filozofu. 6 ağustos 1638'de Paris'te doğdu, 13 ekim 1715'te bu şehirde öldü. Babası, Richelieu zamanında çiftlikler hazinedarıydı. Devlet danışmanlığı da yapmış olan nüfuzlu bir adamdı ve kendisi, on kardeşin en küçük ve sıskasıydı. Sağlık durumunun bozukluğu yüzünden evde okutulmuş ve daha çocukluğunda öğrenme ve okumaya karşı gösterdiği şiddetli ilgi dikkati çekmiş olduğundan, on altı yaşındayken evlerine pek uzak olmayan La Marche



Kolejinde kendine Aristo felsefesi okutulmuş, fakat Malebranche, bundan hoşlanmamış ve üç yıl devam ettiği üniversitede aradığını ve umduğunu bulamamıştır. Anne ve babasını yitirdikten sonra, 1660 yılında Oratorie tarikatine girmiş, burada çoğu Saint-Augustin'e ve Eflatunculuğa bağlı olan bilgin insanlarla karşılaşmıştır. Malebranche, bunların etkisi altında kaldı, bir taraftan da felsefe ve diğer bilimleri öğrenmeye hız verdi; evvelâ kendisine yanlış öğretilmiş olan Descartes'a aykırı düşünürken 1668'de bir tesadüf eseri olarak bu filozofun *Traité de l'Homme* adlı eseri eline geçti. Bu eser, onun tüm kişiliğini değiştirdi. Yeni yeni gerçekleri keşfetmeye başladı; o kadar heyecanlandı ki, eski kalb ağrıları yeniden başladı ve bir süre okumayı bıraktı; sonra bu filozofun diğer eserleri üzerinde on yıl çalıştı. Malebranche, Descartes'tan âlemin mekanik bir kuramını ve bu kuramın insan fizyolojisine uygulanmış olduğunu öğrendi; bir yandan da matematik bilgisini derinleştirmek gerektiğini anladı ve Descartesçı oldu; bu sistemi Saint-Augustin'le uzlaştırmaya çalıştı.

Ona göre, bu filozoflardan birincisi bedeni, ikincisi ruhu daha iyi anlamış olduğundan bu ikisini birleştirmek istedi. "Saint-Augustin'in yüce metafiziği, tamamıyle Descartes'ın fiziği için ve Descartes'ın fiziği de Saint-Augustin'in metafiziği için yapılmış" olduğuna karar verdi. 1674'te ve 1675'te *Le Recherche de la Verité (Gerçeğin Araştırılması)* adlı eserinin ilk iki cildini bastırdı. Bunda yanılmadan çekinmek ve eşyayı öğrenmekte ileri gitmek için gereken kuralları vermek amacıyle insel ruhu ve onun fakültelerini inceledi. Bu eser, Avrupa'nın hemen her tarafından ilgi toplayan türlü dillere çevrildi, yalnız Fransa'da her yıl bir başka baskısı yayımlandı. Bu eserde, Malebranche'ın daha sonra bastırmış olduğu eserlerdeki metafizik düşüncelerinin tohumları vardır. Malebranche, 1676'da *Les Conversations Chretiennes*, 1680'de, *Traité de la Nature et de Grace* ile *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques* ve 1687'de *Traité de la Morale* adlı eserlerini yayımladı. Daha sonra tüm felsefesini içine alan *Entretiens sur la Metaphysique et la Morale* ile 1697'de *Traité de l'Amour de Dieu* adlı eserleri çıktı. Bir taraftan Bossuet'nin, diğer taraftan kendisini Tanrıtanımazlıkla suçlandıran cizvitlerin hücumlarına karşı koyan Malebranche, Tanrı aşkından söz eden eseriyle Bossuet'yi memnun etmiş, cizvitlere karşı da, *Traité de la Promotion Physique* adlı eseriyle karşılık vermiştir. Cizvitler, Malebranche'a daha önce yayımladığı, *Entretiens d'Un Philosophie Chinois sur l'Existence de Dieu* adlı eseri dolayısıyle düşman olmuşlardı. *Les Petites Méditations sur l'Humilité et la Pénitence* (1677) adlı eseri, inayet (grâce) sorununda Arnauld'la arasında bir tartışma konusu olmuştur ve Malebranche'ın eserleri, üsluplarının güzelliği, orijinal oluşları ve Descartes doktrinini yüceltmeleri bakımından büyük bir başarı gösterdiler. O, hayal gücünü metafiziğin ve aklın en ciddî konularına uygulamış ve bu sayede en soyut konulara hayat ve renk katmış, en kuru tartışmalara hareket ve çekici bir güzellik verebilmiştir. *Méditations*'larında yaratanla yaratık arasında yaptırdığı diyalogda şiir ve lirizmin zirvesine yükselir. Tartışmalarında ve kendi doktrinlerinin ifadesinde de aynı başarı görülür. Fontenelle, onun hakkında, "Eğer şiir, felsefeyi süslüyorsa, bunu daha felsefesel bir şekilde hiç kimse başaramazdı" der. Malebranche, XVIII. yüzyılın büyük filozoflarından birçokları gibi matematikçi ve fizikçiydi. 1692'de çıkardığı *Traité de la Communication de Mouvement* adlı eseri de buna aracılık eder. 1699'da, kendisinin Bilimler Akademisine alınmış olmasında bu erdemlerinin de büyük rolü olmuştur.

Malebranche, Leibniz'le dostça ilişkiler kurmuştu. Alman filozofu, ona daima takdir ve hayranlıkla dolu mektuplar yollamıştır. *Gerçeğin Araştırılması* adlı eserinin ikinci cildinde kendisinden umulmayan bir Hıristiyanlık gayret ve bağnazlığıyle Müslümanlığa karşı yanlış olduğu kadar da kendi dayandığı gerçek ilkelerine aykırı düşünceleri bir yana bırakılırsa, Malebranche, bir filozof ve bilgin olarak Fransa'nın onuru ve insanlığın kendisiyle övünebileceği büyüklerden biridir. Düşünmek, öğrenmek ve yazmak için sarf ettiği ömür içinde, her gün biraz daha zayıflayarak bir iskelet haline gelmiş ve Fontenelle'in dediği gibi, "Bu uzun ölümün rahat bir seyircisi olarak" can vermiştir. Son zamanlarını hücresinde sükûn ve inziva içerisinde geçirmiş ve Berkeley tarafından da ziyaret olunmuştur.

Malebranche, bir taraftan Empedokles'in, bir taraftan da Eflatun'un etkisinden kurtulamamıştır. Birçok bakımlardan Spinoza'ya benzediği halde, ondan nefret eder. Vesilecilik (occasionalisme) kuramında farkında olmaksızın kendisinin bu kuramı kurmuş sayılan Gordemoy ve Geuinex'in düşüncelerine bağlı olduğu kabul edilir.

Onun bilgi kuramı ile genel olarak felsefesi, *Gerçeğin Araştırılması* adlı ana eserindedir; o, bu esere yanılmaların nedenleriyle bunlardan kurtulmanın çarelerini araştırmakla başlamıştır. Bu nedenler üçtür:

1. Bize pratik erekler (gaye) için verilmiş olan deneylerin, eşyanın özünü tanıyabileceklerine inanmamız;

2. Hayal gücü de bizi aldatır. Çünkü o, duyarlığın etkisinden kurtulamaz ve duygulara bağlıdır. (Malebranche, burada duyguları fizyoloji ve psikoloji bakımından çözümler).

3. Algılar da yanılırlar. Zira, bunlar da hayal gücünün yanılmaları gibi bedenin etkisinden meydana gelirler.

Malebranche'a göre âlem, iki ayrı ve bağımsız tözden bileşiktir: Madde ve Ruh... Madde üç boyutludur; yani, bir uzama sahiptir, bölünür, bileşir ve çözümlenir, uzay içindeki türlü durum ve oranlarından 'şekil' meydana gelir. Maddenin bu nitelikleri, uzay içinde birtakım değişikliklere uğrar ki, bu değişiklikler 'hareket' şeklinde gözükür. Demek ki, maddede biri 'şekil', diğeri 'hareket' olmak üzere iki değişke vardır. Şu halde düşüncelerimiz nereden geliyor? Bizim doğrudan doğruya algıladığımız, zihinsel kipliklerdir (modalité), ruhsal işlemlerimizdir. Biz, eşyayı tasarımlarımız ya da bunlar hakkında sahip olduğumuz düşünceler aracılığıyle biliriz. Bir şeyi gerçekten bilmek, o şeyi olduğu gibi algılamaktır; yani, kendi zihinsel fakültelerimizden hiç bir şey eklemeden saf olarak onları bilmektir. Oysaki bu fakültelerimiz, daima bu gerçeğe karışır ve bizi aldatır. Yani biz, eşyanın fakültelerimize olan etkileri neden ibaretse, onu biliyoruz. Başka bir deyimle, eşyanın bizdeki etkileri duygulanmamızın kiplerine bağlıdır. Bu itibarla biz, eşyanın gerçeklik ve niteliklerini bilemeyiz. Demek ki bilgilerimiz, bazı ruhsal değişmelerden ibarettir. Fakat biz, her değişiklik için bir neden ararız; bunu dışarda zannederiz.

Demek ki ruhumuzun eşya ile ilgisini, ruhsal fakültelerimiz, yani düşüncelerimiz sağlar. Öyleyse, duyumlarımız, ruhumuzun özel bir halidir; düşünce, ruhun bir görümüdür. Bir şeyi görmek ise, o şeyin varlığını gerektirir. Bu takdirde düşünce, eşyanın ruhta yansımasıdır. Bilgilerimizin aracı nedenleri, zihinsel fakültelerimiz olunca, dışarda varlığını zannettiğimiz eşyanın nedeni nedir? Cisimler, yukarda bahsettiğimiz niteliklerine karşın, kendi kendilerine hareket etmezler. Zira, onların iradesi yoktur. Oysaki, madde âlemindeki tüm olaylar hareketlerden ibarettir. Bu hareketlerin nedeni ne uzay, ne uzam, ne de cismin kendisidir. Hareketlerin yaptıran nedeni (cause efficiente) olamaz. Zira, bunlar sonlu ve hareketsizdirler. Hiç bir sonlu varlık, mutlak neden olamaz. Neden, Tanrısal bir şeydir. Sonlu şeylere neden isnat etmek, paganizmada görülür. Yalnız ve bir tek neden vardır, o da Tanrılıktır. Doğal nedenler, vesile nedenlerden başka bir şey değildirler. Bir kürenin bir başka küreye çarpmak suretiyle hareket etmesinde ve ettirmesindeki neden, bu kürenin çarpması değildir. İki kürenin çarpması arasında hiç bir zorunlu ilgisi yoktur. Anlaşılıyor ki Hume, nedenlilik ilkesine dair olan görüşünde Malebranche'dan yararlanmıştır (Mario Novaro, *Die Philosophie des Nicolaus Malebranche*, Berlin, 1893, s. 45-50).

İki kürenin çarpması, tüm maddesel hareketleri yaratan için, çarpılmış olan küreye çarpan kürenin hareketlerinden bir parçasını vermek suretiyle kendi iradesinin kararını yerine getirme vesilesinden başka bir şey değildir; hareket ettiren kuvvet, yalnız ve tek olarak cisimleri muhafaza edenin iradesidir. Cisimlerde hareket ettirme yeteneği olmayınca nasıl oluyor da ruhumuzdaki değişiklikleri meydana getirebiliyor?.. Gerek ruh, gerek maddenin yetenekleri tamamıyle karşıtlıktır (zıt). Birbirlerindeki hareketin hiç bir suretle nedeni olmayan bu iki töz, kendilerinde meydana gelen olayların bir vesilesinden başka bir şey değildir. Tüm bu hareketleri meydana getiren Tanrı'dır. Tanrısal etki olmaksızın ruh ne algılayabilir, ne isteyebilir. Tanrı'nın cisim ve ruhlara hareket etme fakültesini verdiğini ve bunlara kendi gücünün bir kısmını ihsan ettiğini kabul etmek bizim için hiç bir şeye yaramaz. Zira, Tanrı'nın buna gücü yetmez. Yani Tanrı, Tanrılar yaratmaz. Gerçek din, nasıl ki bir tek Tanrı'dan başka Tanrı yoktur, derse, gerçek felsefe de, bir tek nedenden başkasını kabul etmez. Biz, eşyayı evrensel akıl sayesinde algılarız; evrensel akıl, zihnimizi aydınlatır. Zira, doğaları itibarıyle birbirine karşıt olan ruh ve madde, başka türlü birbirine temas edemez. Bunları birleştiren kuvvet, ne irade ne de doğadır; sadece doğadır. Tanrı, tüm olabilen şeylerin bağı ve nedenidir. Evren, Tanrı'da, varolduğu halde, Tanrı evrende değildir. Malebranche'ı Spinoza'dan ayıran önemli noktalardan biri de bu düşüncedir. Şu halde bilgimiz, tüm düşüncelerimizle Tanrı'ya bağlı olduğundan başka türlü açıklanamaz. Tanrı, tüm ruhlarla dolaysız bir surette ilişki halindedir. Ruhumuz, her şeyin yaratanı olan Tanrı ile ilişkimiz sayesinde yaratılmış olan şeyleri görür. Sahip olduğumuz tüm tikel düşünceler, sonsuz varlık olan Tanrı düşüncesinin bir taklidinden başka bir şey değildir. Bu itibarla bizim bazı şeyler yapabildiğimiz hakkındaki zanlarımızı nasıl yorumlamalıdır? Yani, özgürlüklerimiz yok mudur?

Görünüşte edimsel olarak bazı hareketler yapabiliriz, fakat iradelerimiz rasgele hareket etmez. O, daima genel bir iyiliğe doğru meyleder. Bazı hazlar, bizi özel bir hayra yöneltebilir. İşte bu yönelme gücümüze Özgürlük denilir. Yoksa, her düşünce edimi, Tanrı'nın

belirli olmayan bir düşüncesinin belgin (précise) olarak belirlenmesinden ibarettir ki, biz onu asla bozamayız. Tanrı'nın diğer yetkinliklerinden, bilgeliğinden, adaletinden kuşkulanmayan Malebranche, Descartes'ın Tanrı'ya yüklediği ilgisizlik özgürlüğüyle savaşır. Kuşkusuz, Tanrı'nın her şeye gücü yeter; ne isterse yapabilir; fakat kendi, en yüce bilgeliği sayesinde bilge olmayan bir şeyi yapamaz. Bu sonsuz bilgeliğinden vazgeçmedikçe, başka bir şey meydana getiremez. Adalet ve düzen, Tanrı'nın özüdür. Tanrı, kendi özüne aykırı hareket etmeksizin, yani kendi olduğundan başka bir şey olmaksızın düzene karşı hareket etmez.

İlgisizlik özgürlüğüne gelince: Malebranche, bunun pratik ve kuramsal düzende verdiği sonuçları da gösterir: Tüm gerçekler, Tanrı iradesinin keyifsel bir fermanına bağlı olsaydı, bilim ve ahlâkta düzensizlikten başka bir şey bulunmazdı. Bu yanlış ilke, yani ilgisizlik özgürlüğü, hayırla şerrin, doğru ile yanlışın birbirine karıştırılmasına ve ruhun hiç bir şeyi bilmesine olanak vermeyen bir karmakarışıklık içinde kalmasına neden olur. Malebranche da, Leibniz gibi Tanrısal belirlemelerde (détermination) egemen olan zorunluluk, kör bir zorunluluk değil, bir ahlâksal zorunluluktur ki, bunun göğsünde Tanrı'nın en yüce özgürlüğü ile bilgeliği pek güzel uzlaşabilir. Malebranche, âlemi Tanrı'nın bir eseri olması itibarıyle en yetkin bir eser saydığı için de Leibniz gibi iyimserlerden sayılır.

Malebranche'a göre, tüm özlemlerimiz (aspiration) Tanrı'ya doğrudur. Tek mutluluk, onunla birleşmektir; bizde mutluluk gereksinmesini uyandıran da odur. Bu konuyu biraz daha açıklayalım: Malebranche için görünüşte birer neden gibi gördüklerimiz hep birer adi nedendirler. Yani, Tanrı iradesinin bizde özel bir şekilde belirmesinden ibarettir. Tanrı emretmeden, istemeden hiç bir hareket meydana gelemez. Tikel irade, istek ve tutku yoktur. Her şeyin, her türlü ilgi ve ilgilerin gerçek nedeni olduğu için, tüm kanunlar da Tanrı'dan meydana gelirler. Onun kendi iradesi kanunlarıdır. Hiç bir şey kendi kendisine hareket ve sükûn içinde bulunamaz. Her şey onun emirlerine baş eğer. Malebranche, bu suretle aşırı bir kaderciliğe düşer; birbirinin nedeni zannettiğimiz olay ve varlıklar zincirini hep birer vesile neden sayar. Onun bu doktrinine Vesilecilik (Occasionnalisme) denmesi de bu yüzdendir.

Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki, ona göre en doğru bilgi, Tanrı bilgisidir. Tanrı ise sonsuz bir yetkinlik olduğu kadar da düşüncelerin en yücesidir. Düşüncelerimizin varlığı, onun varoluşunun birinci kanıtıdır. Zira, tasarlanan ve düşünülebilen bir şey mutlaka vardır. Yokluk varolmaması dolayısıyle ne algılanabilir, ne de düşünülebilir: "Ben, kendisini sonlu bilmiş olsa da, sonsuzu düşünebilir". Öyleyse sonsuz vardır ve sonsuz, sonlu ile birlikte vardır. Yaratma düşüncesi, sonluda mutlak ve zorunlu varlık kavramının içkin (mündemiç) olmasından çıkar. Tanrı, olabilen âlemleri temaşa eder. Tanrı tarafından temaşaya lâyık olan bir âlem ise, en yetkin, yani yaratanı kadar yetkin bir âlemdir. Maddesel âlem olmasa da, Tanrısal güç, bize aynı duyumları verebilir. Bu nedenden maddeden önce ruh vardır. Cisimlerin varlığına emin olmamıza, bazen metafizik bir iman şeklinde beliren vahiy (révélation) yardım eder; Tanrı, ancak vahiy aracılığıyle ve dünya tutkularından uzaklaşmakla anlaşılabilir. Malebranche'a göre, Tanrı, daima ruhumuzla ilgilidir. Kendimizde bulduğumuz sonsuz varlık ve yetkinlik düşünceleri, Tanrısal düşüncenin türlü şekillerde tasarlanılmasından doğar; bununla biz, olabilen şeyleri algılarız. Uzay, nasıl cisimlerin yeri (lieu) ise, Tanrı da öylece ruhların yeridir. Bu itibarla biz, eşyanın kendilerini değil, kalıplarını algılarız. Biz, her şeyi Tanrı'da ve Tanrı'yı her şeyde görürüz. Tüm olabilen şeyler ondandır; onun belirtilerinden ibarettir. Bizde, düşünen, gören ve bizim düşünüp gördüğümüz hep Tanrı'dır (Malebranche'ın bu kuramını insel sefa let ve rezilliklerle uzlaştırmak olanaksızdır).

Ahlâk kuramına gelince: Malebranche, *Traité de Morale* adlı eserinde genel sonuçları doğru sayılan, fakat özel ve orijinal bir karakteri bulunmayan bazı görüşleri ileri sürmüştür. Ona göre, evvelce de işaret ettiğimiz gibi, eşyanın doğal ilişkileri kadar da zorunlu gerçekler ve matematik önermeler Tanrı ile kaimdirler. Aklımız, bunları Tanrı'da tanır ve bilir. Özü Tanrı'da olan her ahlâk, bu doğal düzene saygı duymaktan ibarettir. Geometrideki belitler (aksiyom), varlıkların arasında miktar ilişkilerinin bulunduğunu kavramamıza hizmet ederler. Bu, varlıklar arasında yetkinlik ve değer ilişkilerinin de varolduğuna aracılık eder. "Bir böcek bir taştan daha çok, bir insandan daha az saygıya değer, çünkü yetkinlikte böcek taşa oranla, taşın hayvana oranla olan yetkinliğinden daha fazla bir ilişkiye sahiptir. İnsanla karşılaştırılan (mukayese) böcek de, böcekle karşılaştırılan insandakinden daha az bir yetkinlik ilişkisi vardır. Bu yetkinlik ilişkilerini gören, kendi saygısını düzenleyecek olan gerçekleri ve bu itibarla da saygıyı belirleyen bu aşk türünü de görmüş olur. Fakat, atına arabasından fazla saygı gösteren ve bir taşın kendiliğinden, bir sinekten daha çok saygıya değer olduğunu zanneden, gördüğünü

zannettiği şeyden başka bir şey göremez. Bu rada zihnin böyle düşünmesine neden olan evrensel akıl değil, bireyin kendi özel aklıdır. Böyle düşünmeye neden olan düzen aşkı değil, kendisini sevdiği gibi sevmeye yönelten öz saygısıdır (izzetinefis)".

İşte ahlâktaki tüm yanılmalarla düzensizliklerin kaynağı budur. Yani, eşyanın gerçek ilişkilerini iradeli ya da iradesiz olarak tanımamaktır. Bundan sonra Malebranche da Pascal gibi, bu konuda insanlar arasındaki çeşitli hallerle alay eder ve Paris'te doğru olanın Roma'da yanlış olduğunu anlatır; bu konuda birçok örnekler verdikten sonra, her dönem ve toplumun kendine özgü ayrı bir ahlâkı olduğunu belirtir ve "fakat, insan aklı daima aynı ise, ahlâktaki bu çeşitlilik nereden geliyor?" diye sorar; neden olarak da hayal gücüne kapılmayı ve danışmadan (istişare) kaçınmayı, değişmez düzenin kendi bozulmaz ve doğal kanunu sayacak yerde, yalnız bazı şeylere ya da hiç olmazsa kendi yönsemelerine uygun olan birtakım erdem düşüncelerini oluşturmayı gösterir. Onun ahlâkta önerdiği düzen, evrensel düzene uygun olan bir mantığa göre yaşamaktır. Malebranche, Tanrısal düzenle doğal düzeni birleştirmek ve uzlaştırmak suretiyle bir akıl düzenini kurmaya çalışmıştır. Zira ona göre, "Tanrı, ebedî bir mantıktır" ve "yaratma bu mantığın bir cilvesidir".

Malebranche, bir bakıma mistisizmden ve skolastikten kurtulmamış gibidir. Hayal gücünün aleyhinde bulunmasına karşın, eserlerinde bu fakültelerin derin izleri vardır.

Külliyatı 2 cilt olarak 1712'de Paris'te basıldı. *Gerçeğin Araştırılması* adlı eseri, Miraç Katırcıoğlu tarafından (4 cilt olarak, 1947-1950), *Metafizik ve Din Üzerine Konuşmalar* adlı eseri de, Bedia Akarsu tarafından (1946) bu adlarla dilimize çevrilmiştir (M.E.B. yayınlarından).

Bkz. Fontenelle, *L'Eloge de Malebranche;* Bordas-Demolin, *Le Cartesianisme;* Ollé Laprune, *Philosophie dc Malebranche;* André, *De la vie du R. P. Malebranche Prêtre de l'Oratoire* (Paris, 1886); M. Gauthier, *La Philosophie de Malebranche et son Expérience Religieuse* (Paris, 1926); V. Delbos, *La Philosophie Française* (Paris, 1919, s. 91-132); Stieler, *Nicolas Malebranche* (1925); Mennicken, *Die Philosophie des N. Malebranche* (1927); Felsefe tarihleri ve özellikle F. Bouillier'nin *Descartes'ci Felsefe Tarihi* (cilt II); A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche* (Oxford, 1934); M. Guéroult, *Etendue et Psychologie chez Malebranche* (Strasbourg, 1938); P. Ducassé, *Malebranche sa vie et son Oeuvre* (1942).

MALEVILLE, Guillaume de. Fransız filozof ve Tanrıbilimcisi. 1699'da Périgerd'deki Domme şehrinde doğdu, 1770'e doğru öldü. Şu iki eseri önemlidir:

1. *La Religion Naturelle et Révelée, ou Dissertations Philosophiques, Théologique et Critiques Contres les Incredules* (Paris, 1756-1758) *(Doğal ve Vahyolunmuş Din, ya da İmansızlara Karşı Felsefe, Tanrıbilim ve Eleştirim Bakımından Dissertasyon)* anlamına gelen bu eserin adından da yazarının amacı açıkça anlaşılmaktadır.

2. *Histoire Critique de l'Éclectisme ou de Nouveux Platoniciens* (1766). Üzerinde yazar adı ile basıldığı yer kaydedilmemiş olan bu eser, İskenderiye Okulu ve bunun Hıristiyanlıkla ilgileri hakkında bir tarih denemesidir. Maleville, bu okulda görülen panteizmin, "Hiç bir şey yokluktan meydana gelemez" şeklinde ifade edilen yanlış ilkeden doğduğunu anlatır ve türüm (émanation) kuramının yanlış ve Hıristiyan doktrinine tamamıyle yabancı olduğunu, fakat Ortodoksluğundan kuşkulanmadığı *Denys Aréopagite*'in yazılarında bu kusurun bulunmadığını tanıtlamaya çalışır. Brucker'le *Seçmecilik (Éclectisme)* makalesini tertiplemiş olan Ansiklopedi yazarlarına ve dine pek de uygun düşünmeyen Deslandes'e hücum eder. Bu tarih, güvenilir eserlerden sayılmadığı için, o zamanlar bunu önermeye lâyık görmezlerdi. Bununla birlikte kendi türünden özel bir inanç ve görüşün ürünüdür.

MALRAUX, André. Fransız ozan, politikacı, arkeolog, müsteşrik ve filozofu. 3 kasım 1901' de Paris'te doğmuş, 1970'de ölmüştür. Varoluşçulardandır (existentialistes). Şu üç eseri önemlidir: *La Condition Humaine* (1933); *L'Espoire* (1933); *Les Noyers de l'Altenburg* (1947). Komünizme karşı ve General de Gaulle'ün hareket ve girişimlerini desteklemiş olan Malraux, *La Tentation de l'Occident* (1926); *Les Conquérants* (1928); *Le Temps du Mépris* (1935); *Les Voix du Silence* (1951) adlı eserlerinde düşüncesel olduğu kadar da edebî bir başarı gösterir (1947). Son eserleri: *Le Musée Imaginaire de la Sculpture Mondial* (3 cilt, 1955). Bu eser şu adla Almancaya çevrilmiştir: *Psychologie der Kunts* (1957, 1957); *Metamorphose des Dieux* (1957); *Saturne Essai* Almancaya Goya çevirdi (1957). Külliyatı İtalyancaya da çevrildi.

Bkz. G. Picon, *André Malraux* (1945); M. Savane, *André Malraux* (1946); C. Mauriac, *Malraux ou le mal du Héros* (1946); P. H. Simon, *L'Homme en Procès, Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry* (1950); P. Bois-Deffere, *André Malraux* (1952); J. Delhomme, *Temps et Destin* (1955); C. Mauriac, *Hommes et Idées d'Aujour d'Hui* (1953); G. Blöcker, *Die Neuen Wirklichkeiten* (1957).

MALTHUS, Thomas Robert. İngiliz iktisatçılarından. 17 şubat 1766'da doğdu, 23 aralık

1834'te Bath'da öldü. Babası, Hume ve J.-J. Rousseau ile tanışan bilgili bir ziraatçiydi. Malthus, çocuklarının en küçüğüydü. Cambridge Üniversitesinde Tanrıbilim okuyarak papaz oldu. 1807'den ölüm tarihine dek bir Hindistan şirketinin açtığı kolejde öğretmenlik yaptı. Malthus, doğrudan doğruya felsefeyle ilgili değildir. O, daha çok insanlığın geleceği hakkındaki kötümser düşünceleri dolayısıyle ekonomik zorunluluklardan doğan bir ahlâk görüşüne sahiptir ve nüfus biliminin (demographie) kurucusudur. O, merkantelcilerle (mercantelistes), fizyokratlara, Buffon ve Montesquieu'ye aykırı olarak nüfus artışının insan mutluluğunu yıkan bir tehlike olduğuna inanmıştır. Evvelâ *Toplumun Gelecekteki İlerlemesine Etki Yapması İtibarıyle Nüfus İlkesi Hakkında Deneme* (1798) adlı eseriyle dikkati çekti. Üzerinde yazar adı bulunmayan bu eserde İngiltere'de ve dolayısıyle toplumlarda artmaya başlayan fakirlik ve sefaletin nedenlerini araştırdı. Bu yüzden karşılaştığı bazı hücumlardan sonra, konusunu daha esaslı olarak incelemek için üç yıl seyahat etti ve bu eserine bazı yeni görüşlerini ekleyerek, eski düşüncelerinden bazılarını düzeltti; kendi adını da koymak suretiyle, *Nüfus İlkesine Dair Bir Deneme ya da Nüfusun İnsan Mutluluğu Üzerindeki Eski ve Yeni Etkileri Hakkında Bir Görüş* (1803) adıyle iki cilt olarak yeniden bastırdı. Bu eser birçok kez yayımlandığı gibi Almancaya da çevrildi (1905). Malthus'ün diğer önemli eserleri şunlardır: *Pratik Uygulanmaları Bakımından Ekonomi İlkesi* (1820); *Buğday Hakkında Kanunlar* (1814); *Rant'a Dair Deney* (1815); *Fakirler Kanununa Dair* (1817) vb.



Darwin, hayat için savaş ve bunun sonucu olan doğal ayıklama (istifa) görüşünü, Malthus'ün eserlerinden yararlanmak suretiyle ileri sürdüğünü itiraf eder.

Malthus'e göre, gittikçe artan insan sefaleti ve ıstırabının artmasındaki neden, nüfusun geometrik bir oranla artması, besleyici ürünlerin ise sayısal bir oranla artmasıdır. Yani, nüfus (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64...) şeklinde arttığı halde besin ürünleri (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8...) şeklinde artmaktadır; bu artış her yirmi beş yılda iki kat olur. Doğa israf edercesine hayat tohumlarına sahip olduğu halde besin maddeleri bakımından yeter derecede cömert değildir; bu itibarla birtakım doğal ve sosyal engeller üremeyi sınırlar: Bulaşık hastalıklar, savaşlar, suçlar, deprem ve su baskınları, kuraklık, kıtlık... vb. gibi afetler üretim tohumlarını yok etmeye çalışırlar. Birçok toplumlarda çocukların, ihtiyarların öldürülmesi, çocuk düşürme gibi haller her zaman görülmektedir, bu itibarla âdeta doğa, nüfusun artmasını istemiyor, bilinçli ya da bilinçsiz bir planda doğumları sınırlamaya çalışıyor demektir. Malthus, bunlara 'pozitif ya da zorlayıcı' (repressif) engeller adını verir. Şu halde uygar bir toplumun başvurabileceği tek çare, doğaya yardım etmektir. Bunun daha ahlâksal bir yoldan sağlanması olanaklıdır. Yani bu, zorlayıcı engeller yerine koruyucu (preventif) engellere başvurmakla olur ki, bunun esası, 'doğumların önüne geçmek'ten ibarettir: Malthus, bu tedbire 'ahlâksal baskı' (moral restraint) adını verir. Bu da iffetsizliğe düşmeden evlenmeleri azaltmakla olur. O, nüfusu sınırlamak için kullanılan ve doğa kanunlarına aykırı olan aracıları kabul etmez; ancak akıl ve bilgeliğe uygun, dinler tarafından da yasak edilmemiş olan çareleri salık verir. Yani, evlenme dışındaki çiftleşmelerden çekinmek ve bir aile sorumluluğuna katlanabilecek duruma gelmedikçe evlenmemek suretiyle nüfusun artmasına engel olunabilir.

Fuhşun insan yüreğindeki en asil duyguları körlettiğini, piçlerin de toplum için ayrı bir yük olacağını ileri sürerek nüfusu azaltma işinde ahlâka aykırı olan hiç bir tedbiri kabul etmez. Kutsal kitapların da cinsel ve tüm diğer tutkuları reddettiğini, bunları akıl ve bilgelikle sınırlamayı emrettiğini, dinden çok akla güvenenlerin de iffetsizliğin doğa kanunlarına uymayan bir düşüklük olduğunu anlayacak bilgileri elde edebileceklerini anlatır. İffetin toplum tarafından emredilmiş olan uylaşımlı (conventionnel) bir erdem olmadığını, bunun akıl ve doğa gibi iki sağlam temele dayandığını savunur. Malthus aynı zamanda, iffetin yalnız kadınlar tarafından değil, erkekler tarafından da bozulduğunu, ahlâk ve namusun her iki cinsten de istenmesi gerektiğini ileri sürme cesaretini de göstermiştir. Fakat Malthus, hiç evlenmemiş olmanın ya da uzun süre bekâr kalmanın doğuracağı zararların, nüfus artışının meydana getireceği zararlardan daha çok olmayacağı sonucuna ulaşır ve şerrin hafifini seçmiş olur. Yani, nüfus çoğalınca fakirlik artacağından ve böyle bir çevrede doğacak olan kızların fuhuştan kurtulması ise, bir mucizeye muhtaç olduğundan, ahlâksal baskıya başvurmaktan başka çare görememiştir.

Malthus'ün görüşüne şiddetle hücum edil-

miş, ekonomi bakımından düşüncelerinin yanlışlığını, olayların tanıtladığı ahlâk bakımından ise, birtakım iğrenç alışkanlıkların doğmasına neden olduğu iddia edilmiştir. Onun en çok yanıldığı nokta, ahlâksal baskıyı düşüncelere uygulaması ve zenginleri serbest bırakmasıdır. Yani, zenginler, çocuklarını besleyebilecekleri halde, fakirlerin buna güçleri yetmeyeceğinden, bu baskıya sadece bu zümrenin itaat etmesi gerekir. Sadakayı ve fakirlere yardım etmeyi, hatta iş bulmayı da doğaya aykırı saymakla da zenginlerin duygusuzluğuna hak kazandırmak suretiyle ahlâkdışı ve insan haklarına saygı duymayan bir zihniyeti beslemiştir. Malthus, işçilerin hayat ve geleceklerini (istikbal) korumak ve düzenlemek gayretlerinin gecikmesine neden olmuştur. O, insan sayısı arttıkça, besine yarayan hayvanlarla ziraat ürünlerinin de artmakta olduğunu hesaba katmamış, yalnız, yaşadığı yıllardaki Amerika'da artmakta olan nüfus sayısına dikkat etmiş, fakat bu artışın doğumdan çok göçlerden meydana geldiğini âdeta fark etmemiştir. Demokrasiye ters düşen bu düşüncelerinde, İngiltere'nin o dönemdeki zenginliği de rol oynamıştır. İlkel topluluklara dair sosyolojik incelemeler, Malthus'den itibaren başlar. Çağımızda tüm ulusları düşündüren nüfus artışını frenlemek için 'doğumların kontrolu' gibi önemli girişimlerde Malthus'ün de payı vardır.

Bkz. Şükrü Kaya ve Ahmed Muammer, *İktisadî Mezhepler Tarihi* (cilt I, s. 176-200; 1926. Fransızca çevirisi); Mehmed Vehbi, *İktisat Tarihi* (Almancadan çeviri, 1923, s. 47); J. Bonard, *Malthus and His. Work* (2. baskı, 1924); K. Smith, *The Malthusian Controversy* (1951).

MAMERTUS ya da **MAMERCUS CLAUDİANUS.** Latin papaz, Tanrıbilimci ve ozanı. Viyana başpapazı Saint-Mamert'in kardeşidir. 474 yılına doğru adı geçen şehirde doğmuş olduğu zannedilmekteyse de, *De Statu* ya da *De Substantia Animoe* adlı eserini 468'e doğru yazdığından, daha çok önce doğmuş olacaktır (Et. Gilson, s. 151). Gençliğinden itibaren dinsel hayata koyulmuş, nihayet kilisede önemli görevler almış ve bu işe, kendisini fazlasıyle kaptırmasına karşın, düşünsel çalışmalarına engel olmamıştır. Zarif ve ilginç zekâlardan biri olan Mamertus'ün dine aykırı ve edebî eserleri vardır. Yukarda adı geçen eseri ise, dilinin açık ve kolay ifadesine karşın, bir felsefe anıtı sayılmaktadır.

Mamertus, Hıristiyanlığın daha tam olarak kurulmadığı ve bu yeni dinle eski felsefe savaşının sona ermediği bir dönemde yaşadığı için, kaba bir dille ve fakat alçak gönüllülükle düşüncelerini yazmıştır. Bu düşünceler, Hıristiyan dogmalarına (dogme) uymaz. Zira, o da puta tapan (paîenne) felsefenin birçok sistemlerinde, Tertullien, Arnobe, Iréné, Tatien ve Origèn gibi kilise babalarının eserlerinde görülen ve fakat Saint-Augustin'in *İnsel Ruhun Kaynağına Dair* adlı eserinde şiddetle reddettiği bazı maddeci düşünceleri tekrarlamıştır. Onun eseri, 471 yılına doğru Riez'de papaz olan Faustus'ün, *De Creaturis* adlı eserinde savunduğu düşüncelere verilmiş bir karşılıktır. Faustus, eserinde, Tanrı'nın maddesiz bir töz (cevher) olduğunu, insan ve meleklerin böyle bir tinsel imtiyaza sahip olmadıklarını, İsa'nın ruhunun bile bu tinsellikten yoksun olduğunu yazmış ve "cisim, yer değiştiren ve değişen bir eylemdir, bölünebilir ve bir uzama sahiptir. Bozulma yeteneğinde olan öğelerden ve değişken niteliklerden bileşiktir" demiştir. Ona göre, insan ruhu da, bu karakterlere sahiptir. O, zaman zaman bedenimizin içinde ve dışında bulunur; kazandığı ya da kaybettiği niteliklere ve işlemlere göre, zayıf ya da kuvvetli, büyük veya küçük olabilir. Bu ya da başka bir hayatta organik olarak sevinir veya kederlenir. Bu itibarla ruh, bedenimizden daha ince ve yufka bir maddeden yapılmıştır. Fakat, o da organlarımız gibi aynı sakatlık (infirmité) koşullarına bağlıdır; bu âlemde hiç bir yaratık, kendi yaratanıyle bir türden olduğunu iddia edemez. Tanrı ile aramızda madde ile ruhu ayıran tüm bir uçurum vardır. İşte Mamertus, üzerinde yazarının adı da bulunmayan bu esere, kendi dostu Sidoine Apollinaire'in önerisiyle bir reddiye yazdı. Bu itibarla, *De Substantia Animoe*'nin konusu, pek alçak gönüllü bir dille yazmış olduğu eleştirimlerden ibarettir. Mamertus, dostuna ithaf ettiği Önsöz'ünde, kendisinin felsefesel bir zekâya da sahip olduğuna aracılık eden şu özeti verir:

Birinci Kitap: Kısaca, Tanrılığın her çeşit duygulanımdan uzak ve buna karşı kayıtsız olduğunu anlatmaya çalışır. Sonra, hasmı ile ruhun hallerine dair çeşitli savaşlar yapar. Daha sonra da, okuyanları karanlık doktrinlere alıştırmak için, bazı geometri, aritmetik ve hatta diyalektik doktrinleriyle ihtiyaca göre felsefe yapma sanatına dair bazı kuralları açıklar.

İkinci Kitap: Bir başlangıçtan sonra dikkatli bir okuyucunun zahitlik (piété) yardımıyle, yaratma derecelerini izleyerek evrenin yaratıcı üçüzlemesini temaşa mutluluğuna değilse bile, hiç olmazsa bu üçüzlemenin varoluşu hakkında sağlam bir kanaate ulaştıracak surette ve iyi niyetle ölçü, sayı ve ağırlıklar hakkında bilgi verir; iddialarını tanıtlamak için tanıklar (şahit) ve belgeler getirir.

Üçüncü Kitap: Başlangıç hakkındaki bazı tartışmalar üzerinde göz gezdirir; bu savaşta

yaralanan mağlupların peşine düşer, bilinmedik düşmanlara saldırmaktan korkmamayı ve barışı da hor görmemeyi salık verir.

Mamertus, eserinde felsefe ve Tanrıbilim yöntemine göre, düşünüp yazma gücünü (kudret) göstermemiştir. Aynı zamanda İncil'de olduğu kadar da, Fisagor, Eflatun ve Ciceron... gibi bazı puta tapan filozoflarla bunların çıraklarına aynı saygıyı gösterir. Bunları pek ince kuramlarıyle İncil geleneklerini uzlaştırmaya çalışır. (Örneğin, Cebrail ile Bakire Meryem, Saint Paul... vb'nın görümleri gibi).

Mamertus, yarı Hıristiyan, yarı bilgin olan bir toplumun garip hayallerinden biridir ki, bir taraftan ilkçağları, bir taraftan da ortaçağı anımsatır. Mamertus, adı geçen eserinde şunları savunur: Tanrı, tinsel bir töz olduğu için, insana maddesiz bir ruh vermeden onu kendi suretinde yaratmaz. Bu nedenden ruhumuz, yaratanın ruhuna eşit değildir. Sadece, onunla benzerliğini kabul etmek yetişir. Düşünen ilkenin maddesizliğini tanıtlamak için Mamertus, Eflatun ve Fisagorcuların metafiziğinden yararlanır. Faustus'e: "Sen ruh, cisimle bileşmiştir, fakat bu töz, cisim tözünden daha incedir, diyorsun; rica ederim, bunu sana kim dedi? diye sorar. Kuşkusuz ki, ruhun. Şu halde ruh, kendi kendinden, ruhun cismi bedenin cisminden daha incedir, diye bahseder; fakat ruhun kendisi bir cisim ise, kendi cismi diye, kendi cismi olduğunu söyleyemez. Yahut da bu et cismi, ruhun kendi cismi ise, ruh bu cisimden ayrı bir şeydir" der. Ona göre ruh, bir yerle belirlenemez, çünkü ruh, Tanrı düşüncesine yeteneklidir; bu düşünce ise, böyle bir koşulla karşılaşmak için pek büyüktür.

Mamertus'ün birçok gerçekleri kapsayan bu eseri ilk kez 1484'te Venedik'te basıldı, daha sonra türlü şehirlerde de yayımlandı. Migne' nin *Patrologioe Cursus*'ün LIII. cildindeki, en son baskısıdır (1847).

Bkz. M. Germen, *De Mamerti Claudiani Scriptis et Philosophia* (Montpellier, 1840); *Histoire Littéraire de France* (cilt II, s. 442-454).

MAMIANI, Terenzio, Compte della Rovere. İtalyan ozan, filozof ve devlet adamı. 29 eylül 1799'da Adriyatik sahillerindeki Pesaro kasabasında doğdu, 21 mayıs 1885'te Roma'da öldü. Ulusçu partinin en önemli ve yurtsever üyelerindendir. İtalya'nın iç ve dış politikasında başgöstermiş olan kargaşalıklarda yurdunun birlik ve bağımsızlığını sağlamak için cesaretle savaşmış, 1831'de Bolonya'daki geçici hükümette bakanlık yapmıştır. Papalığın ve Avusturya ordularının baskısı altında Paris'e sığınmaya mecbur olan Mamiani, orada bir yandan okuyup düşünmekte, bir yandan da İtalyan mültecilerini korumak için bir komite kurmakla oyalandı. 1839'da, *Nostre Parere sulle cose Italiane* adlı bir kitapcık yayımladı. Bunda, halk sınıflarının eğitimini savunmuştur. Papa Pie IX'nin savaşı terk etmesi üzerine yurduna davet edilen Mamiani, hiç bir kayıt ve şarta bağlanmamak koşuluyle İtalya'ya döndü. Ilımlı Liberal Partisine başkan seçildi. 1848'de İçişleri Bakanı oldu, fakat sonra Papa'nın yeni direnmeleri karşısında Turin'e çekildi, orada Gioberti ile birlikte İtalyan Konfederasyon Cemiyetini kurdu ve bu cemiyetin üç başkanından biri oldu. Papa'nın kaçmasını hazırlayan olaylar dolayısıyle tekrar işbaşına gelen Mamiani, sırayla Dışişleri, Maliye ve İçişleri Bakanlıklarını kabul etti. Daha sonra İhtilâl Partisinin baskısı altında Gênes'e çekildi. Genç İtalya Cemiyeti'ne girdi ve Gênes'liler, kendisini milletvekili seçtiler. Tüm hayatı boyunca İtalya'nın bağımsızlık ve birliğini savunmuş olan bu yüksek ve asîl karakterli filozof, 1860' ta Başbakan Cavour tarafından Millî Eğitim Bakanlığına getirildi; Atina ve Bern elçiliklerine atandı, nihayet 1864'te Senato üyesi oldu.

Mamiani'nin felsefeye yaptığı hizmetlere gelince: O, İtalyan Felsefe Akademisini kurdu; bu kuruma başkanlık yaptı, Turin Üniversitesinde felsefe tarihi profesörü oldu, Roma'da, La Filosofia delle Scuole Italiane dergisini çıkardı. Bu kadar karışık resmî faaliyetler içinde, geniş çapta düşünce işleriyle de uğraşmak olanağını bulmuş olan Mamiani'nin başlıca eserleri de şunlardır: *Del Rinnovamento della Filosofia Antica Italiana* (1836); *Del'Ontologia e del Metodo; Dialoghi di Scianza Prima* (Paris, 1846); *Principi della Filosofia del Diritto; Meditazioni Cartesiane Rinnovate del Secolo XIX.* (Floransa, 1869); *Kant e l'Ontologia* (Floransa, 1870); *Compendie e Sintezi della Propritia Filosofia* (Turin, 1876); *Della Psychologia di Kant* (Roma, 1877); *Critica dela Rivelazionis* (Milano, 1880); *La Religione dell'Avenire* (Milano, 1880); *Philosophie della Realita* (Roma, 1880); *Index Congrégation*'u, Mamiani'nin *Nouva Diritte* adlı eseriyle *Theoria della Religione e dells Stato*'sunu (1869) mahkûm etmiştir. Bunlardan başka, ikinci derecede önemi olan şu eserler de Mamiani'nindir: *Poeti dell'Eta Media* (Paris, 1848); *Del Bello in Ordine alla Teoria del Progresse; Del use della Metafisica nelle Scenze Fisiche; Sull'origine Natura e Consttituzione della Sevranita; Del Dritto di Proprieta.* Bu serideki eserlerin birincisinden başkasını, Mamiani, kurmuş olduğu akademiye sunmuştur. Onun şiirlerini de Lemonnier yayımlamıştır (Floranas, 1857).

İtalyan felsefesi Mamiani aracılığıyle Kant'a yakınlaşmıştır. Onun tam bir filozof olarak

değilse de, derin bir düşünür ve bilgin olarak ulusunun kültürüne yaptığı hizmet çok büyüktür. Onun, evvelâ 'yöntem' hakkındaki görüşünü özetleyelim: Ona göre, tümel yöntem, konusu gerçeği keşif ya da nakletmek olduğuna göre, ya 'yaratıcı', ya da 'didaktik' olur. Bunlardan birincisi, ikincisine dayanır. Zira, öğrenmeden evvel bilmek gerektir. Didaktik yöntem, zihinsel ilerlemenin art ardına gelen derecelerini temsil eden şu beş sanata bölünür:

1. Hazırlık sanatı,
2. Yaratma (icat) sanatı,
3. Tümevarım (endüksiyon) sanatı,
4. Tanıt (ispat) sanatı,
5. Üleştirim sanatı.

Bunlardan birincisi, bilimin ilk basamağıdır ve amacı, algıcı (müdrike) yanılmalardan ve önyargılardan kurtarmaktır.

Yaratma sanatına gelince, bu bilim yoluna atılmış ilk olumlu (pozitif) olgudur. Bunun görevi, olguları tüm kaplamlarıyle ve kendilerine ayrı ayrı uygun gelen araçları uygulamak suretiyle gözlemekten ibarettir.

Tümevarım sanatı, yaratma sanatını yakından izler ve olguların şekillerini değiştirir; yaratma sanatı gibi olguları, aralarında bir ilk olmayacak, hiç bir gerçek ve olumlu bilgi vermeyecek tarzda ele almadan, onları düzenler ve türlü olaylarını ilerlek ve düzenli bir hiyerarşiye göre sınıflar, tür ve cinslere ayırır, sonuçların analojisinden nedenlerin benzeyişine yükselir.

Tanıt sanatına gelince, bu matematikte ve bazı felsefesel soyutlamalarda olduğu gibi, yalınç (basit) ve saf düşüncelerle uğraşır. Bu bireşim (sentez) yönteminin uygulaması demektir; bunun aleti, tümel ve zorunlu ilkelere bağlı olan tasımdır (kıyas).

Üleştirim sanatı da ruha açıklık ve pekinlik verir. Bu, tüm diğer sanatların kanıtıdır. Bu ruhun kendi kendisini kontrol etme edimi ve kendi işlemlerini gözden geçirmesidir. Bunun konusu, diğer sanatlar aracılığıyle elde edilen sonuçların gerçek olup olmadığını araştırmaktır. Mamiani'ye göre, bu beş sanat birleşince, yalnız tüm olumlu bilimlerin değil, aynı zamanda derecesi, konu ve karakteri ne olursa olsun tüm bilgilerimizin ortak aleti olan 'doğal yöntem'i teşkil eder. Mamiani, yöntemi felsefesel bilimlere de uygulamıştır; fakat bu bilimlerin özelliklerine göre, bazı değişkelere (modifications) uğratmıştır. Ona göre felsefe, "Algıcın (müdrike) uygulamalarına ve işlemlerine tam uygun (adéquate) bir araştırmadır ki, bunun sonucu, insel varlığın doğal tarihini tamamlamak ve her bilginin dilleriyle öğelerini ve yöntemini hazırlamak zorundadır".

Bu tanım, psikolojinin ontolojiden daha önce geldiğine ve ontolojinin temelini teşkil ettiğine aracılık eder. Psikolojinin başlıca konularından biri, her bilginin akılsaldan evvel kendini sınırlayamamasıdır. Psikoloji, bu amaca ulaşmaktan ya da olumlu (pozitif) bir surette böyle bir açıklamanın olamazlığını tanıtlamaktan önce, kendini sınırlayamaz. Psikolojinin bu kısmı, algı fakültelerimizin eleştirimine dayanır. Bu düzendeki araştırmalarla ilgili olan gerçeğin kriteryumu, iç duyunun sezgisel apaçıklığıdır ki, bu her pekinliğin (certitude) ilk ve en esaslı kaynağıdır. Ona göre, düşüncemizin kendiliği (entité) içinde, ilkel ve mutlak bir gerçeklik vardır. Her akılsal gerçek, iç duyunun mutlak doğruluğuna döndürülmek zorundadır ve her dolaylı apaçıklık, dolaysız apaçıklık olan yüksek bir ışının pırıltısından (reflet) başka bir şey olamaz.

Mamiani, psikolojiyi insel bilginin tanıtından (ispat) ibaret bir bilgi sayar; yani, eşyanın varoluşuyle doğasına dair olan türlü yargılarımızın kapsadığı onayın (tasdik) kuşkularını uzaklaştırmak bu bilimin amacıdır; fakat içduyu (sens intime), apaçıklığın tek kaynağı ve tükenmez temeli olduğu için, ileri sürülen problem, son çözümlemede bilginin son ve sabit şekillerinin her birinde, iç duyunun pekinliğini keşfetme sonuçlarını verir. İşte psikolojiye uygun gelen tek kanıt ve tanıt cinsi budur. Mamiani, ruhun, bize kendi özel düşünceleriyle karşılıklı bağlarını tanıtan bu edimine, 'dolaysız sezgi' adını verir. Her sezgi, düşünen öznenin içsel faaliyeti sayesinde çokluğu düşüncenin birliğine dönüştürür. Şu halde, ruhun bu işleminde, dikkate alan etkin (actif) özne ile dikkat edilen konu arasında esaslı ve sürekli bir seçiklik (distinction) vardır. Kendi kendimizin nesnel görümü (vision) doğuştandır. Yani, bu görüm varoluşumuzla birlikte başlar; gerek doğrudan doğruya, gerek düşünmek suretiyle sonradan elde edilmiş olan hiç bir bilgiye dayanmaz. Bu itibarla Mamiani'ye göre, insan en önce ve dolaysız bir surette kendi kendisini algılar. Psikolojinin temelini teşkil eden ilk olgu (fait) budur. Bundan sonra algının nesnel gerçekliği gelir. Bu hemen başlangıçtan beri, tüm sistem ve kuramların üzerinde olduğu ana sorunlardan biridir.

Mamiani, bunu şöyle çözümler: Bizi kendiliğinden (spontané) olan ilkemiz, mutlak surette 'bir'dir ve düşünülmüş olan konuyu kendi birliği içine alır. Bu ilke, kendiliğindenliğe (spontaneité) karşıt olan bu bilginin, yani ruhun dışında olmak zorundadır. Aynı zamanda iç gözlem bize, elem duygusunu —kendiliğindenliğe aykırı olmasına karşın— ruhumuzun nesnel

birliği içinde anladığımızı göstermektedir. Şu halde, elem duygusu, hem kendimizde hem de dışımızdadır. Bir taraftan bize şiddet (violence) gösterir, bir taraftan da kendi özel tözümüzü bazı değişkelere uğratır. Bu karşıtlık, mutlak değildir. Zira, mutlak olsaydı, bilincimiz için eşit surette apaçık ve zorunlu olan iki olgudan birini seçmek gerekirdi. Bu zorluk, dolaysız bir surette apaçık olmayan, fakat bu ilk ikisi tarafından varsayılan üçüncü bir olgu sayesinde çözülebilir. Bu iş için iki esaslı koşul gerektir. Bu olgunun kendisi, kendiliğindenlik olanın dışında olacak, yani bizim kendi dışımızda olacaktır; bu itibarla da bir aynı öznede kendiliğinden olanla olmayanı birleştirme gücüne sahiptir. Şu halde dışımızda, fakat bizde işleyen bazı şeyler vardır. Bu suretle de ruhumuzun içgüdüsel duyguları, bir tözle (cevher) yabancı bir kuvvetin varolduğunu onaylar. Burada dış âlemin gerçekliği problemini elem duygusuyle tanıtlamakla Mamiani'nin yanıldığı apaçıktır. Zira bu duygu da, öznel hallerden başka bir şey değildir.

Bir dış âlemin varlığı, ona göre, bizde uyandırdığı duyumlar aracılığıyle kabul edilince, bu âlemin bizde uyandırdığı düşüncelere ne dereceye kadar uygun oldukları sorunu ile karşılaşırız. Örneğin, hayal gücümde seyrettiğim bir ağacın şekli, acaba doğadaki şekline tamamıyle uygun mudur? Mamiani, maddesel benzerliğin zihinsel tasarımla karıştırılmamasını ilke olarak kabul ettiğinden, cisimlerle algılarımız arasında hiç bir andırışın bulunmadığına inanır. Bizim kesin olarak bileceğimiz tek gerçek, dış nesne içinde, bu nesnenin ruhumuzda belirlediği izlenimler ve algılardan daha çok nitelikler ve yüklemlere sahip oluşudur. Bu yüklemlerin özel doğası, bizim tüm bilme aracılarımızdan kaçar ve kaçması gerekir. Bu itibarla cisimler bize oranla, aralarında bir nedenlilik bağıyle birleşmiş ve bir dışsal yere iliştirilmiş olan duyumlarımızdan başka bir şey değildirler. Gözlem ve akıl yürütme, cisimlerde sonsuz ve gerçek kısımların varlığını tanıtlamaya çalışmanın saçma olduğu sonucunu verir: Evvelâ gözlem, bize doğrudan doğruya öğe (unsur) olarak maddesel varlığı oluşturan bir 'en küçük' (minimum) duyulur'u (sensible) bildirir. Akıl yürütme ise, sonsuz sayı düşüncesinin çelişik olduğunu gösterir. Uzay, olduğu gibi dikkate alınırsa, ruhun kendisine verdiğinden başka bir gerçekliği olmayan bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Fakat onu, cisimlerin yeri olarak dikkate alacak olursak, gerçek ve nesnel bir hal alır ve süreklilik (continuité) onun esası olur. Dolu, uzayda bir kuvvet belirtisidir ki, bunun başlıca olayı, 'sertlik', yani bizim basıncımıza (pression) karşı koyduğu dirençtir. Görülebilen nesne ile nüfuz edilemez nesnelerin içten birleşmesi, cisimler hakkındaki bilgimizi tamamlar ve kesin bilgimize bir öğe ekler.

İç gözlem bize iki edim (acte) serisini ilham eder:

1. Sabit, özdeş, daima kendi kendine benzeyen edim,
2. Değişen, sürekli olarak şekil değiştiren edim.

Bunlardan birinci seri, Ben'in süresini oluşturur ve ikinciden bağımsız bir varlığa sahiptir. Fakat o, ancak ikinci seri aracılığıyle tanınabilir; bunların her ikisi de süreklilik kanununa bağlıdır.

Öznel süre (durée), nesnel süre'ye temel ödevini görür ki, bu ikincisi, birincinin analojik bir tümdengeliminden başka bir şey değildir; algıladığımız şeylerde özdeş ve değişebilir öğeleri almak suretiyledir ki, biz bu şeylere, kendimizinkine benzer modelde varsayılmış olan bir süre yükleriz. Bu nesnel süre, 'zaman'ı teşkil eder. Bu, tek düzenli (uniforme) hareketle ölçülür. Bu harekette uzay ve sürenin en az duyulurluğuyle ilişkilidir. Süre, varoluşun koşuludur ve tüm varlıklarla ilgilidir; varlıklarla birlikte bulunur. O, her yerde kendi kendisiyle özdeştir. Bundan ontolojik bir ilke meydana gelir ki, bu bize eşyanın 'mutlak'ını tanıtır. Uzayla süre birbiri aracılığıyle ölçülür.

Mamiani, Tanrı'nın varoluşunu, Saint-Anselm'in ileri sürdüğü, sonra da Descartes'ın yenileştirdiği kanıta bilimsel bir şekil verir: En yüce varlık düşüncesi vardır. Bu düşünce, her şeyi belirleyen bu varlığın esaslı bir yüklemidir. Zira, bunsuz varlık ne zorunlu ne de değişmez (immuable) olabilir. Varlık, başlangıcı olmadığı sürece değişmezlik niteliğine sahiptir. Zira zaman, sonsuzluğu kapsayamaz; varlık, zorunludur. Zira, onsuz hiç bir varoluşa olanak yoktur. Çünkü, her varolan, ya zaman içinde ya da dışındadır. Eğer zaman dışında ise, Tanrı'dır. Zaman içindeyse, Tanrı'ya gerek gösterir. Bu, her serinin hikmeti (raison), art ardına gelmeyen bir ilk mutlak sınır içinde oluşundandır. Şu halde herhangi bir şey varsa, bu şeyin varoluşu, en yüce varlığın varoluşunu gerektirir. Yani, bazı şeylerin varolması, en yüce varlığın varolmasındandır. Bir ilk neden düşüncesi, bu nedenin gerçekliğini tanıtlar.

Bu kuram, deneyüstü sorunları, bircinsten olmayan ilkelerin dayandığı aynı akıl yürütme ile çözmeyi deneyen her doktrin, bu görüşe bağlıdır. Bu nedenden bu tanıt tarzı yalnız Mamiani'nin değildir ve bunun esası, "varolmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır" ilkesinden ibarettir.

Ahlâk kuramına gelince: Mamiani, ahlâksal düzenin kaynaklarını, bu itibarla da ahlâka uygulamak istediği bilimin kaynaklarını ontolojinin yüksekliklerinde araştırmaya çalışır. Ona göre, ahlâkın birinci ilkesi olan "mutlak hayrın varoluşu", ilk neden telakkisiyle onun sonsuz özünden dolaysız olarak elde edilir. Tanrı hem yaptıran neden, hem de amaçlı nedendir. Yaptıran neden olarak o, tüm varlıkların başlangıcıdır ve yetkin bir surette olgu, gerçeklik ve gerçektir. Amaçlı neden olarak da bireyin (fert) isteklerindeki ebedî konu, bireyin tüm özlemlerinin sabit amacıdır ve kendinden iyi, bu itibarla da mutlak en yüksek mutluluktur (béatitude absolu). Yaratmanın ondan başka amacı yoktur. Yaratma, ister bütünüyle dikkate alınsın, isterse kısımlarıyle incelensin, tüm güçlerini Tanrı'ya yöneltir. Şu halde, ilerlemenin kanunu, mutlak surette evrenseldir ve tüm gerçeklik alanına egemendir. Ahlâksal hayır, akılsal ve özgür ajanlara, yani evrensel düzenin gerçeklenmesine yardım etmeye ya da bu düzene karşı koymaya az çok yetenekli olan ajanlara oranla dikkate alınırsa, o, içinde mutlak hayrın özü bulunan bu düzenle işbirliği yapmaktan başka bir şey değildir. Bunun aksi, ahlâksal şerri, yani günah'ı teşkil eder. Mutlak hayır, kendisini insanda baskı yapan bir emir olarak hissettirir. Mutlak hayır, bir kanundur ve bu kanun, dayanabileceği bir otorite olmaksızın kendiliğinden varolamayacağı cihetle, ahlâksal düzenin temeli, vicdan dışında sonsuz ve mutlak bir erdem içindedir. Ahlâksal düzen biçimsel (formel) kısmıyle dikkate alınırsa, yalnız şu emirle özetlenebilir: Tüm diğerlerinin de zarfı olan "hayır yap!" ahlâksal kanunu, türlü uygulanmaların tohumlarını taşır. Ödev bağıntılıdır; tüm varlıklar için her zaman ve uzayda aynı değildir. Evrensel âlem içinde toplumun en yüce amaçları için her bireye ayrı bir rol verilir. Değişeni kapsayanda, bireysel kuvvetler, belli bir toplumun hayrına ayrılırlar. Ödevin, bağıntılı ve ilerlek (müterakki) karakterine aykırı bir 'kahramanca (héroîque) erdem' vardır ki, bunun konusu, hayrı gerçekleştirmek olduğu için, ödevle özdeş olduğu kadar da mutlaktır.

Mamiani'ye göre, ahlâksal kanun, doğada türlü şekiller alsa da bu kanunun emirleri, değişmez özü içinde daima aynıdır. Niyet hayır olduğu halde, uygulama yanlış olursa, sonuç yine kötü olmaktan çok, iyi olur. Ruhla eşya arasındaki öncel (ezelî) ahengin mutlu sonucu budur. Haçlı savaşları, dinsel ahlâkın yanlış bir yorumlanmasından doğmuştur. Fakat aslında fena olan bu edim, Tanrısal kayranın çağdaş uygarlığı meydana getirmek için kullandığı pek güçlü bir kaldıraç olmuştur. Bundan, erekler (gaye) aracıları meşru kılar sonucu çıkarılmamalıdır; fakat Tanrısal bilgelik, bireylerin hata ve deliliklerini, türün yararına çevirir, sonucu çıkarılmalıdır. Daha sonra Mamiani, hayrı birtakım sınıflara ayırır: a) Duyulur hayırlar, b) Zihinsel hayırlar gibi. Bunlardan birincisi duyuları, ikincisi zihni kandırır. En yüksek mutluluk ise, bu iki hayrın bireşiminden doğar.

İlerleme kanunu, doğada olduğu kadar da ahlâkta hüküm sürer. Zira, insel faaliyetin sabit amacı, yetkinliktir; bu ise ahlâk kanununun özü olunca, uygar özgürlük, insanlığın bozulmaz bir hakkı olmuş olur. Çünkü, elindeliğe engel olan köstekler, bireyin ve tüm insan türünün ilerlemesine de engel olur.

Mamiani, 'ruhun ölmezliği' doktrinini de bu ahlâk kuramıyle tamamlar. Mamiani'ye göre, bu problem 'a priori' olarak tanıtlanamaz. O, bunu şöyle tanıtlamaya çalışır: Mutlak hayır, doğasını değiştirip bağıntılı (relatif) bir hal alamaz. Bu itibarla o, kendi doğru özü içinde gerçeklenmek zorundadır. Her ne kadar, sonlu sonsuza ulaşamazsa da, belirlenmeyecek kadar yakınlaşabilir. Bundan, insanın içinde bulunan mutluluk isteği, yani bu toprakta mutlak surette gerçeklenmeyen istek, ölmezliğimizin güvencesidir. Zira, insan bundan umut ettiği kanımsamayı (satisfaction) bol bol elde edebileceği diğer bir hayatın gerektiği sonucunu çıkarır. İnsanın ruhuna mutluluk isteğini, yaratan koymuştur; bu Tanrı'nın hiç de yalanlanamayacağı Tanrısal bir vaattir. Mamiani, bu noktada Kant'a yaklaşır.

Mamiani'nin bu konuda daha felsefesel olan ikinci kanıtı da şudur: Ruh, yalınç (basit) bir tözdür ve bir kuvvettir. Töz olduğu sürece mahvedilemez, kuvvet oldukça da hareket etmeye son veremez. Zira, edimsiz bir kuvvet, çelişik bir kavramdır. Şu halde, eğer ruh, töz olarak varolmaya, kuvvet olarak hareket etmeye son vermezse, mutlak surette ölümsüzdür. Bu sorunda Mamiani, Eflatun ve Leibniz'in etkisi altındadır. Verdiğimiz çözümlemeden de anlaşılabileceği gibi, Mamiani, politikada liberal, dinde ilerlemeyi sevenlerdendir.

Bkz. Raphaêl Mariano, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Paris, 1868); Marc Debrit, *Histoire des Doctrines Philosophiques dans l'Italie Contemporaine* (Paris, 1859, s. 97-175); D. Gaspari, *Vita di T. Mamiani* (Ancona, 1888).

MAN, Hendrik. Belçika politikacısı ve sosyoloji bilgini. 17 kasım 1885'te Antwerpen'de doğdu, 26 haziran 1953'te Murten'de (Schweiz) öldü. 1929-1933 arasında Frankfurt Üniversitesinde doçent, 1933'te Bruxelles'de profesör, 1936'dan 1940'a dek sosyalist olarak maliye bakanı ol-

muş, Marxcılıkla uğraşmış ve sosyalizmi yorumlamıştır. Şu eserleri önemlidir: *Zur Psychol, des Sozialismus* (2. baskı, 1927); *Sozialismus und National-Fascismus* (1931); *Die Sozialist Idee* (1933); *Le Plan de Travail* (1934); *Vermassunug und Kulturverfall* (1951); *Cavlier seul* (1946).

MANCINO, Salvatore. İtalyan filozofu. 1802'de Sicilya'da doğdu, 1866'da öldü. Fransız tinselciliğini Sicilya'da yerleştirmiştir. Evvelâ San Marino della Scola'ya (Palermo yakınlarında) felsefe okutması için davet edilmiş, sonra Palermo'daki Saint-Roch ve Başpiskoposluk Seminerinde bu bilimi okutmuştur. Derslerinin kaynağı, V. Cousin'in yayımladığı derslerdir. O dönemde bağnazlık (taassup) ve parti gayreti, Fransa'da bu felsefeye karşı Katoliklerle aile reislerini kışkırtmıştır. Mancino, 1835-1836'da iki ciltten ibaret olan *Felsefenin Öğeleri* (1853'e kadar 13 kez basıldı) adlı eserini yayımladı. Bunda Mancino, esasını sistemlerin mukayesesini inceleme teşkil eden psikoloji yöntemini kullanmış ve seçmecilikle (éclectisme) uzlaştırımcılığı (syncrétisme) birbirlerinden ayırmıştır. Ona göre seçmecilik, yeni bir sistem değil, felsefe sistemlerine uygulanan bir yöntemdir; uzlaştırımcılık ise, filozofların tüm görüş ve mezheplerini uzlaştırmak için kurulmuş aşırı bir projedir. Mancino, felsefeyi 'öznel' ve 'nesnel' olarak ikiye ayırır. Birinci, ikinciye temel hizmetini görür; felsefe binasını Descartes'ın *Cogita*'sına dayar. V. Cousin, millet meclisindeki söylevlerinden birinde, Mancino'nun bu eserinden şöyle bahsetmişti: "Sicilya'da, Palermo'da Başpiskoposluk Seminerinde tam bir felsefe kuru (coure) vardır. Bu kurlar basılmıştır ve elimdedir. Bunlar, bugün Paris kolejlerinde okutulan felsefe derslerinin aynıdır. Bunlarda aynı bölümler, hatta aynı ruh ve aynı doğrultu vardır. Bu manüelin yazarı, sayın ve erdemli bir papazdır" (2 mayıs 1844 oturumu).

Felsefenin öğeleri, Sicilya'nın tüm okullarında kabul edilmiş ve yazarının 1836'da Palermo Üniversitesinin metafizik ve mantık profesörlüğüne atanmasını sağlamıştır. Mancino, bu kürsüde 1863'e dek çalışmıştır. Mancino'ya aynı zamanda krallık meclisinde politika görevleri de verilmiştir. Üniversitedeki dersleri esnasında Rosmini ve Gioberti'nin ontoloji okuluna muhalif olduğu anlaşılıyor. Bununla birlikte, Alman panteizmi İtalya'da yayılmaya başlayınca, evvelce eleştirdiği bu okula yaklaşmıştır. Mancino, 1863'te emekliye ayrılmış ve dokuz dersinin nüshaları kalmıştır. O, İtalya felsefe tarihinde kısa bir geçittir. Kendisinden sonra gelenlerden Gallupi ve Poli, Fransız psikoloji yöntemini yerleştirememişlerdir.

Eserleri: *Sugli Elementi di Filosofia di Salvatore Mancino* (Palermo, 1836). Bahsettiğimiz eseri budur. *Rerlessioni Sullaverimento Premesso da Vittorio Cousin alla Terza...* (1840); *De Philosofioe Methodo* (1841); *Considerazione sulla Storia della Filosofia* (1849); *Salvatore Mancino e l'Eclecticismo in Sicilia* (Palermo, 1867). Bu eser, Mancino'nun V. Cousin'e yazdığı mektuplardır.

Bkz. V. Cousin, *Fragments de Philosophie Contemporaine* (3. baskı); V. di Ciovanni, *Salv. Mancino e l'Ecletticismo in Sicilia* (Palermo, 1886).

MANDEVILLE, Bernard de. İngiliz filozof ve sanatçısı. 1670'te Dordrecht'de (Hollanda) doğdu, 21 ocak 1733'te Londra'da öldü. Ataları Fransızdır. Pek genç yaşlarında hekimlik öğrenmiş ve Leyde'de doktorasını verdikten sonra İngiltere'ye gitmişse de, burada başarılı bir hekimlik yapmamıştır. Unutulmuş olmaya dayanamadığından 1704'te İngilizce bazı yazılar yazmaya başlamış, bazı manzum piyeslerle Esope efsanesini yayımlamıştır. Bu eserleri de halkın dikkatini çekmedi. Nihayet ne pahasına olursa olsun, başarı tutkusuyle bir insanı meşhur etmeye hizmet eden bir rezalet (scandale) çıkarma aracına başvuran Mandeville, ilk kez kadınlarla alay etmeye ve onlara hücum etmeye koyuldu. *Maskesi Çıkarılmış Bakire ya da Kadınca Diyalog (The Virgin Unmasked or Female Dialoges)* (Londra, 1709) adlı eseri, bir ihtiyar kızla yeğeni arasında geçen aşk, evlenme ve buna benzer konulara dair bir konuşmadır. İki yıl sonra hekimlerle, cerrahlarla alay etmek için, *Hipokondri ve İsteriye Dair Afetler (A Treatise on the Hypochondrick and Hysterick Diceases* (3 cilt; Londra, 1711) adlı eserini yayımladı. Bu eser, güldürücü satırlar ve ince düşüncelerle doluydu; bu nedenden pek beğenildi. Bu üç diyalogta dikkati çeken noktalardan biri de törelerle (örf) ve refahla alay etmesidir.

Bundan sonra Mandeville, *Uğuldayan Kovan ya da Namuslu İnsanlar Haline Gelen Hilekârlar (The Grumbling Hive, or Knavers Turned Honest)* (1714) adlı ve beş yüz beyitlik bir eser çıkardı. 1723'te buna, *Arıların Masalı ya da Halkın Dirlik ve Düzenliğini Yapan Özel Kötülükler (The Fable of the Bees, or Private Vices Publicabenefits)* adlı bir yorumlama, bir çeşit övgü (methiye) ekledi. Bunlarda rahiplerle olduğu kadar da ahlâk ve üniversitelerle alay eden yazara Hutchson, Berkeley, A. Cambel... gibi tanınmış kimseler ve daha birçokları şiddetle hücum ettiler ve Middlesex Kontluğunun büyük jürisi, Mandeville'i fazla saldırgan bir küstah sayarak kral mahkemesine verdi. Mandeville, eserlerini sırf bir alay ve şaka niyetiyle yazdığını söylemesine karşın, eleştirim

ve hücumlar devam etti. Fakat Mandeville, *İnsanın Kaynağına Dair Araştırma ve Hıristiyanlığın Yararı Hakkında (Inguiry into the Origin of Man and Fullness use of Christianity)* (Londra, 1732) adlı ve evvelki eserlerindeki düşüncelerine aykırı ilkeleri savunan bir kitap yayımladı. Bunda, toplumun genel mutluluğunu sağlamakta erdemin rezillikten daha uygun olduğunu tanıtlamaya çalıştıysa da, onun inandığı düşünceler, daha çok *Arıların Masalı*'nda savunduğu düşüncelerdir. Zira, Mandeville'in bunları, *Din ve Ulusların Mutluluğu Hakkında Özgür Düşünceler (Free Thougths on the Religion, Church. Gouvernement... vb.* (Londra, 1730) adlı eserinde de tekrar ettiği görülür. Diğer yazılarında da bunlardan pişman olduğu görülmez.

Bazı ahlâk kuramlarının ve özellikle Hélvetius gibilere kaynaklık yapan esasları kavramak için Mandeville'in görüşlerini tanımak gerektir: Mandeville, türlü vesilelerle sırf eğlenmek ve şakalaşmak için yazdığını söylemesine ve en düzenli bir toplum karışımını (mélange) teşkil eden öğelerin aşağılığını işaret etmesine karşın, kendi kişisel doktrininin esaslarını saklamaya gerek görmez. O, insanın iyiliğe karşı doğuştan bir yönelişe (temayül) sahip olduğunu savunan sistemleri komedi silahlarıyle yıkmaya çalışır. Ahlâk duygusunun doğuştancılığını felsefeyle red ve şiirle çürütmek ister. Bu çeşitten bir tinselciliği savunanlardan Schaftesbury'ye nişan aldığını itiraf eder; bu filozofla kendisininki kadar taban tabana karşıt (zıt) olan hiç bir doktrin bulunamayacağını anlatır. Ona göre, bu ünlü lordun doktrini, insanlık için ne denli güzel ve dalkavukça olursa olsun, değeri olmadığı tanıtlanmalıdır. Erdemli insan, kendi kendisini mağlup etmeyi bilendir; yoksa, itaat ederek, kendi yönsemelerinin ardından giden değil. Mandeville, lordun *Caracteristiques* adlı eserini yenilgiye uğratmak için onun dayandığı nedenlerin zayıflığını göstermeye çalışır ve der ki: İnsanın, toplumsallık yeteneğinde olduğunu, bir sosyal hayat içgüdüsüyle nitelendiğini, bu nedenden de bencil olmadığını ileri sürmekten hoşlanılıyor, eğer bu içgüdü, doğal hayrın bir kanıtı ise, bu daha çok en seçkin ve âlicenap insanlarda büsbütün kendini gösterecekti. Deney gösteriyor ki, toplum ihtiyacı boş zekâlarla ateşsiz ruhlarda bulunur. İnsanları birbirine bağlayan ajan, öz sezgi ve saygısı gibi, fena ve doğal kusurlardır. Eğer masum kalsaydık tek yaşamayı ve toplumdan uzaklaşmayı yeğ tutardık. İnsan, kendiliğinden sosyal hayata az meyleder; bu bakımdan ilkel ve doğal bir surette sürüler teşkil eden hayvanlardan daha aşağı bir durumda bulunur. İnsanlar arasında kolektif hayat, sanatın ve bazı dış tepkilerin eseridir. Zira, bu hal için dışsal bir enerjinin etkisi gerektir. Yüz insanı bir araya getirmek için, onlar arasında imrenmelerin, savaş ve ayrılmaların bulunması gerektir. Dışsal enerji, kaygı ve korkudur. İnsan toplumunun anası, devletin temeli ve koruyucusu, 'korku'dur.

Mandeville'e göre lord Schaftesbury, uygar (medenî) örgütlerin ahlâksal ve organik kötülüklerden değil, âlicenap ve karşılık beklemeyen eylemlerden doğduğunu zannetmekle büyük bir yanılgıya düşmüştür. Yarlığın (charité) insanda doğuştan varolması düşüncesi, hem temelsiz, hem de insana kendi özel meyillerini (penchants) terk etmeyi önerdiğinden, tehlikelidir. Zira, bu iddia, insanda sempati ve şefkat duyguları olduğu için yakınlarımızı sevdiğimize, yahut da yarlığın doğuştan olacağına inanır. Oysaki, yarlıkla sempati arasında hiç bir ilişki yoktur. Yarlık, hiç bir kişisel çıkar hayaline kapılmaksızın kendi nefsimize karşı hissettiğimiz duygulanmayı başkalarına nakletmektir. Sempatinin neden ve kaynağı ise, tersine olarak kendi öz rahatsızlığımızın duygusudur; yani, kişisel bir elem duygusudur. Şefkatin (commisération) kaynağı da öz saygısıdır. Yakınlarımızı sevmek ise, mutlak bir fedakârlıktan doğar. Bu itibarla lord'un doktrinine aykırı olan doktrinde, kendi kendimize nezaret etmek ve kendimizi zaptetmek kuvveti vardır. Yarlığın doğuştanlığı doktrini, insana uğursuz yanılsamalar verir. Zira o, insana yalnız âlicenaplığın emrettiği karşılık beklemeyen ilhamlar için tutku gibi az asil hareketleri yaptırır. Asıl bu yanılsamaları, insana gerçekliğin ne olduğunu, olduğu gibi göstermek suretiyle, yani pek çeşitli tutkuların hükmü altında göstermek suretiyle dağıtmak ve yıkmak lâzımdır.

Mandeville, bu suretle Schaftesbury'nin, "İnsanın doğal meyli akıllı bir varlığın erek (gaye) ve kaderine uygundur" şeklinde savunmuş olduğu düşünceyi inkâr eder ve her bireyin başlıca amacı, tüm topluluğun amacından mutlak surette farklı olduğunu iddia eder. İşte, *Arıların Masalı* adlı eserinin başlıca konusu da şudur: Geniş bir kovan içinde pek çok arı oğulu tasarlanır, bunlar insan toplumunun tüm erdem ve rezillikleriyle törelerine sahip olan türlü toplumları temsil ederler. Krallar, kendi çıkarlarına çalışan hilekâr bakanların aldattıkları budalalardır. Orada, adalet kokuşmuştur. Özet olarak bu devletin her parçası tam bir bozukluk içindedir, bununla birlikte büyük kitle, pekâlâ yaşıyor ve örgütlenmiş parlak bir devlet meydana getiriyor. Bu ulusun cinayetleri, kendi büyüklüğünü yaratıyor, politika hilelerinden oluşmuş bulunan erdem, rezillikle büsbütün uzlaşmış bulunuyor. Hepsi

toptan gerçek bir toplumdur: "Böylece, her kısım rezillikle dolmuştur, fakat tüm kitle tamamıyle bir cennettir" (Thus every part was full of vice, yet the whole mass a paradise).

Nihayet bir gün, bu toplum üyelerinden biri pek de namuslu olmayan bir yolda zenginleşiyor ve bir eldivencinin keçi derisi yerine koyun derisi verdiğinden sızlanıyor. Bu çeşit hilelerin ülke ve ulusu mutlaka mahvedeceğini söylemek kâhinliğinde bulunuyor. Bunun üzerine daha hilekâr olan diğer üyeler, genel tasadan şikâyete başlayarak doğruluk istemeye başlıyorlar ve bunların dilekleri kabul ediliyor; bu olaydan sonra, her tarafta barış ve bereket başlıyor, fakat hazların ve debdebenin kaynağı olan sanatlar kayboluyor. Sayıları çok bir düşman kitlesi tarafından hücuma uğrayan arılar, binlerce kahramanın hayatı pahasına muzaffer oluyorlar ve bunlardan geriye kalanlar bir ağaç kovuğuna çekilerek erdemin verdiği acıklı bir kanımsama (satisfaction) içinde yaşıyorlar: "Bir ağaç kovuğuna sığındılar, doğruluk ve memnunlukla kutsallaştılar" (Flew into o hollow treeblest with content and homerty).

Bu masaldan sızan ahlâk şudur: Bir eylem iyi ya da kötüdür diye nitelendirildiği zaman, bu yargı, topluma yaptığı yarar ya da zarardan çok eylemin iç değerine veya ajanın hayasiyetine göre muamele edilir. Bundan, birey erdeminin iyiden bambaşka bir şey olduğu anlaşılır. Bireysel erdem, insanın kendinden vazgeçtiği takdirde belirir. Bu itibarla insan kendinden vazgeçebilir ve ancak bu suretle ulusun mutluluğu ve korunması söz konusu olmaksızın saygıya değer ve tanrılık için beğenilmiş bir varlık olabilir. En çok endüstriden yararlananlar, genel hayra yardım ederler. Endüstriye zararlı olan her şey, toplum içinde zararlıdır. Ruhun esenliği, kendi kendinden memnun olmak bir erdemdir. Fakat bu, endüstri için zararlıdır. Şu halde bu erdem, bir hayır değildir. Kıskançlık ve imrenme bir rezilliktir; fakat bu önürdeşmeyi (émulation) kışkırtır, doğurur. O, her çeşit ahlâksal vaızlardan daha çok sonuç verir. Şu halde bu, bir kötülük değildir. Tutku ve israf, rezilliktir; fakat genel refaha yardım eder. Oysaki erdem olan tasarruf, genel refaha önemli olarak zararlıdır. İnsanlardan gururu, tutkuyu ve dinlerin mahkûm ettiği sonuçları yaratan hırsları kaldırırsanız, onlardan ölüm korkusuna kadar her şeyi mağlup etmeye elverişli olan zembereği kaldırmış olursunuz; onlardan tüm diğer insel yönsemelerden çok, genel hayra hizmet eden her şeyi kaldırmış olursunuz. Nihayet, sade ve âlicenap olan hareket genel hayır için zararlı olan eylemleri yaratır. Vakıa, âlicenaplıkla bilgisizlik ve fakirliği kaldırmak isteriz; fakat unutuyoruz ki işçi ve endüstri için bilgisizlik ve fakirlik lâzımdır. Kültür ve genel refah, evrensel bir hal aldığı takdirde, hizmet edecek tek adam bulunamayacak ve toplum olanaksız bir hale gelecektir.

Görülüyor ki Mandeville, Hobbes ve Rochefoucault'un cesaretsiz bir çırağından başka bir şey değildir. Masalının sonunda, tüm maddesel ve sosyal refahın övünmeye dayandığını, insan erdeminin mutluluğu sağlama gücüne sahip olmadığını anlatmış ve âdeta insanın adi ve bayağı eğilimlerinin genel çıkara daha uygun ve asil erdemlerin bunlardan ibaret olduğunu savunmuştur. Mandeville'in çırağı olan Hélvetius ise daha açıktır, bu nedenden de bireysel çıkarın, ahlâksal âlemin biricik sırrı ve zembereği olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Büyük Frédéric, Hélvetius ile Mandeville arasında eylemlerimizin ilkesi olarak öz saygısını savunmuştu.

Mandeville, İngiliz ahlâkçılarına ve diğer komşu ahlâkçılara, hiç olmazsa savunduğu düşünceleri red ve düzeltme (tashih) bakımından hizmet etmiştir. Onun görüşü, hiç olmazsa bir kısım insanların karakterlerini gerçekçi bir gözle açıklama bakımından bazı gerçekleri kapsarsa da, bu gerçekleri tüm insanlığın ve toplumun doğal meyliymiş gibi genelleştirmekte yanılmıştır. Psikoloji bakımından da, ahlâk ilke ve değerleri hakkında verdiği tanımlar kusurludur. O, büyük endüstrinin başlayıp gelişmekte olduğu İngiliz toplumunun o zamanki sosyal durumundan ilham almış ve bir anda ona yaranmaya çalışmıştır.

Arıların Masalı, Bertrand tarafından *La Fable des Abeilles* (4 cilt; Amsterdam, 1740) adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. Almancaya O. V. Robertag çevirmiştir (1914). Bu esere karşı yapılmış olan en kuvvetli reddiye de Berkeley' in *Küçük Filozof* ya da *Alciphron* adlı eserindedir. William Law'ın da şiddetli bir reddiyesi vardır.

Bkz. Adam Smith. *Ahlâksal Diyaloglar Kuramı* (kısım VII, bölüm II); R. Stammeler, *Mandeville's Bienen Fabel* (Bu Mandeville'in adı geçen masalının Almancasıdır); N. Wild, *Mandeville's Place in Engl. Thought, in:* Mind, 1898; J. C. Maxwell, *Ethics and Politics in Mandeville* (Philosophy dergisinde, 26, 1951).

MANEGOLD, von Lautenbach. Alman Tanrıbilimci ve politikacısı. 1060'ta doğdu, 1103'te Marbach'da öldü. Manegold, felsefe doktrinlerinin vahyedilmiş olan gerçeklerle uzlaşmadığını savunur: *Opusculum Contra Wolfelmum Coloniensem* adlı eserinde (Bu eser, 1080'de Lautenbach bahçelerinde yapılmış bir sohbettir) imanı, diyalektik kuramlarına bağlamanın

olanağı olamayacağını iddia eder; İsa'nın bakire Meryem'den nasıl olup da doğmuş olacağını sorar ve insanı, 'ölümlü hayvan. diye tanımlar. Bu itibarla İsa'nın ölümden sonra dirilmiş olması gerekir. Manegold, bu düşünceden, âlemin biliminden, eğer bu bilim bizi kutsal kitapların derinliğinden yüz çevirmek zorunda bırakacaksa, korunmamız gerekir sonucunu çıkarır. Özet olarak Manegold, kâfir bilimlerin kötüye kullanılmasına karşı Tanrıbilimi savunanlardan biridir. Yani, felsefenin Tanrıbilim için zararlı olduğuna inanır. Bu bakımdan Pierre Damiani'nin (1007-1072) daha ılımlı bir tipi sayılır.

Bkz. Loch, *Manegold von Lautenbach* (1902).

MANES ya da **MANICHEE.** Latince adı, Manichaeuse'dur. Bir filozof olmaktan çok, yeni bir mezhep kurucusudur. Doğu âlemindeki adı Mâni olup, bu âlemin şiir ve sanat eserlerinde de iz bırakmış olan bu zat, 240 ya da 274 yılında İran'da Carcub (Huzitid) şehrinde doğmuş ve bazı kaynaklara göre, 216-276 ya da 205-274 yılları arasında yaşamıştır. Manes, İncil'i, felsefe ve Doğu dinleriyle karıştırmış olan bir papazdır. Geniş bilgili ve hekimlikle de uğraşmış olduğu sanılmaktadır. Kurduğu mezhebin adı, Manişeizm'dir (Manicheisme). Bir söylentiye göre o, bu mezhebin doktrinlerini Seythien adında bir Araptan almış ve buna Zerdüşt'ün bazı düşünceleriyle Hıristiyanlık dogmalarını karıştırmıştır. Fransızcaya *Hérésie Manichéenne* adıyle çevrilmiş olan eserini 267(?) yılına doğru yazdığı zannedilmektedir. Manes de, Zerdüşt gibi ve bazı farklarla, ayrı ayrı mutlak ve ebedî olan eşit değerde iki ilke kabul eder: İyilik ve Kötülük.

Manes, kutsal kitapların bazı dogmalarından kuşkulandığından, aynı zamanda Sadukîlerin inançlarına kapıldığından, yani ölümden sonra dirilmeyi ve ahreti kabul etmediğinden 277(?) yılında işkenceyle öldürülmüştür. Bu mezhebin en büyük hasmı, daha önce buna pek fazla bağlı olan Saint-Augustin'dir. Bu filozof, dokuz yıl maniheizme bağlı kalmıştır; buna dair olan şu parçası bu doktrinin ne olduğunu anlamamıza hizmte eder: Saint-Augustin: "İki Tanrı'ya mı, yoksa bir Tanrı'ya mı inanıyorsun?" Faust: "Mutlak surette birden fazla Tanrı yoktur". Saint-Augustin: "Şu halde iki tane olduğuna dair bildiklerimiz nereden geliyor?" Faust: "Bu tamamıyle asılsızdır. Biz iki Tanrı'dan bahsetmiyoruz. Fakat asıl sizin kuşkunuz nereden geliyor, söyler misiniz?" Saint-Augustin: "Bu, biri iyilikler, diğeri kötülüklerden ibaret olan iki ilkeyi telkin etmemizden". Faust: "Bizim iki ilke tanıdığımız doğrudur. Fakat biz, Tanrı adını verdiğimiz bir tek ilke biliriz; bir de ayrıca, Hylé ya da Madde, yahut da genel olarak Şeytan denilen ilkeyi kabul ederiz. Eğer siz bunun iki Tanrı demek olduğunu zannederseniz, sağlık ve hastalıkla uğraşan bir hekimin iki sağlıkla uğraştığını ya da iyi ve kötüye, bolluk ve fakirliğe dair söylev çeken bir filozofun, iki iyilik ve iki bolluğu desteklediğini iddia etmiş olursunuz".

Bu parçadan da anlaşılıyor ki, şer (kötü), madde, şeytan sözcükleri bu doktrinin dilinde onaylamaya aykırı olan inkâr, varlığın dışında ve fakat kendisine hiç bir gerçeklik yükletilemeyen ve soyut olarak dikkate alınmış olan bir varolmayan (non-être) anlamında kullanılmıştır. Bir taraftan da Budacılıktan yararlanmış olan Manes, bu mezhebin ahlâksal esaslarını, 'nur'u temsil eden iyi'ye koşmak ve 'karanlık'ı temsil eden kötü'den kaçmaktan ibaret görmüştür. Ona göre, bu ilke doğada olduğu kadar da insan ruhunda savaşır durur. Söz ve hareketlerde daima kirden, kirliden, pisten kaçınmak, bekârlık ve perhiz, yetkinliğe ulaşmanın koşullarıdır. Onun ikiciliğini (dualisme), bilgicilerin (gnostiques) ikiciliğiyle karıştırmamalıdır. Bilgiciler tektanrıcı olmakla birlikte, yaratan gücü, en yüce gerçeklikten aşağı ve buna bağlı sayarlar. Manes'in iki yaratıcı ilkesi ise, daima kendilerini egemen kılmak için savaşır ve bundan tüm âlemin dramı meydana gelir (Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, cilt I, 1908).

Bu görüşün Zerdüşt ve Eflatun'a kadar gittiği inkâr edilemez. Bu doktrini eleştirenler, Manes'in görüşleriyle, yani dinsel maniheizmle felsefesel maniheizm arasında sıkı bir yakınlık görürler. XII. yüzyılda Manes'in mezhebi Fransa'nın güneyinde Cathares ler ya da Abigeois'lar adıyle ün kazanmıştı ki, bunlar da az çok farkla ikiciliği savunmuşlardı. Felsefeyi pek de yakından ilgilemeyen bu konu hakkında pek çok eser yayımlanmıştır.

Bkz. Saint-Augustin, *Epistola Fundamenti Contra Faustum* (Yukarda nakledilen parça bu eserdendir); Fabricius, *Bibloth. Grecque* (cilt V, s. 284 vd.); Bayle, *Manichéisme* maddesi; Bausobre, *Histoire Critique du Manihéisme* (cilt II, Amsterdam, 1734-1739); Matter, *Histoire Critique du Gnosticisme* (2. baskı, 3. cilt; Paris, 1843); Cumont, (adı geçen eseri).

MANNHEIM, Karl. Alman sosyoloji bilgini. 27 mart 1893'te Budapeşte'de doğdu, 9 ocak 1947' de Londra'da öldü. Daha çok Max Weber Okulundandır. 1933'te Frankfurt Üniversitesine profesör olmuştu. Londra'ya göç etmek zorunda kalınca, oradaki School of Economics'e doçent olarak alındı. Marx ve Freud üzerinde önemli incelemeler yaptı. Başlıca eserleri şunlardır: *Ideologie und Utopie* (1923; 3. baskı, 1952); *Wissenssoziologie, in Hwb. d. Sozio-*

logie, Herog. v. Vierkandt. (1931); *Mensch. u. Gelishaft im Zeitalter des Umbaus* (Leiden, 1935); *Diagnosis of our Time* (1943; Almancası, 1951); *Die Gegenwartsaufgaben d. Soziologie* (1932); *Freedom, Power and Democratic Planning* (Londra, 1950); *Systematic Sociology* (Londra, 1957).

Bkz. H.-J. Lieber, *Sein u. Erkennen, zur Philos. Problematik der Wissenssoziologie bel Karl Mannheim in Ztschr. f. Philos. Forschg. III, 2* (1949).

MANSEL, Henry Longueville. İngiliz filozofu. 6 ekim 1820'de Northampton Kontluğundaki Cosgrove kasabasında doğdu, 31 temmuz 1871' de bu şehirde öldü. Babası bir pastördü. Londra'da Taylor Ticaret Okulunda okudu. Pek erken gelişen harika zekâlardan biridir. 1839' da Oxford'daki Saint-John Kolejine girdi; parlak bir başarıdan sonra rahiplik derecelerine yükseldi; hayatını evvelâ Oxford'da özel dersler vererek ve Magdelen Kolejinde ahlâk ve metafizik okutmanı ve üniversitede kilise tarihi profesörlüğüyle geçirdi. Bir aralık da vaız ve ayırtman (mümeyyiz) olmuş, 1868'de Saint -Paul'ün duvayyenliğine getirilmiştir.

Mansel, felsefede Hamilton'a bağlıdır; onun derslerini bastırmıştır. 1859'da Hamilton gibi, hem Aristo, hem Reid ve Kant'tan ilham almıştır. İngiltere'de Kant'ı onun kadar tanıtma gücünü gösteren olmamıştır. Mansel, Hamilton gibi mantığın saf olarak biçimselliğine (formel) inanmış, bilimin iç ve dış âlemi dolaysız olarak ayırt edebildiğine ve bilginin bağıntılı (relatif) olduğuna inanmıştır. Kendi mantık kuramını, *Prolegomena Logika, an Inquiry into Psychological Character of Logical Processes* (1851) adlı eserinde açıklamıştır. *Lectures on the Limits of Religions Thought* (1858) adlı eserinde, Hıristiyanlığa Kant'ın eleştirimciliğinden doğan bir bilinemezciliği (agnosticisme) uygulamıştır. Metafizik hakkındaki düşüncelerini *Encyclopedia Brittanica*'da yazdığı 'metafizik' maddesinde özetlemiştir. Bu makale, ayrıca da basılmıştır (1860). Mansel, Stuart Mill' in yazmış olduğu, *Hamilton Felsefesinin İncelenmesi* adlı esere *The Phylosophy of the Condition* (1866) adlı bir eserle karşı koymuştur. Onun daha birçok kitapcıklarıyle türlü dergilerde yazılmış makaleleri vardır ki, bunları ölümünden sonra Chandler, *Lettres, Lectures and Review* adıyle bir cilt olarak bastırmıştır (1873). Mansel bir taraftan da coşkun ve neşeli bir hiciv ozanıdır. Oxford Üniversitesinin yönetimi hakkında hazırlanmış olan bir dramın hiciv kısmını da Mansel yazmıştır.

Mansel, Hamilton'un doktrinini daha ileri götürür ve Hıristiyan dininin misterlerini savunur. Tanrı'nın yüklemlerini (sıfat) ve daha çok yargılamasını (misericord) ve adaletini insel (beşerî) ruhun yüklemleriyle ölçmeye mecbur olmadığımızı ileri sürer: "Tanrı'yı saf olarak insel olan felsefe ve ahlâklılık örneğine göre tasavvur etmekle tüm olayları açıklayamayız. Fiziksel ıstıraplar, iyilere düşmanlık, günahlıların esenliği... gibi olgular, Tanrı'nın sonsuz iyiliğine —fakat bu iyilik tipi insanın iyiliği olmamak koşuluyle— Tanrı'nın sonsuz iyiliğiyle, bilemeyiz ki nasıl uzlaşabilir?". O, bundan, Tanrı yüklemlerinin insanınkilerden yalnız derece itibarıyle değil, özü bakımından farklı olduğu sonucunu çıkarır. "Çocuk, insan eylemlerini yargıladığı zaman aldanabildiği gibi, yetkin insan da Tanrı eylemlerini yargıladığı zaman fazlasıyle aldanabilir". Buna, Stuart Mill itiraz eder (Paul Janet - G. Séailles, s. 880).

Bkz. Twelve, *Good Man* (1888, cilt II, s. 149-237).

MARCEL, Gabriel. Fransız filozof ve dram yazarı. 7 aralık 1889'da Paris'te doğmuştur. Bergson'un süre (durée) düşüncesinden ve sezgi doktrininden yararlanmış olan varoluşçu (existentialiste) bir filozoftur. Fakat daha çok Katolik varoluşçulardandır. Evvelâ şu eserleriyle dikkati çekmiştir: *Les Conditions Dialectiques d'Une Phil. de l'Intuitions* (Revue de Metaphy. et de Moral, 1922); *Existence et Objectivité* (aynı dergi, 1924); *Journal Métaphysique* (1912-1913, 1927; 8. baskı, 1949). Bu yazılar 1930'da kitap olarak yayımlanmıştır. *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologiques: Le Monde Cassé* (1933). Şu son eserleri de önemlidir: *Etre et Avoir* (1935); *Du Refus à l'Invocation* (1940); *Homo Viator* (1944); *La Métaphysique de Royce* (1945); *Les Hommes Contre le Humain* (1951); *Le Mystère de l'Etre* (2 cilt, 1951). Marcel'in birçok da oyunu vardır.

Marcel, sırf kendisinin olan bir felsefe kurduğunu ve bunu pek açık formüllerle bir hap haline getirdiğini anlatır. O, bahsettiği bu felsefeyi 1914'den beri çıkarıp bir eser haline getirdiği *Journal Métaphysique* adlı eserinde geliştirmiştir. Yirmi yıl derin düşüncelere daldıktan sonra bir "melankolik güven"le asıl kurmak istediği sisteme dair eserini yazmaktan vazgeçmiştir (*Homoviator*, s. 5). Bununla birlikte onun varoluşçulukta Husserl'in yönteminden ayrılmadığı görülür. Ondan farkı, varlığın kendisine ulaşmayı iddia etmesidir. Marcel de 'ben' ile 'başkası' (autrui), geçmiş ya da aralıklı olarak geçen umut arasındaki ilişkiler olarak somut bir yer alır ve dolaysız verilerin ötesine ulaşmak için olaybilimciliği (phénoménologie) aşırı bir surette çözümler. Bu itibarla Marcel, somut bir felsefeyi kullandığı zaman

çok iyi bir varoluşçu olur. Onu diğer varoluşçulardan ayıran, düşünmeye bedenden fazla önem vermesidir. Yani, Marcel'e göre, asıl kendi bedenimiz hakkındaki bilincimizdir ki, bize varoluş duygusunu verir; bu bilinç kendimizden başka olan şeylerin varoluşu duygusuna ulaşmak için zorunlu bir araçtır. O, "Bir şeyin, der, onayladığım zaman daima o şeyi kendi bedenime uydurulmuş olduğunu, ne kadar dolaysız olabilirse olsun, onun dokunulmaya elverişli bulunduğunu dikkate almışım demektir. Ben ile bedenin arasındaki bağlantının esrarlı ve içten karakteri, gerçekte varolumsal yargıya renk verir" (*Etre et Avoir,* s. 9).

Marcel, Heidegger ve Sartre'ın terimlerine bağlanmaksızın, öz'ün, varoluş'la ilişkisine göre, üstünlüğü problemiyle uğraşmış ve bu konuyu varoluşçu formülleriyle çözememişse de, düşüncenin özleri kapsadığını, bir insanın ne olacağının önceden belirlenmemiş bulunduğunu, nihayet her bir insanın ne olacağını ancak bireysel özün belirleyeceğini açıklamış ve bizim gerçekten olmak zorunda olduğumuz bir varlık olmadığımız sonucuna ulaşmıştır. Marcel, varoluşta hayattan ve varlıktan başka bir dolgunluk (plénitude) tanımıştır. *Journal Métaphysique* (8 kasım 1932) de der ki, "Bir dükkân önünde yatan bir köpeğe baktığım zaman, dudaklarımdan bir cümle yükseldi: Ben varolmayı tercih ettim".

Varolmak ne demektir?.. Marcel, *Ben ve Başkası* adlı konferansında, varolmak, kendini aşmak suretiyle kendini oluşturmaktır, der. "Kişinin yarattığı şey, bir bakıma kendi dışında bulunan ve bağımsız bir varoluş şeklini almaya elverişli olan bir eser değildir, gerçekte kendi kendisidir" (*Homo Viator,* s. 31).

Marcel, kişinin neye doğru kendisini aştığını ve kendi yaratıcılığımızın yönü hangi kaynak olduğu sorusuna karşılık ararken, Tanrı'yı bulur. Zira, ona göre insan, Tanrı'ya doğru aşar ve mutlak varlığa yönelir, yaratıcılığını da ondan alır. Tanrı, "Tüm kaderimizi temsil eden bir çeşit gece miracı içinde yakalanır" (*Etre et Avoire,* s. 297). Marcel, metafizik olmaktan çok mistik olan bu görüşten çekinmez, çünkü ona göre, metafizikle mistik arasında ayırt edebileceğimiz bir sınır vardır (*Du Refus à l'Invocation,* s. 190). Marcel'e göre, gerçeklenecek tip, bize Tanrısal ruh ya da nur'da görünmediği gibi, bu tip Tanrı tarafından düşünülmüş ve istenmiş olarak da kendini göstermez; hatta, hiç bir surette görünmez. Özcü filozofların Tanrı'ya verdikleri rolü bu suretle inkâr eden Marcel, varlığımızın kendisidir ki, içsel dinamizmi sayesinde ve ancak ulaştıktan sonra hakkında aşikâr bir bilgiye sahip olabildiğimiz bir 'daha iyice'ye doğru uzanır ve biz ona doğru zihinsel değil, hayatsal bir gidişle uzanırız. Bu itibarla Marcel'in 'iman'ı, asla zihinsel değildir; ahlâksaldır ve iradeseldir; onun 'iman'ı, bir şeye olmaktan çok birine inanmaktan ibarettir. Yani o, dogmatik bir formülden çok, bir kişiye sadıktır.

Bu itibarla Marcel'in ahlâkında varoluşçuların anlayışlarını karakterleyen akıldışı (irrationnel) bir şey vardır. Yani o, hayata bir anlam veren ve iman ettiği şeyin yolunu aydınlatana inanır. Marcel, ölüm düşüncesinin davet ettiği sıkıntıyı (angoisse) tanımaz. Hayatın saçmalığı duygusu ve bu duygunun yarattığı umutsuzluk ona pek doğal görünür. Marcel'e göre umutsuzluk, "metafizik için merkezsel bir veri (donnée) olduğu kadar da Thomacılığın kapayıp sakladığı tarzda bir insan tanımıdır" (*Etr eet Avoir,* s. 150). O, intihara taraflı olanların düşünceleri reddolunamaz kanaatindedir. Ona göre, hayata razı olmak, özgür bir seçim işi ve bir iman edimidir. Marcel, bu düşüncesine karşın, Tanrıtanımaz varoluşçularla Kierkegaard'da görülen kötümserliğe düşmemiştir. Bununla birlikte onun için iman, hayat sıkıntılarından kaçınmak için yaklaşılmış bir sığınak değildir. Nitekim kendisi, "bende, der, iman ahlâksal bir denklik içinde bulunduğum ve kendimi müstesna bir surette mutlu hissettiğim zaman doğmuştur" (adı geçen eser, s. 303).

Katolik varoluşçular için, umutsuzluk geçici bir hevesten başka bir şey değildir, yoksa onlar için hayatın temeli ve esaslı koşulu, umuttur (Paul Foulquié, *L'Existentialisme,* 1948; s. 102-106). Marcel'in eserleri Almancaya çevrilmiştir.

Bkz. De Corte, *La Phil. de Gabriel Marcel* (1938); M. Bense, *Was ist Existenzphilosophie* (1949); O. F. Bollnow, *Gabriel Marcel, in: Die Sammlung* (1948); P. Ricoeur, *G. Marcel et Karl Jaspers* (1947); H. Knittermeyer, *Die Philos. der Existenz* (1952); P. Prini, *G. Marcel et la Méthodologie de Inverifiable* (1953).

MARCELLI, Nicola. İtalyan filozofu. 1822'de doğdu, 1899'da öldü. Evvelâ Napoli Okulunun Hegelciliğine şiddetle bağlıyken, sonra pozitifciliği benimsemiş, tarih bilimi araştırmalarıyle tanınmıştır; o, yüksek bir görüşle Hegel ve Comte'un uzlaştırılabileceğini zannetmiş ve tarihsel olguların incelenmesinde pozitifcilik yöntemini teklif ettiği halde, "Tanrı, doğa ve insanlıktan ayrılamaz bir ilkedir". Tanrı, "eşya arasındaki ilişkileri açıklayan kanundur ve eşya kanunlarının uzlaşmasından doğan düzendir" demekten de çekinmemiştir. Fiorentino, onun görüşlerine itiraz ederek pozitifcilikle ülkücülük arasında bir uzlaşma olanağının bulunmadığını, zira pozitifcilikte doğru olan şeyi

Hegel daha önce kabul etmiş ve savunmuştur; der ve şu düşünceleri de hatırlatır: Comte'un 'üç hal kanunu', daha önce Hegel tarafından üç an (moment) telakkisiyle ifade edilmiştir, hatta bunu G. Vico da, daha çok önce Tanrısal çağ, Kahramanlık çağı ve İnsel çağ şeklinde belirtmiştir (F. Fiorentino, *Scritti Vari,* Napoli, 1876).

MARCION, Jahrhardt. II. yüzyıl başlangıçlarında Sinop'ta doğan bu filozof, zengin bir gemicidir. Mesleksel olmaktan çok, yönelişi (temayül) bakımından felsefeye bağlıdır ve az çok da bilgicilerdendir (gnostique). 140 yılına doğru Roma'ya gelmiştir. O, çoktanrıcılıktan Hıristiyanlığa geçenlerin birincilerindendir. Kilise doktrinlerinin ve metinlerin incelenmesinde mutlak bir eleştirim zekâsını da getirenlerdendir. Bilgicilik (gnosticisme), Marcion'dan evvel geleneğe bağlıydı ve kuşkulu görüşlerden kurtulamamıştı. Marcion'un eleştirimleri de hatalardan kurtulamamış olmakla birlikte ciddî ve içtendir. Bilgicilik, Basilide aracılığıyle Doğu'ya, Valentin aracılığıyle Mısır'a yönelmişti. Marcion, ona Hıristiyanlığa uygun bir şekil verdi. Yahudiliğe ve çoktanrıcılığa kaçan her şeyi kaldırdı. Marcion, gerçekte ikiye indirilebilecek olan şu üç ilkeyi kabul eder ki, bunları Hıristiyanlığın üçüzlemesiyle karıştırmamalıdır:

1. *Yüce Tanrı* (Bunu, Hıristiyanlık ilham etmiştir),
2. Yahudiliğin (Judaisme) ilham ettiği, *Âlemin yaratanı,*
3. Paganizmanın ilham ettiği *Madde* ya da daha çok *Maddenin egemen ruhu.*

Bunlardan birincisi yetkin (mükemmel), ikincisi kusurlu, üçüncüsü fenadır. Çünkü, bu kirlidir ve Yüce Tanrı, onunla ilişkide bulunamaz, sadece âlemi ondan yaratır. Bu, Demiurgos'u (Démiurge), yani ikinci gücü açıklar. Bu güç (puissance) de yetkin olmadığı halde, maddeden neyi yapabilmek erkinde (iktidar) ise, onu yapar. Bu, İyi (bon) Tanrı değil, Doğru (juste) Tanrı'dır.

Ona göre, İyi ile Doğru arasında bir karşısav (antitez) vardır. Bu konuda, Doğru'yu Tanrısal bir türüm (émanation) sayan Basilide'in düşüncesini değerlendirmek suretiyle Doğru Tanrı'yı duyulur âlemin yaratanı sayar. Demiurgos, âleme, kendi suretini aksettiren insanı yerleştirmiştir. Fakat, Yahudiler, onun kanun ve peygamberlerine nail olmuşlardır. Diğer kavimler ise, maddenin cinine (genie) bağlıdırlar. Marcion'un Demiurgos'u, Yüce Tanrı'ya bağlıdır. Yani, Şeytan madde için ne ise, Demiurgos da Yüce Tanrı için odur. Bu itibarla Marcion'un ilkeleri, Philon'da, eski Mısır ve Doğu'da olduğu gibi, ikiden fazla değildir. Marcion, Doğru Tanrı'yı, İyi Tanrı'nın piçi (avorton) sayar. Fakat yanlış anlaşılmaması için de, Demiurgos, Tanrı'nın bir meleğidir, der.

Marcion'un kozmolojisi ve antropolojisi de bu ikiciliğe bağlıdır. O, insanın maddesel âlem üstüne yükselmesi için çileciliği (ascétisme) salık verir. Bu suretle insan, Tanrı gibi sonsuz olan zihin âlemine ulaşır. Marcion, diğer bilgicilerden daha ileri giderek, evlenmeyi mutlak surette yasak eder. Onun ahlâkında, stoacılığın etkileri de görülür. Marcionculuk adını alan bu mezhebin esası, havarilerden Pavlos'a bağlanmak ve Ahdi Atik'i (Tevrat) ve bunun mecazlı yorumlamalarını atmaktır; yani, Marcion, Hıristiyanlığı, Yahudi inançlarından kurtarmaya çalışmıştır. O, bir yandan da kilise örgütünü yeniden düzenlemek için uğraştı. Onun yanlıları, Ermenistan ve Suriye'de yerleşmişlerse de, Tertulien, Saint-Iréné, İskenderiyeli Clément, Origène... vb. taraflarından şiddetle, öfkeyle reddolunduklarından, ana kilisenin dışında kaldılar ve yıkıldılar. Marcioncuların bir kolu da, İskenderiye'de kurulmuştur.

Bkz. J. Matter, *Histoire Critique du Gnosticisme* (3. cilt, Paris, 1828); E. Amann, *Diction. de Théol. Catho.* (cilt IX, col, 2009-2032) ve *Marcion* maddesi.

MARCUS-AURELIUS ANTONIUS, Marc-Aurel. Roma İmparator ve filozofu. 26 nisan 121'de Roma'da doğdu, 17 mart 180'de Vindobona'da (Viyana) öldü. Babasının ve atalarının adı Annius Verus'dür, annesi Domitia Calvilla ya da Lucilla'dır. Zira, kendisine bu iki ad verilmiştir. Bu kadın, imparator Catilius Severus'ün kızıdır. Marcus, *Düşünceler* adlı eserinde her ne kadar, babasından, "tevazuu ve erkek karakteri" ni aldığından söz ederse de, gerçekte babasını tanımamıştır ve kendisi, annesinin gözetimi altında ve atalarının evinde yetişmiştir. O, halk okullarına hiç devam etmemiştir. Hocaları arasında Rustius, Fronton, Attik'li Hero... gibi tanınmış kimseler vardır. Marcus, bu hocalarından son ikisini konsül yapmıştır. Kendisine ilk kez stoacılığı okutan da Diogénete'tir. Çocukluğu iyi örnekler ve bilgece düşünceler içinde ve Roma gençliğinin korkunç bozukluğu dışında geçmiştir.



Marcus, edebiyatta pek ileri gitmediği için, kendi kendisini tebrik eder. Zira o, kendi doktrini için, okullarda öğretilen tantanalı belâgatten nefret eder. Fakat Marcus, henüz tam bir erkek olmadan önce, bir filozoftu. Onun bu itaatli, düşünceli, yumuşak huylu ve üstünlüklerle dolu olan karakteri, Adrien'in dikkatini çekti; kendisini daha on altı yaşındayken Saliens papazlarının okuluna koymuş ve on beş yaşındayken de erkeklik elbisesini giymiştir. Marcus'ün kendi haklarından ilk kullandığı şey, babasından kalan mirası, kız kardeşi Annia Cornificia'ya terk etmek oldu. Oysaki bu kadın, kendisinden daha zengin biriyle evlenmişti. Marcus, Roma'ya vali olunca pek sevdiği avlanmadan ve idmandan vazgeçti, yeni görevini felsefeye olan düşkünlüğünden vazgeçmemek koşuluyle titiz bir dikkatle yerine getirdi. Zaten o, ölünceye dek hayatını felsefeyle resmî ödevleri arasında geçirmiştir. Onun incelemek ve hareket etmekten âdeta zevke ve dinlenmeye vakti yoktu. Stoacı hayatın sertlik ve perhizini benimsemiş, hatta saltanatı esnasında da bundan vazgeçmemiştir. Annesi onu, üzerinde bir post bulunan katı bir yatakta yatmaktan vazgeçirememiştir. Marcus'ün ilk yıllarını dikkatle izlemiş olan ve kendisini koruyan Adrien, onda imparatorluğun tüm umutlarını gördü.

Marcus'ü kendi evlâtlığı olan Ceionius Commodius'ün kızı ile nişanlamak suretiyle ona imparator olmak yolunu açtı. Nitekim, evlâtlığı ölünce, imparator, Marcus'ü kendisine ardıl yapmak koşuluyle Antonin'i veliaht tanıdı; bu da imparator olunca Marcus'ün halasıyle evlendi; bu akrabalık dolayısıyle de onu veliahtliğe seçti; konsül ve kestor yaptı. Senato'nun müzakerelerini dinlemeye ve halkın her çeşit sırlarını öğrenmeye memur etti; adalet işlerini öğrenmesi için de tanınmış hukukçulardan Moeciannus'ü kendisine hoca atadığı gibi, felsefesel bilgilerini artırması için de ona Yunanistan'dan Apollonius'ü getirtti. Marcus, bu aristokrat hayata karşın değişmedi. Epiktetos bir tutsak (köle) olarak ve kendisi bir hükümdar olarak stoacılığı şahıslarında temsil ettiler. Nihayet Marcus, 7 mart 161'de imparator oldu; üvey kardeşi Lucius Verus'ü bir meslektaş olarak yanına aldı ve bu suretle kendisini korumuş olan imparatora karşı minnettarlığını, onun evlâtlığına gösterdiği sevgi ve güvenle ödedi. O, bu suretle gördüğü iyiliği hiç bir zaman unutmayan bir insan olduğunu da tanıtlamış oldu. *Düşünceler* adlı eserinin birinci kitabında, ebeveynine ve hocalarına karşı olan ödevlere dair düşündükleri, bazılarının zannettikleri gibi, onun gururunun değil, minnettarlığının itiraflarıdır.

Marcus, tahta çıktığı zaman imparatorluğu kargaşalık içindeydi. Sınır boyundaki kavimler asayişi bozmakta ve geri dönmek nedir bilmeyen eski Roma ordusu gevşemiş bulunmaktaydı. Halkın töreleri bozulmuş, eski disiplin sarsılmış ve komutanların kendileri imparatorluk için tehlikeli olmuşlardı. Toplumda intiharlar salgın bir duruma gelmiş, adalet işleri tüm düzenini kaybetmişti. Marcus, böyle bir toplumun başında istibdada kapılmadan ve gevşemeden yönetimi ele aldı. Veba, açlık, su baskınları ve iç ihtilâlleri arasında birtakım ıslahat yaptı, bozulan toplumu düzeltemediyse de fenalığın artmasına engel olan tedbirleri alabildi. Cezaevlerini dolduran Hıristiyanları serbest bıraktı. Prokonsüllere, işkenceye son vermelerini emretti. Bununla birlikte, onun zamanında da, Saint-Justin gibi din şehitleri eksik olmadı. Genel işkenceleri durdurdu, fakat özellerine engel olamadı. Zira, kendisi de stoacılar gibi dine bağlıydı ve Roma tanrılarına saygısı vardı. Yalnız bağnaz değildi. Marcus, kendisine isyan eden, nankörlük eden komutan ve şehir halkını affetmiş, İzmir'de Aristide'in söylevlerini dinlemiş ve bir yangında harap olan şehri yeniden yaptırmış, Atina'da halk kürsülerini tekrar kurdurmuştu. Gündüzleri bu bitmez tükenmez politika, askerlik ve yönetim işleriyle uğraşan Marcus, geceleri felsefeyle kendisini teselli etmiştir; altmış yaşındayken Sextus'ün derslerini takip etmiştir. On dokuz yıl on gün saltanat sürdükten sonra Cermenler üzerine yaptığı bir savaşta ölmüştür. Bir söylentiye göre, ölmek üzere olduğunu hissedince, gerçek bir stoacı olarak, doğaya karşı son bir zafer daha kazanmak ve perhiz yapmak istemiştir. Cesedi yakılmış ve külleri Roma'ya gönderilmiştir. Onu, oğlu ve karısı dolayısıyle lekeleyenler vardı. Julien, *Sezarlar* adlı eserinde bundan bahseder ve Marcus'ü savunur. Marcus, karısının taşkınlıklarını biliyordu, fakat onun babasına karşı olan minnettarlığı, cezalandırmasına engel olmuş ve kadını affetmişti. Kendisine karısını boşamasını salık veren dostlarına, "Şu halde, çehizini de geri vermek gerektir" demişti ki, bu çehiz, imparatorluk tahtıydı. Onun büyük hatası, bu tahtı ahlâksızlıkla ün kazanmış olan oğluna terk etmesidir.

Marcus, stoacıdır; bu sistemde kendisine önem verilmesinin nedeni, geçirdiği hayat tarzıdır. *Düşünceler*'inde metafizik doktrinler yoktur. Yalnız, ahlâk bakımından onun özdeyişleri içtendir ve hepsini kendi hayatına da uygulamıştır. Zamanının stoacıları gibi, metafizikten nefret etmişti. Ona göre, eşyanın doğası ve kaynağı hakkındaki düşüncelerden daha karanlık bir şey yoktur. Marcus'ün psikolojisi bazı dış gözlemlerden ibarettir. Tutkula-

ra dair bazı kuvvetli görüşleri vardır. O, insanda bedenle nefesi (soufle), yani ruhu ayırır, fakat bu ruhu da tamamıyle maddesel sayar ve ölümden sonra bu ruhun hava içinde çözülüp eridiğini —tıpkı bedenin toprak altında çürüdüğü gibi— iddia eder. Âlemi yöneten bir ilke olarak, akıl ve özgürlüğü kabul etmiş olan Marcus, bunların da Tanrı'dan salınmış olduğunu ve yine bu Tanrısal kaynağa döneceğini, kendisinden doğup yine kendisine dönecek olan bu evrensel kuvvetin bir parçası olması itibarıyle bu yöneltici ilkenin ebedî olduğunu iddia eder. Marcus, bir yandan da, o, der, yönetip aydınlattığı bireye, yani 'ben'e bağlı olmak itibarıyle de fanidir. Özet olarak tüm stoacılarda olduğu gibi ona göre ruh, yüksek doğada bir maddedir. Fakat ruhumuzda parlayan bu akıl dolayısıyle, aklımızdan türeyen bu kuvvet, —ki Tanrı ya da doğadır— ona göre, cisimsiz bir gerçeklik değildir; kendisini mensup olduğu okuldan ayıran nitelik de budur. Zira Marcus, cisimli ile gerçek arasında tam bir özdeşlik kabul eder; onun nazarında akıl, gerek kendi doğasıyle, gerek kendi kaynağı bakımından ya da ruhumuzda oluşu bakımından dikkate alınırsa, maddesel âlemden ayrılmaz. Bu âlemi canlandıran ve töz itibarıyle bu âlemden farksız olarak yine bu âlemde içkindir.

Bu ruh anlayışı, Marcus'ün teodise'sinin ne olduğunu da anlamamıza hizmet eder: Ona göre, ruhumuzun doğası, Tanrı doğasının aynıdır. Şu özdeyişi bunu ifade eder: "Kendi kendinin bilgisine nüfuzun arttıkça, evrenselin, doğanın sırlarına da o kadar fazla nüfuz edersin..." Şu halde o, kolayca Tanrı'yı ve Tanrısal kayrayı kabul etmektedir. Bu Tanrı iyi'dir, âlemi o oluşturmuştur ve onu yönetmektedir; fakat aynı zamanda o, doğada içkin ya da doğadan çıkmıştır. Bu canlandırıcı kuvvet, maddenin bireşimine (terkip) giren öğelerin doğasından ayrılamayan kanunlara göre karmakarışıklığı (chaos) düzenler. İçinde bulunduğumuz büyük topluluk, varlığımızın tözü ve bir sistemin tamamlayıcı kısımlarıyle tam ve bir tek hayvandır ki, her şey bunun içindedir. Yani, bu hayvan her şeyi kaplar. Zira, hiç bir şey, bunun dışında görülemez; ondaki tüm öğeler değişmez kanunlarla yönetilirler, bir ve aynı amaca koşarlar. Nasıl ki, uzayda âlemin uzamı dışında hiç bir şey yoksa, zaman içinde de kendi süresinden başka bir şey yoktur. Bu âlemde her şey zorunlu bir sistemle birbirine bağlıdır. Gördüğümüzü zannettiğimiz istisnalar, bilgisizliğimizin yanılsamalarından başka bir şey değildir. Bu, birdenbire ve rasgele meydana gelen hallerin önünü, arkasını daha fazla deşmeyi bilsek, zorunlu kanunları, kuvveti, doğayı, yani stoacılık diliyle, Tanrısal kayrayı ve Tanrı'yı bulmuş oluruz. Çirkinlik de böyledir: Âlemin bir kısmı kendiliğinden çirkindir, fakat o, kendi yerinde güzeldir ve kendi türlü türlü oluşuyle âlemin güzelliğine hizmet eder.

Marcus, ruhla bedeni ayırt etmiş olmasına karşın, panteizme bağlıdır. O, hem düşünen ilkenin ebedîliğini, hem de ölüm anında düşünen bireyin tamamıyle çözülüp yok olacağını ve görünüşte insel özgürlüğü savunur görünmesine karşın, kadercidir. Esas itibarıyle bu doktrinler, onun için hiç bir önem taşımazlar. Ondan birçok yüzyıl sonra Pascal da, Marcus ikilemini (dilemme) benimsemiştir. Bir farkla ki, bu filozof bu ikilemi bazen ruhun zihni bulandıran ve boğan tutkularıyle bir çeşit hastalığına tekabül ettiğine inanır. Oysaki, Marcus, hesaplanmış ve gerçek bir ilişkiden yoksun olan şu ilkeleri koymuştur: "Ya, tanrıların bazı şeylere güçleri yetmektedir ya da yetmemektedir. Eğer güçleri yetmiyorsa, dua niçin? Eğer güçleri yetiyorsa, onlardan kaderden çok, isteklerini düzenlemelerini iste". Marcus'ün bahsettiği tanrılara gelince, bunlar bazen yıldızlardır, bazen de alışkanlıkla ve geleneğe saygı duyarak ileri sürdüğü putataparların tanrıları ya da doğa kuvvetleri, nihayet aynı ocaktan çıkan doğa kuvvetleridir.

Marcus'ün 'ahlâk' ilkesine gelince: Bu öncüllerden (prémisses) çıkmak zorunda olan sonuçlardır ki, bireysel aklın egemenliğinden ibarettir. Yani, irade'dir; o, bu iradeyi, tüm kuvvetiyle ve merkezleşerek doğanın kuvvetine dolaysız bir surette katılmış sayar; ona göre, tutkular ve hayatın dış olayları yenilgiye uğratıp yıkmamaları gereken bireysel ilineklerden (accidents) başka bir şey değildirler. Pratik kurallar ise, irade yönünün birliği sayesinde doğanın birliğine uymak, dışa karşı bağımsızlığımızı sağlamak, isteklerin disipliniyle, engelleri başarı aracısı haline getirmektir. Marcus de, Epiktetos gibi, diğer stoacılardan farklı olarak tutkulardan —bunları inkâr etmemek koşuluyle— nefret eder ve insanı stoacılık bakımından dikkate alır ve savunduğu çok anlamlı panteizm düşüncesinden evrensel kardeşlik düşüncesine ulaşır. "Antonin olarak yurdum Roma'dır, fakat insan olarak dünyadır; hepimiz yurttaşız, hepimiz kardeşiz, hepimiz aynı kaynak ve ereğe (gaye) sahip olduktan sonra birbirimizi sevmek zorundayız" der. Marcus, bir taraftan da, 'eşitlik'i savunur: "İskender'le onun katırcısı, öldükten sonra, aynı koşullar içine düşerler, onlar ya türetici ilkelere dönmüşler ya da atomlar halinde dağılmışlardır".

Tanrısal kayranın planında, yani doğanın düzeninde, eşitlerin, kardeşlerin birbirine yardım etmeleri esası vardır. Onun ileri sürdüğü iyilik

sevgisi, âlicenaplıkta Eflatun'un savunduğu ahlâkın izleri vardır. O, stoacılar gibi, "perhiz et ve dayan" demez, "tashih et ve dayan" der. Marcus'deki kardeşlik duyguları, ondaki evrensel âlicenaplık duygularının bir ifadesidir. Ona göre, bu âlemde her şey yerli yerindedir; bu âlemde yalnız iradenin değeri vardır, öfkenin anlamı yoktur. "Mutlulukların en büyüğü, iyilik yapmış olmakla suçlandırılmayı istemektir". O, iyiliği, onur için değil iyi olduğu için yapmayı önerir. "Güzel bir eylem, usta bir hesaptan uzaktır. Göz gördüğü için ve ayak yürüdüğü için bir ücret istemez, iyilik yap, zira bu senin doğallığındır ve ücret isteme".

Marcus, intiharı bazen mahkûm eder, bazen de onu bir zafer sayar. Yalnız kendi yüreğini dinlediği zaman, intiharı reddeder; fakat âlemin boş övünçlerini (vanitès) düşündüğü zaman, ona değer verir; Epiktetos gibi, "burada duman vardır ve senin çıkmaktan başka bir işin de yoktur" kanaatindedir. Ona göre, sevmeyi bilmek güzeldir; âlemin ötesine yükselemeyen aşk, bir ruhu teselli edemez. Hayatın boşluğuna dair olan düşüncelerinde derin bir acılık vardır: "Olgun bir zeytinin kendi sütannesi, yeryüzünü kutsallaştırarak ve kendini meydana getiren ağacı mutlayarak (taziz) düştüğü gibi hayattan uzaklaşmalıdır. Çan çaldıktan sonra bir insanın üç yıl ya da üç çağ daha yaşamış olmasının ne değeri vardır?!.. Ölmek, hayat eylemlerinden biridir. Ölümün de doğum gibi, âlemin sisteminde bir yeri vardır. Ölüm bir yer değiştirmekten başka şey değildir. Ey insan!.. Sen büyük sitenin bir yurttaşından başka bir şey değilsin, rahat bir ruhla çekil git. Sana izin veren, öfkesizdir". Marcus, her ölümden bahsettikçe Tanrı'yı hatırlar ve "her bir gününü, son gününmüş gibi geçir!.." der.

Stoacılıktan zaman zaman ayrılan bu filozof, melankolik bir ruha ve bazen kuşkuculuğa (şüphe) düşen tereddütlü düşüncelere sahip olmasına karşın, büyük ve asil bir ahlâkçıdır. Kötümserliğinde yeisten çok teslimiyet vardır. İnsanın büyüklüğü kadar da zayıf ve âciz yanını derinden görmüş, hissetmiş ve yaşamıştır. Özet olarak o, âlemin değişmez ve değiştirilemez kanunlarına itaatten başka bir çare olmadığına inanır. Âlemde olup biten her şey, âleme nasıl uygun geliyorsa, insana da öylece uygun olduğunu, erdemlerimizin bu kanunlara boyun bükmekte saklandığını ve kaderimize razı olmamız gerektiğini kabul eder. Ona göre, tüm insanlık bir tek beden gibidir ve bireyler, bu bedenin ancak birbiri için varolan organlarıdır. İnsanların yaptıkları ve uğradıkları haksızlıklar da zorunludur; bunlar ne eksik, ne fazla olabilirler. Uğradığımız zulümler, bizim bilge olmamıza engel olmamalıdır. Marcus, insanlardan nefret etmez, onlara acır, ölmezliği de pek kabul etmez. Onda mistisizme, tinselciliğe kayan bir ruh vardır. Yeni Eflatunculuğa bir geçiş durağı olan Marcus, tüm melankolik ve kötümser düşüncelerine karşın faaliyete değer verir ve bunu savunur.

Onun, *Düşünceler*'i ilk kez Xilander tarafından Yunanca ve Latince metinlerle Zürih'te, *Marcus Antonini Imperatoris de Seipso* adıyle basılmıştır (1558). Daha sonra, J. M. Schiz, 1802'de Slewig'de yayımladı. Onu, M. Pierron, *Les Pensées* adıyle Fransızcaya (1843) çevirdi. Fakat Vatikan Kitapsarayında bulunmuş olan asıl Latince metinden M. A. Cassan'ın çevirdiği daha önemlidir (2 cilt; Paris, 1830). Almancaya ilk çeviren de J. W. Reche'dir. Bu yazar, esere, *Antonin'in Düşüncelerine Oranla Stoacı. Özdeyişlerin Açıklamasına Dair Bir Deneme* eklemiştir (Frankfurt, 1797). J. Stiec'in çevirmiş olduğu da değerlidir (Leipzig, 1882). Kiefer de, *Selbetetrachtungen (Kendi Kendine Düşünmeler)* adıyle 1906'da bir diğer çevirisini vermiştir.

Bkz. De Suckan, *Etudes sur Marc-Aurèl, sa vie et sa Doctrin* (Paris, 1857); Martha, *Les Moralistes sous l'Empire Romain* (Paris, 1864); Stich, *Marcus Aurelius* (1904); Cl. Schrempf, *Weisheit u. Waltherrschaft* (1938); G. Misch, *Gesch. der Autobiographie, I,* (3. baskı, 1950); W. Görlitz, *Marcus-Aurelius* (1954).

MARCUSE, Ludwig. Alman filozof ve edebiyat tarihçisi. 8 şubat 1894'te Berlin'de doğdu. Los Angeles'de felsefe ve edebiyat profesörlüğü yaptı. Şu eserler onundur: *Georg Büchner* (1921); *Die Welt der Tragödie* (1923); *Strindberg* (1922); *Revolutionâr und Patriot das Leben L. Börnes* (1929); *H. Heine* (1932); *Ignatius von Loyola* (1937); *Philosophie des Glücks von Hiob zu Freud* (1949); *Der Philosophie und der Diktator* (1950); *Pessimismus ein Stadium des Raife* (1953).

MARECHAL, Pierre-Sylvain. Fransız filozofu. 15 ağustos 1750'de Paris'te doğdu, 18 ocak 1803'te öldü. Diderot ve D'Holbach'ın anlattığı şekildeki maddeciliğin son taraflılarındandır. O, iki yönden felsefe tarihini ilgiler: Evvelâ XVIII. yüzyıl Fransız filozoflarıyle birlikte dinle ilgisi olmayan bir metafizik araştırmasına katılmıştır. Sonra da Tanrı ve ahret düşünceleriyle ilgisi olmayan bir ahlâk doktrinini kurmuştur. Onu yaşadığı çağdaki Tanrıtanımazlığın diğer yazılarından ayıran özel bir karakter de, düşüncelerini manzum olarak savunmuş olmasıdır. Onun amacı, bir Fransız Lucrecius'ü olmaktan ibarettir.

Marechal, Parlamento avukatlığı yapmışsa da konuşmada çektiği zorluk yüzünden yazarlığı tercih etmiştir. Daha çok pastoral konular-

da başarı gösteren şiirlerini Berger Sylvain takma adıyle yayımladı. Mazarin Kitapsarayındaki müdür yardımcılığı sırasında, kendi zevkine göre, edebî ve tarihsel araştırmalarla uğraştı. Kuvvetli bir belleğe sahip olduğundan, az süre sonra mütebahhirce bilgiler elde etmiş oldu. Fakat bu bilgiler derin olmaktan çok, geniş, sağlam olmaktan çok hoş bir karaktere sahiptirler. Marechal, daha sonra yavaş yavaş zamanının felsefesine bağlanmaya başladı. Virgile'i örnek tutmaktan vazgeçti. Lucretius'ü benimsedi; artık doğayı bir filozof ve ahlâkçı olarak betimlemeye çalıştı. 1779'da *Pibrac Moderne* ya da *Livre de tous les Âges,* 1781'de *Fragments d'Un Poêem Moral sur Dieu* adlı eserlerini yayımladı. Birinci eser, Pibrac'ın ünlü *Rübailer'inin (Quatrains)* bir taklididir. Yüz kıtayı kapsar; bunların her biri nesir diliyle açıklanmıştır. Bu kıtaların şekillerinden çok taşıdığı düşünceler önemlidir. O, bunlarda erdemi, iyilik sevgisini, alçak gönüllülüğü savunur; biraz da kuşkucu görünür. İkinci eserinde ise, Tanrıtanımazlık bakımından cesaretli bir ilerleme kaydeder; kuvvet ve zarafet itibarıyle Lucretius'e asla ulaşamadığı halde onu adım adım izler; eserin başına bu iki ozanın anlayışlarına uygun bir Tanrıbilim özeti ekler ve şöyle der:

L'homme dit: Faisons Dieu, qu'il soit à notre image

Dieu fut, et l'ouvrier adora son ouvrage.

(İnsan, Tanrı'yı yapalım ve bizim suretimizde olsun, dedi; Tanrı oldu ve işçi kendi eserine taptı). Bizde, ozan Tevfik Fikret. bu düşünceyi: *"Putunu kendi yapar, kendi tapar"* şeklinde ifade etmiştir.

Marechal'in tanrısı, evren'dir, doğa'dır, bilinç ve duyumlarımıza düşen her şeydir. O, "erdemli Spinoza" hakkında heyecanlı bir hayranlık gösterir. Fakat, Spinoza'nın panteizması, onun elinde pek sudan bir şekil almıştır. Marechal, bu eserinin halkı meraklandırmadığını görünce, üç yıl sonra ozan peygamberlerin üslubunu taklit etti, yani Tevrat'ın simgesel ve mecazlı diliyle, *Livre Échappé au Déluge (Tufandan Kurtulmuş Kitap)* adlı büyük ve alaycı bir eser yazdı. Bu yüzden kitapsaraydaki işinden atıldı. Bunun üzerine *Almanach des Honnêtes gens (Namuslu Adamların Almanağı)* adlı eserini yazdı ki bunda, velilerin adları yerine eski ve yeni çağın en tanınmış adamlarının adlarını koydu. Bu girişim pek yeni olmamakla birlikte, kendisi için daha kötü durumlar yarattı. Eser, Parlamento'nun emriyle yaktırıldı ve Marechal, dört ay hapsedildi. Fakat, büyük ihtilâl başlayınca ozan, geniş bir nefes aldı ve vaktiyle Chaumette'le aralarında bazı ilişkiler bulunduğu için, konvansiyon yönetiminin savunduğu ilkeleri candan benimsedi. Robespierre'in emrettiği ünlü bayram hakkında bir kaside yazdı, bunda 'akıl tanrıçasına tapma'yı ileri sürdü ve onun onuruna kulüpler, tiyatrolar ve hitabet salonları kurdu, dramlar ve kaçamak bazı şiirlerle, verimli hayal gücünün yarattığı birtakım eserler daha yayımladı. Marechal, Terreure döneminde bile, yalnız kendi düşmanlarının düşüncelerine karşı asil bir hoşgörürlükte bulunmamış, hatta onların hayatlarını kurtarmak için âlicenap bir ruhla çalışmıştır. İhtilâlin yarattığı çeşitli rejimler, onun hayatını devam ettirdi. Yavaş yavaş bu dindışı bağnazlığı (taassup) onun kuvvetlerini ve organlarını zayıflattı.

Marechal, Tanrıtanımazlık hakkındaki düşüncelerini, *Code d'Une Société d'Hommes sans Dieu (Tanrısız Bir Toplumun Kuralı)* (1791); *Le Culte et la loi des Hommes sans Dieu (Tanrısız İnsanların Tapım ve Kanunu)* (1798); *Les Pensées Libres sur les Prêtres de tous les Temps et de tous les Pays (Her Zaman ve Her Ülkenin Papazlarına Dair Özgür Düşünceler); Dictionnaire des Athées (Tanrıtanımazlar Sözlüğü)* (1799) adlı eserlerinde yayımladı. Marechal, bu sözlükte pek içten dostu, astronom Lalande'ın yardımıyle ustaca ve gerçekten gülünç bir şekilde tüm yüzyılların felsefe ve Tanrıbilimcilerini, sofuluklarıyle tanınmış olan birtakım büyük adamların adlarını toplamıştı. Örneğin, Saint-Augustin, Saint-Justin, Pascal, Bossuet, Bellermin ve Leibniz... hep Tanrıtanımaz olarak kaydedilmişti. Bu sözlüğe benzeyen eserler daha önce de basılmıştı. XVII. yüzyılda Garasse, Hardouin, Mersenne... gibi papazlar, gerek açık, gerek maskeli Tanrıtanımazların adlarını yayımlamışlardı. Jansenistlerle cizvitlerde kiliseyi ve dinsel okulları eleştirmiş olan yenilik taraflılarının adlarını sıralamışlardı. XVIII. yüzyıl başlangıçlarında Protestan Tanrıbilimcisi olan doktor Reimann, Katolik adlarıyle dolu olan bir *Tanrıtanımazlar Kataloğu'*nu yayımlamıştı. Marechal ise, daha ileri giderek tüm ünlü adamları, puta tapan ya da Hıristiyan filozof veya kibar âlemine mensup olanların tümünü Tanrıtanımaz olarak kaydetmişti. Evvelâ hükümet din sorunlarıyle ilgisiz olmasına karşın, bu eserin yayımlanmasını kösteklendi ve bu eserin bir özetinin de gazetelerde basılmasını yasak etti. Fakat yine hükümet, Lalande'ın bu esere geniş bir eklenti (suplement) yazmasına engel olmadı. Bu eklentide, Kant'tan sonra Napoléon da Tanrıtanımazlardan biri olarak gösterilmişti. Marechal, hayatının son yıllarında Montroug'a çekildi ve orada oldukca eğlenceli bir eser olan: *Projet de loi Portant Défense aux Fammes d'Apprendre à lire (Ka-*

dınlara Okumayı Yasak Eden Kanun Projesi) ni yazdı. Ölümünden bir gün önce bile, Marechal, karısına güzel dizeler (beyit) kaydettirmiş ve gözleri kapanırken bile, eserlerinin yayımlanmasına çok çalışmış olan dostu Lalande ile felsefesel sohbetler yapmıştır.

Marechal'in külliyatı olarak basılmış olan eserler dört cilttir. Oysaki o, pek çok yazmıştı. Bu külliyata şu eserlerini de eklemek gerektir: Chateaubriand'ın *Atala* adlı eserinin kazandığı ünü baltalamak için yazdığı *Pour et Contre la Bible (İncil'in Leh ve Aleyhinde); Les Voyages de Pythagore (Fisagor'un Seyahati)* (6 cilt; Paris, 1799). Bu ikinci eser, M.Ö. VI. yüzyılın topografik bir tablosudur. Bu eser, rahip Bartelemy'nin *Voyage d'Anacharsis* adlı eserine benzerse de değer itibarıyle ondan aşağı sayılır. Marechal, bir de, *Traité sur la Vertu* adlı eser yazmıştır ki, buna her yüzyılın ahlâkçılarından alınmış parçalar ve bunların açıklaması, etkili bir dille beğeni ve eleştirimleri eklenmiştir. Bu bakımdan önemli bir kitaptır. Marechal'in kitaplarında 'erdem' sözcüğü 'Tanrıtanımaz' sözcüğü kadar önemli bir yer tutar. O, daima bir insanın Tanrı'ya inanmadan da erdemli olabileceğini savunmuştur ve sık sık:

L'homme vertueux, seul a le droit d'etre athée.

Yani, *"Yalnız erdemli adam, Tanrıtanımazlık hakkına sahiptir"* demiştir. Bilgeye göre, Tanrıcılık (Théisme), bir saçmalıktır, Yaradancılık (Deisme) ise, savunulamaz bir varsayımdır (hipotez). İnsanı yıllardan kalan bu çeşit inançların ağırlığından kurtarmak suretiyle aklın özgür gücünü (kudret) sağlamlaştırmak ve törelerin mutlu ilerlemesini yaratmak olanaklıdır. Marechal, bunu sürekli olarak savunmuş, fakat tanıtlayamamıştır. O, her çeşit yaptırımdan yoksun ve Tanrıtanımazlığa dayanan bir ahlâkın ne hale gelebileceğini kendi deneyleriyle pek iyi göstermiştir: Yani, Fransız devriminin birbiri ardından yarattığı her çeşit zalimce sistem ve rejimleri birer birer kabul etmişti, daha sonra da Fransa'ya şiddet ve dehşet aracılığıyle komünizmi sokmak istemiş olan Babeuf'ün isyanına katıldı. Babeuf'ün evinde bulunmuş olup adalet makamlarınca bastırılmış olan üç ciltlik evrak arasında *Manifeste des Egaux (Eşitlerin Bildirisi)* dan başka Marechal'in yazdığı birçok parçalar ele geçmiştir ki, bunlar baştan başa kutsal ve asil duygulara sığmayan hezeyanlar olarak nitelendirilir.

Bkz. Damiron, *Academie des Sciences Morales et Politiques Oturumları*'nın özetlerindeki Marechal'a dair makalesi (cilt XXXIX).

MARECHAL, Joseph. Fransız filozofu. 1 temmuz 1878'de Chardi'de doğdu, 11 aralık 1944'te Löwen'de öldü. Çağımızın, bilimciliğine (scientisme) düşmeden Kant'ın eleştirimciliğini yenileştirmeye çalışan filozoflarındandır. *Point de Départ de la Métaphysique* (5 defter; Louvain, 1923-1926, 2. baskı, 1949) adlı eserinde Yeni Thomacılığın eksikliklerini tamamlar. İlkçağlardan Kant'a kadar gelen bilgi kuramlarını tüm ayrıntılarıyle inceledikten sonra, Kantcılığın esasını, şu iki tezin dayanışmasında bulur:

1. Zihinsel sezginin inkârı,
2. Numenleri bilmenin inkârı.

(Eğer bu bilgi, zihinsel sezgiden başka bir aracıya sahip değilse), Marechal, Kant'ın yöntemini Saint-Thomas'ya uygulayan bir dinamikçi sayılır.

Bkz. Mélanges, *Joseph Marechal* (Bruxelles, 1950); E. Wingendor, *Das Dynamische in der Menscht. Erkenntnis* (2 cilt, 1939-1940).

MARIANA, Jean. İspanyol filozofu. 1536'da Talevera'da doğdu, 14 şubat 1624'te öldü. Cizvitler ve politika yazarları üzerine yaptığı etki bakımından olduğu kadar da insan ve toplumun doğası hakkındaki kişisel düşünceleriyle felsefeciler arasında yer alan düşünürlerden biridir. Bir cizvit rahibi olan Mariana, geniş bilgisi ve kuvvetli zekâsıyle Roma'da, Sicilya, Paris ve Toledo'da vermiş olduğu başarılı Tanrıbilim dersleriyle bağlı bulunduğu mezhebe onur vermiş ve daha çok İspanya tarihine dair çalışmalarıyle ün kazanmıştır. Felsefesel düşüncelerini kapsayan ünlü eseri, *De Rege et Regis Instituione Libre Tes*'dir (Toledo, 1599). Bu eser, XVI. yüzyılda filozoflarla Tanrıbilimciler arasında ve kitap yazarlarıyle tarihçiler arasında pek çok tartışma konusu olan bir 'monark'ın tahtından indirilmesi ve hatta öldürülmesi uygun mudur? sorununu inceler. Mariana, prensin, dini, halkın törelerini, âdetlerini, kanunlarını ve haklı ihtarlarını hor görerek ulusal duyguları yaraladığı takdirde, bunu uygun bulur. Henri IV'nin öldürüldüğü dönemlere doğru Avrupa'da yayılan bu eser türlü alanlarda geniş tartışmalara neden oldu. Bu tartışmalar Machiavelli'nin *Prens* adlı eserinin uyandırdıkları kadar şiddetliydi. Biz burada onun, *Bir Kralın Eğitimi* hakkındaki düşüncelerini özetlemeyi yeter bulacağız:



İnsanın yetkin olmayışı, türlü ihtiyaçları, mutlak bağımlılığı, dinin ve politikanın temelidir. İnsanların karşılıklı duygulanmalarından daha kutsal bir şey yoktur. Bu topluluk amacıyledir ki, Tanrı bize dil vermiş ve bunun yardımıyle düşüncelerimizi birbirimize naklet-mek ve birbirimize yakınlaşmak içgüdüsünü bağışlamıştır. İnsan, insana yardım etmek zorundadır. Herkes, insanlığa yakışmayan şeylere karşı hem savunmak, hem de saldırmak için bir ittifak yapmalıdır; bu ittifakı sağlamak için başkanlar seçmelidir. Yani, kuvvetleri, adalete karşı duyulan aşkları, zayıfları korumaya ve kötüleri ezme işinde olduğu kadar da aynı kanunun hükmü altında bulundurmaya yetenekli oldukları denenmiş olan insanları başkan seçmelidir. Toplumun, yasama ve hükümetin ilkesi, doğamızın ihtiyaç ve zorunluluğudur. Ustalık ve bilgeliği sayesinde başkalarının kılavuz ve efendisi olan adam, bu kadar güç bir işi başarabilmek için kendi kendisine yetişmez. Onun kanunlar tarafından desteklenmesi ve frenlenmesi gerektir. Kanun, sakin ve doğru olan akıldır, Tanrısal ruhun bir tecellisidir. Kanun, ulusun olduğu kadar da krallığın güçlü bir koruyucusudur. Kanun, monarşiye pek iyi uygulanabilir ve bu hükümet şekli, insel hükümetlerin en yetkin şeklidir. Zaten tüm âlem bir geniş monarşidir. Evrenin ancak bir egemeni vardır. Bedenimiz de bir tek hayat ilkesine sahiptir. Bir yerde birçok adamlar egemen olunca, bunlar özel çıkarları için savaşır; bu suretle de genel çıkarlar kolayca altüst olur. Erkin (iktidar) bir elde merkezleşmesi, en doğru, en sürekli, sabit ve iyidir. Seçilmiş bir ailede veraset usulü, devletin dirlik ve düzenliğini yaratır. Zira, genel çıkar, birlik ve tek tarzın bulunduğu yerde yaşar. Bu unvana lâyık olan bir kral, etrafına en yetkin yurttaşları toplamak suretiyle kendisini aydınlatır, onlara danışarak düşüncelerinden yararlanmak suretiyle olumsuz tutkularından, bilgisizlikten, önyargılardan kurtulur. Kral, kendisini bencil ilhamlara terk edecek olursa, keyfince hareket eden bir müstebit haline gelirse, ulusun gerek kendisine, gerek ardıllarına bağışlamış olduğu hakları yitirir. Halkın düşmanı haline gelen bir kral, yüksek erke sahip olmak hakkına son vermiş demektir. Kendisini kanunlardan kurtulmuş zanneden bir adama, ulus itaat etmek zorunda değildir. Ulus, bir müstebiti devirmek hakkına sahiptir. Zira, böyle bir müstebit, insan değil, vahşî bir hayvandır ki, Mariana, iyi bir prensle müstebit bir prensin portresini pek canlı ve beliğ bir dille betimlemiştir. Onun yanıldığı noktalar varolmakla birlikte düşündürücü bir eser vermiş ve kendisinden sonraki yüzyıllar, önerilerini gerçekleştirmiştir.

Adı geçen eseri birçok kez basılmıştır. En çok aranılanı, 1599'da Toledo'da basılmış olanıdır. *Histoira de Rebus Hispaniae* (1592) adlı eseri de önemlidir.

Bkz. M. Ballestreos-Gaibrois, *J. Mariana Cantor de Espana Pensador y Politico* (2 cilt, 1938-1939).

MARIANO, Rafaele. İtalyan filozofu. 7 eylül 1840'ta Kapu'da doğdu, 1899'da öldü. Napoli Üniversitesinde hukuk ve felsefe okudu. Burada Hegelcilerden Vera'nın etkisi altında kaldı. 1885'te bu üniversiteye kilise felsefesi profesörü oldu. 1886'da Krallık Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçildi. Felsefe, hukuk ve tarih hakkında pek çok eser yazdı. Önemlileri şunlardır: *Te Pane di Morte* (1864); *Lassale e il suo Eraclito* (1865); *Il Risorgimento Italiano Seconda i Principli della Filosofia della Storia* (1866); *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Paris, 1868); *Introduzione alla Philosophia della Storia; Lezioni di A. Vera* (Floransa, 1869); *Straus e Vera* (Roma, 1874); *Christianismo, Cattolocismo e Civilta* (Bolognia, 1879); *Giord, Bruno, a Vita el'Vomo* (Roma, 1881); *A. Vera, Saggio Biografico* (Napoli, 1887); *Il Ritorno a Kant e i Neokantiani* (1887); *Christianismo e Buddiemo* (1890). Mariano'nun felsefe tarihini ilgileyen eserleri bugün de önemlerini yitirmemişlerdir.

Bkz. K. Wermer, *Die Ital. Philos. des Deunzechnten, Jahrh.* (Viyana, 1885, cilt III, s. 254 vd., 296 vd.).

MARİANUS. Yunan filozofu. V. yüzyıl sonlarına doğru yaşamış olan Yeni Eflatunculardandır. Filistin'deki Flavia Neapoli şehrindedir. Atina Okulundan evvelâ Proklus'ün öğrencisi, sonra da ardılı olmuştur. *Filozofların Araştırmaları* adlı eseri, zamanımıza dek gelememiştir. *Eflatun'un Philebe'ini Yorumlama* adlı eserini ise, Proklus'ün ölümünden sonra kendi eliyle yakmıştır. Buna neden de, hocasının bu konuya dair yazdığı eseri yeter bulması ve İzidoros'un bu eseri beğenmemesidir. Onun kaybolan eserlerinden biri de, yine kendisinin yakmak istediği *Parmenides Hakkında Syranus'ün Yaptığı Açıklamadan Seçme Parçalar* adlı eseri de kaybolmuştur. *Proklus ve Mutluluk* adlı eseri, hocasının hayatından bahseder ve zamanımıza kadar gelebilmiştir. Bu eser birçok bakımdan ilginçtir: Hocasına dair verdiği bilgiler doğru olduğu gibi, hikâye ediş tarzı da güzeldir. Yunanlılar, bir düşünürü öven bu çeşit portreleri, bir heykel ve resim gibi severlerdi.

Marianus, hocasını, kendinden sonra gelenleri bir erdem ve kahramanlık örneği olarak tanıtmıştır. Nitekim, Xenophon da Agesilas'ı

böyle betimlemiş, Cyrus'ü de gerçek bir 'eğitim kahramanı' yapmıştı. Aynı şekilde olmak üzere Şamlı Nicolas da, imparator Auguste hakkında böyle bir eser yazmıştı. *Dion Chrysostome*'da ideal bir prens'in niteliklerini açıklamak bahanesiyle dostu imparator Trajan'ın portresini betimlemişti. Jamblik de *Fisagor'un Hayatı* adlı eserinde aynı yöntemi kullanmıştır. Marianus, ustaca yazılmış alçak gönüllü *Önsöz*'ünden sonra, İskenderiyelilere göre gerçek filozofun temel niteliklerinden keramete (théurgie) ya da mucizelerle Tanrı'yı taklit etme gücüne kadar tüm erdemleri sınıflamış ve çözümlemiştir. Sonra da hocasının bu dereceleri nasıl geçtiğini, insanın yeryüzünden göklere nasıl yükseldiğini anlatır; onun hayatını bir örnek olarak, erdem sayesinde kazanılmış bir mutluluk ideali olarak sunar; fakat, hocasının ne doktrini, ne de eserlerinin listesi hakkında bilgi vermez. Yalnız, onun kâhinliğinden, mucizelerinden, düşlerinden (rüya) söz eder; Hıristiyanlıktan haberi yokmuş gibi, eski Yunan tanrılarını anlatır, maddesel hazlardan iğrenen bir çeşit Fisagorcu gibi düşünür. O, âdeta paganizmanın saf imanlılarından biri gibi görünür. Marianus, sağlık durumu bozuk ve felsefesel yeteneği az bir kişiliktir. Yetiştiği dönem, Hıristiyanlığın zulüm yaptığı ve felsefenin bahtsız olduğu yıllardı. Kendisi de bu yüzden bir gün Epidaure'a sığınmıştır. Marianus, Parmenides'in kuramlarını açıklamışsa da, varlığın birliği kuramını terk ederek idealler kuramına bağlanmıştır. Onun zamanında Atina Okulu gerileme dönemine girmiştir.

Marianus'ün hayatı, 1700'de Hamburg'da basılmış olup, Fabricius tarafından tamamlanmış olan özel bir eserde yazıldı. 1814'te diğer bazı belgelerle de tamamlanmış olan bu eser, Fransız Yunancıları (Elenistes) tarafından bazı yararlı notlar eklenerek yeniden basılmıştır; bunu Boissonade, tekrar basılmış olan Fabricius'ün *Prolegomenes*'leriyle *Bibliothèque Grecques* (cilt IX, s. 370 vd.) de yavımlamıştır.

Bkz. J. Simon, (cilt II, s. 384-403). Burada Marianus'ün hayatı hakkındaki eserinden geniş ölçüde yararlanılmıştır. Bu Ansiklopedimizdeki *Proklus* maddesine bakınız.

MARITAIN, Jacques. Fransız filozofu. 18 şubat 1882'de Paris'te doğdu, 1955'te öldü. 1913 ve 1940'ta iki kez Paris Katolik Enstitüsüne profesör oldu. 1945-1948'e dek de Toronto'daki (Toronto) Ortaçağ Etütleri Enstitüsü'nde profesörlük yaptı; buradan Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Princeton Üniversitesine nakletti. Descartes, Luther, J.-J. Rousseau ve Kant ile Akina'lı Saint-Thomas'ya dair incelemeleri vardır. Zihinci gerçekçilerden ve Kant'ın ülkücülüğüyle Bergson'un hayatçı gerçekçiliğine karşıdır. Başlıca eserleri: *Antimoderne* (1922; 2. baskı, 1930); *Trois Réformateure* (2. baskı, 1932); *Le Docteur Angélique* (1930). Bu eserde Saint-Thomas incelenmiştir. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoire* (4. baskı, 1946); *Humanisme Intégrale* (1936); *La Philosophie Bergsonienne* (3. baskı, 1948); *Raison et Raisons, Essais Détachés* (1947); *De Bergson à Thomas d'Aquin* (2. baskı, 1945); *Court Traité de l'Existence et de l'Existant* (1947); *Art et Scolastique* (1919); *Réflexion sur l'Intelligence* (1914); *La Primauté du Spirituel* (1927); *Distinger pour unir ou les Dégrés du Savoir* (1932); *Sept. Leçon sur l'Être* (1934); *La Philosophie de la Nature* (1936); *Introduction à la Philosophie* 1938); *Man and the Stade* (1951); *Reflexion on America* (1958).



MARSILE (Padoue'lu). XIV. yüzyıl filozoflarından. 1336 ya da 1343 yılları arasında ölmüş ve İtalya'da Padoue şehrinde doğmuştur. Jean de Jandun'un politika arkadaşı ve Baviera Prensi Louis'nin sarayına onunla birlikte kaçmak zorunda kalmış olan bir filozoftur. İtalya'da İbn Rüşd'ün siyasal düşüncelerini yayanlardandır. O, bu İslâm filozofunun düşüncelerini politika âleminde akıl'la iman'ı kuramsal olarak ayıracak denli ileri götürmemiş, yani kiliseyle devletin ayrılmasını savunmamıştır. Bu konuya daha çok Dante, *De Monarchia* adlı eserinde girişmişti. Marsile, *Defensor Pacis* (1324) adlı eserinde İbn Rüşd'ün politikasına bağlı olarak insan için biri 'cisimsel', diğeri 'tinsel' olan iki klasik erek (gaye) ayırır. Cisimsel hayatı, prensler, filozofların öğrettiklerine göre düzenlerler; tinsel (ruhanî), yani 'ebedî hayat'a ise, rahipler, insanı vahiy yardımıyle sevk ederler. Cisimsel (cismanî) hayatın ihtiyaçları bu amaca hizmet eden türlü düzenden görevlerle ve sanat erbabı tarafından giderilir. Rahiplerin de sitede oynayacakları rolleri vardır, fakat filozoflar bunu tanıtlayabilecek hikmetleri açıkça göstermemişlerdir.

Bununla birlikte tüm uluslar, Tanrı'ya tapmak ve onu yüceltmek için bir rahip sınıfına gerek görmüşlerdir. Dinsel mezheplerin çoğu, ahrette iyilerin mükâfat, kötülerin de ceza

göreceklerini vaat ederler. Tanıtsız olarak kabûl edilen inançlar, pek yararlıdır. Zira, bu yurttaşların rahat oturmalarını ve sosyal düzenin büyük çıkarları için özel ahlâk kurallarına saygı duymalarını sağlar. Eski filozoflar, bedenlerin ölümden sonra dirileceğine ve ebedî hayata asla inanmıyorlardı. İnsanları erdeme teşvik etmek için, bu doktrini hayal etmişler ve öğretmişlerdi. İşte bu amaçladır ki, bu doktrinleri öğretmekle görevli bir rahip sınıfı, tapınak ve tapım (culte) teşkilâtı oluşturulmuştur. Marsile, puta tapanların papazlarını, başlangıçta, çalışkan, tutkulardan uzak, saygı görmüş ve çıkar beklemez insanlar olarak nitelendirdikten sonra, Yahudilerle Hıristiyanların mezheplerinden başka olan tüm diğer mezheplerin yanlış olduklarını anlatır ve "Biz, der, onların töreninden (rites), sırf Hıristiyan kilise mensuplarıyle göstermek ve toplumun böyle bir sınıfa muhtaç olduğunu göstermek için naklettik".

Görülüyor ki, Marsile, rahiplere sırf ebedî kurtuluş ve polisin (yani, hükümetin) işlerini kolaylaştırmak için gerek göstermektedir. Ona göre, bunlar, kendi işlerinden başka bir şeye karışmadıkları sürece her şey iyi, fakat cisimsel işlere karıştıkları takdirde her şey kötü olur. Bu hal, barışı yıkan bir vebadır. Zira kilise, İsa'nın eşidir ve papazlardan başka da tüm kendisine sadık olanları kapsar. Orada, rahipler, insanın doğaüstü sonundaki yargılanmasında tümel bir hakka sahip iseler de, cisimsel hayatta hiç bir zorlama hakkına sahip değildirler. Onlar, hekimler gibi öğretir, öğüt verir, yasakları gösterir, fakat asla baskı yapamazlar. Baskı yapabilecek olan tek yargıç, İsa'dır. Marsile, tinsel kuvveti, cisimselden daha üstün ve asil saydığı için birinciyi ikincinin emri altına vermek istemediği gibi, birbirinin işine de karışmalarını istemez. Siteye gelince, bu filozofların öğütlerine ve kendi ustalarının becerisine (hüner) göre yönetilir.. Denilebilir ki, bu tarihlerde Marsile ile birlikte, devletin kiliseden ayrılışı tamamlanmış olur (Et. Gilson, s. 691-694).

Marsile'in düşünceleri, layik zihniyeti hazırlayan ajanlar arasında tarihsel bir değer taşır ve zamanına göre de oldukça özgür, cesaretli ve ileri bir görüştür.

Bkz. C. W. Previte-Orton, *The Defensor Pacis, of Marsilius of Padoua* (Cambridge University Press, 1928). Bu eser Marsile'in adı geçen eserinin İngilizcesidir.

MARSILIUS (ab Inghen, Ingenuus). Skolastik filozoflarından. 1330'da Inghen'de (Nimwegen) doğdu, 20 ağustos 1396'da Heidelberg'de öldü. 1386'da da Heidelberg Üniversitesinde rektördü. Akina'lı Thomas'nın Tanrıbilimiyle, Occam'ın felsefesi ve Buridan'ın doğa felsefesine bağlıdır. Kolonya kilisesine hazinedar ve şanuvan (chanoine) da olmuştu. Trithème'e göre, Marsilius, Aristo hakkında bazı açıklamalarla *Ayetlere Dair Bazı Sorunlar* ve *Diyalektik* adlı iki eser yazdığı anlaşılıyorsa da ele geçmiş olanı, *Commentarii in Libres Sentimentiarum'* dur (La Haye, 1497). Marsilius, Paris'te Buridan'ın öğrencisi olmuştu. O, matematik tanıt (ispat) yoluyle Tanrı varolumunun da tanıtlanamayacağını, buna daha çok, Duns Scot gibi metafizik kanıtın (delil) elverişli olduğunu kabul eder; aynı zamanda bu kanıt aracılığıyle Tanrı'nın tek ve eşyanın yaptıran ve koruyucu nedeni olduğu tanıtlanabileceğini iddia eder. Fakat, âlemin 'yokluk'tan yaratılmış olmasının, yalnız doğal ışıkla tanıtlanamayacağını, ancak imanın, maddeyi de kapsayan bir varlıklar çokluğu varolmadan, yani işe karışan aracı nedenler olmaksızın bir Tanrı'nın doğrudan doğruya yaratabileceğini onaylamamıza elverişli olduğuna inanır ve ona göre bu Tanrı, uçsuz bucaksız ve özgür bir yaratandır (Et. Gilson, s. 684). Marsilius, bir yandan da ılımlı adcılardandır.

Bkz. Ritter, *Marsilius von Inghem* (1921).

MARTA, Giacomo-Antonio. İtalyan yargıç ve filozofu. 20 şubat 1559'da Napoli'de doğdu, 1623'te Padoue'da öldü. Kendi kendisine gurla 'Filozof' unvanını vermiş olan Marta, aynı zamanda bir Tanrıbilim doktorudur ve İtalya'nın türlü şehirlerinde hukuk dersleri vermiştir. İlk eseri: *De Immortalitate Animoe* (Napoli, 1578) dir. O, bu kitapcıkta Aristo' nun, ruhun ebedîliğine inanmış olduğunu ileri sürerek Afrodizya'lı Alexander, Cajetan, Pomponace, Simon Portius gibi buna inanmayanlara hücum eder. Bundan sonra adından da konusunun ne olduğu anlaşılabilen şu kitapçığı yazdı: *Digressio Utrum Intellectus sit Unus, Vel Multiplicatus, Contra Averrhoem.*

Marta, psikolojide daha çok Saint-Thomas' ya bağlıdır. Üçüncü bir eseri de, *Pugnaculum Aristotelis Adversus Principis Bernardini Telesio'*dur (Roma, 1587). Telesio, eşyanın ilkesi 'sıcak' ve 'soğuk' olduğunu iddia ettiği için, Marta, bu eserinde, soğukla sıcağın, esaslı ilkeler olmadığını, bunların belirli öznelerden (sujet) ayrılmayan nitelikler ve işlek şekillerden başka bir şey olmadıklarını iddia etti; sonra da gökyüzü, bileşiklerin öğeleri, bileşme (composition), edimsel ilke, ışın ve ısı sorunlarına geçti. Tüm bu konularda, art ardına Aristo'nun fiziğindeki varsayımları ele alır ve bunları Thomacı ya da gezimci anlamda olmak üzere yorumlar. Marta, bu eserinin

sonuna Antonio Caro'nun bir mektubunu da eklemiştir. O, hukuk bakımından, her hak ve mülkiyetin Tanrı tarafından Papa'ya geldiğine ve Papa gücünün tüm cisimsel güçlerden üstün olduğuna inanır. Telesio'nun hasmı olan Marta'nın düşüncelerini Campanella yıkmıştır.

MARTHA, Constan. XX. yüzyıl Fransız felsefe tarihçilerinden. Daha çok ilkçağlarda yetişen filozoflara dair dikkate değer incelemeleriyle tanınmıştır. Başlıca eserleri: *Les Etudes Morales sur l'Antiquité; Les Moralistes sous l'Empire Romaine; Le Poême de Lucrèce* (Paris; 7. baskı, 1909). Onun Revue des Deux Mondes'da (cilt XXIX). *Carneades'in Felsefesine Dair* adlı önemli bir makalesi de vardır.

MARTIN, Gottsied. Alman filozofu. 19 haziran 1901'de Gera'da doğdu. 1954'te Tübingen Üniversitesine profesör oldu. Şu eserleri önemlidir: *W. V. Ockham* (1949); *I. Kant* (1951); *Klassische Ontologie der Zahi* (1954).

MARTIN, P. André. Felsefe tarihinde bir adı da, Ambrosius Victor'dur. XVII. yüzyılda yaşamış olan Oratoire filozoflarından bir rahiptir. *Philosophia Christiana* (6 cilt; Paris, 1671) ve *Sanctus Augustinus: De Existenti et Veritate Dei* adlı eserleriyle ünlüdür. Bu son eserinde Martin, insanın gerek geometri, gerek ahlâk kuralları içinde toplayabileceği, Tanrı'yla özdeş, yaratılmamış, sonsuz, uçsuz bucaksız ve tüm yaratılmış zihinlerden üstün olan ebedî gerçeklere dair Saint-Augustin'in metinlerini toplamış ve bu konudaki zihinci kuramı, gerçeği duyulur hayallerde arayan ve insanın ahlâkta ancak kararsız bazı kurallar yakalayabileceğini inkâr eden ve cisimler bilgisinin, yahut da buna benzeyenin ötesine giden duyumcu kurama karşı koyar. Martin'in görüşleriyle Malebranche arasında da bir ilgi vardır (E. Bréhier, cilt II, s. 202-203).

MARTIN, de Bracara. VI. yüzyıl filozoflarından. 580'de ölmüştür. Bir ahlâkçı olarak tanınmış olan Martin, Seneka'yı aynıyle taklit etmemişse de, ondan ilham almıştır. *Senecae de Copia Verborum* (ya da *Formula, Vitae Honestae,* yahut da, *De Quatuor Virtutibus*) adlı eseriyle *De Ira* ve *Depoertate* adlı eserlerinde onun ahlâksal hayata ve erdemin mutlak değerine bağlanan düşünürlerden olduğu görülür (Et. Gilson, s. 125).

Martin'in ahlâka dair olan eserleri, Seneka'nın eserleriyle birlikte Fr. Haase tarafından yayımlanmıştır.

MARTIN, Thomas-Henri. Fransız filozofu. 4 şubat 1813'te Belléme'de (Orme) doğdu, 9 şubat 1884'te Renne'de öldü. Ecole Normal Superieure'de okudu. 1838'de edebiyat doktoru oldu. Sonra, Renne Edebiyat Fakültesi eski edebiyat profesörlüğüne getirildi. 1880'e kadar da bu fakültede duvayenlik yaptı. 1841'de, *Etudes sur le Timee de Platon* (2 cilt) adındaki eserini yayımladı. Bu kitap, yazmayı düşündüğü ve hayatı boyunca çalıştığı halde tamamlayamadığı bir eserin bölümlerinden biridir. Yazmak istediği büyük eser, İlkçağların Astronomi ve Fizik Tarihi olacaktı. Evvelce genel bir giriş olarak *La Philosophie Spiritualiste de la Nature* (3 cilt; Paris, 1849) adlı eseri yazdı. O, bunda doğa felsefesini vahyedilmiş dinlerle uzlaştırmak istemiyordu. Asıl tamamlamaya çalıştığı eser, *Les Hypothèses Astronomiques des Plus Anciens Philosophes de la Grèce*'dir (Paris, 1878). O, yazmak istediği büyük eserin bireşimini (sentez) bulmuş değilse de, parça parça makaleler ve memuvarlar halinde büyük bir kısmını Revue Archéologique, Recueil des Savants Étrangèr'le Franck'ın Dictionnaire des Sciences Philosophiques'de ve Antiquité Grecques et Romaine'de yayımladı. Tüm bu çalışmalarının listesi, *Memoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (cilt XXX, 1. kısım, s. 440-444) de bulunur. Bunlar arasında Galilé'ye dair de bir memuvar vardır. Tüm bu yazılar, onun çok geniş bir bilgiye sahip olduğunu gösterir.

Martin, eşinin ölümüne üzülerek 1855'te *La Vie Fature* adlı bir eser daha yazdı. Birkaç kez basılmış olan bu eserde ölmezlik düşüncesinin tarihini özetlemiş ve Tevrat'ta bu inancın varolduğunu tanıtlamaya çalışmıştır. Fakat bu konudaki açıklamaları, kişisel üzgünlüğünün ilhamlarından ve öznel yorumlamalardan ileri gidememiştir.

Martin, türlü Akademi üyeliklerine seçilmiş ve eserleri bu bilim kurumları tarafından taçlandırılmıştır. Onun, *Timée*'ye dair yorumlamasında güttüğü amaç, felsefe tarihiyle bilimler tarihini uzlaştırmaktır. E. Bréhier, bu filozofu, V. Cousin'den gelen tinselci okulun felsefe tarihçilerinden sayar (cilt II, s. 1001).

Bkz. Yukarda adı geçen Akademi Memoires'ları (cilt XXXIII, I. kısım, s. 401-440).

MARTIN, Corneille. Ramus'ün başlıca hasımlarından olan bu filozof, XV. yüzyıl sonlarında Anvers'de doğdu. Julienne Akademisinde felsefe okuttu. *Metaphysica, Brevibus Quidem, Sed Metholice Conscripta* (Helmstadt, Rixnarus, 1638) adlı eserinde önemli sorunları kabataslak çözmeye çalışmıştır. Martin, Ramusculara karşı Aristo'nun yetkisini ileri sürer ve bu filozofu Saint-Thomas, Cardinal Cajetan ve Suarez'in yorumladığı tarzda ele alır.

Martin, bağımsız eleştirimcilerden olmaktan çok skolastiğin koruyucularından biri sayılır.

MARTINEAU, James. İngiliz filozofu. 21 nisan 1805'te Norwich'de doğdu, 11 ocak 1900'de Londra'da öldü. Doğduğu şehirle Bristol'de okudu; 1840'ta Manchester'de, 1853'te Londra'da profesör oldu. Tinselci ve Tanrıcıdır. Daha çok din felsefesi ve ahlâka dair eserleriyle kendisini tanıtmıştır ki, bunların başlıcaları şunlardır: *Studie of Christianity* (1858); *Types of Ethical Theory* (2 cilt, 1882; 3. baskı, 1891); *Study of Religion* (2 cilt; 2. baskı, 1836); *The Rationale of Religous Inquiry* (1836); *The Seat of Authority in Religion* (1890); *The Seat of Authority in Religion* (5. baskı, 1905). Spencer ve Comte'a karşıdır.



Bkz. J. E. Carpanter, *James Martineau* (Londra, 1905); R. A. Armstrong, *Martineau s Study of Religion* (1906).

MARTINEZ PASQUALIS. Bu filozof, 1715'te Portekiz ya da Grenoble'da Portekizli bir Yahudi ailesinden dünyaya gelmiş ve 1779'da Port-au-Prince'de ölmüştür. Kendisini bir filozof olmaktan çok, aydınlanmışlardan (illuminés) sayarlar. Hayatı, Mason localarında ve mistik toplumlarda, eski bir geleneğe sahip olduğunu söylediği bazı dersler vermek ve ayinler yapmakla geçmiştir. O, birbirinden ayrı olan tüm küçük kiliseleri birleştirmek istiyordu. Belki de gizli bir dinin başpapazı olmaya özeniyordu. Sadece sözlerin yardımıyle değil, aynı zamanda doğaüstü bir nüfuzla müritler kazanmaya çalıştı ve büyük başarılar elde etti. Marsilya'da, Touleuse'da ve Bordeau' da oldukça seçkin taraftarlar kazandı. Bunlar arasında ünlü Saint-Martin de vardı. Martinez, 1768'de Paris'e geldi, burada kendinden söz ettirdi ve tarikatine Martincilik adı verildi; fakat sonra kendi cesaretini de kırmaya başlayan bir direnmeyle karşılaştı; bu yüzden ortadan çekilerek kayboldu. Kendisine bağlı olanlar, onun öğrettiklerini gizli tutmuşlardır.

Martinez, Saint-Martin hakkında bir eser yazmıştır (1862). Matter, bu filozofun, *Traité sur la Réentgration des Êtres dans leure Premières Propriété, Vertus et Puissances Sprituelles et Divines* adlı yazma bir eserine sahip olduğunu söyler. Nitekim, bu yazar, Martinez' in bu kitabı hakkında bir de çözümleme yayımlamıştır. Ad. Franck da, adı geçen eserin ilk sayfalarını bastırdı. Bunlar, mistik bir panteizmin âdeta bir dogma (dogme) şeklini almış olduğunu göstermektedir. Martinez'e göre, başlangıçta tüm varlıklar Tanrı'nın göğsünde bulunuyorlardı. Hiç bir şey onun tümel gücüne zarar vermeksizin Tanrı dışında kalamaz. Tüm varlıkların ilkel birliğini koruyan Tanrı iradesidir. Bu irade, tüm varlıkları bir fışkırımla (effusion) ve her şekilde kendi dışına salıverir. Kerrubiler (Chérubines), İsrafiller (Séraphines), Arş Melekleri (Archanges)... adı verilebilecek olan şeyler zihinsel erkleri (iktidar) temsil eder ve tüm bunlar, korunmasına olanak bulunmayan bir derinlikten oluşurlar. Fakat bu iradeden çıkmak, düşmek demektir. Bu itibarla yaratılmış olan varlık, düşmüş bir varlıktır ve doğmak bir çeşit sürgün edilmektir. Her şey saf olarak Tanrısal olan bu hayat içinde tamlanmayı (réentégration) özler ve iradeleri, Tanrı iradesiyle özdeş bir duruma gelmedikçe ve bu iradeleri mahvolmadıkça işleyemezler. Şu halde saf ruhlar, insan ve tüm doğa, Tanrısal varoluşu yeniden kazanabilirler. Bu yeniden tamlanma, evrensel olacaktır ve doğayı yenileştirecektir; hatta şer ilkesi de temizlenerek sona erecektir.

Tüm bu işler için aşağı varlıklar, gökle yer arasındaki bölgede bulunan ruhların hazır bulunmasına muhtaçtırlar. Şu halde onlarla ilişkiye girişmek gerektir. Derece derece en güçlü bir hale girinceye, belki de Tanrı oluncaya dek ilişkiler kurmak gerekir. Bu doğaüstü bölgeye geçebilmek için mistik törenler yapmak lâzımdır. Martinez'in yapmış olduğu törenlerin büsbütün tinsel bir nitelikte olduğu zannedilmemektir. Ad. Franck, Martinez'in mistisizminde, türüm (émanation) kuramını, düşmeyi ve günahlı varlığın tövbesini aynı tarzda kabul eden Kabalcılık gelenekleriyle, Zohar'ın metafiziğini görür. Kaynağını Doğu din ve tarikatlerindeki hayaller teşkil eden Martincilik'te, hayal gücünün mistik ve marazî inşalarından başka bir şey aramak boşunadır.

Bkz. Matter, *Saint-Martin, Le Philosophe Incomnu, sa vie et ses Écrits, son Maitre Martinez et Leures Groupes* (Paris, 1926); Ad. Franck, *La Philosophie Mistique en France à la fin dix Huitième Sciecle* (Paris, 1866).

MARTINI, Jacob. Alman filozofu. Skolastiklerdendir. 1570'te Langentein'da (Halberstadt) doğdu, 30 mayıs 1649'da Wittemberg'de öldü. Bu son şehrin üniversitesinde Melanchton'un öğrencisi ve 1591'de de bu bilim kurumuna profesör oldu. Bir süre Morden'deki jimnaza duvayen olmuşsa da, cizvitler, buradan kendi-

sini kovduklarından, 1602'de Wittemberg'e gelerek burada 1623'e dek felsefe ve ölünceye dek de Tanrıbilim okutmuştur. Martini, Ramus'ün en usta hasımlarından biriydi, yeni felsefeye de düşmandı. Aristo'nun ve skolastik gezimciliği, dolayısıyle de Thomacılığı şiddetli, fakat orijinal olmayan bir tarzda savunmuştur.

Martini'nin birçok eseri vardır. Bunlardan, *Micellanearum Disputationum Libri Quatuor* (Wittemberg, 1608, 1613) adlı eseri, Aristo'nun fizik, metafizik, mantık ve estetiğine dair tartışmaları kapsar. Aynı zamanda kendi taraflısı olan Tanrıbilimci Martini, Biermann'ın bazı tezlerini de eklediği bu eserde, Saint-Thomas'nın tüm doktriniyle Zaberella'nın ileri sürdüğü düşünceler vardır. Yalnız bu ikinci filozofun düşüncelerini değişkelere uğratmıştır. Eserde, tasarımlı düşünceler hakkında geniş bir kısım vardır. Bu konudaki iddialarının özeti şudur:

Dışsal eşyanın içsel tasarımları, yani algılar, izleyen (impresse) cinsler varsayımı (hipotez) olmaksızın açıklanamaz. Bu itibarla, örneğin melek tasarımına sahip olamayız. Martini, belleğin (hafıza) hazinesinde toplanmış olan bu cinsleri, heykeltraşın ve ressamların imal ettikleri hayallerle karşılaştırır ve bu hayallerin varolmayan nesnelerin yerini tuttuklarını, sonra da tüm zihinsel edimlerin (actes) maddesi haline geldiklerini kabul eder. Occam, bunu şiddetle reddetmiş ve Paris Üniversitesi de ona karşı art ardına birçok hasımlar çıkartmıştır.

Martini'nin diğer önemli eseri, *Exercitationum Metaphysicorum Libri Duo*'dur (3. baskı, 1613). Martini, bu eserinde mantığı, gramer ve mekanikle birlikte felsefe dışına atar ve burada metafizikçi olur. Aristo'yu her cepheden yorumlar ve adcılık lehine kırık dökük hükümler çıkarırsa da, bunlar XIII. yüzyılda Aristo'yu başarıyla yorumlamış olan Saint-Thomas'nınkiler yanında zayıftır. Burada, Duns Scot'un düşüncelerine iltifat ettiği görülür. Fakat, genel olarak gerçekçiliği reddeder. Martini'nin bu eseri, bazı zayıf yönlerine karşın, skolastiği derinden incelemiş olduğunu da gösteren önemli kısımları kapsar. *Partitismes et Questiones Metaphysicoe, Inquibus Omnium fere Terminorum Metaphysicorum...* (1615) adlı eserinde de aynı tezleri savunur. Onun, *Problematum Philosophicorum Disputatisme Tredecim* (1610) adlı bir eseri olduğundan söz edilirse de, bu eser bulunamamıştır. Martini'nin Ramus'e ve bunun taraflılarından Barthélemy Keckermann'a (Danzinglidir; 1609'da ölmüştür) karşı olan hücumlar, *De Loco Liber Unus Contra Quosdam...* vb. adını taşıyan eserindedir. O, burada skolastiğin, yerin doğasını tanımlamasını vesile yaparak bu sorunu pek ince ve derin bir surette çözmüştür.

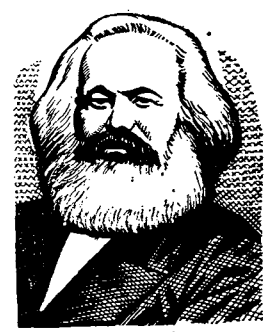
MARTY, Anton. Çekoslovak filozofu. 10 ekim 1847'de Schwyz'de doğdu, 1 ekim 1914'te Prag'da öldü. F. Brentano'ya bağlı bir Katoliktir. 1880-1913'te Prag Üniversitesinde profesörlük yapmıştır. Eserleri: *Über den Ursprung der Sprache* (1875); *Unters. Zur Grundlegung der Allgem. Grammatik und Sprachphilosophie* (1908); *Zur Sprachphilosophie* (1910); *Raum und Zeit* (1916) vb.

Eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi Marty, daha çok dil felsefesiyle zaman ve uzay konularıyle uğraşmıştır.

MARVIGLIA ya da **MIRABILIA, Guiseppe-Maria.** İtalyan filozofu. 1684'te Novare'de ölmüştür. Evvelâ Padoue Üniversitesinde felsefe profesörü, sonra öldüğü şehirde rahip oldu. İtalyanca ve Latince birtakım ahlâk kitapları yazmıştır. Önemlileri şunlardır: *Le Ges Honestoe Vitoe* (Venedik, 1657); *Proteus Ethico Politicus, Seu de Multiformi Homini Statu* (Venedik, 1660); *De Erroribus Vivorum Doctorum* (Venedik, 1662); *Ammaest Ramenti dell'Anima Christiana* (Novare, 1675).

Bkz. Papadopoli, *Gimnasium Patavinum;* Silos, *Hist. Clericor. Regular.* (cilt III, s. 603).

MARX, Karl. Alman iktisatçılarından. 5 mayıs 1818'de Trier'de doğdu, 14 mart 1883'te Londra'da öldü. Protestan olmuş bir Yahudi ailesindendir. Babası avukattı ve kendisi bir Alman baronunun damadıydı. Lyon ve Berlin Üniversitelerinde hukuk ve felsefe okudu. 1841'de doktorasını verdi. 1843'te çıkardığı Reinsch Zeitung adındaki gazete kapatılınca, evvelâ Paris'e, sonra Bruxelles'e gitti. 1848'de Alman ihtilâline katıldı ve sürgün edildi. Fakat Marx, 1857'de kaçarak Londra'ya sığındı, ölünceye dek de burada kaldı. Enternasyonal'in kurucularından olan Marx,



bir taraftan Hegel'in felsefesel etkisine kapıldı, bir taraftan da İngiliz sosyalisti Thomson'dan, Feuerbach ve Fransız Proudhon'dan, nihayet yıllarca kendisine arkadaşlık eden F. Engels'ten ilham aldı. İyi bir aile reisi, çalışkan ve geniş bilgili bir filozof da olan Marx, daha çok komünizm ideolojisini ve hatta biraz da örgütlerini çizmiş olan peygamber üsluplu bir düşünürdür. Ona bu eserde yer verişimizin nedeni, ileri sürdüğü dünya görüşünün

özel bir değer kazanmasından ve XIX. yüzyıldan beri insel (beşerî) faaliyet, örgüt ve düşünceler ve insan anlayışı üzerinde yaptığı büyük etki yüzündendir.

Başlıca eserleri şunlardır: *Das Kapital, Kritik der Politischen Ekonomie* (3 cilt olan bu eserin birinci cildi, 1867'de kendi sağlığında basıldı; diğer iki cildini de 1885-1894'te Engels yayımladı. Bu eserin başına ünlü Komünist Beyannamesi eklenmiştir. Onuncu baskısı 1922'de çıkan bu eserin daha sonra başka dillerde aslı ve özetleri de çıkmıştır). Marx'ın Fransızca yazmış olduğu, *Misère de la Philosophie, Réponse à la Philosophie de Misère de M. Proudhon* (Paris, 1848) adlı eseri, sonradan Almancaya çevrilmiştir.

Marx'ın felsefesi, sonradan Tarihsel Maddecilik adını almıştır. Ona göre, ekonomik olaylar, tüm tarihe ve tekmil sosyal kurum ve tasarımlara egemendir. Yani, toplumların oluşumu (formation) bile, yemek, içmek, barınmak ve giyinmek gibi zorunlu ihtiyaçların doğurduğu ekonomik ilişkiler sayesinde mümkün olmuştur. Bu itibarla evvelâ ekonomik olaylar incelenecek, daha sonra da diğer sosyal olaylar bunlar üzerine kurulacaktır. Zira, yalnız nefsi koruma içgüdüsünden doğan her ekonomi sorunu, ilerleme yollarında, üretimin çeşitliliği oranında türlü sosyal etkilere sahiptir. Bu amaçla Marx, iki 'değirmencilik dönemi' kabul eder: 'El ile çevrilen değirmencilik' zamanında, toplum nüfuzlu ve hükmeden bir amire sahipti; 'buharla hareket eden değirmen çağı'nda ise, endüstri ve sermayedarlarla dolu bir toplum meydana gelmiştir. Marx, bu iki toplumu birbirinden farklı görür. Bu endüstri sermayedarları dönemi, toplumun mutluluğunu bozan ve sosyal adaleti sağlamayan bir zorlama ve zorla oluş dönemidir. Zira, sermaye sahipleri işçiyi, yalnız kendi çıkarlarına çalıştırırlar; işçiye, emeklerinin sermayedar çıkarına sarf edilen fazla kısmının ücreti asla verilmediğinden, sermaye sahipleri, emeksiz kazanan birer asalaktan başka bir şey değildirler. Tarihe dikkat edilirse, sınıflar arasında sürekli bir savaş görülür. İşçiler, bir gün bu savaşta mutlaka galip geleceklerdir. Bu savaşın sona ermesi, yeryüzündeki sınıfların kalkarak insanlığın tek sınıf haline gelmesiyle mümkün olacaktır. Bu ülkünün gerçekleşmesi için, Marx'ın önerdiği tedbirler şunlardır: Veraseti ve dolayısıyle mülkiyeti kaldırmak, sermayeyi ve taşıt araçlarını devletleştirmek, endüstri ve tarım ürünlerini artırmak için gereken araçları çoğaltmak ve bu işleri planlamak, işsizliği kaldırmak, şehir ve köy farkına son vermek, çocukları parasız okutmak ve bu ekonomik sisteme göre yetiştirmek.

Marx'ın tarihsel maddecilikte dayandığı esaslar, üretim tarzlarının din, politika, ahlâk, hukuk, sanat... gibi tüm sosyal kurum ve tasarımlar üzerine bir etki yapması, üretim tarz ve araçları değiştikçe sınıflar arasındaki savaşların başgöstermesi ve bu savaşların sonucu olarak üretimin nitelik, nicelik ve tarzlarının değişmesidir. Şu halde, tarihte görülen değişme ve evrimlerin kanunlarını aramak lâzımdır. Onun sosyal sefaleti doğuran nedenler arasında önem verdiği nokta, bireysel mülkiyet hakkının da, emek fazlasının ücretini, sermayedarın çalması gibi meşru saymamasıdır. Ekonomide 'fazla iş' ve 'fazla değer' (Mohrwert), yani, 'Kâr' denilen önemli sorun, Marx'ın anlayışına göre, hem sınıfları, hem de bunlar arasındaki eşitsizlikten doğan hareket ve savaşları meydana getirir.

Marx'ın sosyalizmi, varolan ekonomi meslekleri nin en bilimseli olduğu iddia edilir. Bununla birlikte çoğu kez sonucu neden gibi görmüş olan ve yaşadığı yıllardaki İngiliz işçisinin ve İngiliz büyük endüstrisinin durumundan ilham alan Marxcılığın taraflıları kadar da düşmanları vardır. Toplumu yeniden organlaştırmak istemiş olan hiç bir düşünür ya da ütopyacı filozof, hayallerini deneme olanağını bulamamış ve gerçeklendirememiş olduğu halde Marx'ın düşünceleri Rusya'da, Çin' de ve öteki komünist ülkelerde geniş bir deneme ve gerçeklenme alanı bulmuştur.

Onun diğer basılmış olan eserleri şunlardır: *Die Seutsche Ideologie* (1845); *Das Kommnistische Manifest* (Engels'le birlikte; 1848); *Der Historische Materialismus Die Frühschriften, Herausgegeben von S. Landshut und J. P. Mayer* (2 cilt, 1932); *Marx und Engels Gesamptausgabe, Herausgegeben von D. Rjaznow und v. Adoratzkey* (1927). Külliyatı, Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsü tarafından yayımlandı (42 cilt). Ve onun kuramlarını Rusya'da Lenin ve Stalin bazı değişikliklerle uyguladılar. *Kapital* adlı eserini Dr. Mehmet Selik dilimize çevirmiştir (3 cilt, 1974-1975).

Bkz. *İktisadi Mezhepler Tarihi* (Fransızca çevirisi: Şükrü Kaya, 1926, s. 585-625). Bu eserde Marksçılık daha çok ekonomi bakımından geniş ölçüde açıklanmış ve eleştirilmiştir. G. Masarigk, *Die Philosophische und Soziologische Grundlagen des Marxismus* (1899); A. Cornu, *Karl Marx e il Pensiero Moderno* (1949); Sombart, *Der Proleter, Sozialismus* (10. baskı, 1910); Marcel Prenant, *Biologie et Marxisme* (1935); Boukharine, *La Théorie du Materialisme Historique* (1927); Sidney Hook, *Towards the Understanding of K. Marx* (1933); Franz Mahring, *K. Marx, the Story of His. Life* (1935); Isaih Berlin, *K. Marx His. Life and Environnement* (2. baskı, 1948); E. Böse, *Karl Marx* (1948); Somerhausen, *L'Humanisme Agissant de Karl Marx* (1948); Sadri Maksudî Arsal, *Milliyet Duy-*

gusunun Sosyolojik Esasları (Istanbul, 1955, s. 115-120); L. Schwarzschild, *The Red Prussian* (New York, 1947); R. Dahrendore, *Marx'ın Perspektive* (1953); H. Popitz, *Der Entfremdete Mensch.* (Basel, 1953); Dagobert D. Runes, *Pictorel History of Philosophy* (1959, s. 349-350); Fındıkoğlu Z. Fahri, *Karl Marx* (1962) (Bu Türkçe ve önemli eserde Marx bütün yönleriyle incelenmiştir).

MASARYGK, Thomas Garrigue. Çek filozofu. 7 mart 1850'de Göding'de (Mâhren) doğdu, 14 eylül 1937'de Lena'da (Bohemya) öldü. 1918'den 1935'e dek Çekoslovakya'da cumhurbaşkanlığı yapmıştır. 1882'de Prag'daki Çek Üniversitesine profesör olmuştur. Nasyonal sosyalizmin doktrinlerine bağlı olduğu gibi din, ahlâk ve mantıkla da ciddî bir filozof olarak uğraşmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: *D. Hume Prinzipien der Moral* (1883); *Versch. einer Konkreten Logik* (1886); *Grundlagen der Marxismus* (1899). Bunlardan başka politikaya dair önemli görüşlerini kapsayan şu eserleri vardır: *Rusya ve Avrupa* (2 cilt, 1913); *Yeni Avrupa, İngiltere ve Fransa* (2. baskı, 1922); *1914-1918 Halk İhtilâli* (2. baskı, 1927). Bu son eserleri de *Din Felsefesi* (2 cilt, 1913) adlı eserini Rusça yazmıştır.



Bkz. J. Herben, *Thomas Garrigue Masarygk* (3. cilt, 1926-1927); D. A. Lowsic, *M. of Czechoslovakia* (Londra, 1930); A. Werner, *M. bild Seines Lebens* (Prag, 1934).

MASSIAS, le Baron Nicolas. Fransız filozofu. 2 nisan 1764'te Villeneuvid Agen'de doğmuş, 23 ocak 1848'de Bade'da ölmüştür. Tanrıbilim öğrenmiş, 1787'ye dek Soissons'da hatiplik dersleri vermiştir. Tournon Askerî Okulu ile Condom Kolejinde belagat profesörlüğü de yapmıştır. İhtilâl hareketleri sırasında asker olarak cepheye gitmiş, 1796'da topçu albayı olmuştur. 1800'de diplomatlık mesleğine atılarak 1811'e dek Danzing'de Fransız genel konsolosluğunda çalışmıştır.

Massias, bu çeşitli görevler arasında bir gönül adamı niteliğini olduğu kadar da bir bilim adamı karakterini korumuştur. O, gerçeği serbestçe aramak isteyen bir bilginin erdemlerini benimsemiş, içinde bazı değerli görüş ve düşünceleri kapsayan birçok da eser yazmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: *Rapport de la Nature à l'Homme et de l'Homme à la Nature ou Essai sur l'Instinct, L'Inteligence et la Vie* (4 cilt; Paris, 1821); *Théorie du Beau et du Sublime, Ou Lois de la Reproduction par les Arts, De l'Homme Organique, Intelectuel, Social et Moral et de ses Rapport* (Paris, 1824); *Problème de l'Esprit Humain ou Origine, Développement et Certitude de nos Connaissances* (Paris, 1825); *Principes de Littérature, De Philosophie, De Poiltique et de Morale* (4 cilt; Paris, 1826-1827); *Traité de Philosophie Psycho-Physiologi* (Paris, 1830); *Philosophie Fondée sur la Nature de l'Homme* (Strasburg, 1855).

Massias, bir süre de tartışmalara sürüklenmiş, bazen eleştirimlere karşılık vermiş, bazen de zamanında egemen olan siyasal ve felsefesel düşnücelere katıldığını gösteren birçok kitapcıklar da yayımlamıştır. Bunlardan felsefeyi ilgileyenlerinin en önemlileri, Damiron'un *XIX. Yüzyıldaki Fransız Felsefe Tarihi* adlı eserine dair yayımlanan bir makale dolayısıyle, bu filozofa yazdığı mektup; doktor Brousset'nin *İrkilem ve Delilik* adlı eserinde tinselciliğe yaptığı saldırılara dair görüşler; vahiyler ve ilkel gelenekler hakkındaki bir mektubuyle Kant sistemine ve insel ruh problemine dair mektubu, nihayet yazının söz ve dil üzerinde etkisi hakkındaki kitapcığı... vb.'dır.

Massias'ın en önemli eseri, adı geçenlerden birincisidir; yani, doğanın insanla ve insanın doğayla ya da içgüdü, zihin ve hayatı inceleyen dört ciltlik eseridir. Bunda kullandığı yöntem pek de açık ve kuvvetli değildir. Massias, duyumculuğun aleyhinde bulunur; Destutt de Tracy'nin sistemindeki esasların 'yıkıcı' olduğunu, insanda fakültelerinden başka doğuştan olan bir şeyin bulunmadığını, fakat ilkel kavramların, bu fakültelerin ilk faaliyetleriyle aynı zamanda belirdiklerini kabul eder. Massias, dayanıksız olan bu iddialardan sonra duyumculuğun bazı ilkelerini, o dönemin bazı yeni düşünceleriyle uzlaştırmaya çalışır. Örneğin, 'politika'da, insanın muhtaç olduğu her şeyde hakkı olduğuna, bu ihtiyaçların başında, düzen ve gerçekle maddesel hazlar bulunduğuna ve bunların zorunlu ihtiyaçları teşkil ettiğine inanır.

Ahlâk'ta Condillac'la Kant arasında ortalama bir yol tutmaya çalışır. Ona göre, "haklar ihtiyaçlardan, ödevler ise fakültelerden doğar". Bu görüşün ilk sahibi Condillac, ikincisi Kant'tır. Bununla birlikte Massias, Kant'ın ahlâk'ını tercih eder. O, *Estetik*'te, açıklama gücünden yoksun olduğumuzu ileri sürerek Güzel'i inkâr eden yararcı okuldan uzak kaldığı halde, Güzel düşüncesine kendi gerçek anlam ve özel karakterini veren kuramları da reddetti; fakat bulanık ifadelerle, Le Batteux, Marmontel ve

P. André'nin Güzel'i simetri ve orantı (proportion) ile özdeş sayan görüşlerini beğenir ve bununla da kanmayarak, Güzel düşüncesinin esaslı bir surette insel ruhla ilgili ve onun zorunlu bir belirtisi olduğuna inanır.

İnsel Ruh Problemi adlı eserinde, "kesin bilginin bir özdeşlik duygusu" olduğunu, "içimizde vukua gelen ve dışımızda olup biten ve algı yoluyle kavradığımız şeylerin, kendimizden meydana geldiğini, doğadan, algıladığımız etkinin Ben (je) ile özdeş" olduğunu anlatır; bu suretle bulanık da olsa panteizme düşer. Fakat, onun bunu açıkça düşünmediği zannedilir. Massias, doktrinleri birbiriyle uzlaştırmaya, yeni ve orijinal bir çözümleme tarzını elde etmeye çalışır; çoğu kez karşıt ilkelere yaklaşır; bunları birbirleriyle kaynaştırdığını zanneder; bazen de maddeyle ruhu birbirinden ayırmak suretiyle panteizme düşmekten kurtulur. Massias, *Psikolojinin Felsefesi* adlı eserinde insanla doğayı ve Tanrı'yı ayırt etmeye devam eder ve felsefenin amacının, kamul duyu (sens commun) inançlarını bilimsel olarak tanıtlamak olduğunu savunur, fakat bu yöntemin zorluk ve derinliğini fark etmez; sadece, örneğin irademizin madde üzerinde, —maddenin en belli başlı kuşkucular için bile söz götürmez olduğunu göstermek için— işlediğini söyler. Brousset'nin psikologlara karşı açtığı şiddetli tartışmaların devam ettiği bu dönemde Massias da, bu bilimin gelişmesi için fizyolojinin gelişmesini beklediğini açıklar ve "sinir sisteminin maddesel ile zihinsel arasında bir aracı" olduğunu anlatır; fakat bu sistemin madde mi, ruh mu olduğu üzerinde durmaz, az çok panteizme bağlı bir hava esen bu eserinde Massias, "Doğa, insana değil, doğaya aittir" sonucuna ulaşır. Bu filozof, 1835'te, *Philosophie Fondé sur la Nature de l'Homme* adlı 80 sayfalık ve 223 özdeyişi kapsayan bir kitapcık daha vayımladı. Bunlar, önceki eserlerinde savunduğu düşüncelerin bir listesi gibidir ve bu eserde Tanrı'nın varoluşuna dair tekrarladığı kanıtlar güçlüdür. Bu tarihte 71 yaşında olduğu halde, zihinsel çalışmalara son vermemişti. Onun, *Traité de l'Education* adlı basılmamış bir eseri daha vardır. Massias, yeni bir metafizik sistem bulmak için uğraşırken, çeşitli doktrinlerin bazen sudan ve bazen yararlı çözümlemelerini yapmış bir düşünce adamıdır; o, diğer bilimlerin gelişmesine yarayan felsefesel gerçeklerin gelişmesine hizmet edenlerdendir.

MATTER, Jacques. Fransız filozof ve tarihçisi. 30 mayıs 1791'de Strasburg yakınlarında Eckendorf kasabasında doğdu, 23 haziran 1864'te Strasburg'da öldü. Bu şehrin jimnazında okudu; sonra Almanya'da Göttingen Üniversitesinde kuşkucu Schulze ve mistik Bouterweck'in öğrencisi oldu. Bu ikinci filozof, o dönemde dinsel duygularla dolu zekâlar üzerinde önemli bir etki yapmıştır. Matter, Yüz Günler'den sonra Paris'e geldi. 1817'de Akademi'nin açtığı bir müsabakaya *L'Histoire Critique de l'Ecole d'Alexandrie* (3 cilt; 2. baskı, 1840) adlı bir eserle katıldı. O döneme kadar bu okul ciddiyetle incelenmiş değildi. Bu suretle dikkati çeken Matter, 1820'de edebiyat doktorasını verdi ve bu tarihte Strasburg Tanrıbilim Fakültesinde kilise tarihi profesörü olduğu gibi, kendisinin okumuş bulunduğu jimnaza da müdür oldu. Bundan sonra birçok müsabakaları kazandı ve birçok eser yazdı. Üniversitenin genel müfettişi, Yüksek Meclis üyesi, kitapsaraylar müfettişi oldu; fakat eser yazmaya hiç ara vermedi. 1835'te bir İngiliz Hıristiyan Cemiyeti, kendisine İncil'in Fransızca nüshasını yeniden gözden geçirme ödevini verdi; bu çalışma sonunda İncilleri 1842'de, Tevrat'ı 1849'da tashih etmek suretiyle yeniden bastırmaya muvaffak oldu.

Tarih ve doktrinlere dair olan eserleri şunlardır: *Commentatio de Principis Rationum Philosophicarum Pythagoris, Platonis et Philonis* (Strasburg, 1817). O, kendi tezlerini kapsayan bu eserde bu üç filozofun aynı gerçekleri aynı tarzda görmüş olduklarını tanıtlamaya çalışır. *Histoire Critique du Gnosticisme* (Paris; 2. baskı, 1845). Akademi tarafından taçlandırılmış olan bu kitap, yazarın en önemli eserlerinden biri sayılır. Baur'un bilgiciliğe (gnosticisme) dair olan eserinden sonra, bu doktrini tüm çeşitleriyle ve kaynaklarıyle inceleyen en ciddî eser budur; Almancaya da çevrilmiştir. *De l'Influence des Moeurs sur les lois et des lois sur les Moeurs* (Paris; 2. baskı, 1843). Bu esere Fransız Akademisi on bin frank mükâfat vermişti. *Histoire des Idées Morales et Politiques des Trois Derniers Sciècles* (Paris, 1836); *De l'Affaiblissement des Idées Morales* (Paris, 1841); *Schelling, la Philosophie de la Nature et la Philosophie de Révolution* (Paris, 1842); *Une Excurtion Gnostique en Italie* (Paris, 1851); *Histoire de la Philosophie des Moeurs* (Paris, 1860); *Saint-Martin, le Philosophie Inconnu, sa vie et ses Écrits, Son Maître Martinez et Leur Groupes* (Paris, 1862); *Emmanuel de Swedenburg, sa vie, ses Écrits et sa Doctrine* (Paris, 1863).

Bu yorulmak nedir bilmeyen yazar, diğer birtakım çeviriler yaptığı gibi, türlü dergi ve sözlüklerde makaleler ve tarihe dair yazılar da yayımladı; onun bu emekleri asla boşa gitmemiştir. Zira, eserleri daima güvenilir kaynaklardan sayılır. Yöntemi, düzensiz ve üslubu bozuk olmakla birlikte, kitaplarında derin ve ge-

niş bilgiler vardır. Yaptığı eleştirimler, bazen esas düşüncelerin kaybolmasına neden olur; mistisizme olduğu kadar da derin bir ahlâk ve din duygusuna sahip olduğu için, yargılarında duygularından kurtulamamıştır. Daha açık söylemek gerekirse, Matter, düşüncelerinde bilgisi kadar güçlü değildir ve felsefeye hizmeti de bilgilerinin genişliği dolayısıyledir.

MATHIEU, d'Aquesparta. İtalyan skolastiklerinden Saint-Bonaventura'nın ünlü öğrencisi. Yaklaşık olarak 1240-1302'de yaşamıştır. Eserlerinin çoğu basılmamıştır; yalnız önemli parçaları yayımlanmış ve incelenmiştir. *Ayetlere Dair* adlı eseriyle basılmış olan *Sorunlar* adlı eserinde, hocasının doktrinini savunur. Bunlarda, yaşadığı dönemin felsefe sorunlarıyle hocasına yapılmış olan itirazların eleştirimi ve açıklaması da vardır. Hocasının doktrinini açıklarken, onun düşüncelerini daha geniş ve anlaşılır bir şekilde, hatta hocasının vermemiş olduğu ayrıntılarla (tafsilât) saptar. XIII. yüzyılda klasik bir değer kazanmış olan Augustinci tezi aydınlatır. Bu tezi tehlikeye düşüren Thomascı etkilere hücum eder; bu suretle, ruhun madde şekilli (hilémorphisme) bir bileşime (terkip) sahip olduğunu savunur; bunu —özle varoluşun başkalıkları, kendisi için laftan ibaret olduğundan— yaratanı yaratıktan ayırt etmeye yetmediğinden savunmak gerektiğini ileri sürer. Hocasının bireyliği, madde ve şekilde açıklayan düşüncesini, Thomascıların madde ve nicelikle açıklayan görüşlerine karşı koyar ve yine Thomascıların nedenlilik düşüncesine karşı da döl sıvılı hikmetler (les raisons seminales) doktrinini savunur. Hocasının ve Saint-Augustin'in Tanrısal nurlandırma (illumination) tezini en küçük ayrıntılarına dek açıklar ve bu tezi en son sonuçlarına kadar ileri götürür; bilgi problemini ancak Tanrıbilimin çözebileceğine inanır.

Bkz. Longpré, *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta, Textes Inédits sur le Problème de la Creation* (Archives d'Histoire Doctr. et Litt. du Moyen Âge (cilt I, 1926-1927, s. 293-308); Et. Gilson, (s. 451-452).

MATTHIAE, Auguste. Alman filozofu. 1769'da Göttingen'de doğdu, 1835'te Altenburg'da öldü. Bu şehrin jimnazında müdürlük de yapmış olan Matthiae, kendi felsefesel anlayışına uygun olarak yazmış olduğu bir *Felsefe Manüeli* ile tanınır. Almanca ya da Latince yazmış olduğu eserlerinin önemlileri şunlardır: *Tarih Felsefesi* (1789); *Ulusal Karakterlerdeki Çeşitliliğin Nedenlerine Dair Deneme* (Leipzig, 1802). Bu eseri evvelâ Latince yazmış olan Matthiae, sonra bunu Almancaya çevirmiştir. Akademi bunu taçlandırmıştır. *Karışık Eserler* (Altenburg, 1833). Bu eser Almanca ve Latince yazılmıştır. *Felsefenin İlkel Öğrenimine Hizmet Etmek İçin Manüel.* Almanca yazılmış olan bu eser, 1823'ten itibaren birçok kez basıldı ve M. Poret tarafından *Manuel de Philosophie* adıyle Fransızcaya çevrildi (Paris, 1837).

MAUCHART, Emmanuel-David. Alman filozofu. 1764'te Tübingen'de doğdu ve XIX. yüzyıl başlarında Neuffen'de (Wurtemberg) öldü. Hepsi Almanca ve deneysel psikolojiye dair olan şu eserleri yayımlandı: *İnsel Ruh Olayları, Deneye Dayanan Bir Ruh Kuramına Hizmet İçin Gereken Malzeme Koleksiyonu* (Stuttgart, 1789); *Anımsama Fakültesine Dair Özdeyişler* (Tübingen, 1791. Bu eserde yazar adı yoktur); *Görgücü Psikoloji ve Bundan Doğacak Bilimlere Hizmet İçin Genel Fihrist* (6 cilt; Nurenberg, 1792-1801. Bu eser, Tzchirner'in de yardımıyle 1802'ye dek devam etmiştir); *Ruhun Deneysel Biliminin Magazinine Eklenti* (Stuttgart, 1789).

MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de. Fransız fizikçi, matematikçi ve filozofu. 28 eylül 1698'de Saint-Malo'da doğdu, 27 temmuz 1759'da öldü. Gençliğinde subaydı. Fakat bu mesleği çabuk terk etti. Bilim ve edebiyatla uğraştı; bu konularda o kadar büyük bir yetenek gösterdi ki, daha yirmi beş yaşındayken Bilimler Akademisine üye seçildi. Burada, Fontenelle'in savunduğu Descartes fiziğini ustalıkla mağlup etti ve yerine Newton fiziğini koydu. Bunun üzerine 1727'de Londra Kral Cemiyeti'ne, 1731'de Paris Akademisine üye seçildi. Maupertuis'nin İngiliz fizikçisine dair olan derin araştırmaları, Voltaire'e, *Lettre sur les Anglais* (1728) adlı eseri yazdırdı. Bu eserde Voltaire, Maupertuis'nin savaşını halka naklediyor ve Fransız metafiziğini yıkmak için İngiliz fizikçisine büyük bir yardımda bulunuyordu; fakat o dönemde Descartescılar çok olduğu için kepazelik (scandale) çıkaracak kadar isyan ettilerse de Kardinal Fleury, bunların öfkesini yatıştırmak için, Newton'un, kutupların yassılığı hakkındaki varsayımının doğru olup olmadığını tanıtlatacağını haber verdi ve boylam dairelerini ölçmek üzere iki komisyon hazırladı. Birini, Laponya'ya diğerini Pérou'ya gönderdi. Maupertuis, kuzeye giden heyete başkan oldu. 1736'da bazı Akademi üyeleriyle birlikte çıktığı bu zahmetli yolculuktan on altı ay sonra Paris'e döndü ve Newton varsayımının doğruluğu ilân edildi. Bu sonuç dolayısıyle de Maupertuis, tüm Avrupa'da büyük takdirler kazandı. Zeki, zarif, duygulu bir ruh taşıyan Maupertuis, Voltaire'i bile kıskandıracak ka-

dar halkın ve devlet adamlarının sevgi ve saygısını kazandı. Birkaç yıl sonra Büyük Frédéric, kendisine, evvelce Leibniz tarafından kurulmuş olan Berlin Akademisinin yeniden düzenleştirme işini önerdi. Maupertuis, bunu derhal kabul etti; imparatora Silezya savaşlarında arkadaşlık ettikten ve Mollwitz savaşında da tutsak olduktan sonra, 1745'e dek Berlin'de kaldı, imparator, ona karşı olan sevgisini tanıtlamak için, kendisini Pomeranya'nın yüksek ailelerinden birinin kızıyle evlendirdi; yenileşen Akademinin ebedî başkanlığına getirdi; yüksek bir maaş da bağlandı. Akademi onun sayesinde en liberal ve felsefesel bir evreye yükseldi. Onun yarattığı bu Akademi, 1793'te Fransız Ulusal Enstitüsünde meydana getirilmiş olan Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine örnek olmuştur. Bu suretle meydana gelen sınıfın amacı, metafizik ve ahlâkın ilerlemesine hizmet etmekti. O zamanlar metafizikten, bu bilimle mantık; ahlâktan da ahlâk felsefesiyle doğal hak anlaşılıyordu. Felsefe sınıfının uğraştırıcı konuları da tarih ve felsefe sistemlerinin eleştiriminden ibaretti. Bunun Almanya'da yaptığı hizmet çok büyük olmuştur. Maupertuis, İskoçya Okuluyle uzlaşarak Locke ve Hume'un saltanatını sarsmış ve haklı bir ün kazanmıştır. Bununla birlikte kendisine 4.000 lira maaş bağlayan Louis XV'nin dehasından bahsedecek ve Frédéric'i göklere çıkaracak kadar da dalkavukluk yaptığı görülür.

Akademi üyelerinin söylevlerinde Maupertuis'ye, "Bir diğer Leibniz" adı verilmek âdet olmuştu; bu iki Leibniz arasındaki fark, birinin Almanya'da doğmuş ve yetişmiş olması, diğerinin de Almanlar tarafından Fransa'da yetiştirilmiş olmasıdır. 1750'de Berlin Akademisine girmiş olan yabancılardan Koenig, Maupertuis'nin *Essai de Cosmologie*'sine ve bir *Memuvar*'ına itiraz etmeye cesaret etti, fakat bu cesaret, kendisinin Akademi'den atılmasına neden oldu. Maupertuis, bu hücumlara pek üzüldü, hastalandı ve imparator, onu teselli etmek için Koenig'in yazılarını yaktırdı ve bazı makalelerle sevgili dostunu savundu. Fakat Maupertuis, bir daha iyileşmedi. Son saatlerinde dinsel bir teselliye nail olmak için rahip istediğinden, Voltaire: "O, iki sofu arasında öldü" der.

Oeuvres adıyle 1756'da Lyon'da basılan dört cilt, onun tüm eserlerini kapsamaz. Ayrıca, Akademi'deki söylevleriyle bazı memuvarları da vardır. Burada bizi ilgileyen, onun felsefesel eserleridir ki, bunlardan biri, *Essai de Cosmologie* (Berlin, 1750), diğeri de, *Essai de Philosophie Morale* (Londra, 1750) adını taşır. Birinci eser üç kitaba bölünmüştür:

a) Tanrı'nın varoluşu. (Bunu Maupertuis, doğanın harikalarıyle tanıtlamaya çalışır).

b) Birinci kitapta eleştirilmiş olan kanıtların (delil) yerine koymak istediği yeni kanıtlarını tanıtlamaya çalışır; bunları hareket kanunlarından göksel ve yersel mekanik ilkelerinden, yüce zihnin yüklemlerinden (sıfat) elde eder.

c) Evrenin yüce manzaralarını sunar, bazen de âlemin ve daha çok dünyamızın beliğ bir tablosunu çizme amacını güder; eserinin başında âlemin sistemini açıklama iddiasında olmadığını söyler. Bu eserdeki düşüncelerini 1756'da Berlin Akademisine vermiş olduğu bir memuvarla tamamlar. Onun bu memuvarı da,

1. *Matematik Pekinlik ve Apaçıklık,*

2. *Doğa Kanunlarının Yoklanması*'ndan ibaret olmak üzere iki bölümdür.

Maupertuis, *Dillerin Kaynağına ve Sözcüklerin Anlamlarına Dair Düşünceler* ile bazı mektuplar da yazmıştır ki, bunlar da felsefeyi ilgilerler.

Dil sorunlarında, onun Berkeley'e bağlı olduğu görülür. *Ahlâk Felsefesine Dair Deneme*'sinde ise, hayır ve mutluluğu, bir fizikçi ve geometri bilgininin dil ve üslubuyle inceler. Duyuların hazlarıyle zihinsel hazları karşılaştırır ve en büyük olan hazları en asil hazlar olarak nitelendirir. Mutluluğu, "şerler toplamı bir yana atıldığı zaman geriye kalan hayırlar" diye tanımlar ve mutlulukla hazzın karıştırılmamasını ister. Ona göre, beden hazları gerçektir ve bunda aranılan hazdır; fakat bunlar, ruhun hazlarıyle karşılaştırılabilirler ve bunları geçebilirler. Şu halde iki haz ve elem türü vardır:

1. Yabancı cisimlerin bedenimiz üzerinde bıraktığı izlenimlerin (intiba) algısından ibaret olan beden haz ve elemleri.

2. Duyuların aracılığı (tavassut) olmaksızın ruhun kazandığı tüm algılardan ibaret olan ruhsal haz ve elemler.

Ruhun hazları, ona göre, iki konuya sahiptir: a) Adaleti işlemek; b) Gerçeği görmek... Ruhun elemi ise, bu iki konudan birinin eksik olmasıdır. Bir haz algısını sürdüren zaman, 'mutlu bir an'dır, aksi de, 'bahtsız bir an'dır. Bu iki an içinde sadece 'süre'yi dikkate almak yetişmez, haz ve elemin büyüklüğündeki 'şiddet' (intensité - yeğinlik) de dikkate alınmalıdır. Hayır olanla şer olanı karşılaştırma hünerine 'tedbir' denilir. Günlük yaşamda elemlerin toplamı, iyi olanların toplamını aşar. Bu, ölmezliği, zorunlu ve kuşku götürmez olmamakla birlikte, hiç olmazsa istenilen ve adalet düşüncesine uygun bir duruma getirir. Maupertuis, bu eserinde Epikürcülerle stoacılara dair önemli düşünceler ileri sürdükten sonra, stoacı ahlâkla İncil'in ahlâkını karşılaştırır;

bazı din filozoflarına karşı Malebranche'la Leibniz'in verdiği karşılıkları açıklar. Bu eserde 'intihar'dan söz eden kısma çok itiraz edilmiştir. Bu kısımda Maupertuis, bir ahret hayatını umut etmekten ve öyle bir hayattan korkmaktan vazgeçerek intihara izin verir. Fakat bir Hıristiyan olarak bunu şiddetle reddeder. Onun yine bu eserdeki din anlayışına da hücum edilmiştir. Zira o, dinin kesin olarak tanıtlanabilseydi, herkesin dini, bir geometri gerçeği gibi kabul etmesi gerekirdi, der. Maupertuis'nin bu konulara dair düşünceleri kuvvetli değildir. Onu bir imansız ya da kuşkucu olmaktan çok tereddüt içinde bocalayan bir kişilik saymaktayız. Bununla birlikte Maupertuis, XVIII. yüzyıl filozofları arasında bir tinselci (spiritualiste) olarak tanınmaktadır. Zira o, Büyük Frédéric'in sarayında toplanan Lamettrie ve diğer bazı maddecilere karşı birleşmiş bulunan bir zümreye mensuptu. Kendisinin Alman düşünürleri üzerindeki etkisi küçümsenemeyecek kadar çoktur. Külliyatı 4 cilttir.

Bkz. Damiron, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi oturumlarının özetlerinde, (cilt XLIII) Maupertuis'ye dair yazdığı memuvar: *De la Baume* ile, *Vie de Maupertuis* (1859); Prunier, *Newton-Maupertuis* (1929, Fransızcadır); Voltaire, *Réponse d'Un Académicien de Paris à un Akademiscien de Berlin* (Bunda yazar adı yoktur). Frédéric II., *Lettre d'Un Académicien de Berlin à un Akadémicien de Paris.* Bu iki eserden birincisi, Maupertuis'ye hücum eden Koenig'i, ikincisi ise Maupertuis'yi savunmak için yazılmışlardır.

MAUTHNER, Fritz. Dil felsefesindeki çalışmalarıyle tanınmış olan bu bilgin, 22 kasım 1849'da Horitz'de (Bohemya) doğmuş, 29 haziran 1923'te Meersburg'da ölmüştür. Aşırı adcılardandır. Felsefesel eleştirimlerde de ileri bir filozoftur. Şu eserleri önemlidir: *Beitrage zu Einer Kritik der Sprache* (3 cilt; 3. baskı, 1933); *Die Sprache* (1907); *Vörterbuch der Philosophie* (2 cilt, 1910-1911; 3 cilt olarak da, 2. baskı, 1924); *Der Atheismus u. seine Geschichte im Abendlande* (4 cilt, 1923).

Bkz. T. Kappstein, *Fritz Mauthner* (1926); G. Ibsen, *Sprachphilosophie der Gegenwart* (1930).

MAXIMUS (Nice'li). Yunan filozofu. Eflatun'un yorumcularından. Proklus, onu Eflatun'un *Cumhuriyet*'indeki X. kitapta bulunan miti (mythe) açıklayanlardan biri olarak gösterir. Yaşadığı dönemi bilmiyoruz.

MAXIMUS (Efes'li). Yunan filozofu. İskenderiye'de Jamblik Okulundandır. IV. yüzyıl sonlarında yaşamıştır. Eutrope'a göre, zengin ve nüfuzlu bir ailedendir ve imparator Julien'e etkisi büyük olanlardandır. Bu imparator, büyü işlerine pek düşkün olduğundan, Maximus da onun huzurunda birçok hünerler göstermişti. İmparatordan gördüğü teveccüh dolayısıyle fazla kibirlenmiş olan Maximus'a düşman olanlar da çoğalmıştı. Hâmisi ölünce kendisini hapsettiler, karısıyle birlikte içmek üzere hazırladığı zehri, birlikte içme cesaretini gösterememiş, fakat karısı içmiş olduğu için, onun nasıl öldüğünü seyretmişti. Sonra kendisi tekrar saraya alınmışsa da, çıkan bir isyanda ölüme mahkûm edilmiştir (M.S. 370). O, okul arkadaşı Öseb'den farklı olarak, keşif ve keramete (théurgie) düşkün, doğanın kuvvet ve büyüklüğüne hayran olan gösteriş ve söylevlerden nefret eden bir adamdı. Ammonius'ün anlattığına göre, mantıkla da uğraşmış olan M. Boetius, Jamblik ve Porphiros'la birlikte tasımın (kıyas) ikinci ve üçüncü şekillerini geçerli saymış ve bunu, imparator Julien'in önünde Themistius'e karşı savunmuştur, imparator da kendisine taraftar olmuştur.

MAXIMUS (Tyr'li). Yunan filozofu. Milâdın II. yüzyıl ortalarında yetişen Eflatunculardan ise de, daha çok seçmecilerden sayılır. 155 yılına doğru Sofu Antoin adıyle kendini tanıtmış ve imparator Commodius zamanında Roma'ya gelmiştir. Aynı zamanda hatip de olan Maximus, yaşadığı dönemin hatipleri gibi seyahatler yapmış, Frikya'yı ve Arabistan'ı gezmiş, burada Arapların taptığı kutsal taşı gördüğünü (bu Müslümanlıktan önce de kutsal sayılan Kara Taş'tır), diğer gördüğü şeylerle birlikte anlatmıştır. Onun Yunanistan'da öldüğü kabul edilir. Kendisinden zamanımıza dek kırk bir söylev ve dissertasyon gelmiştir. Açık ve zarif bir üslupla yazılmış olan bu eserler, daha çok ahlâk ve edebiyata dair konuları kapsar. Orijinal bir değeri olmayan bu söylevlerde leh ve aleyhte söylenen düşünceleri bir hatibe onur verecek bir belâgatle ifade etmek amacını gütmüştür. Örneğin, dalınçlı hayat, etkin (actif) hayattan üstün müdür, değil midir?.. Cumhuriyet çiftçilere mi, yoksa askerlere mi daha yararlıdır? gibi sorunları ciddiyetten uzak birtakım zekâ oyunlarıyle anlatmıştır. Bununla birlikte bazı ciddî konulara da değinir ve böyle konularda Eflatuncu olur. Tanrılık hakkında oldukça sağlam düşünceleri vardır. Örneğin, 11, 14 ve 17. dissertasyonlarda tanrılara dua etmenin uygun olup olmadığını —Sokrat'ın şeytanının ne olduğunu— Eflatun'a göre, Tanrı'nın ne olduğunu araştırır. Tek Tanrı, Yüce Tanrı, Evrensel Zihin düşüncelerini yeniden canlandırmış olan Maximus'a göre, Tanrı, en yüce ruhtur. Mutlak birlik ve mutlak hayırdır. O, akılla kavranılabilir zaman ve doğadan üstün, görünmez, tanımlanılamaz bir varlıktır.

Maximus, Yüce Tanrı'dan aşağı olan diğer birçok tanrılar daha kabul eder ki, bunlar, birincisinin vekil ve çocuklarıdır. Cin ve şeytan adını da verdiği bu aracı varlıklar, ona göre, ancak bazı seçkin insanlarla ilişkide bulunurlar. Homeros da bunlardan biridir. Maximus, Yunan mitolojisine başvurarak bu ozanın eserlerindeki türlü aracı tanrıların masallarından örnekler verir.

Maximus, gökleri yerden ayıran aralıkta ikinci düzenden birtakım ölmezlerin bulunduğunu, bunların insanlardan daha güçlü, tanrılardan daha az güçlü ve tanrıya daha yakın olduklarından, insanlardan daha üstün ve insanları özenle yöneten varlıklar olduğunu kabul eder. Ona göre, Sokrat'ın şeytanı da bunlardan biridir ki, Tanrı ile Sokrat arasındaki ilişkiyi sağlamış ve geleceği sürekli olarak ona fısıldamıştır. Maximus, ruhun da Tanrısal bir öze sahip ve bedende hapsedilmiş olup anımsama (tahattur) aracılığıyle bazen bedenden kaçtığını, düşte gibi yaşadığını ve ölüm, ona öz'ün doğasını vererek bedenden kurtardığını ileri sürer ve kâhinliği Tanrısal kayranın bir kanıtı sayar, bunu elindelikle (libre arbitre) uzlaştırır; yalnız zorunlu olaylar, der, koşulsuz olarak bildirilmişlerdir. Özgürlüğü ilgileyenler ise, koşullu olarak bildirilmiştir. Maximus, 16. dissertasyonunda anış (réminissence) kuramını ve ruhların daha önceki varoluşlarını geliştirmiştir. Bunda, gerek Eflatun'un bazı noktaları hakkında ve gerek cinler bilimine (démonologie) dair yararlı düşünce ve bilgiler vardır. Maximus, çağdaşı olan Plütark gibi Yeni Eflatunculuğu hazırlayanlardan biridir.

Maximus'ün söylevleri, D. Heinsius tarafından Latinceye çevrilmiş, 1614'te Leyde'de basılmıştır. Bunları Fransızcaya, *Dissertation XXXI* adıyle Combre Dounous çevirmiştir (Paris, 1802).

MAXWEL, James Clark. İngiliz fizikçisi. 13 haziran 1831'de Edimburg'da doğdu, 5 kasım 1879'da Cambridge'de öldü. Bu üniversitede fizik profesörüydü. Işının elektro-manyetik kuramına matematik bir şekil verdi. Edimburg Üniversitesinde W. Hamilton'un derslerini dinlerken felsefe zevkini aldı. Bunun içindir ki, Maxwel'in düşünce ve araştırmalarında hocasının etkileri görülür. Maxwel'in felsefesi, *Scientific Paper (Bilimsel Kâğıtlar)* adlı ve ölümünden sonra toplanarak bastırılmış olan yazılarının ikinci cildinde bulunur. Ona göre, metafizik spekülasyonlar geçmişe aittir. Bugün onu, fizik yıkmış ve bu bilim metafiziğin yerini almıştır. Fakat varoluşun temel düşüncelerine dair tartışmaların çağımızda yeri olmamasından endişe etmemelidir. Zira, bugün de Thalès zamanındaki kadar hararetle bu kurgular yaşamaktadır.



Maxwel'e göre, sağın (exacte) bilimlerin ilerlemesi ve uygulaştırılmış tasarımların gelişmesi, bizi, olguların zihinsel bir tasarımını verecek duruma getirir. Bu tasarım, bir yandan her özel hali aynı olacak kadar geneldir; bir yandan da matematik akıl yürütmelere temel ödevini görecek denli belgindir (précise). Bu yol, Öklid ve Faraday'ın izlediği yoldur. Maxwel'e başlangıçtan itibaren bir ilke koyma ve bir ilkeyi belirlenmiş bir alana uygulama düşüncesinin bize nasıl geldiği sorulacak olursa, bilimde analojinin oynadığı önemli rolü göstermek suretiyle cevap verir. Ona göre, fiziksel analoji, iki deney alanının kanunlarındaki tikel benzerliktir. Bu analoji, diğeri aracılığıyle bir alanı aydınlatmamıza hizmet eder. Bu suretledir ki, matematiklerin bilime her uygulanması, fizik miktarlar analojisinin sayılar kanununa dayanır ve sağın bilimler, doğa problemini sayısal işlemler aracılığıyle bir miktar (grandeur) belirlemesine dönüştürmeye çabalarlar. Doğanın mekanik anlaşılması denilen şey de aynı cinstendir. Bu da doğaya hareket kanunları aracılığıyle giren nitel değişmelere ait kanunların bir analojisine dayanır. Bundan ötürüdür ki, ona göre, cisimlerin değişmeleri, pek küçük kısımların hareketlerinden ibarettir. Diğer olaylara da uygulanabilen bir ilke gibi herhangi bir olay tasarımı, bir açıklamadır ve deney bize gösteriyor ki, bircinsten olan her deney, ruhta özel bir kanun yaratır. Analoji yürürlükten çıktığı takdirde, bu pek küçük kısımların doğasına dair belirlenmiş tasarımlar meydana getirmeye ihtiyaç kalmaz; hatta, bunlara uzam, şekil, sertlik ya da yumuşaklık gibi nitelikleri de yüklemeye ihtiyaç kalmaz. Maddenin en son kısımlarından istenecek olan sadece hareketlerin düzenlik ve olabilirliğidir. Sabitlik ve süreklilik, madde düşüncesinin temellerini oluşturur.

Maxwel, bu noktada, Faraday ve W. Thomson'un (Lord Kelvin) evvelce değer verdikleri düşünceleri kabul eder. "Sükûn ve denge, ancak hareketle anlaşılır" der. Bunun içindir ki, ona göre, sinematik (cinematique), statikten önce gelmelidir. (Sinematik, hareket edenden soyutlanmış olan hareket kuramı demektir. Statik de, denge ilişkilerinin kuramı de-

mektir). Sinematik, ölçülebilir nicelik olarak zamanı kapsadığı için, geometriden ayrılır. Bununla birilkte geometri, hareket kuramıyle olan ilişkisi içinde, ya bu kuramdan çıkmıştır ya da bu kuramın bir kısmıdır. Zira, geometri, şekillerin uzayda yaratılmış olmasına hizmet eden süreçlerden (processus) başka bir şeyi incelemez. Bir çizgi, karatahta üzerinde BA denildiği kadar da AB denilebilecek olan bir şekil değil, A'dan B'ye doğru olan bir hareketin yoludur. Hareketin tasarımı, şekil tasarımına temel ödevini görür. Bunu bize, dikkatin psikolojik etkisi de gösterir: Her anda dikkat, tikele (cüz'î) bölünemez. O, tasarımların serisi arasında ilerleyen bir tasarımla sınırlanmıştır. Tüm olguların işaret ve şekillerine genel olarak fazla bağlanırlar ve duyulur algı ile düşüncenin oluşul (génétique) süreçleri ihmal edilir. Şu halde bilginin ilkeleri analojiden çıkar ve bunlar bir sükûna olmaktan çok, harekete uygulanırlar. Diğer bir nokta da, ilkelerin gerçeği, gerçekliklerinden ibaret olmasıdır; bunların gerçekliği de 'pratik yararları'na, hareketi araştırmaya koyulma derecelerine dayanır. Bir ilkenin önemi, bizi tamamiyle belgin olan sorunlara götürmesinden ibarettir. Aynı zamanda enerji ilkesinin önemi de, tüm fizik olaylarında her yeni olay için, burada hangi enerji dönüşümü (istihale) işlemektedir? Bu enerji nereden gelmiş, nereye meyletmektedir? Bu değişim (mübadele) hangi koşullara bağlıdır? sorularını sorabileceğimiz tarzda enerjinin dönüşümü örnekleriymiş gibi varsayılabilmesinde gizlidir. Bu suretle, uzaktan etki varsayımı (hipotez), — her ne kadar bu, Maxwel'in de zannettiği gibi doğru değilse de— büyük ve bilimsel bir değer kazanır; onu, "Cisimler nasıl oluyor da uzaktan birbiri üzerine etki yapıyorlar?" sorusuna karşılık vermek için özenerek incelemek gerekir. Burada, Hamilton'un, "canlı bir yanılma, ölü bir gerçekten daha değerlidir" şeklinde ifade edilen kanununu düşünmek gereklidir.

Maxwel, bu görüşü, doğanın mekanik görüşünde bir postülat olan atom kuramına da uygular. Bizim doğal dediğimiz nedenlerden hiç birinin, atomların varoluşunu ya da özel olarak bircinstenliklerini (homogenéité) açıklayacak ölçüde olmadıklarını tanıtladıktan sonradır ki, "bilimsel spekülasyonlarımız, bundan sonra içinde, doğumla ölümün dalgaları oynaşan eşyanın bir görünüşten ibaret olan sahnesi altına nüfuz edebilecek mi ve biz bugün sayıca ölçü ve ağırlıkları bakımından mükemmel yaratılmış olan düzen ve yetkinlik âleminin eşiğine ayak basabilecek miyiz?.. sorunlarıyle karşılaşırız. Belki de aldanıyoruz. Atomu görmüş ya da hissetmiş olan kimse yoktur; bizim atomcu varsayımımızın yerini, belki de maddenin yapısına dair yeni bir kuram alacaktır. Şu halde atom kuramı doğru olmasa bile, uzun süre pek yararlı olmuştur".

Maxwel, yine bir analoji yoluyle, sürekli olarak bir fiziksel enerji dağılması varolduğuna göre, doğal bir tarzda meydana gelemeyen bir ilkel halin bulunması gerektir, sonucuna ulaşır. Bu varsayım, bilimin son sözü değildir; zira, dağılmış olan enerji, kendisi için bir uygulamayı tasarlayamadığımız enerji demektir. Maxwel, burada, der, bir doğa kanununun açıkça meydana çıkmasına engel olan bir sarsıntıdan bahsediyormuşuz gibi bir hal vardır. Gerçekte ise, bilmediğimiz ya da ihmal ettiğimiz, yahut da en geniş gözlemlere kadar kendimizi hazırladığımız hal ve koşullar vardır. Sarsıntı doğal bir olgu değil, hayal gücü demektir. Doğanın eylemlerinde hiç bir sarsıntı yoktur. Maxwel, burada Spinoza'yı andırır.

Maxwel'in yöntemsiz ve kendi kuramlarına uymayan bazı düşünceleri de vardır: Birçok büyük bilginlerde olduğu gibi Tanrıbilimsel tasarımlar da, onda bazen mutlak bir sınırın varlığına inandığı ya da daha çok bu cinsten bir sınırın varlığı inancını kurmak istediği zaman, pusuya düşerler. Vaktiyle Descartes, doğanın yüce kanunlarını Tanrı'nın iradesinden çıkarmış; Newton, güneş sistemindeki düzenli bağlılığın doğal bir kaynağı olamayacağını söylemiş; Linné ve Cuvier, organik tipler hakkında ve Lord Kelvin, hayatın doğuşu hakkında bazı doğaüstü nedenlerin varolabileceğini ileri sürmüşlerdi. Maxwel de onlar gibi, bircinsten ve değişmez atomların, imal edilmiş bir nesne işaretine sahip oldukları için yaratılmış olmaları gerektir, der ki, bu onun olumlu (pozitif) ve bilimci görüşlerine uymaz. Maxwel, burada der, her bilimin sınırındayız. Zira, bilim, yoktan (ex nihilo) yaratma işinde tartışmaya girişmez. Bir atomun doğuşu, şu anda içinde yaşadığımız doğal düzende yer bulamayan bir olaydır; fakat böyle bir olayın meydana gelmesi gerektir. Çünkü, bircinsten öğelerin tüm bir ebedîlik boyunca varoluşlarını kabul etmek saçmadır. Maxwel bu saçmalığın nedenini anlatmaz. Onun atom kuramı burada dogmacı (dogme) bir karakter gösterir.

Maxwel, 'ruh' sorununda da bilimi sınırlar: Beyin içinde ruhu, atomik ve kimyasal bir tarzda keşfetmek olanağı bulunmadığı, fakat nedeni maddesel olmayan maddesel bir hareketin varolduğu görülür ki, bunu aracısız olarak ruh yönetir, tarzında düşünenlere karşı, bunun, enerjinin sakımı kanunuyle çelişik olduğunu iddia eder ve bir canlı varlıkla, alınmış ve kullanılmış bir enerjinin yaptığı iş ara-

sında önemli bir fark olduğunu gösteren herhangi bir deneyimle övünülemez, der. Bilinç nasıl doğabilmiştir? Atomlara ruhsal nitelikler yüklemek, hiç bir işe yaramaz. Çünkü, bilinç, ruhsal atomların ürünüdür, demekle hiç bir şey açıklanamaz. Kişiliğin derinliğine inebilirsek, öte yanda bilimin sınırını bulmuş oluruz ve nesnel olgular varlıklarına son vermiş olurlar. Öznenin en geçer ilkesi, "ben'im"dir ve bu tamamıyle aynı duyguda olan iki kişi tarafından kullanılamaz, bu itibarla da bilimin konusu olamaz.

Maxwel'in analojiye dayanan *Fizik Olayların Sayısal Kuramı* az sonra Helmotz ve E. Mach taraflarından değiştirilmiştir.

Maxwel'i Fransız sosyologlarından olup, *La Magie* (1922) ve *La Divination* (1924) adlı eserlerin yazarı olan Dr. J. Maxwell ile, *Le Crim et la Socitéé* (1920) adlı eseri yazan ve diğer bir Fransız bilgini olan Maxwell ile karıştırmamalıyız.

Bkz. H. Höffding, *Philosophes Contemporains* (Paris, 1924, s. 95-100); R. L. Smith-Rose, *J. C. Maxwel* (Londra, 1948).

MAYRONS, François. J. Duns-Scot'un tanınmış çıraklarındandır. Zamanında "Nurlu ve nüfuz eden" (Illuminati et acuti) unvanını almış olan bu filozofa bazen de, "Soyutlama üstadı" (Magistri abistractionum) sıfatı verilmiştir. XIII. yüzyılın son yıllarında Provence' daki Digne kasabasında doğmuş, Küçük Kardeşler Tarikatına girmiş ve Paris'te Tanrıbilim başölyesi olmuştur. Skolastik tartışmalara karşı pek büyük bir yeteneğe sahipti. Bu yüzden 1315'te Paris Üniversitesinde, her çarşamba günü, yiyip içmeden, durup dinlenmeden güneşin doğup batacağı saate dek yapılması âdet edilen tartışmalara katılırdı. 1323'te Papa Jean XXII'ın emriyle Tanrıbilim doktoru olmuş ve fakültede bu dersi okutma emrini almıştır. Fakat, 1325'te öldüğü için bu iki onurdan uzun süre yararlanamadı. Başlıca eseri: *Scriptum in Magistrum Sententiarum* (Bâle, 1489) dur ki, *Ayetler Üstadını Yorumlama* demektir. O, bu eserinde, yer yer ontoloji, psikoloji ve Tanrıbilime değinir. Oldukça orijinal olan bu eser, şu konuları kapsar: İnsel bilimin egemen ilkesi; En yüce cins; Gerçekliğin niteliği, ayrımlar ve ilişkiler; Tümelin ve genelin karakterleri; Duyuların pekinliği; Kendiliğinden apaçık ve tanıtlanamaz önermeler; Açık ve seçik bilgi; Tanrı varoluşunun 'a priori' tanıtı; Tanrısal yüklemlerin ayrımları.

Mayrons'a göre, bilimin en egemen ilkesi, 'varlık' vardır; yani, varlık, yaratmada ve yaşatmada varolan her şeyde özdeş olarak aynı olan esastır, önermesinde saklıdır. Varlık (ens) her şeyin temeli ve son ilkesi olunca, onun aynı zamanda, her varoluş şeklini, her ilinek (accident) ve kipi (mode) de içine alan en yüce bir tohum olması da gerekir. Eğer bilmek ve varolmak yüce kavramları bir iseler, bunlar, mutlak surette yalınçtırlar ve eğer bunlar mutlak surette yalınç iseler, gerçek ayrımlara, yani ilkel ayrımlara (far) sahip olabilirler mi? Ona göre, olabilirler. Bu, cinste pek çok çeşitlerin bulunduğuna, kokular, renkler, sesler, sıcak ve soğuk, sertlik ya da yumuşaklık izlenimleri gibi duyumlardaki esaslı türlülüklere aracılık eder. Mayrons, maddenin bu farklı niteliklerine 'kaynaksal (originaire) ayrımlar' adını verir ve bu türlülüklerin kendi aralarında hiç bir ortak şeye sahip olamadıklarını iddia eder; eşyanın içinde yalnız zihnin eseri olmayan şu dört nesnel ayrımın bulunduğuna inanır:

1. *Esaslı ayrımlar:* Yaratmadan Tanrı'nın seçik oluşu gibi,
2. *Gerçek ayrımlar:* Baba ile oğlun farkları gibi,
3. *Şekilsel ayrımlar:* İnsanla eşeğin farkı gibi,
4. *Kipsel (modale) ayrımlar:* Beyazlıkla bunun türlü evreleri arasındaki farklar gibi, varlıkla bunun içsel kipleri arasındaki ayrımlardır.

Bu ayrımlar, birbiri ardından o suretle gelirler ki, 'esaslı' ayrımlar en güçlü ve en çok göze çarpıcı oldukları halde, 'kipsel' ayrımlar, daha az güçlüdürler. Mayrons, genel'le tümel sorununda hocasının izinden gider. Ona göre tümel, kendiliğinden ne dış doğada, ne de insel ruhta bulunur; fakat bir ilinek olarak her ikisinde de bulunur; yani, genel olarak varoluş, esaslı olarak ne insel ruh içinde, ne de bu ruhun dışındadır. Eğer o, esaslı bir suretle insel ruhta olsaydı, insan algılanmış ya da tasarlanmış olduğu andan itibaren varolmaya son verirdi. Eğer o, esaslı olarak insel ruhun dışında olsaydı, insan zorunlu bir varoluşa sahip olurdu.

Bu ince çözüm tarzı da gösterir ki, Mayrons, daha çok psikolojik düşünmelere koyulmaktadır ve duyguların pekinliği problemini büsbütün unutulmaktan kurtarmıştır. Duyular bizi aldatırlar mı? sorusuna, 'hayır', der ve vaktiyle Epikür'ün ileri sürdüğü düşünceye katılır. Epikür, bizim iyi algıladıklarımızı ve algılamak zorunda olduklarımızı hissettiğimizi, fakat algıladığımız şeyleri çoğu zaman fena ayırt ettiğimizi, onları duyumlarımız arasında yargıladığımızı söylemişti. Bu itibarla duyular ve kamul duyu (sens commun) söz götürmez bir surette bizi aldatamazlar. Apaçıklık sorununa gelince, Mayrons, bu konuyu faz-

la deşmez. Fakat kendiliklerinden apaçık olan ve başka önermelerle tanıtlanma ihtiyacında olan önermeler hakkında birçok ilginç sayfalar yazmıştır. Her varolan ve bir tanıta (ispat) gerek gösteren, kendiliğinden apaçık değildir; o, kendinden duyular için apaçık olan algıç (entendement) aracılığıyle tanıtlanabilir.

Seçik bilgi (cognito distincta) sorununa gelince, Mayrons'e göre, bu konunun kısımlarını, öğelerini ve ilişkilerini tasarlamak, onu sadece açıkça bilmek demek değil, seçik bir surette tanımak demektir.

Mayrons'a, Saint-Anselme'in Tanrı varoluşu hakkındaki kanıtını reddettiği için itiraz ederler. O, bunu sadece, daima tanrılığı tanımlamak zorunda bıraktığı için reddediyorum, der. Zira, kendisine göre tanrılık, en yüce ve mutlak yanlışlığı dolayısıyle tanımlanılamaz. Mayrons, skolastiklerden çoğunun görüşlerine aykırı olarak, birbirinden olan farkları sayesinde ayrıldıklarını tanıtlamaya çalışır. Tanrısal zihin, düşünür, Tanrısal irade ister. Zihnin istemiş olması ve iradenin düşünmesi yanlıştır. Bu itibarla bu iki yüklem, ayrıdır. Algıç, iyi'yi olduğu kadar da kötü'yü algılayabilir; fakat irade, iyi'den başkasını istemez. Bu itibarla bu iki niteliğin, başkalıkları kabul edilmelidir. Mayrons, Tanrı'nın tümel bilgiçliği (omniscience) ile doğa olaylarının zorunsuz ve ilinekli oluşlarını uzlaştırmaya da çalışmıştır. Tanrı, her şeye gücü yeten iradesi sayesinde, her şeyin nedeni olduğu için bu iradeyi önceden tanır ve bunun aracılığıyle de ilerde olacak şeylerin hepsini bilir. Anlaşılıyor ki o, doğa kanunlarının değişmezliğinden doğan zorlukları dikkate almamıştır. O, Sorbonne'da, Aristo, Saint-Augustin, Saint-Anselme, Lombart... vb. hakkında pek başarılı yorumlamalarda bulunmuştur.

MAZZINI, Giuseppe. İtalyan politika filozofu. 22 haziran 1805'te Genova'da doğmuş, 10 mart 1872'de Pise'de ölmüştür. İtalyan yurtseverlerinden biri olan Mazzini, Genç-İtalya adlı bir cemiyet kurmuş ve İtalya'nın birliğini sağlamak için İtalya, İngiltere ve İsviçre'de de savaşmıştır. 1848'de Romalı Triumvirat partisini kurmuştur; fakat Fransa'nın İtalya'yı işgal etmesi üzerine bu parti dağılmış ve Papa saltanatı yeniden kurulmuştu. Mazzini'ye göre, İtalya'nın siyasal birliği, sadece ulusal bir benciliği kandırma işi değildir. Ulus, bireyle insanlık arasında ihmal edilemez bir aracıdır. Ulusal bağımsızlık, tüm evrene hizmet etmelidir. Mazzini, bireycilik ve gelenekçiliğe de karşıdır. Ona göre bireylik, tek başına bireysel vicdanı davet eder ve anarşiyi doğurur. Sosyal düşünce, sadece geleneğin daveti değil, istibdat ve yerinde saymanın da nedenidir. Bu itibarla o, geçmişin tüm aşamalarını kendisinde gizleyen bir ilerleme düşüncesini savunur. Bu aşamalar üçtür:



1. Eski Greko-romen hayat ve kültürün tarihe getirdiği Özgürlük.
2. Hıristiyanlık gibi evrensel bir dinin getirdiği, insanlar arasında Eşitlik Düşüncesi.
3. Fransa'nın 1789'da uygulamak istediği Kardeşlik.

Bunlar, Fransız İhtilâlinin özetlemiş olduğu üç tarih aşamasıdır. Fakat, artık insan haklarının bireyciliği yeterli değildir. Mazzini'ye göre, hak, ödevden doğar ve bireysel vicdan sayesinde, ancak savunmanın olumsuz görüşüyle tanınabilir. "Vicdanın, kendi içgüdülerini gerçeklendirmek için bir kurala ihtiyaç vardır. Bu kural, akıl ve insanlıktır" (*Devoire de l'Homme,* 1860; *Opere,* XIII, s. 41). Asıl zorluk, bu iki gücü birleştirmektedir: "Bireyin vicdanı kutsaldır, insanlığın kamul onaylaması da kutsaldır. Bunların ikisine de danışmayı ihmal eden, gerçeğin bilgisi için esaslı olan bir aracıdan kendisini yoksun etmiş olur" (adı geçen eser, s. 38-39). Bireysel faaliyet, insanın ihtiyaç ve yönsemeleri olmazsa, soyut ve kısır ilkelerden başka bir şey olamaz. Birey ve ulus (ki, bunlar da kişilerdir) insanlığa hayat verirler.

Mazzini'nin doktrini, Rosmini ve Cioberti'nin doktrinlerine benzer. Denebilir ki, İtalyan zekâsı, bu üç filozofta olduğu gibi, saf ve yalınç içkinlik doktrinlerinden hoşlanmamakta ve bireyden üstün bir gerçekliğe bağlanmaktadır.

Mazzini'nin külliyatı *Opere* adıyle 18 cilt olarak 1861-1891 arasında Roma'da yayımlanmıştır. İmola'da basılanı 98 cilttir (1906-1942).

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 903-905); C. E. Vaughan, *Studies of the History of Political Philosophy* (cilt II, s. 250-323; Manschester, 1925); I. Bonomi, *Mazzini* (2. baskı, 1946); A. Codignola, *Mazzini* (Turin, 1946); E. Morelli, *Mazzini* (1950).

MAZZONI ya da **MAZZONIUS, Giacomo.** İtalyan filozofu. 1548'de asil bir aileden Césene'de doğmuş ve 10 nisan 1598'de Ferrare'de ölmüştür. Öğrenimlerini Padoue'da özenerek tamamlamış ve atalar sözü halinde dilden dile dolaşan ünlü bir memuvarla kendisini tanıtmıştır. XVI. yüzyılın ikinci yarımında yetişen İtalyan filozoflarının en bilginlerinden biri olan

Mazzoni, doğduğu şehirde, Maserata, Pise ve Roma'da felsefe okutmuş ve Della Crusea Akademisini kurmuştur. Hemen tüm İtalyan şehir ve prensleri onu elde etmek için birbirleriyle yarış etmişlerdir. Fakat nihayet Kardinal Aldobrandini, onun kaderine egemen olmuş, Mazzoni, onu evvelâ Roma'da, sonra Ferrare'de izlemiştir. Bu şehirde zamanın her türlü bilimsel ve edebî tartışmalarına karışmış, Patrizi, Campanella ve F. Muti... gibilerle savaşmıştır. Mazzoni, edebiyatta Dante'yi savunmakla ünlüdür. O, Galile'nin de hocalarından biridir. *Di Fesadella Comedia di Dantee* (1587) adlı eserinde büyük ozanın *Tanrısal Komedi*'sindeki güzelliği gösterdikten sonra, Doğru, Güzel ve Yüce'nin nitelikleriyle sanat ve edebiyatın kaynak ve amacı, ozan ve artistlerin gerçek kaderleri hakkında, doğru olmaktan çok ince ve yararlı gözlemler verir. Bu yeni görüşler, eleştirim sınırlarına kadar uzanan felsefesel bir karakter taşırlar. Bunların verimli izleri. Du Bois ve Muratori'de görülür.

Mazzoni, Aristo ile Eflatun'u uzlaştırma işinde, pek büyük ilgi ve heyecan yaratan ve değerleri eşit olmayan iki eser yazdı:

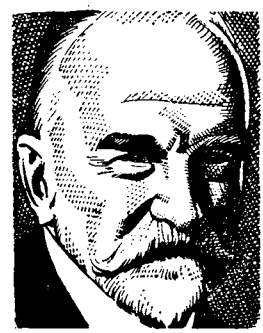
1. *De Triplici Hominum Vita, Activa Nempe, Contemplativa et Religiosa Methodi Tres* (Cesine, 1576).

2. *In Universam Platonis et Aristotelis* (1597).

Bu iki eserde Eflatunculukla gezimciliğin farklarıyle aykırılıkları, nadir bir doğrulukla gösterilmiştir. Ülkücülükle gerçekçiliği uzlaştırmak, arhétipleri (archetyppes) birlikte kurmak ve bunu deneyle elde etmeyi bilmek için teklif ettiği aracılar, spekülasyonlara elverişli bir zekâdan çok felsefesel tartışmalara elverişli bir zekâya sahip olduğunu gösterir. O, bu uzlaştırma işinde Akademiyi tercih ettiğini saklamaz ve Galile'ye okuttuğu Fisagorculuktan da pek hoşlandığı görülür. Bu iki okul arasında yaptığı ayrıntılı karşılaştırma, kendisinden önce bu işi yapmış olanlarınkinden üstündür. (Bu işe ondan önce Trabzonlu Georges Gémiste Pléthon ve Caudentius başvurmuşlardı). Leibniz de Mazzoni'nin çalışmalarını över. Bu eserlerden birincisinde, bilim ve sanatların bir ansiklopedisi de vardır ki, yazar, bunları insel faaliyetin üç dönemine göre sıralamıştır; yani, ona göre, hayat ya 'etkin' (actif) ya 'dalınçlı' (contemplatif) veya 'dinsel'dir. En son dönem diğer ikisini kaplar ve taçlandırır. Bu üç çeşit gelişmenin ortak kanunu, sürekli bir ilerleme kanunudur ve belirlenmemiş bir yetkinlik yeteneğidir. Mazzoni'nin eserinde dikkate değen bir hazakat, her türden bir yığın malumat, insanların mutluluk ve özgürlüğü için değerli bir aşk, içten olduğu kadar da vekarlı bir dinlilik... vardır. Onun bu girişimleri kapalı kalmadı. O, eski dostu Patricius'le aynı zamanda Telesio'nun öğrencisi olan Campanella ve Muti ile aydınlatıcı tartışmalara girişmiştir.

Bkz. Serassi, *Vita di Mazzoni* (Roma, 1790); Ginguené, *Hist. Litter. de l'Italie* (cilt VII).

MEAD, Georg Herbert. Amerikan filozoflarından. 27 şubat 1863'te Soudh Hadley'de doğdu, 1931'de öldü. 1893'te Şikago'da profesördü. Pragmacılardandır. O, bu sistemi sosyal sorunlara uyguladı. J. Dewey'in dostudur. Eserleri ölümünden sonra basılmıştır. Metafiziğe hasım ve ülkücülüğe, maddeciliğe karşı koyanlardandır. Bilimsel psikolojinin biyolojik kuramlarla ilgisi üzerinde çalışmış, organizmanın eylem ve reaksiyonları üzerindeki nesnel koşulları incelemiş ve bireysel kişiliğin oluşumunda sosyal ve organik etkenlere önem vermiştir. Mead, antropoloji ve kültür kuramcısı olarak da ün kazanmıştır. Onun önemli eserleri şunlardır: *The Philosophy of the Present* (1932); *Mind, Self and Society* (6. baskı, 1947); *The Philosophy of the Act* (1938).



Mc DOUGALL, William. Amerikan sosyoloji ve psikoloji bilgini. 22 haziran 1871'de Lancashire'de (İngiltere) doğmuş ve 1938'de ölmüştür. 1927'de North Carolina'daki Duke Üniversitesine profesör oldu. İçgüdüler üzerindeki etütleri güçlüdür. Daha çok sosyal psikoloji, Behaviyorculuk, psikanaliz, Geştalt psikolojisi ve pragmacılık ile uğraşmıştır. Hindistan, Endonezya ve Çin'de geniş incelemeler yapmış, sinir sistemi ve ruh olaylarına dair önemli eserler vermiştir. Yöntem olarak iç ve dış gözlemleri uygulamıştır. Şu eserleri önemlidir: *Social Psychology* (1908). Bu eser daha sonra, *An Introduction to Social Psychology* (26. baskı, 1928) adıyle basıldı. *The Group Mind*



(2. baskı, 1927); *The Energies of Men* (1932); *Physiological Psychology* (1901); *Body and Mind* (1911); *The Frontiers of Psychology* (1936); *The Riddle of Life* (1938).

Bkz. Becker, *Mc Dougall* (1933); M. Ginsberg, *The Psychology of Society* (5. baskı, 1942).

MECHTHILD (Magdeburg'lu). Alman mistiklerinden. 1212'de Magdeburg'da doğdu, 1285'te öldü. Eser ve düşüncelerinde genel olarak mistisizm ilke ve inançlarına önemli bir düşünce getirmiş değildir, fakat Alman mistiklik tarihi bakımından adına değer verilir.

Bkz. Stierling, *M. u. Mechthild* (1907).

MEH-Tİ, Mo-tse. Çin filozofu. V. yüzyılda yaşamıştır. Devlette sosyal reform isteyen politikacılardandır. Yüksek mantık ve bilgi kuramı ile, matematik, doğa bilgisi ve felsefesiyle uğraşmış olan görgücü (empriste) bir filozoftur; Konfuçyus ve Taoculukla savaşmıştır.

Bkz. A. Förke, *Me-Ti* (1922); Y. P. Mei, *The Ethical and Political Works of Mo-Tse* (Londra, 1908).

MEIER, Georg-Friedrich. Alman filozofu. 29 mart 1718'de Halle yakınlarında Ammendorf kasabasında doğdu. 21 haziran 1777'de Halle'de öldü. Bu şehrin üniversitesine girdiği zaman on altı yaşındaydı. 1739'da felsefe doktoru oldu. Doçentlikten başlayarak profesörlük derecelerine yükseldi ve hocası Baumgarten'in yerine felsefe profesörü oldu. İki kez rektörlüğe seçildi. Göttingen, Berlin ve diğer bazı şehirlerin Akademilerine üye oldu. Beliğ ve açık bir ifadeyle verdiği derslerde büyük bir ün ve kalabalık bir dinleyici kitlesini kazandı. Onun ününü sağlayan diğer bir özelliği de yazdığı otuz kadar eserdeki parlak ve güçlü üslubudur. Bu eserler üç zümreye ayrılır:

1. Özetleme amacını güden ya da kendi üstatlarının ilkelerini, yani Leibniz ve Wolf'u ve daha çok hocasını açıklayan manüeller.

2. Kişisel araştırmalarının sonuçlarını veren eserler. Manüelleri içinde, metafizik, doğal hak ve felsefesel ahlâkı içine alanlarından başka güzel sanatlara ve estetiğe dair de birçok kompozisyonları vardır. Tüm bunlar, başarılı bir seçme ve verimli bir türlülükle bol örnekleri kapsarlar.

Meier, güzel sanatlarda zevkin içten niteliğine ve ilkel öğelerine kadar yükselmekle kalmamış, aynı zamanda iyi ve kötü zevkin karakter ve nedenlerini, hayal gücü, eserlerinde yükselme ve alçalma dönemlerini de araştırmıştır. Meier'in ilk sistemli estetik eseri, *Anfangsgrunde aller Schönen Wissenschaften* (Halle, 1740-1750); *Güzel Sanatların ve Bilimlerin İlkeleri*'dir. Birçok kez basılmış olan bu büyük eserin 1757'de *Auszung aus den Anfangsgründe* adlı bir özetini yayımladı. Üç ciltten oluşan asıl eser, *Güzel Düşüncelerin Yaratımı (heuristica); Estetiğin Yöntemi (methodica); Düşüncelerin Güzel Anlatımı (semiotica)* olmak üzere üç kısımdır. Bunların birincisi pek uzundur, iki buçuk cildi doldurur ve ayrıca üç alt bölüme ayrılmıştır:

a) *Duyulur Bilginin Güzelliği.* (Estetik zenginlik, büyüklük, gerçeğe benzerlik, canlılık, pekinlik, duyusal hayat ve güzel ruh).

b) *Duyusal Fakülteler.* (Dikkat, soyutlama, duyarlık, hayal gücü, saçmalık, incelik, bellek, ozan kuvveti, zevk, önceden bilme, tahmin etme, anlatım fakültesi, aşağı iştah fakülteleri).

c) *Güzel Düşüncelerin Çeşitli Türleri.* (Kavramlar, yargılar, estetik kıyaslar).

Meier, birçok eserlerinde estetik sorunlarla uğraşmış ve daha çok küçük bir eser olan *Betrachtungen über den Erdten Grundsâtzen aller Schönen Künste u. Wissenschaften (Tüm Güzel Sanatların ve Bilimlerin Birinci İlkeleri Hakkında Düşünceler* (Halle, 1757) adlı kitabında da bu konuyu incelemiştir. Meier, adı geçen eserlerinde bir yandan da estetiği, şiir ve hitabetle karıştıranlara ve bu bilimin yararı ile olabilirliğini inkâr edenlere karşı savunur.

Meier'in eserleri içinde en çok heyecan uyandıranları, madde âleminde ruh ve can denilen şeyin doğasını inceleyenlerdir.

1. *Hayvan Ruhlarına Dair Bir Yeni Sistem Denemesi* ile,

2. *Ruhun Tinselliğine, Ölmezliğine ve Ölümden Sonraki Haline Dair Tartışma* yazıları ve *Memüvarlar*'ı bu çeşit eserlerindendir.

Bunlardan birincisinde, hayvanların yalınç bir makine olduğunu iddia eden Descartes görüşüyle savaşır. Hayvanlara, insanda bulunan fakültelerin hepsini vermek suretiyle bazı abartmalara düşer. Zira o, hayvanlarda yalnız duyarlık, bellek (hafıza) ve hayal gücü değil, aynı zamanda akıl yürütme ve zekânın da var olduğunu, onların da haz ve elem duyduklarını, güzel ve çirkini algıladıklarını, olguları önceden görüp tahmin ettiklerini, tüm hissedip düşündüklerini ifade edebildiklerini iddia eder ve onlarla insanlar arasındaki başlıca farkın hayvanlarda insandaki kadar deli bulunmadığı, onların bizden daha çok mutlu olduklarıdır. Ona göre hayvanlar, bireysel şeylerin bağlarını kavrayamazlar ve gerçek sonuçlar çıkaramazlar. Bu aşağılıklarına karşın, hayvanların ruhu da bizimki gibi, mutlak surette yalınçtır. Onlar da bizimki gibi bir bilince sahiptirler. Meier, bu suretle Leibniz'in *Monadoloji*'sine aşırı bir önem vermiş olur. İkinci kitapta ise, Meier, ölmezliğin ahlâk bakımından gerçek olduğunu, fakat kuramsal kanıtlarla bu-

nun tanıtlanamayacağını anlatır. Daha sonra yazdığı, *Ruhun Ebedî Olarak Yaşamasının Kanıtı* adlı bir memuvarında ahlâksal kanıta bu kanıtı da ekler: Her sonlu ruh, âlemin bir kısmını kendi özel anlayışına göre algılar. Bu âlem düşüncesi, Tanrı'yı bir yüceltme aracıdır. Bu itibarla tüm sonlu tözler, sonsuza dek yaşamak zorundadırlar. Zira, aksi halde, âlemden Tanrı'nın onuruna hiç bir şey yükleyemeyecek olan bir kısım kalmış olacaktır.

Bazıları, Meier'i Kant'ın müjdecisi sayarlar. Zira, Kant da onun gibi ruhun ölmezliği hakkındaki kuramsal kanıtları toplamış ve sonra da ahlâktan çıkardığı kanıtlarla tanıtlamak istemişti. Saf aklın eleştiriminde Meier'i anımsatan diğer bir nokta da, Voltaire ve Locke Okuluna karşı, 'maddenin düşünemezliği'ni tanıtlamaya çalışmış olmasıdır. Bu eserde yenilgiye uğratılmak istenen düşünce, düşüncelerimizin hareketlerden başka bir şey olmadıkları varsayımıdır. Meier'e göre ise, düşünmek, hareket olamaz. Çünkü, her hareket dışsal bir ilişkiyi anlatır. Düşünce, düşünen varlığın tek ve içsel belirleneni midir? (détermination). Bu insan, kendi bilinci içinde yine kendisini dikkate aldığı zaman düşünenin kendisi olduğunu bilir. Şu halde, düşünmenin içsel bir belirleme olması ve hiç bir cisimli hareketle ilgisi bulunmaması gerekir. Zira, düşünen bir tözün doğası itibarıyle tinsel ve yalınç olması gerektir.

Kant, mantık bakımından Meier'in eserini XVIII. yüzyılın en sağlam ve tam bir ürünü sayarak över. Nitekim Kant, genel derslerinde, onun mantığından yararlanmıştır. Meier'in amacı, Wolf tarafından evvelce sadeleştirilmiş olan Leibniz felsefesini herkesin anlayacağı bir duruma getirmekti ve buna muvaffak da olmuştur. O, Alman felsefe terimlerini saptamaya yardım etti. Bu suretle de Alman felsefesini, kendi ulusuna kolaylıkla anlayıp söylemeyi öğretmiş ve bu hizmeti dolayısıyle Kant'tan beri Alman felsefesinin kazandığı büyük egemenliği hazırlamıştır.

Meier'in hepsi Almanca olan diğer eserleri şunlardır: *Bir Evrensel Açıklama Yöntemi Denemesi* (Halle, 1756); *Metafizik* (4 cilt; Halle, 1756); *Maddenin Düşünemeyeceğine Dair Kanıt, Öncel Ahenk Kanıtı* (Halle, 1740); *Ruhun Hareketlerinin Kuramı* (Halle, 1744); *Ölümden Sonra Ruhların Durumuna Dair Düşünceler; Teodisenin Yeni Sistemine Dair Yargılama: Dine Dair Düşünceler: Güzel Yazıların Öğeleri* (5 cilt; Halle, 1754); *Felsefesel Ahlâk* (5 cilt; Halle, 1753-1761); *Erdem ve Rezilliğe Karşı Doğal Yönsemeye Dair Düşünceler* (Halle, 1776); *Doğal Hak* (Halle, 1767); *Özel Bir Vahyin Zorunluluğuna Dair Deneme* (Halle, 1747); *Felsefeyi İlgileyen Türlü Konuları İnceleme* (4 cilt; Halle, 1768-1771)... vb.

Meier, Fransız Ansiklopedilerine karşı dinin akılsal karakterini, birçok eserinde şiddetle savunmuştur ki, bunların listesi D. Heinsius'ün *Bücher-Lexikon*'ünde yazılıdır (cilt II, s. 767).

Bkz. Ed. Zeller, *Geschichte der Deutsch' Philos. seit Leibniz* (Münih, 2. baskı, 1975, s. 235 vd.); B. Croce, *Esthetique* (s. 241-244).

MEINERS, Christophe. Alman filozofu. 31 temmuz 1747'de Warstade'da (Hanovre) doğdu, 1 mayıs 1810'da Göttingen'de öldü. Dindar bir ailedendi. Öğrenimlerini Otterindorf ve Brême jimnazlarıyle Göttingen Üniversitesinde yaptı. Taşkın karakterli, fakat öğrenim hayatında göze çarpmayan bir gençti. Yalnız fazla meraklı ve güçlü bir hayal gücüne sahip olduğundan, XVIII. yüzyıl Fransız filozoflarıyle tarihçilerini büyük bir tutkuyla okudu. Mezun olduğu üniversiteye 1771'de felsefe profesörü atandı. Burada psikoloji, estetik ve felsefe tarihi de okuttu. Öğrenciliğinde hocalarının ve hatta bunlardan en ünlü olanlarının bile nüfuzu altına girmek istemedi; fakat kendisi de derslerinde büyük bir başarı gösteremedi. Almanya ve İsviçre'ye yaptığı türlü seyahatler, çalışkan hayatının tek eğlencesi olmuştur. Haller tarafından yeni kurulan Göttingen Kral Cemiyeti'nin pek gayretli bir üyesi oldu. Tarihçi Spitler ve filozof Feder'in içten dostu olmuş, gerek bu dostlarına, gerek üniversite tarihine dair verdiği ilgi çekici dersleriyle ilgi toplayan Meiners, Rus üniversitelerinin ıslahı ve yeni üniversiteler kurmak için Çar Alexandre tarafından davet edilmiş ve tüm önerilerinin hemen kabul edildiğini ve uygulandığını görmüştür. Meiners, hayatı boyunca çocukluğunda gösterdiği karakteri korumuş, bağımsız bir ruhla her şeyi kendi kendisine öğrenmek istemiş, öğrenciliği zamanında o zamanlar pek ünlü olan hocalarının derslerini dinleyecek yerde, üniversitenin zengin kitaplığına kapanarak oradaki eserleri gece gündüz okumuştur. Bu suretle o dönemin en büyük mütebahhirlerinden biri oldu. Bununla birlikte onun bağımsızlığı görünüşten ibaret kaldı, sonsuz okumaları, bazı tahminlerinde aldanmasına engel olamadı. Başarısını biraz da üslubuna borçludur. Açık ve anlaşılır bir dil ve yöntem kullanmış ve okuyanları kendisine bağlayabilmiştir. Geniş bilgilerle zenginleşmiş olan eserleri çağdaşları üzerinde derin etkiler yapmıştır.

Zencilerin gerek beden gerek ruh itibarıyle aşağı olduklarına dair olan düşünceleri, İngiltere'de zenci ticaretine taraflı olanlara cesaret vermiş, Fisagoras Enstitüsü hakkındaki düşün-

celeri de, Almanya'da XVIII. yüzyıl sonlarında kurulmuş olan birçok gizli cemiyetlere rehberlik etmiştir. Meiners'in uzun süre halk arasındaki ününü sağlayan nedenlerden biri de verdiği eserlerin pratik karakteridir. O, en kuramsal sorunlara daima kullanılabilen bir ifade ve sosyal bir renk vermiştir. Bu itibarla o, zamanın kuramsal felsefe için çok tehlikeli olmamakla birlikte oldukça gayretli bir hasım olmuştur. Evvelâ Leibniz ve Wolf'un son öğrencileri, daha sonra Kant ve taraftarları onun eleştirimlerine hedef olmuş ve hatta daha ileri giderek mistisizme, skolastiğe ve genel olarak kendisine soyut görünen her şeye karşı şiddetle hücuma geçmiş, üstünlük ve yükseklikleri kendisinin de itiraf ettiği XVIII. yüzyıl filozoflarından doktrinlerini yaymak ve hatalarını örtbas etmek istediği yalnız J.-J. Rousseau olmuştur. Birçok bakımdan Meiners, bu filozofun çırağı sayılmaktadır.

Biz burada onun yalnız felsefe tarihine ve felsefeye yaptığı hizmetleri özetlemeyi yeter bulacağız: Bir tarihçi olarak o, gerek kamul, gerek özel mutluluğun tek ve ebedî kaynağının, aydınlanmış erdem olduğunu öğretir, mutluluk ve erdeme dair görüş ve sistemlerin dayanak noktasını ahlâksal ilerlemede ve her çeşit refahın artışında bulur. *Felsefenin Yeniden Gözden Geçirilmesi* (Götingen, 1771) adlı küçük eserinde Hıristiyanlığı bu bakımdan yargılar. Her felsefenin psikolojiye dayanması gerektiğinin de bu eserinde savunmuştur. *Psikoloji Taslağı* (1786) ve *Ahlâkın Evrensel Tarihi* (2 cilt, 1801) adlı eserlerinde Kant felsefesini, *İnsan Algıç ve İradesine Dair Araştırmalar* (2 cilt, 1806) adlı eserinde de Gall'in doktrinlerini bu gözle incelemiştir. Meiners, diğer tarihsel eserlerinde çok geniş ve anlayışlı bir zekâ gösterir. *Güzel Sanatların Tarihi* (1787) ve Göttingen Akademisinde okuduğu *Zerdüşt'ün Hayat, Doktrin ve Eserlerine Dair Dissertasyonlar* (1777, Latincedir) adlı üç memuvarı *Gerçekçiler ve Adcıların Tarihi* (Latincedir. Göttingen Akademisi memuvarlarının XII. cildinde) ile eski kavimlerin ve özellikle Mısırlıların dinlerine dair birçok memuvar (1775-1790) bu zengin nitelikleri taşır. Fakat daima başvurulması gereken şu iki eserine fazla önem verilir:

1. *Historia Doktrinoe de Vero Deo Omniom Rerum Auctore Atque* (Lengo, 1780).

2. *Yunanlılar ve Romalılarda Bilimlerin Kaynağı, İlerleme ve Gerilemelerinin Tarihi* (Lengo, 2 cilt, 1781).

Bu eserlerden birincisinde Meiners, Yunan bilgelerinin hem doğadan, hem de insanlıktan ayrı olan en yüce bir zihin kavramına kadar yükselişlerinin evre ve aşamalarını ustaca bir belginlikle gösterir ve bu eski tinselciliğin temelini kurma onurunu Anaxagoras'a bağlar. İkinci eser ise, yarım kalmıştır. Meiners, tarihsel rolünü ve büyüklüğünü pek de tanımadığı Eflatun'a kadar yazabilmiştir. Bununla birlikte o, Yunan felsefesinin birçok esaslı ve güç noktalarını yeni bir ışıkla aydınlatmıştır. Özellikle Fisagorcuların ahlâk ve politika sistemlerine dair verdiği bilgiler pek değerlidir.

Bir filozof olarak, Meiners, güçlü ve derin değildir. Ustalıkla yapılmış gözlemler ve işlek (exercèe) bir eleştirmecilikten ileri gitmemiştir. Bilinen sistemlerin zayıf yanlarını göstermek ve karıştırmakta pek becerikli olan Meiners, kendi kişisel araştırmalarını, bilimin gerçek problemlerine dek ilerletme yeteneğini göstermemiştir. Olguların sayısı azaldıkça ve olumlu (pozitif) olmaya son verdiği anda şaşırdığı ve sarsıldığı görülür. Zira o, düşüncenin kendi mutlak olgusuna ve duyuların verilerinden önce ya da üstün olan düşüncelerin egemenliğine yeter derecede iman etmiş değildir. Bununla birlikte Meiners, antropoloji ve tarih felsefesine dair yazdığı pek yararlı eserleriyle Alman felsefesini zenginleştirmiştir. İncelemeleri arasında Berlin Akademisine sunduğu ve aşağıdaki sorunlara dair olan memuvarı ayrı bir önem taşır: *Doğal Yönsemeleri Yok Etmek ve Doğanın Bize Vermediği Eğilimleri Uyandırmak Olanaklı Değil midir? Ve Kötü Eğilimleri Zayıflatma ve İyilerini Kuvvetlendirme Araçlarının En İyileri Hangileridir?* Bundan başka, *Felsefe Karışımları* (3 cilt, 1775-1776) adlı eseri ile, *Estetiğin Öğeleri* (1786); *Ahlâk İlkeleri* (1801) adlı eserleri felsefe tarihinin küçümseyemeyeceği kadar önemli olan psikoloji parçalarını kapsar; şu eserleri de değerlidir: *Felsefe Tarihi Taslağı* (Lengo, 1786); *İsa'nın Doğumunun İlk Yüzyılları Esnasında Yazılmış Olan Düşünceler Tarihine Dair Memuvarlar* (Leipzig, 1782); *Ünlü Bilginlerin Biyografisi* (2 cilt).

Meiners hakkında en geniş bilgi, Tennemann'ın felsefe tarihinde bulunur; saydıklarımızın dışında kalan ve felsefe tarihi için aydınlatıcı bir değer taşıyan diğer eserlerini de bu tarihçi, çeşitli bahisler ve doktrinlerde müracaat kitabı olarak kaydetmiştir.

MEINONG, Alexius-Ritter von Handschuchsheim. Alman filozofu. 17 temmuz 1853'te Lemberg'de doğdu, 27 kasım 1920'de Graz'da öldü. 1882'de bu şehrin üniversitesine profesör olmuştur. X.X yüzyıl olaybilimcilerinden sayılır. Zira, Husserl'in olaybilimciliği ile Brentano'nun psikolojisi üzerinde çalıştı. Mantık ve matematikte de seçkin bir kişiliktir. Yuvarlak bir kare gibi varolmayan ve hatta varolması bile olanaksız bulunan bir konu, ona göre, bilimsel bir bilginin konusu olabilir. O,

nesne kuramını, bizim için bir değeri olan ya da olmayan bir olguya bağlı olmaksızın ve en geniş genelliği içinde varoluşun özgür konusu sayar; bu suretle nesneler içinde, ilişkiler gibi yüksek düzenden nesneler varlığını da onaylamış olur. Hepsi Almanca olan eserlerinin önemlileri şunlardır: *Psychologisch -Ethische Untersuchunger zur Wertheorie* (1894); *Über Annahman* (3. baskı, 1928); *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* (1907); *Über Möglichkeit und Wahrscheinlickeit* (5. baskı, 1915); *Philosophie de Gegenwart in Selistdarst* (1. cilt, 2. baskı, 1925); *Über Annahmen* (3. baskı, 1928).



Bkz. Martinak, *Menong als Mensch. u. Lehre* (1925); Meinong, *Gedenkschreft* (Graz, 1952).

MELANCHTON, Philipp. Asıl adı Kara Toprak demek olan Schwartzerd'tir. Alman reformcusu, Tanrıbilimci ve eğitimcisi. 16 şubat 1497' de Bretten'de doğdu, 19 nisan 1560'ta Wittemberg'de öldü. 1518' de bu şehirde profesörlüğe başladı. Hümanizmacılardan (humanistes) biri olan Melanchton, Luther'in arkadaşı ve ona kendi geniş bilgisiyle yardım edenlerdendir. Protestanlarla Calvenciler arasındaki anlaşmazlıklarda yatıştırıcı ve uzlaştırıcı bir rol oynamaya çalışmış ve reformu Bohemya'da yerleştirmek için uğraşmıştır. Edebiyatta güçlü üslubuyle Erasmus'ün yerini tutan tek kişilik sayılır. Hayatı klasik bilgi ve bilimlerin ilerlemesine yardımla geçmiştir ve Alman jimnazlarını örgütlemiştir. Derslerine iki bin dinleyici gelirdi. Tüm insel bilginin her koluna dair getirdiği diyalektikle de ünlüdür.



Melanchton, Tanrıbilim için felsefenin gerektiğini, fakat Aristo'nun diğerlerinden üstün olarak bu bilime hizmet ettiğini ve edeceğini savunmuştur. Psikoloji, fizik, ahlâk ve diyalektiğe dair birtakım Latince eserler yazmıştır. Onun felsefeyi ilgileyen yanı, vaktiyle Ciceron' un ileri sürdüğü bir kuramı geliştirmesi ve savunmasıdır. Yani, Melanchton da Ciceron gibi aklın Tanrı tarafından verilmiş doğal bir ışın olduğunu, bilgimizi dolaysız olarak kazandığımızı ve bilgi ilkelerinin de doğal akıldan meydana geldiğini ileri sürmüş ve XVII. yüzyılın felsefesel gelişmesini sağlayan bu düşünceleri Melanchton, İncil'in bazı dogmalarıyle başarısızca birleştirmeye çalışmış, ahlâkı, "Tanrısal kanunun dış edimlerini gösteren bir kısmı" saymış, bir taraftan da astrolojiye değer vermiş ve Copernic'in kuramını reddetmiştir. Ruh sorununda Lange der ki: Melanchton, maddeciliğe yaklaşırsa da, kiliseden korktuğu için, bu konuya dair felsefesel sorunların çoğunu derinleştirmekten çekinmiştir; bu konuda Galien'in görüşünü kabul etmiştir. Yani, "Galien, insan ruhu hakkında, bu nefisler (esprits) ya ruhtur ya da ruhun araçlarıdır, der. Bu, pek doğrudur ve ruhun parıltısı güneşin ve diğer tüm yıldızlarınkini aşar; asıl harika olan bu aynı nefisler, sofu insanlarda, Tanrı hakkındaki bilgileri daha kamaştırıcı, Tanrı'ya bağlılıkları daha sağlam ve Tanrı'ya karşı olan atılımları (hamle) daha ateşli olsun diye, kendilerini daha parlak bir duruma getiren Tanrısal ruha karışırlar. Tersine olarak, şeytanlar kalplerde yer alınca, kalplerde ve beyinlerdeki nefisleri kendi nefesleriyle (soufles) bulandırır, yargılamaya engel olur, öfkelendirir ve kalplerle diğer organları en zalim edimlere sürüklerler".

Melanchton, büyük bir teşkilâtçı olduğu halde yaratıcı bir filozof kişiliğine sahip değildir. Külliyatı 4 cilt olarak 1561-1564'te, 1680-1683' te Wittemberg'de yayımlanmıştır. J. Mantius, Melanchton'un *Mektuplar*'ını 1566'da Bâle'de bastırmıştır.

Bkz. Ellinger, *Ph. Melanchton* (1902); H. Engelland, *Melanchton* (1931); H. Maire, *Melanchton als Philosophe.* (Archiv für Geschichte der Philosophie, X ve XI.'indeki makaledir); M. Köhler, *Melanchton und der Islâm* (1938); F. Hildebrandt, *Melanchton* (Cambridge, 1946).

MELİSSOS. Yunan filozofu. Sisam'lıdır. Plütark'ın verdiği bilgiye göre, Elea'lı Zenon'dan on iki yaş küçüktür *(Perikles'in Hayatı).* Onun hayatına dair pek az şey bilinmektedir. Yurttaşlarının kendisini donanma komutanı yaptıkları ve M.Ö. 441 yılında Perikles'in donanmasını yenilgiye uğrattığı kesin olarak bilinmektedir. Yaşadığı dönemlerde filozoflar, politika hayatıyle fazla ilgilendiklerinden, onun amiralliğine hayret etmemek gerektir. Doğum bölgesi ve Parmenides'in öğrencisi olduğuna göre, daha çok İyonya Okuluna mensup olması gereken Melissos, Elea Okulunun diyalektiğini kul-

lanmış ve bu okula hizmet etmiştir. *Doğa ya da Varlığa Dair* adlı eserinden on uzunca parça Semplisius tarafından saklanmış ve bunları A. Pabst'de *Melissi Samii Fragmentis* (Bonn, 1889) adıyle yayımlamıştır. H. Diels de *Die Fragmente der Versokratiker* (2. baskı; Berlin, 1906) de bunları bastırmıştır. Aristo bu filozoftan bahsederken onu, "kibirli, kaba ve kavgacı" sözcükleriyle nitelendirir. Eflatun ise, kendisinden ciddiyetle söz eder. Onun felsefesini özetlemeden önce, kendisinden zamanımıza dek gelmiş olan on parçayı nakletmeyi yararlı buluyoruz:

1. Eğer hiç bir şey var değilse, kendisinden gerçek bir şeymiş gibi bahsedilebilen nedir?

1. Varolan daima vardı ve daima varolacaktır. Zira, varoluşa gelmiş idiyse, o tüm zorunluluğuyle, varoluşa gelmeden önce hiç bir şey olamamak zorunda olacaktı. Şu halde o, hiç bir şey değilse, hangi tarzda olursa olsun, hiçten hiç bir şey çıkmaz. (Bu parçadan birincisi bir ara cümle -paraphrase- dır).

2. Öyleyse, varoluşa gelmediği an ile varolduğu an daima vardı ve varolacaktır. Ne başlangıca, ne de sona sahiptir, fakat sınırsızdır. Zira, eğer varolmuşsa, bir başlangıcı olacaktır. (Zira, bir anda ya da başka bir anda varolmaya başlayacaktır). Ve bir sonu olacaktır. (Zira, bir anda ya da başka bir anda varolmaya son verecektir). Fakat ne başlamış, ne de bitmişse ve eğer daima var idiyse ve daima varolacaksa, onun ne başlangıcı, ne de sonu vardır. Zira, dolu ve tüm bir oluş olmaksızın, ne olursa olsun varolmak olanaksızdır.

3. Ayrıca da daima varolduğu gibi, büyüklük itibarıyle de daima sonsuz olacaktır.

4. Bir başlangıç ve sonu olmayan hiç bir şey, ebedî ya da sonsuz değildir.

5. Eğer bir değil idiyse, başka bir şeyle sınırlanmış olacaktır.

6. Zira, eğer sonsuz ise, bir olmalıdır; zira, iki olsaydı sonsuz olmayacaktı; zira, bu takdirde ikisinden biri diğerini sınırlamış olacaktı.

6. (Ve bir olduğu zaman, mutlak surette böyledir; zira, böyle olmasaydı, bir değil çok olacaktı). Bu da bir ara cümledir.

7. Şu halde o, ebedî ve sonsuz, bir ve mutlak surette aynıdır. Ne mahvolabilir, ne daha büyük bir hal alabilir, ne haz, ne de elemden duygulanır. Zira, bunlardan biri ona bulaşsaydı, bir olamazdı. Zira, bozulmuş olursa, gerçek, her tarafından bütün zorunluluğuyle aynı kalmamak zorunda olur ve önce ne idiyse o mahvolmaya ve olmadığı hali ise, varolmak zorunda kalırdı. Şu halde on bin yıl zarfında bir kıl kadar değişseydi, zamanın toplamı içinde tamamıyle mahvolurdu.

Diğer taraftan, düzeninin değişmesine de asla olanak yoktur. Zira, evvelce sahip olduğu düzen mahvolmaz, sahip olmadığı da varolamaz. Fakat, kendisine hiç bir şey eklenmediği ya da mahvetmediği veya bozmadığı anda, herhangi gerçek bir şey nasıl değişmiş olabilir? Zira, herhangi bir şey, başkalaşırsa, bu kendi düzenindeki bir değişikliğe eşdeğer olacaktır.

O, elemden de asla etkilenmez. Zira, eleme tutulan, asla varolma gücüne sahip olamaz. Zira, eleme tutulan daima varolmaz ve o bütün olduğu zamanki kuvvete sahip değildir ve eleme tutulmuşsa, asla aynı kalamaz. Zira, ancak herhangi bir şeyin eklenmesi ve çıkarılması suretiyle elemi tadabilir. Bütün olan ise, asla elemi tadamaz. Zira, bu takdirde evvelce bütün olan ve gerçek olan mahvolacak ve evvelce varolmayan, varlık haline gelecektir. Elem gibi kadere de aynı kanıt uygulanır.

Hiç bir şey de boş değildir. Zira boş olan hiç bir şey değildir. Hiç bir şey olmayan ise varolamaz.

Asla da hareket etmez. Zira, hareket edeceği hiç bir yer yoktur. Fakat doludur. Zira, herhangi bir boşluk olsaydı, boşlukta yer almaya gidecekti. Fakat boşluk olmayan anda, taşınabileceği hiç bir yer kalmaz.

Ve ne yoğun, ne de seyrek olabilir. Zira, seyrek olanın yoğun olan kadar dolu olması olanaksızdır. Fakat seyrek olan da yoğun olandan daha fazla boştur. İşte dolu olanla dolu olmayanı bu tarzda ayırt etmeliyiz. Eğer bir şey uzayda bir başka şeyi kapsar ve kendi içine kabul ederse, dolu değildir. Fakat uzayda herhangi bir şeyi kapsamaz ve kendi içine kabul etmezse o, doludur.

Bu itibarla, eğer boşluk yoksa ve eğer dolu ise, o bütün zorunluluğuyle dolu olmak zorundadır; hareket etmez.

8. Bu kanıt, bir tek Bir'den başkasının bulunmadığına dair en büyük kanıttır. Fakat bunu izleyen, bu hususta başka kanıtlar da kurar. Eğer birçok birler olsaydı, bu birçoklar, benim Bir dediğim cinsin aynı olacaktı. Zira, eğer toprak ve su, hava ve demir, altın ve ateş varsa, eğer bir şey canlı ve bir diğer şey cansız ise, ve eşya siyah ve beyaz iseler ve insanların gerçekten böyle dedikleri her şey, eğer böyle ise ve bu şeylerin her birini doğru olarak görüyor ve işitiyorsak, onlar önceden karar verdiğimiz gibi olmalıdır. Ve değişmemeli ya da bozulmamalıdır. Ve bununla birlikte ve her biri dosdoğru ne iseler o olmalıdır. Fakat biz doğru olarak görüyoruz, işitiyoruz, anlıyoruz diyoruz ve bununla birlikte, sıcak olanın soğuyacağını ve soğuk olanın ısınacağını, sert olanın yumuşak ve yumuşak olanın sert bir

hale geleceğini, canlı olanın öleceğini ve eşyanın yaşayamadan doğduklarını söylüyoruz. Ve bu şeyler değişkeye uğrarlar. Ve onlar ne idiyseler ve şimdi ne iseler hiç bir surette kendilerine benzemezler. Sert olan, parmak dokunmasıyle kullanılmış olan demirin, parmak dokunmasıyle eskidiğini sanırız. Ve aynı suretle altın, taş ve bütün sağlam diye hayal ettiğimiz şeyler de böyledir.

Toprak ve taş sudan yapılmışlardır. Bunlar, gerçekliklerini görüp bilemediğimiz tarzda görünür. Öyleyse, bu şeylerden biri diğerine uygun gelmez. Ve demiştik ki, birçok şeyler vardır ki, ebedîydiler, özel şekil ve kuvvetleri vardır ve bununla birlikte bütün bir bozulmadan etkilenmiş olduklarını ve her gördüğümüz de başka bir hale girdiklerini hayal ederiz. Şu halde kesin olarak görmediğimiz aşikârdır ve biz bütün bu şeylerin birçok olduklarını zannetmek hakkına sahip değiliz. Onlar, gerçek olsaydılar, değişmeyeceklerdi. Fakat her bir şey dosdoğru kendisini zannettiğimiz şey olacaktı. Zira, hiç bir şey hakikî gerçeklikten daha sağlam değildir. Fakat o, değişmiş ise, mahvolmuştur. Yok olmuş olan ve olmamış olan varolmuştur. Şu halde böylece birçok şey var idiyse, bunlar tıpatıp Bir'in doğasıyle özdeş olmak zorunda olurlar.

9. Şu halde varolmak zorunda ise, tüm zorunluluğuyle Bir olmak zorundadır da. Fakat eğer o, Bir ise, cisme sahip olamaz; zira, bir cisme sahip olsaydı, kısımlara da sahip olacaktı ve artık Bir olmayacaktı.

10. Eğer bu gerçekse, bölünmüştür, hareket eder, fakat o, hareket ederse var olmayacaktır.

Gomperz'in, 'metafiziğin müthiş çocuğu' diye nitelendirdiği Melissos'un bu parçaları, Aristo'dan beri birçok filozoflar ve felsefe tarihçileri tarafından çözümlenmiştir ki, bunların özeti şudur: Doktrinlerinde Elea Okuluna bağlı olan bu filozof, yaşadığı çevre bakımından İyonya'nın görgücü felsefesine aykırı olan Elea doktrinlerini tartışmalarla kuvvetlendirmek gerektiğini derinden anlamıştı. Parmenides'e göre, duyular doğru olmayan şeylerden hareket ettikleri için, sahici (exacte) hiç bir şey veremez. Varlık, aklın eseridir ve bu varlık esaslı ve mutlak bir surette bir ve hareketsizdir. Zenon da İyonyalılara tanıtlamıştı ki (ispat), maddeyi kabul etmek, uzamın koşulu olan bölünebilirliği kabul etmek demektir. Şu halde varlık bölünmez. Bunun için de madde yoktur; madde, sadece bir görünüşten ibarettir. İşte Melissos, yetiştiği zaman, Elealılarla İyonyalıları bu tartışma içinde bulmuştu. Bazı tarihçilerin iddiasına göre, Lösip ve Anaxagoras, eserlerini Melissos'dan önce yazmışlardır ve duyumculuk, bu iki filozofun elinde en aşırı şeklini almıştı. Elealıların maddeyi sonsuz bir surette bölünebilir saymalarına karşı, Lösip, hiç bir suretle bölünmeyen atomları yaratmıştı.

Melissos, Elea Okulunun, İyonyalılar tarafından kabul edilen ve Parmenides'in imal ettiği zaman ve uzay kavramından yararlanarak sistemlerini genişletmiş olduklarına inandı ve doktrinine görgül bilgiyi eleştirmekle başladı. Ona göre, deneylerimizin belirlediği her şey ve her nitelik, toprak, su, ateş, altın, demir, beyaz, siyah, canlı, ölü... vb. gerçek şeyler ise ve eğer ruh ve duyumlarımızın başka bir bozukluğu yoksa, bu şeylerden herbirinin değişmeden, daima oldukları gibi kalmaları gerekirdi. Oysaki, deney, bize bunların hiç durmadan değiştiklerini ve kaybolduklarını göstermektedir. Şu halde bu çokluk hakkındaki bilgimiz gerçek değildir. Zira, gerçek varlıktan, gerçekten daha kuvvetli hiç bir şey yoktur; eğer bu değişecek olursa varlık da mahvolmuş olur. Bu takdirde varlık yerine yokluk konulmuş olacaktır. Varlık için bir başlangıç kabul etmenin olanaksızlığı, Melissos'u Parmenides'den ayıran bir düşünceye sürüklemiştir. Ona göre varlık, Parmenides'in tersine olarak 'sonsuz'dur. Çünkü o, doğurduğu şeylerden farklı değildir. Onun ne başlangıç, ne de sonu vardır. Bu itibarla sonsuz olduğu kadar da ebedîdir. Elea Okulunun varlığı, birleşik olmayan ve tamamlanmamış, potansiyel bir varlık olduğu için, Melissos, onun gerçekten mutlak olmasını istemiştir. Varlık, ebedî olduğu için, uzay içinde de sonsuz olması gerekir. Bu bakımdan ona göre, zamanla uzay aynı şeydir ve hiç bir şey uzam itibarıyle sonsuz ve her şey olmaksızın ebedî olamaz.

Melissos, varlığın Bir oluşunu da sonsuzluk kanıtına bağlar. Sonsuz olarak varlık Bir olsaydı, ya kendisini sınırlayan parça, yine kendisinden bir parça olacaktı, yahut da başka bir varlık, kendisini sınırlayacaktı. O, Spinoza' ya da etki yapan bu düşünüşe, diğer bir fiziksel görüşü de ekler: Eğer uzam yalınç (basit) ve Bir olmasaydı, parçaları birtakım aralıklarla kendisinden ayırt etmek gerekecekti. Yani, hiç olacaktı; bu ise olamaz. Şu halde varlığın kısımları yoktur. O, Bir'dir. Melissos, boşluğu reddetmek suretiyle, varlıkta hareketin bulunmadığını da tanıtlamaya çalışır. Zira, bir şey hareket edebilmek için, boşluğa ihtiyaç vardır. Parmenides'e göre ise, doluyla boşu ayırt etme işi, bilimin değil, görüşün (opinion) ödevi olduğundan, Melissos, bu noktada bu filozoftan ayrılır. Melissos'a göre varlık, birliği sayesinde, asla değişmez. Çünkü, eğer varlık, azalır ya da çoğalırsa, asla kendi kendisine benzemeyecektir; hatta o, herhangi bir şekilde de artmaz. Varlığın on bin yılda bir at kılı eni ka-

dar değişmesi, bütününün mahvolmasına yeter. Melissos, varlık Bir olunca, cisminin de olmaması gerektiğine inanır. Eğer kalınlığı, yani bir hacmi olsaydı, kısımları bulunmak ve bu nedenle de Bir olmamak zorunda kalırdı. Cisim ise, sayıca çok değişken ve bölünebilir olduğundan, ebedî, değişmez ve hareketsiz olan varlıkla uzlaşamaz. Melissos, bu suretle varlığın uzamını sonsuz uzayla özdeş saydığı halde, şimdi de cismin, yani maddenin varlığını inkâr etmek için varlığın bölünemezliğini ileri sürerek çelişikliğe düşer. Aristo, bunun içindir ki, Melissos'u Parmenides'ten aşağı görür. Melissos'un bahsettiği Bir, Tanrı değildir. O, bu konuda mensup olduğu okulun Xenophon'dan beri süregelen geleneğine sadıktır; bu filozofun, tanrıları insanlara benzeten inançlara ve Homeros'la Hesiod'un mitolojisine karşı yaptığı hücumlara iştirak eder. Tanrıların varoluşu hakkında kesin bir bilgi elde etmenin olanaksızlığına inanır. Ona göre, varlığın bilinci de yoktur; o, haz ve eleme karşı da ilgisizdir. Çünkü, esasen bilinç, bir değişmenin ve bozulmanın ürünüdür. Onun varlığı ise, her türlü dönüşüm ve değişimlerden uzaktır. Parmenides'in varlığı, küre biçimindedir. Melissos da bunu kabul etmiştir. Fakat, Elea Okuluna 'değişmeler' kavramını ve bu okulu güçlendirmekten çok yıkılmasına neden olan ayrılıkları da getirmiş olan Melissos'dur. Zaten o, bu okulun son temsilcisidir.

Melissos'un *Doğaya Dair ya da Varlık* adlı eserinden kalan parçalar, Aristo'nun *Fizik ve Gökyüzü* adlı eserleri hakkında Semplisius'ün yazdığı *Yorumlar* adlı eserde bulunmaktadır. Diels ve Heiberg bunların tamamını yayımlamışlardır. A. Pabst, *De Melissii Sanaii Fragmentis* (Bonn, 1889) adlı eserinde de bunları toplamış, fakat bu yazar yukarda naklettiğimiz bu parçalardan bazılarının Melissos'a ait olmadığını zannetmiştir.

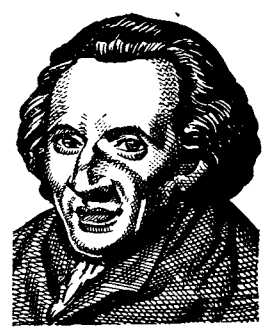
Bkz. Brandis, *Fragments de Melissus;* Fr. Riaux, *Essai sur Parménide; J. Burnet,* (s. 368-378); Th. Gomperz, (cilt I, s. 222-229); H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (cilt I, 6. baskı, 1951).

MELLIN, Georges-Samuel-Alban. Alman filozofu. 13 haziran 1755'te Balle'de doğdu, 2 şubat 1825'te Magdeburg'da öldü. Çeşitli eserleriyle Kant'ın felsefesini Almanya'da yaymış ve halka tanıtmıştır. Doğduğu şehirde okumuş, öldüğü şehirde danışmanlık yapmıştır. Hepsi Almanca olan önemli eserleri şunlardır: *Kant'ın Bilme Fakültesine Dair Eleştirimi İçin Özetlemeler ve Tablolar* (2. kısım, 1794-1795); *Hukuk Metafiziğinin Temelleri ya da Pozitif Yasama* (1796-1798); *Kant'ın Bilim Metafiziğinin İlkelerine Dair Özetlemeler ve Tablolar* (1800); *Eleştirim Felsefesinin Ansiklopedik Sözlüğü* (6 cilt; İena, 1797-1-803). Zamanında en çok hizmet görmüş olan bu eserin asıl adı, *Encycloped. Woerterbuch der Krit. Philos. Oder Versuch einer Eklaerung der in Kant's Schriften Enthaltenen Begriffe*'dir. *Eleştirim Felsefesinin Alfabe Sırasıyle Teknik Dili* (1798); *Felsefenin Tümel Sözlüğü* (1805-1807). Ayrıca, pek de değeri bulunmayan birtakım Tanrıbilime dair eserleri vardır.

Bkz. *Neuer Necrolog der Deutschen* (1825, s. 1342 vd.).

MELSER, Ernst. Alman filozofu. 12 eylül 1835'te Leiserdorf'da (Silezya) doğdu, 1900'de öldü. Orta öğrenimini Glogau Jimnazında yaptı. Breslau ve Bonn Üniversitelerinde Tanrıbilim, filoloji ve felsefe okudu. 1860'ta Bonn'da doktorasını verdi, bir süre gazetecilik, sonra da 1868'den 1885'e dek Nesse Jimnazında profesörlük yaptı; fakat sağlık durumu yüzünden emekliye ayrıldı. Evvelâ Glogua, daha sonra da yine Bonn'da felsefesel araştırmalarına devam etti. Felsefede Ant. Günther tarafından değişkelere uğrayan ikici ve dinci bir anlam taşıyan Hegelciliğe bağlandı; Saint-Augustin ve Descartesçılıkla Herder ve Kant sistemindeki çatışkılar (antinomies) hakkında, Fichte, Lessing ve Goethe'nin felsefe ve ahlâklarıyle tanrıcılığa dair yazılmış olan birçok eserleriyle, gazetelerde yazdığı makaleler özel bir değere sahiptirler.

MENDELSSOHN, Moses. Alman filozofu. 6 eylül 1729'da Dessau'da doğdu, 4 ocak 1786'da Berlin'de öldü. Babası Mendel, Moses denilen Yahudi okulunun fakir bir hocasıydı. Kendisine de eski Yahudi âdetlerine uyularak uzun süre Moses Desscau adı verilmişti. (Mendel's shon da Mendel'in oğlu demektir). Babası, kendisine daha ilk öğrenim çağında İncil ve Talmud'u okuttu. Maimonides'in eserlerini ve doğal dini okuttu. Babasının fakirliği yüzünden daha pek gençken hayatını kazanmaya mecbur olmuş ve işportacılık yapmıştır. Daha çocukluğunda tutulduğu bir sinir hastalığı, omurga kemiğinde bir daha düzelmeyen bir eğrilik meydana getirdi. On dört yaşındayken, ebeveyni istemediği halde Mendelssohn, kendisine Talmud'u öğretmiş olan



hocasıyle birlikte Berlin'e geldi. İyilik seven bir Musevî kendisine yatacak bir yer verdi ve sofrasına kabul etti. Büyük Haham Fraenkel'in hizmetine girdi. Euclid'i inceledi ve biriktirdiği paralarla elde ettiği bir gramer ve sözlük yardımıyle Latince öğrendi. Altı aylık bir çalışmadan sonra Locke'un *İnsel Algıca Dair Deneme* adlı eserini Latincesinden okuyabildi; Spinoza gibi, kendini kandıramayan İbranî edebiyatını Batı edebiyatıyle zenginleştirmek için büyük yoksunluklara katlanarak Almanca, Fransızca, İngilizce, felsefe ve matematik de öğrendi. O tarihlerde Yahudilerin Almanca öğrenmeleri yasak edildiğinden, Mendelssohn'un bu dili öğrenmek için ne denli zorluk çektiği tahmin olunabilir. Bu dili öğrenince Wolf'u da incelemeye muvaffak oldu. Nihayet 1750'de zengin bir tüccar, onu çocuklarına eğitmen ve işçilerine gözetmen yapmak suretiyle sefaletten kurtardı. Daha sonra da kendisine ortak yaparak Mendelssohn'u zenginleştirdi. Boş zamanlarında Schaftesbury, Spinoza, Leibniz ve bunlara bağlı olanları da inceledi. Artık zamanının bir kısmını ticaret, bir kısmını da okumakla geçirmeye başladı. 1754'te satranç oyunundaki ustalığı sayesinde Lessing'le tanıştı. O da Mendelssohn'a Alman edebiyatını tanıttı; kendisi de büyük bir Alman edibi oldu.

Sonra, büyük bir ahlâkçı olan fakat yirmi sekiz yaşında ölen Thomas Abbt'la tanıştı. Kant'la dost oldu; yalnız, Lavater'le olan dostluğu başarılı olmadı. Zira, bu filozof, Mendelssohn'a Hıristiyanlığı kabul ettirmeye çalıştı ise de Mendelssohn, bu yüzden şiddetle hastalandı. Uzun süre edebî faaliyetine son vermeye mecbur oldu. On beş yıl sonra Jacobi ile arasında Lessing'in Spinozacılığı üzerinde şiddetli bir tartışmaya girişti. Mendelssohn, Lessing'e, *Philosophische Gesprâche* adlı eserini verdi. Bu filozof da yazar adını koymaksızın bu kitabı yayınladı (Berlin, 1755). Mendelssohn, bu eserinde Leibniz'in iyimserliğini Voltaire'in *Candide* adlı eserine karşı savunuyordu. Daha sonra Th. Abbt tarafından Fransızcaya *Recherches sur les Sentiments Moreaux* adıyle çevrilmiş olan *Brief Über di Empfinchungen (Ahlâksal Duygulara Dair Araştırmalar)* adlı eserini yayımladı. Bunda haz ve elem, ahlâksal yetkinlikle ilişkisi bakımından inceleniyordu. Lessing, Mendelssohn'u kitapçılar ve filozoflarla tanıştırdı. Bu filozofun etkisiyle Mendelssohn, estetik üzerinde çalışmaya koyuldu. Berlin Akademisinin 'Metafizik bilimlerde apaçıklığın felsefesi' konusunda açmış olduğu müsabakaya, *Über die Evidenz in den Metaph. Wissenschaften* adlı bir kitapçıkla girdi (1764) ve birinciliği kazandı. Aynı müsabakaya girmiş olan Kant ise, ikinciliği aldı. Daha sonra uzun süre düşünülerek yazılmış olan *Phödon, Oder Über die Unsterbilichkeit der Seele* (Berlin, 1767) adlı eseri yayımladı. Ruhun ölmezliğinden bahseden ve Eflatun'un *Phedon*'unu taklit ederek yazılmış olan bu eser tüm Avrupa dillerine, L. Hassmann tarafından da *Phédon ou de l'Immortalité de l'Âme* adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. Bu diyalogta, XVIII. yüzyıl filozofları kılığına girmiş bir Sokrat yaşar. Şekli de güzel olan bu eser pek beğenilir. Mendelssohn, Lavater'in teşvikiyle Bonnet'ye karşı, *Schreiben an Lavater* (1770) adlı bir kitap yazdı ki, bu dinsel imanın bir itirafıdır. Yani Mendelssohn, bu eserinde, İsa'ya yüksek bir ahlâk karakteri verir. Fakat mucizelerin kendisini kandırmadığını ve Musa dinine bağlı olduğunu ilân eder. Bu yüzden onu Berlin Akademisinden çıkardılarsa da, Büyük Frédéric tekrar aldırdı. Yahudiciliğin (Judaisme) doğruluğunu inceden inceye tanıtlamaya çalışan *Ritualgesetze der Juden* adlı eseri de 1778'de çıktı. O, bu kitapta devletin din işlerine karışmaya hakkı olmadığını, devletin sadece bağnazlık ve ahlâksızlıkla Tanrıtanımazlığa karşı savaşa hakkı olduğunu da savunmuştu. Kant, onun şu eserini, diğerlerinin en başarılısı sayar: *Jerusalem oder Über Religiöse Macht und Judenthum* (1783). *Matineler ya da Tanrının Varoluşuna Dair Görüşmeler* (Berlin, 1785) adlı eseri de ayrı bir önem taşır.

Bu kadar fakir ve döneminin insan anlayışına göre bu kadar aşağı bir tabakadan gelmiş olan bu büyük adam, dehası, çalışması ve dürüstlüğü sayesinde yaşadığı yılların en saygıya değer bir filozofu, Almanların en değerli bir yazarı ve adıyle anılan asil bir ailenin kurucusu oldu. O, çoğu zaman insanı servete götüren dışsal gösteriş fırsatlarından hiç birine sahip değildi. Küçük, zayıf, hatta çarpıktı. Fakat bu sıska (chetif) bedende zekâ kadar da kalp nitelikleri büyük olan bir ruh yaşıyordu. Ona bazen "Almanya'nın Sokrat'ı" adı da veriliyordu. Fakat Mendelssohn, bu tutku veren kıyaslamayı kabul etmiyordu. Gerçekte ince, fakat tırmalamayan hicivleri ve asil alaylarıyle bu unvana lâyıktı. Onu takdir edenlerden Bouterweck'in şu düşünceleri, Mendelssohn'un değerini aydınlatmaya kâfidir:

"Mendelssohn, Sulzer kadar bilimde olağanüstü değişiklikler yapmış ya da edebiyat sanatına yeni bir yön vermiş olan büyük düşünürlerden değildir. Fakat Sulzer gibi sadece büyük bir metafizikçi yeteneğiyle, felsefesel yararla estetik yararı birleştirebilmiştir. Onun seçmeciliği, kendisini, akıl yürütmelerinde olduğu kadar da bir yazar olarak her çeşit adi taklitçilikten korumuştur. Başkalarının düşün-

celerine kapıldığı zaman bize onları bir eser haline getirirken orijinallik gösterir. O, daha çok Wolf Okuluna bağlıdır. Çünkü, Mendelssohn, bu filozofun düşüncelerinde sağlamlık ve belginliğin bulunduğuna, onun Fransız felsefesinin etkisi altında kalmadığına inanıyordu. Wolf felsefesine verdiği ifade, kolaylık ve belâgati de ayrıca dikkate değer. Zira, bu felsefede sözü edilen nitelikler yoktur ve Mendelssohn'un aldığı eğitim tarzı bakımından da kendisinden bu felsefede bahsedilen nitelikler hiç beklenemezdi. Diğer hiç bir Alman filozofu bu denli sade bir zarafetle ve aynı zamanda bu denli belâgatle diyalog ve söylevler şeklinde felsefesel düşünceleri anlatabilmiş değildir". Özet olarak o, Alman kültür tarihinde pek önemli bir yer tutan aydınlanma (Aufklaerung) ülküsünün en parlak ve içten propagandacılarındandır.

Hoşgörü ve ilerlemenin bir havarisi sayılan Mendelssohn, İbrânî İncil'ini de halk diline başarıyla çevirmiş olması dolayısıyle bir Yeni Lutherlik onurunu da kazanmıştır. Onun düşünceleri hakkında bir bilgi edinmek için bazı eserlerini özetlemeyi yeğ tutacağız:

1755'te yayımlanan *Duygulara Dair Mektuplar* adlı eseri, genel olarak hazzın, fakat özel olarak 'güzel' karşısında duyulan 'haz'ın niteliğini inceler. Mektuplaşan iki kişiden en genci, güzelliği çözümlemenin hazzı yıkacağını, duygularımızı açık ve seçik duygulara dönüştürecek olursak bedbaht olacağımızı, güzelliğin, herhangi bir yetkinliğin bulanık bir düşüncesinden ibaret olduğunu, ancak düşünme sayesinde güzelliği keşfedebileceğimizi ve kuşkusuz aklın hazlarımızı seçmekte bize önderlik etmesi ve bizim de üzerinde fazla düşünmeden hazzı tatmamız gerektiğini yazar. Daha olgun yaşta olan diğer dost, bu gencin mektubunda ileri sürdüğü düşüncelere karşı, güzel duygusunun ne tamamıyle aydın düşünceleri, ne de büsbütün karanlık düşünceleri kabul etmediğini, hazzın konusunun da çözümlemeye dayanması gerektiğini, bunun, bir bütünü, uygunluk ve ahengin dolgun bir toplamı olarak yakalayan bireşime (sentez) de elverişli olması gerektiğini bildirir ve biri duyumsal, diğeri zihinsel güzel —yani, yetkinlik— olmak üzere iki 'güzel' ayırır. Duyumsal güzel, türlülükte birlikten ibarettir; bundan doğan hazzın ilkesi bizim sınırlı doğamızdadır. Tanrı bu hazzı asla tanımaz. Yetkinlik ise, tersine olarak türlülükte birlik değil, ahenktir. Ve bunun bize verdiği kanımın kaynağı, bizim yüksek doğamızdan, ruhun olumlu (pozitif) kuvvetinin içindedir. Bundan Tanrı da hoşlanır ve haz alır. Güzel duyular aracılığıyle akla geçer. İhtimalli güzel, yüzeysel (sathî) ve bağıntılıdır. Yakınlık ise, mutlaktır ve eşyanın temelidir. Güzellik, Tanrısal güzelliğin yeryüzünde bir imgesi olan yetkinliğin duyulur (sensible) taklididir. Her haz, kesin olarak gerek duyulur, gerek zihinsel bir yetkinlik düşüncesine dayanır ve hazzın:

a) Türlülükte birlik ya da duyulur güzellik,
b Türlülükte ahenk ya da zihinsel yetkinlik,
c) Bedenimizin hallerinde bir düzelltme (ıslah) olan duyusal haz olmak üzere üç kaynağı vardır.

Bu üç haz, yalnız musikide toplanır. Şiiri de, "duyumsal olarak yetkin bir söylevdir" diye tanımlar ve Tanrı'dan güzellik niteliğini kaldırır. Özet olarak bunun estetiği birçok bakımlardan Baumgarten'inkine bağlıdır. Bazı bakımlardan da Lessing'le ilgilidir. Bu eserin son mektubunda intihardan söz edilir.

Berlin Akademisinin açtığı yarışım için Mendelssohn'un yazdığı *Metafizik Bilimlerde Apaçıklığa Dair* adlı eserinde, apaçıklığın, kanıyı sağlayan ve kolaylaştıran tanıtlama (ispat) ve açıklıktan meydana gelen pekinlikten oluştuğunu ileri sürer. Bu itibarla ona göre, yalnız metafizik gerçeklerin geometri önermeleri gibi tanıtlanılıp tanıtlanamayacağı söz konusu değildir. Bunlar, aynı açıklıkla ileri sürülmeye elverişli midir? sorunu da söz konusudur. Mendelssohn'a göre, felsefesel gerçekler de pekindirler, fakat matematik önermeler kadar apaçık değildirler.

Mendelssohn, metafizik gerçekleri, geometri belitleri kadar pekin ilkelere dönüştürmeye gayret eder ve tüm geometrinin, çelişiklik ya da özdeşlik ilkesi aracılığıyle uzam kavramının geliştiriminden ibaret olduğunu ve bütün geometri önermelerinin, uzamın ilkel düşünüyle (fikir) özdeş oldukları tanıtlandığını anlatır; geometrik pekinliğin sadece kendisinde örtük (implicite) olarak kapatılmış bulunan ve ancak çözümlemeyle meydana çıkarılabilecek bir düşünceyle verilmiş bir kavramın özdeşliğine dayandığını kabul eder. Daha sonra, metafiziğin elverişli olduğu apaçıklık derecesini araştırır ve genel olarak, felsefe, der, eşyanın 'nitelikleri'nin bilimidir. Matematikler ise, eşyanın niceliklerinin bilimidir. Genel metafizik, eşyanın soyutlanmış olan nitelikleriyle bunların ilişkilerinden başka bir şeyi dikkate almaz; verilmiş kavramları çözümler; bunlar içinde saklı bulunan sonsuz zenginlikleri geliştirir. Çözümlemenin bu suretle meydana getirdiği önermeler, matematik gerçekler kadar pekindirler; yalnız bunlar, zekâlara matematik gerçekler kadar kuvvetle kendilerini kabul ettiremezler. Bunun da üç nedeni vardır:

1. Felsefenin emrinde matematik bilimi ka-

dar sağın (exacte) işaretler yoktur; kullandığı dil de az çok indîdir.

2. Eşyanın nitelikleri, hepsi bilinmedikçe içlerinden herhangi birisi ayrıca açıklanamayacak kadar birbirine sıkıca bağlıdır. Bundan, her adımda ilkelere ve öğelere dönmek zorunluluğu doğar.

3. Nitelikler belirlenmiş olduklarından, gerçeklik alanına girmeleri söz konusudur. Geometri için bu kolaydır. Çünkü bu bilim, duyuların tanıklığına başvurmadan bunu başarabilir. Oysaki, felsefede bu tanıklığın kendisi de eleştirilir; felsefenin bir ödevi de, yalınç görünüşlerden kendisini korumaya çalışmaktır.

Matematiklerin felsefeye göre, bir çıkarı da, zekâların, tartışmaların sonuçlarını, ne olurlarsa olsunlar, kabul etmeye hazır olmalarıdır. Geometrik gerçeğin yenmek zorunda olduğu tek düşman, bilgisizliktir. Onun apaçıklığına hiç bir önyargı, hiç bir çıkar ya da tutku direnemez. Felsefede ise, herkes önceden bir tarafı benimser ve kendinin önceden kabul ettiği görüşleri, gerçeğin tanıtlamasında karşı koymuş olur.

Mendelssohn, bu eserinin üçüncü kısmında, doğal dinin elverişli olduğu apaçıklık derecesini araştırır. Bu konuda Tanrı düşüncesi ve onun niteliklerinde şaşılacak bir verimlilik bulan Mendelssohn, Tanrı düşüncesini çözümlemek suretiyle Tanrısal yetkinliklerin elde edilebileceğini açıklar. Ona göre, Tanrıtanımaz (mülhit) da bu çözümlemenin ürünlerini, ülkücünün geometriyi kabul ettiği gibi kabul eder; fakat onun konusunu gerçek saymaz. Esasen zorluk da buradan gelir. Öyleyse, Tanrı düşüncesinin nesnel gerçekliğini saptamak lâzımdır. Bunun için kabul ettiği en iyi kanıt (delil) 'yeter hikmet' (raison suffisant) ilkesine dayanan ontolojik kanıttır ki, bu ona göre, tüm gerçekleri birbirine bağlar, ahenkleştirir ve birleştirir.

Mendelssohn, tam bir apaçıklık örneğini de ahlâkın genel ilkelerinde bulur. Ahlâk kanunları, der, doğa kanunları gibi bir evrensellik ve pekinliğe sahiptir. Bunlar, bizim akıllı niteliğimizin en güvenilebilir anlatımıdırlar.

Phédon ya da Ruhun Ölmezliği adlı eserinde Eflatun taklit edilmiştir. Eser, bu konu hakkında Kant'tan önce yazılmış olan eserlerin en sağlamı sayılır. Mendelssohn, burada kendi düşüncelerini Eflatun gibi hayatının son demlerinde öğrencileriyle görüşen Sokrat'a söyletir: Birinci diyalogta, yalnız kanıtlarının anlatım tarzını değiştirmek suretiyle aynıyle Eflatun gibi düşünür ve bugünkü düşüncelere pek de uygun olmayan Eflatun'un bedenle bedenin ihtiyaçları hakkındaki sert hücumlarını yumuşatır. İkinci diyalogta, Eflatun'un ölmezlik hakkındaki kanıtı yerine, daha modern bir kanıt koyar. Üçüncü diyalogta ise, Sokrat'ı sanki Descartes ve Leibniz'i tanımış ve XVIII. yüzyılda yaşamış gibi konuşturur ve ölmezliğin tanıtlanması için iki olguya dayanır:

1. Düşünme fakültesi maddesel bir tertibin ürünü gibi açıklanamaz, bu itibarla maddesel olmayan ruhun bu yüzden ölmezliğini kabul etmek gerektir.

2. Yetkinlik için meydana getirilmiş olan bir varlık yarı yolda duraklayamaz. Zihinsel fakültelerimizin sonsuz yetkinliği, vicdanın bize yüklediği sonsuz ödevler, yeryüzünde hiç bir şeyin kandıramadığı bu mutluluk (félicité) susuzluğu, insana sürekli ve sonsuz bir süreyi bağışlar. Eğer ölüm, varoluşumuzun son sınırı olsaydı, birçok ödevlerimizin akılla ilgisi kalmazdı. Örneğin, fedakârlık için ölümü göze almak ödevi gibi.

Bize göre, Mendelssohn, bu türlü duygu ve ödevlerin sosyal kaynaklarını ve aklın evriminde doğa, soyaçekim ve toplum gibi ajanların oynadığı rolü tanıyamamıştır. Zira, o tarihlerde henüz sosyoloji, psikoloji ve biyoloji gerektiği kadar gelişmemiş ve bugün ulaşılmış bulunan noktalardan pek uzak kalmıştı.

Matineler (Sabah Sohbetleri) ya da Tanrı'nın Varoluşuna Dair Görüşmeler adlı eserine gelince: Bu kitap, Mendelssohn'un kendi oğlu, damadı ve bir dostuyle gerçekten bu konuya dair yaptığı sohbetleri kapsar. Eleştirim, ontoloji, gerçek ve apaçıklık sorunları hakkında, Kant'ın itirazlarıyle az çok sarsılmış bir Leibniz gibi düşünen Mendelssohn, şu eylemleri saptar: "Doğru olan, olumlu (pozitif) bir zihin tarafından olduğu gibi tanınmalıdır"; "Hiç bir olumlu zihin tarafından varoluşu tanınmayacak olan şey, gerçekten mevcut değildir. Bu, ya bir yanılsamadır ya da bir yanılmadır"; "Akıllı hiç bir varlık tarafından algılanmayan varoluşu olmayan, zorunlu olarak mevcuttur. Nesnel gerçekliği olmaksızın algılanamayan bir düşünce, bu yüzden gerçek sayılır". Mendelssohn, bundan sonra türlü Tanrı varoluşunun tanıt (ispat) yöntemlerini gözden geçirir. O, Tanrı varoluşunun Descartes'ın ontoloji kanıtından yararlanır ve doğanın amaçlılığını (finalité) ileri sürerek tanıtlamaya çalışır; bu konuda kamul duyu (sens commun) ve sağduyunun (bon-sens) ilham ve ışıklarından yararlanır. Gerek dış âlem sorunlarında, gerek biraz da buna bağlı saydığı Tanrı varoluşu sorununda ülkücülükle atomculuğu reddeder; Leibniz'in iyimserliğine (optimisme) bağlanır. Bu eserin dikkate değen bir bölümü de, panteisme ve hele Spinozacılığa karşı olan reddiyesidir. Bununla birlikte, Jacobi'nin Spinozacılıkla suçlandırmış olduğu Lessing'i savunmak sure-

tiyle kendisi de bir çeşit panteizmaya düşer; Saint-Anselme'in kanıtlarına, daha genişletmek koşuluyle bağlanır.

Burada, Jacobi ile Mendelssohn arasındaki tartışmaya da kısaca değinmek lâzımdır. Bu tartışma, o dönemdeki düşünce akımlarının niteliğini belirttiği için önemlidir. Jacobi, Lessing panteizme bağlıdır diyordu. Gerçekten de bu filozof, her şey Tanrı'ya bağlıdır. Tanrı âlemi kendi 'oğlu'yla ve Tanrı düşüncesinin kendisiyle özdeş olmasını sağlamak için özünü boşalttığı bir şeye sahiptir, diyordu. Mendelssohn, dostunu bu suçlandırma dolayısıyle savunurken sorun, iman konularına kadar uzandı, ölünceye dek Yahudiliğe sadık kalmış olan Mendelssohn, yalnız tarihsel gerçeklere, örneğin üzerine Yahudiliğin dinsel töreni (rituel) dayanan olgulara iman edilebileceğini Tanrı'nın tümel gücü sorunlarıyle varoluşu sorununa gelince, bunların ancak akılla bilinebileceğini iddia etti. Ona göre, Yahudi dini, vahyedilmiş değildir, fakat vahyedilmiş bir kanundur. Vahiy edimleri bilgimizi çoğaltmadan edimleri kaldırır. (Spinoza da böyle düşünür). Dinin gerçekleri ise, sağduyu ile kavranılabilecek olan pek yalınç bir akıl yürütmenin işidir ve felsefe, onları derinleştirmekten başka bir şey yapamaz. Görülüyor ki, ne imanı savunan Jacobi, ne de aklı savunan Mendelssohn, esasını Lessing'in çizdiği, Herder ve Goethe' de belgin bir duruma gelen ve Kant'a karşın Alman felsefesinin ana düşüncesini teşkil edecek olan bir çeşit zihinsel sezgiyi yakalayamamışlardır (E. Bréhier, cilt II, s. 496).

Görülüyor ki Mendelssohn, ünü oranında orijinal bir doktrine sahip değildir. Sadece, şekilde büyük bir sanat göstermek suretiyle Wolf'un Tanrı, ölmezlik ve hoşgörüye (tolerance) dair düşünceleriyle Fransız yaradancılarının (déistes) düşüncelerini geliştirmiştir. O, din ile felsefenin uzlaşacağına inanmış olanlardandır. Kişisel bir Tanrı'ya iman etmiş, 'duyum'la duygu (gefuhl) fakültesini ayırmıştır. Özet olarak o, aydınlanma döneminin seçkin yazarlarından ve bu dönemin üstün niteliklerini kendisinde toplamış olan bir filozoftur.

Mendelssohn'un külliyatı, kendi biyografisiyle birlikte, 1838'de Viyana'da basıldı. Külliyatının en iyi baskısı, küçük oğlunun bazı notlar ekleyerek yayımladığıdır (7 cilt; Leipzig, 1843-1844). Yalnız felsefesel olan eserlerini Mor. Brash ayrıca bastırmıştır.

Bkz. J. Wilm, *Histoire de la Philosophe Allemend* (4. cilt, Paris, 1846); M. Kayserling, *M. Mendelssohnn's Philos. u. Relig. Grundraetze in Hinblick auf Lessing Dargest* (Leipzig, 1856) aynı yazarın *Mendelssohn, sein Leben u. sein Wirken* (Leipzig, 1861); *Mois Schwab, M. Mendelssohn, sa vie et ses Oeuvres* (Paris, 1868); J. H. Ritter, *Mendelssohn und Lessing* (2. baskı; Berlin, 1886); Bamberger, *Moses Mendelssohn* (1929); Freudenthal, *M. Mendelssohn* (1929); D. Baumgardt, *Spinoza und Mendelsshon* (1932).

MENEDEMOS (Eretria'lı). Eğriboz adasında bulunan Eretria adındaki pek karanlık bir okulun kurucusudur. Bu Yunan filozofu, Diogéne Laêrce'e göre, mimarlık yapan ve tiyatrolarda süsleyici (decorateur) olan Clesthen'in oğludur. Bu sanat adamı, fakir ve asil bir kimseydi. Menedemos da bu sanatları biliyordu. M.Ö. III. yüzyılda yaşadı (350?-276?). Hemşerileri kendisini evvelâ işçi, sonra da asker olarak Megarya'ya göndermişlerdi. Menedemos, buraya geçici olarak sığınmış olan Eflatun'la ve öğrencileriyle tanıştı. Eflatun'un derslerini dinledi; onunla birlikte Atina'ya gitti. Hayatını kazanmak için arkadaşı Philus'lü Asklepiades' le birlikte gece çalışıyor ve gündüz Akademiye devam ediyordu. Fakat sonra bu arkadaşının teşvikiyle, Megarya'ya dönerek oradaki okulun en büyük filozoflarından Stilpon'la ilgilendi. Daha sonra burasını da terk ederek, Sokrat' ın öğrencisi olan Phedon'un kurmuş olduğu Elis Okuluna geldi ve bu okulu Eretria'ya naklederek yeni bir okul kurmuş oldu. Eretria Okulunda verdiği derslere ait hiç bir eser yazmadı. Hakkındaki bilgiler, başka kaynaklardan nakledilenlerdir.

Menedemos, yurdunda senatör olmuş, Ptoleme, Lisimak ve Demetrius Poliorse'nin yanlarına bazı resmî görevlerle yollanmış ve mektuplaşmalarıyle Makedonya prenslerinden kazandığı teveccühler sayesinde yurduna büyük hizmetler yapmıştır. Demetrius'ün oğlu Antigone Gonatas, ona karşı büyük saygı duymuş ve derslerini dinlemekten zevk almıştır. Bu kralla olan dostluğu sayesinde, yurdunu tiranlardan kurtarmış ve demokrasinin kurulmasını sağlamıştır. Yurttaşları, onun Makedonya kralları yle olan dostluğu yüzünden, kendisinden kuşkulanmışlar, vatan haini saymışlar. Menedemos da Antigone'ye sığınmak zorunda kalmış ve bir söylentiye göre, yetmiş dört yaşındayken (M.Ö. 276) kendisini aç bırakmak suretiyle ölmüştür.

Menedemos'un Megarya Okulunda yerleşen düşüncelere ve daha çok, pek saygı beslediği Stilpon'un düşüncelerine uygun dersler verdiği zannedilmektedir. Onun da Öbolid gibi, ince, şakacı, sözcük oyunlarıyle süslü bir diyalektikten hoşlandığı anlaşılmaktadır. Asil karakterli, alçak gönüllü, özgür düşünceli ve konuksever olan bu filozof, Antistenes'in düşüncelerine de bağlı görünür. Yani o, tüm ölümsüz ve bileşik, yani varsayımsal önermeleri atıyor, yalnız yalınç (basit) ve olumlu önermeleri kabul

ediyor; gerçeğin ne bölünmeye, ne de paylaşılmaya elverişli olmadığına inanıyor, ihtimal düşüncesini zorunlu düşüncesiyle karıştırmış olduğu zannediliyor. Başka bir deyimle, Öklid' in çıraklarıyle birlikte, mutlak varlığın zorunlu olarak bir olduğunu kabul etmiyor, gerçekte varsayımsal olumlu önermeler yer alacak olursa, ikilem (dilem) olanaklıdır, diye düşünüyor. Oysaki ikilem, bir bütünün seçeneklerini belirtir.

Menedemos'un diyalektik aracılarıyle kurmak istediği bu özdeşlik, onun ahlâk anlayışına da uygulanmıştır; o, Stilpon'a uyarak ahlâk doktrinine diyalektikten üstün bir değer verir. Evvelâ iyi'yi yararlı'dan ayırır. Sonra iyi'yi ayırt ettiğimiz bütün erdemlerde gösterir; bu erdemler de ona göre, bir tek düşüncenin türlü ifadelerinden başka bir şey değildir. Ciceron' dan öğrenildiğine göre (*Academi,* liv II, ch. XVII); o, iyi ile gerçeği karıştırmak ve her şeyin ruhta olduğunu göstermek ve gerçeği ruhun bir fakültesiyle öğrenmek gibi esasların felsefe için son amaç olduğunu kabul etmiştir. Semplisius'ün iddiasından da anlaşılıyor ki, Menedemos ve öğrencileri, ayırt etmek, seçikleştirmek (temyiz), bölmek gibi hareket ve düşüncelerden fazlasıyle çekinmişler ve bir şeyin başka bir suretle onaylanmasını ya da anlatılmasını istememişlerdi. Onun mutlak surette gerçek diye kabul ettiği önermeler, özdeş yargılardır. Örneğin, insan insandır, beyaz beyazdır gibi. Menedemos adı, bazen de kinikler arasında geçer. Ona göre zihin, iradenin akılsal yönüyle karışandır, türlü erdemler, bir tek erdemin manzaralarından başka bir şey değildirler ve yüce hayır, akılsal bilgelikten ibarettir.

Diogéne Laêrce, bu filozofa dair birtakım anılardan bahseder. Onun mantıkta Eflatuncu olduğu halde, diyalektikte ondan ayrıldığını söyler ve bu vesileyle onu Alexinos'la şöyle konuşturur: "Alexinos: Babanı dövmeye son verdin mi, vermedin mi? Menedemos: Asla başlamamış olunca, son vermeyi de başaramam. Alexinos (itiraz ederek): Şaşırtıcı sözlerden çekinerek evet ya da hayır diye karşılık vermelidir. Menedemos: Eşikte durabildiği zaman sizin kanunlarınıza girmek gülünç olur".

Menedemos, şöyle sorunlar da ileri sürermiş: "Bir diğerinden başka bir şey midir? Alexinos: Evet. Menedemos: Öyleyse, bir iyilik, iyiden başka bir şey midir? Alexinos: Evet, Menedemos: Öyleyse bir iyilik iyi değildir". Diogéne Laêrce, onun açık sözlü ve özgür düşünceli bir karakter taşıdığını şu öyküyle açıklar: Menedemos, bir gün arkadaşı Asklepiades'le birlikte Kıbrıs'a gitmiş. Orada, adanın kralı Nikokreon'a hizmet etmişler. Kral, yıllık bir bayramı kutluyormuş. Bu iki dostu diğer filozoflarla birlikte sofrasına davet etmiş. Menedemos, herkesin içinde, "Bu toplantı onurlu bir nedenle olmuşsa, bunun her gün tekrarlanması lâzımdır; aksi halde bu, bir tek toplantı bile fazladır" der. Kral, bu bayramın kendisi için filozofları dinlemeye bir vesile teşkil ettiğini anlatınca, Menedemos çekinmeden, filozoflar her gün dinlenmelidir, cevabını vermiştir.

Menedemos, evlenmiş ve üç kız çocuğu olmuştur. Zengin olduğu halde kanaatle yaşardı. Ozan ve musikişinasları davet eder, konuklarına ikram etmekten hoşlanırdı. Okulunda eşya yoktu, öğrencileri ayakta, şuraya buraya çömelmiş ya da oturmuş oldukları halde konuşur ve ders alırlardı. Bu okulun ilkesi, kendisinin ahlâk bakımından savunduğu, "yalnız gerekeni arzu etmek, yüksek hayrı oluşturur" sözünde gizlidir. Onda kinikliğin bazen sert, bazen kaba ve patavatsız halleri de görülmektedir. Kendisinde Sokrat'ın hayalini görenler de vardır; fakat o, Sokrat'ı yalnız yaşayış tarzı itibarıyle örnek tutmuş ve onun sözlerini taklit etmiştir.

Bkz. Pausanias, *Description de la Grèce* (cilt II, s. 4, 8); Diogéne Laêrce, (liv. II); L. Robin, (s. 195); C. Mallet, *Histoire de l'École de Mégare et des Écoles d'Erétrie* (Paris, 1845).

MENEDEMOS (Lapseki'li). Yunan filozofu. Kolotes'in öğrencisidir. Kiniklerdendir. Diogéne Laêrce, onun hakkında şu bilgileri verir: Menedemos, bayağı insanlara çok bağlıydı. Yüzüne bir öfke maskesi geçirir, pek uzun bir gömlek giyer —ki, bunun üzerinde Zodyak'ın on iki işareti vardır— trajedilerde kullanılan bir çeşit çizmeyle pek uzun bir sakal ve dişbudak ağacından bir sopa taşırdı. O, bu garip kıyafetiyle işlenmiş olan kusurları gözetmek üzere cehennemden geldiğini söyler ve tanrılara rapor vermek üzere tekrar cehenneme gideceğini anlatırmış. Diogéne Laêrce, bu vesileyle, kinikliğin herhangi bir hayat tarzı olmaktan çok, felsefesel bir tarikat olduğunu anlatarak diğer kiniklerin bazı düşüncelerini nakleder; fakat Menedemos'un özel bir görüşüne değinmez. Bu filozofun M.Ö. 285-247 arasında yaşadığı ve Philadelphie'in çağdaşı olduğu anlaşılmaktadır.

Bir de Pyrrho'lu Menedemos vardır ki, Eflatun'un öğrencisidir. Hakkında başka bilgimiz yoktur.

Bkz. Epiktet, *Les Dissertations* (cilt III, s. 22, 38); Norden, Neue Jahrbücher'deki makalesi (1938); Diogéne Laêrce, (liv. 2).

MENEDOT. Yunan filozofu. Kuşkuculardandır. Nikomedyalıdır ve Zeller'in Haas'dan aldığı bir hesaba göre, yaklaşık olarak Milâdın 150. yılında yaşamıştır. Diogéne Laêrce, onu Aenesidomos'tan Sextus'a kadar uzanan kuşkucu (şüp-

he) ve hekim filozoflardan sayar. Hekimlikle kuşkuculuğu bir araya getiren Théodas, onun çağdaşlarıdır. Bu itibarla o, bütün diğer kuşkucular gibi görgücülük okuluna bağlıdır. Menedot'un hocası Laodise'li Antioküs'tür ve Tarsuslu Herodot da onun öğrencisi olmuştur. Birçok eser yazmış ve Severinus'e ithaf ettiği on bir kitaptan ibaret olan bir eseriyle Asklepiades'in kuramlarını şiddetle reddetmiştir. Bilim ve sanatları incelemeyi salık veren başka bir kitabının daha bulunduğu zannedilmektedir. Zamanının önemli bir kişiliği olduğu, Galien' in de onun aleyhinde iki eser yazmasından anlaşılmaktadır ve Galien'in bu eserleri yazarken Menedot'un bir eserine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Galien, ona pek de saygı göstermez. Hekimlikte servetle ünden başka bir amaç gözetmediğini ve hasımlarına karşı küfrettiğini kaydeder. Onun tek erdemi, eski hekimler arasında deneysel yöntemi en önce ve en iyi anlayanlardan olmasıdır. Bacon'ın gerçek müjdecisi sayılan bu adam, yalnız uygun durumlara önem vermeyip, deneylemeye önem vermek gerektiğini anlatmıştır. Saf olarak görgücü olan kendi anlayışına sadık kalarak ve kendi zamanına kadar bilinmeyen bir dil belginliğini de göstermek suretiyle gerçek bir tümevarım kuramını oluşturmuştur. Galien bu yöntemi zamanımıza dek gelebilmiş olan *De Subligurationе Emprica* adlı Latince bir eserinde yeniden kurmaya çalışmıştır.

V. Brochard, Menedot'un salık verdiği ve uyguladığı yöntem hakkında şu bilgileri verir: Menedot'a göre, taklitçi gözlemde, yani deneyimde, yalnız elverişli durumlar kaydedilmemelidir. Bir aynı ilâcın her hastada aynı sonucu meydana getirip getirmediği, bunun daima mı, yoksa çoğu kez mi vukua geldiğini, başarı sayısıyle başarısızlık sayısı eşit mi, yoksa pek seyrek mi olup olmadığı kaydedilmelidir. Bu tedbirler alınmazsa, yapılan deneyler eksik ve düzensiz olur. Aynı zamanda hastalıklarla ilâçların özel ve ortak karakterleri özenerek ayırt edilmelidir. Hastalıklarda evvelâ 'belirti' ye (symptome) dikkat etmelidir. "Her belirti, doğaya aykırı bir durumdur". Hastalık, sonradan arız olan, aynı zamanda direnen, azalan ve kaybolan birçok belirtilerin bir araya gelmesi demektir. Bunlardan bir kısmı sabit, bir kısmı geçicidir. Ayrıca da hesaba katılması gereken yaş, yaratılış (mizaç), iklim, toprak, mevsim... gibi iç ve dış koşullar vardır. Bu dikkatli gözlemler bizi, 'temyiz' (distinction) ve 'tasvir' (betim - description) etmeye götürür. Dogmacıların zannettiği gibi, 'belirleme'ye (détermination) ya da 'tanım'a (tarif - definition) değil. Bununla birlikte, hayat kısadır. Bir hekimin yalnız başına bütün dikkate değen olayları incelemesi olanaksızdır. Bu itibarla kendinden önce gelenlerin gözlemlerini de incelemelidir. Buna 'tarih' denilir.

Menedot, bu konuda da pek açık ve belgin bir görüşe sahiptir. Ona göre, tanıklar (şahit), sınanmalı, aralarında uygunluk olup olmadığına, ahlâksal değerleriyle durumlarına dikkat etmelidir ve hele onların onayladıkları olayların, bunlardan dolaysızca gözleyebileceğimiz olgularla uygunluk derecesine önem vermelidir. Tarafımızdan hiç gözlenmemiş ve tarihte de hiç geçmemiş olan bazı hastalıklara da rastlanabilir. Etkisi doğrudan doğruya gerçekleşmemiş ve elde edilemez bazı ilâçlar da olabilir. Bu duruma benzeyenden benzeyene geçilir. Bu da birkaç tarzda yapılır: 'Beden kısımlarının benzerliklerine' göre, örneğin, kola şifa veren bir ilâç, bacağa da şifa verebilir gibi; 'bedenin aynı kısımlarındaki hastalıkların benzerliğine göre'; örneğin, ishalle dizanterinin aynı tarzda tedavi edilmesi gibi. Nihayet, 'ilâçların benzerliğine göre' de olabilir. Yalnız bir ilâç, diğer bir ilâcın yerine konacak olursa, benzerlikler kadar da farklarına dikkat etmelidir. Deney gösteriyor ki, iki ilâç da şekil, renk, sertlik ve yumuşaklığın benzemiş olmaları, yapacakları etkinin de benzemesini daima temin etmez. Kokuyla lezzetin benzerliği ise başkadır; hele bu iki nitelik benzerlikte birleşmiş olurlarsa.

Menedot, bu tümevarımı (eskiler bu benzeşime tümevarım derlerdi) dogmacılar gibi birtakım 'a priori' ilkelere dayanarak uygulamaz. Zira, ona göre, benzeyen, daima benzeyeni meydana getirmediği gibi, benzeyen benzeyeni gerektirmez. Yalnız deney bize, benzeyen ilâçların başarı gösterdiklerini öğretmektedir. Menedot, benzeyenden benzeyene geçişe, dogmacıların koydukları 'analogisme' (benzeşimcilik) adını değil, 'épilogisme' (çift andırış) adının verilmesini ister. O, bu suretle bir tanıta (ispat) değil, ardalanmaların (successions) saptanmasına önem vermiş olur.

Menedot'a göre, benzeyenden benzeyene geçiş, gerçekliği değil 'olabilirliği' tanımamıza yarar. Deneysiz gerçeğe benzeyeni yakalayamayız. Tümevarım keşif değildir. Tersine olarak benzerlikten elde edilmiş olan sonuçların doğruluğunu tanıtlamaya çalıştığı zaman, bir kez bile yapılmış olan bir deney, tam bir pekinlik kazanmış olur. Menedot, bu suretle aynı gözlemi sık sık yinelemeyi (tekrar) gerektiren taklitsel deneyle bilgince deneyin ayrılığını saptamış olur. Bütün hekimlik bilgisinin görgül kaynağı üzerinde ısrar eden Menedot, hiç bir akılyürütmeye başvurmadan, sadece göreneği yeter bulanlardan ayrılır. Ona göre, yalnız bir mantıksal akılyürütme yardımıyle, gerçeğe ulaştıklarını iddia eden dogmacılıkla, sadece

olguları biriktirmeyi yeter bulan eleştirimsiz bilgiçlik arasında bir sınır vardır. Bu, aşırı bir değer vermemek koşuluyle akla yer vermek demektir. O, gerçeksel görgücü bir sanat meydana getirir, başkalarını aydınlatır. O, düşüncesiz gözetmenlere, 'tribacas' ve 'tribonicos' ve bu ikisi arasında bulunan gerçek bilginlere de 'tribons' adını verir. V. Brochard'ın dediği modern dille söylemek gerekirse, onun yöntemi, gerçeğin deneysel yöntemidir.

Bkz. V. Brochard, (s. 311-313 ve 365-368).

MENEPHYLLUS (Menefillüs). Yunan filozofu. Gezimcilerdendir. Milâdın I. yüzyılında, belki de Atina'daki gezimci okulun şeflerindendi. Bunun adını yalnız Plütark'tan öğreniyoruz (*Quoest. Conv.* IX, 69).

MENG-TSEU. Çin filozofu. Adı, Mencius şeklinde Latinceleştirilmiştir. M.Ö. IV. yüzyıl ortalarında yaşamıştır ve 314'te 84 yaşındayken ölmüştür. Daha yeni kaynaklar, onun doğum ve ölüm tarihini (M.Ö. 372-289) olarak saptarlar. Bu dönemde Yunanistan'da sırayla, Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi bilginler yetişmiştir. Meng-tseu, Chang-Toung eyaletinin Yen-Tchéou -fou bölgesine bağlı Tséou şehrinde doğmuştur ve oradaki mezarından bu şehirde öldüğü anlaşılmıştır. Annesi, Çin-



lilerin anısında, oğlunun yetiştirmekte göstermiş olduğu aydın ve sürekli özenme dolayısıyle saygıyla anılmaktadır. Bu kadın, kötü örneklerin, genç ruhlarda zararlı bir etki yapacağına inanarak, oğlunun zekâ ve yönsemeleri bozulur kuşkusuyle iki kez evini değiştirmiştir. İlk oturdukları ev, bir kasaba komşuydu. Oğlunun kesilmekte olan hayvanların en küçük bir ses yüzünden onları görmek için kasap dükkânına koştuğunu ve onları taklit ettiğini gören anne, bu komşuluğun sonucundan korkarak, şehrin mezarlığına yakın bir eve çekilmişti. Orada da mezar ziyaretine gelenlerin sundukları hediyeleri gören çocuk, bu törenden hoşlanmış ve onları taklide başlamıştır. Bunun üzerinç kadın, çocuğunun bu taklit yeteneğine bakarak, en çok taklide değen şeyleri görebileceği bir yere taşındı; gençlerin devam ettikleri bir okul civarına yerleşti. Meng-tseu'nün Çin filozofları arasına girebilmesinde annesinin bu titiz ilgisi de hizmet etmiştir, denilebilir. Çin'in, ahlâk ve eğitim kitaplarında atalarsözü haline gelen şu tümce bu gerçeğin ifadesidir: "Meng-tseu'nün annesi bir komşu seçti".

Meng-tseu, yalnız memleketi ve dönemi hakkında geniş bilgisi dolayısıyle değil, zekâsının canlı ve orijinal oynaklıkları dolayısıyle de özenerek incelenmeye lâyık bir filozof sayılmaktadır. O, Konfuçyüs'ün ardılı olmaya hak kazanmış bulunan Tseusse'nin öğrencisi oldu; bu bilgenin okulunda Konfuçyüs'ün de bildirdiği daha eski bilgelerin doktrini olan bu üstadın öğrettiklerini pek çabuk kavradı. Sonra, kendisi de birtakım öğrencilere sahip oldu. Öğrencileriyle birlikte hem kendisini, hem de halk kitlelerini yöneten prensleri aydınlatmak için seyahat etti. Politikanın büsbütün ahlâk değilse de, ahlâkın tamamlayıcı bir parçası sayılan bir dönem ve ülkede yaşayan bu filozof, zekâsının niteliğiyle olduğu kadar da kurduğu ilkelerin niteliği gereğince ahlâkla politikayı birleştirmiştir. Kendisinden kalan iki bölümlü ve *Meng* adlı eseri, bu iki bilimin en yüksek derecede birliğini gösterir.

Onun 'politika'sı, üstadı Konfuçyüs'ünkinden daha esaslı ve hareketlidir; daha az ağır, daha canlı ve titizdir. O, hasmı kim olursa olsun, prens ya da bir başkası olsun, göğüs göğse, tümdengelimden tümdengelime, sonuçtan sonuca gitmek suretiyle onu dosdoğru saçmalığa götürür ve hasmını o denli sıkıştırır ki, kendisinden kaçıp kurtulmaya olanak kalmaz. Zeki ve istihzayı tam olarak kullanan Meng -tseu'nün karakterini anlamak için bazı örnekler verelim:

"Meng-tseu, Liang devletinin kralı olan Hoei'yi ziyaret ettiği zaman, kral, bu filozofa, halkı yönetme sanatı hakkında bazı şeyler sordu ve dedi ki: Yapmak istediğim tüm iyilikleri yapamıyorum, acaba neden?.. Filozof şöyle karşılık verdi: Eğer bir adam, krala üç bin kilo ağırlığında bir yükü kaldıracak denli kuvvetim vardır, fakat bir kalemi kaldıracak denli yoktur, dese; gözlerim bazı hayvanlarda baş gösteren sonbahar tüylerinin uçlarındaki artma hareketlerini görebiliyor, fakat büyük bir yolu izleyen odun arabasını fark etmiyor, dese... bu sözlere inanabilir misiniz?.. Kral, asla, dedi. Bunun üzerine filozof, bir adam bir kalemi kaldıramıyorsa, kuvvetlerini kullanmamış olduğundandır; odun yüklü bir arabanın hareketini görmüyorsa, görme fakültesini kullanmamış olmasındandır. Eğer halk, beklemekte oldukları iyilikleri sizden alamıyorsa, iyilik yapma fakültenizi kullanmamış olmanızdandır. Bunun içindir ki, bir kral, yönetmesi gereken şekilde yönetemiyorsa, "bu kralın böyle yönetmeyi istememesindendir, yoksa ona gücü yetmediğinden" değil, diye karşılık verdi. Bu-

nun üzerine kral şunu sordu: Kötü bir hükümetin görünüşleri kötü istekle mi, yoksa erksizlikle (iktidar) mı meydana gelmektedir?.. Meng-tseu şöyle karşılık verdi: Bir adama, Taichan dağlarını kuzey okyanusunun içine taşımak için kolları arasına alması salık verilirse, bu adam da "bunu yapamam" dese, kendisine inanılacaktır. Çünkü o, görünen ve gerçek olan bir gerçeği söylemiştir. Fakat ona, ince bir ağaç dalını kırması emredilir de o, yine "yapamam" diye karşılık verirse, kendisine inanılmaz. Çünkü, onda apaçık görülen şey, 'erksizlik' değil, 'kötü istek'tir. Aynı suretle kral, yapmak zorunda olduğu şekilde iyi yönetemiyorsa, dağı, okyanusa taşıması önerilen adamla değil, ince bir dalı kıramadığını söyleyen adamla karşılaştırılmalıdır" (*Meng-tseu*, liv. I, ch. VII).

Onun, insanın niteliğine dair olan düşüncesi de güzeldir: "Kao-tseu dedi ki, insanın doğası eğilebilen söğütlere benzer. (Pascal'ı anımsatmıyor mu?). Hakseverlik ve adalet de bir sepete benzer. İnsanın doğasıyle sepetin eğilebilir söğütten yapıldığı gibi, insanlık ve adalet yapılır. Meng-tseu dedi ki, söğütün doğasını, özel özünü seyretmekle ondan bir sepet imal edebilir misiniz?.. Buna gücünüzün yetmesi için, evvelâ eğilebilir söğüdü kırmak ve onun doğasını değiştirmek, sonra da sepeti yapmak zorundasınız. Nasıl ki bir sepet yapmak için eğilebilir söğüdü kırmak ve onun doğasını değiştirmek zorunlu ise, öylece de insanı, insel ve âdil yapabilmek için kırmak ve doğasını değiştirmek gerekmez mi? Sizin sözleriniz insanları, kendilerinde bulunan her çeşit insel duyguları ve adaleti yıkmaya sevk edecektir.

Kao-tseu, sözüne şöyle devam etti: İnsanın doğası, akan bir suya benzer. Onu, Doğu'ya sevk edersek Doğu'ya hareket eder, Batı'ya sevk edersek, Batı'ya akar. İnsanın doğası da suyun Doğu ile Batı arasında bir fark gözetmediği gibi 'iyi' ile 'kötü' arasında da bir fark gözetmez.

Meng-tseu dedi ki, su gerçekten Doğu ile Batı'yı ayırt etmez. Fakat, 'yukarı' ile 'aşağı'yı ayırt etmez mi? "Su, doğal olarak aşağıya aktığı gibi, insan da doğal olarak iyidir". Doğal olarak iyi olmayan hiç bir insan yoktur. Nasıl ki, aşağıya akmayan hiç bir su bulunmadığı gibi. Suyu sıkıştırırsanız onu fışkırtmış olur, kendi alnınıza saldırtmış olursunuz. Eğer, onun önüne bir engel koyacak olursanız, kendi kaynağına doğru taşırmak zorunda kılarsınız. Bu takdirde ona bir dağı bile aşırtabilirsiniz. Buna da suyun doğasıdır, diyebilir misiniz? Bu, sadece sıkıştırmanın bir sonucudur. İnsanlar da kötülük yapmaya yöneltilebilir. Onların doğası buna elverişlidir.

Kao-tseu dedi ki, ben 'doğa'ya "hayat" adını veriyorum.

Meng-tseu, siz beyaza 'beyaz' adını verdiğimiz gibi mi hayata doğa adını veriyorsunuz? diye karşılık verdi. — Evet. — Öyleyse, size göre beyaz, bir kalemin beyazlığı, karın beyazlığı gibi bir beyaz mıdır? Öküzün doğası, insan doğasının aynı mıdır? şeklinde bir soru ileri sürülebilir.

Kao-tseu tekrar söyledi: Besinler ve renkler doğaya aittirler. İnsanlık, dışsal değil, içseldir. Hakseverlik ve adalet de içsel değil, dışsaldır.

Meng-tseu şu karşılığı verdi: İnsanlığın içsel ve adaletin dışsal olduğunu nasıl anlıyorsunuz? Eğer bir adam ihtiyarlarsa, 'ihtiyar' olduğunu söyleriz. İhtiyarlık bizden değildir. Aynı şekilde, herhangi bir nesne beyazsa ona 'beyaz' deriz; beyazlık onun dışında olduğu için mi 'dışsal' diyorum?..

Filozof şöyle karşılık verdi: Eğer bir beyaz atın beyazlığı, bir beyaz insanın beyazlığından farklı değilse, siz bir ihtiyar at, bir ihtiyar insandan farksızdır, diyorsunuz, demektir. Bizi ihtiyarlığa saygı göstermeye yönelten adalet duygusu, acaba ihtiyarlığın kendisinde mi, yoksa bizde mi vardır?.. vb.".

Anlaşılıyor ki, Meng-tseu'nün zamanında ve hatta daha önce de iyi ve kötü, hakseverlik ve haksızlık... Özet olarak, tüm karşıt kavramlar üzerinde gerçeği arayanlar vardı ve bunlar arasında çeşitli tartışmalar olurdu. Ahlâk ve felsefede de birbirine aykırı okullar vardı. Meng-tseu'nün eserlerindeki şu parça da bunu kanıtlar: "İmparatorluğu yönetecek bilge hükümdarlar çıkmaz oldu!.. Prensler ve vasallar en dizginsiz bir başıboşluğa kapılmışlardır. Kelâm erbabı, her hafta en garip ve en çok birbirine aykırı ilkeleri okutuyorlar. Yang -tchou ve Mé-ti'ye bağlı olanların doktrinleri tüm imparatorluğu dolduruyor ve imparatorlukta okutulan resmî doktrinler Yang'a girmemiş olsalar da, Mé-ti'ye giriyorlar. Yang tarikatı her şeyi oluruna bırakıyor; prensi, ne de üstleri tanıyor. Bu tarikat, ayırt etmeksizin herkesi seviyor, ebeveyni tanımıyor — Ebeveyni kesin olarak tanımamak, üstleri ve prensleri asla tanımamak, vahşî hayvanlar, yabanî hayvanlar haline gelmek demektir".

"Ben bu kötü doktrinlerin ilerlemesinden korkuyorum. Ben, eski zamanların kutsal adamlarını savunuyorum. Yang ve Mé ile savaşıyorum. Onların bozucu önermelerini reddediyorum; tâ ki imparatorlukta kendilerini yeniden astırmak için günahkârlar tekrar zuhur etmesinler. Bu günahkâr doktrinler, bir kez kalbe girdiler mi, eylemleri bozarlar, sosyal varlığın

oluşturduğu her şeyi bozarlar" (liv. I, ch. VI, 9).

Meng-tseu, üstadı Khoung-tseu gibi felsefeyi insanoğlunun en büyük bir kurumu olarak varsayıyor; felsefesiz bir toplumun en kötü tutkular ve en uğursuz doktrinlerin çekimine kapılarak birtakım kargaşalıklara tutulacağına inanır. Onun eseri, vaktiyle Çin'in klasik kitaplarından biridir. Bu eser, diğer birkaç filozofunkiyle birlikte, resmî okullarda, ahlâkçı ve filozoflar tarafından okutulur ve yorumlanırdı.

Onun hakkında Marcel Granet'nin verdiği en yeni bilgileri özetlemekte yarar görmekteyiz: Kesin olmamakla birlikte, geleneğe göre bu filozof, M.Ö. 372-288 yılları arasında yaşamıştır. Gerçek olan, onun M.Ö. IV. yüzyıl sonlarına doğru yaşamış olduğudur. Mencius, (yani, Meng -tseu), Konfuçyüs doktrininin Ortodoks bir doktrin olduğunu belirlemiş olan ilk yetkili yazardır. O da, Fonfuçyüs gibi, Lou senyörlüğünde ya da dolaylarında doğmuştur. Kendisinin Lou prensleri soyundan olduğu sanılmaktadır; babadan öksüz kalmış ve bir yoksul olan bu filozof, annesinin titiz ve tedbirli eğitimi altında yetişmiş, Tseu-sseu'nün okuluna devam etmiş, kendisinin de bazı öğrencileri olmuştur. Kırk yaşına doğru Ts'i'ye gitmiş ve bir süre kral Siuan'ın (M.Ö. 342-324) koruduğu Akademicilerden sayılmıştır; o, sonra, pek de başarılı olmadığını görmüş olduğu bu kurumdan ayrılarak Song, Tieng, Wei prensleri gibi güçlü kişilerin gözlerine girmeye çalıştı, daha sonra da, Ts'i'ye giderek belki de, kendisini bir danışman olarak yanına almış olan kral Min'e hizmet etti; fakat bunun gözünden düşünce, doğduğu kente döndü ve orada ölünceye dek öğrencileri arasında yaşadı. Az çok bir ün ve ad bırakan öğrencisi, Yo-Tcheng Ko'dur.

Meng-tseu, kendi çağdaşları arasında büyük bir ün kazanmamış gibidir. Onun onuru, Han hükümetinin, imparatorluk kurumlarına Ortodoks düşünceleri uygulamaya başlamasından sonra parladı; çünkü, onun "iyilikçi hükümet kuramı", bu dönemde resmî politikanın temeli olarak tanınmıştı. Yukarlarda bazı parçalarını naklettiğimiz eseri, kolay okunabilen, aslı da pek bozulmamış bir küçük kitaptır. Parlak bir üslupla yazılmış olan bu eserden, onun derin bir düşünür olmaktan çok, usta bir polemikçi (çekişmeci) olduğu anlaşılmaktadır. O, Wei kralı Houei (ölümü, M.Ö. 323'e doğru) gibi büyük kişilerle tartışmalara girişen bir düşünür olarak sahneye çıkmaktan hoşlanır. Mencius, kendi deyimiyle, "dünyayı Mö-tseu'nün ya da Yang-tseu'nün laflarıyle doldurmamak için, Konfuçyüs'ün ilkelerini yaymaya çalışmış" ve bu filozofun bilgeliklerini, bir orta karar (juste milieu) bilgeliği saymıştır; bunları, az önce adlarını verdiğimiz iki ütopyacının düşüncelerine karşı kullanır; düşündüklerini bir politikacı olarak ve bir retorik (rhétorique) ustası gibi kanıtlamaya çalışır; ve daha çok yasamacılara sataşmaktan hoşlanır. Zira o, kanunlarla yönetilen hükümete karşı, bilgeliklerle yönetilen hükümeti savunur. Tao'nun müritleri, Mö-tseu'nün çömezleri, bilgeliğin değerlerini benimsemediklerinden Meng-tseu, onları, bilgelik yoluna çağırıyor, arı bir bireycilikten iğrendirmeye çalışıyordu. Çünkü o, Yang-tseu'yü bireyciliği, kaba bir bencilik olarak sunduğu ve Mö-tseu'yü de evcil duyguların değerini inkâr ettiği için suçluyordu. Mencius'e göre, Yang-tseu, herkesi, yalnız kendi çıkarları için hareket etmeye ve imparatorluğun çıkarları için bir kıl kadar olsun hizmet etmemeye sürüklüyor, Mö-tseu de az çok aynı duygusuzluktan kurtulamıyordu; yani, bu iki düşünürden, diyordu, birini terk eden, mutlaka ötekinin ağına düşer. Bunların çömezleriyle tartışanlar, ahırında bulunan bir domuzu kovarken, onu kendilerini izlemek için çağıranlara benzemekten kurtulamazlar. Mencius, hasımlarını yola getirebilmek için, onların yazılarından geniş ölçüde yararlanır. Onun Ortodoksluğu daha çok uzlaşımcılık (syncrétisme) temeline dayanır.

Yasamacılar, insanların iyi iradelerini asla beklemez ve onlara karşı gelmeyi tercih ederler; Meng-tseu ise, Taoculardan iyimserliği alır ve "büyük adam, der. Kendi bebeklik yüreğini asla yitirmeyendir"; fakat onun asıl düşündüğü, tüm uygarlıkların bozdukları doğuştan arılık ve yalınçlık değil, tek büyük insan, yani kaslarıyle değil, kalbiyle çalışan ve asilce yaşayan kimsedir; bunun karşıtı olan küçük adamlar ise, çıkarcı faaliyetlere bağlıdırlar, bu yüzden de iyilikseverlik ve şefkat gibi doğal duyguları özgür olarak geliştirmekten kaçarlar. Anlaşılıyor ki, onun ahlâkı, kalbin aristokratça duygularına dayanmaktadır. Zira, ona göre, kuyuya düşmüş olan bir çocuğu, ödül ya da öğülmüş olmayı düşünmeden kurtarmak istemeyecek hiç kimse yoktur; tüm insanlarda şefkatli bir yürek vardır. insanlar arasındaki dostluk ilkesi de budur. İnsaf ilkesi, utanma, alçak gönüllülük gibi erdemler kalbin ahlâk dışı eylem ve düşüncelere karşı sahip olduğu doğal duygulanmalardır. Hemen her insanda bulunan bu ilkeler, insanın özü itibarıyle iyi olduğunu kanıtlarlar. İnsanların büyüklük ve küçüklükleri, besledikleri asil, küçük ya da adi ve büyük duygularına göredir. Nitelikler, ancak büyük adamlarda pekiyi olurlar. Kalbin pekiyiliği ise, eğitimle sağlanabilir ve eğitim de hayatın düzenine, statüsüne bağlıdır. "Mutlu yıllarda halk adamları çoğunlukla na-

muslu, kötü yıllarda ise çoğu sert ve kaba olurlar. Bu gökyüzünün onlara farklı bir doku bağışlamasından değildir; kötü yıllardaki yaşam koşulları, kalbin derece ve değerini düşürmeye yeterlidir"; "Hiç bir insan kalbi dostça insaflı olma yeteneğinden yoksun değildir"; "Kalbin pekiyiliğini yitirmek için, insanların balta altındaki ağaç gibi olmaları gerektir". Fakat, ağaçların büyümeleri için, geceden sonra gündüzün ve gündüzden sonra gecenin gelmesi, yağmur ve kırağıların onları sulamaları zorunludur. Kalbin pekiyi oluşu, sözcüğün en sağın anlamıyle asla doğuştan değildir; o, iyilik tohumunun ekilmesiyle ürer; iyi bir toprakla iyi bir yıldan yararlanan bir arpa ekini gibi. Ancak, namuslu ve eğitilmiş insanlar, asil bir doğayı çiçeklendiren bir asil yaşamı sürdürebilir; tüm bu tür edimler, kalbi asilleştirme niyetini ilham ederler.

Meng-tseu, bu suretle Taoculari Konfuçyüs'e doğru çektikten sonra, Mö-tseu'nün çıraklarını da bilgeye doğru sürüklemeye çalışır. Mö-tseu, yaşamın maddesel koşullarına fazla önem vermiş ve bu suretle de aydınları, yasamacıların en kötü düşmanlarına tehlikeli bir surette yaklaştırmıştı. Meng-tseu, yasamacılar gibi ekonomiyle de ilgilenmiştir ki, bu, Konfuçyüs Okulunun orijinal yönüdür; fakat Meng-tseu, daha çok ekonominin ahlâksal yön ve uğraşılarıyle ilgilenir; yani bu da Mö-tseu gibi, tutucu bir ütopyayı savunmak için, ekonomiye önem verir. O, prenslere, Tsing sistemini onarmalarını, bireysel mülkiyetle vergiyi kaldırmalarını ve toprağı dönemsel olarak bölüştürmeyi salık verir; angaryaya koşmak ya da üretilen maldan ondalık türünden bir pay almayı, gümrükleri kaldırmayı, satıcılardan vergi yerine, sadece çarşı ve pazarlardaki sergilerinden sınırlı bir harç almayı uygun bulur. Bir çeşit komünizme taraflı gibi görünen Meng-tseu, istibdat rejiminden olduğu kadar da yasamacıların, Çin'e kanun ve devlet düşüncesini sokmalarına yarayan tüm yeniliklerinden iğrenir. Onun değer verdiği hükümet, danışmanları teknikçi değil, aydın ve kültürlü kimseler olan hükümetlerdir. Zira, ona göre prensin kalbindeki kötü olan şeyleri düzeltip iyiye çevirebilen, yalnız büyük insandır.

Meng-tseu, her çeşit ekonomik tedbirden önce, hükümdarın bilgeleri onurlamasını ve yetenekli insanları kullanmasını ister. Onun, yetenekli saydıkları, Konfuçyüs'ün dostluk (jen) ve insaf (yi) ilkelerini öğreten ve uygulayabilen aydınlardır. O, bölüştürülmüş topraklarla prense ayrılmış olan tarlalar üzerinde kolektif çalışma sistemini önerirken, prense, ilk ödev olarak tüm okullarla ilişki kurması gerektiğini de savunur. Okulların tek görevi, prensle vasal, baba ile oğul, ağabeyle kardeş, karı koca ve dostla arkadaş gibi beş tipin birbiriyle olan ilişkilerini öğretmektir. Bu öğretim, küçük halk arasında karşılıklı sevgiyi egemen kılmak ve memleketi kuvvetlendirmek için yeterlidir; bu, aynı zamanda küçük adamlara özgü olan başıboş zekâyı dizginlemeyi de sağlar. Zira, tarikatlarda ve toplum kurumlarında haydutluğu geliştiren bu zekâdır. En büyük felâket, doğaları iyi olduğu halde, fena yıllarda insanların sert olmalarından korkmanın zorunlu oluşudur. "Halk insanlarını yönetmenin tarzı budur. Onlar, güvenilir yaşama aracılarına sahip oldukları zaman, güvenilir bir kalbe de sahip olurlar; fakat güvenilir bir geçim olanağından yoksun kalındığı vakit, güvenilir bir kalbe de sahip olunamaz ve bir kalb, güvenilmiş olmaya son verdiği zaman, halkın yapamayacağı hiç bir yolsuzluk ve cinayet yoktur; fakat, kovuşturulur ve ceza verilirse halk, "ağa sokulmuş olursa da" Mencius'ün istediği, halkı ağa sokmak değil, eğitmek ve geçindirmektir; yani, halkın geçimini sağlamaktır; onun dileği, küçük insanların kalplerini asilleştirmekten ibaret olan iyilikçiliktir.

Ona göre, ahlâk kültürünün ana görevi (fonction) her insanda, kendini asilleştirme niyetini kuvvetlendirmektir. Bu itibarla o, çağdaşlarını, Mö-tseu'nün sapık demagojisinden yüz çevirmeye davet eder, hükümete kanun yoluyle etkilemeye çalışan teknik adamlarının güçlerini yıkmaya ve aydın despotlara, Ortodoks öğretimin patronu olmaya çalışır.

Özet olarak Mencius, Çin'de Konfuçyüs Ortodoksluğunun ilk şampiyonu ve ilk polemikçisidir. Demokratik renklerle bezenmiş aristokratik bir ahlâkı savunmuş olan bu filozof, Çin'de ilk kez, en eski ilkeleri yüksek sesle açıklamak suretiyle, müstebitlere karşı ağızları kapatmayı bilmiştir. Son olarak ruhlarıyle çalışanların kaslarıyle çalışanlarla ilişki kurmalarını ve bunları yontup inceltmeye özenmelerini savunmuştur. Onun eseri birçok dillere çevrilmiştir: Fransızcası, Pothier'nin *Livre Sacrés de l'Orient* (Paris, 1840) adlı eserinin içindedir. İngilizcesi ise *Legge le Révérend*'ın *Chinese Classics* adlı eserinin ikinci cildindedir.

Bkz. Charpentier Kitabevinin yayınlamış olduğu, *Confucius et Mencius. Ou les Quatre Livres de Philosophie Morale et Politique de la Chine* (Paris, 1840); Maspero, *La Chine Antique* (2. baskı, 1957); Fung Yu Lan, *A History of Chinese Philosophy* (1952, Derk Bodde çevirisi); Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris, 1968, s. 451-456); Liang Chi-Chao, *History of Chinese Political Thought* (Londra, 1930, L. T. Chen çevirisi).

MENİPPOS. Yunan filozofu ve yergi ozanı. M.Ö. III. yüzyıl ortalarında yaşadı. Fenike'de

Gandara (Suriye) kasabasında doğmuştur. Kendisi köleydi, azat edilince Thèbes'e yerleşti ve yurttaşlığa kabul edildi. Diogéne Laêrce'e göre, murabahacılık yapmak suretiyle büyük bir servet kazanmıştır. Fakat bu serveti hırsızlara çaldırdığı için ve halkın alaylarına da dayanamadığından, kendini asmıştır. Bu söylentiye aykırı olarak filozofların pek de dostu olmayan Lucien, Menippos'un hiç de çıkar gözetmeyen bir kinik olduğunu, kibir ve tutkuyu besleyen her çeşit servet ve hayallerden iğrendiğini söyler. Ed. Zeller, bu filozofun Sinoplu Menippos olduğunu ve bunun efendisinin Pont'lu Baton adında bir şahıs olduğunu, Diogéne Laêrce'in de bahsettiği filozofun bu Menippos'tan başka birisi olamadığını kaydeder.

Diogéne Laêrce, bu filozofun on üç yergisinden, manzum ve mensur olarak yazılmış bulunan yedisinin adını verir ki, bunların en ünlüsü, *Athénée* adını taşır; diğerlerinin adları, *Cehenneme İniş, Vasiyetnameler, Fizikçilere Mektuplar, Matematikçilere, Gramercilere, Epikür'ün Çocuklarına...* vb.'dır. Diogéne Laêrce, bunları başkaları tarafından yazıldığı halde daha pahalı satabilmek için Menippos'un adına yayımlanmış olduklarından bahsedenler bulunduğunu söyler; azat edilmesine neden olarak da, köleliği sırasında pervasızca dilenmesidir. Menippos'un kendi icadı olan manzum ve mensur yergicilik, ilkçağlardan itibaren Meleagr ve Varron taraflarından taklit edilmiştir. (Birincisi, M.Ö. I. yüzyılda Filistin'deki Gadara'da doğmuş olan Yunan ozanı; ikincisi, M.Ö. 116'da doğmuş ve Milâdın 26. yılında ölmüş olan Latin ozanı ve *Satiroe Menippoe* adlı eserin yazarıdır).

Ciceron'un anlattığına göre (*Académie*, liv. I), Varron'un *(Terentinus)*, Menippos'u taklit ederek yazdığı özdeyişlerde yüksek bir felsefeyi en dokunaklı telmih ve istihzalarla uzlaştırmıştır, der. Ne yazık ki, bu eser de kaybolmuştur. Lucien de, *Ölülerin Diyaloğu* adlı eserinde Menippos'a çok önemli bir rol verir; onun tarzındaki yazılara 'Necyomacia' adını verir. Zeller, Lucien'in *Menippos* adını taşıyan eserinde, incelediğimiz filozofun III. yüzyıl kiniklerinden olduğunu tanıtlamıştır. Bu tarihçi, diğer bir Menippos'tan daha söz eder ki bu, Demetrius'ün öğrencisidir; ve Philostratos tarafından Lami adında biriyle giriştiği serüvenden bahsedilen diğer bir Menippos'tur.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. II).

MENNENS, Guillaum. XVI. yüzyılın son yarımında Anvers'de doğmuş olan bu yazarı bazı ansiklopediler filozof olarak kaydederler. Onun yazmış olduğu iddia edilen tek eserinin adı, *Avrei Velleris, Sive Sacroe Philosophie Votum Selectoe... ets. Libri Tres*'tır (Anvers, 1604). Bu eserden anlaşıldığına göre, Mennens, bir taraftan Aristo'nun, diğer taraftan skolastik gezimciliğin gayretli bir hasmıdır. O, Venedikli François Georgi'nin öğrencisidir. Mennens'in böyle bir üstadın yolundan gidebileceğinden kuşkulanılır. Onun, kimyayı bilim ve sanatlardan önceye koyduğu ve kimyanın ilk konusunun da yad taşını (felsefe taşı) aramaktan ibaret saydığı anlaşılmaktadır. Bunlar, burada bizi ilgilemez. Yalnız, Aristocu tedbiri hoşgörmek için en küstah ve cesur Eflatuncuların yıkıcı varsayımlarını tazeler. Böylece, her çeşit türemelerin başına maddeyi koymuş ve bu ilkel maddenin her çeşit belirmelerden yoksun olduğuna inanmıştır. Daha sonra da bu karmakarışıklıktan (chaos) bireysel özlerin nasıl ayrılıp çıktığını araştırmış ve bunun şekil olmayıp 'ışın' olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, ışın da bileşiğin tözel öğelerinden başka bir şey değildir. Bu görüş, bilgici (gnostique) Ménandre'la Bardesané'nin tezidir; bu, bir Maniciliktir (Manicheisme). Mennens, daha sonra da, en ileri Eflatunculuğun taptığı idealler âlemine inanır. Bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi, Mennens, 'coşkucular' (enthousiastes) tarikatına mensuptur.

MENON. Fisagorcu hekimlik okuluna bağlı ve Aristo'nun doğrudan doğruya öğrencisi olan bu Yunanlının *İatrika* adlı bir hekimlik tarihini yazdığı bilinmektedir. Bu eserde, dört öğeden ve solunum kuramından bahsedildiği gibi, yüreğin de bilincin merkezi olduğu savunulur. Onun Hippokrat'a bağlı olduğu anlaşılmaktadır, felsefede gezimci olması gerekir. Eflatun bu adı taşıyan bir diyalog yazmıştır. Onun bu onuru kazanmasından, zamanının önemli düşünürlerinden olduğu anlaşılmaktadır. Eflatun onu, bu eserinde Sokrat'la karşılaştırır ve Menon, Sokrat'tan erdemin pratik bir yoldan elde edilip edilemeyeceğini, yoksa ruha bir ilhamla mı geldiğini sorar. Adı geçen hekimlik tarihini bazıları Fisagorcu Hermès XXVII'de *Veber die Excerpt von Menons İatrika*'da incelemiştir; *İatrika*, Berlin'de *Anonymi Londinensis ex Aristotelies İatricis et Aliis Medicis Eclogae* adıyle H. Diels tarafından yayımlanmıştır (1893).

MENZER, Paul. Alman filozofu. 3 mart 1873'te Berlin'de doğdu. 1906'da Marburg'da, 1908'de Hall'de profesördü. Kantçıdır. Eserleri: *Kants Lehre von der Entwiklung in Natur und Geschichte* (1911); *Weltanschuungsfragen* (1918); *Dt. Metaphysik der Gegenwart* (1931); *Metaphysik* (1932); *Kants Asthetik in ihrer Entwicklung* (1952).

MERIAN, Jean Bernard. İsviçre yazar ve filozofu. Pek az tanınmış olmakla birlikte, XVIII. yüzyılın önemli kişilerindendir. 1723'te Lieschtall'de (Bâle) doğmuş, 1807'de 84 yaşında ölmüştür; seçmeciliğin öncülerindendir. Babası saygıdeğer bir pastördü; aydın ve seçkin bir vaizdi. 1724'te Bâle'e çağrılmış ve 1738'de buradaki Protestan kiliselerine şef olmuştu. O, bu şehirde oğlunu özenerek yetiştirdi. Merian, pek küçük yaşta, ince ve anlayışlı bir zekâya ve kuvvetli bir belleğe sahip olduğunu gösterdi; en çok sevdiği de ozanları okumak ve felsefe sistemlerini çözümlemekti. Filoloji, metafizik, felsefe ve güzel sanatlara karşı derin bir ilgi duyuyordu. On yedi yaşındayken, *De Autochira (İntihar)* adlı teziyle doktorasını verdi (1740). Halkın isteği ve kendi eğilimi, onu yüksek öğrenime davet etmiş, 1741'den itibaren türlü kürsülerin sınavlarını kazanmış, fakat seçmenlerinin kendisini seçmiş olmalarına karşın, reddolunmuştur. Bâle Üniversitesinin bir eski âdeti gereğince bu seçme işinin aynı derecede onur kazanmış olan üç aday arasında yapılması gerekti. Kanun böyleydi. On yılda dört kez yaptığı denemeden cesareti kırılmış olan Merian, kendi özlediklerine değil, ailesinin isteklerine razı olarak öğrenim mesleklerinden vazgeçti ve kilise işlerine girdi. Orada kutsal bakanlık kendisini imtihan etti; hatta dikkate değen bir başarıyla vaızlar verdi. Fakat bu işten hoşlanmadı. Çocukluğundan beri çok ilgi duyduğu Fransızcayı ilerletmek için uzun süre Lausanne'da kaldı. Bâle'e döndükten sonra eğitmenlik göreviyle dört yıl Amsterdam'da kaldı. Daha sonra da o zaman Berlin Akademisinde başkan olan Maupertuis, kendisine felsefe sınıflarında bir ders almasını Frédéric II.'in vereceği maaşı kabul etmesini önerdi. Bunu kabul eden Merian, 1748'de Berlin'e ve dolayısıyle Prusya'ya elli yıl hizmet etti. O, bu suretle yalnız Prusya'nın ulusal eğitimine değil, aynı zamanda da Akademi'ye söz götürmez önemde yararlı bir öğe oldu. Onun adı, Euler, Lagrange, Sulzer, Lambert, Castillon, Prémontval, Ancillon... gibi Frédéric II'in onurlu kafilesine mensup sayılan büyüklerle birlikte anılır.

Hayatını bilgi ve fizik işlerinde geçirmiş olan Merian'ın resmî hayatı, Fransız Koleji müfettişliği, Johachim Kolejinin etüt müdürlüğü, Akademi'de felsefe sınıfıyle güzel yazılar sınıfının müdürlüğü ve Akademi'nin daimî kâtibi, imparatorun danışman ve edebî konularda müsahipliğini yapmak gibi işlerde geçmiştir. Bir aralık Akademi kitapsarayını yönetmiş ve Prusya Akademisinin onur ve çıkarlarına o denli çok çalışmıştır ki, bu kurum için birkaç çeviriden başka eser vermedi denilebilir. Plütark'ın *Ahlâk*'ı ile Claudien'in *Proserpin'in Kaçırılması* ve Maupertuis'ye bir saygı eseri olarak Hume'ün *Felsefesel Denemeleri*'ni Fransızcaya çevirdi. Almancadan da Lambert'in *Ontolojik Mektuplar*'ını, *Le Systeme de Monde* adıyle çevirdi. Bu önemli eseri, Almanya dışında hiç kimse bilmiyordu. Yalnız Journale Ansyclopedique'de bir özeti çıkmıştı. Merian'ın çevirisi eserin değerini pek artırdı. O, incelediği filozoflarla memuvarları tarafsız bir ruhla mütalaa etmiştir. Merian'ın çalışmalarını saymak çok uzun sürer. Yalnız şunu diyebiliriz ki, Berlin Akademisi oturumlarının konularına dair 1746-1804 arasında Fransızca olarak yayımlanmış olan beşinci ciltten sonuncusuna kadar çıkan hemen her nüshasında onun bir emeği vardır. Merian, bu Akademiye sunulan ya da bu Akademinin açtığı müsabakalar için gönderilen tüm memuvarları ve eserleri okumak ve Akademi dergisinde bunları yaymak ve dolayısıyle tüm düşünce dünyasına tanıtmak gibi önemli ve zor bir işi de tek başına başarmıştır. Nitekim, Meiners, Garve, Herder, Michaélis, Mendelsshon, Kant, Schwab... gibi her biri başka başka meziyetlere sahip olan kişiliklerin yazılarını tarafsız ve derinden dikkatli bir gözle inceleyerek dünyaya tanıtan da odur.

Yayımlamış olduğu felsefesel memuvarların tarih sırasıyle adları şunlardır: *Kendi Özel Varoluşuna Dair Tamalgı* (1749); *Düşüncelere Oranla Dikkate Alınmış Tamalgıya ya da Ruhtaki Düşüncelerin Varoluşuna Dair* (1749); *Eyleme, Erk (İktidar) ve Özgürlüğe Dair* (1750); *Benzerliğe Dair Felsefesel Düşünmeler* (1751); *İki Psikoloji İlkesinin Paralelliği* (1757); *Ahlâk Duygusuna Dair* (1758); *Arzuya Dair* (1760); *Ölüm Korkusuna Dair, Hayatı Hoşgörmeye Dair, İntihara Dair* (1763); *Metafiziğe Dair Söylev, Haz ve Elemin Süresine ve Şiddetine Dair* (1766); *Molineux Problemine Dair* (1770-1779); *David Hume'ün Olaycılığına Dair* (1793); *Ulusal Felsefelerimizin Tarihsel Paralelliği* (1797).

Merian'ın kullandığı yöntem, XVIII. yüzyıl yöntemlerine uygundur; yani deneyseldir. Ona göre, filozof, doğanın ve insel doğanın tarihçisidir. Felsefe, olguları gözler, çözümler ve bu derinleştirilmiş bilgi sayesinde ilkeler ve kanunların bilimine yükselir. Metafiziğin kendisi de, bizim temel düşüncelerimizin, yani, algıcı çözümlemek suretiyle elde edilmiş olan düşüncelerin akılsallaştırılmış bir sözlüğünden başka bir şey olmamalıdır. Zira, bizde 'a priori' olarak ne varsa hepsini 'a posteriori' olarak keşfederiz. Yöntem itibarıyle zamanının görüşlerine bağlı olan Merian, kendisini bir doğa tarihçisinin rolüyle sınırlamaz. Doğayı açıklamak

iddiasında olan bir sistemler tarihçisi ve bir eleştirim tarihçisi olmak ister ve Kant'tan önce Almanya'da egemen olan Locke ve Condillac Okuluyle Leibniz ve Wolf Okulunun üzerinde titizce incelemeler yapar ve genel olarak felsefeleri üzerinde şöyle çalışır: Önce hikâye eder, sonra açıklar; fiziksel ya da ahlâksal olguyu anladığı şekilde saptar. Daha sonra da bu aynı olgu ya da problem üzerinde veya yorumlamalar ve çözümlemeler üzerinde birbiriyle rakip olan okulların duygularını gözden geçirir. Nihayet bu duygulardaki doğru ve yanlış, doğruya benzer ve indî olanları toplar ve kesin bir kurama girmesi gerektiğini zannettiği öğeleri meydana çıkarır. Anlaşılıyor ki, Merian, deneye eleştiriyi, gözleme bilgili ve tarafsız bir seçmeciliği ekler. Bazen de, der, bir aynı problem birçok tarzlarda çözümlemeye elverişli olur. Bu takdirde aydınlanmak için bunları toptan karşılaştırmalıdır; bunları temyiz etmek için gerçekliğe ve pratik yoklamalara arz etmelidir. Bunun içindir ki, Merian'ın yöntemine sürekli ve tümel 'paralelcilik' adı verilir. Yani, doğa ve sistemler arasında paralelcilik ve sistemlerin kendi aralarında paralelcilik. Merian, felsefesinin kendi amacına ulaşmak için, yani eşyayı oldukları gibi görmek için kullanacağı en iyi aracının seçmecilik olduğuna inanır. Ona göre, seçmecilik, felsefede yaşamak için en güvenilir bir kaynaktır. Zira seçmecilik, insanı, bilgelik ve mutluluğun temeli olan alçak gönüllülüğe götürür.

Bkz. Fr. Ancillon, *L'Eloge Historique* (Berlin Akademisinin memuvarlarından, 1810); V. Cousin, *Cours d'Histoire de la Philosophie Moderne* (Ier, serie, ders 16).

MERLEAU-PONTY, Maurice Jean Jacque. Fransız filozofu. 1908'de Rochefort-sur-Mer'de doğdu; 1945'te Lyon, 1949'da Sorbonne Üniversitelerinde, 1952'de Collège de France'da profesör olmuştu. Olaybilim (phénoménologie) ve varoluşçuluk (existensialisme) sistemlerine bağlı bir insan ve yöntem anlayışına sahiptir. Eserleri: *La Structure du Comportement* (2. baskı, 1949); *Phénoménologie de la Perception* (1945); *Humanisme et Terreur, Essai sur le Problème Communiste* (1947); *Sens et non-sens* (1948).

MERSENNE, Marin. Descartes'ın dostu olmak onurunu kazanan bu Fransız filozofu. 8 eylül 1588'de Oizé'de (Maine) doğdu, 1 eylül 1648' de Paris'te öldü. Felsefe tarihinde yalnız verdiği çok sayıda eserleriyle değil, Descartes'ı gayretle savunmuş olmasıyle de onurlu bir yer kazanmıştır. Mersenne, Fléche'de öğrenimini bitirdiği zaman, Descartes bu okula yeni girmişti. Aralarındaki yaş farkına karşın, ölünceye dek dostlukları devam etti. Onda, büyük bir sofu ve bilgin zevki vardı. Minimes tarikatçılarına felsefe okuttu. Fakat, yalnız matematik, fizik ve Tanrıbilim kitaplarından başka eser yazmadı. O, eserleriyle değil, eylemleriyle Descartes'ı savunmuştur; bu filozofun ilk gençlik döneminin velisi olmuştur. Sonra, onu düşünce âlemine tanıtmış, yapılan hücumlar karşısında gereken savunmayı esirgememiştir. Descartes'ı birçok bilginlerle tanıştırmış, onların gözlemlerini kendisine bildirmiş ve onun sorduğu konulara, bu bilginlerin verdikleri karşılıkları kendisine ulaştırmış, âdeta onun mektuplaşma aracı olmuş ve eserlerinin basılmasına nezaret etmiştir. Mersenne'in portresi, Baillet'nin *Vie de Descartes* adlı eserinde şöyle betimlenir: "Mersenne, yüzyılın en iyi kalpli bir bilginidir. Onunla temas edip de çekimine kapılmamak olanaksızdır. Hiç bir fani onun kadar doğanın sırlarına nüfuz etmeye ve bilimleri yetkinliklerine ulaştırmaya merak etmiş değildir. Bütün bilginlerle giriştiği ilişkiler, onu tüm yazarların merkezi haline getirmiştir. Bunlar, kuşkulandıkları konuları kendisine gönderiyor, Mersenne de onları çözdürerek sahiplerine yolluyordu. Denebilir ki o, aydınlar cumhuriyetinde kalbin insan bedeninde yarattığı ruhu ifade etmiştir".

Bununla birlikte mesleksel olmadığı halde felsefesel yazıları cansız değildir ve bunlara Tanrıbilimciler önem verirler. O, bütün dünyada sayıları gittikçe çoğalan Tanrıtanımazları, Tanrı'nın nasıl olup da yaşatmakta olduğuna hayret eder. Bovarius, yalnız Fransa'da bu uğursuz adamların altmış binden fazla olduğunu nakleder ve bütün Fransa'yı bir yana bırakalım, yalnız Paris'te bunlardan en az elli bin kişi vardır, der. "Hatta, diye ekler, bir tek evde bu hezeyanı kusan on iki kişi bulunur. Charron'un *Sagesse*'inde Machiavele'in *Prins*'inde, Cardan'ın *Subtilité*'sinde Campanella'nın yazılarında, Vanini'nin diyaloglarında ve Fludde' un eserlerinde, nihayet diğer birçoklarında Tanrıtanımazlık doludur".

Mersenne, yazıda şiddetli bir dil kullanmasına karşın, karakteri âlicenap ve alçak gönüllüydü. Tanrıbilimciler kadar da Tanrıbilimcilere dosttu. Bunlardan daha çok Descartes'ı, sonra Gassandi'yi, Hobbes'u, Galilée ve Fermat'yı severdi. Hollanda ve İtalya'ya seyahat etmiş, rastladığı seçkin kişilerle ilişki kurmuştu.

Kuşkuculara ve Pirronculara Karşı Bilim Gerçekleri (1638); *Tanrıbilimsel, Fiziksel, Ahlâksal ve Matematiksel Sorunlar...* vb. (2 cilt, 1634) gibi felsefeyi az çok ilgilendiren eserlerinin yanıbaşında Galilée'nin *Mechaniques* adlı eserini Fransızcaya çevirmiş ve Tanrıbilimi olduğu kadar da dindarlığını, imanının bir ifadesi olan Latince ve Fransızca birtakım eserler

daha yazmıştır. Bu konuda *Impiété des Déistes, Athées et Libertin Combattue et Reversée* (1624) adlı eseri, bunların dikkate değerlerindendir.

Bkz. H. Ludwig, *Marin Mersenne und sein Musiklehre* (1935); R. Lenoble, *M. ou la Naissance du Mecanisme* (1943).

METRODOROS. Yunan ressam ve filozofu. M.Ö. II. yüzyılda yaşadı. 168'de Atina'da bu sıfatla ünlüydü. Paul-Emile, Makedonya kralı Perse'yi mağlup ettikten sonra Yunanlılardan kendi çocuklarını eğitmesi için bir filozofla zaferlerinin tablolarını yapacak bir ressam istemiş, Atinalılar da Metrodoros'u bu iki işe de yetenekleri olduğundan bahsederek salık vermişlerdi. Bu iki görevi üzerine alan Metrodoros'dan kral çok memnun olmuştur. Bu olaydan Plin bahseder *(His. Nat.,* XXX, 135). Hakkında başka bilgimiz yoktur.

METRODOROS (Sakız'lı). Yunan filozofu. M.Ö. 420-337 arasında yaşamıştır. Hemşerisi ve hocası Nessus ya da Nessas'la birlikte kuşkuculuk (şüphe) doktrinini okuttuğu anlaşılmaktadır (Ciceron, *Academiques*, cilt IV, 23 ve Sextus, *Adv. Math.*, cilt VII, sayfa 48, 88). Diogéne Laêrce'den öğrenildiğine göre, Pirron' un (Pyrrhon) hocası ve Büyük İskender'in öğrencisidir. Bazıları onu Demokrit'in öğrencisi sayar. Bu iki söylenti birbiriyle çelişik değildir. Zîra, Ciceron ve Sextus'e göre, Nessus, Demokrit'in öğrencisiydi; Metrodoros, Abder Okuluyle dolaylı ya da dolaysız olarak ilgiliydi. Pirron'un hocası da Metrodoros'un hocası olduğuna göre, kuşkuculuk (şüphecilik) okulunun ilk müjdecisi de bu filozof olacaktır. Diogéne Laêrce, Metrodoros'un, "Bir şey bilmediğimi de bilmiyorum" demek âdeti olduğunu yazdığına bakılırsa, onun kuşkuculuğu pek ileri götürdüğü de anlaşılır. Metrodoros, Büyük İskender'in çağdaşıdır ve onunla birlikte Asya seferine katılmıştır.

Metrodoros, Demokrit'in atomlar, boşluk, tözler ve uzayın sonsuzluğuyle âlemin çokluğu hakkındaki görüşlerini olduğu kadar da onun fiziksel açıklamalarının çoğunu kabul etmiş, fakat bazı noktalarda, örneğin yıldızların her gün güneşin etkisi altında atmosferin suyu sayesinde teşekkül etmekte olduğunu iddia ederek ondan ayrılmıştır. Asıl onun dikkate değen yanı, atomculuktan kuşkucu bir sonuç çıkarmasıdır. O, evvelâ duyumların tanıklığını reddetmiş ve "Hiç bir şeyi bilemeyiz, hatta bir şeyler bildiğimizi ya da bilmediğimizi de bilemeyiz" demiştir. Zeller, onun bu yüzden düşüncenin bile olanaksızlığına inandığını anlatır ve Metrodoros'un şu parçasını da bu anlamda yorumlar: "Her şey konusu hakkında düşünülebilen şeydir". Fakat o, şöyle de söyler: "Her şey herkese göre var diye düşünülen şeydir". Asıl kuşkuculuğa uyan düşüncesi budur. Özet olarak denebilir ki, Metrodoros, belki de bir taraftan fiziksel atomculukla aşırı ve kökten öznelciliğin taslağını hazırlamış ve bu bakımdan Protagoras'a yaklaşmış, diğer taraftan da eski Aristip'i anımsatan bazı pratik kurallar koymuştur (L. Robin, s. 378).

METRODOROS (Lapseki'li). Yunan filozofu Epikür'ün dostu ve öğrencisidir. Hocasından yedi yıl önce, elli üç yaşında ölmüş ve sağlığında bir kez altı ay kadar ülkesine gitmiştir. Bu itibarla ölünceye dek Epikür'ün yanında kalmıştır. Ciceron, buna 'ikinci Epikür' adını verir. Hocasının 'bilge' sıfatına lâyık gördüğü tek insan budur. M.Ö. 330'da Lapseki'de doğmuştur. Jonsius, onun Atina'da doğduğunu söylerse de, Strabon ve Diogéne Laêrce'e dayanan çağdaş tarihçiler, aslının Lapseki olduğunda birleşmişlerdir. Metrodoros, yine Epikür'ün öğrencisi olduğu halde, sonra ona hasım durumuna geçen Timokrates'in kardeşidir. Bu pek zeki olan filozof, *Sevinç ya da Haz* adlı eseriyle hem kardeşinin, hem de hocasının âdetleriyle alay etmiştir. Metrodoros, ciddî, doğru, sağlam karakterli ve hatta ölüme karşı bile gözü pek bir adammış. Epikür vasiyetnamesinde, Metrodoros'un adını ölüm yıldönümlerinin kutlanmasını istediği öğrenciler arasında sayar; bazen Metrodoros'un metresi, bazen de karısı olarak adı geçen ve yine Epikür'ün öğrencileri arasında bulunan Leontium'un çocuklarına bakılmasını da Epikür vasiyet etmeyi unutmamıştır: "Hermark'ın yanında kaldığı ve felsefe yaptığı takdirde oğlunun özentiyle yetiştirilmesini ve kızının da Hermark'a itaat ettiği ve namuslu bir hayat geçirdiği takdirde, bu zatın öğrencilerinden biriyle evlendirilmesini" istemiş olan Epikür, ölüm döşeğindeyken İdomene'ye yazdığı bir mektupta, "Gençliğimden beri bana ve benim felsefeme gösterdiğin sempati adına Metrodoros'un çocuklarına özenti (ihtimam) göstermeni isterim" der. Metrodoros, kardeşi Timokrates'i, organik hazlardan başka bir haz kabul etmediği için, Epikür Okulundan şiddetle kovmuştur.

Epikür, eserlerinden çoğuna Metrodoros'un adını vermiş ve *Orilok* (Euryloque) adlı eserini de ona ithaf etmiştir. Bunlar, hoca ile öğrenci arasındaki sıkı yakınlığı gösterir. Metrodoros'un kendisi de, Diogéne Laêrce'e göre, şu eserleri yazmıştır: *Hekimlere Karşı* (üç kitap); *Duyular; Âlicenaplık; Epikür'ün Hastalığına Karşı; Diyalektikçilere Karşı; Sofistlere Karşı; Zenginlikler; Demokrit'e Karşı; Asillik Hakkında; Ruhun Büyüklüğüne Dair...* vb.

Bu eserlerden hiç biri zamanımıza gelememiştir. Sextus Empricus (*Adv. Mathem.*, liv. I) adlı eserinde kaydettiği, "Hiç bir bilimin felsefe kadar pratik amacı yoktur" cümlesini bu eserlerin birinden almıştır. Her halde bu amaç, Epikürcülüğün genel olarak anladığı gibi, ruhun esenlik ve sükûnuna bağlı olan mutluluktur.

METRODOROS (Straton'lu). Bu Yunan filozofu da, önce Epikür'ün öğrencisi olmuş, fakat sonra Yeni Akademi'ye geçmiştir. Diogéne Laêrce, bu ayrılışa neden olarak, "Epikür'ün aşırı iyiliğine dayanamamış olduğunu" gösterir. Metrodoros'un ikinci hocası, M.Ö. 219-131 arasında yaşamış olan Sirena'lı Karneades'tır (Bu filozof, Üçüncü Akademi'yi kurmuştu). Bu itibarla Metrodoros'un bu kuşkucu filozofla ilgisine olanak görülmemektedir. Zira, Metrodoros, 341'de doğup 270'de ölen Epikür'ün çağdaşı sayılmaktadır. Bazı kaynaklar da Metrodoros'un Karneades doktrinine karşı pek hayran olduğundan söz ederler; onun, önce Apollodor'a, sonra Karneades'e öğrencilik yaptığını kaydederler. Saint-Augustin, belki de Cireron'un *Akademik* adlı eserinin kaybolan bir bölümünden yararlanarak Karneades kuşkuculuğunun, aslında stoacılığa yöneltilmiş bir silah olduğunu, gerçekte ise, Eflatun sistemine bağlı olduğunu iddia eder. Yeni Akademinin olasılıcılığını (probabilisme - ihtimal) böyle yorumlamak bazı zorluklara neden olur. Bu Metrodoros'tan daha çok önce gelmiş olan Sepsis'li başka bir Metrodoros daha vardır. Index Herculanensis'de de Straton'lu Metrodoros'un öğrencisi olan başka bir Metdoros adına rastlanmaktadır.

METRODOROS. Bu Yunan filozofu da Lapseki'lidir. M.Ö. IV. yüzyıl başlarında yaşamıştır. Klazomen'li Anaxagor'un öğrencisidir. Homeros'un mitlerini (mythes), ahlâksal ve alegorik bir tarzda yorumlamıştır. Metrodoros, hocasının Lapseki'de açtığı okulun yönetimini Atina'lı Arhelaus'tan sonra eline almıştır. Yorumlamalarında bazı aşırılıkları vardır. Ona göre, örneğin, Zeus havayı, Agamemnon esiri temsil eder. Tanrılara akılsal şekiller vererek yorumlama işinde, tek düşünür değildir. Teagenes de aynı tarzda çalışmış olanlardandır. Bazı kaynaklar, Metrodoros'un yorumlamalarını hocasına yükletirlerse de bu iddiayı kabul etmeyen felsefe tarihçileri vardır (*Vol. Hercul. Coll. Altera*, cilt VII, s. 90).



METROKLES. Yunan filozofu. Kiniklerdendir. Krates'in öğrencisi ve Trakyalı zengin bir ailenin kızı olan Hipparkiya'nın erkek kardeşidir. Evvelâ Xenokrat'ın okutmakta olduğu Eflatun doktrinine bağlanmış, sonra Theophrast ve nihayet gezimcilik felsefesine bağlanmıştır. Krates, Hipparkiya ile evlenmek suretiyle onun kayınbiraderi olunca Metrokles, kinikliğe tamamıyle inanmıştır. Bunun bir nedeni de, Krates'in kendisini intihar etmek hususundaki düşüncesinden kurtarmasıdır. Fakat buna karşın, ileri bir yaşa ulaştığı zaman, ihtiyarlığın kötülüklerinden kurtulmak için evvelâ kitaplarını yakmış, sonra da kendini asmış ya da Diogéne Laêrce'in yazdığına göre, boğmuştur. Metrokles'in en önemli öğrencileri arasında Sinoplu Menippos'un bulunduğunu yine bu tarihçi söyler ki, Lucien'in *Ölülerin Diyaloğu* adlı eserinde kendisine önemli bir rol verdiği Metrokles bu olsa gerektir. Metrokles'ten sonra kiniklik okulundan ne oldukları bilinmeyen birtakım filozof adları kalmıştır: Téombrote, Kleomen... vb. gibi.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. II).

MEUMANN, Ernst. Alman psikolog, pedagog ve estetikçisi. 29 ağustos 1862'de Ürdingen'de doğdu, 26 nisan 1915'te Hamburg'da öldü. 1911'de bu şehrin üniversitesine profesör oldu. Daha çok Wund'a bağlıdır; deneysel pedagojiye dair değerli çalışmaları vardır. Şu eserleri önemlidir: *Vorlesungen zur Einf. İ. d. Experimentelle Pedagogik* (3 cilt, 1907); *System der Aesthetik* (1914).

MEYER-ABICH, Adolf. Alman biyoloji bilgin ve filozofu. 14 kasım 1893'te Emden'de doğdu. 1930'da Hamburg Üniversitesine profesör oldu. Önemli eserleri şunlardır: *Logik, d. Morphologie* (1926); *Die Axiome der Biologie* (1934); *Naturphilosophie auf Neuen Wegen* (2. baskı, 1948); *Bioolgie der Gothzeit* (1949). Meyer-Abich'in ayrıca Hens Driesch'in biyolojisine dair de eserleri vardır.

MEYER, Hans. Alman filozof ve pedagogu. 18 aralık 1884'te Etzeubach'da (Niederlay) doğdu. 1922'de Wurtzbury Üniversitesine profesör oldu. Aristo, Eflatun, Akinalı Thomas, Grotius, Dilthey ve stoacılık üzerindeki çalışmaları kendisine felsefe tarihinde önemli bir yer kazandırmıştır. Şu iki eseri değerlidir: *Geschichte*

der Abendlaând. Weltanschaung (5 cilt, 1947-1949); *Weltanschaung der Gegenwart* (1949).

MEYERSON, Emile. Fransız filozofu. 12 şubat 1859'da Lublin'de (Polonya) doğmuş, 1934'te Fransa'da ölmüştür. Alman üniversitelerinde okudu ve 1882'de Fransa'ya gelerek, yirmi iki yaşına dek türlü üniversitelerde kimya öğrendi. Pozitifçiliğe ve genel olarak bilime yönelttiği kuvvetli eleştirimler, onu çağımızın büyük filozofları arasına yerleştirmiştir. Meyerson, evvelâ Collège de France'ın bir laboratuvarında çalıştı; fakat 1889'da kimya ile ilgisini kesti. Oysaki, bu bilim, kendisine felsefesel görüşlerini güçlendiren ciddî kanıtlar vermekte önemli yardımlar yapmıştı. Başlıca eserleri: *Identité et Réalité* (1908; 2. baskı, 1912); *De l'Explication dans les Sciences* (1921); *La Déduction Relativiste* (1925); *Du Cheminement de la Pensée* (3 cilt, 1931); *Determinisme et le Réel* (1933).



Meyerson üzerinde geniş ölçüde durulması gereken büyük bir kişiliktir. Bu itibarla onun hakkında ansiklopedi sınırlarını aşarak uzunca bir çözümleme yapmayı yararlı buluyoruz.

Aydınlanmış insanların çoğu, bilimin bir ödevi de, kurtarmak ve mutluluk getirmektir diye düşünürler. Ne yazık ki, bilimden umduğumuz bu asil amaç, bir yandan da tüm mutluluk umutlarımızı boşa çıkarmıştır. O, hayatı kolaylaştırmak için yararlı aracılar yaratmakla birlikte, insana ilham ettiği tutkuların büyüklüğü ve bunların gerçeklenmesinde insan için mutluluk ya da felâket sağladığı da kuşkulu olan başarıları, çağdaş hayatın felâketlerinde oynadığı önemli rolden de anlaşılmaktadır. Bununla birlikte insan bilgisi, her gün artmakta ve âdeta eylemin (aksiyon) çizmiş olduğu sınırların ötesindeki gerçekleri aramaya koyulmaktadır. Meyerson, eserlerinde bu düşünceye ulaşmaktadır. Acaba bilim, aradığını bulabilecek midir? Meyerson'un bu konudaki düşünceleri şöyle özetlenebilir:

a) İlkçağlarda bilimin değeri hakkında iki görüş egemendi: Biri, mesleklerine dogmacılık adı da verilen akılcı filozofların düşünceleridir ki, bunlara göre tümel (küllî) ve akılsal ilkelerden hareket eden bilim, mutlak ve pekindir certaine); bu nedenden de eşyanın en derin niteliğini ve kendiliğinden varolan şeyi (chose en soi) öğretebilir; onun amacı, hiç bir zaman eylem değil, gerçeği (réalité) bilmektir. Nitekim, Eflatun, bu anlamda olmak üzere: "Geometri, bilgiden başka bir konuya sahip değildir; bu bilgi, eğlence ve ihtiyaç olmayan bir bilgidir" demişti. Tüm dogmacılar, doğanın mutlak surette akla uygun bir düzene sahip olduğuna inanıyorlardı. Bunun içindir ki, Aristo, şekil ve madde kavramlarının yardımıyle bütün bir kozmogoni bilgisinin elde edilebileceğini zannetmişti. Bu itibarla, Aristo'nun bilimine bir fizik değil, sadece bir mantık gözüyle bakılabilir. Rönesansta Aristo'nun bu abartılmış mantıkçılığı yerine, matematiğin geçmiş olduğu görülür. Descartes, bunu bir sistem haline getirdi. Ona göre matematik, her şeyin merkezi olduğundan, fizikte bazı ilkelere dayanan tanıtlama (démonstration) sayesinde kurulabilir.

b) Adcılar (nominalistes) için ise, aksi olarak bilim, bize bir eylem aracısı olarak hizmet eden bir kavramlar sisteminden başka bir şey değildir. Onun, bilgi aracı olmak itibarıyle hiç bir değeri yoktur, bu nedenden de bilimin gerçeklik hakkında hiç bir iddiası yoktur. Bu amaçladır ki Bacon: "Bilimin doğru ve meşru amacı, insel hayatı yeni iddialar ve zenginliklerle aygıtlamaktan başka bir şey değildir" demişti.

Meyerson, E. Le Roy'nın adcı olan doktriniyle ilgili olan bir anlayışından da, bilimin bir eylem kuralı olduğunu kabul eder. Biz, bilmek hususunda âciziz; fakat bizim için hareket etmek gerektir; tamamen rastlantı olarak bu hareketin kurallarını saptamışızdır. Bilim denilen şey, işte bu kuralların toplamından başka bir şey değildir. Bu kurallar bize, vaktinden önce görmeyi sağlarlar ve bu nedenden de yararlıdırlar. Bilim, ancak uylaşımlı (itibarî) olan şeylerden yapılmıştır. O, pekin gibi olan görünüşünü yalnız bu koşullar ve durumlara borçludur. Bunun içindir ki, E. Boutroux haklı olarak der ki: "Bilimin zorunluluğu sonuçlardadır; ilkelerde değildir"; bilimsel olgular (vakıa) ve daha çok kanunlar, bilginin yapay (sunî) bir eseridir. Bilim, gerçek hakkında bize hiç bir şey öğretemez. O, bize ancak eylem kurallarını öğretebilir.

Gerek dogmacılık, gerek adcılık (nominalisme) anlayışı, H. Poincaré'nin seçmeci (éclectique) görüşleriyle ilgilidir. Bu zata göre, tamamıyle bir eylem aracı olan bilim, eşyanın gerçek ilişkilerini tedricen elde etmeye doğru meyletmektedir. Ona göre, "Bilimin amacı, bilgi ve aracı eylemdir". Bu nedenledir ki, Poincaré, şu ikilemden kurtulmanın çaresi yoktur, diyor: "Bilim, ya zamanından önce gör-

meye hizmet etmez; bu takdirde bir eylem aracı olarak değersizdir. Yahut da, az ya da çok yetkin olmayarak vaktinden önce görmeyi sağlar. Bu takdirde, bilgi aracı olmak itibarıyle büsbütün değersiz değildir" (H. Poincaré, *La Valeure de la Science*, s. 220).

Bilimler, Le Roy'nın zannettiği gibi, bilimsel olguyu serbest olarak yaratmazlar; zira, Poincaré'nin dediği gibi, bilgini etkileyen, bizzat olgudur. "Bilginin yarattığı şeylerin tümü o olguyu anlatmak için kullandığı dilden başka bir şey değildir" (adı geçen eser, s. 231). Özet olarak diyebiliriz ki, Poincaré için bilim, maddenin, yani ham olguların bilgine sunduğu konular üzerinde ruhun yaptığı özgür faaliyetin bir eseridir. Bu faaliyet, ruhun kanunlarına uyarak deneyin ham verileri üzerinde işlemekten ve bu veriler arasında birtakım ilişkiler kurmaktan ibarettir.

Fakat, mademki bilim ham olguların bir düzeltilmesinden (élaboration) başka bir şey değildir; bu takdirde tekmil bilimsel değişkeler (modification) arasında varolan ve direnen şeyler var demektir; hiç kuşkusuz, bu değişici şey de ham olgular arasındaki bağlılaşmadan başka bir şey değildir. Oysaki, bilimsel olgular arasındaki bağlılaşmalar, daima kendilerini açıklamak için bir araç olarak kullanılan dilin uylaşımlı olarak bulduğu işaretlere bağlı kalırlar. "Bilim, bir bağlılaşma sistemidir". Nesnellik (objectivité), ancak bu bağlılaşmalarda aranabilir. Bundan da bilimin, nesnel olduğu sonucu çıkar. Bilim bize, eşyanın gerçek varlığını öğretmiyorsa da, hiç olmazsa eşyanın gerçek bağlılaşmalarını öğretebiliyor.

Bu görüş, bilimi olgular arasındaki bağlılaşmalardan ibaret sayan pozitifçiliğin ürünüdür. Fakat bilimi, bir kanunlar toplamına ve Aug. Comte'un dediği gibi, "andıran bağlılaşmalara" dönüştürmekle, onun alanı sonsuz bir surette daraltılmış ve dolayısıyle değeri azaltılmış olur. Vakıa, pozitifçilik bunu açıkça savunmuştur. Fakat bunu yepyeni bir görüşle ve tüm açıklığıyle Meyerson onaylamıştır.

Pozitifçilik, bilimsel bilgiyi, bağlılaşmaların bir ifadesinden ibaret görür; ve bilimin tek amacının da olayların betiminden (tasvir) ibaret sayar. Bu, yalnız Aug. Comte'un değil, belki eylemciliğin (activisme) biyoloji okulunu temsil eden Mach'ın ve eşyanın tözü hakkındaki kuramlara itiraz eden energetizme bağlı olanların da düşüncesidir.

Fakat, Meyerson der ki: Bu düşüncelerdeki aşırılığı görmek pek kolaydır. Pozitifçilik, bilimin nesnelliği üzerinde ısrar eder. Çünkü, bu mesleğe göre, insan için metafizik yapmak olanaksızdır. Oysaki insan, "nefes alır gibi metafizik yapar", eğer yakından bakılacak olursa, pozitifçilik de, kendi özel türünden bir metafizik şeklinde bir soysuzlaşmadır (dégénéré). Çünkü, bunlar da "Doğal kanunları" deyimini kullanıyor; bunları birtakım canlı kendilikler gibi dikkate alıyorlar; ve kendi ruhumuzun imal ettiği şeylerden başka bir şey olmayan bu kanunları, doğanın kendisine yüklüyorlar. Kuşkusuz, âlemin tam biteviyeliği, bize bu sanıyı veriyor. Çünkü biz, bunlar olmaksızın, olayları, olduklarından önce ne görebiliriz, ne de hareket edebiliriz.

A. Fouillée, "geleceği keşfet, yoksa parçalanırsın!" demişti. Gözlem bize. bu emre inanmayı doğrulamaktadır. Bu inanç olmaksızın, kanunlarımızı kurmaya da muvaffak olamayız. Bununla birlikte, bilgimiz burada durur; ve biz doğanın bir düzene, yasallık (legalité) vb. ilkelere bağlı olduğu anlamına gelen birtakım genel önermelerden başka bir şeyi ifade edemeyiz. Kanunların somut ve açık olarak kapsadıkları şeyler, kuşkusuz, hep ruhumuzun getirdiği şeylerdir. Şu halde en gerçek ve nesnel birer kendilik gibi dikkate alınan bu kanunlar, kendi düşüncelerimizin bir ürünü olmaktan başka bir şey değildirler; bir astronomi bilgininin, göksel cisimlerin hareketleri esnasında birbiri üzerine yaptıkları karşılıklı etkiler hakkında zahmetli ve biteviye işlemler yardımıyle elde ettiği yaklaştırımlı (approximatif) hesabı, doğanın bir anda çözdüğünden kuşku yoktur. Doğanın bunu logaritma cetvelleri aracılığıyle yapmadığı ve onun hesabında, formüllerinde ruhumuzun damgasını taşıyan ve bizim hesaplarımıza benzeyen bir şeylerin olmadığı da bir gerçektir.

Gerçekliğe uymaktan uzak olan kanunlar, özel olayların gözlemlerinden oluşmuş olan genel ve soyut kavramlara uyar. Örneğin, kükürdün özelliklerinden bahsettiğimiz zaman, bu sarı maddenin filan ya da falan parçalarından söz etmiyoruz; ancak, çeşitli işlemlerin ardından yaklaşabildiğimiz bu yarı ülküsel kavramı düşünmüş oluyoruz. Fizikçinin uğraştığı madde, daima ülküsel bir maddedir; hiç bir zaman saf kükürdü elde edemeyiz. Bu ülküsel maddeyi kuramlar yaratmıştır. İnsanlık, yüzyıllardan beri, öğesel bir niteliğe sahip olan tözlerin varlığına önemle inanmıştır. Empedokles ve Aristo'nun dört öğesi bu türdendir. Bize pek yakın bir zaman olan XVIII. yüzyıl kimyagerleri, her çeşit yanıcı maddenin tözü olan philogiston'un varlığına inanmışlardı. Su, Thales'ten Lavoisiere'ye kadar bir töz olarak kabul edilmişti. Fizikte hiç bir zaman ülküsel gaza rastlamıyoruz. Meyerson, "Bütün bunlar, diyor, soyutlama ve genelleştirmelerdir. Düşüncelerimizin yarattığı şeylerdir; Eflatun'un te-

rimiyle söyleyecek olursak, ideallerdir" (*De l'Évolution de la Science*, s. 26).

Soyutlamaların, yani bilimin uğraştığı düşüncelerin, bizim dışımızda, eşyanın içinde, bunların kapsadığı tözlerde eşyadan daha önce ve gerçek olarak varolduklarına inanmak, bir çeşit metafizik yapmak ve ortaçağlarda verilen anlama göre, bir çeşit 'saf' gerçekçilik (realisme) yapmak demek değil midir? Şu halde, bu sorunda çağdaş bilim okulunda oluşmuş bulunan insanın gerçek kanaati kavramcı (conceptualiste) ya da adcı (nominaliste) bir gerçektir. Bunlar, Saint-Thomas'la birlikte, diyebiliriz ki, gerçek olarak varolan şeyin sonsuz bir surette çeşitli olan cüzleridir. Diğer taraftan da bilim, ruhun o çeşit ülküsel imalâtındandır ki, bunlar, yalnız tikellerden oluşmuştur; bu nedenden de kanunların doğrudan doğruya gerçeği açıklayamaması bir gerçek olur: "Kanunlar, olup biteni anlatmazlar; bazı koşullar gerçeklenecek olursa, nelerin olup biteceğini anlatırlar. Bu, mantıkçıların sınıflarına göre, varsayımsal yargılardan başka bir şey değildir". Meyerson, "kuşkusuz, diye devam ediyor, doğa düzenlenmiş olmasaydı, genelleştirilmiş olan kavramların teşekkül etmesine elverişli benzeşik maddeler arzetmeseydi, kanunları oluşturamazdık. Fakat kanunların kendileri de bu düzen hayalinden başka bir şey değildirler; bunlar ancak boyutunda (buut), yani, bir cismin yerine geçen herhangi bir yansıma (projection) oranında bu düzene tekabül ederler. Yani kanunlar, bu düzeni, yazılmış bir sözcüğün eşyayı anlattığı kadar anlatırlar; zira, her iki takdirde de algıcımız (müdrike) aracılığıyle birinden diğerine geçmek gerektir" (*Identité et Réalité*, s. 22).

Meyerson, diğer bir eserinde de şöyle devam eder: "Şu halde biz, kendimizi, ancak gerçek doğa kanunları diye keşfettiğimiz kanunların vehmiyle besliyoruz". Oysaki, "bunlar, ancak duyum ve zihnimizde olan ilişkilerine göre elde edilmiş doğa kanunlarıdır; —bundan da bizim gözlemlerden başka bir şey— bilmediğimiz düşüncesi bir gerçek olarak kalır" (*De l'Explication de la Science*, s. 30).

Fakat bu eleştirim, pozitifçiliğin yolunu şaşırmış bir şekline aittir. Yoksa, esas itibarıyle pozitifçilik her çeşit metafizikten nefret eder; kanunların ontoloijk gerçeklerini ve bunların bizim duyumlarımızdan ayrı oluşlarını asla kabul etmez.

Bununla birlikte, kanunları sadece bizim dış âlemle olan ilişkilerimizi yöneten kurallar gibi göz önüne almak da pek vahim zorlukları davet eder. Gerçekten de Aug. Comte, kendi doktrininin doğurduğu sonuçlara önem vermemiştir. Fakat, kendi çırakları ve hele J. S. Mill, bunu kaydetmişlerdir: "Bilimin gelecekte elde edeceği ve her gün biraz daha yaklaştığı kanunlar, hissettiğimiz nitel duyumlarla ilişkide bulunacak, bu itibarla da hiç olmazsa bu duyumların sayısına eşit bir miktara çıkacaklardır" (adı geçen eser, s. 31).

Böylece, tüm pozitifçiler için bilimsel bilgi, deneyin ham verilerini, kanunun kanatları altında toplanmaya dönüştürmüş olacaktır. Bu filozoflara göre, biz arkalarında neler olduğunu aramaksızın yalnız olaylarla uğraşmak zorundayız; yapacağımız şey, yalnız, örneğin, *a.c.d.* olaylarını, doğrudan doğruya birbirine bağlamaktan ibarettir. Bu ise, bilimi, duyumların ilişkilerine bağlamak demektir. Diğer bir terimle, her sabah gözlerimizi açtığımız zaman gördüğümüz eşya, bir sorun bile olmayacaktır. Çünkü, bu eşya, ruhumuzun imal ettiği bir meyveden başka bir şey değildir. Kamul duyu (sens commun) nun eşyalar âlemi, hiç kuşkusuz, bizim *a.c.d.* duyularımızın nedeni hakkında bazı metafizik kuramlardan, yani ontolojiden teşekkül etmişlerdir; bunu Meyerson, uzun uzadıya açıklamıştır (*Identité et Réalité*. Bu eserin 11. bölümüne bakınız). Gerçekten de biz, bir nesne düşüncesini az çok dönüşüme uğramış ve dayantılar (hypostas) haline getirilmiş olan duyumlar yardımıyle elde ederiz. "Sahip olduğum kırmızı duyumunu, bu nesne kırmızıdır, onayını yaparak dışsal bir şeyin niteliği haline getiririm". Bergson da dememiş miydi ki, "algılamak, anımsamak demektir; ve bütün bellek, ruhun çalışmasını ifade eder. Şu halde, her çeşit metafizikten çekinmek için, bilincin dolaysız verilerine kadar inmek ve bunlar arasında ilişki kurmak lâzımdır". Böyle bir bilimin kurulmasına olanak var mıdır? İşte asıl sorun da budur.

Vaktiyle Lucrece ve daha sonra Malebranche bunu kesin olarak inkâr etmişlerdir. Bergson ise; bu saf duyumların elde edilmesindeki zorlukları gösterdi. Ayrıca da, ölçüye elverişli olmayan bu veriler üzerine bir bilimin kurulamayacağını anlattı.

Nitel ve kaçkın olan duyumlar karşılaştırılamazlar. Bu nedenden de bunlar arasında birtakım bağlılaşmalar vücuda getirilemez. Diğer taraftan, fizikçinin durumu da, bu görüş tarzıyle çelişiktir: "Duyumlar arasında bağlılaşmalardan başka bir şey aramak gerektiğine dair hiç bir kanaat yoktur. Fakat, tersine olarak, bizzat kendi duyumundan ayrı olan bir giz'e (esrar) nüfuz etmek hususunda açık kanaatler vardır" (*De l'Explication de la Science*, s. 33).

Her şey bize gösteriyor ki, bilimsel çalışmalar, nesneden gelen her şeyi, yargımın bir yanılması gibi kabullenerek ortadan kaldırmayı denemektedir; bilimsel olayların yorumunda

bilginler, duyumlardan ayrı olarak eşyanın kavramlarına geçmemişlerdir. Bilim, tüm gözlemler ve kanunların kuruluşunda eşyanın kavramlarına geçemez ve kendisi tarafından varsayılan dışsal eşya hakkında daha evvelce kabul edilen varsayımlar olmaksızın çalışamaz. Meyerson, "Gerçekten, diyor, bilgisiz bir gözlemin, bir deneyin akışı sırasında olup biten şeylere bakıldığını varsayıyorum. Bu bakış, gözlediğine hiç bir değer vermeksizin sadece aralarında hiç bir bağ bulunmayan birtakım olaylardan başka bir karakter göstermeyeceklerdir. Örneğin, böyle bir bilgisize, bir kadran üzerindeki iğnenin yer değiştirmesi, bu etkiyi yapabilen bir elektrik akımının ürünü olduğunu gösterecek olursam, bu olayı anlamak, kendisi için pek kolay olacaktır. Pozitifçilerin ülküsü, tüm bilimi, sadece bağlılaşmaları anlatan matematik ilkelere dönüştürmekten ibarettir".

"Bu anlamda olmak üzere mantıkçıların çabasını kaydetmek lâzımdır". Yine bu anlamda olmak üzere termo-dinamik kuramı (enerjinin sakımı ve Carnot ilkeleri) ilk bakışta tamamıyle pozitifçilerin şemasına uygun gibi görünür. Oysaki, buna pek yakından bakılacak olursa, bilincin dışındaki eşyanın varlığına inanmak zorunda kalırız; hemen her an, maddesel noktalardan söz edilir. Ve duyumlarımızdan ayrı noktalar yardımıyle bu ilke, tanıtlamaya çalışılacak olursa, eşya hemen olanaksız bir hale gelir". Carnot ilkelerine gelince: Poincaré bunu, cisimlere bağımlı olarak tanımlar. (Eşit ısıda iki cisim...). Şu halde bizzat termo-dinamik de, bilimin hangi kısmını ilgilerse ilgilesin, daha az varlık bilimsel (ontologique) değildir.

Bu, (bazı nesnelerin) kuralı, fiziğin genel kuvvetler akımını oluşturur. Buna inanmak için teleskop ve mikroskop gibi araştırma araçlarıyle yaptığımız keşiflere koyduğumuz gerçekliği düşünmek yeter. Bilim, bir kamul duyu (sens commun) olmak itibarıyle nesneler yaratıcısıdır. "Böylece güneş, her gün kaybolan ve tekrar gelen ışınlı bir lekedir. Bu, nesnel bir duyumdur. Bu, teleskopik gözlemlere dayanan bilimsel akıl yürütmedir ki, bu lekeyi, kitlesi dünyamızda pek fazla büyük ve yıldız çeşidinden bir cisim yapmaktadır" *(Identité et Réalité,* ch. XI).

Meyerson, daha aşağıda şöyle devam eder: "Kamul duyu, gerçek bir maddesel konuyu kurmaya kâfi geldiği zaman, bilim ona yardım eder; göze birdenbire çarpmayan ve eşyanın sürekliliğini (permenence) sağlayarak ve koruyarak tamamen aynı yönde çalışır; ona gerçeği ve daha ileri gidilerek, cisimliği (corporité) ya da saf gerçekliğin oluşturduğu örneklere oranla kurucu maddeyi ekler. Bu itibarla güneş, hemen hemen Mesmer'in ruhları değiştiren esrarlı değneğinden akan ışığa benzer bir alevlenmiş kitledir" (adı geçen eser, s. 245).

Bundan başka, Meyerson gösteriyor ki, bu işlem, aletlerin yardımıyle görebildiğimiz nesneleri hiç bir zaman durduramaz. Ve varlıkları sadece bir akıl yürütmeyle elde edilmiş olan nesneler üzerine yayar —elektrik akımı örneğinde olduğu gibi— ve biz, onu görmeyiz. Bununla birlikte, kendisine gerçek bir varlık atfederiz. Bunun gibi kitle, kuvvet, enerji... gibi kaynakları da bir ilişkiden başka bir şey olmayan bilimsel kavramların, gerçek eşya haline geldiğini görmüşüzdür.

Bütün bunlardan Meyerson şu sonucu çıkarır: "Böylece, yalnız bilimin hareket noktası, ontolojik değil —çünkü, bu kamul duyu, nesnelerinin âlemidir— kavramları terk ettiğimiz ya da bu kavramlar onların şekillerini değiştirdiği zaman, benimsedikleri şeyler kadar da terk ettikleri şeyler ontolojiktir" *(De l'Explication de la Science,* s. 39).

Hatta birçok yönden bilimin eşyaya yüklediği gerçeklik, kamul duyu tarafından yaratılmış olan nesnelerden daha yüksektir; eşyayı oluşturan şey, duyumlardan ayrıdır; pek açıktır ki, elektron ya da atom... hiç bir zaman duyumlarımızın konusunu teşkil etmezler. Fazla olarak bütün bu şeyler kamul duyunun verdiği şeylerden daha çok ebedîdirler. Oysaki, dolaysız algımızın gösterdiği her şey, istisnasız bir surette zamanın etkisine maruzdurlar. Hatta, geometri bile, tözcülerin (substantialiste - cevher) görüşlerini teyit eder gibidir. Nitekim, H. Poincaré: "Hiç bir değişikliğe uğramayan uzay içinde yer değiştiren katı cisimler olmasaydı, geometri varolamazdı" der; bu, eşya yaratmak hususundaki yönelişin ışığı altında pozitifçi formülün, niçin bu kadar kolayca kanunların metafiziği halinde soysuzlaştığının nedenini anlayabilmemizi de tanıtlar. Nesneler âleminin varlığı, o kadar güven altına alınmıştır ki, âdeta zihnin oluşturmuş olduğu şekildeki eşya arasında bulunan bağlılaşmayı, bu zihinden ayrı olarak varolmaya mecburmuş gibi kabul edebiliriz.

Bilimin amacı, yalnız insan zekâsının onuru olmaktan ibarettir (Jacobi).

Pozitifçiler, bilim alanını, aynı zamanda yararla çevrelemek isterler. Onlara göre, bilimin amacı, eylemdir. F. Bacon demiştir ki: "Bilimin gerçek ve meşru amacı, insel hayatı, yeni icatlarla ve yeni zenginliklerle aygıtlamaktır". Hobbes da, "bilimin amacı, muktedir olmaktır" diyerek bu düşünceyi teyit etmiş olur. Bundan sonra da Aug. Comte, şu meşhur formülünü ortaya atar: "Bilimin olduğu yerde vaktinden önce görmek vardır; ve vaktinden önce görmekte ise eylem vardır".

Bu onayların (affirmation), bilim alanını pek fazla daralttığı muhakkaktır. Zira, her şeyden önce, bir yararlıyı, yararsızdan ayıran bölgeyi gerçek olarak belli etmek gücüne sahip değiliz. Örneğin, Aug. Comte'un, kısır bir araştırma olduğu hakkında büyük bir gayretle betimleyip açıkladığı yıldızların bünyesine dair olan keşiflerin bugün bize bazı yararları olacağı ve yarının biliminin de inkılâp yapabilecek olan birtakım kuramları yaratacağı kuşkusuzdur.

Aug. Comte, bilimin sadece pratik bir amacı olduğunu ve kanunları incelemekten ibaret olan dar bir alanı bulunduğunu iddia eder ki, bu takdirde Le Roy - Mach ve XIX. yüzyıl fizikçilerinden Kirchof ve çağdaş adcıların inandığı gibi, bilim bir kehanetten ve bir eylem aracından başka bir şey olmayacaktır; bütün bunlar, bilimin nitelemekten başka bir iş göremeyeceğine inanırlar. Meyerson ise, aksi olarak bilimsel bilginin bugünkü şekli bu düşüncelerin doğru olmadığını göstermektedir, diyor. Ona göre bilginler, *a.c.d.* gibi şeyler arasında genel bağlılaşmalar ve kanunlar kurmakla kendilerini tatmin edemezler. Olayları açıklamak ve bunların gerçeklikteki eylemlerine ulaşmak için kuramlar da kurarlar. Eşyanın açıklanması için, kanunları aşmanın gereğini, bilimlerin tarihi pek açıkça göstermektedir (Newton, Huygens ve Leibniz'e bakınız); örneğin, Newton kanunu, pek yalınç ve geneldir. Zira, bu maddenin bütününe şamildir. Fakat bu, gerek Newton'un ispatçı ve gerek ardından gelenlerin açıklayıcı varsayımlar aramasına engel olmamıştır. İspatçı ise, ve eğer o birtakım yalınç kanunları yeter buluyorsa, hayatsal bilimlerdeki amaç kavramının araya girişini açıklamak güçleşir. Buna karşın, bu izahı yapmak hususundaki sabit endişeyi, hemen birçok bilginlerde görürüz ki, bunların hepsini burada kaydetmek yararsızdır. Sadece Einstein'in, fizikçi Lorens'in ve Planchi'nin adlarını hatırlamak kâfidir ki, bütün bunlar, evrenin tam bir izahını, kendileri için amaç edinmişlerdi. Aynı zamanda burada, pek eski ve fakat çağdaşlarının yönelişlerini onaylayan anlayışlara dayanarak Eflatun'u da alabiliriz. Bu filozof da, görünüşte hiç bir genel amaç gözetmemesine karşın, "Bilimin, bilgiden başka bir ereği yoktur" demiş, Aristo da, "insan doğal olarak bilmek tutkusuna sahiptir" demişti. Hatta Rönesansta, Montaigne aynı iddialarda bulunarak, "bilgi arzusundan daha doğal bir arzu olamaz" düşüncesini ileri sürmüş, Spinoza da, "ruh, aklı kullandığı ve kendisini bilgiye sevk etmediği sürece, hiç bir şeyin yararı olabileceğini düşünme" diye eklemişti (*De l'Explication de la Science,* s. 46).

Aynı suretle Poincaré, «Biz yalnız eşyanın esasını bilmediğimizi kolayca kabul etmiyoruz; fakat bu duygular, bizi hareket etmeye zorlayan düşünceleri de silip süpürüyor. Bu nedenden bana göre, bilimin amacı bilgidir; eylem ise bir aracıdır" demektedir (*Science et Hypothèse,* s. 253).

Bilmek arzusu, yalnız bilgine özgü değildir. Bu, orta derecedeki insanda da, hatta biteviye "niçin?" sorusunu ileri süren çocukta da görülebilir.

Özet olarak, açıklayıcı bilimin varlığı, inkâr edilemeyecek kadar kaba bir gerçektir. Bununla birlikte Aug. Comte ve Hegel bunu inkâr etmişlerdir; bunların ardından gelen büyük kuşaklar, mümkün olan kuramlardan bile vazgeçmeye çalıştılar. Onlar, bilginin bu kısmını birtakım ilkel malumat haline dönüştürmek istediler. Bu kuşaklar, varsayımlarla bazı deneyleri, yalınç ve betimsel kanunlara dönüştürmeye özendiler. Meyerson, «Bu sonuncular için, diyor, moleküller, atomlar, kuvvetler ve enerjiler... baştan başa açılar, sinüsler... hep birtakım saf kavramlardan başka bir şey değildirler". Aug. Comte, büyük bir azimle iddia etmiştir ki, "varsayımlar, eşyanın gerçek varlık ve akışıyle bunların oluşma tarzları hakkında birtakım varsayımlardan başka bir şey değildir. Bunlar, matematikte söylendiği gibi, mementoya ve düşünceleri saptamaya hizmet etmekle yükümlü olan betimsel (tasvirî) ve yalınç tasarımlardan ibarettirler" (*De l'Explication de la Science,* s. 49).

Bu kanunlar, Mach'ın söyleyişine göre, "Düşüncede bir tasarrufu" vücude getirirler. Dalgalanma kuramından söz ederken Poincaré der ki: "Matematik kuramların konusu, eşyanın en gerçek niteliğini keşfetmemiz değildir. Bunun aksi matematik için pek akla uymayan bir iddia olur. Onun tek amacı, deneylerden bize tanıtmış olduğu, fakat matematiğin yardımı olmaksızın kendilerini ifade edemeyeceğimiz fizik kanunlarını düzenleştirmekten (coordonner) ibarettir (*Identitè et Realité,* s. 50).

Fakat, Meyerson, bu görüşün tamamıyle yapay olduğuna inanmaktadır. O diyor ki: "Fiziksel kavramlarla matematik soyutlamalar arasında gerçek bir uçurum vardır. Karbonun atomu, nokta, çizgi ya da sonsuz küçük olan her şey gibi bir kavram zincirinin sınırıdır ki, bu gerçekten zihnimizi zorlar" (adı geçen eser, s. 51).

Bilginlerin kendi kavramlarını, doğal olayları açıklamak için keşfettikleri kuşkusuzdur. Fakat burada asıl sorun, bu çeşit faaliyetlerin yasal olup olmadığıdır. Biliyoruz ki, Aug.

Comte, Mach ve bütün ispatçılar bu faaliyetleri mahkûm etmişlerdir. Fakat bu, Meyerson'un düşüncesi değildir. Bizi, eşyanın yeni kavramlarını yaratmaya yönelten etkenin, eşyayı açıklama yönelişi olduğuna değinmek gerektir. Bunun içindir ki, duyumlarımızın nedenini, aldığımız izlenimleri, dışlak eşyaya atfetmek suretiyle açıklamak istiyoruz, yine bunun içindir ki, bilgin birbirine benzeyen ve tertip tarzları başka başka manzaralar gösteren moleküllere ya da atomlara dönüştürmek zorunda olduğumuz bir kükürt parçasının niteliğini açıklamak ister; bütün bunlardan anlaşılıyor ki, kozmoloji, insan ruhuna özgü olan açıklama ihtiyacının bir sonucundan başka şey değildir.

Eğer bilimin amacı, eşyanın tözünü açıklamak ve bilmek ise, bu açıklamanın konusu, bir olayın nedeninden ibaret olacaktır. Şu halde, bilimde yalnız yasallık (legalité) ilkesi egemen değildir; nedenlilik (causalité) ilkesi de egemendir. İspatçıların yanılmalarını, bu iki ilkeyi birbirine karıştırmış olmaları teşkil eder. Gerçeklikte acaba bu ilke bir midir? Bir değil gibi görünmektedir. Zira, kanunluluk ilkesi, tecanüs ve hareketi de açıkladığı için, olayların zamana bağlı olan değişmelerini de açıklamak zorunludur. Biz, 'a priori' olarak bu değişmelerin sabit olduğunu kabul ediyoruz. Biz, bir olayın bin kez yinelendiğini gördükten sonra, doğanın biteviyeliğine inanmadan kanunluluğun varlığını algılayamayız. Bu inancın kuvvetiyledir ki, kanunlarla bağlılığı nedeniyle, zamanın bircinsten olduğunu varsayarız. Zaten zamanın mutlak surette biteviye olan akışına inanmak da kanunluluk ilkesinden başka bir şey midir? Ostwald'ın formülünü ele alacak olursak, bunu şu suretle ifade edebiliriz: Eğer aynı koşulları oluşturabilirsek, olaylar aynı tarzda cereyan edeceklerdir. Pek açıktır ki, «aynı tarzda» deyimi, olayın aynı olan diğer bir zaman aralığında da aynı şekilde cereyan edecek, demektir. Böylece, zaman ölçüsünde, benzeyen bazı olayların karşılaştırmasını ve zamandaşlığını bir kural olarak kullanıyoruz. Fakat, bu zamandaşlık, hiç bir zaman mutlak değildir; biz, doğayı daha yetkin olarak düzenlemek hususundaki eğilimimizi biraz daha kandırabilmek için biteviye deney verilerini biraz daha yeğinleştirecek (şiddet) birtakım düzeltmelerde bulunuyoruz. Bu inanç, uzay hakkındaki anlaşmamızda da aynı suretle belirir. Şu halde, kanunluluk ilkesinin ifade ettiği şey de, sadece zamana bağlı olan değişme eğrisinden ibaret olur. Biraz daha yalınçlaştırarak diyebiliriz ki: Birkaç günün sonunda cisim artık radyum yaymayacaktır. Evvelce radyoaktifken, şimdi değildir. Böylece, kanunluluk ilkesi eşyanın 'nasıl'ını ifade etmiş olur.

Acaba, nedenlilik (sebep) kanunu da böyle midir?

"Doğanın biteviyeliği (ıttıradı), uzayın ve zamanın bircinsten oluşu gibi bazı postülatların neden için aynı suretle zorunlu oldukları muhakkaktır. Yalnız buna, fazla olarak bir şey ekleyebiliriz ki, o da, zaman içinde nesnelerin özdeşliğidir (identité).

Gerçekten, eğer bu âlemde hiç bir şey kaybolmuyorsa ve hiç bir şey yeniden yaratılmıyorsa ve nedenlerle sonuçlar arasında tam bir uyumluluk varsa, yalnız kanunlar değil, eşya da zaman içinde bir istikrara sahiptirler. Aristo'nun yalnız tözlere uygulayarak formül haline getirdiği nedenlilik ilkesi de budur. Nitekim, Cournot, aynı düşünceyi daha büyük bir açıklıkla ve şu şekilde ifade eder:

"Fiziksel düzenden olan olayların her söz konusu oluşunda, olaylar her şeyden önce zamanla değişen kuvvetler ya da nedenlere bağlı sayılmadıkça, özellikle âlemin ya da âleme ait parçaların arzettiği durumlar sonucu olarak verilmiş bir zamandan itibaren bu nedenlerin yalnız sonuçlarını değişir gibi kabul etmedikçe, —ki bu durumu zihnimiz kanunlar gibi değil, olgular gibi kabul eder— kanunların olayları açıklayabildiğini kabule olanak yoktur" (Cournot, *Traité de l'Enchenement des Idées*, s. 270).

Meyerson da, "Nedenlilik ilkesi, diyor, yalnız kanunluluğun yönetimi altında ancak uzaya uygulanabilen bir konunun zamana uygulanmasını gerektirir" (*Identité et Realité*, s. 28).

Neden (sebep) nedir?.. Bu, Leibniz'in hakkıyle ifade ettiği gibi, *a.c.d.* gibi bir olayı belirleyen nedendir ki, bu neden verildikten sonra sonucunu kolayca elde edebiliriz.

Açıklama, öncüllerinin hepsi verildiği takdirde —ki, bütün tasım (kıyas) yoluyle çıkarılmış— (mantıksal) sonucun bunlarda gizli olduğunu göstermekten ibarettir. Bu takdirde, nedeni açıklama, zorunlu bağların aranmasından başka bir şey değildir, diyebiliriz. Biz, sürekli olarak bu kanıtlamaya doğru yönelmekteyiz. Ve buna pek zorlukla ulaşılabilir. Fakat, ulaşabileceğimiz umudunu koruyoruz.

Böylece, bütün yapılan açıklamalarda yalnız bu olayların ardalanmalarındaki düzeni değil, onların mantıksal bağlarını da araştırıyoruz. Zira, Goblot'nun dediği gibi, "Olgunun gerçekliğiyle kendimizi kandıramayız; bize hükümsel gerçekler de gerektir". Böyle bir zorunluluğa ne suretle ulaşabiliriz? Meyerson'a göre: En iyi tarz, her şeyi özdeşliğe dönüştürmektir. "En gerçek kavranılabilirlik (intelligibilité) özdeşliktir. Nedenlilik ise, özet olarak, eşyayı za-

man içinde özdeşliğe dönüştürmek hususundaki meylimizden başka bir şey değildir. Özdeşlik ilkesi, mantığın en gerçek esasıdır. Ve içinde de mantıksal düşüncenin cereyan ettiği en gerçek değirmendir" (adı geçen eser, s. 37).

Nitekim Condillac da, mantığı'nda, "Aklın apaçıklığı (evidence) sadece özdeşlikten ibarettir" demişti (Condillac, *Logique,* s. 177).

Bizim açıklama ihtiyacımız, zorunlu bir koşul olarak değişmeyi ileri sürer; bunun nedeni, daima değişen açıklamalar ve bize kendilerini açıklatma ihtiyacını veren çeşitli olaylar huzurunda olmaklığımızdır; biz bunları, ancak bazı görünen şeylere dönüştürerek, öncül'ün, sonurgu'dan (sonuç, netice) farklı olmadığını göstermek suretiyle, yani, hiç bir şeyin değişmediğini, eşyanın eski oldukları halde korunduklarını kabul etmek suretiyle izah edebiliriz. Bununla birlikte, bu özdeşliğin matematik şekli olan A = A'ya dönüştürülmesinde bir zorunluluk olmadığını da göstermeliyiz. Zira, bu matematik şekil, her türlü kapsamdan yoksun bir gevezelikten başka bir şey değildir. Hatta tersine açıklamanın istediği özdeşlik, görüşündeki farka karşın, öncül ile sonurgu arasında bir eşitlik olduğunu göstermeye eğilim gösteren bireşimsel (synthètique) bir şeydir.

Bu gevezelik daha ilerlemeye izin verdiği zaman, çeşitlenmeyi (variation) her gün biraz daha fazla azaltmaktan ibaret olan özdeşlik, âlemin izahı yolunda her gün biraz daha ilerlememize izin verir. Atılan adımlar ne denli çoğalırsa, akıl yürütmelerimiz o denli boş yere ve nazik olacak, birbiriyle özdeşlendirmek istediğimiz *a.c.d.* terimleri, o kadar başka başka şeyler olacaktır.

Son çözümlemede diyebiliriz ki algıcımızın (müdrike) çabası, nihayet değişmeyene ulaşmamıza yarayan çeşitleri, yani olasılığı ve olağan olan nicelikleri artacak bir surette çıkarmaktan ibaret olacaktır. Burada söz konusu olarak, fazlalık, yani çıkarılması gerekli olan şey, zamanın etkisidir. Yani, cereyan etmekte olan zamana karşın, eşyanın oldukları hali korumaları keyfiyetidir. Eşya, zaman içinde direnir. Böylece, bir ilk hareket de ruh, *a.c.d.* değişmeyenleri, kanunların bağlılaşmalarını yaratmak suretiyle çeşitlileri birleştirmiş olur. Son açıklama yoluna devam ederek birleştirilmiş olan çeşitleri, özdeşliğe dönüştürmek suretiyle gerçeğe nüfuz etmeyi dener. Bütün açıklamalarımızın esasında, hatta fizik biliminin dışında bulunan şey, zaman içinde kanun ya da özdeşlikten başka bir şey değildir. Bunlardan bazen biri, bazen de diğeri ve çoğu kez her ikisi, karışımda (halita) kendilerini göremeyeceğimiz bir şekilde yekdiğerine karışıktır.

Bilimsel düşünce değişmesini oluşturan özdeşlik, niçin fiziğin, birlik ve bircinstenliği lehine çeşitlilikte bircinsten olmayışı, gücü yettiği kadar çıkarıp atmaya çalışan eylemsizlik ve enerjinin korunması ilkelerinin yönetimi altında bulunduğunu açıklar. Bu, aynı zamanda, kapsadıkları tüm mantıksal çelişmelere karşın, mekanik kavramların başarısını da açıklar. Bu mantıksal çelişmeler (tenakuz) gerçeği değiştiremez; bu bir kısımlar heyeti umumiyesine dönüştürme dönemlerinde ve bütün değişmeleri, yalnız yer değişmeleriyle açıklayan bir sistemdir. Bu, eski bir anlayış olarak Demokrit ve Lucrece'de açıkça görülür ve o dönemle kendi dönemimiz arasını dolduran bilimsel bilgiyle mücehhez büyük kitlelere karşın, çağdaş bilginlerin de buna benzer sorunlarda mutlak surette eskiler gibi düşündükleri görülür. Bunlar, bütün olayları, gerek uzay içindeki betimsel (figuratif - tasvirî) bünyeleriyle ve gerek maddesel olmayan noktalarla (elektron kuramı) açıklamak isterler. Aynı suretle bilimi tamamıyle doyuran enerjinin sakımı ilkeleri, güçlerini, ilk hamlede ivme, kitle, enerji gibi bazı kavramların her çeşit değişmelere karşı direnip devam etmesinden ve bunların bir değişmeden başka bir şey yapmadıkları düşüncesini, her şeyden üstün tutmaya meyledenlerden almaktadır. Fazla olarak da bunlar, zamanı aradan çıkarmak isterler. Çünkü, zamanın tersinemezliğini de (irreversibilité), bu özdeşlemeye uymayan nedenliliklerin akımında bir doğrultunun varlığını içerirler.

Örneğin, bu bakımdan zamanı dördüncü bir boyut gibi göz önüne almayı denerler ki, bu, zamana tersinmeyi koymuş olur. Diğer taraftan, hızdaki ivme miktarının sabit oluşunu ileri sürecek olursak, zamanı eşit dilimlere, örneğin saniyelere bölmekten başka bir şey yapmış olmayız; bundan sonra da zamanla bir ilişkiden başka bir şey olmayan hız da değişmez bir şey, bir ivme adını verdiğimiz bir kuvvet haline gelmiş olur. Bu nedenlilik yönelişi, madde içinde oluşan her değişikliği, esas gibi önem verilmiş olan maddelerin yer değiştirmeleriyle açıklamaya çalışan nitel (keyfî) fizik ve kimyadaki kadar açık olarak hiç bir yerde beliremez. XVIII. yüzyılda bütün bir kimyasal olaylar zincirini, yanma özelliğinin yer değiştirmesiyle açıklayan filojistik (philogistique) kuramının aldığı önem bilinmektedir; örneğin, bir kükürt parçasını yakacak olursam, So^2 yi elde ederim. Bu takdirde bilim, burada hiç bir şeyin değişmediğini, çünkü So^2 bileşiğinde (S ve O) öğelerini bulacağımı söyleyecektir. Demek ki, sonurguda öncülden fazla hiç bir şey yoktur. Yani, hiç bir şey kaybolmamış, hiç bir şey yaratılmamıştır. Bizi maddenin sakımı ilkesine sürükleyen de özdeşlemek meylimizden başka bir şey

değildir. Burada bilim, niteliği çıkarıp esir kuramı gibi mübalâğalı kuramlarda, uzayla özdeşlendirilen maddenin birliği düşüncesine ulaşmak isteyecektir. Maddeyi nihayet bir uzay noktasına dönüştürmek ve uzay gibi bu çeşit faaliyetlerden yoksun bir hale getirmek suretiyle doğadan *a.c.d.*'nin tüm niteliklerini ve genel olarak özgül (specifique) olan bir önermeyi uzaklaştırmış oluruz. Aynı suretle de bilim, değişmeyi açıklamaya çalışırken, bir taraftan da bu değişmenin varolmadığını, eşyanın daima oldukları gibi kaldıkları düşüncesini savunacaktır; *a.c.d.* gibi cisimlerin hallerini ve uzay içindeki varlıkların çeşitlerini açıklamak istediğimiz zaman ise, bu fark yoktur. Bu fark, ancak gerçek bir özdeşliğe eklenen bir görüşten başka bir şey değildir, cevabını vereceğiz. Böylece de, yokluğa, yani Parmenides'in boş küresine ulaşmış oluruz. Böyle bir yere müdahale ettiğini de gördüğümüz için, özdeşlik ilkesinin bizzat algıcımızın bir şekli olduğu sonucuna varabiliriz. Bu, üzerinde yalnız bilim değil, kamul duyunun da çalıştığı bir şemadır.

Bununla birlikte ruh, direnmelere maruz kalır. Ve Carnot ilkesi bunların bir görünüşüdür. Gerçekten bu ilke, bir enerjinin diğer bir enerjiye dönüşümü, rasgele oluşamaz, demektir. Soğuk bir cisimden sıcak cisme ısı geçirilemez. Carnot ilkesi, bir 'eşitlik' şekli kabul edemeyen bilimin alışılan ifadelerinden açıkça farklıdır. Meyerson, "Carnot ilkesi, diyor, bir korunmanın ifadesi değil, aksi olarak bir değişmenin ifadesidir. O, görünen bir özdeşliği değil, bir değişmeyi, çeşitlenmeyi ifade eder. Bu ilke, verilmiş olan herhangi bir halin değişkeye uğrayacağı ve hem de hangi doğrultuda olursa olsun bu değişkenin mutlaka vukua geleceğini saptar. Bu ilkenin orijinalliği de buradan çıkar ve bilimdeki büyük feyzinin nedenini de bununla açıklayabiliriz (*Identitè et Réalité,* s. 297).

Nedenlilik meylinin etkisiyle, doğa olaylarının kapalı bir daire halinde akışını ve ebedî olarak geri döneceği düşüncesini ileri sürerek Carnot ilkesinin sapaklığından kaçmak isteyenler (Heraklite'in büyük yılı; Empedokles'in Cycles'i gibi) ve zamanımızda da Nietzsche bu ebedî geri dönüş varsayımı üzerinde fazla ısrar etmişlerdir. Fakat, bütün bu girişimler, beyhude olmuştur; bunlar, bizi tatmin edememişlerdir. Carnot ilkesi, bunu bilimden daha önemli bir surette yapmıştır; bizim nedene (sebep) olan yönelişimizdir ki, değişme olaylarının önemini mübağâlandırmamıza neden olmuştur. Özdeşlik, ruhumuzun ebedî kadrosudur. Carnot ilkesi, bilimin tamamlayıcı bir kısmıdır; bize uzayı atmak olanaksızlığını göstermek suretiyle tersinmenin, doğanın hiç bir yanında varolmadığını, onun bize geleceğe ve eşyanın gel gitine (ineddücezir) nüfuz ettireceğini anlatır. Biz, şimdiden bilime, artan özdeşlendirmelerin sonucu olan gerçekliğin, yine gittikçe artan gelişmesini yüklemekle ne kadar yanıldığımızı açıkça görüyoruz. Doğanın özdeşliğini farz ve tesis etmeye çalışan biziz. İşte doğayı anlamak ya da açıklamak adını verdiğimiz şey de budur. Doğa, özdeşlikten belirli bir ölçüde yararlanır. Bununla birlikte ona karşı, kendini de savunur; yani gerçeklik isyan eder; kendinin inkâr edilmesini istemez. Meyerson, "Carnot ilkesi, diyor, algımızın nedenlilik aracılığıyle doğa üzerine bir etki yapmasına karşı, doğanın kendisine gösterdiği saldırı ve direnmenin bir ifadesidir" (adı geçen eser, s. 226).

Fazla olarak birtakım akılsal olmayan (irrationnele) şeyler de vardır. Harekete dönüştürülemeyen duyumsal nitelik, aralıkta (fasıla) etki ve çarpım da aynı suretle anlaşılmaz şeylerdir. Bilimde varolan her akıl almaz şeyi düzenler gibi görünen ereklik, doğanın ruha karşı koyduğu ve bundan ötürü de varlığı görülen direnmelerden başka bir şey değildir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bilimin amacı ne eylemdir, ne de bu eylemin tasarrufu kaygısıyle bir egemenlik kurmaktır. Bilim, Le Roy' nın ifadesine göre: "Gerçekliğin gittikçe artan bir akılsallaştırılmasına" meyleder. Bilim, doğanın düzenlediği kuşku (şüphe) ve pekinlik içinde inşa edilmiş bir binadır ki, bize yine sarsılmaz bir umutla, yine bir akla uygunluk gösterir. Kanunluluk ilkesi ve nedenlilik ilkesi her adımda, bilime her gün daha güçlendiren bir temel vermek için birleşmektedir; o, hiç bir zaman 'a priori' öğeleri aşamaz. Ve bu öğeler, doğanın emri olarak inanımızdan ve bunun akla uygunluğundan başka bir şey teşkil edemez. Şu halde pozitif değildir; ve o, bütün ontolojilerden kurtulmuş değildir. Zira, nesnel bir direnme varsayımını aşmadan duyumlarımız arasında bir bağlılık kurmak olanaksızdır. Gerçekliliğin parçalanması çekinilemez bir gerçektir. Zira, bu olmadığı takdirde ayrımı olanaksız birtakım temel ve kurucu öğeler karşısında kalırız.

Bilim, sonuç olarak maddenin birliğinden gerçekliğin tamamen harabesine ulaşır. Yani, boş ve tek biçimli olan uzaya ulaşılmış olur. Fakat bu yıkım oranında, kanunlar da ortadan kalkmış olur. Zira, değişim kaybolunca, kanunun yöneteceği olaylar kalmaz.

Berkeley'in ve özellikle Aug. Comte'un protestolarına karşın XX. yüzyıl bilginleri, kendi müjdecilerinin yaptığı gibi açıklayıcı kuramlar koymaya devam etmişlerdir. Hiç kuşkusuz, bunların tümü, hayale ya da izledikleri kuramların gerçeğine inanmış değillerdir. Fakat hepsi, Poincaré'nin dediği gibi, bunların yararına

inanmışlardır. Onlar, kuramlarda hiç olmazsa bir çalışma ve yüksek değerde bir araştırma aleti, bir tez varsayımı görmüşlerdir. Oysaki, Meyerson, kuramlarda varsayım olmalarından daha büyük bir değer görmüştür. Kuramlar ve postülatlar, doğa olayları arasındaki kısmî uygunluk bize, uylaşımlılığın (itibarîliğin) uygunluk ve yapaylık tezinden pek uzak olan, bir gerçekçilik düşüncesini ilham etmektedir. Bu uygunluk, koruma ilkesinde ruhumuzun yakaladığı şeyin maddesel gerçekliğin karakterleri olduğunu gösterir. Bulunduğu durumda bilim, doğanın kavranılabilirliği, yani akılsallığı hakkındaki inanımıza dayanır. Fakat, bu iman yalnız bu uygunluğa dayanmaz. Zira, bu iman, bu uygunluktan öncedir. Bu iman, kendisini ancak her şeyi bir özdeşliğe dönüştürmek suretiyle kandıran ve ancak bu suretle kendini tanıyabilen ruhumuzun kendi niteliğini de ilgiler. Yalnız doğayı, saf olarak akılsal birtakım öğelere tam olarak dönüştürmek olanaksızdır. Zira, bu takdirde biz doğayı 'a priori' bir tasımla (kıyas) inşa edebiliriz. Bu tasım eski atomculardan bazıları tarafından olanaklı sayılmıştır. Descartes bile onlar arasına konulabilir. Spinoza da: "Düşüncelerin düzen ve ardalanması, eşyanın düzen ve ardalanmasının aynıdır" demişti.

Ve biliyoruz ki Leibniz, yeter nedenlerin egemenliğine inanıyordu. XIX. yüzyılda Hegel de, bu 'a priori' düşünme tarzını denemişti. Fakat bütün bu girişimler yenilgiye uğradılar. Bu da ruhumuzun şekliyle izah olunur. Gerçekten neden (sebep) arama meyli, bizi özdeşlikten özdeşliğe sürükler; bu itibarla, ruhumuz kendiliğinden doğanın türlülüğünü meydana çıkaramaz. Meyerson diyor ki: "Spinoza'nın postülatına aykırı olarak doğanın düzeni, düşüncenin düzenine tamamıyle uygun gelemez. Eğer böyle olmasaydı, doğa varolamazdı. Zira, bu takdirde her şey aynı olurdu".

Bilimin bu engeller, bu akla uygun gelmemeler önünde kalmasından, doğanın ancak az bir kısmının akılsal olduğu ve ancak bunun açıklanabildiği sonucu çıkar. Geriye kalan hakkında ise hiç bir şey bilmiyoruz. Descartes ve Spinoza, tüm doğayı akla uygun hale getirmeyi istediler. Meyerson son olarak diyor ki: "Hiç bir şey akla uygun değildir. Gerçek yol Kant tarafından evvelce gösterilen yoldur. Aklımızın gerçeğe olan bu uygunluğu azdır; bilgisiz çatışkı (antinomie) denilen ve akla uygun olmayan şeylere çarpar" gerçeklik kısmen akla uygundur; bildiğimiz şeyler 'a priori' öğelerle karışıktır; gerçekliğin diğer kısımları ise 'a posteriorie'dir. "Son çözümlemede, bilim deneyin hiç kuşkusuz ham verileri üzerinde çalışan ruhun özgür faaliyetinden ibaret olacaktır. Bir şartla ki, algımızın da kendi şekli olan özdeşlik ilkesi, özellikle olaylara uygulanan bir faaliyetten ibaret olacaktır. Doğanın bazı yönleri, nedenlilik ilkesi bakımından plastiktir. Düşüncemizin düzeniyle doğanın düzeni arasında kısmî bir andırış olduğunu varsayar. Fakat bu andırışın niteliği hakkında hiç bir şey bilmiyoruz. Bergson doktrininin bazı yönleri Meyerson'un bilgi kuramını kapsar. Çünkü Meyerson, bilimsel düşüncenin akışında aykırılıktan bircinstenliğe doğru bir hareket görmektedir. Onun için de bilim, bütün gerçekliği açıklamaya yeteneksizdir. Fakat Bergson, bu akla uygun olmayan şeyleri yakalamak için, bundan bir sistem kurduğu halde Meyerson, bu hususta susmaktadır.

Bu mukayeseli çözüme, R. Poirier'nin verdiği bir özeti de eklersek, bu büyük filozofun anlaşılması daha kolaylaşır umudundayız:

Pek az eserde onun kitaplarındaki kadar kuvvetli yöntem ve doktrin birliği vardır. Meyerson, bilimlerin uygulamalarından tarihlerine ve bilgi kuramına geçmiştir. Kimya tarihine dair olan çalışmaları, kendisine bir akıl kuramını ilham etti. Aklın eşyayı açıklamada bulduğu sınırlar ve kullandığı yollar üzerinde yeni görüşlere ulaştı. Eşyayı açıklamanın en esaslı tiplerini bize en saf bir halde ancak bilimlerin sunabileceğini ve ancak bilimin bize rehberlik edebileceğini anladı. Bütün doğa felsefesinin fizik kuramlarının sonuçlarına; ve her ruh felsefesinin de bilgi kuramına dayandığını anladı. Meyerson'un kullandığı yöntem, pratik akla, diyalektiğe ya da düşünüyorum'u (cogito) anımsatan deneyin ülkücü eleştirimine asla baş vurmayan teknik bir yöntemdir. Ruhun bu suretle askıda bırakılmasına Fransız felsefe tarihinde yalnız Lachelier'nin çıraklarıyle Le Roy'da rastlanır. Meyerson da, kamul duyu (sens commun) ve bilginler gibi, hiç bir metafizik kanıtlamaya baş vurmadan doğa ve ruhu iki ayrı gerçeklik olarak ele alır. O, bir deney kuramı değil, bir bilim kuramı yaratmıştır. Evvelâ fiziksel bilimlerin çözümünden çıkardığı tezleri, *Bilimlerde Açıklama (De l'Explication dans les Sciences)* adlı eserinde derinleştirmiştir. Bunda, felsefede olduğu gibi, bilimlerde de insel aklın birliğini, aklın değişmez düşünü (rüya), eşit olmayan yollarını (procédès) ve nihayet aklın karşısına dikilen çatışkıyı (antinomie) gösterir. *La Déduction Relativistes* adlı eserinde, çağdaş fiziğin, yine aynı yöntemlerle, aynı zorluklar arasında vaktiyle Descartes'ın göstermiş olduğu aynı geometrik ideali, yani değişmeyen bir aklın hareketli şeklini belirtmiş olduğunu açıklar.

Meyerson, XIX. yüzyıl Fransız biliminin özel şekline bağlı olan üçlü bir yanılsamaya daya-

narak pozitifçiliği başarıyla eleştirmiştir. Ona göre, bu üç yanılsama şunlardır:

1. Pozitifçilik, bir bilim ne kadar matematikleşirse, eşyanın derinliğine o kadar sokulur ve eşyayı o kadar yetkin bir surette açıklayabilir iddiasındadır. Bundan, son sınırında akıl için büsbütün saydam bir hale gelecek olan ve kendiliğinden matematiklerimizin şekline bürünen bir saf ilişkiler âlemi düşüncesi meydana gelir. Doğayı, ruha tam uygun bir hale getirmek için, matematiği mantığa dönüştürmek yetişir, fakat somutla soyut arasındaki yarık aşılamaz; bir taraftan da matematiksel fiziği, bilimin tek tipi haline getirmek ruhun gerçek gerekçelerini (exigences) tanımamak tehlikesini yaratır.

2. Kuramların soyut şeklinin yenileştiği bir gerçektir. Hele matematik serim (exposé) onu kökten değiştirir. Fakat bu görünüş altında binlerce açıklama bulunur ve bilim ancak bir iş için ve eski yöntemler sayesinde yeni aletler imal eder. Bu suretle Meyerson, Lavoisier'nin seleflerinde ve daha çok filojistikçilerde (philogisticiens) başarısız olmakla birlikte bu aklı teşkil eden değişmez gerekçelerle yöntemlerin toplamını pek de az değerlendirilmiş olan ve gerçekten bilimsel bir kuramının bulunduğunu keşfetmiştir. Bunun içindir ki, yalnız kuramların tarihi, kaynakların araştırılmasını keyifsel (arbitraire) olarak sınırlamaksızın, gerçeğin peçesini kaldıracaktır. Meyerson, bundan geçmiş veriler hakkında, zihinsel dogmacı bir görüşle çözümlemeyi reddetme sonucuna ulaşmıştır ki, Bergson da, bazı bakımlardan bunu yapmıştır.

3. Pozitifçilikle pragmacılığın birlikte düştükleri bir yanılsama da, bilimin eylem için meydana geldiğini kabul etmeleridir. Bilimi metafizik baskıyla fakirleşmiş ve geleneğe karşıt bir işe dönüştürmek istedikleri zaman, Aug. Comte'da olgudan nefret ve ardcılarda keyifsel bir ideal halini alır.

Şu halde bilim, "gerçeğin ilerlek (müterakki) bir akılsallaştırılması ise" o, sadece onun kanunlarını aramaz, varlığa göz diker. Bu duyulur âlemi, daha fakir, daha sempatik fakat daha nesnel ve daha sağlam olan başka bir âlem kurmak için çözen bir ontolojidir. Meyerson, *La Déduction Rélativistes* adlı eserinde relatifcilik kuramının da pozitifçilerin ve olaycıların (phénomènisme) iddialarına karşın, gerçekçi ve Descartes'ınki kadar tözel (substentiel) olduğu sonucuna ulaşır. Tek gerçekleşmiş gibi, bilincin dolaysız verilerine dönmenin bilimsel yönteme aykırı olduğunu, duyumların nesneleri vücuda getirmeyip tamamladıklarını açıklar. Bu ise, bilim sadece sınıflamaz, önceden görmez, fakat olayları kabul nedenleriyle açıklar demektir. Meyerson'un bütün bilgi kuramı (épistémologie) gerçek bir nedencilik (causalisme) şekline girer. Ona göre ilerleme, iradeyi bir hayal sayan Tanrıbilimsel nedenlilik yerine, içinde sonucun şekli değişmiş bir önerti (antécédent) haline girdiği daha soyut bir kavram koymak demektir. Bu itibarla nedenlilik ilkesi, özdeşlik ve töze bağlıdır. Türlülükte özdeşliği aramak, başkasını aynı olana dönüştürmek, oluş içinde bozulmamış olan varlığı farketmek, ruhun kaçınılmaz ve hatta tek gerekçesidir ki, akılsal olanı bunlarla tanımlayabiliriz.

Meyerson'un bu tezleri, az çok farkla ve biraz da sistemli olarak G. Milhaud ve A. Laland'da da vardır. L. Brunschwicg'de, Meyerson gibi bilimlerin tarihini yorumlamışsa da, bu iki filozofu birbirinden ayıran nokta, birincisinin akılda esnek olanı, bilimin art ardına gelen kavramları içine sokulmuş bulunan kökten yeninin ne olduğunu araştırması, ikincisinin ise, katı ve bükülemeyeni, geleneksel olarak kalanın ne olduğunu araştırmasıdır.

Meyerson'un eserinde büyük bir kısım tutan bu doktrininin dayandığı çok derin ve geniş çözümlemeleri özetlemek güçtür. O, mekanikçiliği ve bilimsel açıklama tipini birçok şekilleriyle incelemiş, kuvveti maddeye, bunu da uzaya dönüştürmek suretiyle, her şeyi saf geometriye doğru meylettirmiş ve bu tarzın hayalini Descartes sisteminde de görmüştür. Ona göre, enerjetizm de aynı yolları kullanmıştır. Bu itibarla, Ostwald'dan daha gerçekçi kimse yoktur; fakat onda değişmez ölçüsünü aradığı enerji, bir töz olarak maddenin yerini almıştır. Ortaçağ bilginlerinin nitelikleri - taşıma (transports) telakkisi aynı amacı güder. Bunu —kavramlar aracılığıyle açıklamanın gücünü hor görmesine karşın— Hegel'den daha iyi farkeden yoktur; bu itibarla Meyerson, zamana göre olduğu kadar da bilginin düzenlerine göre de aklın erişmezliği sonucuna ulaşır. Fakat, Meyerson, aklın çehre ve tarihini betimlemeyi yeter bulmaz, onun alın yazısının ne olacağını sorar. Bu hareketsiz bir doğanın çekinilemez düşü (rüya) olan töz (cevher) ve oluşum (formation) nedeni ölçüsüz ve saçmadır. Maddesel âlemin ve kendimizin derinliğinde bize çarpan ve bizi aldatan akıldışı (irrationnel) vardır. Descartes bunun ilinekli (accidentel) ve geçici olduğunu zannetmiş, Hegel de saf olarak tinsel saymış ve onu ortaya koymak suretiyle aşabileceğine inanmıştır. Fakat akıldışı olan şeyler sayıca pek çoktur; köktendir ve dönüştürülemezler. Bu, insel aklın dramıdır.

Meyerson'a göre âlem, özdeşliğe itaat etmez. Oluş, bizim denklemlerimizi ve zihnimizi aşar. Sakımcılık (conservatisme) ilkelerinin yanında Carnot gibi bazıları, kendinden (en soi) anlaşılmaz ve tersinemezden (irréversible) bahsetti-

ler. Lalande'ın anladığı akla oranla, Meyerson'un anladığı akıl pek dardır. Zira, birincisi, derece düşümü (dégradation) ilkelerinin aklı kandıracağını, zira aklın eşyada yalnız tamamlanmış olan özdeşliği değil, güç halindekini olduğu kadar da edim halindekini yaratmış olanı kabul ettiği halde, ikincisi, Yunan geleneğini yeniden ele alarak aklın, eşyanın değişmesini değil, durmasını istediğini ve toptan hesabının Büyük Yıl (la Grand-Année) mit'inde (mithe) görünmesini ister.

Akıldışı sayısızdır. Duyulur âlemde her şey niteldir, fiziğin soyut âleminde her şey nicel bir çeşitliliktir; bu iki âleme noktası noktasına uygun gelen de kanundur. Matematik varsayımların ayrıntısı (détail) maddesel yapıntıların (fiction) ayrıntısı yerine geçer; fakat kanunları, Planck'ınki ya da ışının hızı gibi fiziksel sabitlikle (constants) bağlanmış görünürsek akıldışı kendini gösterir; bu suretle artık uzayın özellikleri, maddesel âlemin görgül yapısına bağlanmış olur. Bunun içindir ki, fizik ne kadar soyut olur, ne kadar çok deneye bağlı kalırsa, doğa, sonuç çıkarmamıza o kadar az izin verir.

Bilginler bundan asla tasalanmazlar. Tarih bize gösteriyor ki, onlar en dokunaklı ve çelişik ilkeleri —bunlarda bir yarar bulmuşlarsa— tereddüt etmeden kullanmışlardır. Bağıntıcıların (relativistes) mekaniği, eskilerin esir hakkındaki kuramlarından daha az sağduyuya çarpmışlardır; fakat bu, sadece bilimin şiddetle akılsal olmadığını ve aklın her yüzyılda kökten yenileşmediğini ispat eder, ama filozoflar, anlama düşüncesi ve aklın gücü sayesinde düşünürler ve doğanın bu direnci onlara, toptan bir açıklamanın vehimden başka bir şey olmayacağını bildirir. Çelişiklik, ruhun kendi içindedir. Zira, eğer anlamak sürekli olarak ötekini (l'autre) aynı olan'a (même) dönüşmekten, eşyanın uzay ve zaman içindeki türlülüğünü yadsımaktan (inkâr) ibaret ise her açıklama kendi konusunu ilerlek bir surette yıkmış olur. Açıklama, sayıca çok ve değişken olan gerçeklikten tek biçimli (üniforme) ve hareketsizden başkasını tutmadığı halde, gerçekliğe ne kadar çok ulaştığını zannederse, o kadar çok onu tanımamış olur. Yetkin olacağı anda büsbütün beyhudeleşir.

İşte Meyerson'a göre, "bilgi kuramının paradoksu (paradoxe)" budur ve onun felsefesinin son sınırı her bakımdan mağlup edilemeyen bu çatışkıdır. Bununla birlikte kendisine karşın bu çatışkı, metafizik düşünceler ilham eder. Zira, çıkardığı sonuç hem kışkırtır, hem aldatır. Bu itibarla, artık bilemezci ya da kuşkucu olmamak için hangi aracıya baş vurmalıdır? Saf olarak insel bir gerçeğe kanmayan, yalnız ilişkilere dikkat eden, eşyanın varlığına ilgisiz kalan akıl, nihayet tamamıyle dışsal bir tarzda ruhların uzlaşmasını (accord) tanımlayacaktır. Bunun içindir ki, Poirier'ye göre, onun felsefesinden metafizik çabalar uzaklaştırılamadığı gibi, çağdaşların diyalektiğe, sosyolojiye, ya da bilimlerin eleştirimine dayanarak üzerinde ilerlemekte oldukları bu yeni pozitifçilikle 'yaratıcı evrim doktrini', birbirine pek de aykırı değildir. Meyerson'un yeni pozitifçiliği, bilimin işlemini bambaşka bir noktadan dikkate alıyor ve onu başka bir yöntemle ileri sürüyorsa da, çıkardığı sonuçların çoğu, Bergson'un eserindeki zihni inceleyen meşhur bölümün çözümlemeleriyle uzlaşmaktadır. Bu iki filozof da, zihnin, oluşu, hareketsiz bir hale getirmeden ve oluşan doğasını bozmadan, nihayet onu yıkmadan anlayamayacağını hissetmişlerdir. Böyle tanımlanmış olan zihin, ruhun bütünü değildir. Bunun içindir ki, A. Lalande, Meyerson'dan bilgin'in (savant) kuramını bir insan kuramı olarak genişletmesini istemiştir. Meyerson, bu konuda sistemler kurmayı başka filozoflara terk ederek kendisi bir kuramın temellerini kurmuş olmayı yeğ tutmuştur.

Bkz. Hilmi Ziya Ülken, (s. 25-34); Cemil Sena, *Çağdaş Bilim Anlayışı* (Ankara, Çığır dergisinde, cilt 16, 3. makale); L. Brunschwicg, *La Philosophie d'Emil Meyerson* (Revue de Metaphysique et de Morale, 1926, No. 1); R. Poirier, *Philosophe et Savants Français du XXe Siècle* (1926, s. 81-86).

MICELI, Vincenzo. İtalyan filozofu. 1733'te Sicilya'da, Monreal şehrinde doğdu, 1781'de yine bu şehirde öldü. Papazdı, başpiskoposluk seminerinde felsefe ve ahlâk okutmuş, beş yıl da bu semineri yönetmişti. Dersleri Sicilya'da büyük yankılar yapmış ve bu bölgeye kuramsal incelemeleri yaymıştı. Ozanlar da onun sistemini terennüm etmişler, bazı kuruntulu dindarlar da onunla alay etmeyi bir ödev bilmişlerdir. Miceli, alçak gönüllülüğü ve utangaçlığı yüzünden Latince olarak yalnız *Doğal Hukuk Kurumları* (Napoli, 1776) adlı bir eserini bastırmış, fakat birçok da basılmamış eser bırakmıştır. Bunlardan *Mezhep Hukukuna Giriş* adlı eserini kendisinin metafizik ve Tanrıbilime dair görüşleriyle birlikte ve biyografisini de eklemek suretiyle, ölümünden sonra öğrencilerinden biri yayımlamıştır (Napoli, 1782).

Miceli'nin doktrini, öğrencilerinin elinde kalmış ve Sicilya okullarından bazılarının Tanrıbilim ve felsefe derslerine temel olmuştur. Ancak 1864-1865 arasındaki Palermo'nun seçkin profesörlerinden biri olan Giovanni, bunların bir kısmını bastırmaya girişmiş ve bunları, Miceli'nin kendisini ve sistemini öğrencilerine açıkladığını gösteren diyaloglarla tamamlamıştı. Onun eserleri felsefeden çok Tanrıbili-

mi ilgiler. Felsefesel doktrinini Latince bir kitapçıkta toplamıştır. Bu eseri Spinoza'nın *Etika*'sını hatırlatan geometrik bir şekilde yazılmıştır. Bu kitapçığın adı, *Specimen Scientificum*'dür. Miceli, bu eserde Spinoza'dan çok Wolf'a yakındır. Bu eseri, Sicilyalı ozan Natali manzum olarak tekrar yazmıştır. Vaktiyle yine Sicilya ozanlarından Thomas Campanella da Descartes sistemini manzum olarak yazmıştı.

Miceli'nin tezi, ontolojiyi mantıktan çıkarmaktır. Hareket noktası olarak Leibniz ve Wolf'un şu iki mantık ilkesini ele alır: Çelişiklik ve yeter nedenler ilkeleri... Fakat bunları pek keyifsel olarak genişletir. Birincisiyle bazı şeylerin varolduğunu, ikinciden de kendi varoluşunun nedeni yine kendisi olmayan hiç bir şeyin varolamayacağı anlamını çıkarır. Bu çift ilke müsaderesi, onun sisteminde tıpkı Spinoza'da madde tanımının oynadığı rol gibi bir yer tutar ve aynı sonuçları verir. Miceli, tek, mutlak, sonsuz, her çeşit yetkinliğe sahip ve bu yetkinliği her gün yeni bir eylemle gösteren bir varlığı tanır. Onu Spinoza'dan ayıran nokta, Tanrısal doğada canlı bir faaliyetin varlığına inanmasıdır. Zira, Miceli, bu canlı faaliyete Hıristiyanlığın üçüzlemesindeki üç kişiye tekabül etmek üzere 'tümel güç' 'bilgelik' ve 'aşk' ın gelişimini kabul eder. Tümel güç, tinsel âlemde olduğu kadar da maddesel âlemdeki doğal düzeni meydana getirir ya da bu düzende ilgisizlik özgürlüğüyle özgür olan bir yüce irade şeklinde belirir. Ruhlar ve bedenler, onun edimlerinden (actes) başka bir şey değildirler. Yani, onun tükenmesi olanaksız olan keyifsel görüşünden başka bir şey değildirler. Bunlar, Tanrı'nın özgürlüğüyle özgürdürler; hayır da şer de Tanrı'dan geldiği için, her ikisi de iyidir. Özet olarak Miceli, Spinoza'nın *Etika*'sındaki gibi panteizme bağlı bir metafiziği savunur.

Felsefenin esaslı önermeleri, *Prefaziane o Sia Saggio Istorico di un Sistemo Metafisico* adlı İtalyanca eserinde toplanmıştır ki, kendisinin de ısrar ettiği gibi Katolik Tanrıbiliminin aynıdır. Yani o, Tanrıbilimle felsefenin ayrılığını hoş görmez. Miceli, iman sorununda gerçek bir 'saf aklın eleştirimi'ni yapmış, hatta akılsal görüşlerinin öznelliğini ve 'aklın kendinden şey'i (chos en soi) kavrayamayacağını, çatışkıları (antinomie) çözemeyeceğini Kant'tan önce bildirmiş ve hatta ontolojiyi mantıktan çıkarma girişimiyle de Hegel'in evrensel irade hakkındaki kuramıyle Schopenhauer'in müjdecisi olmuştur.

Diğer bazı kitapçıklarında içtihat (casuistique) kurallarıyle doğal hukuk kuramlarını geliştirir. Bunlar oldukça derin olmakla birlikte, elindeliği reddetmek, hayırla şer arasındaki mutlak ayrılığı kabul etmemek gibi ahlâk bakımından sakat sonuçlar veren görüşleri kapsar.

Giovanni, Miceli hakkında Palermo ve Amenta'da birkaç eser yayımlamıştır (1865 ve 1866). Bu filozofun şu eserinde Miceli'ye dair geniş bilgiler vardır: *Storia della Filosofia in Sicilia* (Palermo, Pedone-Lauriel, 1873).

MICHAEL PSELLOS. Bizans filozofu. 1018'de Istanbul'da doğdu. 1078'de öldü. Aristo ve Eflatun felsefesi üzerinde çalıştı. Bizans düşünce hayatına Eflatun'u tanıtmış oldu. Eserleri Mignes'in *Patriologioe*'sindedir (cilt I, s. 122; 1857-1866).

MICHAEL SCOTUS. İngiliz skolastiklerinden. 1235'te öldüğü bilinmektedir. Daha çok Toledo'da yaşadı ve İspanya kültürüne hizmet etti. Palermo'da İbn Rüşd'ü, Toledo'da Aristo'yu çevirmiştir; ayrıca, İbn Rüşd tarafından yorumlanmış olan *De Coelo et Mundo*'su ile, *Al Bitrogi* (Latince adı, *Alpetragius*) nin *De Sphera*'sı ve İbn Sina'nın *De Animalibus*'ünü ve belki de İbn Rüşd'ün *De Anima, De Substantia Orbis*'inin yorumlamalarını da çevirmiştir.

MICHALIS, Christian-Frédéric. Alman filozofu. 1770'te Leipzig'te doğdu. 1834'te bu şehirde öldü. Kant ve Fichte doktrinlerine uygun olmak üzere felsefe, ahlâk, eğitim vb.'a dair birçok eserler yazdı. Başlıcaları: *İnsel İradenin Özgürlüğü* (Leipzig, 1793). *Kant'ın Estetik Yargının Eleştirimine Göre Musiki Zekâsı* (1795); *Estetik Planı* (1797); *Hukukun Felsefesel Kuramı* (1797-1799); *Ahlâk Dersleri* (1800); *İnsanlığın Sağın Zevkinin İlerlemesine Hizmet Etmek İçin Düşünceler* (1800); ve daha birçok eserlerine bazı kitapçıklarıyle makalelerini ve Ciceron'dan çevirdiği *De Natura Deorum*'ü eklemek lâzımdır. Eserlerinin hepsi Almancadır.

MICHAELIS, Jean-David. Alman Tanrıbilimcisi. 1717'de Halle'de doğdu. 1791'de öldü. XVIII. yüzyılın en büyük Doğubilimcilerinden (müsteşrik). Hayatı, filoloji, eleştirim ve tarihe dair geniş çalışmaları bizi ilgilemez. Ona bu eserde yer verişimizin nedeni, felsefe ve ahlâk sorunlarına değinen eserleri dolayısıyledir: *De Indiciis Gnosticoe Philosophioe Tempore 70 Interpretum et Philonis* (Göttingen, 1767) ve Fransızcaya *De l'Influence des Langues sur les Opinion Humaines* (Brême) adlı eseriyle Almanca yazdığı *Ahlâk* kitabıdır. Düşünceleri daha çok Wolf Okulunun geleneklerine bağlı olmakla birlikte, daha çok Baumgarten'in bu okulda yaptığı değişikliklere yakındır ve açıkça mistisizme kayar. Kant'ın

Michaelis'e büyük saygısı vardı. Ondan, "kendisini Tanrıbilime olduğu kadar da teodiseye dalmış bir adam" sözleriyle bahseder ve onun otoritesini onaylamaktan çekinmez.

Bu Michaelis'i *De Tetracti Pythagorica* (1738) adlı eseri yazmış olan Jean-Georges Michaelis ile karıştırmamalıdır.

MICHAILOVSKI, M. Nicola. Rus ahlâkçı ve sosyologlarından. 1842'de doğdu, 1904'te öldü. Saf ve açık bir ülkücülüğün ilhamlarıyle yazıp düşünmüş olan filozoflardandır. H. Spencer'in hasmıdır ve daha çok eleştirimcidir. *İlerleme* (terakki) *Nedir?* adlı eserinde, bütün İngiliz sosyologlarının en küçük bir çözümlemeye dayanamayacaklarını, kullandıkları mantığın çürüklüğü yüzünden kuramsal ilkelerin bulunamayacağını iddia eder; fakat H. Spencer'i birçok bilgin kuşakların biriktirmiş olduğu dağınık olgulara birlik ve hayat vermek için nadir yetişen büyük bireşimci (sentezci) zekâlardan sayar. Bununla birlikte onun dine, fizyolojiye, ekonomi, pedagoji, psikoloji ve politikaya dair düşüncelerinde bilimsel ihmallerin bulunduğunu ispata çalışır. Ve onu sentetikçi ve genelleştirici bir zekâ olarak nitelendirir. Michailovski, bir yandan Spencer'i "güçlü, tedbirli ve karşılık beklemez" bir kişilik diye överken, bir yandan da onun düştüğü yanılmaların pek 'kaba' olduğunu ve daha çok mantıksal yanılmalara ve pek kötü kurulmuş tasımlardan (kıyas) kurtulamadığını anlatmak suretiyle zemmeder. Michailovski, Spencer'in sosyoloji kuramını "İskambillerden yapılmış bir büyük şato" sayar; onun fizyolojik organizma ile sosyal ilerleme arasındaki analojiyi ispat edememiş ve toplumun organik kuramına dair düşüncelerinin pek zayıf olduğunu ileri sürer. Michailovski, ilerlemenin ne olduğunu anlatmak için yaptığı girişimde Spencer'i Rusya'ya tanıtmış oldu. İşbölümünün bireyler ve organlar arasındaki ayrı çeşitleri üzerinde de Spencer ve yanlılarını isabetsiz bulur; ilerlemenin, ancak bireyleri birbirine yaklaştırarak derece derece tamamlamaları ve en tam, en çeşitli bir işbölümü sayesinde gerçekleşeceğine inanır. Buna aykırı olan her gelişimi ahlâk dışı, hakka ve akla aykırı ve zararlı sayar. Tersine olarak bir toplumda bircinsten olmayışı azaltan ve bu suretle de bireylerinin bircinsten olmayışlarını güçlendiren her şey, ahlâksal, doğru, akla uygun ve yararlıdır.



Michailovski, 'aşırı bir öznellikle' (subjectivisme) suçlandırılır. Fakat o, bu suçlamaya karşılık olarak, henüz Rusların sosyal hayat olaylarını nesnel bir tarzda inceleyecek dereceye ulaşmadıklarını söyler. Onun bu konudaki düşünceleri, Rusya'da düşünce özgürlüğünün baskıdan kurtulamamış olduğu bir dönemin sonucu sayılır. Onun öznelciliği dar olmaktan çok geniştir. Michailovski'nin estetik hakkında da bazı görüşleri vardır ki, bunlar Grigoriev ve Strachov'unkiler gibi Slavcılık ve milliyetçilik karakterini göstermezler.

Bkz. Ossip-Lourié, (s. 223-227) ve yine bu yazarın *Philosophie de Tolstoi*'si ile V. Nikolai Bediaev'in *Sosyal Felsefede Öznelcilik ve Nesnelcilik* (Saint-Petersburg, 1901, Rusça).

MICHELET, Karl-Ludwig. Alman filozofu. 1 aralık 1801'de Berlin'de doğdu, 16 aralık 1893'te bu şehirde öldü. Öğrenimlerini Berlin jimnazından birinde ve bu şehrin üniversitesinde yaptı. Altmış yıldan fazla da üniversitede profesörlük görevine devam etti. Hegel'in derslerini dinlemiş, etkisi altında kalmış ve onu devam ettirenlerden olmuştur. Politika kanunlarına dek o, Hegelciliğin sol kolunu temsil eder. Siyasal ve dinsel liberalizmi, köktenciliğe (radicalisme) bağlıdır. *System der Philosophischen Moral* (Berlin, 1828) adlı eseriyle meşhur oldu. O, bu kitabında sorumluluk düşüncesini eleştirir. 1832'den 1742'ye dek Hegel külliyatının basılmasına yardım etti. 1845'te Kont Cieszkovski ile birlikte Berlin Felsefe Cemiyeti'ni kurdu ki, bu cemiyet, XIX. yüzyıl sonuna kadar Hegelciliğe sadık kalmıştır. Michelet, 1860'ta bu cemiyetin düşüncelerini yaymış olan Der Gedanke dergisini çıkardı. Bu dergi, 1884'te kapandı.

Michelet'nin başlıca eserleri şunlardır: *Examen Critique du Livre d'Aristote Intitulé Metaphysique* (Paris, 1830). Bu eser, Fransız Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi tarafından taçlandırılmıştır. *Geschichte der Letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bie Hegel* (2 cilt; Berlin, 1837-1838); *Anthropologie und Psychologie* (Berlin, 1840); Michelet'nin kendi sistemini en belgin bir surette açıklayan eseri *Vorlesungen Über die Persölichkeit Gottes und die Unsterbüchkeit der Seele oder ewige Persönlichkeit des Geistes* (Berlin, 1841) dir.

Öteki eserleri: *Esquisse de Logique* (Paris, 1856); *Gesch. der Menschkeit in ihren Entwicklungsgang seit* (2 cilt, 1855-1860). Bu son eser 1775'te bir cilt olarak çıkmıştı. *Das System*

der Philos. als Exacter Wissensch. (5 cilt, 1871-1881). Michelet, kendi hayatına dair de bir eser yazmıştır (1884).

MICHELET, Jules. Fransız edip ve tarihçisi. 21 ağustos 1798'de Paris'te doğmuş ve 9 şubat 1874'te Genês'de ölmüştür. Kendisine bu eserde yer verişimizin nedeni, onun bir filozof olmamakla birlikte, tarih'te izlediği yöntem ve tarih felsefesi bakımından savunduğu düşünceler dolayısıyledir.



Michelet, Fransa'daki rejim buhranları sırasında, yıkılmış bir matbaacının oğludur. Çocukluğu açlık, hastalık, yarına karşı güvensizlik ve sefalet içinde geçmiştir. Bu nedenden o, bozuk ve öfkeli bir karaktere, keskin bir zekâya ve gerçekliklerden uzak bir hayal gücüne sahip olmuştur. Babası, fakirliğine karşın, oğlunu Charlemagne Kolejinde okutmuştur. Tarih'e burada heves etmiş ve Fransa'nın en onurlu tarihçilerinden biri olmuştur. 1817'de bir pansiyonda müzakereci, 1822'de Saint-Barbe Kolejinde profesör, 1827'de Ecole Normale'de konferansçı, 1831'de Ulusal Arşivlerin 'tarih' bölümüne şef olmuş, 1833'ten 1836'ya dek Sorbonne'da Guizot'ya (1787-1874) vekillik etmiş, 1838'de College de France'da Ahlâk ve Tarih kürsüsüne atanmıştır. 1851'de Fransa'nın iç buhranları dolayısıyle Michelet'nin kürsüsü ve arşivdeki görevi elinden alınmış olduğundan, o, önce Paris'e, sonra Nantes'a ve nihayet sağlık durumu dolayısıyle Genês'e çekilmiştir; burada, daha çok edebî değerde eserler yazmak suretiyle kendini teselli etmiştir.

Michelet, Vico'nun etkisi altında kalmasına karşın, orijinalliğini korumuştur. O, Augustin Thierry'nin (1795-1856) yapmak isteyip dolgun bir surette başaramadığını fazlasıyle başarmıştır. 1830-1868 arasında geçen otuz sekiz yılını *Histoire de France* adlı büyük eserini yazmaya sarf etmiş olan Michelet, bu eserinde bütün Fransa'yı bir 'ruh' ve 'şahıs' olarak görmüş, bu ruh ve şahsın tarihçisi olmak istemiştir. Onun için tarih problemi, "bütün bir hayatın, içsel ve derin organizması içinde yeniden dirilmesinden" ibarettir. Thierry, ırkların dış görünüşlerini seyretmekle yetinmişken Michelet, ırkları, besleyen ve taşıyan toprakla iklim ve besin gibi bütün fiziksel koşulları içinde incelemek gerektiğine inanmıştır. Bunun içindir ki o, *Histoire Romaine* adlı eserini yazmak için İtalya'ya giderek oranın toprak, iklim ve manzaralarını ve bunların insan ruhunda meydana getirdiği değişiklik ve özellikleri incelemiştir. Zira ona göre, "insan, vatanına göredir". Yani, coğrafî koşulların ulusu yaratmakta büyük etkisi vardır. Thierry'ye göre ırklar, doğal olarak birbirine karşı gelirler ve bu bir tarih kanunudur. Michelet'ye göre ise, ırklar, dönüştürülemeyen ve yok edilemeyen kendiliklerdir (entitès). Altı ya da on yüzyıl sonunda galiplerle mağlupların yine karşı karşıya bulundukları görülür.

Michelet, bunu mutlak surette yanlış telakki eder. Vico'nun, "kendini yaratan insanlık ve canlı kuvvet" ilkesine dayanır. O, değişmez ırk telakkisi yerine, ırkların, her çeşit ham öğelerinden kendilerini sürekli bir ilerleme gayretiyle uzaklaştırdıklarını, yani ırkların dinamik bir canlılıkla kendi kendilerini işleyerek ilerlemekte olduğu düşüncesini ileri sürer. Ona göre ırklar, başlangıçtan itibaren vardır; barbar dönemlerde bile bunlar, tarihin en önemli etkenleridir. Michelet, Fransa'nın nasıl doğup tinsel (manevî) kişiliğine nasıl ulaştığını ve nasıl bir hayat kazandığını açıklamak suretiyle ulusunu, iddialarının ispatı için bir örnek olarak sunmuştur. Ona göre, "hayatın en yüce ve gerektirici (exigeant) bir koşulu vardır ve bir hayat tam olduğu sürece gerçek bir hayat olabilir". Bir ırkın oluşum ve faaliyetini yakalayabilmek için, onun bütün organlarıyle görevlerini (fonctions) yakalamak gerektir. Bu iş için doktrincilerin sistemli soyutlamaları yetişmez. Bu itibarla tarihin yüzeyinde ve dekorlarında dolaşmamalı, hayatı göstermek suretiyle hayatı açıklamalıdır. Tarihçi, dramatik sonuçlar aramaktan kaçınmalı, her şeyi doğaya dönüştürmelidir. Fakat, Michelet, kendi tarih felsefesine uygun olan çalışmalarında daha çok bilimle şiiri birleştirmiş, gerçeğin fragmanlarını gayretle toplamış ve toplu gerçeği sezgiyle yakalamıştır.

Thierry; kaynakları bulmayı denemişti. Michelet ise, yöntemi genişletmiş ve tamamlamıştır, basılmış belgelere basılmamış olanları eklemiş, kronikler, edimler (actes) anlaşmalar, fermanlar gibi belgeleri toplamış, edebiyat ve sanat eserlerini soruşturmuş, bütün bunlardan bir dönemin hayatını keşfetmeye çalışmış, fakat çoğu zaman olayları değiştirip bozan tanıklarla olay yazarlarına fazla değer vermemiştir. Michelet, Guizot ve Thierry'nin, olayları açıklamakta kullandıkları sistemli ve siyasal görüşlerine yabancı kalmış, halktan bir adam sıfatıyle, doktrinciler gibi İngiltere'yi sevmeye kalkışmamış, ülkücü, ozan, duygulu, metafizik-

çi ve dindar olan Almanya'ya âşık olmuştur. O, tarihsel eserlerinde pek duygulu ve lirik bir sanatçı üslubu kullanmaktan hoşlanmıştır; ilke olarak doktrincilerden olduğu kadar da romantiklerden uzaklaşmaya çalışmıştır. Michelet, Hıristiyanlığın ortaçağdaki büyük gücüne inanmamış ve bunu anlamak için büyük bir gayret de sarfetmemiştir. Onun kiliseye de itaat etmediği görülmektedir. Fakat son zamanlarında yazdığı eserlerde, dinli ve mistik bir ruh taşıdığı görülüyor ki bu, birçok düşünürlerde ihtiyarlığın telkin ettiği bir ruh halidir kanaatindeyiz. Michelet, bu dönemindeki eserlerinde, Hıristiyan sembolizminde ahlâksal bir dolgunluk görür, ortaçağda Hıristiyanlığın gittikçe maddeleştiği ve maddeleştikçe de kuruduğunu iddia ederek üzülmüş görünür. Bununla birlikte Katolikliğe hak vermiş olduğuna da nedamet eder. Michelet, 1843'ten sonra demokrasiyi ve Fransız Devrimi'ni savunmaya başladı. Bundan sonraki eserlerinde, krallara, rahip ve asillere, "halka neler yaptınız? Halk için yaptığınız şeyler nelerdir?" gibi korkunç sorular sormaya cesaret etmiştir. Onun bazı düşüncelerle bu düşünceleri savunan kişilere karşı öfkeli, tarihsel gerçeklerdeki tarafsızlığına ve nesnelliğine engel olur. Rönesans, Reform ve din savaşlarına dair olan yazılarında derin ve doğru düşünceler vardır. Onun eserlerinde güçlü umutlarla yüklü ve geniş bir şefkatle bezenmiş bir insanlık ve insanseverlik duygusunun egemen olduğu görülür.

Pek çok olan eserleri arasında önemli olanlar şunlardır: *Principes de la Philosophie de l'Histoire; Précis de l'Histoire Modern* (1828); *Histoire Romaine* (1846); *La Bible de l'Humanité* (1864); *Histoire de France* adlı eserinin altı cildi, ortaçağa, yedi cildi Fransız Devrimi'ne, on bir cildi de Rönesans ve yeniçağa ayrılmıştır. Bu eserin 1885'te tekrar basılanı 28 cilttir. Diğer birçok eserleri daha çok edebî değerdedirler.

Bkz. G. Lanson, (s. 106-112); E. Faguet, *XIXe Siècle.* Corréard, *Michelet* (1886); W. Kaegi, *Michelet und Dll.* (1936); A. Chabaud, *J. Michelet son Oeuvre* (1929).

MICHELIS, Friedrich. Alman Tanrıbilimci ve filozofu. Katoliktir. 27 temmuz 1815'te Münster'de doğdu, 25 mayıs 1886'da Freiburg'da öldü. 1849'dan 1854'e dek Paderbonn'da, 1864'ten 1870'e dek de Braunsberg'de profesörlük yaptı. Doğa felsefesi, Eflatunculuk ve yeni skolastikle uğraştı. Dinsel inançlarında bazı kararsızlıklar olmuştur. Eserleri: *Die Philosophie Platons in ihrer Inneren Beziehung zur Greifenhasten Wahrheit* (2 cilt, 1860); Das Formenent *Wicklungsgesetze im Pflanzenreich* (1869); *Was ist und was wil der Altkatholizismus?* (1875); *Antidarwinist. Beobachtungen* (1877); *Die Philosophie des Bewuss'tseins* (1877); *Kathol-Dogmatik* (1881).

Bu filozofu, Almanca olarak *Musa Şeriatı* (6 cilt; Frankfort, 1770-1775; yeni baskısı, 1803) adlı eserin yazarı olan Josef Dav. Michaelis ile karıştırmamalıdır. Bu filozofun, *Ortaçağ Kilise Babalarının Ahlâkına Dair* (Göttingen, 1792) iki bölümlü ve Almanca bir eseri daha vardır. Birinci eserinin ikinci baskısı *Mosaisches Recht* adıyle beş cilt olarak Göttingen'de basıldı (1776-1780). Bu eser, İngilizceye *Commentaries on the Laws of Moses* (4 cilt; Londra, 1814) adıyle çevrilmiştir.

Bir de J. Jos. Michelis vardır ki, bu, bilgici (gnostique) filozoflarla Philon hakkında ve *Diss. de Tetracty. Pythagorica* (Frankfort, 1755) adlı eserleriyle felsefe tarihine hizmet etmiştir.

MILHAUD, Gaston. Fransız matematikçi ve bilim tarihçisi. 1858'de doğdu, 1918'de öldü. Ecole Normale'i 1881'de bitirdi. Evvelâ matematik agrejesi oldu, Havre'da bu bilimi okuturken, Pierre Janet ile yaptığı uzun konuşmalardan sonra felsefeye meyletti. Montpellier'de bir yandan matematik okurken diğer yandan da bu şehrin üniversitesinde Yunan biliminin kaynaklarına dair serbest dersler verdi (1894). Bu arada, *Les Conditions et les Limites de la Certitude Logique* adlı eseriyle felsefe doktoru oldu. Bu tezinden dört yıl sonra *La Rationnel* adlı bir eser verdi. Düşüncelerini makaleler halinde yazdı ki, bunlar, *Le Positivisme et le Progrès* (1902) adlı eserinin ifade ettiği sonuçları hazırlamaya hizmet etti. Milhaud, daha sonra da bilimlerin tarihiyle uğraştı. 1900'de Lionel Dauriac'tan boşalan Montpellier Üniversitesindeki kürsüye atandı. 1909'da kendisi için Paris Üniversitesinde, Bilimlerin İlişkileri İçinde Felsefe Tarihi kürsüsü kuruldu. ölünceye dek de bu görevde kaldı.

Milhaud'nun felsefeyi ilgilendiren eserleri şunlardır: *Leçons sur les Origines de la Science Grecque* (1893); *Les Philosophes Géomètres de la Grêce. Platon et ses Prédécesseurs* (1900); *Etudes sur l'Histoire de la Pensée Scientifique* (1906); *Nouvelle Études sur l'Histoire de la Pensée Scientifique* (1911); *Descartes Savant* (1923). Milhaud 1894'te Descartes hakkında Latince bir tez de yazmıştı. Ayrıca Revue de Metaphysique'de (1916, 1918, 1919) bu filozofa dair önemli makaleler yazmıştı. Scientia dergisindeki (1917, 1918) yazıları da değerlidir. Revue Philosophique'de (1901) *Les Principes des Mathematiques d'Après B. Russel* adlı makalesi, bu İngiliz filozofunu başarıyla açıklar.

W. James, Milhaud'ya, Le Roy ve Bergson'

un yanına yer verir; fakat Milhaud, hiç de pragmacı değildir. Ona göre, bilim eyleme yönetilmemiştir. İlerleme ve ülkünün koşulu, eski Yunandan zamanımıza dek uzayıp gelen karşılıksız (hasbî) bilgi ve spekülatif gelenekte saklıdır. Milhaud ile eserlerinde deney ve aklın çift eleştirimi sayesinde gerçeğin daha az katı ve daha çok insel bir kavramına ulaşmaya çalıştı. E. Boutroux gibi, o da bu etütde, sürekli, sonsuz ve determinizm hakkında verilmiş olan problemlerin indî çözümlemelerini ve bilim üzerine kurulduğu iddia edilen her dogmatik ve yanılsamaya uğramış felsefeyi reddetmek tasasını kendisine rehber edindi. Bu itibarla Milhaud, önceden sezgisel ya da dinsel olan diğer bilgi tarzına yer vermeksizin Poincaré gibi pek ölçülü olmak şartıyle bir çeşit adcılığı (nominalisme) ileri sürdü; akılcılığı yıkmaya değil, yenileştirmeye çalıştı. Bunun içindir ki, onun eserlerinden solup giden şeyler pek azdır; onun akıl felsefesi, yirmi yıl süren bir savaş içinde bilim tarihinin gerçek ve yeni olarak görgül (emprique) değildir; deney bize uzayın, Öklid'in ya da bu zata bağlı olmayanların anlayışına uygun olup olmadığını öğretemez. Zira, her ölçü, bir geometrik olguyla bir fizik olguyu birleştirir; bunun içindir ki, kanunlarla ölçüler, ancak bazı ölçeklerde (echelle) bir anlama sahiptir. Deney özgürlüğü daha fazla reddetmez; çünkü kendilerine baş vurulmuş olan mekanik ya da fizik ilkeler, özgürlüğü dışarda bırakırlar ya da kendileri başka bir ölçeğe yerleşirler. Bilim, gerçeğin bir kalıbı, ruhun ve eşyanın ortak bir eseri değil, bir akılsallaştırılmasıdır. Kendi sonuçları üzerine kurulmuş olan bir felsefe, sadece bilginin ilk tuttuğu kısımları ve vermiş olduğu 'a priori' esasları aksettirir; fakat ruh da zayıftır; deney ciddî pekinlikleri vermezse, mantık da yararlı olabilecek hiç bir pekinliği veremez ve doğaya şiddetle aykırı bir kuramı kurma zahmetine girişilir; fakat bunlardan hiç bir ruhla fazla çelişik olamaz. Milhaud, *Pekinliğin Koşulları ve Sınırlarına Dair Deneme* adlı eserinin birinci bölümü aşırı bir ustalıkla şu düşünceleri savunur: Mantıksal saçmalık (absurdité) yanılsatıcı bir kriterdir. Tasım ve hele matematikler, yalnız özdeşlik (aynîyet) ilkesi üzerine kurulamazlar; bu itibarla Renouvier, edimsel (actuel) sonsuzluğu, mantık adına inkâr etme hakkını yitirmiş olur.

Milhaud'nun sayı kanununa yaptığı eleştiri pek parlaktır; o, aynı zamanda, Öklitçi olmayan (non Euclidien) geometrilerle sezgisel olmayan bir logaritmanın indî gelişmelerinin varlığı dolayısıyle Kant tezine kadar fazla yaklaşılamadığını, çünkü bu tezin, her mantıkça ispatı, uzayın özelliklerini inkâr etmeyi gerektirdiğini göstermiştir. Demek ki, düşüncenin her ilerlemesinde araya ispat edilemeyenler sokulmuştur. Biçimsel ispat, mantıksal dogma (dogme) sınırlarını aşıp akıldan yakasını kurtaramadığı zaman, yalnız sezginin bize vermiş olduğu gerçekleri çözümleme aracısıdır. Her differansiyel hesap, hiç bir matematik kanıtlamanın (argumentation) bir sınıra ulaşabileceğini kavramamıza hizmet etmeden sınır kavramı üzerine kurulur. Bunun içindir ki, Milhaud'ya göre, örneğin Kronecker ya da Péano'nunkilerin matematikleri gibi saf olarak mantıksal inşalar, esasından yanıltıcıdır; bunlar, zorunlu ispatları araştırmaya elverişli olmadıkları gibi, görgücülükten ve öznel sezgilerden de kurtulmaya elverişli değildirler. Bunu keşfetme onurunu Yunanlılar kazanmıştır. Milhaud'nun kendisi de Aristo'nun önceden söylediği gibi, her ispata, tasım (kıyas) şeklinin uygulanabileceğini göstermiştir; fakat biraz kuruntulu zekâlar için 'sezgi' ve 'matematik deney' terimleri sözden ve etkisiz çözümlerden ibaret gibidir.

Bilimin eleştirimi Milhaud'yu tam bir relatifçiliğe sürüklemediği gibi, bir mistisizm ya da sezgi felsefesine de götürmez. Onun durumu Poincaré'ninki gibidir. Fakat Milhaud, daha başlangıçtan itibaren sezgi, uylaşım (convention) ve uygunluk (commoditè) gibi karışık anlamlı terimlerden kaçınmıştır. Ona göre bunlar, geleneksel kavramlardır. Fakat Aug. Comte'un da yarı gördüğü gibi, bir yönteme göre yenileştirilmişlerdir. Bir bakıma, Le Roy'nınkinden pek farklı olan Milhaud'nun felsefesi de bir yeni pozitifçiliktir ve o, üç hal kanununa bir dördüncü hal'i eklemiştir.

Milhaud'nun düşünceleri, kullandığı formüllerin de yakınlığı dolayısıyle A. Lalande'inkine yaklaşır. Milhaud da onun gibi, gerçeği bir insel sosyal zorunlukla, zekâların artan bir özümsemesiyle (assimilation) ve açıklamanın ortak tiplerine doğru ilerlek bir yol almakla tanımlar; bu suretle neden düşüncesi şekil değiştirir; teolojik düşünce de soyutlaşır; şahıslar, kendilikleri (entités), Tanrılar, nedenler ya da kuvvetler ise, hissedilmez bir surette geometrik açıklamalara itaat ederler. Ahlâksal ilerleme de buna göre tanımlanır ve vicdanların birliği de burada kuramsal konularla akılların uzlaştığı gibi, bir gerçek tipini oluşturur. Milhaud, bu suretle özel anlamıyle sosyolojik olmayan cemaatçı (communotaire) ve her dinsel şekilden ayrı bir ahlâkın taslağını verir. Ne yazık ki o, bu konuda bazı felsefesel işaretler vermeyi yeter bulmuş ve hemen tarihsel etütlerine dönmüştür. Yani, ahlâk hakkında belgin bir görüş verememiştir. Milhaud, evvelâ P. Tennery gibi, Yunan bilimine bağlanmıştır. Hiç kimse onun kadar eski Yunan zekâsına hayran olma-

mış ve Yunan mucizesi'ni ilân etmemiştir denebilir (R. Poirier).

Mantıksal pekinliğin koşullarıyle sınırlarına dair denemesi, çekişmezlik ilkesinin kısırlığını da ispat eden sıkı bir eleştirimle başlar. O burada âleme uygulanabilen bir akıl yürütmenin öncüllerine (prémisses) değer vermenin olduğu kadar da bunlardaki sonuçları geliştirmeyi yeter bulmaz. Eserin ikinci bir bölümünde ise Milhaud, matematikleri hesaplaştırmak (arithmetisè) için çağdaşlarının sarf ettikleri emeği derinden yorumlar ve genel olarak bunun sırf mantıksal bir inşasını vermeye çalışır ve limit kavramını inceler; saf matematiklerde limitin tamamıyle olumsuz olduğunu, bir miktarın herhangi bir değerden daima aşağı kalmak suretiyle sınırsız bir surette ve istenildiği kadar da az olarak arttığını, ulaşılan ve aşılan sınırları yalnız deneyin gösterdiğini açıklar.

Özet olarak Milhaud, bilim kanunlarının özgürlük olgusuna aykırı gibi görünmelerinin, bu konulardan çok hiç bir şeyin determinizmden kaçamayacağı hakkındaki 'a priori' düşüncelerden doğduğunu, bilimin ilerlemesi, determinizmin şeklinde hiç bir değişiklik yapmadığını ispata çalışmıştır. Milhaud, son zamanlarında çağdaş filozoflar üzerinde çalışmış, Aug. Comte, Cournot, Renouvier hakkında dersler vermiş ve bu son filozofun sistemine az çok bağlanmıştır. O, H. Poincaré, P. Duhem, M. J. Wilbois... gibi bilim eleştiricileri arasında önemli bir yer kazanmış ve düşünceleri M. Meyerson üzerinde ilham veren etkiler yapmıştır.

Hiç bir bilimin sadece görgül ve mantıksal olmadığını ve aklın yaratıcı eylemini Milhaud, Revue de Métaphysique'de, *La loi des Quatre États ve Positivisme et le Progrès de l'Esprit...* adlı makalelerinde açıklamıştır (1902).

Bkz. R. Poirier, *Philosophes et Savante Française du XXe Scièele* (1926, s. 55-59).

MILL, James. İngiliz tarihçi, iktisatçı ve psikoloğu. Fakir bir İskoçyalıdır. Babası bir kunduracı, annesi de yüksek bir sınıftandı. 6 mart 1773'te Northwater'de doğdu, 23 haziran 1836'da Kensington'da öldü. Edimbourg Üniversitesinde Dugald-Stewart'ın öğrencisi oldu; İskoçya kilisesinde kutsal bakanlık görevini yaptı. Evlendi, kalabalık bir aileyi geçindirmek zorunda kaldı. Hayatını yazılarıyle kazanmak için uğraştı; genç bir baronun da eğitmeni oldu. Mill, pek çabuk Yunanca öğrendi ve parlak bir hümanizmacı (hummaniste) sayıldı. Kendisini İngiliz Hindistan'ına dair yazmış olduğu *History of British India* (3 cilt; Londra, 1818) adlı eseriyle tanıttı. Bu eseri, 1872'de on cilt olarak yayımlandı. Bunun üzerine Hind kumpanyalarından birinde kendisine bir yönetmenlik verildi. Edimbourg'da bulunduğu zaman, birçok incelemelerden sonra Eflatun'dan hoşlandı; fakat Londra'da Bentham'la tanışınca bu yararcı filozofun düşüncelerine bağlandı. Onun sistemini geliştirmeye ve propagandasını yapmaya çalıştı; onunla birlikte Westminister dergisini çıkardı. Mill, Edimbourg ve Londra dergilerinde ve Britanya Ansiklopedisi'nde birçok makaleler yayımladı.

Mill, psikolojide çağrışımcıdır. Bu konuda E. Darwin'le Hartley'den yararlanmıştır. *Anallysis of the Phenomena of the Human mind* (1829, 1879) adlı eserinde, ruhu en ilkel öğelerine, yani "bilinç atomlarına" dönüştürür. Bu öğeler ona göre, bitişiklik (contiguité) çağrışımıyle (tedai) birbirine bağlanır. Benzerlik çağrışımı da, bitişiklik çağrışımına döndürgenebilir. Çağrışım ayrılmaz bir hal alınca, ruhta inançlar oluşur; bütün duygular ve türlü ruh halleri çağrışımla açıklanmalıdır; bu hallerin tümü haz ve eleme bağlıdır.

Mill, yararcılığı (utilitarisme - faydacılık), türlü politika, ahlâk ve ekonomi sorunlarına uyguladı. Etrafında köktencilerden (radicalistes) genç ve seçkin bir zümre topladı; parlamentoda tinsel bir reform yapılmasını sağladı. Aristokrasiye ve sınıf hiyerarşisine şiddetle hücum etti. Bu savaşları, İngiliz politikasında önemli değişikliklere neden oldu. İnsanlara kendi çıkarlarını öğretmek ve akıllarına itaat etmeye alıştırmakla halkın ve insanlığın geliştirilebileceğine inanmış ve Bentham gibi 'yarar ilkesi'ni ebedî bir gerçek saymıştır. Fazla olarak, ahlâk ve hukuk felsefesine de uygulanabileceğini iddia etmiştir. Mill, 'ekonomi politik'te Ricardo'yu izler. Onda, Hélvetius'ün de etkisi vardır.

Şu eserler de onundur: *Ekonomi Politiğin Öğeleri; Bir Ceza Kanununu Yetkin Hale Getirmek İçin Gereken Koşullara Dair Gözlemler; Mackintosh'a Dair Fragmanlar* (1835).

Bkz. A. Bain, *James Mill u. Biography* (Londra, 1882); J. St. Mill, *Autobiography* (1873); Ressler, *Die Beiden Mill's* (1929); B. Russell, *Fredom and Organisation* (1934, Almancası 1942); Sir L. Stephen, *The English Utilitarion, 3* (9. baskı, 1950); Th. Ribot, *La Psychologie Englaise* (1870).

MILL, John Stuart. İngiliz filozofu. James Mill'in oğlu. 20 mayıs 1806'da Londra'da doğdu, 8 mayıs 1873'te Avignon'da öldü. Babası, Mill'i kendisine düşünce arkadaşı yapmak ve doktrinlerini onun şahsında sürdürmek amacıyle daha pek küçük yaşta düşünmeye ve öğrenmeye alıştırmıştı. Çocuğun duygularını körletip yalnız zihnini geliştirme amacını güden bu eğitim tarzı, onu düşünen bir robot haline getirmişti. Mill, üç yaşındayken birçok Yunanca sözcük ve matematik öğrenmiş ve yedi yaşına kadar hemen tüm eski Roma ve Yunan

sanat eserlerini okumuştu. Sekiz yaşında Latince öğrenmeye başlayan Mill, öğrendiklerinin özetinin gezintiye çıktıkları zaman babasına anlatırdı. On altı yaşındayken bir Roma tarihi *Deneme*'sini yazdı. Bu eser, Hooke'un bu konudaki eserinin pek başarılı bir özeti sayılmaktadır. On üç yaşındayken Bentham'ın kardeşi Samuel Bentham'a yazdığı mektuplarda, her yıl ezberlediği Yunan ve Latin eserleriyle, bilim ve felsefeye dair okuduğu eserlerin korkunç etkileri vardır.



Mill, mantığı da bu çocuk yaşlarında kendi kendine öğrenmiştir. Daha sonra ekonomiyle Demosten ve Eflatun'u öğrendi. On yedi yaşından itibaren Hindistan kumpanyasında bir büroya yerleşti ve bu şirketin en yüksek makamlarına kadar ilerledi. Mill'in sağlık durumu da pek bozuktu. Aug. Comte'a yazdığı mektuplarda, daima yorgunluğundan söz ediyordu. Bir aralık bir duygu buhranı geçirdi. Fransa'ya, Paris'e sık sık seyahatler yaparak bu ülkedeki insanları ve düşünceleri derinden tanıdı. Mill, hiç bir okul ve üniversiteye gitmeden yalnız babasının öncülüğü sayesinde yetişmiş ve daha çocukken öğrendiklerini kendisinden daha küçük olan erkek ve kız kardeşlerine de öğretmekle görevlendirilmişti. Babası, bu kendi kendine okuyup öğrenme alışkanlığını verdiği büyük oğluna, ders anlatmaz, fakat onun tüm uğraşmalarına karşın, kendiliğinden anlayamadığı, öğrenemediği şeyleri açıklardı. Mill, çocukluğunda hiç bir din eğitimi almadığını söyler (A. Bain, Mill'in biyografisine ayırdığı eserde, bunun aksini iddia eder) ve okuduğu İncil'de geçen din sorunlarını babasıyle tartıştığı ve babasından âlemdeki maddesel ve tinsel kötülüklerin iyi ve tümel güçlü bir yaratan düşünce ve imanıyle uzlaşamayacağını öğrenmiş olduğunu da anlatır.

Mill, Fransa'ya gittiği zaman, Bentham'ın kardeşine konuk olmuştu. Orada hem bu yararcı filozofu, hem de Fransız tarih ve edebiyatını inceledi. Bu memleket kültürü onun felsefesinde önemli bir yer tutar. Yurduna döndükten sonra da hukukla uğraştı ve Bentham'ın doktrini kendi düşünceleri üzerinde birleştirici bir etki yaptı; hatta kendisinin de itiraf ettiği gibi, dağınık bilgi ve düşüncelerinin sistemleşmesine hizmet etti. Evvelâ 1822'de Çalışma dergisinde bazı yazılar yazdı. 1840'a dek Westminister Review'de toplanan, Bentham'a, Hartley'e, babasına ve Malthus'a bağlı olan arkadaşlarıyle çalıştı. Bu derginin başmakalelerini yazan Mill, daha çok düşünce özgürlüğü, oy hakkının genişletilmesi gibi, dergi arkadaşlarının ortak amaçlarına hizmet etti. Çocukluğundan beri aşırı çalışmalarla geçen kuru ve duygudan uzak hayatı, yirmi yaşında bir zihin yorgunluğunun yarattığı sinir buhranlarından sonra, kendisinin bir tahta ya da taş parçası olmadığını anlayan Mill, daha çok Words Worth gibi ozanları okumaya koyuldu; daha sonra Fransız tarihçilerini, Aug. Comte ve Saint-Simoncuları ve Carlyl'i inceledi. Edimbourg dergisiyle diğer bazı gazete ve dergilerde yazdığı makalelerin önemlilerini toplayarak *Dissertations and Discussions* (4 cilt; 2. baskı, 1875) adı altında bir kitap serisi yayımladı.

Mill'in asıl kişisel felsefesi 1830'a doğru kurulmuş oldu. 1831'de Taylor'un eşiyle tanıştı. Bu zeki, bilgili ve özel bir felsefesel seziş ve görüş yeteneğine sahip olan kadın, kocasının ölümünden yirmi yıl sonra Mill ile evlendi. Mill, onu derin bir saygı, takdir ve hayranlıkla sevmişti. O da Mill'i, derinden anlamış, felsefesinin yönünü değiştirmiş, onun sert düşüncelerini yumuşatmış ve âdeta Mill'i, yeni ve başka bir insan haline getirmiştir. Mill, bir yandan da yurdunun politika hayatına karıştı. Parlamentoya girdi ve Radikal Parti'ye hizmet etti. 1830'da yazmaya başlamış olduğu *Mantık* kitabını 1843'te bitirdi. Bu eseri dolayısıyle Aug. Comte'la ilgisi arttı; onunla uzun süre mektuplaştı; fakat bağımsızlığını koruma hususundaki titizliği kadar da Aug. Comte'un sonradan kapıldığı mistik yönelişler yüzünden araları açıldı. Pek büyük bir başarı eseri olan ve kendisini felsefe âlemine tanıtan *Mantık* adlı eserinden sonra, 1845-1847'de yazmış olduğu *Ekonomi Politik* adlı eserini yayımladı. Bu eser üzerinde sevgili eşinin büyük etkisi oldu. Kadınların serbestliği, temsilî hükümet, parlamentoda yapılması gereken reform ve özgürlük sorunlarına dair güçlü yazılar yazdı. İngiltere'de yararcılığın olduğu kadar da pozitifçiliğin gelişmesine engel olan ve sezgiciliğin son kalesi saydığı Hamilton felsefesini yıkmaya çalıştı. *W. Hamilton Felsefesini Yoklama* adlı eserini bu amaçla yazdı.

Millet Meclisinde İrlandalıları savundu. İngilizlerin Jamaika adalarındaki sert yönetimlerine itiraz etti; kadınların da milletvekili seçilmelerini savundu. O zamana göre aşırı olan bu düşünceleri yüzünden bir daha seçilmedi. Bu çalışmalarının ortasında kıymetli eşi öldü. Mill, sonsuz elemi içinde kendi hayatının felsefe tarihini yazmaya muvaffak oldu ki, bu eserinde

hayatının ve düşüncelerinin tüm evrimini bulmak mümkündür.

Mill, Avignon'da öldü, cesedi daha önce karısı için yaptırdığı mezara gömüldü. Bu şehirdeki işçiler cemiyeti, kendilerini pek çok savunmuş olan bu büyük filozofun bir büstünü diktiler.

Külliyatının önemlileri şunlardır: *System of Logic, Ratiocinativ and Inductic* (1843; 9. baskı, 1875); *Utilitarianisme* (1864); *Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy* (1865; 5. baskı, 1878); *Auguste Comte and the Positivism* (1865; 3. baskı, 1882); *Principles of Political Economy* (2 cilt, 1848, 1913-1921); *Essay on Liberty* (1848 ve 1859). Bu eser, *Hürriyet* adıyle Hüseyin Cahit Yalçın tarafından dilimize çevrilmiştir (Kanaat Kitabevi, Oğlumun Kütüphanesi serisinden, 1926); *The Essays on Religion* (2. baskı, 1885); *Consideration and Discussion Political, Philosophical and Historical* (4 cilt, 1859, 1875); *The Lettres* (2 cilt, 1910); *Autobiography* (1873 ve 1874). Ölümünden sonra basılanlar: *Nature* (1874). Bu eserde Mill, dinin yararıyle yaradancılık (déisme) hakkındaki görüşlerini bildirir. *Ethical Fragments* (1897); *Correspondance avec Gustave d'Eichthal* (Paris, 1898); *Consideration on Representative Governement* (3. baskı, 1865); *The Subjection of Woman* (3. baskı, 1895). Onun bütün eserleri on iki cilt olarak 1868-1880'de Londra'da basıldı. Bu eserlerin hemen hepsi Avrupa dillerine çevrilmiş gibidir.

Mill'in felsefesi, psikolojide 'çağrışımcılık', ahlâkta 'yararcılık' ve mantıkta kendi özel görüşleri etrafında toplanır. O, çağrışımcılığı bir sistem haline getirmiş ve hemen bütün felsefesini çağrışımın bitişiklik (contiguité) ve benzerlikten ibaret olan iki kanunuyle açıklamıştır. O, doğuştancılığı (innéisme) tamamıyle reddetmiş, pozitifçi bir görgücülüğü savunmuştur. Bu itibarla Mill'in 'dış âlem' ve 'bilgi' sorunundaki görüşü bir duyumlar ve duyumculuk sistemidir. Ona göre 'ben', hal'de algılanmış bir duyumlar serisinden ibarettir; toplum da bir olaylar toplamıdır. Doğada görülmeyecek hiç bir şey olmadığı gibi, sürekli olan bir şey de yoktur. Ve ruhta doğuştan ya da tözel (cevherî) bir şey bulunamaz; yönelişlerde, tinsel kurumlarda doğal olaylardan başka bir şey yoktur.

Ona göre, nesneler aynı kaldıkları halde, onları düşündüğümüz ya da düşünmeye son verdiğimiz, onlara yaklaştığımız ya da onlardan uzaklaştığımız hallere göre, izlenimleri türlü türlü olur. Bu takdirde bizim için yok olan ya da bilmediğimiz şeyler, bir başkası için var veya bilinebilir şeyler olabilir. Herkes için dış âlem kavramının gerçeği bu olunca, bu 'edimsel' (actuel) değil, 'olanaklı' (mümkün) bazı duyumlara tekabül etmiş olur. Bu nesneler önünde bulunduğumuz ya da bulunduğumuzu zannettiğimiz zaman, gerçek yoktur; yani, bilinçle tanınan bir şey yoktur; sadece art arda gelen izlenimlerimiz vardır. Bu nesneler kayboldukları, yani duyumlarımız sona erdiği zaman, biz aynı duyumları hissetmenin olabilirliğini tasavvur ederiz. Bu suretle de, dış âlemle ilişkimizi ilgileyen zihinsel hayatımız, iki eşit olmayan parçaya ayrılır:

1. Bilinç aracılığıyle algılanmış olup, bazen bizi pek zayıf ve kararsız oldukları için bırakan duyumlar.

2. Ruhumuzun aralıksız olarak algılamakta olduğu, hemen sayıca sonsuz ve uzun bir deneyden sonra biriktirdiği bir 'olanaklı' duyumlar kitlesi.

Bu ikinciler süreklidirler. Biz bunları, şu andaki izlemlerimizin türlülükleri arasında daima aynı olarak buluruz. Bunlar, sabit ve sağlam bir temel olarak teşekkül ederler ve hepsi, maddeye ve maddesel töze yüklediğimiz karakterlere sahiptirler; bedenin ruha olan karşı gelimliliği (antagonisme) gibi, onlarda şimdiki duyumlarımıza karşı gelirler. Ve biz, bunları özel bir adla ifade ederiz, bunlar, birbirlerinden de ayrılmış değildirler; bir zümre halinde bulunurlar ve bunların üniteleri, zamandaşlık, ardalanma ilişkileri içinde, bize başka türlüymüşler gibi bir his veren deneyler sayesinde diğer ünitelere bağlanırlar. Bir cismi görmek demek, bu duyum olabilirlikleri zümresinden birine, örneğin, şimdi algılanmış olan bu kâğıt rengine, şu dakikada algıladığımız halde, sadece türlülükleri içinde kâğıt niteliklerini ve ünitesi içinde de kâğıt adını verdiğimiz ve olabilir gibi varsaydığımız diğer birlikte bulunan (concomitant) duyumları ekleyerek algılamak demektir. Ruhumuza bir kez girdikten sonra bir daha dışarıya çıkmayan, sanki ruhumuzun ayrılmaz bir parçasıymış gibi olan bu 'olaylar'ın devamlılığı, bilincin gerçekten algıladığı duyumların kararsızlığına karşı gelmiş olur. İlkel ve öğesel (unsurî) olgular özel izlenimlerden doğan edimsel ve yalınç duyumlar türlü türlüdür. Duyumlar kitlesi, yani grup halindeki duyumlar ise, bir ünite teşkil ederler. Bunlar da geçici ya da sürekli olurlar; yani, bunlar olaydır ve bir töze sahiptirler. Şu halde, bilincimiz dışındaki cisim düşüncesi, "çağrışım kanununun zorunsuz duyumların, yani şimdi bilinç içinde bulunmayan ve hatta belki de bilinçte bireysel olarak hiç bulunmamış olan duyumların deneysel kavramına ya da bilgisine işlediği şekilden başka bir şey değildir".

Özet olarak denilebilir ki, cisimler ve cisim-

lerin oluşturdukları evrene yükletilmiş olan süreklilik, kendi anlayışlarımızın sürekliliğinden başka bir şey değildir. Onların ünitesi de, kökleşmiş olan bir çağrışım sayesinde grup halinde birleşmiş olan duyumlarımızın bir ünitesidir. Mille' göre, "duyumlarımız arasında sabit bir düzen, öncülle sonurgu düzeni arasında bir sabitlik" vardır. Bir cismin, örneğin yanmakta olan bir odunun ısısı gibi bir niteliği algıladığımız anda, ruhumda bu ısı ile çağrılmış olan ve bunu hissettiren diğer birtakım duyguları algılarım. Odun sözcüğüyle ifade edilmiş olup bir grup teşkil eden bu sonuncu duyumlar, şimdiki duyumumuzun bir nedeniymiş gibi görünürler; bu sonuncu duyumlar, bir sonuçtur. Bu itibarla da başlamakta olan yeni bir şeydir. Bunlardan daha önce belirmeye hazır olan bütün bir grubun toptan kavranışı vardır ki, bu, deney sırasında sonraki duyumlara bağlanmış olur. İşte üzerimizde herhangi bir etki yapma gücüne sahip sandığımız ve hissettiğimiz değişikliğin nedeni, saydığımız bu gruptur.

Anlaşılıyor ki, ona göre madde, duyumun sürekli bir olabilirliğinden başka bir şey değildir. Ruh da bilinç hallerinin sürekli bir olabilirliğinden ibarettir. Yani, ruh, duyumlarımızla bunlara bağlı olan iç duygularımızın sıralanmasından başka bir şey değildir. Bu itibarla dış âlem, bazı duyumların bir anısından, 'ben' ise, bu olayların atkı ya da bağından başka şey olmadığı gibi, içerde de dışarda olduğu gibi, bilinç hallerinden, bilinmedik olaylardan ya da daha çok ruhumuzun bir yanılsaması sayesinde bilinmediğe bağlı olan olaylardan başka bir şey değildir.

Mill, *Düşüncelerin Çağrışımı* adlı eserinde, Kant gibi ilk gerçeklerin tümel ve zorunlu olduklarına, fakat insanın bu çeşit ilkelere sahip olduğunu zannettiğine inandığını kabul eder; bu inancı, öznel bir yanılsamadan ibaret sayar. Ona göre, bir arada ya da art ardına verilmiş olan düşüncelerin birbirini telkin ettiklerini, bir arada bulunan ya da art ardına verilmiş olan düşüncelerin daima bir arada bulunan ve biri bulunmaksızın diğeri görülemeyen bir düşüncenin çözülemez bir surette birbirine bağlandıklarını ve bize birbirini hatırlattıklarını ileri sürer ki, bu çağrışım kanunudur. Ruhumuzun doğasındaki özellik dolayısıyle de bunları birbirine bağlı zannettiğimizi anlatan Mill, bu suretle Hume gibi, ilk gerçekleri, zaman ve tekrarın direnilmez bir hale getirdiği ruhun bir alışkanlığından ibaret sayar. Ruhumuzun alışkanlıklarına aykırı gelen şey, Mill'e göre, kavranılamaz ve kavranılamayanlar ise, olanaksızdır. Bununla birlikte deneyle kazanılmış olan birbirlerine bağlı çağrışımları yine deney yıkabilir. Nitekim, vaktiyle bilimlerin saçma saydıkları antipotlar ve kuvvetin sürekliliği (permanence) gibi konular, bugün genel olarak kabul edilmiş gerçeklerden sayılır. İnsan için kesin bilginin kriteri, karşıtların kavranılmazlığıdır. Bu ilke, ruhun alışkanlıklarına, deneyin yaratmış olduğu çağrışımlara dayanır.

Bilimlerin dayandığı ilkeler ise, tümevarımın temelinde saklıdır. Tümevarım aynı durum ve koşullar içinde, aynı olayları beklemek, aynı öncüllerden daima aynı sonurguların doğacağına emin olmak ve nihayet doğada bir tek düzenlilik (uniformité) bulunduğuna inanmak demektir. Pozitif bilimlerin dayandığı ilke de bunlardan başka bir şey değildir (P. Janet, G. Séailles, s. 167-168). Anlaşılıyor ki, Mill'e göre, olaylar ve eşya, zaman ve uzayla ilgili olan çağrışım ilkeleriyle birbirine bağlıdır ve tümel gerçekler, zamanla uzaya uygulanabilenlerdir. Bütün doğa bilimleri ve fizik gibi deneylerimizin sınırlarına girebilen konular, 'nedensellik ilkesi'ne de dayanırlar. Bu, "varolmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır" önermesiyle ifade olunur. Fakat bu ilke de diğerleri gibi, Mill'e göre, 'a priori' değildir; deneyin ürünüdür. Zira, nedensellik bağı bir ardalanmadan (tevali) başka bir şey değildir. Zira, hiç bir olay tek başına meydana gelemez. Bu itibarla tek bir neden tasarlanamaz. Her şeyin bir ilk nedeni vardır; fakat bunlar, birbirlerinden ayrıdır ve sayıca çoktur. Bu ilk nedenler, doğanın kuvvet ve öğelerinden başka bir şey değildir. Bunların ereğini (gaye), akıllı bir kuvvetin düzenlediği varsayılabilir; fakat böyle bir kuvvet yoktur. Bütün bilgilerimiz duyumlarımızdan geldiği için, psikolojide düşüncelerin çağrışımı, ona göre, fizik ve astronomideki çekim kanununa benzer. Bu itibarla ruh, duyumların bilinmedik bir yeri, madde de, duyumlarımızın bilinmedik bir nedeni olmaktan kurtulamaz.

Mill, *Mantık* adlı eserinde, pozitif bilimlerin ilkelerini deney ve çağrışımla açıklamış olmakla kalmaz, matematiklerin de deneysel olduklarını iddia eder ve geometrik şekilleri soyutlamak suretiyle gerçek şekillerden kazandığımızı ispata çalışır. Hatta belitlerin (aksiyom) bile kaynağını çözülemez düşünce çağrışımlarında görür. Örneğin, bir kez, yekdiğerine rastlayan iki doğru, bir daha birbirine rastlayamaz gibi belitler, duyumlarımızın verilerine dayanan bir tümevarımın gerçeğidir. Yani, böyle önermeler de gözlemin eseridir; deneyler de bunları pekiştirir. Mill'e göre, geometrik şekiller, hayal gücü tarafından gerçekliklere eşit bir açıklık ve belginlikle tasavvur edilme özelliğine sahiptir; bunları biz zihne olduğu kadar da bir tablo üzerine çizebiliriz, düşünce aracılığıyle de onları sonsuzluğa kadar uzatabilir,

herhangi bir noktaya taşıyabilir ve bunları her zaman hayal edebiliriz. Bu itibarla, bir karenin küre olamayacağı gibi, gerçekler de eski deneylerimizin ürünüdürler; yani, bunlar da bir tümevarımın eseridir. Şu halde, ruhta doğuştan hiç bir şey yoktur; psikologların 'akıl' dedikleri şey de, ayrılamaz çağrışımlardan başka bir şey değildir. Bundan da bütünlerin tümdengelime dayandığı, geometrinin bir fizik bilimi, matematiğin çok sayıda deneylerin ürünü olan birkaç genel önermeye dayandığı sonucu çıkar. Özdeşlik ilkesi ise, inanmakla inanmamanın karşılıklı olarak birbirine dayanan iki ruh hali olduğunu bildiren deneylerden meydana gelir.

Mill, bu açıklamalarla tasımın (kıyas) değerini de yıkmış olur. Zira ona göre, tümel bir önermeden tikel bir önermeye geçilemez. Ancak tikelden tikele geçilebilir, ya da tikelden tümele geçilebilir. Genel önermeler, özel önermelerin kanıtı değildirler; bunlar, deneylerin sonuçlarını kaydeden birtakım özetlerdir. Bu itibarla, örneğin, Ahmet'in öleceğini, 'her insan ölür' önermesinden elde edemeyiz. Zira, her tasım bir ilke müsaderesidir ve tasımda bir sofizm (safsata) saklıdır. Bu takdirde büyük önermenin pekin olabilmesi için, sonucun doğru olması gerektir ki, bu olanaksızdır. Çünkü, tasımda sonuç ancak öncülün, yani büyük önermenin doğruluğu oranında doğrudur ve tümel bir önermeden doğru bir sonuç alabilmek için, bu önermenin, önceden yapılmış bir tümevarımın sonucu olması gerekir.

Mill, gerek mantığında, gerek Hamilton'un felsefesini incelemiş olduğu eserinde, mantığı tamamıyle tümevarıma bağlamıştır. Bacon'ın klasik bilgiler arasına giren tümevarım yollarını genişletmiş, 'uygunluk', 'uygunsuzluk' ya da 'ayrım', 'birlikte değişme' ve 'tortu' olmak üzere dört yol saptamıştır ve Hamilton da Kant gibi, mantığı tamamıyle biçimsel (formel) bir bilim saydığından, ona karşı: "Mantık, der, doğru düşünme sanatı ve doğru düşünme sanatının bilimleridir. Bu itibarla mantık, gerçeği hor görmez ve gerçeği, bilginin maddesinden soyutlamak zorundadır. Zira, düşünce, yalnız kendi kendine uygun olduğu zaman değil, olgularla da uygun olduğu zaman gerçekten doğru olabilir. Düşüncenin amacı, gerçeği fethetmektir. Mantık, dolaysız olarak bilinen gerçeklerle uğraşmaz; o, başka gerçekler aracılığıyle bilinen gerçeklerle sınırlanmıştır. Mantık, bir ispat bilimidir; akıl yürütme ve çıkarsama (inférence) aracılığıyle gerçeği bildirme kuramıdır; biçimsel mantık, genel mantığın, gerçek mantığına bağlı bir bahsinden başka bir şey değildir".

Mill, gerek dış âlem, gerek diğer insanların bilinç ve varlığından kuşkuyu düşmez. Tanrı'nın varoluşu ve ruhun ölmezliğine de inanır. Ona göre, Tanrı'nın ruhu da insan ruhu gibidir: "Yalnız, Tanrısal düşünce ve duygular serisi ebedîlikte cereyan eder". Bütün dinlerin ve felsefelerin Tanrısal öz için tanıdıkları tüm yüklemler, bu seriye uygulanabilirler ve onların ebedî, değişmez ve sonsuz oldukları söylenebilir. Hatta, yaratıcı ve kayra (providence) olarak da görülebilir. Yalnız Mill, Tanrı'nın değişmezlik ya da birliği üzerinde ciddî olarak durmamıştır; hatta bu, "bütün bu bir ebedîlikte yuvarlanan" Tanrı'nın Hıristiyanlıktaki Tanrı'ya benzediğini, panteizmin sonsuz bir ilerlemeye, ebedî bir gelişime mahkûm olan ve daima kendisi oluşturma yolunda olup, asla kendi varlığına tam olarak sahip olmayan, ulaşamayan Tanrısına benzemediğine dair kuvvetli bir görüşe de sahip değildir. Nitekim, ölmezlik hakkında da, "bir duygular ardalanmasının (teakup), bir olgular zincirinin ebedî olarak uzayıp gitmesini tasavvur etmek kolaydır" der.

Mill, yararcı 'ahlâk'a en bilimsel ve olgun bir şekil vermiştir: *Yararcılık* adlı eserinde, pozitifçilerin metafiziğe yaptıkları hücumları, zamanına kadar gelen ve yararcılığa aykırı olan ahlâklara ve daha çok akılcı ahlâka yöneltmiştir. O, insan zihninde doğuştan hiç bir düşünce ya da ilkenin varlığını kabul etmediği için, bizde iyi ve kötü'yü ayırt etmeye yarayan doğal bir fakültenin, bir duyu ya da içgüdünün varlığına inanmaz ve Epikürcü ahlâkı temel yaparak yararcı ahlâkı en geniş ve pratik bir şekilde açıklar. Mill, Bentham'ın daha çok niceliğe dayanan ahlâkına niteliği eklemiştir. O, "yararcılık, der, bir Tanrıtanımaklık ahlâkı zannedilir. Bundan daha yanlış bir düşünce yoktur. Zira, Tanrı'nın kendisi, muhteşem bir surette yararcıdır". Zira, ona göre, adaletin bulunduğu her yerde yarar vardır. Adaletle yararı birbirinden ayıran, bunlar hakkındaki duygularımızın özelliğinden başka bir şey değildir. Adalet duygusu yeter derecede açıklanırsa, kendisinin hiç bir özel kaynağa sahip olmadığı anlaşılır; bunun fenalığa fenalık yapmaktan başka bir doğal duygu olmadığı kabul edilirse, kendiliğinden ahlâksal bir hal almış olur. Eğer bir duygu, yalnız varolmak değil, adalet düşüncesinin uygulanabileceği hallerin hepsinde varolmak zorundadır, diye iddia edilirse, bu düşünce, yararcı ahlâk için yıkıcı ve kuvvetli bir engel olur.

Ona göre yararcılık, faaliyetin bir amacı olarak bireysel mutluluğu değil, genel mutluluğu önerir. Bu iki mutluluk arasında insanın iyilik seven ve karşılık beklemeyen bir seyircinin mutlak tarafsızlığı içinde bulunması gerekir. Zira, bu ahlâk da, İncil'in, "başkasına

yapacağınız şeyler, kendinize yapılmasını isteğiniz şeyler olsun; yakınlarınızı, kendinizi sevdiğiniz gibi seviniz!" emriyle amacına ulaşmış olur. İsa'nın bu emri, "yararcı ahlâkın tam bir anlatımıdır"; ve insanların uymak zorunda oldukları hiç bir ahlâk kuralı yoktur. İnsanların ruhunda genel çıkarla bireysel çıkar, birbirini davet eden bir bilgiye sahiptir. Bunlar, yekdiğerine şiddetle bağlıdır; bu itibarla her birey, kendi çıkarını bir diğerinin çıkarına dokunabilecek kadar izlemekte serbesttir. Yani yararcılık, kendi çıkarını başkası için feda etmeyi salık verir, sadece fedakârlığın kendisini bir iyilik telakki etmeyi reddeder. Fedakârlığın değeri, sadece mutluluk toplamını artırmasından ibarettir. İnsanın, İncil'deki bahsettiğimiz ahlâkî emrin amacına ulaşabilmesi için iki şeye ihtiyaç vardır:

1. Sosyal kanunlar ve düzenlemeler (arrangemente), olabildiği kadar bireyin çıkarlarını, herkesin çıkarıyle ahenkli bir duruma getirmeli.

2. Eğitim ve görüşler (opinions), herkesin ruhuna, özel mutlulukla genel mutluluğun birbirinden ayrılamaz bağlılığını yerleştirmeye çabalamalıdır. Birey, sosyal çıkar karşısında özgürdür ve ancak bu özgürlük sayesindedir ki, sosyal çıkar korunmuş olur.

Mill, *Özgürlük* adlı eserinde, yararcılığın dayandığı erdemi, hakka saygı göstermekten ve dolayısıyle başkalarının mutluluğunu yıkmamaktan ibaret sayar. Bu ahlâkın hak bakımından verdiği emirler, şu beş noktada toplanır:

1. Hiç kimseyi bireysel özgürlüğünden, mülkiyetinden, kanunun kendisine bağışladığı şeylerden yoksun etmemek.

2. Kanunlar iyi ya da kötü olabilirler ve insanların bunlar hakkındaki düşünceleri de başka başka olabilir. Öyleyse kanunlar, adaletin en yüce kriteri değildir. Bununla birlikte, ahlâksal kanun, kurulmuş olan kanunlara itaati yararlı bulur.

3. Herkese lâyık olduğu şekilde muamele etmek. Zira, kötüye iyilikle karşı koymak asla bir adalet kuralı değildir.

4. İmansızlık, açık ya da gizli olarak bir vaadi yerine getirmemek ya da bozmak, gidişimizden beklenenı boşa çıkarmak, haksız olduğumuzun işaretleridir.

5. Tarafsız olmak ve herkese lâyık olduğunu vermek.

Mill, bunların durum ve koşullara göre değişik şekillerini de ayrıca açıklar. Ona göre, adaletin iki esaslı öğesi vardır:

a) Haksızlık ettiği kabul edilen kimseyi cezalandırmak isteği.

b) Kendilerinin zarar gördüğü kabul edilen bir ya da birçok belirlenmiş bireylerin varlığı düşüncesi ve inancı.

Zarar vermiş olan bir bireyi cezalandırma isteği, 'kişisel savunma' içgüdüsüyle sempati içgüdüsü gibi doğal olan iki duyunun kendiliğinden bir türemesidir.

Mill, *Özgürlük* adlı eserinde, liberalizmin yararlarını açıklar; bireyin her çeşit yeteneğini geliştirmekte özgürlüğün rolünü anlatır. İlerleme ve dehânın ancak özgürlükle meydana gelebileceğine inanır. Başkalarının özgürlükle denk kalan bireysel özgürlükten, bütün bir topluluğun yanılmayan büyük iradesi ortaya çıkar. Mill'e göre, mutluluk, "bir heptir, diğer bir deyimle mutluluk düşüncesi, arzu edilen iyiliklere sahip olmayı sağlayabilen kolektif düşünceden başka bir şey değildir". Birey, kendisini ancak sosyal çıkar önünde serbest bulur. Sosyal çıkar da. toplumun bireye vereceği geniş özgürlükle temin olunabilir. Bireysel özgürlüğün sosyal özgürlükle olan denkliği, yanılmayan bir genel iradenin doğmasına neden olur. Mill, Hamilton'un felsefesine dair olan eserinde, elindelik problemini reddeder, zorunluluk terimini beğenmez, karakterlerimizi, işleme isteğimizle yarattığımıza inanır.

Mill, *Sosyal ve Politik Ekonomi* adlı eserinde de ekonomide liberalizmi savunur. Bu bilim, onunla yükselmiş ve onunla çözülmeye başlamıştır. Evvelâ bireyci, sonra da sosyalist olan Mill, birçok düşüncelerinde olduğu gibi, ekonomi sorunlarında da zaman zaman aykırılıklara düşer. O, 'kişisel çıkar', 'serbest yarışım' (rekabet), 'nüfuz', 'arz ve talep', 'gündelik', 'rant' ve 'uluslararası değişim' (mübadele) konuları olmak üzere yedi ekonomi sorunu üzerinde bazen edebiyata, bazen ahlâk ve psikolojiye kaçan derin ve geniş görüşler getirmiştir. Değişimde, Liste'in düşüncelerini reddetmiş ve sosyalizme dayanan düşüncelerinde Sismondie'nin etkisine kapılmıştır. Onun sosyalizminde programlaştırdığı esaslı maddeler; üretim kooperatifçiliği ile gündelikçiliği kaldırmak, emlâk ve arazi vergisiyle toprak rant'ının sosyalist ilkelere göre düzenlenmesi, miras hakkını sınırlamak suretiyle servet dağıtımındaki eşitsizliğin bir parça hafifletilmesidir. Onun mülkiyet hakkına dair görüşleri, Locke'un bir devamı sayılır. Evvelâ Locke'la birlikte emeğin ürünü olan bir mülkiyet hakkını kabul eder ve bunu yine Locke gibi hukuk bakımından açıklar. Evvelâ birey, kendi iradesinin mülkiyetine sahip olursa, bunu kullanıp kullanmamaya gücü yetebileceği gibi, kullanmadığı takdirde de, hiç bir hakka ve özgürlüğe sahip olamaz. Zira, hiç bir şey elde etmiş ya da kazanmış değildir. Yararcılık bakımından savunulan bu düşünce, onun arazi mülki-

yeti hakkındaki düşüncelerini de açıklamaya yardım eder.

Mill, bu konuda da bireyin serbest ve kişisel emeğinden doğan ve mutlak surette saygıya değen mülkiyetini kabul eder. O, Kant'ın ve Hıristiyanların zannettikleri gibi, arazinin başlangıçta sahipsiz ve kolektif olduğuna inanmıştı. Mill'e göre, genel çıkar, üretimle orantılıdır. Öyleyse, üretim fazlası, üretenlerindir. Mill, tekelleri yalnız demiryolları gibi pek büyük kurumlar için uygun bulur; zaten bu türlü kurumlarda yarışım olamaz. Şu halde yarışıma elverişli olan ucuz eşya üzerinde tekeller kurmak doğru değildir.

Mill, politikada da liberal bir demokrasiyi savunur; tümel ve oranlı bir seçimle tüm yurttaşların temsil olunmasını ister. O, saltanat ve egemenlik hakkının Meclis ya da hükümdara ait olamayacağını, yalnız milletin bunlara hakkı olduğunu kabul etmiştir. Mill'in yalnız kendi yurdunun bilim ve felsefesine değil, tüm Batı âleminin her çeşit düşünce ve bilgi hayatına etkisi geniş olmuştur. Bu etki bir taraftan ilham ettiği yeni ve pozitif düşünceler dolayısıyle, bir taraftan da kendi yanlış ve kusurlu görüşlerinin neden olduğu eleştiriler dolayısıyle meydana gelmiştir.

Bkz. Th. Ribot, *La Psychologie Englaise* (Paris, 1870); H. Taine, *Histoire de la Litterature Englaise* (cilt V, 1878, s. 331-419) ve aynı yazarın, *La Positivisme Anglaise* (Paris, 1864); Lachelier, *Du Fondement de l'Induction* (Paris, 1871); Paul Janet, *La Morale* (Paris, 1874). Bu eserde yazar Mill'in 'ahlâk' ına şiddetle hücum eder. A. Bain, *J. St. Mill* (2. baskı, 1872); Ressler, *Die Beiden Mill's* (1929); Wentscher, *Das Problem des Empirismus, das Dergestelt an J. St. Mill* (1922); M. E. Caro, *L'examen Critique de la Morale Utilitaire* (Paris, 1874, s. 227-268); Ş. Kaya, *İktisadî Mezhepler Tarihi* (cilt III, s. 464-493 ve 718-719); W. L. Courtney, *The Metaphysices of J. St. Mill* (Londra); Henry Lauret, *Philosophie de St. Mill* (Paris, 1835, Tez); K. Beitton, *J. St. Mill* (Londra, 1953); R. P. Anschütz, *The Philosophy of J. St. Mill* (Oxford, 1954); B. Alexander, *J. St. Mill und der Empirismus* (1927).

MILSAND, Joseph-Antoine. Fransız filozof ve eleştirimcisi. 1817'de Dijon'da doğdu, 1886'da öldü. Roma'da resim öğrenimine koyulmuşsa da sağlığının bozukluğu yüzünden edebiyat ve eleştirime çalıştı. Revue des Deux Mondes'da İngiliz sosyetesine dair yazdığı makaleler, kendisinin yaşamcı öznelcilikle nitelenmesine neden olmuştur ki, bu onu kişisel bir din felsefesine bağlamıştır. Düşüncelerinin orijinalliğine karşın, kullandığı dilde, kişisel bir değer yoktur. Ruskin hakkında bir inceleme olan, *L'Esthétique Anglaise* (1864) adlı eseriyle *La Protestanisme* (1870) ve *La Psychologie et la Morale du Christianisme* (1880) adlı eserleri önemlidir.

MILTON, John. İngiliz ozanı. 9 aralık 1608'de Londra'da doğdu, 8 kasım 1674'te öldü. *Kaybolmuş Cennet* adlı şaheserin yazarıdır. Cambridge ve İtalya'da felsefe okumuştur. Fransa'nın birçok şehirlerini de gezmiş olan Milton, din ve politika sorunlarına dair tartışmalarıyle de ün kazandı. Yüksek bir yurtseverdi; halkın haysiyet ve onurunu savunmakta pek ateşli bir ruha sahipti. Basın özgürlüğünü ayrıca savunmakla da bir değer kazanmıştır. Cromwell'in kâtibi olmuş ve yorulmak bilmez çalışmalarıyle ihtiyarlığında gözlerini kaybetmiştir. Son zamanlarında değişen İngiliz yönetim sisteminde unutulmuş ve Milton, yaşayabilmek için, *İngiltere Tarihi; Hıristiyanlık Doktrini* adlı eserleri yazmıştır. *Kaybolmuş Cennet*'i de bu dönemin ürünüdür. Bu eser, onu Homeros ve Dante mertebesine yükseltmiş, büyük Yahudi peygamberinin derecesine çıkarmış ve İncil'e yaklaştırmıştır. Bu eser, kendisi gibi büyük bir yazar olan Chateaubriand tarafından *Paradie Perdue* adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. Milton, bu eseri tamamlamak için, *Yeniden Kazanılmış Cennet* adlı bir eser daha yazmıştır ki, bu da bir önceki kadar güçlüdür. Fakat bütün bu eserleri daha çok edebîdir. Ona bu kitapta yer verişimizin nedeni, ölümüne yakın yıllarda Ramus'un yöntemine uygun bir mantık kitabı yazmış olmasındandır ki, bu kitabın adı şudur: *Artis Logicoe Plenior Institutioe ad petri Rami Methodum Concinnata* (Londra, 1672).



Milton, bu eserde Ramus'un birçok yanlarını kaydeder, mantığın lüzumsuzluğunu iddia edenlerle savaşır. Ramus'un büyük hayranlarından Philippe Sidney'i Bacon'a karşı koyar. Aynı zamanda mantığı, ahlâk ve fizikle karıştırıp bağımsız bir bilim olduğunu inkâr edenlerle savaştığı gibi, Tanrı, üçüzleme ve şaraplı ekmek misterini ilgileyen doktrinleri mantık sorunları arasına sokan bazı Tanrıbilimcilere de hücum eder. Milton, Ramus'u daha sade, bilim ve aklın ihtiyaçlarına daha uygun dersler verdiği için, Aristo'ya yeğ tutar. Ona göre mantık, sanatların birincisidir. Zira, bir sanatın madde ve konusu birtakım kurallar (préceptes) sisteminden ibarettir. Bu kuralların nasıl olması gerektiğini öğreten mantıktır. Bu kurallar üçtür: Tanım, dağıtım, tümdengelim.

Mantıkta da iki çeşit mantık ayırt edilebilir:

1. Doğal mantıktır ki, Tanrı'nın yalnız insan ruhuna bağışladığı akıldan başka bir şey değildir.

2. Yapay (sunî) mantıktır ki, akıl üzerinde düzenlenir.

Bu iki mantığın dört yardımcısı vardır: Duyular, gözlem, tümevarım ve deney.

Bir sanatın şekli, bu kuralların tertiplenmelerinden çok, aranması gereken amaç ve yararın gösterilmesinde saklıdır. Bu itibarla her şeyden önce, mantığın şekil ve amacını iyi belirlemelidir. Mantığın amacı, hayatta yararlanmaya elverişli olan şeyi, iyi'yi önceden kaydetmekten ibarettir. Yöntem alıştırmalarını (exercices) birleştirme ihtiyacı bunlardan doğar. Bu alıştırmaya 'çözümleme' ya da 'oluş' (genèce) denir. Bunlardan birincisi, örnekleri ilkelerine, ayrımları kurallarına dönüştürmektir. İkincisi ise, sanatın kurallarına göre oluştuğu ya da birleştirildiği zaman meydana gelir. Sanatlar, genel olarak dikkate alınmışlarsa da, 'genel' ya da 'özel' olurlar. Maddeleri genel olursa, genel olurlar. Sanatların genel maddesi ya akıl ya da sözdür. İşlenmiş akıl, mantığı; gözlenmiş söz ise gramer ve hitabeti oluşturur. Sanatların maddeleri, yani konuları doğa ya da toplumla ilişkili oldukları takdirde özel olurlar. Eğer bu konular doğayla ilişkili olurlarsa, doğal felsefeyi, toplumla ilişkili olursa, ahlâk felsefesini meydana getirir. Mantık, akıl yürütme sanatından başka bir şey değilse ve akıl yürütmek için sağ akıllar (bonnes raisons) ve iyi yetenekler lâzımsa, bu bilimin 'icat' ve 'tertip' (disposition) olmak üzere iki kısımdan bileşmesi gerekir. Bu, Milton'un eserinde görülen iki bölümü teşkil eder. Birinci bölümde kanıtların öğelerini, konu, madde ve şeklini gösterir ve bunlar aracılığıyle bir kanıtın nasıl oluşturulacağını anlatır; ikinci bölümde ise, kanıtların nasıl bileştirileceğini öğretir. Eserin son bölümü de dikkate değer: Zira, bunda yöntem, bircinsten olan türlü önermelerin, yani aynı düşünce sınıfını ilgileyen önermelerin düzenli olarak tertibidir. Aynı zamanda yöntem, tümelden tikele geçmek, önce gelenden ve tam olarak bilinenden bilinmeyene geçmek sanatıdır. Yaratmada (icat) uygulanmış olan yönteme 'bireşim' (sentez) adı verilir. Milton'un eseri, başkalarından naklettiği düşüncelerin isabetli oluşu, klasik ozanlardan ve nesircilerden aldığı güzel örnekler ve uygun düşüncelerle de ayrıca değerlenmiştir. Basın özgürlüğünü savunduğu eserin adı *Areopagetica*'dir (1644). Mensur külliyatı 7 cilttir (New Haven, 1953).

Bkz. David Masson, *Life of John Milton* (1881-1896); E. M. W. Tyllyard, *Milton* (1930); Denis Saurat, *Milton, Man and Thinker* (1941); J. H. Hanford, *A Milton Handbook* (4. baskı, 1946).

MİNESARK. Stoacı Yunan filozofu. M.Ö. I. yüzyılda yaşamıştır. Babil'li Diyojen'in ve Antipater'in öğrencisi olmuş, fakat daha çok Panetius'un öğrenciliğini yapmıştır; nihayet Dardanius'le birlikte bu son filozofun ardılı olmuştur. Hayat ve düşüncelerine dair bilgimiz azdır. O, Tanrılığı, "âlemi dolduran bir nefes" diye tanımlar. Bireyin özü ile heykeli arasındaki ilişkiye dair bir karşılaştırma yapmış, felsefeye yabancı kalan hatipliği mahkûm etmiş, daha sonra da stoacıların ruh kuramını sadeleştirmiştir. Zeller, Minesark'ın stoacılığı Yeni Akademi doktrinlerine yaklaştırmış olduğunu kabul eder; nitekim, bu iş, daha tam olarak Minesark'ın öğrencisi olan Askalon'lu Antioküs zamanında yapılmıştır.

MİRABAUD, Jean-Baptiste de. Fransız edip ve filozofu. Bunu, meşhur Fransız hatibi ve politika adamı olan büyük Mirabeau (1749-1791) ile karıştırmamalıdır. Mirabaud, 1745'te Paris'te doğdu, 24 haziran 1760'ta bu şehirde öldü. Pek genç-



ken askerlik mesleğine girmiş, edebiyata karşı duyduğu merak yüzünden La Fontaine'le tanışmış, daha serbestçe edebî çalışmalara koyulabilmek için Oratoire'a girmiştir. Orlean düşesinin komutanlarına kâtiplik yaptıktan sonra, *Jérusalèm Délivrée (Kurtulmuş Kudüs)* adlı 2 ciltlik eseri Fransızcaya başarıyla çevirmiştir (1724). Bu yüzden Akademiye kabul edildi. *Roland Furieux (Öfkeli Rolan)* ı da çevirmiştir (4 cilt; Paris, 1758). Bunlar ve diğer edebî eserleri bizi ilgilendirmez. Yalnız, zamanının ruhundan ilham alan ve Dumarsais tarafından yayımlanmış bulunan şu iki eseri, felsefesel bir değer taşır:

1. *Sentiments des Philosophes sur la Nature de l'Âme* (Bu eser, Nouvelles Libertés de Penser; Amsterdam, 1742) ile, Naigeon'un Recuil Philosophique (2 cilt; Londra, 1779) dergisinde yayımlanmıştır.

2. *Le Monde son Origine et son Antiquité* (Londra, yani Amsterdam, 1751).

Bir zamanlar, *Système de la Nature* adlı eseri Mirabaud'nun yazdığı zannedilmişse de, bunu onun yazmamış olduğu anlaşılmıştır. Fakat Naigeon, *Ancyclopédie Méthodique, Philosophie*

Ancienne et Moderne (cilt III) adlı eseri de, Mirabaud'nun *Des Lois du Monde Physique et du Monde Morale* adlı bir eserine sahip olduğunu, bu eserin konusunun Baron D'Holbach ve arkadaşlarının düşüncelerine uygun bulunduğunu anlatır. Mirabaud'nun bu eseri basılmamıştır. Basılmış olan ve adı geçen iki eserden birincisinde Mirabaud, ruhun tinselliği ve ölmezliği hakkında eskilerin hiç bir düşünceye sahip olmadıklarını ve bunlar arasında birçoklarının kuşkucu (şüphe) ve imansız olduklarını ispat etmeye çalışır. Sonra çağdaş filozoflara geçerek, bunların bu iki konuya dair olan inançlarına temel yaptıkları kanıtları inceler; bunları maddeci bir gözle yıkmaya çalışır. Bu eserinde asıl dikkati çeken nokta, kendi düşüncelerini tinselciliğin en sağlam temsilcisi sayılan Descartes'ın patronluğu altında savunmaya özenmesidir. Zira, daha önce Descartes, ölümden sonra ruhun ne olacağı hakkında ancak bazı tahminler ileri sürebiliriz, demişti. Mirabaud, bundan Descartes'ın ruhun ölmezliği hakkında akılla hiç bir bilgi elde edemeyeceğimizi iddia ettiği sonucunu çıkardı.

Mirabaud, ikinci eserinde, doğa hakkında ve ruhun akıbetine dair düşüncelerini daha geniş ölçüde açıklar. Daha sistemli olan bu eserde, eskilerin şu sorunlara dair olan düşüncelerini sırayla inceler:

a) Âlemin genel sistemi,
b) Kaynağı,
c) Sonu,
d) Yeryüzünün başlıca devrimleri
e) İnsanın kaynağı, doğası ve akıbeti.

Mirabaud'nun izlediği amaç, konulara dair olan tarihsel bilgi ve görüşleri bir vesile yaparak tinselciliği, Hıristiyanlığı, doğal dini ve kutsal kitapların telkin ettikleri imanı toptan yıkmaktır. Bu bakımdan ulaştığı sonuç da şudur: Eski filozof ve bilgelerden çoğu, âlemin yalnız tözü itibarıyle değil, şekli, yani bize görünen organizması ve kendini yöneten kanunlarıyle ebedî olduğunu iddia ederler. Ancak, Eflatun ve Anaxagoras gibi az sayıda bazı düşünürler, âlemde hüküm süren zihinli bir nedene, düzen ve hareket düşüncesine yükselmişlerdir. Yoktan yaratma dogması (dogme) ise, hiç bir millette, hatta Yahudilerde bile yoktur. Zira, der, İncil, âlemin yoktan yaratıldığını söylemez; sadece maddeden ayrılamaz bir güç sayesinde öğelere ayrılan bir şeyden bahseder. Bu kör güç, sular üzerinde uçan ruhtur. Âlemin kaderi, içinden çıkamadığı bir yokluğa dönmek değildir. Âlemin sonu sorununa gelince, bu yalnız Suriye ve Fenike'ye özgü düşüncelerdendir; bunlardan da Yahudilerle stoacılara geçmiştir. Bununla birlikte bu düşünce, mutlak bir yok olmaya değil, astronomik bir devrime uygulanmıştır. Esasen bu konu bütün milletlerin hayal güçlerine göre mübalâğalı ve doğaüstü görüşlerle açıklanmıştır.

İnsanın alın yazısına gelince, Mirabaud, kendi tarzında yorumlamış olduğu ilkçağ sistemlerini tinselcilik ve Hıritiyanlığa karşı koyar. Eskilerden bazıları, hayvanlarınkine benzeyen ve onlarınki kadar aşağı fakülteler yüklетirler. İnsanda ölmez bir ruhun var olduğunu zannedenler de, ruh göçüne (métempsychose) inanırlar ki, bu inanç dolayısıyle hayvanların da ölmezliğini kabul ediyorlar, demektir. Nihayet Mirabaud, bu eserinde de, birinci eserinde olduğu gibi, eskilerin tinsel bir tözü asla tanımadıklarını, ilkçağların tek tinselci filozofu olan Eflatun'un da ruhla düşünceyi birbirine karıştırdığını ve bedenimizi edebî maddenin bir parçası saydığını iddia eder.

Kilise babaları da, der, bu konuda uzlaşmış değildirler. Tertullien, Arnobe, Tatien... vb.'nın ruhu maddesel bir ilke saydıklarını ve kilise, tamamıyle bedenlerin ölümden sonra tekrar dirileceklerini ileri sürmekle, ruhla maddenin mutlak surette birbirinden ayrılmış olduğuna inandıklarını anlatır ve yaşadığı dönemdeki tinselciliğin de, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki kâfirliği çok aşmış olduğunu söyler. Mirabaud'nun şu iki eseri de ölümünden sonra basılmıştır: *Opinions des Anciens sur les Juifs; Réflexions Importantes sur l'Evangile* (1769). Kuşkusuz ki, Mirabaud'nun düşünceleri, kutsal kitaplara körü körüne bağlanmış olanlar için bir küfürdür. Onun değeri kutsal inançları da pozitif bir anlayışla eleştirim süzgecinden geçirme cesaretinde bulunmasında saklıdır.

Bkz. Naigeon, *Recuele de Philosophie Ancienne* (cilt III); D'Alembert, *Histoire des Membres de l'Academie Française* (cilt I).

MIRABEAUD, Victor de Riquetti, Marquis de. Fransız iktisatçısı. 3 ekim 1715'te Pertuis'de (Provence'de) doğdu, 13 temmuz 1789'da öldü. İnsanseverliği ve reformacılığıyle sevgi kazanmış, fakat müstebit ve derebeyi ruhuyle de bu sevgiyi lekelemiştir. İnsanlara karşı dostluğunun şiddetine karşın, kendi ailesine karşı zalim bir adamdı. İktisatçı Quesnay'ın şaşkın bir çömezi sayılır. Alaylı ve tantanalı bir üslupla yazdığı eserlerinde Montesquieu'yü gerilikle suçlandırır. Özel bir kurama



sahip olmamakla birlikte, sağlığında oldukça gürültülere neden olmuş, fakat ardıllara kendinden önemli bir iz bırakmamıştır. Külliyatı: *L'Amie des Hommes* (8 cilt) adını taşır. *Philosophie Rurale* (3 cilt, 1763).

Bkz. J. J. Chevalier, *Mirabeau Un Grand Destin Manque* (1947); O. J. G. Welch, *Mirabeau A Study of a Democratic Monarchist* (Londra, 1951).

MIRANDOLA, Ciovanni, Pico Comte de la. İtalyan hümanizmacılarından. Concord prensi. 24 şubat 1463'te doğdu, 17 aralık 1494'te Floransa'da öldü. Baba ocağında özentiyle yetiştirildi. Annesi onun rahip olmasını istemişti. Evvelâ Bolonya profesörleri kendisine şeriat hukukunu öğrettiler, sonra da zamanının büyük adamlarından Renessans'ı ilgileyen ve bu döneme ait olan bilgileri öğrendi. Bu konudaki üstatlarının başında Marcel Ficin gelir. Mirandola, bir taraftan da İtalya ve Fransa akademilerinin bazı tanınmış profesörlerinden, o vakitler birbiriyle savaş halinde olan felsefeyle skolastik Tanrıbilimini öğrendi. Yeğeni François'nın dediği gibi, Mirandola, daha sakalı çıkmamış bir yaştayken bir Tanrıbilimci ve filozof olarak bu okulları ziyaret etmişti. Zamanının hemen bütün bilgilerini öğrenmiş olan Mirandola, R. Lullus'ün yöntemini de öğrenmiş ve bundan sırf gösteriş için yararlanmıştı; fakat bunun kusurlu ve eksik yanlarını pek iyi anlamış ve onu tamamlayan kuvvetli ve olumlu (pozitif) bir doktrin yaratmıştı. Ona göre, skolastikleri zayıf düşüren ve giriştikleri savaşlara neden olan, Tanrıbilimcilerde de filozoflarda olduğu gibi, her iki zümrenin de —ister Scotçu, ister Thomacı, ister Eflatuncu, isterse gezimci olsun— kendilerini uzlaştıracak olan ortak kaynağa kadar nüfuz etmemiş olmalarıdır.

Onun bu görüşü doğru olmakla birlikte, onların zayıflıkları, bilgisizlikleridir; birtakım sözcük ve terim hastalıklarına tutulmuş olmalarıdır. Onlar, zaten hiç bir eserin aslını da incelememiş, türlü dillere yanlış çevrilmiş ve yanlış yorumlanmış olan nüshalara baş vurmuşlardı. Skolastiğin kusurlarını pek iyi anlamış olan Mirandola da Hıristiyan Tanrıbilimine uygun bir surette Aristo ile Eflatun'u uzlaştıran bir felsefe doktrini yaratmaya girişmişti. Ona göre, bu uzlaştırmanın tek aracısı, hepsinin birbirinden farklı olan karakterlerini silmek ve bu farkları gizlemek suretiyle benzerliklerini ispat etmeye zorlanmaktır. O, bu işte büyük uzlaştırıcılardan Marcel Ficin'in yolunu tutmuş ve Hıristiyanlıkla çoktanrıcılığı Apamée'li Numenius'ün şu meşhur sözüne dayanarak birleştirmeye çalışmıştır: "Eflatun, Yunanca konuşan bir Musa'dır".

Mirandola, Doğu dillerinden Arapça, İbranice ve Keldaniceyi öğrendi ve ilkçağların fizik doktrinleriyle kabalcılığa (cabbalisme) çalıştı. Fakat bunların en saf kaynaklarını elde edemedi. Bir açık gözün ona sözde Esdras'ın yazma eseridir diye sattığı parçaları okudu ki, bu sahte eser onu garip bir surette yoldan çıkarttı. Kabal ve Yeni Eflatunculuk aracılığıyle zekâlara açılmış olan Musa'nın kitapları kendisine bütün spekülâtif bilimlerin kaynağı gibi göründü. Ve zamanının bazı yorumcularıyle birlikte kendisinin de kabul ettiği yüzyıllara göre Oluş (Genèse) bahsinin bir açıklamasını yazdı. Fakat bu eser bazı kilise babalarının yazdıkları eserlerin, hatta başlıklarıyle bile sönük bir taklidinden başka şey değildir. Onun bu konudaki yorumlamasına bir örnek verelim: Örneğin, Tanrı, gök ve yeri yarattı, demek ona göre Tanrı, ruh ve bedeni de yarattı, demektir. Bu ikisi gök ve yer adlarını da pek iyi ifade eder. Nitekim göğün altında sular da, bizim hissetme fakültemizden başka bir şey değildir. Bunun bir yerde birleşmesi bizim kamul duyumuzu (sens commun) gösterir. Bu tarzdaki yorumlamalar, *Origéne*'de, daha çok Philon'da ve hatta daha önce de vardı (İslâm yorumcularının o pek hacimli eserlerinde de böyle gülünç yorumlamalara rastlamaktayız). Kuvvetli bir belleğe, ifade ve diyalektik gücüne sahip olmasına karşın, başarılı bir yazar ve düşünür olamayan Mirandola, yirmi dört yaşındayken skolastik konulara dair 900 tez yazmıştır ki, bunlar, ancak halkın hayranlığını ve kendi öğünmesini sağlayabilmiştir; yoksa, bunların hepsi onun derin bir düşünür olmadığına aracılık ederler. Bu tezler, Paris modasına göre yazılmış olup, daha çok matematik, diyalektik, "doğal ve Tanrısal bilimler"den bahsederler. Ve yeğeninin anlattığına göre, fizik ve metafiziğin "yetmiş iki yeni dogması"nı kapsarlar; fakat tüm bunların çoğu, skolastiklerden, İslâm filozoflarından, Yeni Eflatuncularla en meşhur gezimcilerden alınmıştır. Hiç biri orijinal olmayan bu tezlerde Kalde'li kâhinlerden Zerdüşt'ten, Orphé'den, Hermés Trismejiste'ten, büyüye ve kabala ait olduğu sanılan eserlerden yararlanmıştır. Bütün bunlar karmakarışık ve pek garip saçma inanlara dolu yinelemelerinden ibarettirler.

Bu tezleri, on üçüncü papalık sansür etmiş diğerlerini de açıkça herkesin önünde savunması önerilmiştir. Bunun nedeni, onların daha önce mahkûm edilmiş olmalarıdır. Kendisine fazla hücum edildiği için Fransa'ya sığınmaya mecbur olan Mirandola'nın esas itibarıyle felsefesi, Hıristiyanlığa pek sadıktır. Zekâsının pek üstün oluşu, ona Avrupa'nın her tarafında birtakım ünlü adamların dostluğunu kazan-

dırmıştır. Onun en büyük hizmeti, zamanının skolastik hareketlerine Doğu dilleriyle kabal sevgisini aşılamış olmasıdır. Zekâsının gerçek karakteri, araştırmalarını biteviye kendi Tanrıbiliminin çıkarına hizmet ettirmektir.

Eserlerinin en metafizik olanı, *Ente et Uno*'dur. Felsefeden çok, dini ilgileyen bu eserde de Plotin ve Eflatun'dan yararlanmıştır. *De Hominie Dignitate* adlı eserinde de, insan haysiyet ve onurunun, Tanrı ve takva (piété) ile içten bir ilişki kurmakla kazanılabileceğini iddia etmiştir.

Mirandola'nın gençliği pek fırtınalı geçmişti. Son zamanlarında da, âlemi tinsel savaş içinde yenilgiye uğratmak için, insanın muhtaç olduğu kuralları çizmekle uğraştı. Yazdığı aşk şarkılarını yaktı ve sevgilisiyle ilişkilerine son verdi. Arazisini yeğenine bağışladı ve bir süre Laurent de Medicis'nın çiftliğinde yaşadı; otuz iki yaşında olduğu halde vaktiyle kendisini Paris'te kabul etmiş bulunan Charles VIII.'ın Floransa'ya girdiği bir günde ve bu şehirde öldü.

Mirandola, astroloji yanılsamalarını yıkmak için de çok uğraşmış ve bu konuda on iki kitaplık bir eser yazmıştır. Eserleri ölümünden iki yıl sonra, 1496'da Bolonya'da basıldı. Mirandola, ayrıca ana çizgilerini Eflatun'un *Şölen*'inden aldığı üç kitaplık ve İtalyanca bir eser daha yazmıştır ki, bu, Canzone de Benvini'ye dair bir yorumlamadır. Eserlerinde hatiplere özgü bir üslup kullanmıştır. Diğer eserlerine benzeyen *Mektuplar*'ını da 1682'de Cellarius, İena'da yayımlamıştır. Hayatı hakkında geniş ve ilginç bilgiler şu eserlerdedir: Meiners, *Les Biographies de Savants Célèbres de la Renaissance* (cilt II); Tiraboschi, *Bibliotheca Medenese* (cilt IV). Ayrıca da Walter, *Pic de Mirandol* (1938).

Bkz. F. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola* (1936); L. Gautser Vigual, *Pic de la Mirandol* (Paris, 1937); H. Levy, *Die Philosophie Picos della Mirandola* (1908).

MIRANDOLA, François Pico de la. Bir önceki filozofun yeğenidir. Onun etüt aşkına sahip olmakla birlikte, onun değer ve yeteneğine erişememiştir. 1469'da doğmuş, 1533'te kendi yeğenlerinden biri tarafından öldürülmüştür. Mirandola, daha çok İncil'in misterlerine ve mistisizmine bağlanmış, eski felsefeden de kabalcılık ve hatta skolastikten fazlasıyle uzaklaşmıştır. Ona göre İncil, bütün yüksek doktrinlerin tek kaynağıdır ve onda harfleri aydınlatan bir içsel ışık vardır; fakat bu ışık, o denli etkin (aktif) bir surette aydınlatır ki, zekâ onun etkisi altında edilgin (pasif) kalır. Mirandola bu dalınçlı (contemplatif) hayatına karşın, savaşlara katılmış, ölümü de bu yüzden olmuştur. Amcası tarafından toplanılan eserleri iki cilttir. Bunlar, 1607'de Bâle'de basılmışlardır. Daha çok Eflatun'un bazı düşüncelerine bağlı ve Aristo'ya karşıdır. Astrolojiyi de reddeder. Pek tanınmış olan ailesi hakkında, ilkçağların hoşuna gidecek tarzda birtakım masallarla donatılmış bir eser de yazmıştır.

Bkz. Brucker, *Historia Critica Philosophice*, (cilt IV, s. 60 vd.).

MISCH, George. Alman filozofu. 5 nisan 1878'de Berlin'de doğdu. 1919'da Göttingen Üniversitesine profesör oldu. Daha çok Dilthey Okuluna bağlıdır. Önemli eserleri: *Die Idée der Lebensphilosophic. I. d. Théorie der Geistes Wissenschaften (1934); Der Weg in die Philosophis* (1926). Bu eser, Çin felsefesini ilgiler. *Lebensphilos. u. Phanomenologie* (1930); *Vom Lebens und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys* (1947).

MODERATUS (Cades'li ya da **Gadira'lı).** Yunan filozofu. Yeni Fisagorculardandır. Milâdın I. yüzyılında yaşamıştır. Fisagorculuğa yeni bir şekil vermiş olan Moderatus'un hayatına dair bir şey bilinmemektedir. Yalnız, Neron döneminde yaşadığını ve doktrinlerinin İskenderiye Okulu filozoflarınınkine benzediğini, yine bu okul mensuplarından öğrenmiş bulunuyoruz. Roma'da ve Yunanistan'da yaşadığı anlaşılmaktadır. Porphyrios, *Fisagor'un Hayatı* adlı eserinde Moderatus'dan genişçe söz eder. O, eski Fisagorcuların düşüncelerini ve eşyanın özünü sözcüklerle anlatmaya yetenekli olmadıkları zaman, sayıları bir simge olarak kullandıklarını iddia etmiştir. Böylece, Fisagorculuğu tamamıyle keyifsel bir surette açıklamış ve Fisagor'dan sonra gelmiş olan filozofların, bu büyük ve eski filozofun doktrinlerinden ilham aldıklarını iddia etmiştir. Bu itibarla Eflatun ve Aristo'yu onun çıraklarından sayar; onun metafiziğini daha kavranılabilir bir dille anlatmış olduklarını bildirir; bu iki filozofa karşı duyulan hayranlığa hayret eder.

Moderatus, Eflatun'un madde hakkındaki düşüncelerini bir fantazya şeklinde metafizik bir matematikle ispata çalışmıştır. Ona göre, gerçekliğin türlü şekilleri, ilkel ve temelli 'Bir'in çeşitli derecelerdeki boşanmalarından başka bir şey değildir. Varlık ya da temelli tözü aşan bu ilk 'Bir'in yanıbaşında, gerçek ya da kavranılabilir olan başka bir 'Bir' daha kabul eder ki, bu 'idea'dır. Sonra, bir üçüncü 'Bir' olarak da 'idealar'a katılan 'ruh'u kabul eder. Bir 'Birler üçlüsü'nün altında 'Onluk' ya da 'Mad-

de' vardır. Fakat bunun, 'idealar'la ilgisi yoktur. Bununla birlikte, madde de ideaların hayaline göre düzenlenmiştir. Sayının olayları açıklamak için kullanılmasına gelince, bu, Moderatus'e göre, açıklamayı kolaylaştıran bir simgecilikten (symbolisme) başka bir şey değildir ve hiç bir zaman eşyanın niteliğine ulaşamaz.

Vacherot ve Ravaisson, Moderatus'ü İskenderiye Okulunun müjdecisi ve matematiğe dayanan mistisizmin de tanınmış temsilcilerinden biri sayarlar. Buna neden olarak da, Tanrısal ilkenin madde ve niceliğinden türeyen şeyleri en önce onun düşünmüş olmasıdır. Fakat, Semplicius'ün naklettiği metne dayanan bu iddiayı, Zeller yalanlamıştır. Yani, Moderatus'e yükletilen bu metnin güvenilir bir esas olmadığını anlatmıştır. Moderatus, Yunan felsefe tarihinde büyük bir öneme sahiptir.

Bkz. Vacherot ve Ravaisson'un İskenderiye felsefesine dair tarihleri.

MOLESCHOTT, Jacob. Alman filozof ve fizyoloji bilgini. 9 ağustos 1822'de Herzogenbuch' da (Hollanda) doğdu, 20 mayıs 1893'te Roma' da öldü. 1847-1854'te Heidelberg'de doçent ve 1856'dan itibaren de Zürih'te, 1861'de Turin ve 1879'da Roma'da fizyoloji profesörlüğü yaptı. Biyolojiyi, maddeci bir metafizik ve bircilik (monisme) gözüyle inceledi. Başlıca eserleri: *Derkreislauf des Lebens* (2 cilt, 1852; 5. baskı, 1886); *Für meine Freunde* (1894). Bunlardan birincisi, *Circulation de la Vie* adıyle Gazelles tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. Ölümünden sonra da hayatını kapsayan *Dostlarım İçin* adlı anıları yayımladı (1895). Öteki eserleri felsefeyle ilgili değildir.

Moleschott, tinselciliğe (spiritualisme) karşı aldığı olumsuz tavır itibarıyle maddeci görünen, gerçekte ise, daha çok birciliği savunan bir bilgindir. O, evvelâ Hegel, sonra da Feuerbach'a bağlanmıştır. *Hayatın Akışı* adlı eseri, her basılışında bazı değişikliklere uğrayarak XVIII. yüzyıl ansiklopedicilerinin ve Feuerbach'ın savunduğu maddeci görüşleri kendine özgü bir görüşle açıkladı. Bu eser, Liebig'in *Kimya Mektupları* adlı eserinde Moleschott'un, "fosforsuz hiç bir düşünce olamaz" cümlesine yapılmış olan hücuma bir karşılıktır. O, bu kitabında insan bilgisinin kaynaklarına kadar uzanır, Aristo'yu över ve Kant'ın kendinden şeyine (chose en soi) dair kişisel görüşlerini anlatır.

Eşya hakkındaki bilgimizin nesnel bir ilişkiye göre oluştuğunu, yani örneğin sert denilen şeyin yufnuşağa oranla var olduğunu, aynı nesnenin türlü yaratıklara göre, başka başka tasarımlardan ibaret olduklarını anlatır. Ona göre, hayat maddeyle birlikte ve hayatla da düşünce, evrenin tüm kısımları arasında cereyan eder. Düşünce sayesinde de hayat, en iyi ve en mutlu bir duruma gelecektir. Düşünce ve iradenin en yüksek bir gelişmeyi kazanabilmesi, maddenin organizmada ve beyinde en iyi bir şekil ve hal alabilmesiyle mümkün olacaktır.

Moleschott, felsefesine duyumculuğu temel yapmış, kuvvetin çözülmez bir surette kaynaşmış olduğunu, her ikisinin de ebedî ve aralarında sürekli bir değiş-tokuşun bulunduğunu, daima harekette olan bu birbirinden ayrılamaz tözlerin türlü şekillere girdiğini ve bu şekillerin düşünce ve hayata bağlı olan en yüksek bölümleri bilindiği takdirde toplum probleminin de çözülebileceğini coşkun bir dille anlatır. Düşüncenin beyin ile ilişkisini, safranın karaciğerle, sidiğin böbreklerle olan ilişkisine benzetir. Ona göre, bilimlerin en yücesi de kimyadır ve bilgin zamanımızın Promete'sidir.

Alman maddeciliği, bir taraftan Moleschott, diğer taraftan da Lange'ın umutsuz bir ülkücü diye nitelendirdiği K. Vogt'un ellerinde birciliğe kaymıştır. Moleschott, Tanrıtanımaz maddecilerden L. Buchner üzerinde derin etkiler yapmıştır. Bu etki, düşüncelerine biyoloji bakımından verdiği esaslara olduğu kadar da tantanalı ve hatiplere özgü üslubuyle de kendini gösterir.

MOLINEUX, William. İngiliz bilgini. 1656'da Dublin'de doğdu. Leibniz, onun optik hakkındaki çalışmaları dolayısıyle kendisinden saygı ile bahseder. İçinde felsefeyi ilgileyen bazı önemli noktalar bulunan başlıca eseri, *Dioptrica Nova*'dır (Londra, 1692). Molineux, Descartes'ın *Méditations Métaphysiques* adlı eserini de İngilizceye çevirmiştir (Londra, 1671). Bu eserde Hobbes'un itirazları da vardır. Bağnaz Voêt aleyhinde yazdığı *Papaz Ultrajectinus* (Londra, 1668) adlı eserine de önem verilir. Molineux, Descartes'ı yurttaşlarına tanıtmış ve bu filozofa İngiltere'de yönetilmiş olan çirkin alaylara şiddetle karşı gelmiştir. O, psikoloji ve felsefede önemi olan algı (idrak) problemine dair şu soruyu ileri sürmüştü: Anadan doğma bir körün gözleri açılacak olursa, elleriyle dokunmadan karşısındaki eşyanın ne olduğunu anlayabilir mi?.. Leibniz, akılcı bir görüşle bu soruya, «Evet» cevabını vermişti. Fakat, göz ameliyatlarında başarılar arttıktan sonra gözleri açılmış olan körlerin dokunmadan eşyayı algılayamadıkları, hatta uzay ve eşya ile kendi aralarındaki aralığı da fark edemeyerek, her şeyi kendi gözleri içinde yapışmış gibi hissettikleri ispat edilmiştir ki bu deney, bilgi sorunun-

da görgücülüğe (emprisme) hak veren kanıtlardan biri olmuştur.

MOLITOR, Franz-Joseph. Alman filozofu. 8 haziran 1779'da Oberussel'de (Taunus) doğdu, 23 mart 1860'ta Frankfurt'ta öldü. Öğrenimlerine, Bingen, Aschaffenburg'da başladı; Mayence ve Marburg Üniversitelerinde tamamladı. Zamanının felsefe akımlarıyle ilgilendi; daha çok Schelling'in özdeşlik doktrinlerinden hoşlandı. *Idéen zu Einer Künnstlichen Dinamik der Geschichte* (Frankfurt, 1800) adlı eserini bu etki altında yazdı. Fakat Schelling'in felsefesi daha o zamanda bile bir değişikliğe uğradığı için Molitor da bu filozofu bırakarak Baader'in mistik tasavvufuna (théosophie) meyletti. Hayatını bazı özel dersler vermek suretiyle kazanmış olan Molitor, İbranice öğrendi. Kabbal ve Talmud'u inceledi. Baader'in etkisi altında, *Ueber den Wendepunkt des Antiken u. Modernen* (Frankfurt, 1805) adlı eserini yazdı. *Philosophie der Geschichte oder Über die Trodition* adlı eserini ise yıllarca yaptığı incelemelerden sonra yazdı (Frankfurt, 1824). En önemli olan bu eserinin dördüncü cildi 1853'te basıldı. Diğer ciltlerini bitiremedi. Molitor, bu eserinde kabalcılık olmadan Hıristiyanlığın ve kilise eserinin tamamlanamayacağını, yani eksik kalacağını ispat etmeye çalışır. Gerçek geleneğe yalnız Yahudilerin sahip olduğunu, Hıristiyanlığın ise, yanlış bir mistisizmle bulandırılmış bir Yahudicilikten (Judaisme) başka bir şey olmadığını, ancak Kabbal'daki yüksek bir arılığa (pureté) kavuşulabileceğini savundu.

Bkz. Ed. Erdmann, *Grundriss des Gesch. des Philos.* (3. baskı, cilt II, s. 506 vd.).

MONBODDO, James Burnett, Lord. İskoçya dinci ve filozofu. 17 ekim ya da kasım 1714'te Monboddo'da (Kinkardin kontluğunda) doğmuş ve 26 mayıs 1799'da Edimbourg'da ölmüştür. Garip düşünceli ve yeni düşüncelere meraklı bir mantıkçı da olan Monboddo, yurdunun en eski ve asil ailelerinden birine mensuptur. İlk öğrenimini evinde yapmış, daha sonra Aberdeen'deki Marishall Kolejinde, Edimburg Üniversitesinde ve nihayet Groning Üniversitesinde hukuk öğrenimini tamamlamıştır. Doktorasını verdikten sonra, Baro'ya girdi. Burada meşhur Douglas davasında önemli bir rol oynadı ve Edimburg Yargıtayına (Temyiz Mahkemesi) üye oldu. Onun resmî görevleriyle hukuk işlerindeki değerli çalışmalarından başka, kendisini felsefe tarihine mal eden bir de filozof tarafı vardır. Bir mütebahhir olan Monboddo, daha çok ilkçağlar felsefesiyle uğraşmıştır. Zengin bilgisi, garip ve oynak zekâsı ile dikkati çeken bu filozofun ilk eseri, *On the Origin and Progress of Language (Dilin Kaynağı ve İlerlemesi)*dir (6 cilt; Edimburg, 1773). Bu eserde dilin insanlar tarafından icat edildiğini, Asya'dan doğup Mısırlılar ve Yunanlılar tarafından Batı'ya getirildiğini iddia eder. Hem ün kazanan hem de çok alay edilen bu eserde, Monboddo, yalnız dilden bahsetmez, aynı zamanda Yunanlıları heyecanla göklere çıkarır ve yaşadığı yeri haksız yere hor görür, eskilere dair tarihsel ve felsefesel bilgilerinin pek geniş olduğunu da gösterir; fakat bu yanlış düşüncelerini nadir bir ustalıkla ve bilgi kuvvetiyle savunur ve daha çok kendi yurttaşlarına karşı fazla sert davranır. Dili, insan zekâsının en doğru bir ifade aracısı, insel çöküş ve yükselişi belirlemeye yarayan en yanılmaz bir ölçüdür; dil ne bir vahyin, ne de özel ve doğal bir fakültenin eseridir, o, yalnız düşüncenin ve çalışmanın ürünüdür. Dil, dinsel geleneğin, insan zekâsının çocukluğunu yerleştirdiği bölgelerde, yani Asya'da icat edilmiş, oradan Mısırlılara geçmiş, buradan da taklit edilemez dehalarının damgasını vurmak suretiyle Yunanlılara geçmiştir. Onun bu pek çok hücuma uğramış olan görüşü, J. de Maistre ve de Bonald'ın geliştirdiği dinsel görüşe olduğu kadar da, başlarında Condillac olmak üzere XVIII. yüzyıl filozoflarının savundukları düşüncelere de aykırıdır. Monboddo'nun başlıca kusurlarından biri, ölçüsüzlüğüdür. Ona göre, dilleri en yüksek bir yetkinliğe ulaşan ırklar bulunduğu gibi, dile hiç sahip olmayan ya da dillerini tamamıyle kaybetmiş olan ırklar da vardır. Bu suretle o, vahşîlerden daha aşağı dönemlerde bulunan bir insanlığın varlığına inanır. Orangotanların derecesi düşük bir insan türü olduklarına, Sirenler ve Satirler gibi eski Yunan masallarında hayal edilmiş olan varlıkların da gerçekten var olduklarına inanır. Monboddo, yine bu eserinde, Yunan felsefesiyle uğraşır ve bu felsefeyi, insan bilgeliğinin ulaşabileceği son sınır olarak kabul eder. Çağdaşlarının ise, felsefe gerçeklerini hiç anlamadıklarını, felsefenin insanla doğanın ve doğayla Tanrı'nın bir ayrımından başka bir şey olmadığını bilemediklerini anlatır. Örneğin, der, çağdaşlarının en büyüklerinden biri olan Newton, maddeye verdiği rol ile Tanrılık düşüncesini yıkmıştır. Felsefe sorunlarının çözümünü Eflatun ve Aristo'dan sormalıdır. Zira, bu pek üstün zekâlardan hiç bir sorun kaçmamış, hatta Hıristiyan dininin gizleri (sır) bile onlardan gizlenmiş değildir. Zira, onların eserlerinde her şey açıklanmış, hatta cesetlenme (incarnation) dogması (dogme) bile onlarca bilinen gerçeklerdendir.

Monboddo'nun ikinci önemli eseri, *Ancient Metaphysic or the Science of University (Eski-Metafizik ya da Tümeller Bilimi)*dir (6 cilt,

1779-1799). O, bu eserinde de yukarda bahsettiğimiz düşünceleri genişletir ve bunların sonuçlarını düşünmeksizin yenileri garip ve gülünç bir duruma getirmeye çalışır. Bu eser, birbirinden pek ayrı ve değerleri eşit olmayan iki bölüme ayrılmıştır. Birincide Newton ve Locke'u reddetmeye çalışan eleştiriler vardır. İkincisi ise, bütün eski Yunan felsefe sistemlerini ve daha çok Aristo sistemini tanıtmaya çalışan tarihsel bilgilerle doludur. Bu ikinci bölüm, birinci bölümden pek üstündür. Çünkü bu kısımda Monboddo, kaynakları derinden incelemiş, bunları seçkin bir ustalıkla yorumlamış ve açıklamıştır. Dilin kaynağına dair olan eserinin bir kısmı iki cilt olarak Schmidt tarafından Almancaya çevrilmiştir ki, bunun başında Herdre'in Monboddo'yu öven bir Önsöz'ü vardır (Riga, 1784-1786).

Monboddo, zamanını birçok noktalardan aşmış olduğu halde, felsefe tarihleri kendisinden bahsetmezler. Yurdunda bile ancak garip düşüncelere bir örnek arandığı vakit adı geçer. Monboddo, Darwin'in olduğu kadar da Yeni Kantçılığın müjdecilerinden sayılır. Psikologlara, insanın hayvanlar silsilesindeki yerini dikkate alarak incelenmesi gerektiği düşüncesini ihtar eden de odur.

Bkz. Duping, *Biographie Universelle;* Kerr, *Memoirs of Will Smallie* (1811, cilt I, s. 409-427); *Scots Magaz* (1799, cilt LXI, s. 352 ve 721-731).

MONESTRIER, Mlaise. Fransız filozofu. 18 nisan 1717'de Antezatsa'da (Clermont) doğdu, 1776'da Toulouse'da öldü. Kendisini cizvitler, özentiyle yetiştirdiler. Monestrier, evvelâ bu tarikatı benimsemişse de birkaç yıl sonra bundan vazgeçmiş ve cizvitlerden ayrılmasına, zamanının olanaksızlığına karşı din gayretiyle savaşanlardan biri neden olmuştur. O, bu ayrılışla daha serbestçe etütlerine devam etmeyi istemiştir. Clermont Kolejinde yıllarca matematik okutmuş olan Monestrier, 1752'de *Sur la Nature et la Formation de la Grèle* adlı dissertasyonu için Bordeaux Akademisinden mükâfat aldı. Sonra Toulouse Kolejine felsefe profesörü oldu. Aynı amacı taşıyan şu iki eseri değerlidir: *Les Principes de la Piété Chretienne* (2 cilt, 1756); *La Vraie Philosophie* (Bruxelles, 1775).

Bu ikinci eserini, D'Holbacn'ın *Système de la Nature* adlı maddeci ve Tanrıtanımaz eserine karşı yazmıştır. Monestrier, bu eserinde bazen kaba ve şiddetli hücumlarla deneye dayanan seçmeci bir tinselcilik doktrinini savunmuştur. Onun bu konuda rahip Lignac'tan ilham aldığı kabul edilmektedir. Zira, bu rahibin eserleri Monestrier'ninkilerden yirmi yıl önce yayımlanmışlardı. Monestrier, bu eserinde Descartesçılığa fazla yer verir, türlü fakültelerimizle doğamızın çeşitli olaylarına dayanarak Tanrısal kayranın varlığını olduğu kadar da ruh ve beden ayrılığını ispat etmeye çalışır. O, bu olayların en önemsizi olarak ele aldığı duyumların organlara değil, ruha ait olduğunu anlatır. Yani, renk, koku, ses... vb.'nın duyularla değil, ruhla ilgili olduğunu iddia eder. Ona göre, fakültelerimiz, doğamızın başlıca olaylarından başka bir şey değildir. Dışımızda bulunan tek gerçek şey, uzamdır. Zira uzam, maddenin esasını teşkil eder. Ruh, yalnız duyumlara değil, duygulara da sahiptir. Doğru, iyi ve güzel aşkı gibi ki, bunlar, duyumların dar sınırlarından taşarlar. Bizde bu yüce duyguları uyandıran nedenin, bizi kendisine çeken şeylerin özünü kapsamaması ya da en yüce bir surette iyi olup her gerçek ve güzelliğin kaynağı olan zihinli bir ilke olmaması olanaksızdır. Monestrier, duyarlığı çözümledikten sonra aklı ele alır. Ona göre akıl, şu dört bakımdan dikkate alınabilen ruhtur:

1. İlkel düşünceler.
2. Kendilerinden ikincil (lâtî) düşünceleri, yani soyutlama ve genelleme fakültelerini elde etmek için bu ilkel düşünceler üzerine yaptığımız eylemler.
3. Sonsuzluk düşüncesi.
4. Tümevarım ve akıl yürütme fakültesi.

Fakat, zihnin bütün işlemleri (operations) değişmez bir surette ilkel düşüncelerle sonsuzluk düşüncesine dayanırlar. Zira bunlar, aklın temelini teşkil ederler. İlkel düşüncelerden de Eflatun ve Malebranche'ın doğuştan düşüncelerini değil, bütün diğerlerine temel ödevini gören, düşüncenin değişmez esasını teşkil eden düşünceleri anlamak gerektir. Bunlar, birlik, varlık, zaman, uzay onay (tasdik) ve inkâr ile geometri ve ahlâk belitlerine ait olan düşüncelerdir. Bunların karakteri üçtür:

1. Bütün insanlarda ortak olarak vardır.
2. Eğitimin ürünü değildirler.
3. Ne tümdengelimli, ne de tümevarımlı akıl yürütmelerin sonucudurlar.

Çözümleme ve bireşim kurallarının ve soyutlamayla genellemenin emri altında olan ilkel düşünceler, ikinci düşünceleri, yani sadece genel olup tümel olmayan düşünceleri meydana getirirler. Böylece, belirli bir görüm noktasından dikkate alınan uzaydan uzunluk elde edilir ki, bundan çizgi düşüncesi oluşur. Birçok çizgileri uzlaştırmak suretiyle üçgen ya da kare düşüncesini elde ederiz. Bu, aynı düşüncelere olasıllı düşünceyi ekleyince, sayıca pek çok şekillerin düşünceleri elde edilebilir. Biri yüksek bir zorunluluğun, diğeri de ruhun serbestçe meydana getirdiği ilkel düşüncelerle, ikincil düşünceler arasında evvelâ duyuların bize ver-

miş oldukları, daha sonra da üzerlerinde aklın bunları genelleştirmek ve doğrulamak için çalıştığı duyulur (sensible) düşünceler gelir.

Monestrier'in dikkatini en fazla çeken, sonsuzluk düşüncesidir. Bu düşüncede, konusu daha şaşılacak ve daha yüce olmak şartıyle ilkel düşüncelerin üç karakterine sahiptir. Bu düşünce, bize ancak sonsuz bir varlıktan gelebilir. Bu, işçinin kendi eserine vurduğu damgadır ve bize Tanrı'nın varlığını ilham eder; ve bize alın yazımızı da öğretir. Ölmezliğe, bu nedenle de ruhun tinselliğine aracılık eder. Monestrier, insel özgürlüğü de aynı deneysel kanıtlarla ispata çalışır:

1. Bireysel vicdanın dolaysız tanıklığı.
2. Her adımda cesaret ve kahramanlık izlerini gösteren ve aklın içgüdüyü ve tutkuları yendiğini ilân eden insan türünün tarihi.

Ona göre özgürlük, ispat edildikten sonra, güzel'i ve ahlâksal iyi'yi kabul etmek gerektir. Bu düşünceleri duyulara ya da herhangi özel bir içgüdüye değil, akla yerleştirmek lâzımdır. Onları faaliyetimizin kural ve amacı haline getiren sonsuz bir surette yetkin bir varlığa kadar yükselmek gerektir. Monestrier, bu genel görüşlerine, *Système de la Nature*'ü reddeden bir de diyalog eklemişse de, bu kısım önemsizdir. Onun dini ilgileyen konular hakkındaki görüşleri, Tanrıbilimcilerin çoğunda görüldüğü gibi, öznellikten kurtulamadığı gibi, din geleneklerine aykırı düşünmekten çekinenlere özgü de bir özellik taşır.

MONİMOS. Siragüze'de doğmuştur. M.Ö. IV. yüzyılda yaşamıştır. Kiniklerden Diyojen ve Krates'in öğrencisidir. Diogéne Laêrce, onun Korent'li bir bankere uşaklık ettiğini, yalandan delilik rolü oynayarak bankerin sık sık paralarını çaldığı için uşaklıktan kovulmuş olduğunu kaydeder. Yaşadığı dönemde pek çok delilikler yaptığı için, komedi yazarlarından Menandr da kendisinden söz etmiştir. Monimos, gerçeği araştırmanın onur aramaktan üstün olduğunu savunmuş, *İçgüdü* ve *Protreptik* adlı iki eser yazmıştı. Fakat, bunların yalnız adlarını biliyoruz. Monimos, hayatının sonlarına doğru Pyrrhonculuğu benimsemiş, hiç bir şeyin tanımlanılamayacağına, adlandırılamayacağına inanmıştır ve her görüşün (opinion) bir 'duman'dan ibaret olduğunu söylemiştir. Diogéne Laêrce, ozan Menandr'ın *Ecuyer (Cambaz)* adlı piyesinden Monimos'a dair olan şu parçayı nakleder:

"Ey Philon, Monimos, vaktiyle bir bilge olmuştu, fakat ünü biraz eksikti. — Keşkül mü taşırdı? — Üç keşkül taşırdı, fakat Zeus'e ant içerim ki, meşhur (Kendini bil!)e ya da diğer bilgelerinkine benzeyen bir söz söylememiştir. Bununla birlikte, bu dilenci, bu serseri, her şey bir dumandır, dediği için büyük oldu".

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. II).

MONTAGU, William Pepperell. Birleşik Amerika filozoflarından. 24 aralık 1872'de Chelsea'da (Mass) doğdu. 1920'den itibaren Colombia ve New. York Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Yeni gerçekçilerdendir. Başlıca eserleri: *The New Realism* (1912); *The Ways of Knowning on the Methode of Philosophy* (1925); *The Ways of Things-A Philosophy of Knowledge, Nature and Value* (1944).

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. Fransız hukukçu ve ahlâkçısı. 28 şubat 1533'te Perigord'da Montaigne şatosunda doğdu, 13 eylül 1592'de Paris'te öldü. XV. yüzyıl sonlarında tuzlu balık ticaretiyle uğraşarak zengin olan atalarından biri, Montaigne şatosunu satın almış ve (fiefligi) de kazanmış olduğundan, asilzadeler sınıfına katılmıştı. Montaigne, dört erkek ve üç kız kardeşin en büyüğüydü. 1546'da Guyenne Kolejini bitirdi; sonra hukuk öğrenimini tamamladı. Toulouse Üniversitesinde Cujas'ın derslerine devam etti. Babası aydın bir adamdı. Türlü resmî işlerde çalıştı. Bordeaux Parlamentosunda danışman ve belediye başkanı oldu. Etat-Genereaux'ya milletvekili seçildi. Bir süre Almanya ve İtalya'da dolaştı. E. Boetie ile 1559'da tanıştı, dost oldu ve 1563'te ölen bu dostu için Montaigne, ömrü boyunca elem duydu. Evlendi, altı kızı dünyaya geldi, fakat beşi öldü. İkinci kez belediye başkanlığı yaptığı zamanlarda Bordeaux'da veba salgını başladığından, Libourne'a çekildi; bazı politika işlerine karıştı, aşırı olmamak şartıyle krallığı savundu. Bir süre Bastil'de hapsedildi. Kitaplarını diğer bir dostu olan ve kuşkuculukta (şüphe) kendi çıraklarından sayılan P. Charron'a bıraktı.



Montaigne, 1537'de Bordeaux Parlamentosu danışmanlığından istifa ettikten sonra, kendi şatosuna çekildi; burada yurdunun iç kargaşalıklarından ve resmî işlerden olduğu kadar da geçim derdinden uzaktı. Sükûn ve inziva içinde okumak, düşünmek, insanları ve kendi nefsini incelemek fırsatını bulmuştu. Bir taraftan kendi görüşlerini, önyargılarını, bir taraftan da

yaşadığı çağın düşünce ve bilgi akımlarıyle keşiflerini gözden geçirdi ve her olgudan bir düşünce çıkarmaya muvaffak oldu. Bu suretle geçirdiği on yıl içinde *Essais (Denemeler)* adlı eserinin iki kitabı çıktı (Bordeaux, 1580). Sekiz yıl sonra da bu eserin Paris'te basılan beşinci baskısına bir üçüncü kitap ve ilk iki kitaba da 600 parça daha ekledi. 1592'de büyün eserin üçte biri kadar eklerle büyütülmüş olduğu *Denemeler*, 1802'de Naigeon tarafından bastırıldı. Bütün bu eklemelerde yalnız kendi düşünceleri değil, okuduğu eserlerden seçtiği parçalar da vardır; bu üç kitap ayrıca birçok bölümlere ayrılmıştır.

Denemeler'de, Seneka, Plütark ve Lucrece' in karakterlerinden kuvvetli parıltılar vardır. Montaigne'nin bu eserinde, yirmi yıl sürmüş olan özel düşünce ve inançlarının olduğu kadar da kendi hayatının her çeşit evrimi görülür. Zaten eserinin Önsöz'ünde, bu eserin konusunun kendisinden ibaret olduğunu, töreler ve âdetler izin verseydi, kendi hakkında daha geniş bilgiler vermekten hoşlanacağını anlatır. Eserinin üçüncü kitabında bu arzusuna uyduğu da görülür. Örneğin, on bir aylık doğduğu, sütnineye verildiği, devam ettiği kolejde Latince komediler oynadığı, Latinceyi Fransızcadan önce öğrendiği, sağlam bir mideye sahip olduğu, etlere ve şaraplara düşkün, kalın ve yüksek sesli, orta boylu, deniz ve araba seyahatlerinden sonra hastalanan, maden sularından başka bir ilâç kullanmayan, tavla ve satranç oyunlarını seven bir insan olduğunu anladığımız gibi, kendisinin babalık niteliklerinden yoksun ve sırf aile kurmanın gerektiğine inandığı için evlenmiş, cömert, şakadan, tatlı sohbetlerden hoşlanan bir adam olduğunu da öğreniyoruz. Annesinden hiç söz etmeyen Montaigne, kendisinden söz ederken, âdeta bizden bahsediyormuş gibi, insanlığın içini ve içyüzünü okur. Sanki onun için dikkate değen tek konu, kendi nefsinden ibarettir. O, bu suretle de tüm insanların zayıf ve güçlü yanlarını kendi nefsinde görür ve kendisini tüm insanlığın her yönden bir özeti, bir simge ya da örneği sayar.

Montaigne'nin kuşkuculuğu hemen tüm metafizikçilerin deney ötesinde kaldıkları için 'bilinemez' (inconnaissable) saydıkları ve insanların esasen kesin bir bilgi elde edebilmelerine olanak bulunmayan konular üzerinde toplanır. Bu itibarla onun kuşkuculuğu pek sınırlıdır ve metafizik konular üzerinde toplanan bir çeşit deneyüstü (trenscendental) kuşkuculuktur. Ona göre insanlar hiç bir konuda oy birliğine sahip değildirler. Bu yüzden de hiç bir şeyi kesin olarak bilemezler. Politikada, hukukta, ahlâk, din ve metafizikte milletlerin görüşleri yüzyıllar boyunca asla birbirini tutmuş değildir hatta tersine olarak birbirlerini yalanlamıştır. Halk arasında olduğu kadar da bilginler arasında tam uzlaşma yoktur. Esnek ve yumuşak 'akıl' sabit bir gerçek bulamadığı gibi, doğal ve çeşitli olan içgüdülerde hayatın tümel bir şeklini saptayamamıştır. İnsan, bütün bu sistemlerle işlemlerin karmakarışıklığı içinde kendi ruhunu olduğu kadar da bedenini, evreni ve Tanrı'yı bilemez. Bu bakımdan Montaigne "her şey hareket ediyor... belki de ne bileyim; ben bunu iyi olduğu için değil, fakat benimmiş gibi veriyorum bu nasıl oluyor da oluyor?" demek suretiyle kuşkularını itiraf eder.

Montaigne *Denemeler'*inin üç yüz sayfa kadar tutan *Apologie de Raimond Sebond* adlı bölümünde, bütün bilgisizliklerimizin, yanılmalarımızın insanlar arasındaki onaylananlardan ibaret olduğunu kaydeder. O, esas itibarıyle bilimlerin olumlu (pozitif) sonuçlarına değil, bilimlerin ilkeleri diye iddia edilen şeylerle bunlara karşı ileri sürülen görüşlere itiraz eder. B. Bréhier'nin gördüğü gibi, onun âlemi, ilkçağlardan miras kalan âlemin geleneksel hayalinden daha çeşitli ve türlü türlüdür. Ona göre âlem, "türlülük ve benzeşimlerden başka bir şey değildir"; "Âlemin en tümel niteliği, bu türlülük ve çeşitlilikten başka bir şey değildir" ve "insan ruhu, mucizelerin en büyük bir işçisidir". Eşyanın derinliğinde hiç bir sürekli ve biricik doğa yoktur. Stoacıların ardından gitmemizi istedikleri insel doğa bilinemez. Kuşkusuz, "başka yaratıklarda görüldüğü gibi, bazı doğal kanunlar vardır; fakat bu kanunlar, bu güzel insan aklının her yere hükmetmek ve kumanda etmek için araya girmesi ve eşyanın çehresini kendi övünme ve kararsızlığına göre tutuşturup karıştırması yüzünden bizde kaybolmuşlardır". Montaigne, bilimin kendi kendine, insanı, insanlıktan üstün ve Tanrısal bir bölgeye nüfuz ettiremeyeceğine, bilimin değerini konusundan değil, kullanılışından aldığına inanır. Bütün değerini, der, kendisini egemen kılan ve kullanan insanın değerinden alır.

Montaigne'e göre insan, yaratıkların en sefil, fakat en kibirlisidir. Kibir, onun doğustan sahip olduğu bir hastalıktır. O, kendisini tüm yaratıklardan üstün görür. Oysaki, hayvanların zekâ ve duyguları birer birer incelenirse, insanla hayvan arasındaki mesafenin pek de geniş olmadığı görülür. Duyularımız bizi aldatırlar, bu itibarla bize gerçeği veremezler. Onlar, bize âlemi kendi doğalarına ve durumlarına göre sunarlar. Algılarımızda bize görünen dış nesneler değil, duyu organlarımızın halleridir. "Yani, duyular bize yabancı nesneleri değil, kendi özel tutuklarını tanırlar". Akıl da kesin

bir sonuca ulaşamaz. Aklın dayandığı her görüşün doğruluğunu onaylamak için sonsuz bir surette geriye gitmek koşuluyle kendi doğruluğuna kanıt olan oyların çoğunluğunu kontrol ve ispat etmek lâzımdır. Zira, hem biz, hem de eşya sürekli bir surette değişkeye uğrarlar. Bu âlemde sabit hiç bir şey yoktur ve çeşitlilik o denli çoktur ve bunlarda o denli çoğalırlar ki, genel kanunlar ve tiplerin elde edilmesinden umudu kesmek gerekir. Ahlâksal ve sosyal kanunlarda da aynı ıraksamalar (divergences) ve büyük aykırılıklar vardır. Töreler (örf) zamana ve kavimlere göre değişir. Bununla birlikte biz, hiç bir şey bilmediğimizi onaylamak hakkına da sahip değiliz; ancak, "Ne biliyorum?" sorusuna göre düşünmek zorundayız. Montaigne, kuşkuculukta, "başkalarını dizginleyen zorunluklardan" insanı kurtarmak gibi bir yarar görür. Âlemde her şey hareket ettiği için, bilginin hareket etmemesi lâzımdır. Sadece, "kuralların kuralı âdetler olduğu için, kanunların genel kanunu da, herkesin bulunduğu yeri gözlemesinden ibarettir" ve gerçeğin ölçüsü, uygar, dinsel ve siyasal âdetlerdir. Montaigne, bu suretle eskilerin özdeyişlerini yineler, fakat onların imanını benimsemez.

Montaigne'in kuşkuculukta gözettiği amaç, hoşgörüyü (tolerance) bilinçlendirmektir. Zira, her kavim kendi töreleri, âdet ve içgüdülerine uygun olan gerçeklikler içinde yaşamaktadır. Onlar bizim âlemimize, töre ve âdetlerimize uymayan yanları yüzünden ne geridirler, ne de suçludurlar, demek istemiştir; fakat belki de bazı felsefe tarihçilerinin ve G. Lanson'un gördüğü gibi, onun kuşkudan beklediği en büyük sonuç, kendi huzur, sükûn ve tinsel mutluluğudur ve âlemin barış içinde yaşamasıdır; ne kendisinin ne de başkalarının tutkuları yüzünden rahatsız olmamaktır. Yani, Pascal için kuşku, Tanrı'ya ulaşmanın aracısıyken, Montaigne için mutluluğa ulaşmanın aracısıdır.

Montaigne'in kuşkulanmadığı tek gerçek, 'haz' ve 'elem'dir; fakat bunlar da mizaçlara ve yaşadığımız zamanlara göre, insandan insana değişir. Haz ve elem hakkındaki görüşler, insanlar tarafından yaratılmıştır. Bizim sözde uygarlığımızda, bu görüşlere birtakım uydurma ilkeler yükletilir. İnsan, doğal bir varlıktır. Bu itibarla bu yapay ve geçici düşünceleri bir yana bırakacak olursak, hepimiz için değeri aynı olan haz ve elemlerin bâki kaldığı görülür. Ve ancak bunun üzerinde ittifak edilir. Bizim, "büyük ve güçlü doğa anamız", bize elemden kaçıp haz aramayı öğretir. Bu iş için gereken içgüdüler, organlar ve fakülteler gibi araçları hazırlar. Ve bizi seçmeye olduğu kadar da ölçüye sevk eder. Nitekim, *Denemeler*'in son sayfalarında, Montaigne, hiç de kuşkuculuk inancını ifade etmeyen şu sözleri söyler: "Hayatı seviyorum ve Tanrı'nın verdiği izin oranında yararlanıyorum. Bundan, hayat, yalnız yiyip içme istediğinden ibarettir, demek istemiyorum. Doğanın bana benim için yaptığı şeyleri bütün kalbimle ve minnettar olarak kabul ediyor, ondan hoşlanıyor ve onu övüyorum. Doğa, tatlı bir kılavuzdur. Daima onun arkasından gidiyorum. Kendi varlığından meşru bir surette zevk almayı bilmek, mutlak ve Tanrısal bir yetkinliktir". Bu Epikürce ileri sürülmüş olan iyimserlik, *Denemeler*'in birçok yerinde vardır.

Montaigne'in 'ahlâk'a dair düşüncelerine gelince: O, insanın doğayı karıştırıp bozmuş olduğuna inandığı için, Brunetier'nin deyimiyle, bir 'yaşama sanatı' kabul eder. Bu sanat, doğayı bulma hüneridir. İnsan kolay, rahat ve tatlı bir hayat geçirmek için, bir çeşit Epikürcülüğü önerir. Montaigne, ahlâkı, feragat, fedakârlık ve yarlık (charité) isteyen Hıristiyanlık ahlâkına aykırı sayılır. Ona göre, yaşama sanatı, şu üç esasa dayanmak suretiyle gerçeklenebilir:

a) İnsan, ancak kuşkuculuğu sayesinde bağımsızlığı kazanabilir. Zira, bizi bağımlı bir hale getiren tutkularımızdır. Tutku ve hasislik, bizi kendimizden doğmayan servetlere, bizde yorgunluktan başka bir iz bırakmayan imgesel iyiliklere hizmet ettirir. Bunlardan vazgeçmekle, kendimizi kötülüklerden korumuş oluruz. Sosyal hayatın bütün şekilleri karşısında özgür olmalıyız. Bu siyasal ve dinsel şekillere bağlı servet ve gerçeklere, bizi kendimizden koparan ve bizi fantazyamızın nesnelerine veren fazla tutkulu bir inançla bağlanmamalıdır. Doğal duygulanmalar hususunda da özgür olmalıyız. Çocuklarımızı, eşlerimizi sevmeliyiz. Fakat bu sevgi, kendimizi rahatsız edecek denli olmamalıdır. Yurdumuza hizmet etmeliyiz, müstebit duygulanmalara kapılmadan bir gün ailemizi ve çocuklarımızı kaybetmeye razı olmalıdır. Zira, ilgiyi kesmek, azat olmak demektir. İnsan, kendisini asla vermemeli, fakat gerekirse iğreti olarak vermelidir.

b) Ölmeyi öğrenmeli ya da daha çok ölüm düşüncesine dayanmalıdır. Zira, ölümün kendisi hiç bir şeydir (Montaigne, burada Sokrat, Seneka ve Lucrèce'i hatırlatır). Ona göre ölüm, insanı melankolik düşüncelere ya da sert umutsuzluklara düşürmemelidir. Ölüm, nihayet insana hayatı daha aziz bir hale getirir. Montaigne'nin ülküsü, stoacıların alaycı sertliği değil, sadece ölmek için yatan hayvanlar gibi, şikâyet etmeden ölen kaba bir köylü feragatinden ibarettir. Ölüm düşüncesi bir budalalıktır; hayat düşüncesi daha iyidir. Daima ölümü seyretmekten ise, hayatı, genel olarak kesin de-

ğilse de, şimdilik kesinmiş gibi seyretmek daha iyidir.

c) Hayatın düşmanı ölüm değil, elemdir. Doğanın bize verdiği kuvvetlerin hepsiyle elemden kaçmalıyız. Montaigne, bu konuda tinsel olandan çok, organik olan âlemden korkar (G. Lanson).

Montaigne, bütün düşüncelerinde ve daha çok ahlâkta bireycidir. Ona göre, hareketlerimizi, başkalarının onayına göre değerlendirmek, hiç de pekin ve sağlam olmayan bir temele dayanmak olur. Zira, bir onay, zamana ve kişilere göre değişebilir. En iyisi, herkes kendi vicdanına göre hareket etmelidir. Zira, gidişimizi ancak kendimiz düzenleyebiliriz. Başkaları ne doğamızı, ne de sanatımızı bilebilirler; sonra eylemlerimizi yakınlarımız, yabancılardan başka türlü anlarlar. İnsanın dışı, asla içi hakkında bir akıl yürütmeye hizmet etmez. Ancak, geçmiş kötülüklerimiz hakkında açık ve dolgun bir hayal taşımamıza elverişli olan bir içsel ilkeye sahipsek, pişınan olabiliriz; başka acı ve üzüntülerimize şifa veren akıl, tersine olarak en sert pişmanlık elemini yaratır. Tıpkı, yakıcı ve soğuk bir fiyevrin ısı derecesi, dışsal ısıdan daha etkili olduğu gibi, ruhun pişmanlık acısı, başkalarının ayıplamasından doğacak acıdan daha güçlüdür. Nitekim, iyilik yapmak ve iyi bir vicdana sahip olmak da bize bir içsel kanı ve soylu bir vekar (fierté) duygusunu verir. Aşağı hazlanmalar, geçici ve anî oldukları için kolayca pişmanlık yaratırlar. Montaigne'in ahlâk bakımından ülküsü, insanın kendi nefsinde, her çeşit içsel çatışkıları (conflit) kaybettirmeye elverişli bir doğa yaratmaktır. Montaigne, kendi kişisel zayıflığına karşın, kahraman ruhlara imrenir ve onları takdir eder (H. Höffding). Yalancılığı en kötü rezilliklerden sayar; mutlak bir açık kalpliliği savunur. İnsanlığa adaleti önerir. Ahlâkı politikadan üstün tutar; gerçeğe bağlanmayı ister ve insanların kardeşçe yaşayabilmeleri için doğal eşitliği savunur.

Montaigne'in 'din' karşısındaki durumu, Katolik olmasına karşın, az Hıristiyancadır. Yurdunun ve hükümdarın dinine bağlanmayı ve dinde bir reform gerektiğini kabul ettiği gibi, Katoliklerin kendi dinlerinden başka dine inanmış olanları boğazlamalarını hoş görmez. Vahşîleri kendi putlarına tapmakta serbest bırakmanın, onlara gerçek iman adına kendi kötülük ve rezilliklerimizi, hastalıklarımızı, işkence ve ölümü nakletmekten daha hayırlı olduğunu ileri sürer. Özet olarak Montaigne, tümel hoşgörüyü (tolerance) savunur. Bu itibarla, dinde de bireyciliğini yitirmeyen Montaigne, felsefesel dogmacılığa (dogme) olduğu kadar da dinsel dogmacılığa hücum eder. Doğaüstünün ve Tanrısal ruhun bizi aydınlattığı doğru olsaydı, hayatımız bambaşka bir manzaraya sahip olurdu. Ve o zaman her şey kutsal gerekçelere göre ayarlanır ve din savaşları, bütün adi tutkularıyle bizi bu kadar birbirimizden ayırmazdı, der.

Ona göre, insanı yöneten Tanrısal fakülteler değil, gelenek ve göreneklerdir. Biz, kendi varlığımızı tamamıyle aşan hiç bir şeyi tasarlayamayız. İnsan, kendi özel niteliklerini çoğalmış ya da azalmış gibi tasavvur edebilir, fakat onları aşamaz. Ve her varlık daha çok, kendi kendisiyle, kendi özel niteliğiyle ilgilenebilir. Bundan Tanrılığı insan şeklinde tasavvur etmek ve âlemde bulunan her şeyin insanların iyiliği için tertiplenmiş olduğuna inanmak gibi sonuçlar çıkar. Tanrı hakkında bazı şeyler bildiğini zannedenler, ister istemez onu bir uçuruma atmış olurlar.

Montaigne'in 'politika'sı da kendi yaşama sanatına uygundur. En büyük hayır, barış içinde yaşadığı hükümet şeklini sevmektir. Demokrasiyi tercih etmesine karşın, Fransız olduğu için krallık taraflısı görünür. Hıristiyanlığın bütün otoritelere saygı göstermeyi emreden inançlarını kabul eder; hatta, mutlak iktidara baş eğmeyi salık verir. Ona göre, kanunlar adaleti temsil etmezler, âdetleri temsil ederler. Bu itibarla kanunların sık sık değişmek suretiyle kargaşalıklara neden olmasını istemez.

Montaigne, 'eğitim' sorununda, ileri görüşlü bir filozoftur. *Denemeler*'inde, *Çocukların Kurumu* adını taşıyan bölümde, çocukların sosyal niteliklerini geliştirmeyi ve modern hünerlere alıştırmayı önerir. Aynı zamanda gerçeğe koşan bir akıl, iyiye bağlı bir vicdan yaratmaya çalışır. Ona göre kitaplar, geziler, okumalar, oyunlar... hep bu işe hizmet ettirilmelidir. 'Çok bilme'yi değil, 'iyi bilme'yi, 'dolu bir baştan' çok, 'iyi yapılmış baş'ın yetiştirilmesini savunur. Bilginin kitabı adını verdiği doğayı gözlemeyi, ruhu incelemeye yeğ tutar. Anlaşılıyor ki Montaigne, J.-J.Rousseau'nun müjdecisidir. Montaigne, genel olarak tutucudur; yenilikten hoşlanmaz. Âleme hükmeden alışkanlıktır, vicdan bir şeye saygı göstermeye alıştıktan sonra, ondan ayrılacak olursa, büyük elemler hisseder. Bu nedenle, bilgenin tarafsız düşünebilmesi için, kendi ruhundan ayrılmayı bilmesi gerektir. Bu itibarla onun eğitimde güttüğü amaç, nesnel düşünmeye alıştırmak, bilgiyi, duygu ve karakteri geliştirmektir. İnsanın kendini yetiştirmesi için en iyi okul, hayat deneyleridir.

Montaigne, diğer kuşkuculardan farklı olarak genel olgulardan ve sabit kanunlardan çok tümel ve kandırılamaz bir tecessüs ve ilgiyle ayrıntılara ve ayrıcalıklara karşı derin bir ilgi

duymuştur. XVI. yüzyılın bir sürü olguları (faits), onun bu merak ve ilgisini fazlasıyle güçlendirdi. Amerika'nın keşfi, garip âdetlerin ve törelerin keşfine hizmet etmişti. Klasik antikitenin yeniden canlanması, kendi zamanına pek de uymayan mukayeseleri ilham etti. O dönemde din, politika ve görüş savaşları, her yanda dogmacılıktan nefret etme duyusunu veren bağnazlık, sayısı pek az olan bilgeler ve düşünürler, insanoğlunun özdeşliği hakkındaki safdil inançları sarsan türlü ilkeler egemendi. Montaigne, bütün bu karışık ve karşıt hallerle olaylar karşısında, antikiteye sığındı, fakat orada da türlü türlü ve sayısız anlaşmazlıklar gördü. Aristo'nun Eflatun'la, aşırı Eflatunculaın stoacılarla tartıştıklarını anladı. Bütün bunlar karşısında Montaigne, tek başına kaldığını hissetti. Üstün ve mutlu belleğinin yalnızlığı içinde her şeyin değişici ve bağıntılı olduğunu, hem gerçek hem de gerçek olmadığını ilân eden algıcı (müdrike) içinde insanların sefaletine ve eşyanın kararsızlığına ve daha çok sistemlerin övünmelerine gülmek suretiyle kendisini teselli etti. O, zekâsını parlak hayaller ve ilginç anılarla eğlendirmekle yetindi.

Denemeler'in bilimsel yanları, Latin ve Yunan kuşkucularına aittir; fakat onların doktrinlerini yenileştirme tarzı kendinindir. O, dogmacılığın sahte ışıklarını ve uğursuz projelerini silip süpürmeyi bilmiştir. Engizisyonla ve astrologların ukalâlıklarıyle alay etmesini bilmiş, en önemli sorunları ortaya atmaktan çekinmemiş, kendinden sonra gelecek olanların serbestçe araştırmalarına hizmet edecek çözüm yollarını ileri sürmekten çekinmemiştir. J.-J. Rousseau, onu, ahlâk kanununu sarsmış olmakla suçlandırır. Dogmacıların aleyhinde olduğu halde, *Denemeler*, onların da elkitabı haline gelmiştir. Bu kitabın adı bile, İngilizler arasında bir okul olmuştur. Montaigne, eskilerden ne denli çok yararlanmışsa, yeniler de ondan o denli çok yararlanmışlardır. Ve kendinden sonra gelmiş olan kuşkucular da onun etkisinden kurtulamamışlardır. Onun en büyük ardılı, P. Charron'dur.

Özetle o, hayvanları insanlarla eşit görür, hatta onların bazı yönlerini insanlarınkinden daha üstün sayar; bilimlerle ve felsefeyle alay eder, insanın hiç bir şeyi öğrenme gücüne sahip olmadığını, öğrenebildiklerimizin de aldatıcı olduğunu ispat etmeye çalışır. İnsanı sefil ve cılız bir yaratık sayan bu filozof, onun, kendisini evrenin sahip ve efendisi olmak iddiasını gülünç ve ciddîlikten uzak bulur. Montaigne, mutlak kuşkuculuktan kurtulmak için imana da sarılmaz; onun tek inandığı şey, kesin bir bilgi gibi görünen, mutlu olmak isteğidir. Zira bu istek, herkeste vardır. Fakat bu sefil dünyada mutlu olmanın da olanağı yoktur. Mutlu olmak için doğaya uymak ve doğayı gözlemek gerektir. Bu ise, kendi doğamızın dizginlerini gevşeterek kendimizi, bütün kaprislerimizin keyfine terk etmek demek değildir. Böyle bir şey yaparsak ona göre, maddesel ve tinsel acılara tutuluruz. Zira biz, başkalarının duygularını, haklarını ve özgürlüklerini yaralarsak, aynı suretle kendimiz de yararlanmış oluruz; ve esenliğimizi yıkarız. Öyle ise, ılımlılık (itidal) kanunlarına baş eğerek, eşyanın düzenine uygun bir hayat sürmeliyiz; ancak bu suretle kendimizi hasımların saldırılarından koruyabiliriz. Anlaşılıyor ki, o, bireysel ve toplumsal ahlâkı, bu kişisel mutluluğun korunmasında bulmaktadır. Bu itibarla Montaigne, âdetlere ve akla karşı açmış olduğu polemiğe karşın, mutluluk dileği ve çıkarlara saygı hakkındaki düşünceleriyle, Epikürce bir hayat biçimini savunmuştur. O, tam ve mutlak anlamda bir kuşkucu değildir. Zihinsel zevklerin dostu, kitapla eğitimin düşmanıdır, fakat onurlu hazlar bağışlayan ktaplara karşı sevgi ve ilgi duyar; şiir ve sanatı, hoşça vakit geçirmenin bir aracısı ve bir oyuncak sayar; Virgile, Horacius ve Ovidius... gibi Latin yazarlarıyle ciddî eserler arasında, tarihçilerle felsefecilerin kitaplarını yararlı bulur. Bununla birlikte o, Aristo'yu, zorluklarla yüklü bulduğu için sevmez. Eflatun'un *Diyalog*'larını sürükleyici bir nitelikte gördüğünden sevimli ve ilgi çekicidir diye beğenir. Ciceron'un eserlerini, sıkıcı, bunaltıcı ve kuru oldukları için yerer; metafizikçileri genellikle hor görür; Seneka ve Plütark gibi ahlâkçıları, öteki yazarlardan üstün bulur.

Essais (Denemeler) birçok kez basılmıştır. J. V. Laclerc'in 1826'da Paris'te bastırdığı 5 ciltlik nüshasıyle, 1825'te Villemain tarafından birtakım notlar eklenerek basılan 8 ciltlik nüshası önemlidir. Almancaya *Essays* adıyle Von Bode tarafından çevrilmiştir (Viyana ve Prag, 1797). Diğer Avrupa dillerine de çevrilmiş olan bu eserden seçilmiş bazı parçaları, *Denemeler* adıyle Sabahattin Eyüboğlu dilimize çevirmiştir (M. E. B., 1947). Külliyatı 12 cilt (son baskı, 1941).

Bkz. Hayatı ve düşünceleri hakkında, Montaigne' in kendi yazmış olduğu, *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne* (3 cilt, Roma ve Paris, 1774); Prévost-Paradol, *Les Moralistes Français* (7. baskı; Paris, 1890); Malebranche, *Recherche de la Verité* (1, cilt II, s. III, ch. V); ve *Logique de Port-Royal* (s. III, ch. XX); Pascal, *Pensées;* W. Weigand, *Montaigne* (1920); Fr. Strowski, *Vom wesen des Franzosichen Geistes* (Münich, 1937); H. V. Friedrich, *Montaigne* (1949); P. Willey, *Les Sources et l'Évolution des Essais de Montaigne* (1908); H. Höffding, (cilt 1, s. 30-37); E. Faguet, *Le XVI e Sciècle Stipfer Montaigne* (Hachette); E. Bréhier, (cilt I, s. 760-767); G. Lanson, (s. 316-332) ve diğer fel-

sefe tarihleri; L. Brunschwicg, *Descartes et Pascal, Lecturs de Montaigne* (1945); P. Borrier, *Montaigne* (1949); Hugo Friedrich, *Montaigne* (Bern, 1949); D. M. Frame, *Montaigne: The Humanization of a Humanist* (1959); Arman Müller, *Montaigne* (Paris, 1965); André Gide, *Essai sur Montaigne* (1937); Francis Jeanson, *Montaigne par Luis-même* (1961); Albert Thibaudet, *Montaigne* (1963).

MONTESON ya da **MONZON, Jena de.** Latince adı Johannes de Montesono'dur. Vaiz Kardeşler tarikatine mensup olan bu skolastik filozof, XIV. yüzyılın ilk yarımında Aragon'da (İspanya) doğdu. Ve XV. yüzyılın başlangıcında bilemediğimiz bir yerde öldü. Girdiği tarikatten Valance şehrinde birkaç yıl kutsal edebiyat dersleri almış, 1384'e doğru Paris'e gelerek ders vermiştir. Fakat dine aykırı bazı önermelere verdiği bazı karşılıklar yüzünden 1387'de Fransiskenler tarafından mahkûm edilmiştir. Bu yüzden Aix şehrine sığınmaya mecbur olan Monteson daha sonra kendisini, Paris Kilise Mahkemesine teslim etmeyi reddeden Aragon'lu Jean'a sığındı. Bu zat ona Sicilya'da barınabileceği bir yer buldu. Mahkûm edilmesine neden olan önermelerin bir kısmı doğrudan doğruya Tanrıbilimi, bir kısmı da kiliseyi ilgiler. Bunların her ikisi de ayrı birer eserde eleştirileriyle birlikte toplanmıştır ki, bu eserin bir özeti Pierre Lombart'ın *Sentences* adlı eserinin sonunda yayımlanmıştır.

Bizi ilgileyen felsefesel düşüncesinin esası şudur: Tanrı, eşyayı yapmıştır. Bundan, doğaların nicelikleriyle sayılabilen şeyler Tanrı tarafından zaman içinde vücuda getirildiği sonucu çıkar. Fakat, eşyanın ne olmaları gerektiği ebedî olarak belirlenmiş değil midir? Monteson, buna, yaratmanın zorunlu olduğu, cevabını verir. Yani, yaratma, Tanrısal bir istek ve irade ile değil, ister istemez vukua gelmiştir, der. O dönemde âlemin doğal bir zorunlulukla mı, yoksa Tanrısal hayrın zorunluluğuyle mi meydana geldiği sorunu, Dominikenlerle Fransiskenler arasında tartışma konusu olan önemli bir problemdi. Monteson, Dominikendi, bu itibarla kendisini Saint-Thomas'nın *Somme* ve *Opuscules* adlı eserlerindeki düşüncelerle savunmuştur. Yaratmanın Tanrısal bilgi dışında vücude gelmiş olmasını iddia etmesi, yani, Thomacı doktrindeki peşin belirleme (predéterminisme) tohumlarını son sonuçlarına kadar götürmüştür. Mahkûm edilmesinin nedeni de budur.

Bkz. Nat. Alexander, *Histoire Ecclés.* (1776, cilt VIII, s. 120-130).

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de la Brède et de. Fransız hukuk ve politika filozofu. 18 ocak 1689'da Bordeaux yakınlarındaki Brède şatosunda doğdu, 10 şubat 1755'te Paris'te öldü. Büyük bir yazar ve düşünür olmak için gereken her türlü olanaklara ve yeteneklere sahip olan mutlu bir adamdı. Zira, zengin ve asil bir aileden dünyaya gelmiş ve eğitimine fazlasıyle özenilmiştir. Juilly'deki Oratorie'da okumuş ve daha yirmi yaşındayken medenî hukuk kurallarını (codes) teşkil eden ciltlerin bir özetini çıkarmıştır. Bu özetler, daha sonra *Esprit des Lois (Kanunların Ruhu)* adlı eserinin yazılmasına hizmet etmiştir ki, daha bu yaşta büyük eseri yazmayı tasarladığına aracılık eder. 1714'te Bordeaux Parlamentosuna danışman oldu. 1715'te evlendi. İki kızı ve bir oğlu dünyaya geldi. 1716'da amcası, bütün servetini olduğu kadar da Parlamentodaki başkanlığını ve adını kendisine miras olarak terk etti. Bu tarihten itibaren Montesquieu adını alan bu filozof, otuz üç yaşındayken Paris'e geldi ve *Lettres Persanes (Acem Mektupları)* adlı eserinin kazandırdığı ünle ve başarısı dolayısıyle, 1728'de Akademi'ye seçildi. Ülkesinin bazı içişlerine, vergilerine dair kendisine verilmiş olan görevleri yerine getirdiği gibi, Parlamento'da bulunduğu zaman yeni kurulmuş olan Bordeaux Akademisine birkaç dissertasyon sunmuştur ki, bunların arasında *La Politique des Romaines dans la Religion (Romalıların Din Politikası)* önemlidir. Montesquieu, *Acem Mektupları*'nı otuz iki yaşındayken (1721) yazmıştı. Bu eser, kendisini birden üne kavuşturdu. Konusunun çok ağır ve ciddî oluşu, şeklinin hafifliği, herkesin dikkatini kendi üzerinde topladı. Fakat, bu eser hakkındaki düşünceler çeşitliydi. Yeni düşüncelere dost olanlar, XIV. Louis monarşisinin son zamanlarında, yurtseverlikleri hakarete uğramış ve yeis getirmiş olanlar, insan onuruna ve devletin gerçek çıkarlarına daha uygun bir düzeni düşleyenler, hükümet ve kanunlarda ciddî bir yenilik isteyenler anlamışlardır ki, bu yeni yazar, kendi ülkülerinin hepsine bağlıdır. Buna mukabil, sarayda nüfuzlarıyle zamanın politikasını yöneten parti ise, bu kendi adını ve hukukçu kişiliğini tehlikeye koymaktan çekinmeksizin yurdunun din ve politikasını eleştiren yazara karşı öfke ve hakaret duygularıyle yuğrulmuşlardı. Fakat sarayda çok nüfuzlu olan bu partinin kamu-



oyunda (umumî efkâr) hiç bir itibarı yoktu. Her yerde işi oluruna terk etmeyi ve kurulmuş düzeni isteyen düşünürlerin aristokratlar arasında da koruyucuları çoktu. Montesquieu, kişisel mevkii, kibarlarla ve sarayla olan ilişkisi dolayısıyle başka yazarlardan farklı bir öneme sahipti; o, bu sıfatlardan yararlanma fırsatını da buldu.

Sacy ölünce, bundan boşalan Fransız Akademisine Montesquieu'nün getirilmesi düşünüldü. Düşmanları, onu kralın Akademiye asla aldırmak istemediğini bildirdiler. Bu olay Montesquieu'nün halk nazarında büsbütün yükselmesine neden oldu; Akademilere şiddetli hücumlar başladı. Bunun üzerine Montesquieu, Bakan Kardinal Fleury'ye giderek eserinin kendisi tarafından incelenmesini rica etti. Onun bu açık yürekliliği ve benliğine güvenmesi, Kardinali ağlattı. Voltaire, Montesquieu'nün Bakana sunduğu nüshada pek şiddetli sayfalara daha hafifletici kartonlar eklediğini anlatır.

Nihayet, Montesquieu'nün sarayda bulunan dostları ve kendisini seven bir mareşalin yardımıyle Akademiye seçilmiş oldu. Fakat kabul töreninde eserinden fazla söz edilmedi. Montesquieu'de okumak ve çalışmak sönmez bir tutku halindeydi; bu tutku hayatı boyunca zayıflamadı. Bordeaux'daki görevini Baro başkanına sattı, felsefe ve edebiyat incelemelerine koyuldu. O da Descartes gibi, Avrupa milletlerinin törelerini, kanunlarını, eylemlerini ve karşılıklı hukuk mekanizmalarını yerinde görmek için seyahat ihtiyacını duydu. Pek çabuk meşhur olduğu için, her gittiği yerde saygıyla kabul edildi. Evvelâ Viyana'ya gitti, orada Prens Eugène'le görüştü, daha sonra Macaristan ve İtalya'ya geçti. Venedik'te meşhur ekonomi bilgini Law'la tanıştı. Bu zat, Montesquieu'ye *Kanunların Ruhu* için büyük bir ilham kaynağı oldu. Roma'da daha sonraları Clement XIII. adıyle Papa olan Kardinal Corsini ile dost oldu. *Anti-Lucrèce* adlı eserin yazarı Kardinal Polignac'la da tanıştı. Roma Müzesini dolduran sanat eserleri, onu pek heyecanlandırdı. Nihayet, İsviçre'ye gitti. Buradan, Rhin sahillerini izleyerek bir süre Hollanda'da kaldı. La Haye'de, daha önce Venedik'te tanıştığı Lord Chesterfield'le buluştu. Bu Lord, onu İngiltere'ye götürmek üzere yanına aldı. 1729'da İngiltere'ye geçen Montesquieu, orada politika ve ticaret bakımından kuvvetli ve kanundan üstün bir egemen tanımayan bir ulus buldu. Bu da kendisine önemli düşünceler ilham etti. İngiltere'yi pek yükseltmiş olan siyasal kurumları ve bu ulusun dehasını inceledi; bu suretle kendisine dalkavukça saygı ve sevgi göstermiş olan aristokrat bir zümre ortasında iki yıl kaldı ve Londra Kral Cemiyeti, kendisine yardımcı üye unvanını verdi: Bu uzun seyahatlerden yurduna zengin gözlemlerle dönmüş olan Montesquieu, "Almanya'yı seyahat etmek için, İtalya'yı vakit geçirmek için, İngiltere'yi düşünmek ve Fransa'yı yaşamak için dolaştım" der. Diğer bir sözü de şudur: "Fransa'da herkesle dost oldum, İngiltere'de kimseyle dost olmadım, İtalya'da herkese iltifat ettim, Almanya'da herkesle içtim".

Montesquieu yurduna döndükten sonra iki yıl Brède'deki şatosuna çekildi; burada, 1734'te yayımlanan *Considérations sur les Causes de la Grandeure et de la Décandence des Romaines (Romalıların Büyüklük ve Alçalmalarının Nedenlerine Dair Görüşler)* adlı eserini tamamladı. Bu eser yıllarca çalıştığı ve bundan on dört yıl sonra yayımladığı (1748) *Kanunların Ruhu* adlı eserinin bir bahsi sayılır. Bu son eser, XVIII. yüzyıl Fransız felsefesinin en yüksek anıtlarından biridir. O, bu kitabı yirmi yıllık bir emekten sonra meydana getirebilmiştir. Montesquieu, bunu bastırmadan önce, müsveddelerini dostu Hélvetius'e yollamıştır. Hélvetius, bu eserden bir şey anlamamış, tarihin büyük olgularını geniş ve tarafsız bir görüşle yargılamasına hizmet eden sükûn ve alçak gönüllülükle yazılmış olmasından, arkadaşının *Acem Mektupları*'yle kazanmış olduğu onuru düşüreceğini zannetmişti; bunu kendisine açıkça söyledi. Fakat Montesquieu, kendi dehasından emindi. Bunun için olacaktır ki, eserinin Önsöz'ünü şu satırlarla bitirmiştir: "İngiltere, Fransa ve Almanya'da gördüğüm ve benden önce yazmış olan büyük adamlara karşı hayrandım, fakat cesaretimi asla yitirmedim. Ben de Corrège'le birlikte bir ressamım diyorum". Montesquieu'nün bu eseri o denli meşhur olmuştur ki, bütün partiler ona hücum etmekte ittifak ettiler; fakat o, *Defance de l'Esprit des Lois (Kanunların Ruhunu Savunma)* adlı eseri yazarak itiraz edenlerin ağızlarını kolayca kapatmaya muvaffak oldu.

Montesquieu'nün ünü artık yalnız Fransa'da değil, tüm Avrupa'da en yüksek aşamasına ulaşmıştı. 1752'de İngiliz darphanesi sanatkârlarından Dassier, Fransa'ya Montesquieu'nün bir madalyonunu yapmak için gelmişti. Montesquieu, *Kanunların Ruhu*'nu sansürden kurtarmak için onu evvelâ Génève'de bastırdı, oradan da kolayca Fransa, İtalya ve İngiltere'ye girdi. Bir buçuk yılda 22 kez basıldı. Bu denli ün ve başarı, onun hayatında ve çalışkanlıklarında hiç bir değişiklik yapmadı.

Montesquieu, Paris'i seviyor ve orada çok aranıyordu. Fakat kendisi etütlerine hizmet etmiş olan şatosunu daha az sevmiyordu. Montesquieu, Voltaire'i sevmezdi. "O, iyi bir tarih yazmamıştır, fakat kendi doktrinlerinin onuru

için yazı yazan kimseler gibi, Voltaire de sadece kendi manastırı için yazar" demişti. Buna karşılık olarak da, Montesquieu'yü sevmeyen Voltaire de onun hakkında: "İnsan türü unvanlarını yitirmişti, Montesquieu, onları buldu ve insanlara geri verdi" demiş ve onun edebî dehasına karşı duyduğu hayranlığı saklamamıştı. *Kanunların Ruhu* için Montesquieu'nün sarfettiği büyük emek, onun bütün organik kuvvetlerini zayıflatmıştı. Bu yüzden gözlerini yitirdi, on üç gün kadar süren bir hastalıktan sonra, en küçük bir şikâyette bulunmadan 66 yaşında öldü. Etrafında iyi ve şefkatli dostları vardı, kendisinin de itiraf ettiği gibi o, "yaşamış olan insanların en mutlusu"ydu.

Montesquieu'nün adı geçen eserlerinden başka, *Le Temple de Gnide; Disscours Academiques; Le Dialogue de Sylla et l'Euerate* (Bu eser, Romalılar hakkında yazdığı eserin bir eklentisi sayılır); *Arsace et Isméni (Doğru Öyküler* şeklinde yazılmış bir küçük romandır); *Pensées Diverses; Lettres Familières* ile *Mareşal de Berwick'in Tarihine Dair Methiye...* Fiziğe ve doğal tarihe dair, örneğin Bordeaux Akademisine sunmuş olduğu *Yankının Nedeni; Böbrek Bezlerinin Görevi* gibi memuvarlar ve nihayet Ansiklopedi için yazdığı *Essai sur le Gout* (Bunda, dikkate değen psikolojik düşünceler varsa da, estetiğin büyük sorunlarına değinmez) gibi eserleri de vardır.

Montesquieu'nün ana düşüncelerini metinde adı geçen eserlerinin çözümlemeli bir özetini vermek suretiyle açıklamamız yararlı olacaktır:

a) *Acemî Mektupları:* Bu eserin pek çabuk ve inanılmaz bir surette meşhur olmasındaki nedenlerden biri de, XVII. yüzyıldan beri Doğu uluslarına dair olan eser ve kanunların Fransa'da bir moda gibi merakla izlenilmesidir. Esasen Doğu âleminin Batı'ya hiç de uymayan âdet ve törelerini gösteren bir hayli edebî eser de çıkmıştı. Montesquieu, bu kitabında Louis XIV'nin son günlerinde Avrupa'ya ve Paris'e gelmiş olan Usbek ve Rica adında iki İranlıyı varsayar. Pek siyah olan kadınların gözetimi altında, pek beyaz kadınlarla dolu olan sarayların şehvet ve türlü tutkularla kıvranan kadınlarından söz eder. Fakat bunlar, eserin romantik yanlarıdır. Montesquieu'nün asıl amacı bunlar değil, iki İranlının Avrupa uygarlığı hakkındaki görüşleridir. Bunlar, Avrupa'da gördükleri her şeye şaşarlar. Eserde, törelere dair pek sudan bazı eleştiriler yapılır, fakat Law'ın ekonomik sistemiyle Louis XIV'nin yeteneği ciddî bir görüşle hırpalanır. Montesquieu, monarşinin nasıl soysuzlaştığını gösterir ve kendi meşhur 'aracı iktidarlar kuramı'nın (théorie des pouvoires intermédiaires) taslağını vermiştir. Bir taraftan da cemiyetin başlangıcına kadar çıkan Montesquieu, Eflatun tarzında bir mit (mythe) tasavvur eder ki, bu, G. Lanson'un deyimiyle, imansız ve akıllı bir zihnin düşü (rüya) gibidir. Doğal içgüdülerini terk ettikleri için mahvolan Troglodytlerin tarihini bu nedenle öğreniriz. O, bunlardan kaçıp kurtulabilen iki aileden, dirlik ve düzenlikleri ulusal erdemlere, aileye ve dine dayanan yeni bir halk türetir. Bu eserde Montesquieu, dini, öteki kurumlar türünden bir kurum sayar ve dinin bazı özellikleriyle şiddetle alay eder. Müslümanlığı olduğu kadar da Hıristiyanlığı reddeder. Fakat, *Kanunların Ruhu*'nda dinin sosyal etkisine dair daha ciddî ve doğru bilgiler verir. Montesquieu, *Acem Mektupları*'nda sanat ve şiir ilkeleriyle olduğu kadar da dinin içsel ve esaslı ilkeleriyle ilgilenmez.

b) *Romalıların Büyüklüğü ve Çökme Nedenlerine Dair Görüşler:* Gerek düşünce ve gerek anlatım tarzı ve bilgi itibarıyle *Acem Mektupları*'ndan daha ciddî ve derindir. Montesquieu, bu eserinde bir çeşit Fransız Machiavelli'sidir. Bu itibarla bu eser, bir tarih kitabı olmaktan çok yüksek bir politika kitabıdır. Bu nedenden, aşağıda sayacağımız kusurlar, ancak bir tarihçi için önemlidir; yoksa, onun amacı, daha çok ulusların yükselme ve çökmelerindeki sosyal nedenleri açıklamaktır. Montesquieu, bu kitabında Roma'nın büyüklüğüne, belâgatine, erdemine âdeta tapar. Tite-Live ve Tacite'i okumuş, bunlar üzerinde çok düşünmüştür. Kötü imparatorların yönetimindeki stoacıların verdikleri vekar ve enerjiye hayrandır. Hıristiyanlık ülkülerinin cazibesinden kaçan Montesquieu, payyen (païene) erdemin yüksekliğine tutkundur. O, Romalıların büyüklüğünü hazırlayan nedenler sorununda az çok Bossuet'yi örnek tutmuştur, bu büyük ve Hıristiyan olan tarihçi Montesquieu'den önce *Discours sur l'Histoire Universelle* adlı bir eser yayımlamıştı.

Bossuet bu eserinde, Romalıların yükselme nedenlerini anlatmış, fakat çökmelerindeki ajanlardan söz etmemişti. Montesquieu, bu iki sorunu da ele almıştır. Ona göre, yükselme nedenleri şunlardır: Romalılardaki özgürlük, çalışma ve vatan aşkı; ulusal kurumlarındaki kuvvet ve disiplin; ruhları daima etkin (aktif) tutan ve dış tehlikelerin önüne geçen içsel gayretler; felâketli zamanlarda milletin sebatı; ancak galip geldikleri zaman barışa yanaşma ülküsü ve nihayet Senato'nun şu üç ilkesi: a) halkı krallara karşı desteklemek, b) yenilgiye uğramış olanların törelerine dokunmamak, c) ancak bir tek düşmanla savaşmak, yani düşmanların sayısını çoğaltmamak... vb.

Romalıların çökme nedenlerine gelince: Uzak bölgelerde savaş aramak suretiyle askerlerin

yurtseverlik duygularını baltalamak; site haklarını tüm uluslara bağışlamak; töreleri bozan lükse düşkünlük; şiddetli cezalar vererek ruhları korku içinde köleleştirmiş olmak; kötü imparatorların gelişi; imparatorluğun ikiye bölünmesi; Batı imparatorluğunun barbarlar tarafından yıkılması; Doğu kısmının da can çekişmesi... vb.

Montesquieu, bu eserinde dehâsının tüm gücüne karşın, eski tarihçilerin söylediklerini kontrolsüz kabul etmek, onların ulaştıkları gelişmeleri kavramamak, Saint-Evermond'un tahminlerinden kuşkulanmak, Romalıların malî ve ekonomik yanlarından hiç söz etmemek ve Roma dinine tamamıyle ilgisiz kalmak gibi kusurlardan kurtulamamış, tarihte bir kez görülmüş olan bir olguyu hemen genelleştirerek kanun haline getirmek gibi yanılmalara da düşmüştür. Örneğin: "İç savaşlarıyle yıpranan bir devlet, başkalarının özgürlüklerini tehdit eder"; "Büyük adamlar, iç savaşlarından doğarlar"; "İnsanlar her zaman aynı tutkulara sahip olabilirler. Büyük değişmeleri meydana getiren vesilelerde başka başka olabilirler, fakat bunların nedenleri daima aynıdır" gibi ayet şeklinde ifade edilmiş yargılardan çekinmez.

Montesquieu'nün bu eseri, lâyik olduğu kadar da felsefesel bir değer taşır. Burada tam bir düşünce sıralanması yoktur, düşünceleri âdeta fırlamalar halinde fışkırmıştır. Montesquieu'nün bu eserde getirmiş olduğu yenilikler arasında, Tanrısal kayra (providence) düşüncelerini yine olgularda araması, başlangıçlarla sonuçlar arasında ilişkiler görmesi, tarihe fiziksel bilimlerin yöntemlerini uygulaması ve tarihten rastlantı düşüncesini kovmuş olmasıdır. Ona göre, tarihsel evrimin başlıca şekil ve yönlerini veren de, halkın ruhu ve egemen içgüdüler gibi içsel ya da kurullar (institutions) ve kurumlar (constitutin) gibi dışsal olan sabit ve genel bazı olgulardır. Bu eserin en güçlü bölümü, Romalıların dış politika oyunlarından söz eden VI. bölümüdür.

Montesquieu bu eserine bir eklenti olarak *Dialogue de Sylla et Deucrate* adlı eseri yazmıştır. Bunda, Roma Patriçilerinin bencil, hoşgörüden yoksun, kibirli, fakat yurtsever karakterleri açıklandığı gibi, müstebitlerin iktidarı ellerinde tutmak için yaptıkları kanlı girişimlerin doğa ve sosyal etkileri de incelenmiştir. *Essai sur les Causes qui Peuvent Affecter les Esprits et les Caractères (Ruhlara ve Karakterlere Etki Yapan Nedenlere Dair Deneme)* adlı eseri de, bu bakımdan önemlidir. Montesquieu bu eserinde, bireylerin ve kavimlerin mizaçlarını belirleyen etkileri incelemiştir. İnsanların huylarını, irade ve edimlerini, bazen aynı, bazen de ters yönlerde hareket etmeye sürükleyen iki çevre (milieu) görmüştür:

1. Ahlâksal çevre, ki bu, eğitim, toplum ve meslek... vb.'dır.

2. Fiziksel çevredir ki, bu da, iklimden ibarettir.

Ona göre iklim, bedenlere bir etki yapmadıkça ruhlara nüfuz etmediği gibi, beden de aldığı etkilerin tümünü ruha nakletmemişse, yine ruha bir etki yapamaz. Bu itibarla iklimler kuramı onda, ister istemez fiziksel olgularla ahlâksal olguların bağlantısına dayanır ve klasik düşünürlerin saf psikolojilerini fizyolojiye bağlamış olur. Bu suretle edebiyata da yeni bir yol açar. Yani, edebiyata tinsel (spritiuel) olguları çözümlemekten çok mizaçların incelenmesi düşüncesini verir. Ruhun tutkuları yerine, sinirleri koyar ve bireylerin kendilerine şekil veren ya da şekillerini bozan çevrelerde banyo ettirir (G. Lanson, s. 709).

c) Montesquieu'nün asıl felsefesini taşıyan ana eseri, *Kanunların Ruhu*'dur. Yirmi yıllık bir emekten sonra yazdığı bu eserde, onun tüm yasamalara (legislations) mukayese edilmiş olmak şartıyle Montesquieu'nün tüm tarih, ekonomi, din ve sosyal bilgilere dair olan düşüncelerini bulmak mümkündür. Bu eser, otuz bir kitaba bölünmüş ve her kitap da, bazısı beş altı satır olmak üzere küçüklü büyüklü birçok kısımlara ayrılmıştır. Onun amacı, insanları olabildiği kadar mutlu edebilmek için gerek poiltika, gerek uygarlık bakımından nasıl yönetilmeleridir, sorununu çözmektir. O, bunu açıkça söylemez, fakat kitabının hemen her bahsinden sızan ruh, bu amacı taşır. Montesquieu, saf metafizikten çekinmekle birlikte, onun öyle tanımları, öyle ilkeleri vardır ki, dolayısıyle metafizik değilse de genel olarak felsefesel bir niteliğe sahiptirler. Bu eserin birinci kitabı, *Genel Olarak Kanunlar* başlığını taşır. Bu da şu adları taşıyan üç bölüme ayrılır: *Türlü Varlıklarla İlişkileri İçinde Kanunlar; Doğa Kanunları; Olumlu (Pozitif) Kanunlar.* Birinci bölümde kanunu şöyle tanımlar: "En geniş anlamıyle kanunlar, eşyanın doğasından türeyen zorunlu ilişkilerdir. Bu anlamada tüm varlıkların kanunları mevcuttur: Tanrılığın kanunları vardır, maddesel âlemin kanunları vardır; insandan üstün zihinlerin kanunları vardır, hayvanların kanunları vardır; insanların kanunları vardır". Bu tanımla Montesquieu, gerek doğada gerek toplumda yapay (sunî) olarak hiç bir şeyin varolmadığını bir ilke olarak ileri sürdüğü gibi, Tanrı varoluşuyle kayra hükümetini (gouvernement de la providence) kendiliğinden apaçık bir gerçek saymış olur ve Hegel'den daha önce, bu filozofun meşhur formülünü de kapsayan şu düşünceyi kayde-

der: "Tanrı ve bu hükümet sayesinde, her türlülük bir tek şekilliliktir (uniformité), her değişme, bir sabitliktir".

Eserin ikinci bölümünde Montesquieu, Hobbes'un ikinci bölümüyle çarpışır ve onu kökten reddeder. Ona göre insanlar, bir toplum teşkil etmek için, düşünüp danışma, belirtik (explicite) bir sözleşim ihtiyacını duymuş değildirler. Tersine olarak vahşîlik döneminde her insan, zayıflığını, aşağılığını hissetmiş ve diğerlerinin de kendilerine eşit olduklarını sezmiş, bu nedenden de birbirlerine saldırmaya değil, tanışmaya çalışmışlardır. Bu itibarla sosyal halin ilk dönemi, bir barış halidir, Hobbes'un iddia ettiği gibi, bir savaş hali değildir.

Montesquieu, üçüncü bölümde, insanların toplum haline gelir gelmez zayıflık duygusunu yitirdiklerini, korku eşitliğinin ise yerini, kendilerini kışkırtan çeşitli ve eşit olmayan tutku duygularına terk ettiğini, savaş halinin bu suretle başladığını, yani savaşın bir toplum hali olup, asla toplumun bir başlangıç ve kaynağı olmadığını anlatır. Ona göre bunun sonucu olarak, 'siyasal hukukla medenî hukuk'u —ki, Montesquieu, bunları birbirinden ayırmaz— ve nihayet insan haklarını düzenlemek için kanunlara ihtiyaç hasıl olmuştur. Zira, "Genel olarak kanun, yeryüzünün tüm insanlarına hükmettiği sürece, insel akıldır ve her ulusun siyasal ve uygar kanunları, bu insel aklın kendini uyguladığı özel hallerden başka bir şey olamaz" ve bunun sonucu olarak kanunlar, "her ulusun kanunu kendisine göre oluşur, herhangi bir ulusun kanunları diğer bir ulusa uygun gelirse, bu ancak büyük bir rastlantının eseri olabilir".

Eserin ikinci kitabı, *Hükümetin Doğasından Türeyen Kanunlar*'ı inceler. Burada, Cumhuriyet, Monarşi ve İstibdat olmak üzere üç hükümet türünü sayar. Sosyal hayat, tarihsel bir yöntemle incelenirse, siyasal ve uygar toplumların gelişmesinde iki son nokta ile bunları birbirine bağlatan bir aracı vardır. Başlangıç noktasında uluslar, bir adamın kuvvetinden başka bir şeye itaat etmezler, buna İstibdat (despotisme) denilir. Son noktada, yani amaçta ise, uluslar, ancak kendi kanunlarına itaat ederler. Buna da Cumhuriyet (république) denilir. Bu iki şekil arasında tüm bir tarihi kaplayan Monarşi vardır. Birincide insanları kanunlar değil, kuvvetler yönetir. Korkunun sonucu bir itaati, en mutlak bir güç temin eder. Bu yönetim, toplumu rahat ettirirse de, gerçekte toplumun hayatı için gerekli olan şeyleri veremez. Bunun sonucu olarak istibdat, kendisinden asla ayrılmayan bir direnme ve isyanla yıkılmış olur. Zira o, bozuk bir ilkeye dayanır ve doğası itibarıyle de bozuk olduğundan biteviye bozulmaya devam eder. Sükûn ve rahatlık aşkı bir ulusa özgürlüğünü feda ettirir, fakat bu da asayişle mümkündür. Oysaki, korku, emniyet ve asayişi yıkar. İstibdat ne denli merkezleşirse, o denli zorbalaşır, bu itibarla bu yönetimde adalet olmaz. İstibdat yönetimi bir meyve koparmak için, Lousiana vahşîlerinin yaptıkları gibi bütün bir ağacı kırmak demektir. Bunun en kesin ilkesi, "benden sonra, tufandır".

Monarşide ise, kuvvetle kanun birbiriyle karışıktır. Buradaki kanunu, Monark'ın kendisi yapmıştır. Bunun istibdattan farkı azdır ve kolayca istibdata çevrilebilir. Fakat, monarşide adalet olabilir. Zira, burada asıl yönetim, hükümdar olmakla birlikte, kendisini sınırlayan bazı seçkin sınıflar vardır. Nitekim, hükümdar da bu sınıfın içindedir. Bu seçkin sınıf, aristokratlardan ve rahiplerden başlayarak diğer sınıflara doğru gittikçe değer ve kuvvetlerini yitirirler. İngiltere'de olduğu gibi, bunlar, hükümdarı sınırlamazlarsa, istibdat başlar. Monarşide hükümdar kendi onurunu (honeure) korumak için ulusla ilgili görünür. Bu yönetim de ulusun kendi istek ve iradesiyle kurulmuş değildir. Bunun istibdattan tek farkı, bir kanuna sahip olmasıdır. Fakat amacı, sadece 'onurlar'ın korunmasından ibaret olan bu bencil yönetimde adalet, yukarı sınıflardan aşağı sınıflara indikçe derece derece düşmeye, azalmaya başlar. Demek ki bu hükümette adalet yoktur.

Monarşi ile asıl halk hükümeti, yani demokrasi arasında bir de 'aristokrasi' vardır. Burada halkın ileri gelenleri yönetimi ele alır. Bu da bir çeşit monarşi sayılır. Zira asillik, keyifsel bir unvandır ve erdem kuşaktan kuşağa (nesil) geçmeyen, bu itibarla da asillerde mutlaka bulunması gerekmeyen bir niteliktir. Bu bakımdan da bu yönetimde hükümeti ehline vermek olanaksızdır. Halk hükümetinde ise, ulus, hem uyruk (tebaa), hem de egemendir. Zira, kendi kanunlarına bağlı olduğu kadar da kanunları kendisi yaratır. Bir ulusun mutluluk ve uygarlığı, demokrasinin kuvvet ve yeğinliğine (şiddet) bağlıdır. Ulus, kendisini yönetecek kimseleri seçmek için olağanüstü bir istibdata sahiptir, bundan yararlanmak gerektir. Montesquieu, burada Hollanda ve İsviçre'yi örnek göstererek cumhuriyete meyleder. Ona göre, demokrasinin esası sosyal erdemdir, eskilerin tasarladıkları bireysel ahlâk değil; bütünün, ulusun ahlâkı, bu erdemin temelini oluşturur. Bu erdem özgürlüğe bağlıdır. Ulus, her şeyi seçebilir. Yalnız milletvekillerini ve yargıçları değil, yetkin bir hale geldikten sonra, komutanları bile kendisi seçmek yetkisine sahip olabilir.

Demokrasinin en üstün amacı, Cumhuriyettir. Buna ulaşmak için sosyal ve siyasal erdeme sahip olmak gerekir. Montesquieu'nün bu konuda anladığı erdem, "Vatan aşkı, yani eşitlik aşkıdır. Bu ahlâksal ve dinsel bir erdem değil, siyasal bir erdemdir"; "Vatan ve erdem aşkından ibaret olan erdem, genel çıkarı, kişisel çıkara yeğ tutmayı gerektirir"; "Bu aşk, halk hükümetine sahip olan yerlere özgüdür ki, buralarda hükümet yurtseverlere verilir".

Montesquieu'nün önerdiği en yetkin hükümet şekli, İngiliz yönetimidir. Orada asiller, kralın haklarını sınırlandırmışlardır ve yargıcın emri olmadan kimse yakalanıp hapsedilemez; orada yönetim örgütleri düzgündür ve Parlamento vardır, kralın kanunları, Parlamento kabul etmedikçe uygulanamaz. Aynı zamanda İngiltere'de kuvvetler, birbirinden ayrılmışlardır. Montesquieu, eserinin IX. kitabına kadar bu üç hükümet şeklinin dayandığı ilkeleri, kanunların ve hükümetin ilkelerine göre bağıntılı olacağını, hükümet şeklinin dayandığı ilkelerin, debdebe, lüks ve kadınların duyularıyle ilgileri bakımından sonuçlarını çözümledikten sonra, VIII. kitaptakinden daha ılımlı bir düşünceyle, "Demokrasi ilkeleri, der, yalnız eşitlik ruhunu kaybetmekle değil, aynı zamanda eşitlik ruhu aşırı bir dereceye çıkarsa, herkes hükümeti yönetmek için seçtikleri kimselerle kendilerini eşit sayacaklarından, bozulur". Montesquieu, böylece özgürlükle serbestliği (licence) ve demokrasi ile demagojiyi birbirinden ayıran nitelikleri de gösterir. Montesquieu, eserinin IX. kitabında, kanunların savunma kuvvetiyle ilişkisini, X. kitapta ise, kanunların saldırgan kuvvetle ilişkisini de inceler. Bu suretle savaş ve zafer haklarından söz eder ve mağlupların köleleştirilmeleri aleyhinde bulunur. Buradaki XIV. bölüm, İskender'e ayrılmıştır ki, eserin parlak ve sürükleyici bir kısmını teşkil eder.

Montesquieu, XI. ve XII. kitaplarda, siyasal özgürlüğü teşkil eden kanunları, kurumlar ve yurttaşlarla ilişiği bakımından inceler ve bu özgürlüğü kanunun izin verdiği her şeyi yapmak hakkıdır, diye tanımlar. Ona göre, erdemin bile sınırları vardır. Bu itibarla özgürlüğün sınırları da kanundur. XVIII. kitaba dek kanunların iklimle ilgisi, özgürlükle halk gelirleri arasındaki ilişki, türlü kölelikleri meydana getirmesi bakımından iklim ve arazinin etkisi gibi, sorunlar üzerinde durur. O, sosyal erdemin özgürlük olduğuna inandığı için, bireylerin özgürlüğünü yalnız zencilerin değil, tüm insanların köleliği aleyhinde bulunur. Bununla birlikte Montesquieu, doğal, siyasal ve uygarsal hakları, yani bireysel özgürlüğü pek de kandırıcı şekilde açıklayamamıştır.

XIX-XXII. kitaplarda kanunları, törelerle, ticaret, para, nüfus sayısı... vb. ile ilişkisi bakımından ele alır. Bu konularda ancak zamanına göre önemi olan düşüncelerinin bugün söz götürür yanları vardır. Bununla birlikte vergilerin gelirlerle oranlı olmasını, zorunlu ihtiyaçlardan alınmamasını, âciz, yetim ve sakat olanları, yardım ve hayır kurumları açmak suretiyle buralarda korumalarını, "doğal ayıklamanın (selection) uygarlık ve insanlıkla uzlaşamayacağını" şiddetle savundu. Bir yandan da insanları ancak eğitmek için cezalandırmayı, öç almak için ceza verilmemesini, ekonomide sermayenin belirli ellerde toplanmamasını ileri sürdü.

Montesquieu, XXIV-XXV. kitapta genel olarak dinin nitelik ve göreviyle her ülkede inanılan dinlerle kanunların ilişkisini inceler. Türlü dinlerin siyasal ve uygarsal devlete sağlayacağı yarar bakımından dikkate alır, bunların siyasal yararına inanır: Dinsizliği, putataparlığa yeğ tutan kuşkucu Bayle'e itiraz eder. Tanrı'nın varlığına inanmakta yarar olduğunu, dinsizliğin savunulamayacağını, Hıristiyanlığın ılımlı bir hükümete, Müslümanlığın istibdata elverişli bir din olduğunu ispat etmeye çalışır. Ona göre, Katoliklik monarşiye, Protestanlık ise cumhuriyete elverişlidir. Montesquieu, bir inancın insanlara yarar ya da zarar vermesi, o inancın yalancılığından değil, onun iyi ya da kötü uygulanmış olmasındandır kanaatindedir. Din özgürlüğünün de diğer haklar gibi meşru olduğuna inanan Montesquieu, dini bir Tanrıbilimci gibi değil, bir politikacı gözüyle incelemiştir. XXVI. kitap, uygarsal ve siyasal hakların kanunlar ve kurumlarla olan ilişkisinden söz eder. Bu kitapta birtakım pratik kurallar da vardır. Örneğin, uygarsal hak esaslarına bağlı olan şeyleri siyasal hukuk esaslarıyle yapmaktan çekinmelidir. — Siyasal hukuk kurallarıyle iş görmek gerektiği zaman, uygarsal hak kurallarına uymalıdır. — Halkın haklarını ilgileyen şeyleri uygarsal kanun kurallarıyle çözmemelidir... gibi öğütleri bu türdendir. XXVII. ve XXVIII. kitaplarda, Roma ve Fransız kanunlarının geçirdiği değişmeler incelenmiştir. XXX. XXXI. kitaplarda ise, Fransız derebeylik kurumlarının yine monarşisiyle kurumlarının evrimleriyle olan ilişkisi ele alınmıştır.

Kuvvetlerin ayrımı sorununa gelince, bu konuda Montesquieu, 'yasama', 'yürütme' ve 'yargılama' (teşri, icra ve kaza) kuvvetlerinin bir birey elinde birleşmiş olmasını uluslar için felâket sayar. Bir heyet, hem kanun yapar, hem de uygularsa, kendi bildiği ve istediği gibi hükmeder. Bunlar, birbirinden ayrı olursa, bir diğerini denetlemek (murakabe) suretiyle ke-

yifsel yönetimin önüne geçilmiş olur. "İktidar, iktidarla sınırlanmalıdır". Bu üç kuvvet, ulusun elinde olursa, ideal bir devlet kurulmuş olur ki, Montesquieu'nün istediği de budur. O, aynı zamanda yasama kuvvetinin de yürütme kuvvetinden ayrılmasını ve yargıçların azledilmezliğini savunur. Yasama kuvveti ulusta, yargılama ise azledilemez yargıçlarda, yürütme kuvveti de hükümdarda olmalıdır. Bu teşkilât, İngiliz teşkilâtının esasıdır. Devletin tarihsel bir evrimi vardır. Bu itibarla bir hükümetin geçmiş hükümetlere oranla en felsefesel amacı, İngiltere'nin hükümet tarzıdır. Montesquieu, doğal hakları da, hükümdarların kuvvetlerindeki bölüme göre üçe ayırır: a) Özgür düşünme hakkı, b) Özgür hareket etme hakkı, c) Haksızlık edenlere karşı kendini savunma hakkı.

E. Bréhier'nin de gördüğü gibi, Montesquieu, asla kaderci değildir. Nitekim o, "âlemde, der, gördüğümüz edimleri (actes) kör bir kaderin meydana getirdiğini söyleyenler saçmalıyorlar demektir. Zira, kör bir kaderin zihinli varlıkları yaratmış olmasından daha büyük bir saçmalık olamaz". İnsanın kendisi özgürdür ve "zihinli bir varlık olduğu için Tanrı'nın kurmuş olduğu kanunları biteviye bozar ve kendisinin meydana getirdiği kanunları da biteviye değiştirir". Bu itibarla bir toplumdaki kanunları insel isteklerden tamamıyle ayrı saymamalıdır. Ona göre, kanunlardaki zorunluluk tamamıyle akılsaldır. Tanrı'nın meydana getirdiği kanunlar, "kendi bilgelik ve iktidarıyle orantılı olduğu için" yaratılmışlardır. Bütün kusurlarına karşın insan da, herhangi verilmiş bir tarihsel duruma en uygun ve iyi olan kanunları arar ve âdeta bir uygunluk zorunluluğu kendisine rehberlik eder (E. Bréhier, cilt II, s. 375).

Montesquieu, Tanrılığın bile özel kanunu olduğunu söylemekle ve yaptığı kanun tanımına göre, âdeta onu, zorunlu ilişkileri kendisinden gelen eşyanın bir çeşit doğası saymış olur. Bu ise bazı tarihçilere göre, Tanrı'yı onaylamaktan çok inkâr etmektir. Eserine tarih yöntemini uygulamış olan Montesquieu, Louis XIV saltanatından nefret etmiş, yaşadığı çevre ile zamandan ilham almıştır. Onun savunduğu demokrasi yalnız bireysel ahlâkın değil, sosyal ahlâkın da yükseliş ve yüksekliğiyle oranlıdır. Düşünceleri tüm aceleciliğine karşın büyük, Fransız Devrimi'ne ve yaşadığı dönemi yapmış olanların ruhlarına az çok derin etkiler yapmıştır. O, daha çok Locke'un *Of Civil Gouverment* adlı eserinden yararlanmış, fakat onu fazlasıyle geride bırakmıştır. Zengin belgelere, gözlemlere ve incelemelere dayanan eserinde bazen sofizme kaçmış, fakat asla ütopyacı bir ruh taşımamıştır. Devletlerin yalnız statik bir yapısı olduğunu zannetmiş, dinamik yanlarını, yani evrimlerini fark etmemiştir. Fakat eserinin kapsadığı gerçekler ve derin görüşler hemen her zaman ve her toplum için değişmez bir öneme ve değere sahiptir.

Özetle denebilir ki, onun tarih felsefesini, bugünkü arkeoloji buluşları doğrulamazsa da, bu asla onu küçültmez. Romalılara dair olan eserinde, dinin onların hayatında oynadığı rolü, pek iyi kavramamış, fakat Romalıların toplumsal örgütlerini derinden çözümlemiştir. Eleştirilerinde bugünkü bilgilerimize oranla bazı yanılmalara düşmüş, sadece Tit-Live'in otoritesine önem vermiş, fakat eskilerin tanıklıklarını ciddî olarak kontrol etmemiştir. Tacitus'ü ihmal etmesine karşın, Romalıların da geniş çapta anlamış ve beğenmiş olduklarına inandığı Florus'e değer vermiştir. Polybe'i yakından incelemiş, Plütark'ın yazmış olduğu biyografilerden fazlasıyle yararlanmıştır. 1722' de Bordeau Akademisine sunmuş olduğu, *Dissertation sur la Politique des Romains dans la Religione* adlı eserinde, dinin, pleblere hükmetmek, onların dizginlerini kendi ellerinde tutmak için asiller tarafından icat edildiğini savunur ve tarih görüşlerinde biraz do Bossuet' nin etkisine bağlanmış görünür.

Romalıların düşme ve yükselme nedenlerini inceleyen eseri, iki ana bölüme ayrılabilir. Birincisi, sekiz kısma ayrılmıştır ki, bunlarda yalnız Romalıların yükselip gelişme nedenlerini inceler; on beş kısma ayrılmış olan ikinci bölümünde ise, Romalıların gerileme ve düşme nedenlerini araştırır. Onun tarih felsefesi, daha çok bu eserinde ileri sürmüş olduğu düşüncelerde saklıdır: O, tarihte birtakım genel kanunların bulunduğuna inanmıştır ki, bunlar, aynı zamanda insanlığın kanunlarıdır ve ancak bazı özel koşullarla çeşitlenebilirler; yani, "insanlar, tüm zamanlarda aynı tutkulara sahip olunca, büyük değişmeleri hazırlayan vesilelerin de çeşitlenmiş olduğu görülür, fakat nedenler daima aynıdır". Sonra ona göre, tüm olaylar birbirlerine bağlıdırlar, asla tesadüf ve rastlantı, talih ve kader yoktur. Nedenler, daima sonuçlara karşılık verirler. Eşyanın zorunlu evriminde kişiler, ikincil birtakım ilineklerden (accident) başka bir şey değildirler. "Devlet adamlarının işledikleri hatalar, rasgele ve özgür bir iradenin ürünü değildirler. Bunlar çoğu zaman zorunlu durumların sonuçlarıdır; münasebetsizlikler, daima münasebetsizlikleri doğurur". Ona göre bu, insel özgürlüğün tamamıyle inkârı demek değildir. Fakat bu, insel özgürlüğün her zaman belirmediği anlamına gelir. Ulusların âdetleri, herhangi bir rastlantı ile meydana gelmiş bazı özel olguların sonucu değildirler. Bunlar da bazı değişmez

ilkeler saklıdır. Yani Q, birbirini izleyen, kovuşturan bir olaylar zincirinin determinizmini savunmuştur.

Montesquieu'nün, Bossuet'den farkı da şunlardır: Bu tarihçi, *Discours sur l'Histoire Universelle* adlı eserinde, tarihsel olayların, Tanrısal kayranın ürünü olduklarını iddia eder ve Tanrı'nın kendi dininin onuru için, krallıklarla monarkları hizmet ettirdiğini savunurken, zihinli bir gücün tüm evreni kendi deneylerinin sahnesi olarak ele aldığını, bizim kaderlerimizle oynadığını, tutkuların hesabını altüst ederek en kuvvetli kurumları da silip süpürdüğünü savunmuştur. Montesquieu ise tersine olarak, gerek fiziksel, gerek tinsel olarak doğal kanunların eylemlerini, işleyişlerini kabul eder ve ancak Tanrı'nın kendi bildiği ve seçtiği esrarlı yollarla uğraşmayı asla gerekli bulmaz. Denebilir ki, Bossuet, her yerde niyetler görür, Montesquieu ise, sonuçlardan başka bir şey görmez. Yani, birincisine göre, her şey Tanrı'nın iradesine göre meydana gelir, tüm nedenlerle sonuçları, Tanrısal kayranın iradesi yönetir. Bu iki büyük adam, çıkardıkları sonuçlar bakımından da birbirinden farklıdırlar: Örneğin, Bossuet'ye göre, Roma'nın yıkılıp yok oluşunun nedeni, içyapısındaki bölünmelerdir. Zira, bundan sivil savaşlar doğar. Montesquieu'ye göre ise, cumhuriyet yaşamı için bu bölünmeler (divisions) zorunludur ve fakat fetihlerle istilâlar da halk gürültülerini, sivil savaşlara çevirmek suretiyle yıkıntılara neden olurlar. Montesquieu'ye göre, Romalıların çöküşlerindeki en derin etkenlerden biri de, site hukukunun tüm müttefiklere yayılmış olmasıdır. Bossuet'ye göre ise, tüm ulusların bir tek ulus halinde birleşmesi ve Roma'nın ortak vatan haline gelmesidir. Özetle, Bossuet, olayları mistik bir anlayışla açıklarken, Montesquieu, layik ve olumlu (pozitif) bir görüşle açıklar.

Kanunların Ruhu'nda Montesquieu, 'genellikle kanun, der, dünyanın tüm kavimlerine hükmettiği sürece, insel akıldır. Her kavmin siyasal ve uygarsal kanunları ise, bu insel kanunun özel hallere uygulanmasından başka bir şey değildirler". Bu filozof için din de, tarihsel bir olaydan ibarettir ve eski toplumlar, asla kölelik üzerine kurulmamışlardır. Montesquieu, hoşgörüye verdiği büyük değerle de seçkin bir kişiliktir. Voltaire, onun için, "İnsan türü, der, unvanlarını yitirmişti; Montesquieu onları buldu ve insanlara geri verdi".

Montesquieu'nün külliyatı 7 cilt olarak Paris'te basıldı (1875-1879) *Oeuvres Inédites* (Paris, 1892-1900); *Kanunların Ruhu* Türkçemize *Ruh-ül Kavanin* adıyle Hüseyin Kâzım tarafından çevrilmiştir (2 cilt; Istanbul, 1926).

Lettres Persanes adlı eseri, *İran Mektupları* adıyle dilimize çevrildi (1975. Sosyal Yayınlar).

Bkz. A. Sorel, *Montesquieu* (Paris, 1887). Bu eser, Almancaya da çevrilmiştir (Berlin, 1896); V. Delbos, *La Philosophie Française* (Paris, 1819, s. 169-189); H. Sée, *L'Évolution de la Pensée Politique en France au XVIIIe Sciècle* (Paris, 1925); G. Lanson, (s. 700-715); V. Klemperer, *Montesqueu* (2. cilt, 1911-1914); N. Duconseil, *Machiavelli et Montesquieu* (1943); P. Barrière, *Ungrand, Provincii, Montesquieu* (1946); D. C. Cabeen, *Montesquieu a Bibliography* (New York, 1948); L. Des'graves, *Catalogue de la Bibliotheque de Montesquieu* (1954).

MOORE, G. Edward. İngiliz filozofu. 4.11.1873'te Londra'da doğdu, 1960'ta öldü. 1925-1939'da Cambridge Üniversitesinde profesör olarak çalıştı. Ülkücülüğün hasımlarından ve Yeni Gerçekçilerdendir. Hume'un kuşkuculuğu ile görgücülük doktrininde önemli bir yer tutar. Başlıca eserleri: *Refutation of Idealisme* (1903, makaledir); *Principia* (1903); *Philosophical Studies* (1922); *A Defence of Common-Sense* (1925); *A Rephy to my Critics* (1942); *Ethics* (1912); *Principia Ethica* (2. baskı, (1922); *The Nature of Jugement* (1901).



Moore, daha çok Berkeley'in ülkücülüğünü eleştirir, ahlâkta Eflatun gibi düşünür. Hayrın mutlak ve nesnel varlığına inanır, hayrın algılanabildiğini, fakat çözümlenemeyeceğini kabul eder. Nitekim, gerçek de ona göre, bazı yargıların tanımlanılamaz özelliğinden başka bir şey değildir. Bir yargının gerçeği, gerçekliğe tekabül etmez. Bir yargının doğru olması, varolanlar arasında bazı kavramların bağlantısı mevcuttur, demektir. Bu bağlantı tanımlanılamaz, fakat doğrudan doğruy tanınır. Şu halde gerçeklik birbiriyle ilişkili olan kavramlardan meydana gelir ve gerçeklik âlemi, sistemli bir birlik olmaktan çok, mantıksal bir kendilikler (entités) âlemidir. Yeni gerçekçiliği pragmacılıktan ayıran nitelik, gerçeğin bu tanımlanamazlık niteliğidir. Moore, bilgi sorununda Bertrand Russell üzerine bazı etkiler yapmıştır.

Bu adı taşıyan birkaç sosyoloji bilgini daha vardır ki, bunlar, XVIII. yüzyılın ikinci yarımından XIX. yüzyılın ilk yarımı arasında yaşamışlardır ve hepsi de İngilizdir:

1. Charles Moore: *A Full Inguiry into the Subject of Suicide* (2 cilt; Londra, 1790).

2. Samuel Moore (1762-1800); *The Public Acts in Force; Passed by the Legislature of Barbaros* (Londra, 1801).

3. Theofilus Moore: *Mariage Customs... of the Various Nations of the Universe* (Londra, 1814).

Bunlar, yukardaki eserlerin yazarı olarak ünlüdürler.

Bkz. A. P. Schilpp, *The Phil. of George Edward Moore* (1942).

MORE, Henri. İngiliz filozof ve Tanrıbilimcisi. Latince adı Morus'dür. 12 ekim 1614'te Granthum'de (Lincolshire) doğdu, 1 eylül 1687'de Cambridge'de öldü. Kendi hayatını biraz da övünerek Latince olan eserlerinin Önsöz'lerinde yazmıştır. Tanrısal takdire (prédestination) pek inanan Calvinci bir aileye mensuptur; fakat, on dört yaşına girdiği zaman, bu doktrine karşı isyan etmiş, uğradığı eleştiriler, düşüncesinde bir değişiklik yapacak yerde, isyanının artmasına neden olmuştur. More, sonra felsefe ve Tanrıbilimin en zor sorunları üzerinde düşünmeye karar vermiştir. Ebeveyni, onu eski dilleri incelesin diye Eton Kolejine yolladılar. More, burada arkadaşlarının eğlenceyle vakit geçirdikleri zamanlarda bile bir yana çekilerek kendi kendine Calvin'in kaderciliğine karşı insan özgürlüğünü savunmak ya da doğada bir Tanrı kayrası aramakla uğraştı. İman adına kendisine okutulan bu dogma (dogme), aklına ve kalbine aykırı geldiğinden bunu kabul etmemek için direndi, bu yüzden de More, insanın kendisine eğitim ve duyular yoluyle öğretilen şeylerin hepsini benimsemediği ve kendimizde doğal bir adalet duygusunun, bir Tanrı düşüncesinin varolduğu sonucuna ulaştı.



Cambridge Üniversitesine girdikten sonra, artık uğraşacağı konuları seçmekte serbest kalan More, felsefeye ve doğal bilimlere aynı derecede bağlandı; onun ilk hocaları Aristo ile skolastik filozoflar ve Cardan'la Scaliger oldu. Fakat onun zekâsı, Aristo'nun sert disiplinine olduğu kadar da diğerlerinin kuruluğuna uymadı. Okulun bireyleme (individuation) ilkesine dair yaptığı tartışmaların saçmalığını anladı, hatta kendi bilincinden olduğu kadar da kişisel varlığından kuşkuya düştü. Bunun için-dir ki, onlarınkinden büsbütün farklı bir yol tuttu. Eflatun, Marcile Ficin, Plotin, Fisagorcularla bütün mistisizme bağlı Tanrıbilim mensuplarını incelemeye koyuldu. *Cermen Tanrıbilimi* adlı küçük eser onu pek sardı. Birkaç yıl sonra, araştırmalarını Kabalcılığa yöneltmek suretiyle bütün bu doktrinlerin kaynağına ulaştığını zannetti. Geçmişle ve pek tekelci zekâlarla ilgilenmesi, zamanının felsefesel hareketlerine hem seyirci, hem de aktör olarak karışmasına engel olmadı. Descartes'la mektuplaşmaya başladı ve bütün eserlerinde Hobbes'un maddeciliğini izledi. Spinoza doktrininin tehlike ve yanılmalarını gösterdi. 1647'de bir hayli felsefesel manzume yayımlamak suretiyle yazıcılık hayatına başladı ki, bu, ilk gençlik zamanlarına rastlar. Bu tarihten 1680 yılına kadar geçen otuz üç yıllık dönemde hemen her yıl bir ve daha fazla eser yayımladı. Yüksek bir kilise mensubu olmak istemedi, sadece Christe Kolejinde çalışmayı yeğ tuttu.

More, düşüncelerinin temeli itibarıyle, yani zekâsının genel görünümü itibarıyle İngiltere'de en ünlü temsilcisi ve kendisinin hem çağdaşı, hem de meslektaşı olan Cudworth'un Eflatuncu Okuluna mensuptur. *Evrenin Zihinsel Sistemi* adlı eserin yazarı olan bu filozof gibi More de Hıristiyanlık dogmasının ve bilgeliğinin, geleneğin ve serbest araştırmanın tinselci bir temele dayanabileceği bir doktrin aradı. More, bir filozof olmaktan çok mütebahhirdır ve pek serüvenci (macera) bir hayal gücüne sahiptir. Birbiriyle uzlaşabilecek olan türlü ilkeleri mübalâğalandırmak suretiyle uzlaşamaz bir hale getirmiş ya da bozmuş ve dinsel ruhu mistisizme dek sürüklemiştir. Onun mistisizmi İskenderiye Okulundan kopya edilmiş ve Rönesans hayalleriyle süslenmiş olan soğuk bir akademi taklitçiliğinden ileri gitmemiştir.

More, 1656'ya dek öyle az gerçek bir mistisizm mensubuydu ki, *Conjectura Cabbalistica* adında ve konusunu oluş (tekvin) bahsinin Kabalcı bir yorumlaması teşkil eden eseri yazdıktan üç yıl sonra da coşkunun (enthousiasme) doğası, nedenleri, şekilleri ve şifası hakkında Latince bir eser yayımladı. More, *Enthusiasmus Triumphatus*... vb. adını taşıyan bu kitabında, coşkuyu bedenin bir hastalığı gibi varsaymış, hatta bu ruh halinin daha çok bedene bağlı hallerden olduğunu iddia etmişti. Mistiklerin bahsettikleri olaylardan çoğu görmeler (visions), esirmeler (vecit), hatta Tanrı aşkı, ona göre, hezeyan halindeki bir hayal gücünün ya da melankolik bir mizacın ürünüdür. Aynı zamanda More, halka yazılmış olan birtakım saçma inanç masallarının tinsel bir âleme değil, doğaüstü bir âleme ait olan şeyleri, örneğin Jamblik'in, *Mısırlıların Misterleri* adlı eserinde betim-

lediği öyküleri şaşılacak bir safdillikle toplamıştır; bir yandan da ahlâk ve metafizik sorunlarında, aklın bağımsızlık ve etkinliğinden (efficacité) memnun olmayarak, Tanrı'nın varoluşu, ruhun ölmezliği ve tinselliği ile insan özgürlüğü ve ödevin ilkesi için sadece aklın ileri sürdüğü kanıtlardan da hoşlanmayarak felsefesel gayretini, Tanrıbilime serbest araştırmaları uygun bulacak kadar ileri götürdü. "Hıristiyan dininde akla uygun olmayan hiç bir şey görmüyorum" diyen More'a göre, akıl ebedî büyük rahiptir, insanlık halinde cesetlenmiş olan Tanrısal kelâmdır. İman konularını aklın kontrolünden geçirmekle Hıristiyanlığın, hayal gücünün yuğurduğu hatalı tapımlardan (cultes) farkı, tıpkı fiziksel âlemde ışın kaldırıldığı zaman eşyanın birdenbire kaybolduğu ve aynı renk içinde karıştığı gibi silinmiş olur (*Opera Philosoph.* cilt II, Genel Önsöz).

More, Spinoza'nın *Traité Theologico Politique* adlı eserine karşı, vahyin gerçek bir olgu olduğunu aşırı bir canlılık ve acı bir dille savunur (Külliyatının birinci cildinde). İşleyişinde hiç bir sınır tanımayan aklın özgür çalışmalarından ayrı olarak ve Hıristiyanlık vahyinin dışında Kabbaldan başka bir şey olmayan geleneksel bir felsefe, bir çeşit felsefesel vahiy kabul eder. Ona göre, Kabbalcılığı, Fisagor, Filistin'e yaptığı söylenen sözde seyahatinde Yunanistan'a getirmiş ve Eflatunculuk bu sisteme dayanmıştır. Zira, idealar ve sayılar kuramı, anış (réminiscence), önsel varoluş (préexistence), üçüzleme, kelâm... vb. gibi dogmalar, Kabbalcılıkta da vardır. Aynı zamanda Kabbal, ruh kadar da bedenle uğraşan, kendisine özgü bir fiziği ya da kozmolojiyi olduğu kadar da metafiziği olan tam bir bilimdir ve yazık ki bu bilim yanlış bir çözümleme sonucunda birinci kısmı, ikinci kısımdan ayrılmış olduğu için meydana gelen Demokrit ve Epikür'ün kaba sistemleri içinde kaybolmuştur. More, aradığı gerçek felsefeyi Descartes'da bulmuştur. Zira, ona göre, yakından incelendiği takdirde Descarteşçı fiziğin, Kabbalcı yöntemle yorumlanmış olan 'Oluş' (tekvin) bahsine tamamıyle uygun geldiği görülür. Bunların her ikisi de, yeryüzünün güneş çevresinde döndüğünü öğretir, her ikisi de güneşi, yeryüzü ve diğer yıldızları, bir ilke olarak uzayda yüzen göksel bir madde kabul eder, nihayet bunların her ikisi de doğa olaylarını sayılara, yani hesap kanunlarına bağlar.

More, bu suretle Descartes fiziğini bu üç noktaya indirger ve Eflatuncu metafizikle birleştirir. Daha doğrusu, İskenderiye Okulunun mistisizmiyle birleştirir ve bilim düzeninde mutlak gerçek, evvelâ doğaüstü bir tarzda imtiyazlı bir ırka öğretilmiş, daha sonra da gelenek aracılığıyle insanlığa yayılmıştır ve kuşkusuz akıl sayesinde de her birimize ilham olunmuştur. More, Descartes'ın çevriler (tourbillons) kuramıyle tutkuları (passions) fizyoloji bakımından açıklayan düşüncelerini ve Tanrı varoluşnun en yüce bir surette yetkin düşünceyle yaptığı ispatı aynıyle kabul etmiş, fakat genel olarak Descarteşçılığı aynıyle kabul etmemiştir.

More, 1648'den 1649'a dek Descartes'a dört mektup göndermiş ve bunlarda (külliyatının ikinci cildindedir) madde ile uzam hakkındaki görüşlerin bulanıklığı, uzayın kaldırılması, hayvanların otomatikliği ve diğer bazı az önemli sorunlar hakkında şiddetli itirazlarda bulunmuş, fakat Descartes'ın şahsına ve takdire değen felsefesine karşı derinden bir bağlılık duyduğunu yazmıştır, hatta bu filozofu Tanrıtanımazlıkla suçlandıranlara karşı savunmuş ve Descartes'ın doğa kanunlarına matematiği ve mekanik kanunlarını uygulamak ve hatta bu konuları vara-yoğa her işe karıştırmış olmakla o zamana dek skolastiğin tözel şekiller ya da gizli (occulte) nitelikler içine hapsedilmiş bulunan fiziği serbest bıraktığını ileri sürmüştür. Onun, Eflatun'daki doğuştan düşünceler doktrinini yücelterek ruhla bedeni karıştırmaktan kurtardığını ve en yüce bir surette yetkin bir varlık düşüncesiyle Tanrı varoluşunu ispat ettiğini anlatır.

More, *Matematik Manüeli* adlı eserinde, Descartes'ın ruhtan uzamı kaldırmakla ruhu kaldırmış olduğunu ve maddeyi uzayla karıştırmak suretiyle de maddecilik ve Tanrıtanımazlığa yol açmış bulunduğunu, Tanrı'yı yalnız doğadan değil, insanın aklından da kovduğunu, çünkü onun varoluşunu, soyutlamalar üzerine kurduğunu ve tüm bunlara kendi insanlığını, iki yüzlü bir tinselcilik maskesi altında saklamak için katıldığını ve önceden düşünerek ileri sürdüğünü iddia etmekten de çekinmez.

More'un 'metafizik' ve 'ahlâk'ına gelince: Bunlardan birincisi için birçok büyük hacimde kitap yazmıştır ki başlıcaları şunlardır: *Antidotus Adversus Atheismus...* vb.; *Dialogi Divini qui Multas...* (1688) vb.; *Enchridium Metaphysicum* (1671). Bu sonuncu eser, önemli bir manüeldir ki, onun metafiziğe dair olan görüşlerini bu eserden özetleyeceğiz. Ahlâka dair düşünceleri de, *Enchridium Ethicum* (1668) adlı eserinde açıklanmıştır.

a) *Metafizik:* Bunun tek konusu, cisimsiz şeylerdir ve ikiye ayrılır: Biri, cisimlerden başka tözlerin (cevher) de varolduğunu tanıtlar, diğeri bu tözün özünü ve başka niteliklerini belirler. Maddesiz şeylerin varoluşunun ilk kanıtı, uzay hakkında sahip olduğumuz düşünce-

dir. İçinde zorunlu olarak cisimleri algıladığımız uzay bu cisimlerin aynı değildir. Cisimler, sınırlı ve hareketlidir, uzay ise, hareketsiz ve sınırsızdır; uzay olmadan cisimler olamaz. Zira, hareket için, çeşitlilik için, şekil ve maddenin tüm kurucu nitelikleri için uzay lâzımdır. Biz, düşünceyle cisimleri yok edebiliriz, fakat uzayı asla. Şu halde, uzayın niteliği nedir? O, aklın bir eseri, mantığın yarattığı saf bir soyutlama mıdır? Hayır. Onun birlik, ebedîlik, hareketsizlik, sonsuzluk.., vb. gibi gerçek nitelikleri vardır. Şu halde uzay, gerçek bir şeydir. Olumsuz bir düşünce olan, yani varlığın yokoluşundan ibaret olan boşlukla karıştırılmamalıdır. More, bundan şu sonuçları çıkarır:

1. Uzay, sonsuz olunca hiç bir şey onun dışında kalamaz; cisimler kadar da ruhlar onun içindedir. Bundan, ruhların da cisimler gibi belirli bir yeri ya da uzamı olduğu anlaşılır.

2. Uzay, ruhların yeri olunca, ister istemez ruhsal varlıkların doğasına da sahiptir. Bileşik ve bölünebilir değil, yalınç ve bölünemez bir varlıktır.

3. Birlik, yalınçlık, ebedîlik, uçsuz bucaksızlık gibi uzayda bulunan nitelikler, aynı zamanda Tanrı'nın da nitelikleri olduğu için, uzay sadece gerçek bir şey değil, Tanrısal bir şeydir de. O, Tanrısal özü ya da Tanrı'nın hazır oluşunu bulanık ve genel bir surette temsil eder (*Enchridium Metaphysicum*, cilt VIII, s. 815). Zaten Kabbalcılık da uzay ve yeri (İbranice: makom, Arapça: makam) Tanrısal kimliği anlatan adlardan biri olarak kullanırlar.

More'un maddesiz şeylerin varoluşu hakkında ileri sürdüğü kanıtlardan biri de, maddenin kendi niteliğidir. Yani, doğadır. Zira, maddeyi uzaydan ayıran farklardan biri, uzaydan soyutlanabilmesi, fakat maddenin uzaydan soyutlanamamasıdır. Madde zorunsuz, uzay ise zorunludur. Zorunsuz olan her şey, kendinin olmayan bir ilkeye sahiptir. Zorunsuz olmayan ise, yani, maddenin özel karakterlerinden birinden doğan, zorunlu olarak maddesizdir, fazla olarak madde, uzay ya da uzamdan ayrı olduğu için, uzamı maddenin özü yapan Descartesçı iddia doğru olamaz. Hatta, uzamı saf bir olabilirlilik (possibilité) ya da güç halinde bir varlık sayan gezimcilerin düşüncesi de doğru değildir. Zira, böyle bir varlık yoktur ve gerçek olarak da hiçtir. Şu halde madde, duyuların bize gösterdiği gibi bileşik ve eylemsiz (inerte) bir varlıktır. Bu takdirde, maddenin atom ya da başka bir adla söylenebilecek parçalarını birleştiren kimdir? Maddeyi eylemsizliğinden çıkarıp hareket ettiren kimdir? Bu kendinden etkin (aktif) olan yalınç bir şey, Aristo'nun 'saf enerji'si, yani maddesiz bir ilkedir. Üçüncü bir kanıt da, doğa olaylarının genel akışıdır. Evrende gördüğümüz olaylar, türlü seriler halinde cereyan eder ve bir aynı olgu, bazı aralıklarla tekrar meydana gelir. Bu serilerden her biri, bu itibarla da toptan tümü, yani evrenin kendisi bir başlangıç ve sona sahip olduğundan, uzayda süre içinde gibi zorunsuz bir surette sınırlanmış belirli bir bütün olarak görünürler. Bu itibarla herhangi zorunsuz bir varlık, zorunlu bir varlık olmaksızın algılanamadığından (idrak), onun, yani zorunsuz varlığın varolmasındaki nedeni, fiziksel âlemin üstünde maddesel olmayan ebedî bir ilkede aramak lâzımdır.

Nihayet More, yeryüzünün hem kendi ekseni, hem de güneşin etrafındaki dönüşünü, okyanusun gel-gitini (med ve cezir), yıldızların hareketlerini, şekillerini ve dağılmalarını, ışının etkisi ve bileşimini (terkip), hayvanlar ve bitkilerin organizmalarındaki harikaları, türeme, hayat, içgüdü, duyarlıkla (hassasiyet) daha çok insan ruhunun işlemleri gibi doğanın en önemli olaylarını gözden geçirmek suretiyle, bütün bilimler hakkındaki derin bilgisine de dayanarak tüm bu olguları maddenin mekanik kanunlarıyle ya da çocukça ileri sürülmüş niyetli türler varsayımıyle açıklamanın olanaksızlığını anlatır. Şu halde bunların nedenlerini, der, maddenin farklı olan kuvvetlerinde ya da bunların gerçek adıyle söylemek gerekirse, kendilerine yükletilen görevlere göre, az çok uzamlı fakültelerle nitelenmiş olan ve başka türlü kurulmuş ruhlarda aramak gerektir. Maddesiz şeylerin varlığını bu suretle tanıtladıktan sonra, More, bunların temel özellikleri ya da özlerini belirlemeye çalışır; bu konuda da Descartes'a hücum eder.

Ona göre Descartes, ruhun özünü düşünceye yerleştirmekle, maddeyi uzam'a yerleştirmek suretiyle düşmüş olduğu yanılma gibi bir sonuca ulaşır. Zira, düşünce, ruhun bir yüklemidir, kendisi değildir ve bütün ruhlarla da ilgisi yoktur. Aynı zamanda tinsel bir ilkeye bağlı olmayan hiç bir olay varolmadığı için, ruh tüm doğada kendisini gösterir. Düşünce, düşünen bir özneye (sujet), yani bir töze, bir varlığa ihtiyaç gösterir. Şu halde, bir varlık ister istemez bir yerdedir, bir yerde bulunmak ise, uzayın sınırlanmış bir noktasını ya da bütün bir uzayı kaplamak demektir ki, bu da bir uzama sahip olmak demektir. Öyleyse, ruhumuz bir uzamdır. Zira, onu bedenimiz kaplamıştır. Tanrı da uzamdır, zira onun her yerde olduğu söylenmektedir. Yalnız ruhumuzun sınırları olduğu halde, Tanrı'nın sınırları yoktur; fakat, uzam her ikisinde de ortaktır. Uzam, cisimler gibi ruhların da esaslı bir niteliğidir. Bu itibarla ruh, bedenin içinde değildir, yalnız bedene kendi etki ve özelliğini nüfuz ettirir

diyen Louis de la Forge'un düşüncesi kadar da çelişik ve anlaşılmaz bir iddia olamaz. Eğer ruh, bedenimizde oturmuyorsa, nerede bulunuyor? Ve Tanrı tüm uzayı dolduramıyorsa, O'nu nerede aramalıdır?

More, bu konuda iki filozof zümresinin varlığına inanır; bunlardan bir kısmına kendisi, nüllübistler (nullubistes), ikincisinde de holomeriyenler (holomeriens) adını vermiştir ki, birinci zümre, ona göre, ruhu alçaltmak korkusuyle onun bedenle aralarında hiç bir alışveriş kabul etmezler. İkinciler ise, aşırı bir zıtlıkla ruhu, aynı zamanda ve tamamiyle bedene yerleştirir ve onun bedeni yönelttiğini, bedenin her kısmında bulunduğunu kabul ederler. More, bunların her ikisine de hücum eder, hele ikincilere karşı der ki, ruhun bütün bedende ve bedenin bütün kısımlarında olduğunu varsayalım, bu olamayacak bir şeyi varsaymak olur. Bu parçanın bütüne eşit olduğunu ya da bütünün kendi kendisinden büyük olduğunu ya da bir olmaya son vermeden çoğalabileceğini istemek demektir. Deney, ruhun yürek, mide ya da tüm diğer organlar aracılığıyle değil, beyin aracılığıyle algıladığını, kemik ve kaslarla değil, sinirlerle hissettiğini göstermiyor mu? Şu halde ruh, bedenin her yanına eşit olarak yayılmış değildir. Tinsel bir tözün, yani bölünemez tözün nasıl olup da uzamlaşabildiği ya da bir uzamlı tözün bölünemezliğini açıklamak zordur. More, sistemini tehdit eden bu zorluğu kaldırmak için iki çeşit uzam kabul eder:

1. Maddesel ve dışsal.

2. İçsel ve tinsel ya da Kant'ın daha sonra diyeceği gibi, biri 'yaygın' (extensif), diğeri 'yeğin' (intensif) uzam...

Bu ikincisi More'a göre, 'özsel yeğinlik' (spissitudo essantialis) adını da alır ve gerçeklikte değil, düşünce aracılığıyle bölünebilen dördüncü bir boyut gibi varsayılabilir. Bu, âdeta Leibniz'in ve tüm ondan sonra gelmiş olan modern filozofların 'kuvvet' adını verdikleri şeye benzer. More, bu düşünceyi Leibniz'den önce ileri sürmek onurunu kazanmıştır. Fakat onun sisteminde de bu kuvvetin, yani bir tinsel ilkenin nasıl olup da bir cisimde kapanabildiği ve cisim bölünme yeteneğinde olmaksızın gerçek bir uzamda yer alabildiği sorunu çözülememiş kalır. More, kendi uzay ve genel olarak uzam kuramına sadık olsaydı şu akıl yürütmesinden çekinmezdi: Her töz, uzamlıdır, maddesel ya da tinsel olan her uzam, uzay içindedir. Zira uzay, sonsuz uzamdır ve bölünemez olduğundan, yüklemlerinin doğası itibarıyle Tanrısal özle karıştığından, tözlerin ve varlıkların çokluğu bir yanılsamadır ve her varolan Tanrı'nın bir kısmı değil, bazı ilişki ve görüm noktasından karşılaştırılmış olan Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir. More, bütün şekilleriyle mistik olduğu kadar da akılsal şekliyle Böhme'de olduğu kadar da Spinoza'da izlediği doktrininin bu sonucuna asla yaklaşamaz. O, kişisel âlemin yaratanı ve kayrası (providence) olan bilinçli ve özgür bir Tanrı'ye inanır. Onun Tanrı varoluşunu tanıtlamakta ileri sürmüş olduğu ve yukarlarda bahsettiğimiz kanıtları arasında, bahsetmediğimiz en önemli kanıtı, ruhumuzda zorunlu ve tümel olan düşüncelerin, duyum, düşünme, doğa ve insan aracılığıyle açıklanamayan ve tümel düşüncelerle her türden belitlerin (aksiyom) ruhumuzda hazır bulunmasıdır. Bunlar, Tanrısal aklın bir türümüdürler (émanations) (*Antidotum Adversus Atheismus,* Bölüm II, vd.).

More'a göre Tanrı, metafiziğin tek konusu değildir. Tanrı'nın altında bütün doğayı kuşatan geniş bir ruhlar zinciri vardır ki bunlar dört sınıftır:

1. *Âlemin ruhu (spiritus mundanus):* Bütün cisimlerin kanunları, türeyen ve türeten şekilleri hep bunun içinde kapalıdırlar.

2. Organik hayata ve içgüdünün genel kanunlarına, bireysel bir şeyi, yani duyumu ekleyen *hayvanların ruhları.*

3. Duyuma akıl ve özgürlüğü ekleyen *insel ruhlar.*

4. *Meleklerin ruhu (immortalitas animoe;* lib. II, cilt VIII).

Bunlardan birincisi More'a göre, Eflatun'un âlemin ruhu, Cudworth'un esnek doğa adını verdikleri ilkeye benzer. Buna yine Cudworth, madenin ruhu, yani doğaya yayılmış olan ve yüklemlerinde mekanik kanunlarıyle açıklanamaz olaylar bulunan algı ve özgürlükten tamamıyle yoksun bir kuvvet diye tanımlar (*Enchridium Metaphysicum,* Bölüm XIX). Bunun rolü, içgüdünün başladığı yerde sona erer. Algı ve duyarlığı da içine alan içgüdü, ancak yüksek düzenden bir ruhta bulunur. Hayvanlar bu zümreye girerler. Zira More'a göre, Descartesçıların zannettiği gibi, hayvanların saf otomatlar gibi yaşadıkları hiç bir çevre yoktur. Bunların bizimkinden çok aşağı bir derecede olmakla birlikte sahip oldukları algılar, tinsel bir ilke sayesinde vardırlar.

İnsel ruha gelince: More, bu konuyu bir filozof olmaktan çok, papaz ve Tanrıbilimci, fakat müşrik (païen), Jamblik ya da Porhyre'in çırağı olan bir Tanrıbilimci sıfatıyle ayrı ve büyük bir eserde inceler. O, bu ruhu, varoluşu ve ölmezliği genel olarak kabul edilen kanıtlarla tanıtladıktan sonra, onun bu dünyaya gelmeden önce ne olduğunu ve bu dünyayı terk ettikten sonra ne olacağını araştırır. Önsel varoluş (préexistence) düşüne (rüya) binler-

ce başka düşler ekler. Ruhun ölümden sonra geçmek zorunda olacağı koşulların ve ebedî seyahatinin her aşamasında beklediği besinlere dek tüm düşünceleri, izlenimleri ve uğraşacağı şeyleri bütün ayrıntılarıyle belgin bir surette kaydeder. (Bütün bunlar, Müslümanlıkta da rastlanan ve bazen pek çocukça umutlarla süslenmiş ve mitolojik hayallerden başka bir değere sahip değildirler). Zira, ona göre, Tanrı' dan başka saf ruh yoktur ve her ruh bedenle birleşiktir. Bu topraksal bedeni terk ettiğimiz zaman, havasal bir ruh alırız, daha sonra esirsel bir ruh ve nihayet daha yufka (subtile) bir beden kazanırız ve artık insel ruhla melek ruhları arasında esaslı bir fark kalmaz. Zira, melek, Arş melekleri (archanges)... vb. denilen en yüce mutluluğa ulaşmadan önce izlenmesi zorunlu olan derecelerdir. İşte More'un anladığı mistisizm bu olduğu gibi, metafiziğinde de geleneği akılla böyle uzlaştırmak istemiştir.

b) *Ahlâk:* More'un ahlâkında bu sapıklıklar yoktur. Onun ahlâkı, Aristo'nunkiyle yumuşatılmış bir stoa ahlâkıdır. Akıl, yani görev kanunu, tutkuları ve çıkarı bir yana atmaksızın bu ahlâkın kurallarını hazırlar. Ahlâk, bize yalnız erdemli olma sanatını değil, mutlu olma sanatını da öğretmelidir. Zira, erdem ve mutluluk, tüm fakültelerimizin özlediği ve eskilerin en yüce iyi adını (hayr-ı âlâ) verdikleri bu evrensel düzenin ve bu mutlak amacın iki farklı cephesinden başka bir şey değildir. More, bir yandan da tutkuları, stoacıların aşırı sertliklerine karşı savunur. O, kötülüğü, tutkuların kullanılışında değil, kötüye kullanılmış olmasında bulur. Akıl sayesinde disiplin altına alınmış olan tutkular, daima doğal sınırlarında kalır. More, insan ahlâklılığını teşkil eden erdemlerin Eflatun ve stoacılardan beri bilinen dört şeklini üçe indirir: Tedbir, Sadakat (sincerité), Sabır... Bunlar şu üç ilke ve esaslı tutkuya tekabül eder: Takdir, Haz düşkünlüğü (concupiscence) ve Öfke... Ona göre, adalet, yarlık (charité), iffet ikinci dereceden erdemlerdir. Bununla birlikte More, her erdemin Tanrı aşkında eridiğine inanır. Zira, Tanrı aşkı, yetkinlik aşkıdır. Bu ise, hayır aşkı demektir. More, eserini elindeliğin başarılı bir savunmasıyle sona erdirir ve bunsuz ahlâkın hiç bir işe yarayamayacağına inanır. Bu konuda maddecilikle mistisizme hücum eder; yani, Hobbes sistemiyle mübalağalandırılmış inayet (grâce) düşüncesine saldırır. Doğanın genel kanunlarıyle Tanrı'nın dolaysız olarak müdahalesi arasında insan özgürlüğüne büyük bir yer kaldığını tanıtlamaya çalışır. Tanrı'nın öncelbilimi (prescience) ile özgürlüğün nasıl uzlaşabileceği sorununu da şöyle çözer: Tanrı, eşyayı ne iseler öyle bilir. Zorunluyu zorunlu, olanaklıyı (mümkün) da olanaklı bilir. Bunlar hakkındaki öncesel bilimi bir çelişiklik sayarsak, insanın elindeliği Tanrısal doğada yok demektir. Eğer tersine olarak hiç bir suretle çelişme yoksa, öncelbilimi insanın elindeliğine karşı koymaya gerek yoktur. İnsan özgürlüğüne yapılan itirazlardan biri de şudur: Eylemlerimiz daima genel bir hayra ya da hayırların en büyüğüne göre gerektirilmiştir. Kendimiz için mutlak surette hayır zannettiğimiz ve bazı durumlarda bize en iyi görünen bir şeyi yapamayız, öyleyse, biz özgür değiliz. More, buna deneyle karşılık verir. İrademizin belirlenmesi, der, hayır hakkındaki bir tek bilgimizden meydana gelmez. İnsanın erdem hakkında sagın (exacte) bir düşünceye sahip olması boştur. Karar vermedikçe ve yalnız dürtü (motif) ile kendisini yönetmeye çalışmamışsa erdemi işleyemez.

Görülüyor ki More, düşüncelerini bir sistem haline getirmemiştir. Tanrıbilimci olarak felsefeye zarar verir, filozof olarak da Tanrıbilimi bozar. Geniş bir hayal gücü ve geniş bir bilgi sayesinde bazen derin, bazen orijinal olan düşüncelerini cesaretle ileri sürmüştür. O, mistik olmaktan çok seçmecidir ve XVII. yüzyılın ileri zekâları üzerinde sürekli bir etki yapmıştır. Örneğin, Newton'un uzaktan etki kuramını o hazırlamıştır.

More'un eserleri İngilizceye çevrilmiş, *A Collection of Severel Philosophie Calwritings* (4. baskı; Londra, 1712) adıyle yayımlanmıştır. Hayatını ve düşüncelerinin bazı özetlerini, kendisinin pek coşkulu çıraklarından Richard Ward, *The Life of the Learned and Pious Dr. Henry Moore* (Londra, 1710) adıyle yayımlanmıştır.

Bkz. Tennemann, (cilt II, s. 117 vd.); Zimmerman, *Henri More u. D Viert Dimension des Raumes* (1881); E. Cassirer, *Die Platon. Renaissance in England* (Londra, 1932); H. Reimann, *Henri More's Bedeutung für die Gegenwart* (Basel, 1941).

MORE, Paul Elmer. Amerika filozoflarından. 1864'te doğmuş, 1937'de ölmüştür. Felsefe eleştiricilerindendir. Harvard ve Princeton'da yetişmiş ve bu iki üniverstede hizmet etmiştir. Amerikan hümanizm akımlarına da önemli hizmeti olmuştur.

MOREL, Guillaume. XVI. yüzyılın başlangıçlarında Teilleul'da (Normandiya) doğmuştur. College de France'da Yunanca okuttu. Krallık Basımevinde müdürlük yaptı. Çok usta bir adamdı, pek çok eser yazı. Yalnız, *Tabuis Compendiosa de Origine, Successione Oetate et Doctrine Veterum Philosophorum* (Bâle, Herwagius, 1580) adlı eseri önemlidir. Felsefe ta-

rihçileri için değerli olan bu eserin bir özetini Jérôm Wolf yayımlamıştır.

Bu yazar, *Recherches sur les Sources du Discours de J.-J. Rousseau sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité* (Lausanne, 1910) adlı eserin yazarı, J. Morel ile karıştırılmamalıdır.

MORELL, John-Daniel. İngiliz filozofu. 18 haziran 1816'da Little-Badow'da doğdu, 1 nisan 1891'de öldü. Nant Fermanı'ndan sonra İngiltere'ye yerleşmiş olan bir Fransız ailesindendir. Birçok felsefesel eserler yazdı. Daha çok felsefe tarihiyle uğraşmıştır. Şu eserleri önemlidir: *An Historical and Critical View of the Speculative Philosophy of Europe in the Nineteenth* (2 cilt; Londra, 1846); *On the Philosophical Tendences of the Agev* (Londra, 1848); *The Philosophy of Religion Hand Book, of Logik* (Londra, 1855); *Modern German Philosophy* (Londra, 1856); *An Introduction to Mental Philosophy on the Inductive Method* (Londra, 1884); *Manuel of the History of Philosophy* (Londra, 1884).

Bkz. Theobald, *Memorial of John-Daniel Morell* (Londra, 1891).

MORELLET, Andre. Fransız fiolzof ve ekonomi bilgini. XVIII. yüzyıldaki filozofların her çeşit önyargılara karşı açtıkları savaşta, yayımlamış olduğu eleştirimci eserleriyle ün kazanmıştır. Büyük Fransız Ansiklopedisi'nde çalışmış ve Büyük İhtilâli doğuran her çeşit yanılmalara ve bozukluklara karşı gevşemeksizin savaşmıştır. 7 mart 1727'de Lyon'da doğmuş, 12 ocak 1819'da Paris'te ölmüştür. Kendisi bir filozof olmaktan çok özgür düşüncenin ve hoşgörünün savunmasında ileri görüşlü bir düşünür olarak ünlüdür. Lyon cizvitlerinin yanında okumuş, on dört yaşına gelince Paris'teki Kırk İkiler Seminerine gönderilmiş ve oradan Sorbon'a gitmiştir. Bu üniversitede 1748-1752'ye dek kalmış ve Turgot ile Loménie de Briene'e bağlanmıştır. Tamamıyle Tanrıbilim öğrenimine koyulmuş olan Morellet, evvelâ rahip oldu, sonra felsefeyle uğraştı. Yetiştiği dönemde gelişmiş olan ticaret ilişkilerinin yarattığı siyasal egemenlik dolayısıyle meydana gelen ekonomi bilimine hizmet edenlerden biri oldu. Nükteden de hoşlanan bu zarif rahip, düşüncelerini hem XVIII, hem de XIX. yüzyıllara dinletebilmiştir.

Rahip Prades, Sorbon'a heyecan veren bir tez sunmuştu. Bu yüzden Parlamento, yazar aleyhine bir karar çıkarınca, bu rahip, Prusya kralına sığınmaya mecbur kalmıştı. Bu fırsattan yararlanan Morellet, önce Prades'in evinde tanışmış olduğu Diderot ile ilişki kurdu; Sorbon'dan 1752'de mezun olunca Loraine şansölyesinin oğluna eğitmen oldu; pazar günleri gizlice Diderot'yu ziyarete başladı, onun aracılığıyle de D'Alembert'le tanıştı. *Petit Écrit sur un Matière Intéressant* adlı ilk eseri 1756'da çıktı. Bu, Swift'in tarzında yazılmış ve Protestanları savunan bir eserdi. D'Alembert ve Diderot, bir rahibin hoşgörü aleyhtarlığına hücum edişinden memnun oldular. Bundan sonradır ki Morellet, Ansiklopedi'nin Foi, Fils de Dieu, Figures, Fatalité, Fondamenteaux ve Gomaristes maddelerini yazdı. 1756'da da, *Réflexion sur les Avantages de la Libre Fabrication et de l'Usage des Toiles Pentes* adlı eserini yazdı, bu eserin sonucu, Meclisin bir kararıyle muşamba imali serbest bırakıldı ve kendisi de ticaret müdürlüğüne atandı; tüccarlarla, fabrikatörler ve krallığın ticaret odaları arasındaki anlaşmazlıkları kaldırma işiyle görevlendirildi.

Morellet, eğitmenliği dolayısıyle İtalya'ya da gitmişti. Oradan 1858'de Kardinal Eymeric tarafından yazılmış olan *Directorium Inquisitorum* adlı eseri getirmiş ve 1762'de bunu *Manuel des Inquisiteures* adıyle Fransızcaya çevirmiş ve yayımlamıştır. Bu eser dolayısıyle Voltaire, D'Alembert'e şunları yazmıştır: "Bu eser, benim üzerimde, Césare'ın kanlı cesedinin Romalılar üzerinde yaptığı etkiyi bıraktı". Ve Sayın Morellet'yi, "benim yerime kucaklayınız" der. Bu dönemde D'Alembert Berlin'de bulunduğundan, Frédéric II, bunun aracılığıyle elde ettiği bu eser için Morellet'ye teşekkürlerini bildirdi.

Morellet, İtalya'dan döndüğü zaman, 1759'da, evini filozofların toplantılarına açmış olan Madam Geofrin'e takdim edildi, aynı zamanda Baron d'Holbach'ın cemiyetine de kabul edildi. Fakat Morellet, bunlar arasında cesaretle Tanrıtanımazlık aleyhine savaşmış ve onların düşüncelerine iştirak etmemiştir. Bu sırada Ansiklopedi'nin yedinci cildi çıktı ve bu yüzden Ansiklopedi yazarlarının aleyhine şiddetli hücumlar başladı ve Parlamento da bu hücumlara uyarak eserin yayımlanmasını durdurma kararını verdi. Bu yüzden çıkan ve kepazeliklerle dolu olan birtakım eserler ve savaşlar arasında Morellet, Ansiklopedi ile yazarlarını savunmak için yayımlanmış olan *Vision de Palissot* adlı piyesin yazarı olduğu anlaşılarak Bastille cezaevinde hapsedildi. O, bu eserde felsefe düşmanlarını gülünç bir hale getirmişti. Fakat Morellet, iki ay sonra Malesherbes'le iki nüfuzlu mareşalin aracılığı sayesinde serbest bırakıldı. Esasen o dönemde bu cezaevi sık sık filozoflarla onurlanırdı. Morellet, bu olaydan gurur duyar, bununla övünür ve anılarında artık Fransa'nın filozoflara kapılarını açan her onurlu salona kabul

edildiğini ve tüm filozofların dostluğunu kazanmış olduğunu yazar.

XVIII. yüzyılda çiçek aşısının keşfinden çok önce Gatti adındaki Toskana'lı bir doktor, bu konudaki çalışmalarını uygulamaya başlayınca Parlamento, bunun uygun olup olmadığını Tanrıbilim Fakültesine sormuş ve Sorbon profesörleri, Parlamentodan bu doktorun cezalandırılmasını istemişlerdi. Bunun üzerine Morellet, *Réflexions sur les Préjugés qui s'Oppsent à l'Établissement de l'Inoculation* (1763) adlı eserini yayımladı. Bu sorunun kesin bir surette çözümlenmesi için Louis XV'nin ölümünü beklemek gerekti. Yönetim sorunlarına dair yazı yazmayı yasaklayan bir Meclis kararnamesine karşı da Morellet, *De la Liberté d'Écrire et d'Imprimer sur les Matières d'Administration* adlı bir eser yazdı ki bu, ancak 1774'te yayımlanabildi. Morellet, 1766'da Malebranche'ın önerisiyle Beccaria'nın *Suçlar ve Cezalar* adlı eserini Fransızcaya çevirdi. Bu eser bir yılda yedi kez basıldı ve Avrupa'da cinayetleri ilgileyen kanunların hazırlanmasında büyük bir yenilik yarattı. (Bu eser aynı adla dilimize çevrildi, 1974. Sosyal Yayınlar).

Morellet, 1769'da Nouveau Dictionnaire du Commerce'ın bir prospektüsünü de yayımlamıştı. O, çalışmalarının sonucu olarak kendisine yılda otuz bin altınlık bir gelir sağlamıştı. Fransız İhtilâli bu serveti yıktı. Bu sırada da *Le Cri. des Familles* ve *La Cause des Pères...* vb. gibi cesaretle yazılmış eserler yayımladı. Daha sonra da yaşayabilmek için İngiliz romanlarından bazılarını Fransızcaya çevirdi. Joseph Bonaparte, onun durumunu düzeltti. Institut'nun yeni teşkilâtına alındı, orada Sözlük kolunun etkin (aktif) bir üyesi oldu. Burada da uğradığı şiddetli tepkilere karşın, hoşgörüyü ve düşünce özgürlüğünü savundu.

Eserlerinin bir kısmını *Mélanges de Littérature et de Philosophie* (4 cilt; Paris, 1818) adıyle kendisi bastırdı. Külliyatı toplu olarak basılmamıştır. Onun bir de iki ciltlik *Memoires* (Paris, 1821) adlı eseri vardır. Onun derin bir aşkla ve cesaretle savunduğu düşünceler boşa gitmiş değildir. Ektiği tohumlar bugünkü Batı uygarlığını kurmuş olan ve gerçek demokratik ilke ve ideallere bağlı olanların ruhunda çiçeklenmiştir.

Bkz. Querard, La France Littéraire'in VI. cildindeki makalesi; Saint-Beuve, *Causeries de Lundi* (cilt I).

MORELLY. Fransız yazarlarından. XVIII. yüzyıl başlarında Vitry-le-François'da doğdu ve bu çağın ikinci yarımında öldü. Morelly, çağdaş sosyalizmin öncülerinden sayılır. Hayatını bilmiyoruz. Onun adı, 1743'ten 1755'e dek yayımlanmış olan eserler üzerinde görülmektedir. Bu eserlerin tümünü bir tek yazara yüklemek olanaksız görülmektedir. Bazı eleştiriciler, aynı soyadını taşıyan bir baba ile oğlun bunları yazmış olduğunu tahmin ederlerse de, elde güvenilir hiç bir kanıt yoktur. Bu eserlerden birincisi, *Essais sur l'Esprit Humaine*'dir (Paris, 1743). Bunda Fontenelle'in eseri beğendiğini gösteren bir yazı vardır. Bu eserde gerçek felsefeye dayanan yeni bir eğitim sisteminden söz edilir. Bu sistem, bazı dinsel görüşlerle ılımlı bir hale getirilmiş ve Ansiklopedideki düşüncelerden daha çok J.-J. Rousseau'nun düşüncelerine yakın olan bir duyumculuktur.

Yazar, bu eserde, ruhun ve Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmez; fakat, ona göre ruh, bir 'bekleme levhası'dır ki, bunun üzerine organların izlenimleri, karakterleri kaydeder. Bu izlenimlerin yinelenmesi (tekrar), bedene birtakım alışkanlıklar verir ve tümü birden zihin üzerine bir etki yaptığı sürece hayal gücü ve bellek meydana gelir. Şu halde ruh, "entellekt üzerine etki yapmaları dolayısıyle organlıların uzlaşmış hareketleri" diye tanımlanır. Tanrı ise, pek yükselmiş bir insanın ruhunda büyük bir yer tutmalıdır ve dinsel bir eğitim verilmelidir.

Essai sur le Coeur Humaine (Paris, 1745) ve *Physique de la Beauté* (Amsterdam, 1748) adlı eserlerinde de aynı duyumculuk görülür. Fakat, kendisinin suçlandırılmasına da neden olan ve toplumda büyük bir devrim yapma amacını güden eseri şudur: *Le Prince des Délices du Coeur ou Traités des Qualités d'Un Grand Roi et Système d'Un Sage Gouvernement* (Paris, 1751). Bu sistem, Morelly'nin yazdığı iddia edilen *Basilliade* (Paris, 1753) adlı kahramanlık şiirlerinde daha açık bir şekil alır. O, aynı sistemi daha kuvvetle *Code de la Nature* (Paris, 1755) de savunmuştur. Fakat, bu son iki eserin onun tarafından yazıldığı kuşkuludur; hele birçok baskıları olan ikinci eserin genel olarak Diderot tarafından yazıldığı kabul edilir ve onun külliyatı arasında yayımlanır. Bu eseri şiddetle eleştirmiş olan Laharpe de aynı düşüncede ise de, onun *Basilliade*'daki düşünceleri tamamladığına bakarak Morelly'ye ait olduğunu iddia edenler de vardır. *Code de la Nature* 1840'ta Paris'te çoğaltılarak yeniden basılmıştır. Bu eser, taşıdığı dinsel ruh ve ılımlılık dolayısıyle ve sosyalizm yolunu açtığı için tarihsel bir değer taşır. Bu eserde yazarın kötü bir niyeti yoktur. Fena tutkulara da yol açmak istemez.

Düşüncelerinin insanlıktaki kötülükleri tedavi etmek için bir ilâç olmadığını söyler. Hatta, der, bunlar birtakım düşlerdir ve saldırgan da de-

ğildirler. Morelly'nin düşüncelerinde dikkate değer noktalar bulunmakla birlikte, ilkelerde aldandığı ve bunların doğuracağı sonuçların pek de iyi olmayacağını kendisi de fark etmiş görünür. O, insan doğasının başlangıçta masum olduğu, yani belirli bir şekle sahip olmadığı noktasından hareket eder (Rousseau gibi, insanların başlangıçta yetkin oldukları düşüncesinden hareket etmez). Ona göre, doğuştan olan hiç bir bilgi ve eğilime sahip değiliz; ruh, dış izlenimlerinin yuğurup işlediği kayıtsız bir maddeden başka bir şey değildir. Bu nedenle onu bozmak kadar da yetkin bir hale getirmek kolaydır. Her şey ruhun yerleşmiş bulunduğu çevreye tabidir, bu itibarla ondan bir ifrit kadar da bir şaheser meydana getirilebilir. Bundan sosyal bilimlerin özetlediği şu problem çıkar: İnsanı bozmayan ve günahkâr bir hale getirmeyen bir durum yoktur. Bu itibarla ruha etki yapan ve bu ülküye aykırı olan iki neden vardır:

1. Sahte ahlâk; bu filozofların ahlâkıdır.
2. Sahte politikadır ki, bu da devlet adamlarının ve bugünkü toplumların politikasıdır.

Bu ikisini de yeniden işlemeli ve birbiriyle uzlaştırmalıdır. Tanrı, fizik âlemin ve ahlâksal âlemin hareketlerini düzenlemiştir. İnsana toplumsallık (sociabilité) yeteneğini vermiş ve eşyayı isteklerimizi kandırmaya elverişli bir hale getirmiştir, bize de türlü yetenekler vermek suretiyle onların çeşitli kullanışlarını göstermiş ve bize karşılıklı yardımlaşma duygusunu verdiği gibi dışımıza da bir 'bölünmez temel' olan ve biteviye bu karşılıklı yardım ihtiyacı için gereken besinlerin kaynağını, yani yeryüzünü yaratmıştır. Toplum ise, buna karşı yapay (sunî) ve bozucu şeyler yaratmıştır, bu da, doğal doğruluk yerine, yapay kötülükler getirmiştir. Sefaletler ve her şekildeki kötülükler, hasislikler hep toplumun eseridir. Morelly, insanda hiç bir ilkel ve doğuştan eğilimin bulunmadığını söylediği halde, kaynağını Tanrı'dan alan bir eğilime sahip olduğumuzu söylemek suretiyle çelişikliğe düşer. Ona göre, uygarlığın tek kötülüğü cimrilik ise, insanı mülkiyetten ve iktidarın imtiyazlarından yoksun etmek suretiyle bu kötülük yok edilebilir. İnsanın sahip olacağı şey, yalnız şimdiki ihtiyaçlarına hizmet eden şeylerdir. Bahçelerimizin meyvesi ve tarlalarımızın ürünü, bunları yetiştirenlerin değil, tüm insanlığındır. Anlaşılıyor ki o da Eflatun'un mülkiyet hakkındaki düşüncelerini bir başka yönden tekrarlamıştır. Morelly, her çeşit kötülüğün sefalet korkusundan türediğine, bu korkunun her çeşit sevinci bozduğuna ve insanda sahip olma hırsını artırdığına inanır, bunların önüne geçmek için tek çareyi de servetlerin bölüşülmesinde görür ki, çağımızın sosyal ve ekonomik adalet ilkesi de az çok bu ilkeye dayanır.

MORGAN, Auguste de. XIX. yüzyılın tanınmış İngiliz filozoflarındandır. Matematik mantığı üzerinde önemli eserler vermiş ve Bool gibi mantıksal hesabı icat edenler arasında ünlü bir ad bırakmıştır. Şu eserleri önemlidir: *Inferance, Necessary and Probable* (1877); *Syllabus of a Propored System of Logic* (1860).



MORGAN, Conwy Lloyd. İngiliz biyoloji ve psikoloji bilgini. 6 şubat 1852'de Londra'da doğdu, 1936'da öldü. 1884'te Bristol'da profesörlüğe başladı. S. Alexandr'a bağlıdır ve Yeni Gerçekçilerdendir. Ontoloji eleştirimcilerinden sayılır. Başlıca eserleri şunlardır: *Animal Life and Intelligence* (1890); *Introduction to Comprative Psychologie* (1894); *Psuch. for Teachers* (1895); *Habit and Instinct* (2. baskı, 1900); *The Interpretation of Nature* (1905); *Animal Behaviour* (3. baskı, (1923); *Instenct and Experience* (1812); *Herbert Spencers Philosoph. of Science* (1913); *Emergent Evolution* (1923); *A Philosophy of Evolution* (1924); *Life Mind and Spirit* (1926); *Mind at the Crossways* (1929); *The Animal Mind* (1930); *The Emergence of Novelty* (1933).



MORGAN, Thomas. XVIII. yüzyıl İngiliz filozoflarından olan bu zat, gerçek dini, ilkel Hıristiyanlıkta aramıştır. Bu konuda *Philosophy Moral* (1737-1741) adlı eseri yazmıştır. Kendisi yaradancı (déiste) olmasına karşın, İncil'in vahiylerini büsbütün inkâr etmemiştir.

Embriologie et Génétique (J. Rostand çevirisi, 1936) adlı eserin yazarı olan bir başka Thomas Morgan daha vardır.

MORGAN, Lewis Henry. Amerikan sosyologlarından. 21 kasım 1818'de New York'daki Aurora'da doğdu, 17 aralık 1881'de Rochester'de öldü. Öğrenimini Union College'de yaptı.



İlkel toplulukları incelemiş, kandaşlık, fücur (inceste) ve aile kurumu üzerinde dikkate değer gözlemler ve açıklamalarıyle tanınmıştır. 1861-1868'de New York Meclisine Cumhuriyetçi üye olarak seçilmiş, sonra da 1868-1869'da senatör olmuştur. Iroquois'lar üzerinde incelemeler yaptı ve antropolojide Morgan sistemini kurdu. 139 toplumsal sistem ayırmış ve her biri için bilim kurumlarına ayrı ayrı birer rapor sunmuştur. *Ancient Society or Rescarshes in the Lines of Human Progress Through Barbarism to Civilization* (6. baskı, 1891) adlı eserinde, toplumların evrimcilik kuramına uygun olarak geliştiğini açıkladı. Kaynaklarını o suretle açıkladı ki, bunlardan Friedrich Engels, *Private Proprity and the State* (1884) adıyle İngilizceye çevrilmiş olan eserinde ondan yararlanmıştır.

Morgan'ın görüşlerinde sosyalist Marxçılığın ve Sovyetler Birliği'ndeki yaygın düşüncelerin tohumları vardır. *The Origines of Family* adlı eserinde aileyi, evrimi itibarıyle, fücur, kandaşlık, çok karılı, babaerkil, tek karılı aile gibi sınıflara ayırmıştır.

Öteki eserleri: *L'Humanite Préhistorique* (Paris, B.S.H.); *Houses and House-Life of the American Aborigines* (Washington, 1881); *League of Ho-de-no-sau-nee, or the Iroquois* (Rochester, 1851); *The League of the Iroquois* (3. baskı, 1922); *Systems of Consanguinity and Affimity of the Human Family* (1869); *The American Beaver and His. Works* (1868) başlıca eserleridir.

Bkz. W. H. Holmes, *Biographical Memoir of L. Henry Morgan* (1908).

MORINIERE, Claud. Fransız filozofu. Malebranche'ın çıraklarındandır. Bu filozofun doktrininden, Tanrı'nın öncelbilimi (prescience) hakkında birtakım sonuçlar çıkarmıştır. 1693'te doğmuştur. 1718'de Paris'te *De la Science qui est en Dieu* adlı küçük bir eser yayımladı. Bunun Önsöz'ünde, Malberanche'ın ilkelerine uygun olmayan hiç bir şeyin ileri bir değeri olmayacağına inandığını anlatır; onun felsefesinin öncelbilim hakkındaki görüşlerini meydana çıkaracak şekilde incelenmediğinden şikâyet eder, bu boşluğu kendisi dolduracağını söyler ve Tanrıbilimi ilgileyen çözümlemeler yapar. Eserinin birinci bölümünde, Malebranche'ın Tanrı'ya özgü olan bilgi hakkında ve yaratıkların Tanrı ile olan ilişkileri ve düşünceleri hakkındaki ilkelerini açıklar. Tanrı, kendi tözünde (cevher) tüm varlıkların özünü görür ve gücü (puissance) içinde de, bunların olağan olan varoluşlarını görür. Yaratıkların özü, Tanrısal düşüncelerden ve kendi özünün olağan olan taklidinden başka bir şey değildirler. Onların özünün Tanrı özüyle zorunlu bir bağlantısı vardır. Tanrı, onları ne değiştirebilir, ne de yıkabilir. Bu itibarla onlar da ebedîdir ve değişmezler. Aynı zamanda olağanlar bölgesinde zorunlu bir varoluşa sahiptirler; fakat onların şimdiki varoluşu olağandır; zira onlar, Tanrı iradesinden doğarlar. Tanrı, kendi bilgeliğini, kendi kendinden elde eder. Herhangi bir yaratık Tanrısal güçten meydana gelmemiş olan bir tek değişikliğe uğramış olsaydı, Tanrı onun hakkında hiç bir bilgiye sahip olmazdı. Moriniere, evreni yaratmış olan gücün, evrende herhangi bir etkiyi yapabilecek olan tek güç olduğunu Malebranche'dan daha kuvvetle açıklamıştır. Bundan o, yaratıkların tüm hareketlerini, düşünce ve iradelerini Tanrı'dan aldıkları sonucunu çıkarır. Eğer bu özgür eylemler ya da iradenin özel belirlemeleri, Tanrı ile ilgili olmasalardı, öncelbilim bakımından hiç bir zorlukla karşı karşıya gelinmiş olmazdı.

Moriniere, eserinin ikinci bölümünde bu zorluğu kaldırmaya çalışır: İrade zorunlu olarak bir hayır izlenimini alır. Fakat bu izlenim, ruhu doldurmayacağı için buna razı olamaz, iki hayır arasında kendisine en büyükmüş gibi görünmesini yeğ tutar, fakat her ikisine de razı olmaz. Özgürlüğün özü budur. Bundan ruh, Tanrı'nın kendisine verdiği algılar ve kendisini hayra götüren eylem sayesindedir ki, özel hayırlara hazırlanabilir, sonucu çıkar. Zihinlerin her özgür eylemi, Tanrı'nın bu zihinler üzerindeki ve bu zihinlerin zorunlu eylemleri üzerindeki etkilerinin bir sonucudur. Bu itibarla bu özgür eylemler, Tanrı'nın öncelbilimine asla aykırı değildirler. Aynı zamanda da öncelbilim, o eylemlerin olumsallığına (possibilité) hiç bir zarar vermez.

Moriniere, eserinin üçüncü bölümünde bunu tanıtlamaya çalışır: Olağan olan tüm hal ve koşullar içinde, yaratılmış olan iradenin belirlenmeleri (déterminations), Tanrı eyleminin bir devamından başka bir şey olmadıkları için, Tanrı bunları bütün bir ebedîlik boyunca bilir ve bununla birlikte, özgür olmakta devam ederler. Zira, bu eylemin edimsel görünümü, irade-

nin belirlenmesini sağlamaz ve zamanın değişmesi de eşyanın doğasını değiştirmez. Edimsel varoluşunun ilişkisiyle değil, fakat özüyle olan ilişkisi bakımından dikkate alınınca, özgür eylem zorunlu olur. Bizim özgür eylemlerimizle, bu eylemleri oluşturan Tanrı eylemi arasında zorunlu bir bağlantı vardır. Moriniere, bu suretle öncelbilimle özgürlüğü uzlaştırdığını zanneder. Oysaki, her şeyi Tanrı önceden görüyorsa ve her şey onun özel işlemi (fonction) ve bu işlemlerin zorunlu sonuçları ise, özgürlük ortadan kalkar. Bunu pek de fark etmemiş olan Moriniere, Malebranche gibi, Tanrı'nın özgür varlıkları yaratabileceği düşüncesini, özgürlüğün de bir kanıtı saymıştır.

Moriniere, eserinin Eklenti (suplement) kısmında öncel ahenk sistemine itiraz eder. Bir Descartesçı ve Malebranchecı olarak Tanrısal iradenin etkisinden ayrı bir gerçek güç sayesinde yaratıkların hareket etmelerini olanaksız bulur. Leibniz'in Tanrısal öncelbilim sistemine de hücum eder. Bunun özgürlükle uzlaşamayacağını, zira bu sistem, irade belirlemesinin zorunlu bağlanışlarına dayanır, der ve yaratıkların kendi kendilerine hareket ettiklerini varsayınca, kendisininkinden farklı bir gücün etkilerini nasıl taşıyabilir? diye sorar. Bize göre, Tanrıbilim bakımından özgürlüğü açıklamaya çalışmış olan hiç bir bilgin ve düşünür yoktur ki, türlü çelişmelere düşmüş olmasın. Genel olarak Tanrıbilimcilerle metafizikçiler, bu kavramın sosyal kaynaklarına ve evrimine dikkat etmezler.

MORRIS, Charles. XX. yüzyıl İngiliz filozoflarından. Daha çok estetik ve mantık üzerine çalışmıştır. Eserlerinin ve makalelerinin adından da onun araştırma alanı öğrenilebilir: *Foundations and the Thery of signs in: J. of Unified Science* (1936). Aynı derginin 1939 nüshasında, *Esthetics and the Theory of Science* adlı makalesi. *Signe About Signs About Signs* (Philos. Rewiview, 1949'da); *Signs, Language and Behavior* (1946)... vb.

MORRIS, Georg Sylvester. Amerikan filozoflarından. 15 kasım 1840'ta Norwich'de doğdu. XX. yüzyılın başlangıçlarında öldü. Dartmouth Kolejinde okudu, New York'da Union Theological Seminery'de Tanrıbilim öğrendi. Bir yıl burada, birkaç yıl da Berlin ve Halle Üniversitelerinde modern dil ve edebiyat profesörlüğüyle görevlendirildi (1870). Altı yıl sonra da John Hopkins Üniversitesine geçti. Morris, Amerika'ya Kant felsefesini götürmüş, ayrıca Alman filozoflarının bir koleksiyonunu kurmak suretiyle felsefeye hizmet etmiştir. Bu koleksiyonun adı, *German Philosophical Classic*'dir (Chicago, 1882). Bu seride kendisi de Kant'a dair şu önemli eseri yazmıştır: *Critique of Pure Reason* (Chicago, 1882). Aynı zamanda Ueberweg'in *Felsefe Tarihi*'ni İngilizceye çevirdi (New York, 2 cilt, 1872-1874). Diğer bir eseri de, *Hegels Philosophy of the State and of History* (Chicago, 1887) dir. Bir de Hıristiyanlık felsefesine dair eseri vardır.

MORUS, Thomas. İngiliz politikacı ve filozofu. Hıristiyan hümanist ve din şehitlerinden (More de denilir). 7 şubat 1478'de Londra'da doğdu, 6 temmuz 1535'te idam edildi. Oxford Üniversitesinde okudu. B. Russel'in anlattığına göre, o zaman için olağanüstü sayılan Yunancayı öğrendi ki, bu dili öğrenmiş olması İtalyan dinsizlerine karşı duyduğu sempatinin bir ifadesi sayılmıştı. Otorite sahipleriyle babası buna itiraz ettiler. Morus, bir hümanizmacı olduğu halde, fazla dinliydi. Aşırı bir perhiz ve çile hayatına da dalmıştı. Onu bu halden kurtaranın önceden ilk kez tanıştığı Erasmus olduğu zannedilmektedir.

Morus'ün babası avukattı, kendisi de bu mesleği benimsedi; pek çabuk ün kazandı. 1504'te Parlamentoya girdi. Kral Henri VII'nin yeni vergi isteklerine karşı gelenlere önderlik etti ve muvaffak oldu. Fakat kral, çılgına dönmüştü. 1509'da bu kral ölünce, Morus, yine avukatlığa döndü; kral Henri VIII'nin sevgisini kazandı. 1514'te kendisine 'şövalye' unvanı verildi, elçiliklere gönderildi. Kral, kendisini devamlı olarak saraya davet ettiği halde, o bu daveti kabul etmiyordu. Bunun üzerine kral, bir gün davetsiz olarak Morus'ün Chelsea'daki evine yemeğe geldi. Morus, bu kral hakkında hayallere kapılmamıştı. Kralın iltifatına nail olduğu bir anda, "Eğer başım, Fransa'da kendisine bir şato kazandıracak olsaydı kesmekte gecikmezdi" demişti. Wolsey'in gözden düşmesi üzerine kral, Morus'ü başbakan yaptı.

Morus, kendisine sunulmuş olan her armağanı, geleneğe aykırı olarak reddetti. Kral, karısını boşamak ve başka bir kadınla evlenmek istiyordu. Morus, bu isteğe de şiddetle karşı koydu. 1532'de başbakanlıktan çekildi. İktidarı elinde tuttuğu zamanlar ne kadar doğru ve temiz çalıştığı, istifasından sonraki yıllık gelirinin yüz İngiliz lirasından ibaret olduğundan da anlaşılır. Kral, karısını boşadı ve Anna Boleyn ile evlendi. Morus'ü düğüne çağırdı, fakat o, bu daveti de reddetti. 1534'te kral, Parlamentodan, kendisini İngiliz kilisesinin başı olarak ilân etti ve papanın bu sıfatını İngiltere'den atan bir kanun çıkarttı. Bu kanun gereğince krallığın üstünlüğünü kabul etmelerini sağlamak için devlet büyüklerinin yemin etmeleri kaydı vardı. Morus, bunu da reddetti.

Bunun üzerine hapsedilen Morus, cezaevinde vakit geçirmek için garip bir kitap yazdı. Bunun konusu, *İnsanın İmanı Uğrunda Ölmeyi Bilmesi*'dir. (Bu eserin adı, *Quod pro fide Mors non sit Firgienda*'dır). Morus'ün suçu ölüm cezası verilecek kadar ağır değildi. Fakat, inançlarında ısrar ederek bir müstebidin emirlerinden çok kendi vicdanının emirlerine bağlanmayı yeğ tuttuğu için cezaevinin meydanında başı kesildi. Tüm emlâki müsadere edilerek bir prensese verildi.

Morus, yüksek karakterli bir devlet adamıydı. Son günü, saf bir ruhun sükûn ve esenliği içinde geçmiş ve kendisini her çeşit özgürlük adına şehit olan bilgelerden biri olarak tarihe mal etmiştir. Morus'e eserimizde yer verişimizin nedeni, yeni keşfedilen, *De Optimo Reipublicoe Statu, Deque Nova Insula Utopia (Ütopya Adası ve Olabilen Devletlerin En İyisi)* adlı eserin yazarı olduğu içindir. Bu eser, 1518'de Louvain ve Blâe'de basıldı.

Birçok dillere çevrilmiş olan bu eser iki bölümdür. Birincide sahneye çıkan Raphaêl Hytlodée adında çok erdemli bir Portekiz gezginidir. Sözde, Felemenk'e bir görevle yollanmış olan yazar, bu adama Bruge'de rastlar. Morus, bununla ve diğer birtakım aydın ve ağır başlı insanların önünde en iyi bir devlet kurumu hakkında görüşür. Raphaêl bir denizcidir. Seyahatlerinden birinde nasılsa Ütopya denilen bir adaya uğramış, orada beş yıl kalmış ve adanın meşhur kurumlarını uygulama amacıyle Avrupa'ya gelmiştir. Bu denizci, evvelâ bütün sosyal düzeni, askerlik ve tarım esasına göre organlaştıran derebeylik sistemini inceden inceye eleştirdikten sonra İngiliz yasalarını (legislation) ele alır. Bunun da suçla cezalar arasında bir oran kurmadığını, örneğin hırsızlığa idam, dilenciliğe hapis cezası verildiğini ve öğrencilere bir şey öğretmekten çok dayak atmayı uygulayan bir eğitim sisteminin kullanıldığını anlatır ve der ki: Ben, yalnız cinayetlerin daha insel bir baskı altına alınmasını değil, cinayetlerin önüne geçecek olan aracıların kullanılmasını ve insanları cinayete götüren nedenlerin tohumlarını geliştirmeye engel olmayı sağlayan en iyi bir sosyal ekonomi sistemini önereceğim. "Eğer bu Amerika adasında, yeni dünya harikaları arasında en değerli bir harika olan bu adada oturmuş olsaydınız, akıl ve insafın (équité) ancak içinde eşitlikle cemaatin egemen olduğu ve tüm servetlerin kimseye ait olmayıp herkesin olduğu bir toplumda varolabileceğini görürdünüz".

Denizciye, sohbet edenlerden bazıları şöyle itiraz ederler: Bireysel mülkiyeti kaldırmak, herkesi ortak bir sefalet içine atmak demektir. Bu suretle insanlar, çalışma kanunundan kaçmaya başlayacak, ihtiyaç ya da kazanç zoruyle çalışmaya mecbur edilmeyecek ve gayreti başkalarından bekleyerek tembel olacaklardır. Denizci onlara şu karşılığı verir: "Eğer, Ütopya imparatorluğunda bulunsaydınız başka türlü düşünürdünüz". Bunun üzerine denizciyi dinleyenler, bu garip devletin kurumları hakkında kendilerine bilgi vermesini rica ederler: Bu adanın eski adı Abraxas'mış. Utopus adında bir kahraman burasını zaptetmiş ve adaya kendi adını vermiş. Ada, hilâl biçimindedir, mükemmel bir limanı ve kırk beş mamur şehri kapsar ki, bunların dikkate değeni Amarote' dir. Köylülerin evlerine her birini kırk kadar insanın oluşturduğu aileler yerleştirilmiştir ve bu evler çiçekli çiftliklerde dağınık bir haldedir. Bu kırk kişiyi bir aile babası yönetir. Otuz aile bir boy (kabile) başkanının emri altındadır. Her yıl otuz seçkin adalı vali olur ve bütün valiler, yani iki yüz boy başkanı (phylarque) yurttaşlara en yararlı ve en lâyık olan birini prensliğe seçer. Boy başkanları, prensin danışmanlarıdır. Her yıl, her aile şehre yirmi kişi gönderirler ve bunların yerine de şehirden yirmi kişi çiftliklere gelirler. Zira, bu devlette herkesin tarımla uğraşması lâzımdır. Şehrin evleri bütün servetleriyle birlikte her on yılda bir yurttaşlara terk edilir. Adalıların hepsi tarımla uğraşabildikleri halde, her biri ayrıca da kendi zevk ve fakültelerine göre herhangi bir meslek ya da sanatı da seçmek zorunluluğundadırlar. Aynı meslek içinde bulunanlar, bir aile oluştururlar. Valiler, yurttaşların öğleden önce ve sonra üçer saatten altı saat çalışmalarını sağlarlar. Akşamları herkes bir arada nefis ve bol bir yemek yerler; geriye kalan zamanlarını da diledikleri gibi geçirirler ya da bilginlerin ve yazarların açtıkları halk dershanelerinde geçirirler. Birlikte yemek yenen salonlarda sohbetler de yapılır, musiki ile ve ustalıklı oyunlarla da eğlenebilirler. Yaşamak için gereken şeyler elde edildikten sonra, halkın ortaklaşa yaşamı, ruhun özgürlük ve gücünü artırma amacını taşır. Her kadın ve erkek çalıştıktan ve çalışmalar ortak olduktan sonra, işler kolaylaşıp üretim artacağından altı saatlik uğraşma tüm toplum için yeterlidir.

Kan ve kalp bağları, aileyi oluşturur. Aile bireyleri on kişiden az otuz kişiden çok olamaz, nüfusun ölçüsüz bir surette artmasına engel olunur. Her mahallenin merkezinde bir ambarla bir ortak çarşı vardır. Her aile babası, emeğinin ürünlerini buraya taşır ve muhtaç olduğu şeyleri, diğer aile babalarının ürettiği maddelerle değişirler. Hiç kimse yararsız bir şey istemez, zira, muhtaç olduğu her şeyi daima isteyebilir ve bulur. Kadınlar mutfak işleriyle uğraşırlar.

Ütopyalılara göre, ruh ölümsüzdür ve ebedî bir mutluluğa nail olacaktır. Bu mutluluğun koşulu, erdemdir. Erdem de akıl ve doğaya uygun olarak yaşamak, kendini aydınlatmak ve diğerlerini desteklemekten ibarettir. Ruhun hazları, bilgi ve faaliyet, anı ve umuttan ibarettir. Beden hazları ise, sağlık ve maddesel yaşamın sevinçlerinden ibarettir. Bu keyifleri hoş görmek, bunların ancak büyük hayırlar için terk edilmesine izin veren Tanrılığa karşı nankörlük sayılır. İşte bunun içindir ki, Ütopyalılar, gerek beden ve gerek ruh itibarıyle güçlü, itaatli, usta, iyi ve mutludurlar. Bu toplumda kadınlar on sekiz yaşından ve erkekler de yirmi birinden önce evlenemezler. Evlenme, ebedî ve kutsaldır. Ancak, zina ve aşırı mizaç farkları yüzünden boşanmaya izin verilebilir. Suçluların cezalarını aile babaları, cinayetlerinkini ise, valiler verir. Adaya saldıranlardan esir edilenler tutsak (köle) olur. Bunlardan fidye verenler azat edilir. Ünlü adamların, halka büyük hizmetler yapmış olanların heykelleri dikilir. Kanunlar azdır, toplum daha çok törelerle yönetilir. Herkes davasını valiye arzeder ve komşu uluslarla isteyerek bir ittifak antlaşması yapılmaz. Zira, zaten doğa, insanları birbirine bağlamıştır, doğal kardeşlik ve karşılıklı iyilik sevgisi, bireyler ve kavimler arasında en iyi bir sözleşmedir. Adalılara göre savaş, hayvanlara özgüdür ve askerlik, onur kırıcı bir şeydir. Bununla birlikte adalılar, yurtlarını silahlarıyle savunmayı bilirler; savaşta cesur, korkunç ve ustadırlar.

Dine gelince, bunlar birçok mezheplere ayrılmışlardır. Her şehrin ayrı bir Tanrısı vardır. Bazıları güneşe, bazıları aya, bir kısmı da bazı geçmiş büyük adamlara taparlar. Bu şehirlerden bir kısmı görünmez, ebedî, anlaşılmaz ve insan türünün kavrayabileceğinden sonsuz bir surette üstün bir Tanrılığı, evrenin bir hareket ettiricisini, insanların bir babasını tanırlar. Nihayet bütün adalılar, iradesi en yüce ve evreni yaratmış olan her şeyden üstün bir varlığa karşı başka başka tarzlarda törenlerle taparlar. Herkes hoşuna giden bir Tanrı'yı kabul eder ve içlerinden bir kısmı da Hıristiyanlığa inanır. Herkes hangi din ve Tanrı'yı kabul ederse etsin, bir kardeş, yurttaş ve insan toplumunun üyesi olmak üzere diğerleri tarafından saygı ve sevgi görür. Aralarında ne bağnazlık (taassup), ne de kanlı savaşlar vardır. Adanın ilk fatihi olan Utopus, din özgürlüğünü yerleştirmek için çıkardığı bir kararnamede, "Herkesin, bir diğerinin inançlarını hoş görerek, barış ve alçak gönüllülükle kendi inancını yaymaya çalışmasında hiç bir sakınca yoktur" demiş ve kendi inançlarını bir diğerine zorla kabul ettirmek isteyenlere kölelik ya da sürgün cezasının verilmesini emretmiştir. Zira, "Tanrılığın kendisine nasıl tapılmasını istediği asla bilinemez". Oysaki, sağduyu ve insafın, hoşgörü hak ve ödevin otoritesinden daha pekin bir şey yoktur. Morus'ün hayal ettiği bu adada her şey, tüm iyilik ve kötülükleri yurttaşlar arasında mutlak surette paylaşmak, sağlam ve evrensel bir barış aşkı, altın ve paradan nefret gibi üç esaslı temele dayanır.

Ayrıca, ekleyelim ki, Ütopya'daki her şey aynı planda yapılmıştır. Sokaklar yirmi ayak genişliğinde, evler bir kapısı bahçeye, diğeri sokağa olmak üzere iki kapılı, aynı biçimde, kilitsiz, çatılar düz ve herkes birbirinin evine serbestçe girebilme hakkını haiz ve her kırk kişilik ailede iki tutsak bulunmak üzere örgütlenmiştir. Çiftliklerde piliçler, tavuklar tarafından değil civciv makinelerinden çıkarılır. (Morus'ün zamanında böyle bir makine yoktu). Bu adada moda hiç değişmez, kış ile yaz arasında fark yoktur. Çalışırken herkes yedi yıl dayanacak deriden giysiler giyer. Çalışma bitince iş giysilerinin üzerine bir yün pelerin atarlar, bunlar doğal yün renginde olup her aile giysilerini kendileri diker ve hazırlar. Herkes saat sekizde yatar, sekiz saat uyur ve konferanslara mecburî olmamak koşuluyle sabahleyin erken saatlerde gidilir. Bilim adamı olarak seçilenler, diğer işlerden affedilir. Hükümetle ilgili olanlar, hep bilim adamlarından seçilir ve hükümetin şekli, dolaysız seçim esasına dayanan temsilî bir demokrasidir. Aile şekli bir bakıma babaerkildir; evlenmiş oğullar da babalarının evlerinde yaşarlar ve onun yönetimi altındadırlar; eğer bir aile bireyleri fazlasıyle çoğalırsa, çocuklardan bir kısmı diğer ailelere nakledilir. Bir kasaba nüfusu da artarsa, halkın bir kısmı diğer kasabalara gönderilirler ya da boş arazide yeni bir kasaba inşa ederler.

Besin için vahşî hayvanları öldürmek, tutsakların görevidir. Buna neden, özgür halkın zulme alışmamasıdır. Garsonluğu kadınlar ve ergin çocuklar yapar. Yemeklerde kadınlarla erkekler ayrı sıralarda otururlar, emzikli kadınlarla çocukları ve beş yaşından küçük olanlar, ayrı odalarda otururlar. Hastalara özentiyle bakan hastaneler de vardır. Garsonluk yaşına girmemiş olan çocuklar, gürültü etmeden bir kenarda otururlar ve yemeklerini ayrı yerler; kendilerine büyüklerin sofralarından artanlar verilir ve fazlasını isteyemezler. Evlenirken bâkire olmayan kız ve erkekler cezalanırlar. Evlenmeden önce, gelin ve damat birbirini çıplak olarak görürler. Boşanmada kabahatli taraf bir daha evlenemez. Adada bulunmayan demiri elde etmek için, demir ticaretine izin verilir. Savaşla ilgili amaçlar için de ticarete izin verilebilir. Kadın ve erkekler savaş sana-

tını öğrenirler, fakat onur ve zafer düşüncesinden uzaktırlar. Savaşı ancak şu nedenle kabul ederler: İstilâya uğradıkları zaman, yurtlarını savunmak için, müttefiklerinin bölgesini saldırganlardan kurtarmak için, istibdat altında inleyen bir ulusu özgürlüğe kavuşturmak için.

Adalılar, savaşlarda gerekirse başka uluslardan da savaşçı alırlar ve yalnız savaş masraflarına karşılık olmak üzere altın ve gümüşün biriktirilmesini uygun bulurlar. Zira, yabancı savaşçılara ücret vermek lâzımdır. Ütopyalılar, altını tutsaklara zincir olarak kullanırlar ve bu maddenin değersizliğini bu suretle tanıtlarlar; inci ve elmas ise çocuklara süs olarak takılır ve savaşta düşman kralını öldürenlere ya da tutsak edenlere büyük mükâfatlar verilir. Halkı savaşa sürükleyenler, prensler ve büyük devlet adamları olduğu için mağlup uluslara acımak gerektir. Ütopyalılar bu duygularına karşın, savaş araçlarını ustaca icat ve imal ederler; oruç tutmayı da budalalık sayarlar. Kadınlar da erkekler gibi papaz olabilirler. Fakat papazların sayısı az olduğu gibi, hiç bir iktidara da sahip olamazlar. Istıraplı ve tedavisi olanaksız hastalıklara tutulmuş olanlara intihar etmeleri salık verilir. Eğer hasta, bunu kabul etmezse, yine dikkat ve özentiyle kendisine bakılır.

Morus'ün törelerini, teşkilât ve zihniyetlerini bu suretle açıkladığı Ütopya'daki hayatın çok sıkıcı olduğunu işaret etmeye gerek yoktur. Bu kusur, kendisinden önce ve sonra böyle bir cemiyet kurmayı tasarlamış olanlarda (Eflatun, Campanella, Océana'nın yazarı Harrington, *Salente*'nin yazarı Fénélon gibi) da vardır. Büyük bir insanlık ve insanseverlik duygusuyle yazılmış olan bu eser, bir yandan da kendi kendisini eleştirir. Yapay bir toplumun kurulamayacağına dair olan sosyolojik kanıtları burada ileri sürmeye gerek duymuyoruz.

Bkz. B. Russel, *History of Western Philosophy* (3. baskı, 1948; s. 538-564); ve *Wisdom of the West* (s. 180-181; Londra, 2. baskı, 1960); G. Dareste, *Th. Morus et Campanella* (Paris, 1843); Boudrillard, *Publisites Modernes* (Paris, 1862); Ad. Franck, *Réformateurs et Publisites* (Paris, 1864); Ziegler Theobald, *Thomas Morus u. seine Schrift über die Insel Utopia* (Rede, Strasburg, 1889); W. E. Camlall, *Morus s. Utopia and His. Socialteaching* (Londra, 1930); R. W. Chambers, *Th. Morus* (2. baskı, 1949); *The Correspondence of Sir Tho. More* (E. F. Rogers baskısı, 1947); E. E. Reynold, *Saint-Thomas More,* (1953).

MOSCHUS ya da **MOCHUS.** Fenike filozofu. Sidon'da doğduğu ve Truva savaşlarından önce yaşadığı iddia edilir. Bazıları bir ad benzerliğinden aldanarak, kendisini Musa zannetmişlerdir. Atomlar varsayımını bu filozofun ileri sürdüğünü, Lösip ve Demokrit'in ondan yararlanmış olduklarını zannedenler de vardır. Onun yazdığı iddia edilen bir eser, bu düşüncenin doğruluğunu kanıtlıyorsa da, böyle bir adamın yaşayıp yaşamamış olduğu da kesin olarak bilinmemektedir. Kendisinden yalnız Posidonius'un söz ettiğini Strabon ve Sextus Empricus kaydetmektedirler (*Adver. Mathem.* lib. IX). Jamblik de *Fisagor'un Hayatı* adlı eserinde Moschus'un ardıllarını tanımış olduğunu yazarsa da, bu filozofun ne hayatı ne de sistemi hakkında açık bir bilgimiz yoktur.

E. Zeller, Demokrit'in Moschus'dan değil, Moschus'un Demokrit'ten yararlandığını kabul eder ve Demokrit'in atomculuğunu yabancı bir kaynaktan gelmeyecek kadar Yunan bilgilerine bağlı görür. Moschus'un bir kitabından bahseden Damassius, bu eserin Ödemos (Eudeme) döneminde henüz varolmadığını söyler. Bununla birlikte Zeller de, Fisagor'un Tyre şehrini ziyaret ettiğini bildiren ilk kaynakları nakleder. Örneğin, Klean'a göre, Fisagor, Sidon'a gitmiş ve Porphyre'in yazdığına göre de atomculuğun ilk atalarından biri olan Fisagor, bu şehirde Moschus'un ardılı olan peygambere rastlamıştır (Porphyre, *Vita Pythe,* 6)

Diogéne Laêrce de diğer bir Moschus'den söz etmektedir ki, bu Phedon'un öğrencilerindendir. Belki de gerçekten yaşamış olan bu filozof hakkında da bilgimiz yoktur.

Bkz. L. Mabilleau, (s. 2); Zeller, *Hist. de la Philo. Grecs* (cilt I, s. 298); Diogéne Laêrce, (liv. II).

MÖ-TSEU. Mö-Ti adı da verilen Çin düşünür ve bilgesi. Yaşamına dair bilgiler pek azdır. O, Lau ya da Song illerinde doğmuş, belki de Tch'ou bölgesini gezmiş, sonra da yerleşmiş olduğu Lou kentinde, M.Ö. IV. yüzyıl başlarında ölmüştür. O da, Konfuçyüs gibi serveti olmayan bir asildi ve M.Ö. IV. ve III. yüzyıllarda oldukça ün kazanmış olan bir esenlik okulu açmıştı. Bir tarikatı andıran bu okul, IV. yüzyıl sonlarında, aralarında az çok birlik bulunan birtakım tekkelere bölünmüştü. Bu birlik, önceleri fazla sıkıydı. Tarikat, kutsal sayılan bir büyük üstadın otoritesi altındaydı. Örgütleşmiş olan bu kurumun doktrinci ve disiplinci bir nitelik taşıdığı bilinmiyorsa da, içerdekilerin bir hiyerarşiye bağlı oldukları bilinmektedir. Bu tekkelerde tamamıyle mantıkla uğraşılırken çömezlerin ana ödevi, üstadın söylevlerini tekrarlamaktan ibaretti. Bunlar, Hıristiyanlıktaki Vaiz Kardeşler gibi, her yana dağılarak güzel sözler söylemeye çalışırlar ve bir çeşit çile çekerlerdi. Bu tekkelerin çömezlerine retorik öğretilir ve üstadın hazırladığı hutbe ya da vaazlar, örnek olarak gösterilirdi.

Buralarda, az yiyip içmek, gökyüzünün iradesine bağlanmak, sertliğin ve tiyatronun, kuvvetli ruhlarla yazarlara (okuryazarlara) karşı savunulacak düşüncelerin önsözleriyle, bölmeler, tanımlar, reddetmeler, sonurgular, tekrarlar... gibi hatipliğe yarayan yöntem ve hareketler uygulanırdı.

Bu vaaz ya da hutbelerden çoğunun birbirinden farklı olan üç kopyası zamanımıza gelmiş bulunmaktadır. Çin bilgin ve düşünürlerinden Tchou-Ang-tseu, bu tarikatın öz ilkeleri hakkında, eldeki belgelere uygun bazı bilgiler vermiştir ki bunlar, Mö-tseu'nün savunduğu yaşam ve toplum ilkeleridir: "Lüks zevkinden kaçınmak, israflardan çekinmek, çoklukta ve protokol ölçülerinde görkemlilik (ihtişam) aramamak, sıkı ve yeğin (şiddetli) kurallara baş eğmek, kendini yaşamın zorluklarına hazırlamak..." bu ilkelerdendir.

"Asla şarkı ya da türkü söylememeli, ölüler bir yas konusu yapılmamalı, herkese karşı yan tutmayan bir sevgi duymalı ve her çeşit gelirleri eşit olarak dikkate almalı ve didişmelere engel olmalıdır; asla öfkelenmemeli, bilginler için bir ayrıcalık gözetmeden bilgi elde etmeye çalışmalıdır. Bu hazin bağnazlık (taassup), bu riyazat (maceration) ülküsü Çin'de oldukça başarı göstermiştir". Bu tarikatın iki yüz yıl kadar başarıyla devam edebilmesinin nedeni, o dönemlerde Çin uygarlığını sarsmakta olan toplumsal bunalımlardır. Bu kurumla kurucusunun ünü, Che Houang-ti tarafından imparatorluğun kurulmasından itibaren sönmüş ve Konfuçyüsçülüğü hor gören Hanlar döneminde büsbütün yıkılmıştır. Bu tarikat, uzun süre kültürün düşmanı ve adi bir çıkarcılık yanlısı sayılmış, bazıları onu, sosyalizmin, bazıları da Tanrı'ya inanan güzel bir ruhun müjdecisi saymıştır. Nitekim, Wieger, *Histoire des Croyances Religieuses* adlı eserinde (s 209) Mö-tseu'nün, Tanrı'ya inanan tek Çin yazarı olduğunu ileri sürer ve onun, yarlığın (charité) tek havarisi ve Çin hukukunun ilk şövalyesi olduğuna inanır, hatta onun, eskilerin imanına dönmenin zorunlu olduğuna dair önemli pasajlar vaaz ettiğini anlatır. Marcel Granet, bu iddiaları abartılmış bulur.

Mö-tseu, kötümser bir tutucudur; Konfuçyüs ve çömezleri yaşamı, kültür kazanmak için sürekli bir çaba; dostluğa, karşılık beklenmeyen bir içtenlikle bağlanmayı kutsal bir ödev saymış oldukları halde, Mö-tseu, otorite ilkesini hiç bir koşula bağlanmadan kabul etmiş görünür. Ona göre, bir edim ya da eylemin kanuna uyup uymadığını belirleyen şeflerle tanrılardır; hiç kimse bunların iradesine baş eğdiği sürece onlar tarafından cezalandırılmaz.

Bu doktrinin esaslı noktalarından biri de, hükümetin kaynağına dair görüşlerdir. O, bu konuda insanların toplumsal karakterlerindeki üstünlüğü değil, onların 'senin' ve 'benim' hakkındaki bireysel duygularına önem verir. İnsanların anarşiden kurtulabilmeleri, tüm işlerinde bir şefin kararlarına razı olmalarıyle olanaklıdır. Gerçekten de Mö-tseu'ye göre, "başlangıçta ne hükümet, ne de cezalandırma vardı; her insan, 'senin' ve 'benim' hakkında birbirinden farklı düşüncelere sahipti. Bir adam, bunlardan bir düşünceye sahipken, iki adam iki düşünceye, on adam on düşünceye sahipti; yani, ne kadar adam varsa, o kadar farklı görüşler vardı. Herkes, yalnız, 'senin' ve 'benim' hakkındaki, kendi düşüncesini kabul eder, başkalarının bu konudaki düşüncelerini kabul etmeyi reddederdi. Bu suretle insanlar arasında karşılıklı düşmanlıktan başka bir şey yoktu; ailede babalarla oğullar, ağabeylerle küçük kardeşler arasında kin, anlaşmazlık, bölünme ve ayrılık vardı; ebeveyn, uyum içinde bir arada yaşama yeteneğinden yoksundu; imparatorlukta tüm insanlar zehir gibi, su ve ateş gibi birbirinden iğreniyorlardı. Kendilerinde kalmış olan enerjiyi, yardımlaşmak için kullanmıyorlar ve hayvanlar gibi anarşi içinde yaşıyorlardı; fakat sonra onlar, anarşinin, bir şefin yokluğundan doğduğunu anladılar; şefi, yani Gökyüzünün Oğlu'nu kurmak için en bilge olan birini seçtiler. Gökyüzünün Oğlu da, tek başına insanları yönetebilecek kadar enerjiye sahip olmadığından, kaygılanarak, kendine yardımcı Bakanlar olmak üzere en bilge olan kişileri seçti. Bu Bakanlar da yeterli bir enerjiye sahip olmadıklarından tasalandıkları için, imparatorluk, senyörlüklere bölündü ve yine en bilge olanlar, bunlara şef olarak seçildi. Böylece illere, kentlere, ilçelere kadar bu seçime dayanan bir örgütleme uygulandı".

Bu ilk sözleşimden itibaren insanlar, şeflerin görüşlerine edilgin olarak baş eğdiler. "Bir şeyin kanuna uygun olup olmadığı bilinmiyorsa, şefe başvurmak gerekiyordu; şef, 'evet' derse, herkes 'evet' demek zorunda kalıyor, 'hayır' derse yine herkes 'hayır' divordu. Kentin pek iyisi, şefiydi; o, 'senin' ve 'benim' hakkındaki tüm kent insanlarının düşüncelerini birleştirme yeteneğine sahipti. Yani, Gökyüzünün Oğlu'nun 'evet' dediğine, herkes 'evet' diyor, 'hayır' dediğine de herkes 'hayır' diyordu.

Mö-tseu'ye göre, tekbiçimliliğin (uniformité) genel ve değişmez olmadığı yerde, anarşi vardır, bu itibarla prens, yasamacılara kanunu değil, görüşleri (opinions) yazdırmalıdır. İstibdata hayran görünen bu filozofun düşünceleri, bazılarının takva (piété) ile nitelenmiş gördüğü dinsel bir görüşe de uygun sanılmaktadır. O, yazgıcılar (fatalistes) adını verdiği kuvvetli

ruhları, evlât şefkati, kardeş sevgisi, kanuna uygunluk ve iffet gibi geleneksel ahlâkı yıktıkları için kınar. Zira, der, bunlar, mutluluk ve mutsuzluğun bir şans işi olduğunu ileri sürerek tüm iyi görüşleri, kutsal krallarla bilgelerin ve pek iyi olanların otoritelerini yıkarlar. Gerçekte ise, mutluluk ve mutsuzluk, gökyüzünün bağışladığı ödüller ve cezalardır. Mö-tseu, bu bakımdan, ataların imanı çöküyor, diye hissettiği üzüntüleri parlak bir dille belirtir; ve "eğer, der, canilik artıyorsa, bunun nedeni, bilgeleri ödülleyen ve kötüleri cezalandıran ruhların karışmasına inanmaktır; oysaki, eskiden kutsal krallar vardı ve imparatorluk, iyi düşünceleri asla yitirmemişti; cinayetler de bu yüzden pek azdı; çünkü, yukardaki hükümdardan, yani gökyüzünden korkuluyordu. Ebeveyninden, komşudan ve şeflerden korkmak, anarşiye karşı adi ve çürük bir engelden başka şey değildir. Zira, bunlardan kaçılabilir; fakat ruhlardan ve gökyüzünden asla kaçılamaz; hiç bir orman, boğaz ve sığınak yoktur ki, onların öfkesinden kurtulabilsin; zira, hepsinin ışınları, her yeri görür".

Gökyüzü, gökyüzünün oğullarını, özel bir surette ödüllemek ya da cezalamakla uğraşır. Mö-tseu, cinayet eğilimlerini frenlemek için, ruhların öc alma gücü hakkındaki halk inançlarını anımsatır; müstebitlerin rezilliklerini dizginlemek için de, kral sarayının ozanları ardından, adaletçi olan gökyüzü düşüncesini, yukardaki patronun düşüncesini davet eder. O, "Benim için, der, gökyüzünün iradesi, doğramacı ile araba ustasının pergelle gönyesi gibidir; eğer o, 'doğru' derse, doğrudur, 'doğru değil' derse, doğru değildir".

Konfuçyüs, ahlâk öğretimini, kişisel düşüncelerin incelmiş ve dostça bir zembereği gibi görmüştü. Mö-tseu ise, göksel iradeye baş eğmeyi okutmuş ve bir çeşit kateşizmayı doktrinleştirmişti; bu konuda şu satırlarını alıyoruz: "Gökyüzünün tüm insanları sevdiğini nasıl bilebiliriz? — Zira o, tüm insanları bir biçimde aydınlatır. — Onun insanları bir biçimde aydınlattığını nasıl biliriz? — Çünkü o, herkese bir biçimde sahiptir. — Onun herkese bir biçimde sahip olduğunu nasıl biliriz? — Zira o, herkesi bir biçimde besler. — Onun herkesi bir biçimde beslediğini nasıl biliriz? — Tüm pirinç yiyenler arasında öküzleri, koyun, köpek ve domuzları beslemeyen, yukarının senyörüne ve ruhlara sunmak için pirinç ve pirinç şarabı hazırlamayan hiç kimse yoktur".

Görülüyor ki, onun bu takvası (piété) ile, çıkarcı dualarını hepsini yasaklamış olan Konfuçyüs'ün pozitifçiliği arasında büyük ayrımlar vardır. Konfuçyüs'ün ancak başlangıçlarda görmüş olduğu istibdatı, Mö-tseu, toplum disiplininin ana rejimi saymış ve kurulmuş olan otoritelere baş eğmeyi önermiş, şefin yetkileri sınırlayacak olursa, en iyi törelerin zayıflayıp yok olacağını iddia etmiştir. Fakat ona göre, şefler de, törelere itaat etmek zorundadır; ve bunu onlara anımsatmak, bilgelerin ödevidir. Onun sisteminde egemen olan kaygı, toplumsal düzenle sefalet korkusu olduğu anlaşılmaktadır. Mö-tseu'ye göre, 'kim başkasını severse, kendisi de sevilecektir; başkalarını kazandırmış olanın kendisi de kazanmış olacaktır"; "kendi sahip olduğu şeylerden başkasını aziz etmeyi bilmeyen, başkalarının olan şeylere karşı hiç bir sevgisi olmayan prensin, kendi sahip olduğu şeylerin tüm güçlerini, başkasının malikânelerine saldırmak için kullanmasına kimse engel olamaz. Kendinden başkasını aziz saymayan bir aile şefinin durumu da böyledir".

İşte bütün tefecilikler, eşkıyalıklar ve hırsızlıklar bundan doğarlar. Fakat, "tüm insanlar, kendi aralarında karşılıklı bir sevgi hissederlerse, kuvvetliler, zayıfları avlayamazlar; sayıları çok olanlar, daha az sayıdakileri, baskıları altına alamaz; zenginler, yoksulları asla baskıları altına alamazlar; usta olanlar da beceriksizlerle alay edemezler". Sevgide tarafsızlık, kişisel sevgide yanılmayı önler; tarafsız sevgi, kişisel sevginin de güvencesidir. Kendi sahip olduğu şeylerden ve öz ailesinden başka olan şeyleri de seven bir prens, bir baba, kendilerini de seviyorlar demektir; babasını seven bir oğul için de gerçek budur. Özet olarak Mö-tseu, yardımlaşma ve tarafsızlık, evrensel olarak egemen olursa, bireyler ve prensler arasında ve dolayısıyle toplumsal düzende esenlik sağlanmış olur ve bunun uygulanması zor değildir, diye düşünür. Nitekim, der, bunun en iyi örneğini eski şefler vermiştir. Şu halde ona göre, herkese ve büyüklere düşen iki önemli ödev vardır: a) çalışmak ve b) ekonomi.

Mö-tseu, Çin'deki yasamacılar gibi, insanların geçim kaynaklarından yoksun kalmalarından korkar; ve bu korkunun etkisi altındadır; fakat o, bu korkudan kurtulmak için insanları, devletin gücünü de artırmak için üreticiliğe sürükleyecek yerde, para biriktirmenin, lüksün, maliyeyi geliştirmenin ve askersel kuvveti çoğaltmanın önüne geçmek ister. O, her çeşit savaşın aleyhindedir. Savaş, ona göre, gerçek bir yararı olmayan bir eşkıyalıktır. Savaş, savaşanın kendini de harap eder. Asker toplamak, tarlaları çalışanlardan yoksun ve kızları kocasız bırakmak demektir; oysa toplum, sürekli olarak devam edebilmek için, yaşamaya ve çocuklara muhtaçtır; maliye ise halkı, muhtaç olduğu zorunlu şeylerden arındırmak suretiyle çalışma zevkini yok eder; müstebitlerin saraylarında vergilerin sağlamış ol-

duğu lüks ise, verimsiz bir israf olduğu gibi, başıboşluğu da artırır. Benimsenmesi gereken genel kural, çalışkan bir ılımlılıktır. Her çeşit israf kötüdür. Bedeni koruyan bir giysi, yeter derecede iyidir; ona bir tek işlemeli süsler eklemek günahtır. Tüm esnaf ve zanaat erbabının çalışmaları, her çeşit zaman kaybının önüne geçmek için, yarar bakımından düzenlenmeli ve denetlenmelidir; boş vakit geçirmek ve işsizlik kötüdür. Yas tutmak için fazla zaman ve masraf yitirilmemeli ve üç aydan fazla yas tutmamalıdır. "Niçin dulların üç aydan önce evlenmelerine engel olmalıdır?" diye soran Mö-tseu için, eğlencelere dalmak kötüdür; törenler, bayramlar, oyunlar ve tiyatrolar da yardımlaşmak için zorunlu olan servetleri azaltır. Her birey, tüm kuvvetlerini, ortak ve genel çıkarları düşünerek kullanmalıdır. Her şeyden önce insanın kendi kendisine yeterli olmasını düşünüp sağlamalıdır". Eğer kendinde artan bir kuvvet kalmışsa, onu, başkalarını teselli etmek ve onların acılarını yatıştırmak için kullanmalıdır. Yani, kendinde fazla bir kuvvet kalmışsa, onu başkalarıyle paylaşmalıdır".

Eserinin son bölümündeki parçalardan, kendisinin bir balistik ve istihkâm uzmanı da olduğu anlaşılan Mö-tseu, sapık bir örgenleşmeye dayanan bir istibdatı kurmaya çalışmış ve bir bakıma Konfuçyüs'ün uygun olan uygar ve aydın bir yaşamdan, kişisel kültürden tiksinme duygularını yaymaya çalışmış, aile ödevlerini, toplumsal ödevlere feda eden çileci bir toplum yaratmaya çalışmıştır. Ondan kalan yazıları A. Forke, şu adla Almancaya çevirmiştir: *Mö-ti, des Socialethikers und seiner Schüler Philosophische Werke* (1923).

Bkz. P. Pelliot, *Meou Tseu ou les Doutes Levés* (1918-1919); Wieger le P. L., *Les Pères du Système taoiste* (Hien-bien, 1913); ve *Histoire des Croyances Religieuses et des Opinions Philosophiques en Chin, Depuis l'Origine Jusqu'à nos Jours, Hien-hien* (1917); Maspero, *La Chine Antique* (2. baskı; Paris, 1957); Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris, 1968, s. 398-408); Liang Chi-Chao, *History of Chinese Political Thought* (L. T. Chen çevirisi; Londra, 1930); Foung Yu-Lan, *A History of Philosophy* (D. Bodde İngilizceye Çinceden çevirdi; Princeton, 1952); R. L. Walcker, *The Multistate System of Ancient China* (Hamden, 1953).

MOUNIER, Emmanuel. Fransız filozofu. 1 nisan 1905'te Grenoble'da doğdu, 22 mart 1950'de Paris'de öldü. Kişilik ve karakter hakkındaki görüşleri ve varoluşçuluk sistemiyle ilgisi dolayısıyle felsefe tarihine mal olmuştur. Başlıca eserleri: *Révolution Personnaliste et Communautaire* (1935); *Manifeste au Service du Personnalisme* (1936); *L'Affrontement Chrétien* (2. baskı, 1950); *Traité du Charactère* (1946); *Introduction aux Existentialismes* (1949); *Le Personnalisme* (1950); *La Pensée de Charles Péguy* (1951); *De la Propriété Capitaliste à la Propriété Humaine* (1936); *Liberté sous Condition* (1946); *Montalembert, Morceau Choisis* (1944); *L'Homme et la Technique* (Esprit dergisinde, şubat 1948) başlıca eserleridir.

MUIRHEAD, John Henry. İngiliz filozofu. 1855'te doğdu, 24 mayıs 1940'ta öldü. Glasgow Akademisiyle Üniversitesinde ve Oxford'daki Balliol Kolejinde yetişti. Glasgow Üniversitesinde Latince profesör yardımcısı, Bedford Kolejinde felsefe okutmanı ve nihayet Birmingham Üniversitesinde felsefe ve ekonomi politik profesörü oldu. Ciddî bir değer taşıyan eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Philosophy and Life* (1902); *German Philosophy in Relation to the War* (1915); *Coleridge as Philosopher* (1930); *Rule and End in Morals* (1932).

MÜLLER-LYER, Franz. Alman sosyolog ve ruh hastalıkları hekimi. 5 şubat 1857'de Baden-Baden'de doğdu, 29 ekim 1916'da Münih'de öldü. E. Dubois Reymond ve Charcot'ya bağlıdır. 1894'ten itibaren sosyoloji ile uğraşmış, sosyalist ve birci (moniste) olmuştur. Aile, ekonomi ve devlet arasındaki ilişki ve ilgiyi incelemiştir. Eserleri: *Die Entwick Lungstufen der Menschheit* (7 cilt, 1908-1924); *Soziologie der Leiden* (1914)... vb.

Bkz. R. Riemann, *M. der Soziologe und Monist* (1927).

MÜLLER, Georg Elias. Alman filozof ve psikoloğu. 20 temmuz 1850'de Grimma'da doğdu, 23 aralık 1934'te Göttingen'de öldü. 1881'de bu şehrin üniversitesine deneysel psikoloji profesörü olmuştu. Çağrışım ve Geştalt kompleksi kuramlarıyle ilgili görüş ve eserleriyle tanınır. *Zur Grundhegung d. Psychophysik* (1878); *Analyse der Gedâchtnistâtigkeit und des Vorstellugsverlaufer* (3 cilt; 2. baskı, 1924); *Komplex Teorie Gestalttheorie* (1923); *Beitrâge zur Psychophysik d. Farbenempfindungen* (1934); *Ach. G. E. M.* (1930) adlı eserleri önemlidir.

MÜLLER, Johannes Peter. Alman doğa felsefecisi, mukayeseli anatomi ve fizyoloji bilgini. 14 temmuz 1801'de Koblenz'de doğdu, 28 nisan 1858'de Berlin'de öldü. Görüm duyumunun fizyolojisini, doğa felsefesiyle karıştırmak suretiyle ün kazanmış olan bu bilginin yanılmalarını Ueberweg deneylerle göstermişse de, görüşleri yaşadığı dönem için yeni öğelerle yüklüdür. Müller, 1833'de doğduğu şehrin



üniversitesine anatomi ve fizyoloji profesörü olmuştu. Bonn Üniversitesinde okudu. Doğa felsefesinde romantizme bağlıdır. Psikolojiyi fizyolojiye bağlayanlardan biri de olan Müller, eleştirim felsefesinin yöntemine de önem verir. Lange'ye göre Müller, hayallerin doğrultumu (redressenment) problemiyle ilgili olarak nesnelerin dışa konumu (trans position) kuramının ilk kez doğru bir çözümünü vermiştir. Mantık bakımından bazı kusurlarına karşın Müller, kendi bedenimizin hayalini de dış nesnelerin hayalleri tarzında algıladığımızı açıklamıştır. Hayallerin doğrultumuna dair kuramı *Fizyoloji Manüeli* adlı eserinde dir. 1826'da yazdığı *Görüm Duyumunun Fizyolojisi* adlı eserini Lange pek sudan bulur. En önemli eseri, *Handb. d. Physiologie des Meuchen* (2 cilt; 2. baskı, 1841-1844). Bunu İngilizceye Dr. W. Baly çevirdi (1842). Müller, duyusal sinirler, uyarım ve sinirsel enerji hakkında bilimsel bir psikolojiye hizmet eden özel araştırmalarıyle ün kazanmıştır.

Bkz. Lange, (cilt II, s. 434-438); Martin Müller, *Ub. d. Philos. Anschauungen d. Natur Forsch. Ers. John Müller* (1927); W. Haberling, *Johannes Müller* (Leipzig, 1924).

MÜLLER-FREINFELS, Richard. Alman filozof ve psikoloğu. 7 ağustos 1882'de Bad'da doğdu, 12 aralık 1949'da Weilburg'da öldü. 1933'ten 1938'e dek Yüksek Mülkiye Okulunda, 1946-1948'de de Berlin Üniversitesinde profesörlük yaptı. Akıldışcılık (irrationalisme) doktrinine bağlı bir hayat felsefesi ve psikolojisiyle ve pedagoji ile uğraşmıştır. Önemli eserleri: *Leben Psychologie* (2 cilt; 2. baskı, 1924); *Philos. d. Individualitaté* (2. baskı, 1922); *Psychologie des Deutschen Meuschen u. seiner Kultur* (2. baskı, 1929); *Die Seele d'Alltags* (1925); *Psychol. der Wissenschaft* (1936); *Menschenkentnis u. Menschenbehandlung* (4. baskı, 1951); *Die Psychol. der Gegenwart in Problemgeschichte* (2. baskı, 1949); *Der Mensch. u. d. Universum* (2. baskı, 1949); *Psychologie d. Kunst* (2 cilt; 2. baskı, 1922-1923); *Persönlichkeit und Weltanschaung* (2. baskı, 1923); *Grundzüge einer Lebenspsychologie* (2 cilt, 1924); *Metaphysik des Irrationalen* (2927); *Hauptrichtungen der Gegenwart Psychologie* (3. baskı, 1933); *Schicksal und Zufall* (1949); *Der Sinn* der Welt (1949).. vb.

MÜLLER, Friedrich Max. Aslı Alman olan bir İngiliz filoloji, mitoloji bilgin ve müsteşriki. Babası ozandı. 6 aralık 1823'te Dessau'da doğdu ve 28 ekim 1900'de Oxford'da öldü. Bopp ve Schelling'in öğrencisidir. Birçok bilgin akademilerine üye seçilmiştir. Hintlilerin büyük din ve sanat anıtlarından sayılan *Rig-Veda*'yı bastırmış ve felsefesel bir karakter taşıyan şu eseri ününü artırmıştır: *On the Comparative Philology of the Indo-European Language...* vb. Ayrıca doğacıların (naturalistes) eski inançlarının kaynakları hakkında da birtakım eserler yazmıştır. Genel olarak dinlerin olduğu kadar da, Yunan, Germen ve Slav dinlerinin kaynağına dair görüşleri, mitlerin (mythes) esası ve dillerin kaynağı hakkındaki düşünceleriyle de felsefe tarihinde yer almıştır.

Müller, mitleri, bir dil hastalığının sonucu sayar. Mukayeseli filoloji çözümlerine dayanarak, insan ruhunun önce genel düşünceleri kazandığını ve bir özel içgüdü sayesinde, bu düşüncelerin kendilerini ifadeye elverişli sözcükleri telkin ve davet ettiğini iddia eder. Bu içgüdü, tüm insanlarda vardır. Bu itibarla dil, doğanın bir ürünüdür. Müller'e göre, genel düşüncelerin telkin ettiği sözcükler, bir dilin ya da bir dil familyasının esas öğelerini teşkil eden dört-beş yüz kökten ibarettir. Tüm dillerde özdeş olan bu kökler, dilin doğuştan varolduğuna aracılık eder ve dilin asla taklit edilmiş seslerden (onomatopée) ya da ünlemlerle (interjections) kazanılmadığını da gösterir. Müller, bir yandan da dilin, Tanrı tarafından Âdem peygambere öğretildiğini iddia eden Tanrıbilimsel görüşü reddeder. Bunun aşırı bir insanbiçimciliğe (anthropomorphisme) düşmek olduğunu açıklar. Dil konusunda, E. Renan ve hatta Th. Reid ve Jouffroy da küçük farklarla Müller gibi düşünürler. Yalnız M. Bréal, dilin esas öğesi olarak Müller'in ileri sürdüğü köklerin dillerin temel maddeleri olamayacağını tanıtlamıştır.

Müller'in din duygusunun nitelik ve kaynağına dair görüşleri doğacılık (naturisme) ve duyumculuk (sensualisme) esasına dayanır. Ona göre, yalnız Hind dinlerinde değil, hemen tüm dinlerdeki Tanrı adları başta ateş olmak üzere doğa olaylarını ifade ve temsil ederler. Zira insanlar, doğa karşısında en önce şaşmak ve korkmak gibi iki duygu alırlar... Ölümü açıklama isteği, doğa kuvvetlerine doğaüstü değerler verme meylini uyandırır ve dil yanılmaları sayesinde dinlerdeki tüm kutsal tasarım ve inançlar meydana gelmiş olur. Durkheim, onun görüşlerine şiddetle itiraz etmiştir.

Müller, *Nouvelles Études de Mythologie* adıyle Léon Job tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan eserinin (1898) İngilizcesine yazdığı Önsöz'ünde, eski zamanlardan başlayarak zamanımıza dek gelen insel zekânın tüm faaliyetleri, şu dört bilim çevresinde döndüğünü açıklamıştır: Dil bilimi, mitoloji, din, düşünce; ve der ki: "Bu âlemde dilden daha eski bir şey yoktur, insanlığın tarihi, koskoca çakıllardan değil, dilden başlar. — İkinci aşamada, mitleri ya da fiziksel olayları düşünceye çevirme denemesidir. — Üçüncüsü ise, doğa olaylarının arkasında gibi ve bu olaylardan üstün dinsel ya da ahlâksal güçlere, daha sonra da tek bir ahlâksal güce inanma evresidir. — Dördüncüsü ise, deneyin verileri üzerinde felsefenin ya da aklın yaptığı meşru eylemlerin eleştiri evresidir". O, bu türlü bilimleri şu eserlerinde inceler:

1. Fransızcaya Harris ve Perrot taraflarından çevrilmiş olan *Nouvelles Leçons sur la Science du Langage* (1927). Bu eserin İngilizce olan ikinci baskısı iki cilttir ve 1891'de çıkmıştır.

2. *Din Bilimine Giriş* (1870); *Dinin Kaynak ve Gelişimi* (1878); *Natural Religion (Doğal Din)* (1880); *Physical Religion (Fiziksel Din)* (1890); *Anthropological Religion (İnsanbiçimsel Din)* (1891); *Theosophy or Psychological Religion* (1892).

3. *Düşünce Bilimi* (1 cilt, 1887); Müller, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirimi* adlı eserini de İngilizceye çevirmiştir (1881; 2. baskı, 1896); *Contribution to the Science of Mythologie* (2 cilt, 1897); *The Six System of Indian Philosophy* (1898); *Upanishads* (2 cilt, 1884); *Veda*'ları ve diğer Hind kutsal kitaplarını İngilizceye çevirmiştir. Külliyatı 1903'te basıldı.

Bkz. Durkheim, *Din Hayatının İptidaî Şekilleri* (cilt I, s. 144-165. Türkçeye çeviren: Hüseyin Cahit, 1923); A. Kaegi, *Friderich Max Müller* (1901); G. A. Müller, *The Life and Lettres of the R. H. F. M. M.* (2 cilt, 1902).

MÜLLER, C. Otfreid. Alman dilci ve yazarı. XIX. yüzyılda yetişmiştir. K. Hellebrand, onun Yunan filozoflarından da bahseden bir eserini *Histoire de la Litterature Grecque* (Paris; 5 cilt, 1883) adıyle Fransızcaya çevirmiştir. Şu eserler de onundur: *Aeschylos Eumeniden* (Göttingen, 1833). Bu eser İngilizceye *Dissertation on the Eumenides of Aechilus* adıyle çevrilmiştir (Londra, 1853). *Anhänge* (1834-1835); *Geschichten Hellenischer Stamme und Städte* (2 cilt; Breslau, 1824). Bu eser de İngilizceye şu adla çevrilmiştir: *The History Antiquities of the Doric Race* (2 cilt; Londra, 1830).

MÜLLER, Charles. XIX. yüzyıl Fransız dilci ve bilgini. *De Antisthénée Cynici Vita et Scriptis* (Dresdan, 1860); *Fragmenta Historicorum Graecorum* (5 cilt; Paris, 1811-1870). Bu eseri Yunan-Latin külliyatı arasında Firmin-Dido yayımlamıştır.

MÜLLER, Hermann. Çağımızın Alman filozoflarından. Eserleri: *J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianimus* (Gotha, 1887. Dissertasyondur); *Ist die Metaphysique des Plotinos ein Eamanations System* (Heres, XLVIII, 1913); *Dionysos, Proklos, Plotinos* (Münster, 1918).

MÜLLER, Jaques-Frédéric. XVIII. yüzyılda yaşamış olan bu Alman felsefecisi, *İnsel Algıcın (Müdrike) Fakültelerine Dair Chr. Wolf'un Akla Uygun Düşüncelerine Karşıt Kuşkular* adlı Almanca eserin yazarı olup, bu eser, Fransızcaya şu adla çevrilmiştir: *Doutes Opposés aux Pensées Raisonnable de M. Chr. Wolf sur les Facultés de l'Entendement Humain* (Giessen, 1731).

MÜLLER, J. H. Bu Alman dilci ve filozofu. *Principis Thaletis* (1719) adlı eserin yazarıdır.

MÜLLER, Jo. Sam. Sokrat'ın ölümüne dair şu önemli eserin yazarıdır: *Ad Actum Oratoris -Dramaticum de Morte Socratis Invitans* (1790).

MÜLLER, J. Bu Alman yazarı, L. Euler'in *Lettres à Une Princesse d'Almagne sur Différentes Questions de Physique et de Philosophie* (7 cilt; Paris, 1768) adlı eserini Almancaya çevirmiştir (Stuttgart, 1858).

Müller adını taşıyan şu düşünürler de felsefe bakımından değerli kişilerdir:

Gall'in doktrinini baştan başa yanlış sayan ve bunu tanıtlayan Alman fizyoloji bilgini J. Müller ile Ch. Garve'ın ahlâk felsefesi hakkında, *G. e. Moralphilosophie* (1905) adlı eserin yazarı P. Müller gibi diğer bazı önemli kişiler daha vardır. Örneğin, Avusturya etnograflarından olup, çağdaş sosyolojiye büyük hizmeti olan Friedrich Müller, şu önemli eserleri yazmıştır: *Allgemeine Ethnographie* (Wien, 1879); *Reise der Österreichischen Fregatte Navara um die Erde. Ethnographie* (Wien, 1869).

İngiliz din filozoflarından Fr. Max Müller, *Anthropological Religion* (Londra, 1892); *Physical Religion* (Londra, 1890) adlı eserlerin yazarıdır.

Alman din tarihçilerinden J. G. Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen* (Basel, 1867) adlı eserin yazarıdır. Alman kültür filozoflarından J. Müller de şu eserleriyle

tanınır: *Das Sexuelle Leben der Alten Kulturölker* (Leipzig, 1902); *Das Sexuelle Leben der Christlichen Kulturölker* (Leipzig, 1904).

Bütün bu Müller'lerin yaşadıkları dönemler, eserlerinin baskı tarihlerinden anlaşılabilir.

MÜNSTERBERG, Hugo. İngiliz psikoloğu. 1 temmuz 1863'te Danzig'de doğdu, 16 aralık 1916'da Cambridge'de (Mass) öldü. 1892' de Harvard Üniversitesine profesör olmuştur. Fichte üzerinde çalışmış, deneysel psikoloji ve psikoteknik üzerinde ciddî sonuçlara ulaşmıştır, bu itibarla Wundt'a bağlıdır. Başlıca eserleri şunlardır: *Science and Idealisme* (1906); *Philos. der Weste* (2. baskı, 1924); *Grundz. d. Psychologie* (2. baskı, 1908); *Psychologie u. wirtschaftslebne* (1912); *Grundz. der Psychotechnik* (2. baskı, 1920); *Philosophie der Werte* (1908). Almancalarını verdiğimiz bu eserlerin asılları İngilizcedir. *Der Amerikaner* (2 cilt; 4. baskı, 1912); *Psychotherapy* (1909); *Psychology General and Appliet* (1915)... vb.



Münsterberg, mutlakiyetçi bir değerler sisteminin dayanacağı ilkeleri aramış olduğundan kendisi, Yeni Kantçılar arasında da yer alır.

MURATORI, Lodovico-Antonis. İtalyan tarihçi ve arkeoloji bilginlerinden. 21 ekim 1672'de Vignola'da (Modène) doğdu, 23 ocak 1750'de bu şehirde öldü. Daha pek gençken mütebahhirliğe heves etmiş, evvelâ Milano kitapsarayına müdür, daha sonra Modène arşivine koruyucu olmuştur. O, bu görevlerinde en eski dönemlere dair zengin eser ve belgeleri inceleme fırsatını bulmuştur. İtalya'nın V. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar gelmiş geçmiş olan tüm tarihçi ve yıllıkçılarını (annalistes), *Rerum Italicarum Scriptores* adlı yirmi dokuz ciltlik bir eserde toplamıştır (1723-1751). Sonra bu belgeler yığınından şu on dört ciltlik büyük eseri yazmaya muvaffak olmuştur: *Annali l'Italia dell'era Volgare sin all'anne* (1749). Bununla da kalmamış, bu eseri tamamlamak üzere, *Antiquitates Italicae Meduaevi* (cilt VI; Milano, 1738-1743) ile yine altı ciltlik bir eser olan *Nous Thes. Aurus Veterum Inscriptionum* (Milano, 1739-1742) adlı eserleri yazmıştır.

Muratori'den söz edenler, bir insan başının böyle bitmez tükenmez olguları ve günü gününe o kadar önemli yıllar ve günleri nasıl olup da belleyebildiğine hayret ederler. Muratori, yalnız tarihte değil, hukuk, Tanrıbilim ve edebiyatta da aynı derecede usta ve bilgilidir. O, tarafsızlığı ve bilgece karakteriyle de seçkin bir kişiliktir. Hiç kimse onun kadar ilk ve ortaçağlar üzerinde araştırmalarda bulunmamıştır, denebilir. Hiç bir dilci onun kadar zevkle *Della Perfetta Poesia Italiana* adlı eserindeki lâtif edebiyat örneklerini vermiş değildir. Eleştirilerinde aşırı tutkulardan uzak ve ihtiyatlı bir zekâ taşımış olan Muratori, kilise hukukunu da bağımsız bir ruhla ve gayretle incelemiştir. *De Ingeniorum Moderatione in Religionis Negatio* adlı eserinde hoşgörüyü savunmuş, *De Noevis in Religionem Incurrentibus* adlı eserinde her türlü saçma inançların düşmanı olduğunu göstermiştir. *Della Publica Felicita Oggetto de'buoni Principi* adlı eserinde, hükümdarlara, uluslarını mutlu etmenin onurlu sorumluluğunu ihtar eder.

Doğrudan doğruya felsefeyi ilgileyen eserleri de şunlardır: *Della Forza Dellafantazia Umana (İnsel Hayalgücünün Gücü Hakkında)* (2. baskı, 1753); *Della Forze dell'Intendimento Umano Osia il Pirronismo Confutato (İnsel Algıcın Gücü ya da Pironculuğun Reddine Dair)* (3. baskı, 1756); *La Filosofia Morale Esposta e Proposta a i Giovani (Gençlere Açıklanmış Ahlâk Felsefesi)* (2. baskı, 1737). Muratori'ye bu ansiklopedide yer vermemizin nedeni, bu felsefeyi ilgileyen eserlerinden ötürüdür.

Muratori, bu eserlerde genel olarak ruhumuzun 'doğru'yu tanımaktan ve 'iyi'yi istemek ve yapmaktan asla âciz olmadığını, tersine olarak esaslı ve verimli bir faaliyetle nitelenmiş olduğunu göstermeye çalışır. Onun ahlâkının hareket noktası, "kendini bil!"den ibarettir. O, ahlâka "bilimlerin bilimi, kitapların kitabı" adını verir. İnsan, der, kendi nefsini gözlemekle ilkel ve kamul olan (commun) şu iki içgüdünün farkında olur: Kendini sevmek ve birçok ihtiyaç ve isteklerin ifadesi olan iştah. Bu istek ve ihtiyaçlar, birçok faaliyetlerin ve güdülerin (motif) ilkesidirler, fakat bunların tümü 'mutluluk' denilen bir tek amaca doğru uzanırlar. Bununla birlikte bize mutluluk vermeye elverişli olan, yalnız 'erdem'dir. Zira, Tanrı' nın istediği ve kurduğu düzene, yani 'iyi'ye karşılık verebilen yalnız odur. Bu düzeni ruhumuz 'adalet', 'iyilikseverlik' ve 'din' gibi üçlü bir görünüş altında algılar. Bu itibarla ahlâksal hayatımızı yönetmesi, isteklerimizi ve irademizi düzenlemesi ve özsaygımızı (izzetinefis) aydınlatması gereken de bu düzendir. Bu en yüce kanunun hükmü altında bulunmakla tüm kişisel ve kör aşklar, insanın gerçeksel gücünü oluşturan bu kendi kendine sahip olma şekline bürünür. Muratori bu kuramı Ef-

latun, Plotin, Marsile Ficin ve nihayet Descartes ve bunun çıraklarına dayanarak geliştirmeye çalışır. Muratori'nin bu kuramını, dostu Venturelli, Roma kitapsaraycısı Agnani'ye karşı savunur.

Hayal gücüne dair olan eserinde de Muratori, bu yazarlardan ve daha çok Malebranche'tan ilhâm alır. O, hayal gücünü geniş anlamda ele alır. Onu algıç için her çeşit imgesel (hayalî), duyulur algıları ve malzemelerinin çoğunu veren bir fakülte sayar ve ona "zihin mağazası" adını verir. 'Duyular' ve 'algıç' (entendemnet) yerine, 'hayal gücü', 'fantazya' ve 'akıl' sözcüklerini kullanır. Hayal gücü, fiziksel âlemle kavranılabilir (intelligible) âlem arasında bir aracı olduğu gibi, birinin diğerinin önünde temsilcisidir; hayal gücü, yaratmanın gizlerine (sır), Tanrısal ve insel doğanın derinliklerine nüfuz etmek için kullanılabilecek en güçlü bir aracıdır. Muratori bu konuda tüm İtalyan felsefesinin sadık bir organı olduğunu gösterir ve bu konuda hekim Anvers'i ve "de vribus imaginationis" deyimini kendisine rehber edinmiş olan Thomas Fienus'u sonsuz bir surette aşar. Kendini sevmek gibi, hayal gücü de bir dizgine, bir kurala muhtaçtır. Tanrı'nın bu harika eseri, kalabilmek için, dinsel ve ahlâksal kanunun hükmü altına girmesi gerektir.

Muratori, bu hükmü (empire), maddeciliğe kadar da Pironculuğa uygular. Pironculukla Huet'nin *İnsan Ruhunun Zayıflığına Dair Felsefesel Eser* adlı kitabına karşı yazdığı *İnsan Algıcının Kuvvetlerine Dair* adlı eserinde ve bütün diğer yazılarında savaşır. Bu konuda bazen dinsel bir gayret gösterir. Bazen de felsefesel bir kaygıyla kuşkuculuğa hücum eder. Bu eserin on bir bölümü vardır ki, hepsinde Pironculuğun yanlış ve aşırı bir genelleme olduğunu tanıtlamaya çalışır. Bu bölümlerin özeti şudur:

1. Pironcular, insanın gerçeği keşfetmeye yetenekli olmadığı iddiasını desteklemek için kutsal kitapları ve Hıristiyan Tanrıbilimini garip bir surette kötüye kullanırlar.

2. Onlar, insan duyularının sadakatini (fidelité) haksız yere düşürürler.

3. Algımızın fakültelerine karşı saçma bir savaşa girişirler.

4. Doğrunun kriteri insan olduğu gerçeğini boşuna ve haksız yere reddederler.

5. Filozoflar arasındaki anlaşmazlıklardan, gerçeğin asla bilinemeyeceği sonucuna ulaşarak aldanırlar.

6. Daima her şeyden kuşkulanmak lâzımdır, düşüncesini ileri sürmek gibi pek büyük ve yanlış bir iddiada bulunurlar.

7. Ve bu özdeyişle, yalnız tüm felsefeyi değil, Hıristiyan imanını da yıkarlar.

8. İnsanın, sonsuz şeylerin pekinliğini bilmesine engel olamazlar.

9. Onlar; boşuna olasılığı (ihtimali) bilme iddiasındadırlar ve insanı hayvan haline dönüştürürler.

10. Kendi doktrinlerinin, insanı Hıristiyanlık doktrinine hazırladığı düşüncesini boşuna desteklerler.

11. Onların yaptığı tek şey, işinları ve bilgiyi söndürmekten başka bir şey değildir.

Muratori'yi bir dogmacı (dogme) zannetmemelidir. O, yerinde ve aşırı olmamak şartıyle kuşkuya izin verir: "Hiç bir sistem ve hiç bir görüş, der, tam bir bilim ve mutlak bir pekinlik veremez; zihnimiz bazen doğru görünüşleriyle süslenirse de bu, bir fakirin dilediği gibi değil, elinden geldiği kadar kendini beslemesi ve giyinmesine benzer". Muratori, felsefeyi de üçe ayırır: a) Akılsal felsefe, b) Ahlâk felsefesi, c) Hıristiyanlık felsefesi... Bunlardan birincisi, iyi düşünmeyi, doğruyu ve doğrumsuyu bilmeyi öğretir. İkincisi, iyi yaşamayı, hayrı bilmeyi ve işlemeyi öğretir. Üçüncüsü de, hem bu dünyada, hem de ölümden sonra mutlu olarak en üstün mutluluk içinde yaşamayı öğretir.

Muratori'nin külliyatı 36 cilt olarak Arezzo'da (1767-1780) ve 48 cilt olarak Venedik'te basılmıştır. (1790-1810); bunları M. Campori 14 cilt olarak bastırdı (Modena, 1901-1922).

Bkz. G. Bertoni, *Muratori* (1926); T. Sorbelli, *Bibliografya Muratoriana* (2 cilt; Modena, 1943-1944); G. Cavazutti, *L. A. Muratori* (2. baskı, 1950).

MUSONIUS, Cailus Rufus. Latin filozofu. Stoacılardan. M.Ö. 20-30 yıllarında Bolsenium'da (Etruria) doğdu. Şövalyeler sınıfına mensuptur. Gençliğinden itibaren felsefeyle uğraşmış ve perhizi seven karakterine uygun bulduğu stoacılığa bağlanmıştır. 65 yılına doğru Neron zamanında Roma'nın surlarında çalıştırılmış ve saray tarafından kendisi şüpheli görülerek o zamanlar gözden düşenlere verilen ve en ağır cezalardan biri sayılan Gyare adasına sürülmüştür. Neron'un ölümünden sonra Roma'ya dönmüş, Vespasian'e karşı Vitellus tarafını tuttuğu için barış dileğinde bulunmak üzere elçi olarak galibin ordugâhına gönderilen milletvekilleri arasına katıldı. İmparatorluğun başkentinde dirlik, düzenlik yeniden baş gösterince, bir iftira yüzünden haksız olarak ölüme mahkûm edilmiş olan dostu Borea Soranus'un intikamını aldı ve bu yüzden bir onur kazandı. Kuşkusuz, yine bu yüzden İmparator Dominitien'i öfkelendirdi ve ikinci kez Roma'dan kaçmaya muvaffak oldu. Bundan sonraki yaşamına dair bir şey bilinmemektedir.

Pline, Caîus Musonius adında bir filozoftan

bahseder ki, bunun burada kaydettiğimiz Musonius olduğu zannedilmektedir. Philostratos, *Appolonius'ün Hayatı* adlı eserinde Musonius'ün Korent berzahını açmaya çalışan işçilerden biri olduğunu da söyler; fakat bu şüphelidir. Hatta bu yazarın, Musonius'ün Tyana'lı Apollonius'e yolladığından bahsettiği mektupların da şüpheli olduğu sanılmaktadır. Belki de onun bahsettiği, başka bir Musonius'dür; bir söylentiye göre, 71 yılında bütün filozoflar Roma'dan kovuldukları zaman yalnız Musonius, Gabba'nın zamanında Roma'ya çağrılmış ve belki de Titus'ün dostu olmuştur. Ondan kalmış olan bazı yazı parçalarının da öğrencileri tarafından yazıldığı zannedilmektedir. Epiktet'in anlattığına göre, Musonius, stoacı mantık ve metafizik dersleri vermiş ve felsefeyi ahlâktan ibaret saymıştır. Öğrencileri üzerinde sade ve dokunaklı belâgatiyle büyük bir etki yapmış, onların zekâlarını parlatamamışsa da, yüreklerini coşturmuştur. Kendisi kişisel ve içten bir vaiz sayılır; doktrini Epiktet'inkine benzetilir. Bazıları da onu, Zenon'un ilk stoacı geleneklerini yeniden kurmak isteyen bir filozof sayarken, diğer bazıları da Sakız'lı Aristo'nun savunmuş olduğu arıtılmış bir kiniklik felsefesini telkin ettiğini iddia ederler. Onun ününe son verenin, kendi çıraklarından Epiktet olduğu anlaşılmaktadır.

Musonius, 62 yılında Suriye'de bulunan Rubellus'ün yanında filozof Coeranus'le birlikte danışmanlık yaptı. Neron bu prensin öldürülmesi için Suriye'ye askerler yollamıştı. Rubellus bu filozoflara ne yapması gerektiğini sorduğu zaman aldığı karşılık şu olmuştu: "Pekin olmayan ve titretip duran bir hayat yerine, hazır bir ölümün sertliğini yeğ tutunuz!.."

Musonius da stoacılığa bağlı olan Roma filozoflarından çoğu gibi derin bir düşünür olmaktan çok, pratik bir filozoftur. Kendisinden türlü tarihçilere ve hele Aulus-Gelli ile Stobée'ye (*Florilège* adlı eserinde) geçmiş olan parçalardan, onun hayat ve ahlâk anlayışına dair şu düşünceleri elde edebiliriz: Besin sorununda bir çeşit Fisagorcudur, yalnız bitki yemeyi, itidal ve kanaatle beslenmeyi önerir. Mimarîde ve kıyafette sadeliği ister. Fisagor, Sokrat ve Krates gibi evlenmiş olan filozofları örnek göstererek, yalnız filozofların değil, herkesin evlenmesini ister. "Evlenme, doğaya uygundur ve toplumun muhafazası için gereklidir" der ve aile kurumunun yıkılmasında, tüm insanlığın yıkılması gibi acı bir sonuç görür ve ailenin ödevlerini gösterir; perhizin yararına inanır ve ailede az çocuk yetiştirmenin siteye zararlı olduğuna değinir. Ebeveyninin felsefe yapmasına engel olduğu bir genç, Musonius'e başvurarak, bu konuda ebeveyne itaatsizliğe izin veren bir çare sorunca, Musonius, onlara itaat etmesini, fakat felsefe yapmanın uzun bir sakal bırakmak ve kısa bir cüppe giyinmekten ibaret olmayıp, doğru olmak ve itidalle yaşamak olduğunu göstermek suretiyle kendilerine bu bilimin gerçek niteliğini anlatacak olursa, onların kendisini felsefe yapmaktan menetmeyeceklerini anlatır.

Musonius'e göre, sürgün, bizi hiç bir gerçek iyilikten yoksun bırakamaz. Bütün insanlar hastadır, onlara yalnız felsefe şifa verebilir. Felsefe ve iyi insan terimleri anlamdaştırlar. Erdem, bilmekle değil işlemekle kazanılabilir. İnsan, onurla ölmek fırsatını kaçırmamalıdır. Hayatın tüm kötülükleri birbirinden farksızdırlar ve erdemlerimizin birincisi, feragattır (résignation), fakat; buna, karşılık beklemek, riyazat (austerité), iffet ve itidal arkadaşlık etmelidir. İyilikten ayrılmamak için de, her günümüze son günümüzmüş gibi bakmalıdır. Başkalarını ve kendimizi saygıya değer bir hale getirmenin tek çaresi, küfürbazları affetmektir. Her yerde erdemli olunabildiği için, her yerde mutlu olunabilir. Musonius'le görüşmeye gelen bir Suriye prensi, kendisine ne yapabileceğini sorduğu zaman, o: "Dinleyeceklerinizden yararlanınız!" demiştir. Bu sistemsiz ve küçük parçalar hep aynı ilhamın ürünüdürler. Musonius, bu eğitim tarzına fazlasıyle güvenir, iyi kralların olduğu kadar da iyi yurttaşların bu suretle yetişebileceklerini kabul eder. Topluma daima ahlâk hocaları lâzımdır. Bir iyilik adamının gözetimi altında yiyip içip uyumak yararlıdır. "Felsefe yapmak istediğini söyleyenlerden çoğunun, filozoflara yaklaşmaması daha iyidir. Onların yakınlığı felsefe için bir lekedir" diyen Musonius, daima alkışlayan ve öven kibar filozofla, günahı ve pişmanlığı öğreten gerçek filozof arasındaki karşıtlığa dikkati çeker.

Ona göre, felsefenin tek amacı, erdemdir; bu da bilmekle değil, işlemekle elde edilir. İyi olmakla filozof olmak bir ve aynı şeydir. Bu nedenle, kadınlara da felsefe merakı verilmelidir. Musonius, köy hayatını ve tüm hayatta sade yaşamayı önerdiği için, kendisinin kinikliğe yaklaştığını kabul edenler vardır. Saint-Justin, Musonius'ü ahlâka dair yazı yazan stoacıların en iyilerinden biri sayar.

Musonius'den kalan bütün parçaları, G. H. Moser toplamış, Yunancadan Almancaya çevirmiş ve Musonius'ün hayat ve felsefesine dair bir Giriş ekleyerek Greuzer'in bir makalesiyle birlikte Almanca yayımlanan Studien dergisinde bastırmıştır (Frankfurt ve Heidelberg; cilt VI, 1810). Diğer bir eser de, Kamp'ın *Musonii Rufi Philosophi Stoici Reliquioe et Apophtegmata*'dır (Harlem, 1822).

Bkz. Burigny, *Mém. sur le Philosophe Musonius* (Mém. de l'Academie des Inscriptions, cilt XXXI'de); Vendland, *Quaestiones Musnianse* (Hense baskısı, 1905); Boissier, *L'Opposition sous les Césars* (ch. II); Aulu-Gelle, *Nuits Attiques* (II, I); E. Bréhier, (cilt I, s. 422-424) .

MUSONIUS (Babil'li.). Bu da milâdın I. yüzyılında yaşamış bir Latin filozofudur ki, çok zaman bundan önceki filozofla karıştırılmıştır. Oysaki bu, hem Babil'lidir, hem de kiniklerdendir. Origènes, Celse aleyhine yazdığı eserin üçüncü kitabında bu Musonius'ü Sokrat'ın yanına koymaktan çekinmez. Bunun hakkında bilinen tek şey, dilinin fazla ateşli ve sert olması yüzünden Neron tarafından hapsedilmiş olması ve cezaevinde bir aracının yardımıyle Tyana'lı Appollonius'le mektuplaşmasıdır. Bu mektupları Philostratos, *Appollonius'ün Hayatı* adlı eserinde saklamıştır.

Bkz. *Appollonius* maddesindeki bibliyografya.

MÜSSMANN, Johann-Georg. Alman filozofu. Yaklaşık olarak 1798'de Danzig'de doğdu, 30 haziran 1833'te Halle'de öldü. 1815'te gönüllü olarak Alman-Fransız savaşına katıldı. 1819'da Halle Üniversitesinde okudu, doktorasını Berlin'de verdi ve öldüğü şehirde evvelâ doçent, sonra profesör oldu. İlk eseri, *Lehrbuch der Seelen Wissenschaft*'tır (Berlin, 1827). Bu eserde mutlak felsefe yöntemine göre bir psikoloji kurmak istemiştir, ki bu dönemde Hegel'i izlediği anlaşılır; fakat sonra bu filozofun çıraklığından kurtulduğunu gösteren, içine biraz da Aristocu bir mantık karıştırmış olduğu şu eseri yayımlamıştır: *Grandlinien der Logik und Dialektik* (Berlin, 1828). Şu eserinde de Hegelci tarih doktrinine hücum eder: *Grundriss der Allgem. Geschichte der Christi. Philos.* (Halle, 1830). Mussmann, verdiği derslerden bazılarını şu eserde yayımladı: *Vorlesungen Über der Studien der Wissenschaften u. Künste auf der Universität* (Berlin, 1832).

MUTI, François. İtalyan filozofu. 1550'ye doğru Casal Diapigliano'da doğmuş ve XVII. yüzyıl başlangıçlarında ölmüştür. İlk öğrenimlerini Kalabria'nın başkenti olan Kozenza'da yapmış, diğer öğrenimlerine Napoli ve Roma'da devam etmiştir. Sonra, İtalya'nın diğer büyük şehir ve üniversitelerinde yaşamış, her yerde seçkinliğini tanıtmış, geniş ve sağlam bilgisiyle meşhur olmuştur. Aristo boyunduruğundan ve daha çok bilime egemen olan her çeşit mutlak otoritelerden kurtulmak için başlamış olan ince ve derin araştırma, yeni düşünceler için ruhunun yorulmak bilmez müjdecilerinden biri olmuştur. Yurttaşı Telesio'nun felsefesine, skolastikten kurtulamayanlara karşı koymuş ve kendi dostları olan Antoine Persic, François Patrizzi ve Th. Campanella... vb.'ı türlü nedenlerle ve şiddetle savunmuştur. Aristo'ya karşı olan Patrizzi'nin düşüncelerini, Aristo ahlâkını savunan Floransa'lı Mazzonie'ye karşı savunmuş, aynı zamanda Aristo fiziğini savunan Padoue Üniversitesi hekimlik ve felsefe profesörü olan Floransa'lı Th. Angeluzzi ile de savaşmıştır. Bu hekimle yaptığı tartışmaları kapsayan eserini, B. Telesio'ya ithaf etmiştir. Bu eserin adı, *Consentini Diceptationum libri Quinque...* vb.'dır (Ferrare, 1589). Bu eserde Muti'nin derin bilgisi kadar da diyalektiğinin kuvveti göze çarpar. Bayle, onun bu iki üstünlüğünü göz önünde tutarak, Aristo aleyhindeki düşüncelerini şu dört noktada özetlemiştir:

1. Aristo'nun sistemi, bulanık, karanlık ve düzensizdir, bilimsel olmadığı gibi pratik de değildir.
2. Tanrıbilimde kâfirdir.
3. Eşyanın ilkeleri ve gökyüzünün doğası hakkındaki düşünceleri yanlış ve boştur.
4. Boşluk, hareket, ilk zihin, ruhun bölünmeleri... vb.'a dair olan doktrinleri yanılmalarla yüklüdür.

Muti, bunlardan başka daha birçok kusurlar sayar. Bu eserin dördüncü kitabı Aristo metafiziğine ve Eflatun'a yönelttiği önemli eleştirilerle süslüdür. Beşinci kitabında da, maddeyi doğayı, varlıkların varlığı, yani Tanrı'yı inceler. Bu bölümde Fisagor ve Eflatun'u Aristo'ya yeğ tuttuğu görülür. Bu eser, XVI. yüzyılda skolastiğe karşı açılmış olan büyük savaşla, Patrizzi ve Telesio doktrinlerinin tarihini öğrenmek isteyenler için baş vurulacak önemli kaynaklardan biridir.

MUTSCHELLE, Sebastien. Alman filozofu. 1749'da Baviera'daki Alleshausen şehrinde doğdu, 1800'de öldü. Freysingen'de kilise danışmanıydı. Kant doktrininin gayretli ve zeki bir propagandacısıdır. Zahitlik ve Tanrıbilime dair olan eserlerinden başka, hepsi Almanca ve eleştirim felsefesine dair olan şu eserleri yazmıştır: *Ahlâksal Hayır* (Münih, 1788-1794); *Metafiziğe Eleştirimci Bir İncelemeye Hizmet İçin Malzeme* (Münih, 1795-1800); *Kant Felsefesine Dair ya da Kant Felsefesini Halka Göre Bir Açıklama Denemesi* (Münih, 1799-1805). Bu eser 12 kitapçıktır. *Mélanges* (4 cilt; Münih, 1793-1798).

Mutschelle'nin hayatını Weiller yazmıştır 1803).

MYSON (Mison). Eski Yunan'ın yedi bilgelerinden biri. Diogéne Laêrce, bu bilge hakkında aynıyle şu bilgileri vermektedir: Myson, Strimon'un oğludur; Oeta ya da Lakonia şehirlerinden olan Şene'de yetişmiştir. Babasının

bir tiran olduğu da söylenir. Anacharsis, kendisinden daha bilge kim vardır? diye sormuş. Pythe de buna karşılık olarak: "Şene'de (Chénée) doğmuş ve Oeta'da oturanlardan biri olan Myson, bilgece düşünceler bakımından senden daha zengindir" demiş. Kendisine danışmak için gelen bu kasabalılardan bazıları, yaz mevsiminin en şiddetli bir gününde, onun bir kolunu sapanına dayayarak beklediğini görmüşler ve kendisine, "Sapan vakti değildir, Myson!" demişler. Myson da onlara: "Hayır sapanın vaktinde hazır olmasını istersem tam şimdi zamanıdır" demiş. Diğer bazı yazarlar: Kâhin de şu karşılığı vermiş derler: "Eteia'lı biri var!". Bunun üzerine kasabalılar: "Bu ne olabilir?" diye düşünmüşler. Parmenides, bahsedilen Eteia'nın Myson'un doğum yeri olan Lakonia şehirlerinden biri olduğunu zannetmiştir. Sosikrat, *Successions (Ardalanmalar)* adlı eserinde, burada söz konusu olan babasıdır ki bu, Eteia'lıdır; Şene de Myson'un annesidir, der. Pont'lu Heraklit'in oğlu Ötifron (Euthyphron), Myson'un Girit'li olduğunu, zira Eteia'nın Girit şehirlerinden olduğunu söyler. Anaksilaus da onun Arkadya'lı olduğunu kabul eder.

Hipponax, ondan şöyle bahseder: "Apollon tarafından insanların en bilgesi olduğu bildirilenler arasında Myson da vardır". Aristoksen de *(Melanges* adlı eserinde) Myson'un Timon'a ve Apemantos'a benzediğini ve insandan kaçtığını söyler. Doğru olan şudur ki, onun İsparta'da yalnız başına bir köşede güldüğü görülmüş ve kendisine niçin böyle tek başına güldüğü sorulunca, "Çünkü, yapayalnızım da ondan" cevabını vermiştir. Aristoxen, onun hor görüldüğünü, zira Myson'un kendi şehrinden değil, kasabasından geldiğini, bu nedenden de az tanınmış olduğunu anlatır; belki de bunun içindir ki, Myson'a ait olan güzel sözlerin çoğu Pizistrat'a yükletilir. Eflatun, *Protagoras*'ında ondan söz eder ve onu bilgeler arasında Periandr'ın yerine koyar.

Myson, sözlere bakarak eşyaya inanmamalı, sözleri eşya ile denemelidir; zira, eşya sözlerle meydana gelmez, sözler eşyaya göre oluşurlar, dermiş. O, doksan yedi yaşında ölmüştür. İşte Diogéne Laêrce'in onun hakkında verdiği bilgiler bundan ibarettir (liv. I).

Genel olarak Myson'dan söz eden felsefe tarihleri ve ansiklopediler, onun hakkında Diogéne Laêrce'in anlattıklarını yorumlamaktan başka bir bilgi vermezler.

N

NAIGEON, Jacques-André. Fransız filozofu. 1783'te Paris'de doğdu, 28 şubat 1810'da bu şehirde öldü. Maddeciliği bağnazlıkla (taassup) savunanlardan biridir. Evvelâ edebiyatla uğraştı. Enstitüye üye seçildi; türlü türlü meslek ve bilgilere heves etmiş olan Naigeon, evvelâ *Les Chinois (Çinliler)* adlı bir opera yazmış, sonra sagın (exacte) bilimlerle uğraşmış ve nihayet Baron d'Holbach'ın cemiyetine katılmıştır. Bu yüzden felsefeye karşı büyük bir ilgi duydu ve tinselcilere göre, bu bilime kepazelik yapacak denli hırsla sarıldı. Bu cemiyette biri, 'Tanrıtanımazlar', diğeri 'yaradancılar' (deésmes) olmak üzere iki zümre vardır. Naigeon, bunlardan birinci zümreyi kendi eğilimlerine uygun buldu; hayatının sonuna dek bu zümreye bağlı kaldı. Bu yüzden Chénier, kendisine: "Engizisyon da Tanrıtanımaz" demiş; Diderot'nun çıraklarından olduğu için, La Harpe (1739-1803) da ona, "Diderot'nun maymunu" adını takmıştı. Zira, Naigeon'a göre Diderot, yalnız bir dost ve üstat değil, aynı zamanda bilgeliğin, erdem ve belâgatin kişileşmiş bir örneği ve insan yetkinliğinin son sınırıydı. Onun adına ant içer, ancak onunla geçen sohbetlerinin anısıyle konuşur ve ancak onun ilhamıyle ve onun kaydettiklerini yazar, hatta onun sesini ve tavırlarını taklit ederdi.

Naigeon'u inceleyenler, eserlerinde kendisine ait hiç bir özel düşünce ve görüşün varolmadığını iddia ederler. Her ne kadar kendisi, bilgi ve düşüncenin derinliklerine nüfuz ettiğini söylerse de, bir basımcı (editeure), derlemeci (compilateur) ve çeviriciden başka bir şey değildir. Naigeon, evvelâ Ansiklopedi'de yazmaya başlamışsa da, "örneğin, *Âme* (Can) maddesi onundur". Bu yazıdan, onun gerçek düşüncesini çıkarmak güçtür. Hıristiyanlık aleyhindeki eseri, *Le Militaire Philosophie ou Difficultés sur la Religion Proposés au P. Malebranche* (Londra, Amsterdam, 1768) dır. Son bölümünü D'Holbach'ın yazmış olduğu bu eser, bu filozofun eserleri gibi bir hicviyedir. Naigeon, bir yıl sonra da Crellius'ün Latince bir eserini, *De la Tolérance dans la Religion ou de la Liberté de Concience (Dinde Hoşgörü ya da Vicdan Özgürlüğü)* adıyle Fransızcaya çevirdi. Bu eser daha çok önce 1687'de Protestan Bakanlarından Lecène tarafından da çevrilmiş ve yayımlanmıştı. Naigeon, bunu biraz düzeltmiş ve bu esere D'Holbach'ın *L'Intolèrance Convaincue de Crime et de Folie* adlı eserini eklemiştir (Londra, 1769).

Naigeon, çeşitli yazarların on beş parça tutan yazılarını 1770'te, *Recueil Philosophique ou Mélange de Piéces sur la Religion et la Morale* (2 cilt) adlı bir eserde toplamıştır. Bunun içinde Vauvenargue'ın olduğu söylenen *Doğal Dinin Yetersizliği,* Meister'in, *Dinsel İlkelerin Kaynağı Hakkındaki Dissertasyonlar*'ıyle Dumarsais'nin *Felsefeye Dair;* Pascal ve Locke'un ahret hayatını tanıtlamak için getirdikleri kanıtlar hakkında Fréret'nin *Réflexions (Düşünmeler)* i ve nihayet D'Holbach tarafından yazıldığı ya da onun ilham ve teşvikiyle kaleme alınmış olup, üzerlerinde yazar adı bulunmayan diğer bazı makaleleri yer almıştır.

Lucrèce'i Fransızcaya çevirmiş ve D'Holbach'ın çocuklarına eğitmenlik yapmış olan Lagrange, Senek'in eserlerini de çevirirken öldüğü için yarım kalan bu külliyatı Naigeon, bazı notlar ekleyerek tamamlamış ve bunu, *Essai de Diderot sur la Vie de Sénèque* (7 cilt; Paris, 1778-1779) adıyle yayımlamış ve aynı zamanda Diderot'nun 1782'de yayımladığı *Collection des Moralistes* adlı külliyat arasında çıkan *Discours Préliminaire*'i yazmış ve bu koleksiyon için Epiktet'in *Manüel*'ini Fransızcaya çevirmiştir. Naigeon, Marsilya Akademisi tarafından Racine ve La Fontaine için açılmış olan övme müsabakasına girmişse de başarı gösterememiş, fakat yazdığı bu iki denemeyi, Veliaht için bastırılmış olan bu iki yazarın eserlerinin başına ekleyerek yayımlamıştır.

Naigeon, 1788'de Turgot'nun *Le Conciliateur* adlı eserini ya da 1790'da, "Babasıymış gibi sevdiğini, saydığını ve ağladığı"nı itiraf ettiği yirmi beş yıllık dostu olan D'Holbach'ın ölümü dolayısıyle bu filozofun, *Eléments de Morale Universelle* adlı eserini yayımladı. Bu tarihlerde kurucular meclisi, meşhur İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'ni yazmak için toplanmış bulunuyordu. Naigeon, bu meclise bir teklif lâyihası sundu. Bunda adı geçen beyannameden her çeşit dinsel duyguların atılmasını sağlamak için mutlak bir düşünce ve basın özgürlüğünün eklenmesini istemişti. Papalar hakkında şiddetli suçlandırmalarda bulunduğu gibi, kendisi gibi düşünmeyen tüm filozofların iki yüzlü birer alçak olduklarını da ilân etti.

Naigeon, eski ve yeni felsefeye dair *Encyclopédie Méthodique* adlı eseri yazmakla görevlendirildi. 1791'den 1794'e dek Paris'de üç cilt olarak basılmış olan bu eseri hazırladı. 1798'de Fayolle ve Bancarel'le birlikte J.-J. Rousseau'nun eserlerini bastırmaya yardım etti. 1802'de Montaigne'i bastırdı ise de buna bazı gülünç açıklamalar ekledi; erdemle rezilliği beyin tözünün bir özel niteliğiyle açıkladı; bu tarihten ölünceye dek de sükût etti. Institut Nationale'

de üye, Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisinin ahlâk bölümünde görevli olduğu halde, burada da bir söz söylediği görülmez. Onun en çok dikkate değen emeği, daha çok eski ve yeni filozoflardan yaptığı derlemelerdir (recueils). Fakat bunlar, kendi tutku ve yönelişlerine uygun olarak hiç bir yönteme bağlanmadan toplanmış, karmakarışık ve keyifsel parçalardır. Önsöz olarak yazdığı *Discours Préliminaire*'inde kendisinden önce gelmiş olanlarla yüksekten alay eder. Brucker'i pek küçümser, kendi nefsi hakkında sonsuz bir saygı gösterir.

Diderot'nun ve hatta şiddetle aleyhinde bulunduğu ünlü felsefe tarihinin yazarı olan Brucker'in bir kopyacısı olan Naigeon, Ansiklopedi'ye yazdığı parçaların çoğunu da kendinden öncekilerin bilgi ve düşüncelerinden yağma etmiştir. Bununla birlikte Diderot, Cardan ve Collin hakkındaki yazılarla Académiciens maddesinin ikinci kısmı, onun değer verilen kişisel eserlerinden sayılır. O, Bacon maddesini, Deleyre'den; Fétichisme maddesini, Brosses'den; Hélvetius maddesini Saint-Lambert'den; Dumarsais maddesini D'Alembert'den ve nihayet D'Alembert, Buffon ve Pascal maddelerini Condorcet'den aşırmıştır. O, bazen de filozofların kendi eserlerinden parçalar nakletmeyi yeter bulur, Berkeley, Fréret ve Mirabeau maddelerini böyle tanıtmıştır. Yazılarının hacmi, inceliği maddelerin ya da konuların önemiyle orantılı değildir. Bunlar, rasgele kendi sempati ya da kininin ilhamlarına bağlı olarak yazılmışlardır. Felsefe sistemleri arasına birtakım seçme inançları ve en karanlık din mezhepleri ile tarikatları da karıştırmıştır. Eflatun, Sokrat, Malebranche ve Leibniz gibi filozofları, Cardan, Collin, Mirabeau, Fréret ve Diderot'dan daha aşağı görmüş; Descarteşçılığa beşinci derecede bir yer vermiş; Voltaire ve Rousseau'ya hiç yer vermemiştir.

Naigeon, eserinde en çok rahip Meslier'ye sevgi gösterir (Bu rahibin bir eseri *Akl-ı Selim* adıyle Dr. A. Cevdet tarafından dilimize çevrilmiştir. Istanbul, 1928). Büyük bir deha saydığı bu rahibin yanında Voltaire ve D'Alembert ona göre, dar ve korkak zekâlardır. O, 'devletin en beliğ vaizi cellâtlar' olduğuna inanır. Onun şu sözü, ülküsünün bir özeti sayılır: "Kralların sonuncusunu, son papazın barsaklarıyle boğulmuş görmek isterim".

Bize göre, Naigeon'un düşünceleri, dine ve din adamlarına değer verenler için bir kepazeliktir. Onun aşırı ve gerçeğe aykırı olan bazı görüşleri ve karakterinin gariplikleri bir yana bırakılmak şartıyle, gerçek ve ciddî bir demokrasinin ana ilkelerini bilinçlendirmek isteyen, layik ve olumlu (pozitif) ruhuyle bir eylem ve düşünce adamı olduğu görülür. Düşünce ve faaliyetlerinde, yaşadığı dönemin siyasal ve kültürel havası derin etkiler yapmıştır.

Bkz. Damiron, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin oturumlarına ait özetlerin XXXIX. cildinde, Naigeon için yazmış olduğu memuvar.

NATORP, Paul. Alman filozof ve eğitimcisi. 24 ocak 1854'te Düsseldorf'da doğdu, 17 ağustos 1924'te Marburg'da öldü. 1885'te bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Marburg Okulu adını alan çağdaş felsefe okuluna ve dolayısıyle Herman Cohen'e bağlıdır. *Die Philosophie ihr Problem u. ihre Problem* (2. baskı, 1921) adlı eserinde Yeni Kantçı olduğu görülür. Pedagojide, Pestalozzi'nin yolunu yeğ tutar; bireyciliği savunur. Eflatun hakkında yazmış olduğu *Platon Idéen Lehre* (2. baskı, 1921) adlı eseri önemlidir. Diğer eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Die Logischen Grundlagen der Exacten Wissenschaften* (3. baskı, 1923); *Sozialpödagogik* (4. baskı, 1925); *Sozialidelismus* (1920); *Der Deutsche und sein Staat* (1924); *Vorlesung über Praktische Philosophie* (1925); *Deutscher Weltberuf* (İngilizceye şu adla çevrildi: *Germany's Vocation in the World,* 1918).



Natorp, Cohen'in zihinciliğinden ilham alarak ülkücülük şeklinde gelişen bir doktrin kurmuştur. Bu itibarla onda Hegel'in de önemli izleri vardır. O, zihinciliğin, son çağlarda egemen olan doğacılıkla (naturalisme) görgücülüğü (emprisme) ve daha çok akılla deneyi, doğayla insanlığı, tümelle bireyseli birbirinden şiddetle ayıran izlenimciliği (impressionisme) yıkacağını zannetti; esaslı bir tez olarak, düşünceyle varlığın birliğini tanıtlamaya çalıştı; Cohen'in 'kök' (ursprung) düşüncesine dayanarak bu birliği Heraklit'in 'logos'unda (kelâm), Parmenides'in 'bir'inde ve nihayet Eflatun'un 'idea'sında görmek istedi. Bununla birlikte o, düşünceyle varlık arasında bir bireşim (sentez) yapmaya kalkışmıştır. Zira, Natorp'a göre, varoluş (existence) araştırmayla tanıtlanılabilir. "Varoluş, kendi kendini vaz'etmenin (se poser) hayatsal edimi (acte) içindedir". Bu itibarla onun söz konusu ettiği şey, bir yaratma değil, bir 'inşa'dır. Natorp, matematik bilimleri uzay ve zaman sezgisine baş vurmadan kur-

mak ister. Ona göre, üç boyutlu uzay, 'a priori' bir şekildir. Varoluşun belirlenebilmesi ancak uzayla mümkündür. Zaman ise, bircinsten ve tek olduğu için aksedilemeyen ve eşyanın bilinçte ardalanması (teakup) gibi niteliklere sahiptir; uzayın tersine olarak öğeleri ayırır. Natorp, Cohen'den daha ileri giderek bir olgunun, bir verinin (donnée), bir inşa edilmemişin zorunluluğunu kabul etti; fakat ona göre, bu olgu kavramında daima inşa edilmesi gereken bir şey vardır. Bu nedenden de bilgi amacına ulaşmış değildir. Hatta Natorp, bazen de Bergson'un etkisine kapılarak bilginin, âdeta zihinsel inşanın ters yönüne doğru gelişebileceğini ve nesnenin saf özneye (sujet) doğru dönebileceğini kabul eder. Bu itibarla o, bilgimizde asla amacına ulaşamayan iki yön görür:

1. Nesnelleşme doğrultusu (istikamet) ki, bu doğa kanunlarının mutlak bilgisiyle tamamlanır.

2. Saf özne doğrultusu ki, bu "nesnel olan bilgi aracılığıyle tamamlanan ve tüm belirlemelerin gücü" olan bir özneye doğru ilerlemek demektir. Zihincilere aykırı düşünen filozoflar, mantıksal şemacılığı (schématisme) hem düzeysel, hem de varlığa ulaşmaz sayarak Natorp'a itiraz ederler. O, bu itiraza, gerçeksel mantığın karşıtlığı kabul ettiğini, çünkü mantığın bir ürün, bir varlıktan varolmayana (nonêtre) geçiş olduğunu ileri sürmek suretiyle karşılık verir. E. Bréhier, Natorp'un zihinciliğinin pratik olarak XVIII. yüzyılın aydınlar felsefesini andırdığını, yani sosyal sorunların çözümünü ekonomik ve maddesel aracılara önem veren bir zihinsel kültürün yayılmasında gördüğünü söyler; ve onun Fransa'da ileri sürülmüş olan 'tek okul'u (école unique) savunduğunu kaydeder.

Onun, Alman pedagoji ve ekonomi anlayışına yararlı etkiler yaptığı da kabul edilir.

Natorp'un felsefe tarihine de büyük hizmeti olmuştur. *Philosophische Monats.* adlı yazısı, Heft dergisinde yayımladığı, Anaximandros'un 'kozmolojisi'ne ve filozof olarak Galilée'ye, *Protagoras'a Dair* makaleleriyle Archiv. f. Gesch. d. Philos.'daki *Descartes'a Dair* yazıları bu türdendir. *Forschungen zur Geschichte der Erkenntnisproblem* (Marburg, 1884); *Die Ethica des Demokritos* (Marburg, 1893) adlı eserleri de bu türdendir. Diğer eserleri de şunlardır: *Descartes Erkenntnistheorie* (1882); *Religion Innerhalb der Grenzen der Hümanistât* (2. baskı, 1908); *Philosophie und Pedagogik* (2. baskı, 1923); *Algemeine Psychologie* (cilt I, 1913); *Deutscher Weltberuf* (2 cilt, 1918); *Genossenschaftl Erziehung* (1920); *Dt. Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung* (cilt I, 1921) vb.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 1078-1079); Hilmi Ziya Ülken, (s. 104-106); Bellersen, *Natorps, Sozialpödagogiik* (1928); Gröfe, *Natorps Lehre v. Menschl. sein, Diss.* (Wursburg, 1933).

NAUSİPHANES (Nozifanes). Yunan filozofu. Theios'ludur. M.Ö. III. yüzyıl sonlarında yaşadı. Evvelâ Pyrrhon'a, sonra Demokrit'e bağlanmıştır. Epikür'e hocalık etmişse de Diogéne Laêrce'e göre, bu öğrencisine bir şey öğretmemiştir. Kendisinin kitaplar yazmış olduğundan da söz edilir; fakat bunlardan zamanımıza hiç bir parça gelememiştir. Nausiphanes'den Ciceron da bahseder. Diogéne Laêrce, Epikür'ün Nausiphanes'e mektuplar yazmış olduğunu kaydederse de bunlar kaybolmuştur. Nausiphanes'in asıl hocası Abder'li Hekate'dir (Hécaté). Bu filozof Pyrrhon'u dinlemiş ve belki de onunla arkadaş olmuştur.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. IX ve X); Ciceron, *Natur. Deorum* (lib, I, cilt XXVI).

NAVILLE, François-M. Lois. İsviçre filozof ve eğitimcisi. 1784'te Génève'de doğdu, 1816'da öldü. Pastörlük yapmıştır. Vernier'de bir örnek okulun kurucusudur. Friburg'lu Girard'ın (1765-1850I) hem rakibi, hem de onun düşüncelerini devam ettiren Naville, kendi eğitim yöntemini, *L'Education Publique* (Paris, 1831-1833) adlı ve önemli eserinde saptamıştır. Bu eğitimin esasını dil öğrenimi teşkil eder. *Traité de la Charité Légale* (Paris; 2 cilt, 1836) adlı eseri, kendisine ekonomi tarihinde de bir yer kazandırmıştır. Bu filozofu, *Julien l'Apostatet le Philosophie du Polythéisme* (Paris ve Neuchâtel, 1877 adlı önemli eserin yazarı Adrien Naville ile karıştırmamalıdır.

NAVILLE, Jules-Ernest. İsviçre filozofu. Bir öncekinin oğludur. Chaney'de (Génève) 13 aralık 1816'da doğdu, 1895'te öldü. Génève'de ve Almanya'da kuvvetli bir öğrenim aldı. 1839'da Tanrıbilim lisansını kazandıktan sonra 1844'ten 1848'e dek Génève Akademisinde felsefe tarihi okuttu. Bundan sonra da politika işlerine karıştı. 1890'dan itibaren de fahrî profesör oldu. 144 eser yazmıştır ki, bunların bizi ilgileyen en önemlileri şunlardır: *La Vie Eternelle* (1861); *Le Problème de Mal* (1868); *La Logique de l'Hypothèse* (1880); *Philosophie et Religion* (1887). Felsefe tarihine dair bir etüt serisiyle, dini ilgileyen eserleri de vardır. Naville, Maine de Biran'ın eserlerini de yayımlamıştır (3 cilt); ayrıca *Le Devoire* (1868) adlı eseri de değerlidir.

Naville, daha çok Ch. Secrétan'a bağlı bir seçmecidir; tüm felsefelerin esasında birciliğin (monisme) saklı olduğuna inanır.

NEARK (Néarque). Yunan filozofu. M.Ö. III. yüzyılda yaşamıştır. Fisagorculardandır. Doğum yeri ya da seçtiği vatan Tarant'tır. Bu şehrin zaptedilmesinden sonra İmparator Fabius Maximus'un emirleri altında hizmet eden Katon'la dost oldu. Romalılara Fisagorculuğu öğreten bu filozoftur. Hayat ve eserlerine dair bir şey bilinmiyor. Yalnız ölünceye kadar yurdu için maddesel ve tinsel bir tehlike saydığı Romalılara karşı kin duyduğu bilinmektedir.

NEBEL, Gerhard. Alman yazarlarından. 26 eylül 1903'te Dessau'da doğdu. Nietzsche ve Hölderlin tarzında ve eski Yunan üslubunda sanat ve estetik eserleri vermiş olan Nebel, *Weltangst und Götterzon* (1951) adlı bir trajedisiyle de ünlüdür. Sanat ve felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır: *Feuer und Wasser* (1939); *Vonden Elementen* (1947); *Tyrannis und Freiheit* (1947); *Griechischer Ursprung* (1948); *Ander Mosel* (1948); *E. Jünger* (1949); *Auf Ausonischer Erde* (1949-1950); *Unter Partisanen und Kreuzfahren* (1950); *Die Reis nach Tuggurt* (1952); *Das Ereignis des Schönen* (1953); *Phâakische Inseln* (1954).

NECKER, Jacques. Fransız filozof, iktisatçı ve devlet adamı. 30 aralık 1731'de Génève'de doğdu, 8 nisan 1804'te Coppet'de öldü. Almanya'nın kuzeyinden ve pek eski bir aileden dünyaya gelmiştir. Paris'e ticaret ve bankacılık yapmak için gelmiş ve daha pek gençken büyük bir servet edinmek sevdasına tutulmuştu. Pek liberal bir öğrenim almış, mabeyinciliği meslek edinmişti. Bu meslek onda, biri parlak ve büyük olduğu kadar da onurlu bir servet yapmak, diğeri halkın servetini korumak ve artırmaktan ibaret olmak üzere iki karakter yaratmıştır. Bu iki karakter aynıyle onun edebî mesleğinde de görülür; yani o, evvelâ ekonomi politikle beslenmiş, sonra da ahlâk ve dine dair eserler yayımlamıştır. 1822'de Paris'de basılmış olan külliyatı 17 cilttir. Bunlardan şu eserleri ekonomi bakımından önemlidir: *Eloge de Colbert* (1773); *Essai sur la Législation et le Commerce des Graines* (1774); *Administration des Finances* (1784). Hem ekonomiyi, hem de ahlâkı ilgileyen eserleri de şunlardır: *Du Pouvoir Exécutif dans les Grandes États* (1792); *Réflexions Offertes à la Nation Française* (1792); *De la Revolution Française* (1794); *Derenières vues de Politique et de Finances* (1804).

Bütün bu eserlerde derin bir ahlâk ve bilgelik havası vardır. Onun içten bir insanseverlik, genel çıkarları korumak isteyen güçlü bir aşk, türlü haksızlık ve kötülüklere karşı açık bir savaş, kamu haklarını, imtiyazlı hakların yerine koyma isteği ve halkı ilgilendiren işlerin basın ve yayınla ilân edilmesini savunma gibi bütün uygar faaliyetlere ahlâkın uygulanmasını istemek suretiyle yüce ve asil ülküleri yaymaya çalıştığı görülür.

Ahlâkçı ve filozof olarak Necker, şu iki eseriyle felsefe tarihinde yer almıştır: *De l'Importence des Opinions Religieuses* (Londra, 1788); *Cours de Morale Religieuse* (Paris, 1800). Bu eserlerden birincisi, maddeciliğin toplum hayatına aykırı olan doktrinlerinden ilham almıştır. Onun amacı, dinin yararlarını açıklamak ve imansızların itirazlarına karşılık vermektir. O, dinden, insanı Tanrılığa yükselten doğal duyguları anlar. "İnsan ırkının, der, genel organizmasını güçlü bir varlığa bağlayan bu şahane düşünceler, her şeyin nedeni ve evrenin tümel hareket ettiricisidir". Necker, hem bir filozof, hem de bir devlet adamı olarak dinin kamusal hayat ve politikayla olan bağıntısını (relation) inceler ve Tanrılık, bütün vicdanlarda alışılmış bir otorite kurmadıkça, toplumun olanaksızlığına inanır. Ona göre din, kanunların kusurlu işlerini ve hükümetin yetersizliğini tamamlamak için zorunludur. Yalnız Tanrı düşüncesinin bile, ahlâka temel olabileceğini iddia eder ve Tanrı'nın varlığı hakkında tinselciliğin en başarılı kanıtlarını ileri sürer. Bu eser, hoşgörü, Hıristiyan ahlâkı ve dine saygı gibi sorunlara dair kuvvetli düşüncelerle sona erer. İkinci eser üç cilttir. Necker, bunda da aynı düşünceleri, bu kez ahlâka uygular. Kitap beş bölüme ayrılmıştır:

1. *Doğal Dinin ve Ahlâkın Temelleri.* Bu bölümde sırayla Yüce Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın yetkinliği, bu yetkinliğin ahlâkla ilişkisi, Tanrısal kayra ve ruhun ölmezliği sorunları incelenir.

2. *Tüm İnsanların Ortak Ödevleri.* Bu bölümde hayatın her durumunda ve her devlette dikkate alınmış ve sırayla: İnsan hayatına saygı; Özel ve genel adalet; Merhamet ve yarılgama; Eksinlik (mahviyet) ve minnettarlık; Doğruluk ve içtenlik gibi konular incelenmiştir.

3. *Hayatın Türlü Çağlarıyle ya da Sosyal Düzen İçindeki Özel Durumlarla İlgili Ödevler.* Bunda da sırayla: Karı-koca birliği; Çocuklara karşı ödevler; Çocukların babalarına karşı göstermek zorunda oldukları saygı; Gençlere yararlı öğütler; Din bakanlarının ödevleri; Yüksek prens ve valilerin ödevleri açıklanır.

4. *Bizi Mutlu ya da Mutsuz Eden İçsel Duygular ya da Özel Eylemler.* Bu bölümde de, İmrenim (gıpta); Övünme; Tutku; Çalışma ve dinlenme günü; İşlerde düzen; Teslimiyet; Dine mutlak ihtiyaç... vb. gibi konulardan bahsedilir.

5. *Hıristiyanlık Doktrini İle Dönemin Dine Aykırı Sistemlerini Karşılaştırma ve Her Yıl*

Dünya Nimetlerinin Tazelenmesini Kutlayan Bazı Felsefesel Düşünceler. Bütün eserin amacı ise, mutluluğumuz, ödevlerimizi yerine getirmekle sağlanır ya da ahlâk kanunları kendi doğamıza o kadar tam olarak uygundur ki, âdeta bu kanunlar doğamıza bağlıdır, denebilir düşüncelerinden ibarettir. Döneminden ilham alan bu eser, pratik ahlâkın başarılı örneklerinden biridir ve türlü isabetli gözlem ve görüşlerle zenginleştirilmiştir.

Necker, 'bilgelik dostları'na, dinsel ahlâkı önerir. Vahyedilmiş dinlerin, doğal kanunların kutsal karakterlerini tazelemiş olduklarını, bunların sosyal düzeni desteklemeye hizmet eden karşılıklı yükümlerin kuralı olduğunu, doğal ahlâk ilkelerine üstün bir otorite verdiklerini kabul eder. Onun düşünceleri pratik ahlâk bakımından yararlı ve bazen derin düşünceleri kapsamakla birlikte daima doğru değildirler ve günümüzün ahlâk ve din anlayışına pek de uymazlar.

Necker, karısının yazılarını da, *Mélanges de Mme. Necker* (3 cilt, 1798 ve 2 cilt, 1801) adıyle bastırmıştır. Bu beş ciltten, Barriére de Vieuzac, 1808'de, *Esprit de Mme. Necker* adlı bir özet çıkarmıştır. Bundan anlaşılıyor ki, devrinin aydın ve yüksek bir yazarı olan karısı, insan ruhunun fakülteleri, XVIII. yüzyılın özel âdet ve töreleri, Fransız dilinin gramer ve edebî bakımdan zorlukları gibi sorunları kocasının görüşlerine uygun bir surette incelemiştir. Bu konular, yazarın dolayısıyle ve metafizik konularda kendisine aykırı düşünenlerle yaptığı sohbetler içinde açıklanmıştır ki, bunlar XVIII. yüzyılın felsefe tarihi bakımından önemli sayılır. Örneğin, ruhun ölmezliğini, Ben'in yalınçlık ve birliği kanıtıyle tanıtlamak için bu Madamın Diderot ile yaptığı tartışma bu türdendir.

Necker'in külliyatını Baron de Stael 17 cilt olarak Paris'de bastırmıştır (1820-1822).

Mme. Necker, 1739'da doğmuş, 1794'te ölmüştür. Necker hastanesini de kurmuş olan bu değerli kadın, Buffon gibi büyük adamların da dostluğunu kazanmıştı.

Yine bu aileden bir de Mme. Necker de Saussure vardır. Büyük fizikçilerden Saussure'ün kızı ve filozof Bonnet'nin yeğenidir. 1776'da Génève'de doğdu, 1841'de bu ilde öldü. Sağlam ve yöntemli bir öğrenim almış ve kendi çocuklarına da fizik, doğa bilimleri, müzik dersleri vermiştir. Zamansız bir sağırlığa tutulmuş, belki de bu yüzden kibarların hayatından uzaklaşarak kendi içine kapanmış, Latince ve Yunanca öğrenmiş, *Education Progressive* adlı bir eser yazmıştır (2 cilt, 1828-1832 ve 3 cilt, 1833). Bu eserinde yalnız gençleri yetiştirmeye değil, bütün bir hayata rehber olmaya çalışmıştır. Bu kadının yeğeni olan Mme. de Staël, "Onda sahip olmadığım erdemlerin hepsi vardı, bütün ruh ve zekâmı ona borçluyum" der. "Mme. Necker de Saussure Reid'in iltifatına mazhar olmuştur. Ona, filozoflar ve ahlâkçılar arasında yer verdiren yukarda adı geçen eserinden başka, *Etude du Cours de la Vie* (3 cilt, 1838) adlı eseridir. O da hayatın değerini, kalbimizin dinsel eğitiminde görmüştür. Düşünceler üzerinde iradenin rolüne önem vermiştir, yani zihin üzerinde iradenin egemenliğini, mutluluğun ve ilerlemenin kaynağı sayar. O, ihtiyarlığındaki yazılarında bir çocuk gibi bazı safdilliklere kapılmıştır.

NEEB, Jean. Alman filozofu, 1767'de Steinheim'de doğdu. Bonn Üniversitesinde mantık ve metafizik okuttu. Hayatının son zamanlarında Mayence yakınlarında Niedersaalheine'ye çekildi. Kant sistemini açıklayan, yaymaya, öğretmeye çalışan birçok Almanca eser yazdı, bunlarla, diğer önemli olanları şunlardır: *Felsefesel Akla Kant'ın Yaptığı Hizmetler* (2. baskı, 1795); *Bilinç İlkesine Dayanan Eleştirimsel Felsefe Sistemi* (2 cilt, 1795-1796); *Tanrı Varoluşunu Tanıtlama Kanıtlarının Reddi ve Ahlâksal Kanıtın Açıklanması* (1795); *Akla Karşı Akıl ya da İman Gerçeğinin Tanıtı* (1797); *Stoacı Ahlâkla Dinin İlişkisi* (1791); *Türlü Dönemlerde Bilimlere Egemen Olan Genel Ruh* (1795). Ayrıca, dinsizlik propagandasının olamazlığına ve eğitim sorunlarındaki imansızlık vb.'na dair de eserleri vardır. Neeb, XIX. yüzyıl başlangıçlarında ölmüştür.

NEEDHAM, Jean Turberville de. İngiliz fizikçisi ve Katolik rahiplerinden. Yaptığı mikroskoplu gözlemler kadar da maddecilik ve dinsizlik hakkındaki tartışmalarıyle ünlüdür. Onun felsefeyi ilgilendiren yanı da bu tartışmalardır. 1713'te Londra'da doğdu, 30 aralık 1781'de Bruxelles'de öldü. Fransa'da, Lizbon'da, Belçika ve İngiltere'de profesörlük yaptı. Bruxelles Akademisini de kurmuş olan Needham, 1747'de Kral Cemiyeti'ne üye seçilmiştir. O, döneminin büyük bilginleriyle de, Bonnet, Buffon, Hill, Tremley... vb.'larıyle dosttu, fakat Diderot, Hélvetius, D'Holbach ve hatta Voltaire gibilere karşıydı. Şu iki eseri önemlidir: *Rahip Spallanzani'nin Mikroskobik Keşifler ve Organlaşmış Cisimlerin Türemesine Dair Yeni Araştırmalarıyle Birlikte Dinin Niteliği Hakkında Fizik ve Metafizik Araştırmalar* (Paris, 1769); *Rahip Monestrier'nin Gerçeksel Felsefesi Arkasından Needham'ın Organlaşmış Cisimlerin Yeniden Organlaşmalarına Dair Fizik ve Metafizik Sistemine Genel Bir Bakış ya da Toplu Bir Düşünce* (Bruxelles, 1780).

Needham, bu iki eserde de Leibniz gibi düşünür. "Gerçeksel metafizik, doğanın sagın (exacte) ve fiziksel gözleminden doğar" ilkesiyle doğal dinin gerçekliğini uzlaştırmaya çalışır ve Leibniz gibi, bilginlerle filozofları, Musa'nın kronolojisi, yaratma dogması (dogme), âlemin nedeni, sonsuz bir zihin ve bir bilgeliktir, tesadüf değildir, doktriniyle uzlaştırmaya çabalar. Bu bakımdan Buffon'un bu düşünce arkadaşı, Cuvier'nin öncüsü sayılır.

Ona göre, yalınç madde etki ve tepkileriyle organlarımız üzerinde tüm duyulur nesnelerin düşüncelerini, hatta uzam, şekil ve bölünebilirlik gibi en genel düşünceleri meydana getiren ve birbiriyle kaynaşan yalınç varlıklara ya da monatlara dönüştürülebilir. Biri, 'hareket eden', diğeri 'direnen' olmak üzere iki varlık vardır. Varlıkların genel koleksiyonu, bunların sonsuz türlülüklerinden ve ortaklaşmalarından (association) oluşur. Yalınç oldukları halde maddesel olan bu monatların birleşmelerinden bileşik maddeler oluşur. Bu nedenle bu maddesel ve yalınç varlık, az ya da çok etkin (actif) olan birtakım derecelere sahiptir ki, bunlardan en etkin olan birinci dereceyi teşkil eder. Birinci yalınç varlık derecesini canlandıran hayatlılık (vitalité) ya da bitkisel kuvvetin kışkırtmasıdır. İkinci derecedekileri duyarlık (sensibilité), üçüncü derecedekileri 'zihin' ayırt ettirir.

Needham, ileri sürdüğü bu maddeci varlık kuramına yapılan itirazlara bileşimleri, insanı teşkil eden ruhla bedenin ayrılıklarına dair ustaca bir doktrinle karşılık verir. Bu ikilik ona göre, ruhun boşu boşuna bedenin 'mekanik kuvvetleriyle" savaşan 'alışkanlık kuvvetiyle" tanıtlanılır. Ruh, sinirsel hareketler ya da sinirsel hareketlerin dışsal nedenleriyle açıklanabilir. Ruh, tamamıyle duyusal olan hazların üstüne yükselebilir ve o sinirsel hareketlerden ayrı olarak hisseder ve bu hareketleri kolektif olarak görür. Onda, ilişkiler ve amaçlı nedenler duygusu vardır. İnsanla hayvan arasındaki farkı yalnız dokunum organından ibaret gören Hélvetius'ün garip iddiasına karşı hücum eder ve ikinci eserinde, insan hakkında, insanın hayrete değen yapısı, ruhun yücelmesi, ruhla bedenin birleşmesi, insan ruhunun duyarlığı, ruh hazlarıyle duyu hazları arasındaki aykırılıklar.... vb.'na dair ilgi veren konular üzerinde açıklamalarda bulunur. Needham'ın asıl değeri, zamanında maddecileri, madde alanında ve fizik bilimlerde mağlup etmiş olmasıdır. Fakat genel olarak onun metafizik konulara dair düşünceleri, Tanrıbilimin etkisinden kurtulamamış ve kişisel imanını sarsmak korkusuyle olayları açıklamada edebî ve öznel (subjektif) görüş ve duygulardan ayrılamamıştır.

Kendisine onur veren büyük eseri, Fransızcaya *Decouvertes Faits Avec le Microscopes* (Leyde, 1747) adıyle çevrilmiştir ki, bunun asıl adı, *New Microscopal Discoveries*'dir (Londra, 1745). Buffon, Needham'ın bu mikroskoplu gözlemlerinden *Doğal Tarih* adlı eserinde bahseder ve yararlanır.

NELSON, Leonhard. Alman filozofu. 11 temmuz 1882'de Berlin'de doğdu, 29 ekim 1927'de Göttingen'de öldü. 1919'da bu şehrin üniversitesine profesör seçilmişti. J. F. Fries'e bağlıdır. Onun, "bilgi bir problem değil, ancak içgözlem aracılığıyle bilinebilen bir olgudur" şeklinde ileri sürmüş olduğu düşünceden ilham almıştır. Matematiğe dayanan ülkücü ve eleştirimci felsefeye de bağlı olan Nelson, yeni sezgicilerden sayılır.

Başlıca eserleri: *J. F. Fries u. sein Jüngester Kritiker* (1905); *Die Unmöglichkeit der Erkenntnis Theorie* (3 cilt, 1911); *Ethisch Methodenlehre* (1915); *Kritik der Pratik. Vermunft* (1917); *System der Philos. Rechtslehre u. Politik* (1924); *Kritische Philos. u. Mathem. Axiomatik* (1928).

NEMESİUS. *Milâdın* 380 ve 400. yılına doğru ünü duyulan bu filozof, Fenike'deki Emes (şimdiki Humus) şehrinin papazıydı. Amadansion adındaki bir rahibin ya da kendisinin yazdığı zannedilen yazma eserler ve tarihi açıkça bilinmeyen *De Natura Humanis (İnsanın Doğası Hakkında)* adlı eseri dolayısıyle adı geçmektedir. Bu eserde bulunan bazı düşünceler ve doktrinler, III. ve daha çok IV. yüzyıldaki Hıristiyanlık felsefesiyle ilgili görülmektedir.

Bu filozof da Nisse'li Grégoire gibi, insan doğası ile ruhu, bütün bilgilerin merkezi sayar. İnsanın incelemesi, fiziğin bir parçasını teşkil ederse de, doğanın bilimlerinin birçok kolları da bu incelemeden doğar. Bu nedendendir ki, o, insan bilgisine, "doğa bilimlerinin gövdesi" adını verir. İnsan bir küçük evrendir, bir bedenle, akıllı bir ruhtan bileşiktir ve insan, cisimler âlemiyle ruhlar âlemi arasında bir köprü ödevini görür. İnsanın cisimler düzeniyle ruhlar düzeni arasında tuttuğu aracılık yeri, insanın kaderi problemini de anlatmaya hizmet eder, yani, insan ya Tanrı'ya benzeyecektir ya da tinsel iyiliklerden cismin kötülüklerine döndüğü takdirde derecesini kaybedecektir.

Nemesius'ün düşünceleri, 'ruh' hakkında birbirine karıştırılan iki doktrine dayanır:

1. Eflatun'un ve ruhu bir töz (cevher) sayan diğer birçok filozofların,

2. Ruhun töz olduğunu inkâr eden Aristo ve Dinark'ın doktrinleri.

Aristo'ya göre ruh, "hayata bir güç halinde (bilkuvve) sahip olan doğal cismin ilk edimidir

(acte)". Dinark'a göre ise, "insan bedenini oluşturmak için işbirliği yapan dört öğenin ahengidir". Nemesius, eserinin birinci bölümünden itibaren Eflatun'u Aristo'ya karşı koyar ve Eflatun'un, "insan ruh ve bedeninden ibaret değildir, bedeni kullanan bir ruhtur" tarzında ileri sürdüğü düşünceyi geliştirir; bundan daima ruhun iyiliklerini, yani mutlulukla erdemleri aradığımızı, beden hazlarını ise sevmediğimizi, çünkü bu hazların insana değil, hayvanlara ait olduğu sonucunu çıkarır. Bu itibarla ona göre, ruh, bedenin bir edimi değil, kendi kendinden ve tamamıyle cisimsiz bir tözdür. Onun bu düşüncesi, skolastik üzerinde büyük etki yapmıştır. Yani, bu çağdaki Eflatuncu filozofların, Eflatun felsefesinin Hıristiyanlık felsefesini doğurmuş olduğuna dair olan düşüncelerine güç kazandırmıştır.

Nemesius'ün üzerinde durduğu ikinci konu, ruh tam bir töz olduğu halde, bedenle nasıl birleşiyor? problemidir. Ona göre Eflatun, hayvanın bir ruh ve bedenden yapılmış olduğunu istemez, bedeni kullanan bir ruhun olmasını ister, tıpkı elbisenin kullanıldığı gibi. Fakat bunda da bir sakınca vardır: Nasıl oluyor da ruh, bedenle bir olabiliyor? Elbise, elbiseyi giyenle bir olabilir mi? Nemesius, ileri sürdüğü bu itirazı kaldırmak için, Ammonius Saccas (Sakkas) ve dolayısıyle Plotin'e baş vurur. Kavranılabilenler (intelligibles) bedenle birleştikleri halde, bedenden farklı bir doğaya sahiptirler. Besinler, sindirilmek suretiyle kan olur, fakat kavranılabilir'in tözleri oldukları gibi kalır ya da varoluşuna son verir. Şu halde ruhla bedenin birleşmesi problemi çözülmez değildir. Zira, hem ruhun bedenle birleştiğini biliyoruz, hem de ruh, kendi değişkelerini algılamaktadır. Nitekim ruh, uyku ve esirme (vecit) esnasında bedenden bağımsız kalmaktadır ve o ölümsüzdür. Şu halde, kavranılabilir tözler gibi bozulmaksızın birleşebilir.

Nemesius, ruhun doğası sorununda Aristo'yu reddettiği halde, bedenin doğası sorununda onun dört öğesiyle (toprak, su, hava, ateş) dört öğesel niteliğini (sıcak, soğuk, kuru, yaş) kabul eder; bu öğelerin Tanrı tarafından yoktan yaratılmış olduklarını ileri sürer; İncil'in 'madde' sözcüğünü kullanmadığını, bunun ancak fizikçilere ait olduğunu anlatır. Ona göre, ruhta, Hayal gücü, Zihin ve Bellek (hafıza) gibi üç fakülte vardır. Stoacıların dörtlü hayal gücü sınıflamalarının bir laf oyunundan ibaret olduğunu anlatır ve beynin ön karıncıklarını, hayal gücünün aleti sayar. Burada bulunan hayvansal nefisleri ve dış duyuları da açıklar. Belleğe, Eflatun'un anış (réminiscence) kuramını bağlar. Beynin orta karıncığının da belleğin aleti olduğunu iddia eder. Zira, der, bu karıncıktaki her afet (lesion) bir bellek afetini meydana getirir.

Ruhun algısal (cognitif) fakültesine gelince, Nemesius de Aristo gibi, ruhta bir akıllı (rationnelle), bir de akılsız (irrationnelle) kısım ayırır ve intellekt'in insanda doğal olarak güç halinde bulunduğunu, fakat ancak dışsal bir etki sayesinde edim'e geçtiğini kabul eder. Bu suretle o, entellekti, insan özünün zorunlu bir tümleci (mütemmim) olmaktan çıkarır. Onun sadece eşyayı bilmek için gerekli olduğuna inanır; nihayet, bu konuda Eflatun gibi düşünür. Eğer, der, insan bedeni kullanan bir ruhtan ibaret ise, ruhun doğal olarak zihinsel bilgiyle nitelenmiş olması ve hatta ruhun entellekten (algıç) ibaret olması gerektir.

Ruhun akılsız kısmı ise, ayrı bir ruh değildir; bu, bir fakülteden ibarettir. Bu da akla itaat eden ve etmeyen olmak üzere iki bölümdür. Akla itaat eden kısmı, 'iştahlanan' ve 'irkilici' (irascible) olarak ikiye ayrılır. Tutkuların yeri bu akla itaat eden kısımdır. Genel olarak tutku, bir dışsal etkiye tutulmuş olanda meydana gelen bir değişikliktir. Bedenimiz böyle değişikliklerle daima karşılaşır. Yalnız bu değişiklikler, duyarlığımız tarafından algılanacak kadar şiddetli olursa tutku olur. Bu itibarla tutku, bedende iyi ve kötünün ürünü olan algılanabilir bir değişiklikten başka bir şey değildir. İştah tutkuları, haz ve elemden ibarettir.

Nemesius, Epikür'le birlikte hazları, 'doğal ve zorunlu', 'doğal ve zorunsuz', 'ne doğal ne de zorunlu' olmak üzere üç sınıfa ayırır. Ona göre bu, hayvansal tutkuların üstünde saf olarak tinsel olan hazlar vardır; fakat, bunlara haz değil, sevinç (joi) adını vermek gerektir. Zira haz, bir tutku olduğu halde, sevinç bir eylemdir. Öfke ve korku gibi elemler ve duygulanmalara gelince, bunlar hayvansal tutkulardır. Bunların altında akılsız kısım bulunur ki, bunlar, akla itaat etmezler. Beslenme, üreme ve hayatsal işlemler bu zümredendir. Nemesius'e göre, insan eylemleri ya 'iradeli' ya da 'iradesiz' olur. İradesiz olanlar, ya 'bilgisizlik' ya da 'zorlama' yüzünden yapılır. Bu nedenle iradesiz edimlerin etmenleri (agent) dışardadır. İradeli olanların ise, içerdedir. Bunlardan birincisi, hal ve koşullar hakkındaki ayrıntılı bir bilginin sonucudur. Bir de özümleme (assimilation) gibi ne iradeli, ne de iradesiz edimler vardır ki, bunlar iradesiz edimin katıksız olarak olumsuz (menfi) şeklini oluşturur. İradeli edimlerin de üç anı vardır: Aklın 'düşünüp taşınması' (délibération), 'yargı', 'seçme'. Bu üçüncüsü diğer ikisi arasında tarafsız (mixte) bir edimdir. Bu itibarla seçme demek, arzulanan bir düşünüp taşınma ya da düşünülüp

taşınılmış bir arzudur. Bu düşünüp taşınma, arzunun konusuna değil, o amaca ulaşma aracılarına taalluk eder. Düşünüp taşınma aynı zamanda 'elindeliğin' varlığına da aracılık eder. Düşünüp taşınan varlık, düşünüp taşındığı edimlerin ilkesi olmayınca, düşünüp taşınanın da akıl olduğu anlaşılır. Şu halde bunun kökü 'özgürlüktür'. Yaratılmış olduğu için hareket eden bir varlık olarak, fakat iradesinin konularını akıllıca seçmeye yetenekli olan insan 'özgürdür'. Tanrı insanı, doğasına göre güçlü olduğu ve olması gereken şekilde yaratmıştır. İnsanın edimleri, kendinden doğar, iyi ya da kötü alışkanlıkları, kendi alışkanlıklarının ürünüdür. Bu itibarla insan, nihayet kendisinden doğmakta olan bir hayattan sorumludur.

Bu psikolojide ve bu özgürlük sorununda Aristo'nun etkisi görülmektedir. Özet olarak denebilir ki, Nemesius, Eflatun metafiziğinden ilham alan bir Hıristiyanlık felsefesine ve Aristo'dan ilham almış olan bir bilim anlayışına sahiptir. Kendisinden XIII. yüzyılda Akinalı Saint-Thomas'nın hocası Büyük Albert çok bahsetmiştir.

Nemesius, eserinde ne kendi hayatından, ne çağdaşlarından, hatta ne de ardıllarından hiç söz etmemiştir. Yalnız, kitabında adı geçen filozof ve Tanrıbilimcilerin adından kendisinin IV. yüzyıl başlangıçlarında yaşamakta olduğu anlaşılıyor. Onun düşüncelerinden VI. yüzyıl başlangıçlarında Doğu kilisesinin doktorları yararlanmışlardır. Zaten, kendisi de doktrininin pek orijinal olmadığını, eserini "büyük kitleler için" yazdığını, bu nedenden de kuru ve pek ince tartışmalara yer vermek istemediğini anlatır. Eserinde yüz sayfa kadar Yunan felsefesiyle bu felsefenin Hıristiyanlıkla nasıl kaynaştığını gösteren yararlı bilgiler vardır; XXIV. bölümde, kan dolaşımını anlatmış, periler ve cinlere de yer vermiş olan Nemesius, bitkisel hayvanlardan (zoophyte) insana kadar yaratıkların derecelenmelerinden, ruhla bedenin birleşmesindeki sırlardan, duyum gerçeklerinden bahsederken, zamanına oranla oldukça derin ve doğru görüşler vermiş ve eylemlerimizi yıldızların etkisiyle açıklayan kaderciliğe şiddetle hücum ederek insan özgürlüğünü savunmuştur. Nemesius, İskenderiye Okulunun parlak bir döneminde yetiştiği için, unutulmuş ve özel bir sistemi de olmadığından, ihmal edilmiştir.

Nemesius'ün eserini Fransızcaya *Traité de la Nature de l'Homme* adıyle J. B. Thibout çevirmiştir (Paris, 1844). Bu eserin Yunancası Migne' nin *Patr. Gre.*'inde (cilt XL, col. 504-817) bulunur. Al Fanus'un Latinceye çevirdiği nüsha, evvelâ Holzinger tarafından (1887), sonra da K. J. Burkhard tarafından yayımlanmıştır (Leipzig, Teubner, 1917). Başka çevirileri de vardır.

Bkz. W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neoplatonismus. v.s.* (Berlin, 1914); De'Gérando, *Histoire Comparé des Systèmes de Philosophie* (cilt IV, ch. XXII); Et. Gilson, (s. 72-77).

NETTLESHIP, Richard Lewis. İngiliz filozofu. 17 aralık 1846'da doğdu; 25 ağustos 1892'de öldü. Oxford'da okudu. Bazı üniversite mükâfatlarını kazanmış olan Nettleship, Hegel'in ülkücülüğüne bağlıdır. Oxford'da, T. H. Green' in yerine atandı ve bu profesörün eserlerini bastırdı. Şu önemli eserler de kendisinindir: *The Theory of Education in Plato's Public* (1880); *Philosophical Lectures and Romains* (1897; 2. baskı, 1901); *Lectures on the Rebuplic of Plato* (1898; 2. baskı, 1901).

NEUMANN, John von. Çağımızın Alman filozoflarından. Doğa felsefesi ve daha özel olarak Axiomatik adını alan şekilcilik ve matematik felsefe sisteminin ileri kişilerinden biridir. Matematik ve mantıkta karşıtlıklar bulunmadığı düşüncesine dayanan bu sistem, düşüncede, doğada ve nicelikler arasındaki ilişkilerle matematikteki işaretler, tanımlar, belitler (aksiyom) hakkında birtakım mantıksal ve metafizik bir açıklama özelliği taşır. Neumann, bu yepyeni akımı şu makalelerinde desteklemiş ve genişletmiştir: *Eine Axiomatisierung der Mengenlehre* (Journal für reine Angew. Mathematik dergisinin 154. cilt, 1925 nüshasında); *Zur Hilberschen Beweistheorie* (Mathematische Zeitschrift, cilt 26, 1928 nüshasında); *Über eine Widersprunchsfreitsfrage in der Axiomatischen Mengenlehre* (Journal für reine Ang. Mathe. cilt 160, 1929 nüshasında); *Die Formale Grundlegung der Mathematik* (aynı derginin, 2. cilt, 1931 nüshasında); *Bemerkungen zu den Ausführungen von Herr St. Lésniewski über meine Arbeit "Zur Hilberstchen Beweistheorie"* (Fundam. Mathematik, cilt 17, 1931 nüshasında); *Zur Hilberstschen Beweistheorie* (Mathematische Zeitschrift, 1927); *Zuzammen mit G. Brickhoff: The Logik of Quantum Machinics* (Ann. of Math. 1937 nüshasında).



NEWMANN, Jean Henry. İngiliz Tanrıbilimcilerinden ve din filozoflarından olan bu kardi-

nal, 22 şubat 1801'de Londra'da doğdu, 11 ağustos 1890'da Edimburg'da öldü. Din şekilciliğine (formalisme) şiddetle saldıran Oxfordculardandır. Protestancılığı terk ederek Katolik oluşu, İngiltere'nin din tarihinde önemli hareketlere neden olmuştur. Hıristiyan dininin ve Roma kilisesinin imanlı bir meddahı olduğu için, papalık kendisini kardinallık payesiyle onurlandırmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: *Hıristiyan Doktrininin Gelişimi; Kabulün Grameri; Dinsel Bazı Romanlarla Hayatımın Övgüsü.*

Onun ana düşünceleri, *A. Gramer Assent. (Kabulün Grameri)* (1870) adlı eserindedir. Burada savunduğu düşünceler, daha çok din sorunlarında bir çeşit akıldışcılıktır (irrationnalisme) ki, bu doktrinin öğeleri daha önce Coloridge, Carlyle ve hatta Fransa'da Renouvier de bulunmaktadır. Onun hareket noktası, saf mantıksal çıkarım (inférance) için gerçek kabulün (assentiment) olanaksız oluşudur. Ona göre kabul, hiç bir kuşkuyla bulandırılmamış olmak koşuluyle bireysel ve somut bir gerçekliğe inanmak durumudur; bu durum, yaşamamıza yardım eder. Bizi heyecanlandırır, hareket ettirir. Gerçekten daha az olmamak şartıyle güzelliğe ve kahramanlığa hitap eder. Akılsal çıkarım az çok büyük bir olasılığa (probabilité) ulaştığı halde, kabulün apaçıklığı anlaşımlı (compréhensive) tasarımdan başka bir dereceye sahip değildir. Düşünülmüş (raisanné) çıkarım, belirlenmiş koşullara sahip ve naklolunabilir olduğu halde, kabul Ben'in tamamıyle kapılmış olduğu koşulsuz bir edimdir ve tamamıyle kişiseldir. Böyle tanımladığı kabul, Newmann'a göre, ancak dinsel inançta gerçeklenir. İnsanı kabule götüren tek dinsel inanç ise, Katolikliktir. "İnanmak, bir doktrini doğrudur diye kabul etmek demektir. Zira, Tanrı onun doğru olduğunu söylemiştir". İman da, bir eylem ilkesidir. Eylem, inceden inceye araştırmalara zaman bırakmaz. Akıl apaçıklığa dayandığı halde iman, kuvvetli sanının (présomption) etkisi altındadır. Günahın özü, itaatsizliktir. Sanı kuvvetli, geleneksel âdetlere bağlıdır ve gerçek hayatsal inançtır. Newmann ile W. James arasında din felsefesinin birçok noktalarında bazı ilgiler görülür.

Katoliklik felsefesini savunanlardan W. G. Vard ve ozan Matthew Arnold, az çok farkla Newmann'ın sistemine bağlıdırlar.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 955-956); P. Thureau-Dangin, *La Renaissance Catholique: Newmann et le Mouvement d'Oxford* (1899).

NEWTON, Sir Isaak. Büyük İngiliz fizikçi, matematikçi ve filozofu. 25 aralık 1642'de Woolsthorpe'de (Lincolnshire) doğdu, 20 mart 1727'de Kensington'da öldü. Onun mezar taşı için ozan Pope (1688-1744) Latince olarak şu kitabeyi yazmıştır: "Ölmezliğine zaman, doğa ve gökyüzü tanıktır; faniliğini bu mermer ilân eder". Onun için yazılmış olan diğer bir kitabe de şudur: "Ölümlüler, bu kadar çok şan ve onura sahip bir insan türüne sahip oldukları için tebrike lâyıktırlar". Ataları-



nın İskoçyalı olduğu zannediliyordu. Newton, çocukluğunda babasını yitirmiş ve annesi, oğlunu, yakınlarında bulunan Grantham'a götürerek ünlü bir hocadan ders almasını sağlamıştı. Dili ilgileyen derslerde pek başarı gösteremeyen Newton, daha çok fizik ve matematikle uğraştı. Annesi onu tekrar doğduğu şehre getirerek bir çiftliğin yönetim işleriyle uğraştırmak istediyse de, çocuk, bunu şiddetle reddetti. Newton her cumartesi günü, güvenilir bir eski uşakla buğday vb. tahıl satmak ve eve gerekli olan şeyleri satın almak için Grantham'a gönderildi. Fakat Newton, bu işleri uşağa bırakarak, kendisi evvelce oturduğu evdeki küçük odasına çekilir, akşama dek birtakım eski eserleri okurdu; çiftliğe döndüğü zaman da şehirden getirdiği birkaç kitabı alarak bir ağaç altında bunları okur ya da gördüğü örneklere göre, bazı aletleri yapacağım diye uğraşır dururdu. Bir gün amcalarından biri, Newton'un elinde bir kitap olduğu halde çözülmesi güç bir matematik problemiyle uğraştığını gördü ve annesine, bu çocuğu boşuna sıkıştırmamasını ve öğrenime devam etmesi için Grantham'a gönderilmesini salık verdi.

Newton, on sekiz yaşına kadar bu şehirde okudu. Sonra, Cambridge'e gitti. Burada, Doktor Barrow'un yönetimi altında kendisini büsbütün matematiğe verdi. Descartes'ın geometrisini inceledi, matematikçi Wallis'in eserlerini ve özellikle onun *Aritmetica Infinitorum* adlı eserini inceledi ki bu, kendisinin daha sonra analitikler hakkındaki keşiflerinin ilk düşüncelerini ilham etti. Newton, 1668'de Cambridge Üniversitesine öğretmen oldu. Eski hocası Barrow, kendi optik kürsüsünü ona terk etti. 1672'de de Londra Kral Cemiyeti'ne üye seçildi ve burada, felsefesel uzlaşmalar (transactions) adıyle çıkartmakta olduğu dergiye ışının çözümüne dair olan eserinin birinci bölümü-

nü ekledi. O, bundan sonra bütün hayatını bilime vermiş ve yurdunda olduğu kadar da tüm Avrupa'da en büyük saygıyı kazanmıştır. 1699' de Paris Akademisi, onu kendi yabancı yardımcıları arasına almış, 1701'de Cambridge, Newton'u ikinci kez Parlamento'ya milletvekili seçmiştir. 1703'te Londra Kral Cemiyeti'ne başkan olan Newton'a 1705'te Kraliçe Anne, şövalyelik unvanını verdi ve bu bilim hayatı içinde zamanının Huygens, Halley, Bernouilli, Leibniz, Clarck... gibi tanınmış bilginleriyle ilişki kurdu. Clarke, onun hem dostu, hem çırağı oldu. Leibniz, onunla matematik konuları üzerinde tartışmalar yaparken, Newton da bu Alman filozofunun matematik telakkilerine hücum etmişti.

Newton'un çalışmaları matematik, fizik ve optik üzerinde toplanır. Kronolojiye, kutsal yazıların kâhinliklerine dair de bazı araştırmaları, *Optik, Doğal Felsefenin İlkeleri* adlı eserlerinin şurasında burasında dağınık olarak rastlanır ve psikolojiye, mantığa dair birçok parçalar da görülür; fakat bunların pek kısa oluşlarından, kendisinin bu konularla derinden ilgilenmemiş olduğu anlaşılmaktadır. Biz bunları inceleyecek değiliz, yalnız felsefeye de etkisi olan esaslı bilimsel görüşleri üzerinde bazı bilgiler vermeyi yeğ tutacağız:

Newton'un adını ebedîleştirmiş olan dört büyük buluşu vardır:

1. Newton iki terimlisi (binöme) ve fluxions' lar yöntemi (değişken niteliklerin differansiyelleri).
2. Evrensel çekim.
3. Işının ayrışımı (décomposition).
4. Türüm (émanation) sistemi...

Bunlardan birincisi tamamıyle matematiği ilgiler. İkincisine gelince, Newton'un hayatını yazanlar, onun yeğeninin naklettiği bir olayı kaydederler: 1666'da Newton, Cambridge yakınlarında bir çiftliğe çekilmişti. Bir gün bahçesinde dolaşırken bir ağaçtan meyvelerin düştüğünü görmüş, bunun üzerine pek eskiden beri, nedenini filozofların araştırmakta olduğu bu düşme olayı üzerinde düşünmeye başlamıştı. Bunun üzerine ay'ı yeryüzünden ayıran mesafeleri düşünce sayesinde aşarak, ayın bize olan mesafesine eşit bir uzaklığa götürülen herhangi bir cismin de çekilmiş olacağını, nitekim ayın da böyle çekilmekte olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ayın düşmemesi, çekim aracılığıyle hareket ettirildiği anda çok büyük bir izdüşüm (projection) kuvvetiyle itilmiş olmasından ve bu iki kuvvetin birbiriyle kaynaşmak suretiyle, aya bir çekim merkezi olan yeryüzü etrafında eliptik bir eğri çizmiş olmasıdır.

Newton, daha sonra analoji yoluyle aynı özelliği, gezegenlere uygulayarak etraflarında bulunan cisimleri kendilerine doğru çeken bir çekim merkezi saymış ve bu gezegenlerin etrafında dönen birçok uydular (satellites) ve yaylar bulunduğundan, bunların eliptik hareketlerinin hem bir izdüşüm kuvvetiyle, hem de gezegenlerin kuvvetiyle meydana gelmiş olacaklarını kabul etti ve uyduların gezegenler etrafında aynı tarzda döndüklerini, gezegenlerin de güneş etrafında eliptik eğriler çizdiğini ve uydu sistemlerini de beraberlerinde sürüklediğini kabul ederek şu sonuca ulaştı: Güneş de, gezegenlere kadar uzanan ve her birine yaratanın eliyle nakşedilmiş olan bir izdüşüm hareketiyle uzlaşmış ve bu yıldız etrafında eliptik eğriler çizdiren bir çekim kuvveti merkezidir.

Newton'un gezegenler sistemi, maddenin molekülleri, kitlelerin karesiyle doğru ve mesafelerin karesiyle ters orantılıdır, ilkesine dayanır. Çekim bir olgu (fait) olduğuna göre, bunun bir de nedeni olmak gerekir. Newton, bu nedeni açıklamak için tüm mesafeleri doldurmuş olan ve 'esir' adını verdiği bir akışkan (fluide) kabul etmiştir. Ona göre, esir görülemez, dokunulamaz ve sonsuz bir surette esnektir; tüm cisimlere nüfuz eder, türlü yoğunluk derecelerıyle cisimlerin parçacıkları (particules) arasına girer. Bu itibarla cisimler ne kadar çok tartılabilir maddeyi kapsarlarsa, esire o kadar az sahip olurlar. Bu dağıtım tarzına göre, güneşin, yıldızlar ve gezegenlerin yoğun cisimlerinde seyrektir. İçinde tartılabilir maddelerin bulunmadığı mesafelerde seyrek değildir. Özet olarak bu cisimler ne kadar uzak mesafelere uzanmış olurlarsa esir de o kadar artan bir yoğunluğa sahip olur. Denebilir ki, esir, bu cisimler üzerine bir basınç yapmak suretiyle yoğun olanları en seyrek olan plajlara iter ve onların karşılıklı çekimlerini meydana getiren bir zemberek rolünü oynar.

Işının ayrışımı kuramı, fizikte deneylerle tanıtlanmış ve klasik bilgiler arasına girmiştir. Newton, çekim kuramında önemli bir rol verdiği esirden, ışınlı olayların algılanmasındaki nedeni ararken de yararlanmıştır.

Eserlerinde sistemsiz olarak bazı felsefe ve ahlâk sorunları vardır ki, bunlar psikoloji, mantık, teodise ve metafiziği ilgilerler. Bu konuları şu sırayla şöyle özetleyebiliriz: Cisimlerin nitelikleri (qualités) sorunu, ona göre, doğal felsefeyi ilgiler. O, bunu *Doğal Felsefenin Matematik İlkeleri* adlı eserine eklediği 'felsefenin üçüncü kuralı'nda açıklar: Cisimlerin nitelikleri, uzam, katılık, sokulamamazlık (impénétrabilité), hareketsizlik, eylemsizlik (inertie), ağırlık... vb.'dır. "Uzamı duyularla biliriz, duyarlığımıza etki yapan türlü nesneler ona rastlayınca, genel olarak bütün cisimlerde uzamın bulunduğunu onaylamış oluruz". Bu

konu üzerinde fazla bir şey söylemez, diğer nitelikler hakkında buna benzer açıklamalar yaptıktan sonra bölünebilirlik (divisibilité) sorununda deneyle aklın rolünü ustaca ayırdıktan sonra, insan algısının kendinden şeyleri (chose en soi) kavrayamayacağını, böyle bir imtiyazın Tanrı'ya özgü olduğunu anlatır ve biz eşyanın kendilerini değil, hayallerini kavrayabiliriz, der. Sonra ona göre, algı, bize töz kavramını değil, sadece nitelikler kavramını verebilir. "Biz ancak şekil ve renkleri görür, yüzeylere dokunur, kokuları alır ve lezzetleri tadarız, tözlerin kendilerini ise, hiç bir duyu ile bilemeyiz". Newton, algı sorununda eski gezimciliğin ve Epikürcülüğün skolastik gezimciliğe naklettiği "düşünce-hayal" kuramına bağlıdır. Bu itibarla, nesnenin kendini değil, hayalini ve tasarımını algıladığımıza inanır. Newton, duyulur algı olayını da, fizikteki çekim sorununda kullandığı bir doğal ajanla açıklar, yani ışının göz içindeki esiri hareket ettirmesi ve sinirlere yayması suretiyle görüm'ü meydana getirdiğini, işitim olayının ve bütün diğer duyumların da böyle açıklanabileceklerini anlatır.

Newton, mantık sorununda çözümleme ve bireşimle (sentez) felsefe yapmanın (philosopher) kurallarını anlatır: "Matematikte ve fizikte olduğu gibi, der, zor şeyler araştırmakta kullanılan çözümleme yöntemi bireşim yönteminden önce uygulanmalıdır. Çözümleme yöntemi, deneyleri toplamak, olayları gözlemek ve bunları tümevarım yoluyle, ancak deneylerden ve diğer pekin gerçeklerden gelen itirazlar dışında hiç bir itiraz kabul etmeyen genel sonuçlara geçmekten ibarettir. Zira, deneysel felsefe sorunlarında varsayımların hiç bir değeri yoktur. Bu akıl yürütme yöntemi pek iyidir ve böyle elde edilmiş olan sonuçlar, tümevarım ne kadar genel ise o kadar pekin sayılmalıdır. İşte çözümleme yöntemi böyledir, bireşim yöntemi ise, bireşim olarak aranılmış ve tahkik edilmiş nedenleri ele almaktan ve bunların etkilerinden meydana gelmiş olan olayları yine bu nedenlerle ele almaktan ibarettir".

Felsefe yapmanın kurallarına gelince, bunlar dörttür:

1. Doğru olmayan ve olayları açıklamaya kâfi gelmeyen doğal nedenleri kabul etmemek.

2. Aynı nedenler olabildiği kadar, aynı cinsten olan doğal sonuçlara da uygulamak.

3. Üzerlerinde deney yapılabilen tüm cisimlere uygun gelen nitelikleri, cisimlerin genel nitelikleri olarak kabul etmek.

4. Deneysel felsefede, olayların gözleminden elde edilmiş olan önermeler, karşıt varsayımlara bakılmaksızın tutulmalıdır.

Newton, bu kuralları yalnız doğal felsefe için kabul etmiştir. Oysaki Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da ileri sürdüğü dört kuralı mantığın esası ve bütün araştırmaların yöntemi olarak saptamıştı.

Newton'un 'uzay' ve 'zaman' hakkındaki görüşüne gelince: Zaman ve uzay her türlü varlıktan ayrı olarak, yani mutlak bir varoluşa sahip midir? Yoksa, zaman, sonsuz varlığın ebedîliği, uzayda uçsuz bucaksızlığından başka bir şey midir?.. Newton, bu sorunda ikinci şekli kabul eder ve dostu Clark, bu esasa dayanarak onu Leibniz'e karşı savunur. Yani Newton'a göre zaman ve uzay, içinde olaylar ve eşya bulunmasa da nesnel bir gerçeklik olarak vardır.

Newton'un 'teodise'si, Tanrı'nın varoluşu ile doğası ve nitelikleri sorununu kapsar. O, göksel cisimlerin durum ve hızlarındaki ilişkilerin kaynağını bilimsel olarak açıklamaz, bunun bir tesadüf olacağını da düşünmez. Yıldızların hareketlerini oluşturan itme'yi (impulsion) zihinli ve güçlü bir varlığın eseri saymak suretiyle bu konuya girmiş olur. O, Tanrı'nın varoluşu sorununda fizik kanıtlara baş vurur, yani evrenin haşmetli manzarasının nereden geldiğini, kuyrukluyıldızların ne amaçla yaratıldıklarını, gezegenlerin hareketlerindeki benzerliğin nedenlerini, sabit yıldızların birbirleri üzerine düşmelerine kimin engel olduğunu, hayvan bedenlerinin nasıl olup da bu kadar ustalıkla yaratılmış olduklarını sorar. Bütün bunların daima varolmuş ve her yerde hazır olan evrenin bütün kısımlarını kendi iradesiyle düzenleyebilen güçlü bir varlığın, zihin ve bilgeliğiyle meydana geldiklerini onaylar.

Newton, Tanrı varoluşunu, amaçlı nedenler kanıtı (delil) ile tanıtladıktan sonra Tanrısal doğa ve yüklemler hakkında da şöyle düşünür. Evvelâ Tanrısal doğası olduğu gibi bilemeyeceğimizi, duyuların, düşünmenin bu bilgi için yetersiz olduklarını anlatır ve onu ancak yüklemleri pek bilge ve evrenin pek iyi tasarrufu ve amaçlı nedenler sayesinde anlayabileceğimize inanır ve şöyle der: "Tanrı, ebedî, sonsuz pek yetkin ve her şeyin sahibidir ve Tanrı'yı her şeyin sahibi olması dolayısıyle algılarız. Her şeyin sahibi olmasından ötürüdür ki, O, doğru, canlı, zihinli, temel bilgili (omniscience), tümel güçlü (omnipotence) bir Tanrı'dır. O, ebedîdir, uçsuz bucaksızdır". Bu konudaki düşünceleri Tanrıbilim inançlarından ayrı bir özellik taşımaz. Esasen Newton, teodise için ayrı bir eser yazmamış, adı geçen kitaplarında bu konuya, dolayısıyle değinmiştir.

Newton'un 'göksel mekanik'i iki bakımdan Descartes fiziğine aykırı görülmektedir:

1. Doğal olaylara matematikleri uygulamak-

ta gösterdiği pek ince belginlik (précision) ki, bu ilk koşulları verdiği takdirde yıldızların hareketi, ayrılık ve gelgit (marées) gibi büyük ve kozmik olayları kesin olarak hesap etmeye hizmet etmiştir.

2. Bunlardan açıklanamayacak olanlara da geniş bir yer bırakmıştır. Zira, bu ilk koşullar, matematik yoluyle elde edilemez. Onlar, ancak deneylerin verisidirler. Newton'da bu iki özellik birbirine bağlıdır, bunlardan birincisinden fluxion hesabı elde edilmiştir ki, bu hesap yeni mekaniğe en uygun bir dildir. Analitik geometri gibi yalnız verilmiş bir an içinde gerek şiddet, gerek yön bakımından nasıl bir değişikliğe uğradığını da açıklar (E. Bréhier, cilt II, s. 313).

Newton'un eserleri şunlardır: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687); *Reguloe Philosophandi* adlı kısım bu esere eklenmiştir (1713). Bu eseri Almancaya von Wolfen çevirmiştir (1872); *Optica* (1704). Bu eserin İngilizcesi *Treatise of Optik* (1704). Newton'un ölümünden sonra da *Kronoloji* ve *Kâhinliklere Dair Yorumlar* adlı iki eseri basılmıştır. Külliyatı S. Horsley tarafından 5 cilt olarak yayınlanmıştır (Londra, 1779-1785). Bu külliyat çeşitli Batı dillerine de çevrilmiştir. Birinci eseri *Les Principes Mathematiques de Philosophie Naturelle* adıyle Mme. du Chastelet tarafından, ikincisi *Optique* adıyle De Coste ve Mara taraflarından Fransızcaya çevrilmiştir.

Bkz. L. Bloch, *La Philosophie de Newton* (Paris, 1908); M. Bense, *Geistesgeschichte der Mathematik* (Hamburg, 1948-1949); K. R. Popp, *Jakob Böhme und I. Newton* (1935); F. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis, Lebend und Work I. Newtons* (Zürih, 1945); L. T. More, *I. Newton* (1934); J. Dugall, *Sir I. Newton* (1939); H. W. Turnbull, *Mathematical Discoveries of Newton* (1945).

NICAISE, Claude. Fransız bilgini. 1623'te Dijon'da doğdu. Bayle, onun XVII. yüzyıl bilginleri arasında pek tanınmış bir kişilik olduğunu kaydeder. Hayatını bu dönemde Arnauld, Nicole, rahip Saint-Cyran, Bossuet, Fénélon, Huet, Bayle, Leibniz ve diğer birçok Fransız ve diğer uluslardan tanınmış filozof ve bilginlerle mektuplaşmak suretiyle geçirdi. Arnauld'un ölümü dolayısıyle Rancé'nin kendisine yazdığı mektup, o dönemde büyük bir iz bırakmıştı. Nicaise'e bu eserde yer verişimizin nedeni, Leibniz'le yaptığı mektuplaşmalardır. Nicaise'nin bıraktığı kâğıtlar arasında bu Alman filozofunun 18 mektubu çıkmıştır ki, bunları V. Cousin, Nicaise'nin bazı parçalarıyle birlikte yayımlamıştır.

Bkz. V. Cousin, *Fragments de Philosophie Moderne* (Paris, 1856, s. 70).

NICEFORE BLEMMIDES (Nicephoré Blemmides). Yunan keşişlerindendir. Aristo'nun hem yorumcusu, hem de özetleyenidir. Istanbul'da Theodor Laskaris'in zamanında yaşamıştır. Dük Jean için *Aristo'nun Mantık ve Fiziğinin Özeti* başlıklı Latince bir eseriyle (Augsburg, 1605). *Organum'un Girişine Dair Porfir'in Yorumlaması ya da Beş Tümeller* (Bâle, 1542) adlı eserlerine önem verilir. Gerçekte Nisefor Gregoras ya da Gregorius Aneponim'e ait olan *Syntagma Synopticum Philosophioe* (Bâle, 1542) adlı eseri de Nicefore'un yazdığını iddia edenler vardır.

NICOLAI, Frédéric. Alman filozofu. 18 mart 1733'te Berlin'de doğdu, 8 ocak 1811'de öldü. Prusya Akademisi üyelerindendir. Uzun süre Berlin'in baş kitapçısı olmuş ve elli yıl Almanya'nın edebî hareketlerine karışmıştır. Lessing ve Mendelssohn'un dostu olup, onlarla birlikte Alman edebiyatının kuruluşuna çalışmış ve bu işi elli cilt kadar eser çıkararak büyük başarılar sağlamış olan *Evrensel Kitaplık*'la başarmıştır ki, bu girişim Fransa'daki Journal des Savants'ın bir taklidi sayılır. Nicolai, Almanya'da Ansiklopedicilerle filozofların Fransa'da oynadığı role benzeyen bir rol oynamak isteyen Auf Klaerung (Aydınlar Partisi)nin ileri şeflerinden biri olmuştur. O, kendisine bir sır gibi görünen her şeye karşı şiddetle savaşmış, yalnız dogma (dogme) sorununda değil, felsefe ve edebiyatta da böyle görünen her şeyle savaşmıştır. Aynı zamanda Goethe'nin Shakespeare'in, Wolf ve Kant felsefelerinin olduğu kadar da piyetizm (pietisme) ve mistisizmin düşmanı olduğunu ilân etmiştir. Nicolai, bu eleştirim işini tamamlamak için yalnız akıl yürütmekle kalmamış, birtakım roman ve hicviyeler de yazmıştır. Romanlarından en ünlüsü, *Sebalde Nothanker'in Hayat ve Olayları* (3 cilt; Berlin, 1799) dır ki, bu Fransızcaya da çevrilmiştir. Bu eser, Fielding'in *Andrews* adlı eserinin bir taklidi sayılmaktadır.



Nicolai, bu romanında din ve felsefedeki aşırı duygululukla (sensibilité) alay eder. Sahneye çıkardığı erkek kahramanlar, Lutherci pastörlerdir. Kadın kahramanlar da bunların eşleri ya da kızlarıdır. Bunlardan biri, Nothan-

ker'in karısıdır ki, Wolf'a olan hayranlığı yüzünden biteviye kocasını öfkelendirir durur. Bu kadın, her fırsat buldukça yeter neden sorununda eylemlerimizin determinizmini savunur. O, Wolf'un *Küçük Mantık* kitabını ezbere bilir; hele 'Kitapların Yararı' bahsini pek iyi ezberlemiştir. XVIII. yüzyıl ortalarını öğrenmek için, aydınlatıcı olan bu eser, fazla uzundur. Birçok hücumlara uğramış olmasına karşın, birçok dillerde onun taklitleri yazılmıştır. Nicolai, 1785'ten itibaren de oldukça ihtiyatlı olmak koşuluyle Kant'a karşı, *Almanya'da ve İsviçre'de Yapılmış Bir Seyahat İlişkisi* adındaki eseriyle ve 1794'te de *Bir Koca Adamın Öyküsü* (2 cilt) adlı eseriyle hücuma geçti. Bu ikinci eserdeki 'koca adam', eleştirimciliğin gayretli elebaşlarından Anselme'dir ki, Göttingen Üniversitesinde tanışmış olduğu Reitheim adında eski bir arkadaşıyle birtakım tartışmalara girişir. Eserde bunun görevi, daima arkadaşının düşüncelerini reddetmekten ibarettir. Anselme, borçlara giren, kadınlardan yüz bulamayan, hayatını düzenlemeyi bilmeyen, kitaplarını bastıramaz, basılanlara da okur bulamaz ve düşüncelerini kimseye anlatamaz bir adamdır ki, sonunda Kantçılığın hiç bir işe yaramadığını, bunun kısır bir sözcük savaşından başka bir şey olmadığını anlar.

Nicolai'nin 1798'de pek kötü bir zevkle yazılmış, dokunaklı bir romanı daha çıktı. Bunun adı, *Alman Filozofu Sempronius Guadibert'in Görüşleri*'dir. Buradaki kahraman da, Anselme'in gölgesidir, hem hamamcı, hem de fırıncıdır. Bu adam, Kant'ın çırağını düşüncelerinden vazgeçirmek, onu 'deneyüstücülük'ten (transcendantalisme) soğutmak ve yararlı düşünceler zevki vermek ister ve felsefe tarihini telkin etmeye çalışır. Nicolai, Berlin Akademisi içinde, bazen zekice ve bilerek, bazen alayla ve çoğu kez de tutkuyla Kant felsefesine karşı bir savaş açmıştır. Onun bu hücumlarda dayandığı noktalar, Kant'ın deneyi hoş görmesi, kuramsal akılla pratik akıl arasındaki aykırılık, kuramlarının ve eserlerinin çoğunda aydın bir düzenin yokluğu gibi noktalardır. Aynı zamanda bu okulun kullandığı dile hücum etmiştir.

Nicolai'nin eserlerinde 'kesin emirler', 'postülatlanmışlar' (postulés) 'a priori bilgi' (von vorningen) 'a posteriori bilim' (von hinten) hakkındaki yazıları okunmaya değer. Onun, *Mantığın Gerilemesine Dair* ve *Bu Mantıktan Ayrılmaz Soyutlamalar, Kusurlar ve Onun Çoğu Zaman Kötüye Kullanılması* adıyle Akademide okuduğu iki memuvar da Yeni Felsefe ve Yenicilik (novissime) hakkındaki tartışmalarında pek yararlı bilgiler ve düşünceler vardır. Nicolai'nin hücumları karşılıksız kalmadı. *Fichte, Aug. Wilh.* ve *Schlegel, Nicolai'nin Hayatı* ve *A Priori Olarak İleri Sürdüğü Garip Görüşleri* adlı bir eserde elbirliğiyle Kant'ı savundular (Tübingen, 1801). Nicolai de buna *Eleştirim Felsefesine Dair Bilimsel Eğitim ve Bilgilerime Dair* adlı eserle karşılık verdi. Kant'ın kendisi de şiddetle Nicolai'yi eleştirdi. Nicolai, Kantçılığı saçma inançlarla (superstitution) suçlandırıyor ve kendisini insel ruhun düşünce ve özgürlüğünü korumak için her çeşit saçma inançlarla savaşla görevlendirilmiş sayıyordu. Bununla birlikte Nicolai, önyargılarla (préjugées) savaşmasına karşın, kendisi de birçok önyargılardan kurtulmuş değildi. Onun, *Bibliothek der Schönen Wissenschaften* (Leipzig, 1757-1758); *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1765-1769); *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1793-1805); *Briefe die Neueste Deutsche Litteratur Betreffende* (Berlin, 1793-1805) adlarıyle yaptığı sürekli yayımlar, Alman kültür ve edebiyatına önemli etkiler yapmıştır. Büyük Fréderic'e derin saygılarla bağlı ve ateşli bir yurtsever olan Nicolai'nin hayatını Biester, Berlin Akademisi memuvarlarında (temmuz, 1812) yayımlamıştır.

Bkz. W. Strauss, *F. Nicolas und die Krit. Philosophie* (1927); K. Auer, *Der Aufklaerer F. Nicolas* (1912); F. C. A. Philips, *F. Nicolas's Lit. Bestrebungen* (Haag, 1926).

NICOLAS, d'Autricuria. Fransız skolastiklerinden. 1350'de Metz'de öldüğü bilinmektedir. Occamcılardandır. 1320'den 1327'ye dek Sorbon üyeleri arasında tanınmış ve sanatlar üstadı olmuş bir Tanrıbilim lisansiyesidir. 25 ekim 1247'de Bernard d'Arezzo'ya yazdığı mektuplarla *Exigit Ordo Executionis* adlı eseri Paris Üniversitesi üyelerinin önünde yakılmaya mahkum edilmişti. Ortaçağ ülkücülerinden olan Nicolas, bu çağın Hume'ü sayılır ve Occam'ınkine benzeyen bir bilgi kuramı vardır. O, ancak dolaysız bir surette apaçık olandan başka mutlak surette pekin olan bir bilgi kabul etmez. Nicolas'ya göre dolaysız apaçıklığın iki kaynağı vardır:

1. Deneyle tanıtlananlar,
2. Bir şeyin kendi kendisiyle özdeşliğinin onayı.

Onun, neden ve töz hakkındaki düşünceleri uygulama tarzı da önemlidir.

Occam, Aristo'nun anladığı tarzdaki maddesiz bir töz olan ruh tözünden kuşkulanmıştı. Aynı zamanda, neden'le sonuç'u birbirine bağlayan hiç bir 'a priori' bağın bulunmadığına inanmıştı. Bir olayın neden ve sonuç olup olmadığına ancak deney'in karar verebileceğini kabul etmişti. Nicolas da bu ilkeyi izleyecek olan sonuçlardan özel değerde sonuçlar çıkar-

mıştır. O, bu konuda, Aristo doktrininin tanıtlanmış hiç bir önermeye sahip olmadığı iddiasındadır.

Nicolas'ya göre de, bütün bilgilerin kendisine dönüştürülmesi gereken birinci ilke, çelişiklik ilkesidir. Yani, çelişik önermelerin her ikisi de doğru olmazlar ilkesi olduğundan, hareket eder ve bundan birtakım mantıksal gerekçeler (corollaires) çıkarır ki bunlar, bu ilkeye dayanan her bilginin mutlak bir pekinliğe sahip olduğu esasına dayanır; bu gerekçeleri nedenliliğin tanımına uygular ve pekinliğin güvencesi olan çelişiklik ilkesi, neden'le sonuç'u birleştiren bağın zorunlu ve apaçık olmadığını gösterir. Bu noktada Nicolas ile Hume arasında bir benzerlik görürler; zira, her ikisi için de, neden'le sonuç'u birleştiren analitik değildir; fakat bunları birbirinden ayıran nokta, Nicolas'nın neden'le sonuç arasındaki ilişkinin bize bir bakışta verilebilmesine inanmış olmasıdır. Nicolas, deney'e ayrıca bir değer vermek suretiyle de Occam'a bağlıdır ve ancak deney' le saptanılmış olan varoluşlardan başkasını onaylamak istemediğinden, bunlar dışında kalanlara karşı kuşkucu bir durumda kalır.

Töz hakkındaki düşüncesine gelince, ona göre töz, nedenliliğin özel bir halidir. Bazı olaylar verilince, cisimlerin özellikleri ve psikolojik işlemler söz konusu olunca, bunları açıklamak için daima ve hemen maddesel ya da tinsel bir tözün varoluşu varsayılır.

Nicolas, amaçlar ve yetkinlik düşüncesini de aynı ilkeye göre açıklar ve şu sonuca ulaşır: Çelişiklik ilkesi, bilgilerimizin kaynağı değil, sadece gerçeğin kriteridir bilgimizin kaynağı deneydir; çelişiklik ilkesinin gerçeğin kriteri olmasının nedeni, onun sadece aracıların az çok uzun bir serisi içinde, ilk sezginin dolaysız açıklığını uzatmaktan başka bir şey yapmamasıdır. Bir şeyi deneylemek demek, o şeyin varolduğunu onaylamak demektir. Bu şeyi zorlayıcı bir pekinlikle düşünmek demek, o şeyin ne ise o olduğunu onaylamak demektir. Şu halde nedenliliğin dolaysız ve pekin bir bilgisine sahip olunabilir, fakat bu, sayesinde neden'le sonuç'un birlikte bulunduğunu saptadığımız duyulur deney içinde devam ettiği sürece olağandır. Deneysel saptama (constatation) bir kez ikmal edilince, sadece aynı koşullar ve yeni veriler olduğu takdirde aynı sonuçların meydana gelme olanağı kalır. Fakat, neden'le sonuç'un olağan olan bir ilişkisi hakkında önceden apaçık bilgiye sahip olmak gerektir. Zira, elimi ateşe yaklaştırdığım takdirde yine ısınacağına ihtimal veririm; fakat bu, sadece olabilirliktir. Bir olayın meydana gelebilmesi için tüm koşullar verilmiş olsa bile, çelişiklik ilkesi, olayın meydana geleceğini sağlamaz. Örneğin, ateşi samana yaklaştırır ve arada da hiç bir engel bulunmazsa, saman yanacaktır, önermesi apaçık değildir. Bu, ancak deneye dayanan bir olabilirliktir. Yine aynı şekilde tözlerin onayı sorununda da fazla ihtiyatlı olmak gerektir. Varoluşunu onaylama hakkına sahip değiliz. Eğer bunlardan başka tözler varsa, biz onları gerek dolaysız ve akıl yürütmeksizin yapılmış deneylerle, gerek akıl yürütme suretiyle biliriz.

Fakat bunlar hakkında dolaysız sezgiye sahip olursak bu tözleri herkes ve hatta köylüler de bileceklerdir. Algıladığımız andan itibaren tözden varoluşu çıkaracak (infére) olursak varolan şeyden diğer bir şeyin varoluşu sonucunu çıkarmamız gerekir ki, bu olanaksızdır. Bundan, duyulur nesneler konulmuş olmakla bu nesnelerden apaçık olarak tözler denilebilen diğer şeylerin varoluşu sonucu çıkarılamaz; hiç kimse bu sözde tözler hakkında apaçık bir bilgiye sahip olamayınca, bunlar hakkında olabilir bir bilgiye de sahip olamayız, sonucu çıkar. Zira, şimdiki bir olabilirlik (possibilité), geçmiş bir apaçıklığa dayanır. Bu itibarla Nicolas, yalnız töz sözcüğünü korur. Zira, onu bizim iç ve dış deneyimizin kapsamı ile özdeş sayar. Yani o, tözün, algıladığımız şeylerin bütününden başka bir şey olmadığını kabul eder; ona göre, her ilinek (accident) töz içinde bulunur, yargısı bir gevezelikten başka bir şey değildir. İlineğin bu tanımı ileri sürülecek olursa, bundan bir ilinek varsa, bir töz de vardır, sonucunun çıkacağı aşikârdır. Fakat böyle bir yol (procedé) aracılığıyle herhangi bir şeyde tanıtlanılmış olur. Örneğin, insan sözcüğü, insan, eşekten ayrılamaz anlamına gelirse, bundan mademki insan vardır, öyle ise bir şey vardır, sonucu apaçık olarak elde edilir. Nicolas, bu tarzdaki eleştirilerini, ruhsal fakültelerin varoluşunu reddedecek kadar ileri götürür. Bu itibarla, ona göre örneğin, mademki bir iradelenme (volution) vardır, öyleyse irade (volonté) vardır gibi önermeler yanlıştır.

Nicolas'nın bu doktrininden şu metafizik sonuç çıkar: Böyle bir bilgi kuramı, bizi Tanrı' ya götüren tek yolu da ortadan kaldırır: Tanrı'nın varoluşunu nedenlilik ilkesi adına onaylayabilir miyiz? Onun doktrinine göre, varolan bir şeyden başka bir şeyin varolması sonucu çıkarılamaz. Bu itibarla âlemin varlığından Tanrı'nın varoluşu sonucu çıkmaz. Varolmayan bir şeyden, bir diğer şeyin varolmaması çıkarılamazsa, Tanrı yoksa âlem de yoktur, sonucu asla çıkarılamaz. Deneysel olarak apaçık olmayan bilgi olanaklı bile olamayacağından, bir ilk neden'in varoluşu da olabilir sayılamaz. Öyleyse Tanrı vardır, Tanrı yoktur, önermeleri bir aynı şeyin iki ayrı tarzda ifadesinden

başka bir şey değildir. Nedenlilik için doğru olan, amaçlılık ve yetkinlik için de doğrudur. Nicolas, bizi Tanrı varoluşunun amaçlılıkla yetkinliğin dereceleri kanıtlarını ileri sürmekten de meneder.

Nicolas, Aristo'nun töz hakkındaki tanıtlama şeklini reddederek madde ve ruh sorununun geleneksel görüşünü de esaslı bir surette değiştirir. Olayların açıklanmasında şekiller ve tözlerin müdahalesini de kabul etmez ve bu itibarla Aristo fiziğiyle, Epikürcü atomculuğu da beğenmez. Âlemde yersel (local) hareketten başka bir hareket kabul etmez. Cisimlerin türemesi ve harap olması bir aynı konuda ardalanan (teakup) şekillerden başka bir şey değildir. Ruh, bazı nefislerde entellekt denilen, bazılarında da duyulur (sensible) denilen şeyden ibarettir. İnsan bedeninin atomları dağıldığı zaman, entellekt ile duyular varolmaya devam ederler. Bu itibarla Nicolas, ruhun ölmezliğini, iyi ve kötü eylemlerin ceza ve mükâfatlarını kabul etmiş olur. O, bu sorun dolayısıyle akıl ve imanın ilişkisi sorununda İbn Rüşd'e yaklaşır.

Bkz. P. Vignaux, *Nicolas d'Autrecourt* maddesi (Dict. de Théologie Catholique; cilt XI'da); Et. Gilson, (s. 665-673); I. Lappe, *N. von Auf.* (1908).

NICOLAS TRIVETH. Oxford Tanrıbilimcilerindendir. 1330'dan sonra ölmüştür. Daha çok Thomasçılardandır. Nicolas, fazla olarak tarihçidir ve yazardır. *Kont d'Angers'ler Kuşağından* (nesil) *Altı İngiliz Kralına Dair* bir tarih yazmış ve Seneca'nın *Trajediler* ile *Söylevler*'ini *(Declamations)* yorumlamıştır. Saint-Augustin'in *Tanrı Sitesi* adlı eserinin birçok bölümlerini, Boèce'in *Felsefesel Teselli* adlı eserini de yorumlamıştır. Bu ikinci eserde, Eflatunculuktan uzaklaşır, alaycı ve güvensiz bir zekâ olarak belirir. Örneğin, Tanrı, şekilsiz ya da zamandaş olan iki tözle şekilli bir madde yaratabilir mi? diye sorar ve bunun Aristo'ya göre yaratılamayacağını, fakat kendilerini, Aristo'dan üstün sayan bazı Katolik papazlarına göre mümkün olacağını anlatır. Nicolas, özle tözün ayrılığı sorununda da Saint-Thomas'dan ayrılır.

Bkz. Et. Gilson, (s. 544-545).

NICOLAS, de Dames. Bu filozof, hem ozan, hem de tarihçidir. M.Ö. 70 yılında Şam'da doğmuştur. Babası, Antipater tarafından özentiyle yetiştirilmiştir. Daha pek gençliğinde meşhur oldu; henüz okuldan mezun olurken yazmış olduğu trajediler, Şam tiyatrosunda oynanmıştır. *Suzan* adlı trajedisi ile Stobée'nin sakladığı elli beyitlik bir paraçsı zamanımıza dek gelebilmiştir. Nicolas, retorik, müzik ve matematikle de uğraşmıştır. O, bütün felsefesel sistemleri gözden geçirdikten sonra, Aristocu olduğunu ilân etti. İnceleme tutkusunun şiddeti, büyüklerin cemiyetlerine devam etmesine engel olmadı. Auguste'ün, hakkındaki kuşkularını yok etmek için Roma'ya giden Herod'a bu yolculukta arkadaş oldu. Roma'da belâgatiyle hem bu prense büyük yararlar sağladı, hem de imparatorun sevgi ve iltifatlarını kazandı. Metafizik terimini ilk kez onun kullandığı kabul edilir. Tiyatro eserlerinden başka birçok eser yazmıştır: *Hayatımın Anıları* (ele geçen bazı parçaları, Académie des Inscription memuvarlarında basılmıştır. Cilt IX, s. 486 vb.). *Evrensel Tarih* (145 bölümdür); *Suriye Tarihi; Türlü Ulusların Garip Âdetleri...* vb. Felsefeyi ilgileyen eserleri: *Tanrılar; Aristo'nun Felsefesi; İlk Felsefe; Uygar Hayatta İşlenmesi Güzel Olan Ödevler.* Aristo'nun *Ruh Kitabı*'nı yorumlayan bir eser.

NICOLAS, Oresme. Latincesi Oresmius. Fransız fizikçi, matematikçi, astronomi ve filozofu. XIV. yüzyılın pozitif bilimler alanında baş gösteren yeniliklere geniş ölçüde hizmet etmiş olan bu doğa filozofu bazılarına göre, Normandiya'da, bazılarına göre de Almanya'da Câen'de ya da Oresme'de (Normandiya) 1320 ya da 1325'te doğmuş ve 11 temmuz 1382'de Liseux ya da Bischof'da ölmüştür. Bayeux piskoposluğunda yetişmiş, Paris Üniversitesinde Tanrıbilim okumuş (1348) ve gençliğinde öğrencisi olduğu Navarre Büyük Kolejinde profesör olmuştur. 1377'de Lisieux'de rahip, arşidiyakr, hazinedar ve duvayyenlik gibi türlü kilise işleriyle görevlenmiştir. O, bilgin olduğu kadar da gerçekten geniş bir zekâya sahipti. Kral Jean'ın çocuklarına eğitmenlik de yapmış olan Nicolas, eserlerini Fransızca bazen de Latince yazmıştır. Bu itibarla, bilim ve felsefeye dair olan büyük gerçekleri ilk kez Fransız diliyle yazmak onuru, Descartes'ın değil, Nicolas'nındır. Aristo'nun *Politika*'sıyle *Ahlâk*'ını ilk kez Fransızcaya çevirmiş olan da Nicolas'dır. *Politika; Ekonomik Denilen Kitap; Paraların Kaynağı; Doğası ve Değişmesi* adlı eserleri ona XIV. yüzyıl ekonomi âleminde önemli bir yer vermiştir.

Bunlardan başka, fizik ve astronomi ile matematiğe dair de birtakım eserler yazmıştır. Aristo'nun Gökyüzü, Âlem ve Meteorlar hakkındaki kitaplarını yorumlamış ve müneccimliğe karşı savaşmıştır. Onun yaşadığı dönemde Aristo'nun eserleri Arapça ve Yunancadan Latinceye çevrilmiş bulunuyordu; Kral Charles V, Latince bilmeyen saray subayları okusun diye Nicolas'yı bu eserleri Fransızcaya çevirmeye memur etmişti. O, ayrıca François Petrarque'ın ahlâk felsefesiyle ilgili olan bir eserini,

Remède de l'Une et de l'Autre Fortune adıyle Fransızcaya çevirdiği gibi, bir de onun başka bir eserini *Traité de l'Esprie* ya da *De la Sphere* adıyle Fransızcaya çevirdi. Kendinin de birçok eserleri vardır, fakat bunların çoğu yazma nüshalar halinde Paris Ulusal Kitapsarayında saklıdır. Nicolas, cisimlerin düşme kanunu, yeryüzünün günlük hareketi, koordinatların kullanılması gibi üç büyük gerçeği açıkça görmüştür. Descartes ve Galilé'nin mekanik ve astronomideki araştırmalarını uzaktan hazırlamış ve Copernic'in öncüsü olmuştur. Gökyüzünün sabit ve yeryüzünün hareketli olduğunu tanıtlamış ve bundan iman sorununda da yararlanacağına değinmiştir. Fakat, bu konuya dair hiç bir yazısına rastlanmamıştır.

Modern mekaniğe olduğu kadar da analitik geometriye ilham kaynağı olduğundan, hiç de kuşkulanılmayan ve ekonomik bir problem olarak paraya dair ileri sürdüğü kuramla da tanınmış olan Nicolas'nın eserleri şunlardır: *Tractatus de Origine, Natura Jure et Mutationibus Monetarum* (Bunu, M. L. Wolowski 1864'te; E. Schorer 1937'de Paris'de bastırdı); *Le Livre des Éthiques d'Aristote* (Bunu, A. D. Menut 1940'da New York'da bastırmıştır); *Le Livre du Ciel et du Monde* (Bunu, Mediaeval Studies dergisinde A. D. Menut ve J. Denomy yayımlamıştır. No. 3-4; 1941-1943).

Bkz. P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci* (3. seri, 1913); E. Borchest, *Die Lehre von der Bewegung bei N. O.* (1934); A. Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwiss.* (Roma, 2. baskı, 1952); G. W. Copland, *N. O. and the Astrologers* (Liverpool, 1952).

NICOLE, Pierre. Fransız filozofu. 19 ekim 1625'te Chartres'de doğdu, 16 kasım 1695'te öldü. Rahipti, babası avukattı ve zamanının ünlü bir adamıydı. Oğluna birtakım şiirler ve çeviriler de bırakmıştı. Nicole'un çocukluğu ağır çalışmalarla geçti. On dört yaşındayken hümanizmaya dair olan derslerini bitirmişti. Paris'e gönderilmiş ve orada on dokuz yaşındayken 'Sanatlar Üstadı' unvanını almıştı (1644). Bu tarihten az sonra Port-Royal münzevîleri arasına karıştı, yani onlara bağlandı. Onun arzusu, sadece dinlenmek ve etüt yapmaktı. Bu itibarla, bu zahitler çevresi onun bu isteğine pek uygun geldi. Zaten sonradan rahibe olan iki halası da vardı. Bu nedenle burada hiç sıkıntı çekmedi.

Sorbon'da Tanrıbilim okumuş ve ruhunu tamamıyle buna uygulamış olduğu halde, Port-Royal'deki 'küçük okullar'ın kurulmasına hizmet etti ki, Racine ve Lenain de Tillemont gibi tanınmış adamlar burada onun öğrencisi oldular. Cizvitlerin sürekli işkenceleri yüzünden bu yer, onlara terk edildi ve küçük okullar, başka başka yerlerde kurulmak üzere dağıldı. Nicole, Granges'da açılan bu okullardan birinde kilisenin birinci yüzyıllarını yazacak olan tarihçileri yetiştirdi. XVII. yüzyılın edebî anıtlarından biri olup, Arnauld tarafından yayımlanmış bir felsefesel eser olan *Düşünme Sanatı* adlı kitabını burada yazdı. Daha sonra *Delectus Epigrammatum* adlı eski Latin ve Yunan hicviyelerini ustaca görüşleriyle de süsleyerek yayımladı. Pek sofu olan bu din adamının, ilkçağlardan kalan eserlerden hoşlanmış olmasına hayret edilir.

1649'da küçük okullar, cizvitlerin daha sert kovuşturmalarına uğrayınca Nicole, Arnauld'un yardımını kazandı. Port-Royal ve genel olarak kilise tarihini ilgileyen türlü karışıklıklar arasında Nicole, bu ünlü manastırın sansür ve danışmanlığını yaptı. Bu nedenle de Pascal'ın *Les Provinciales*'ini, daha sonra da *Düşünceler*'ini okudu. Mezhep ve doktrin savaşlarını hafifletmeye hizmet etti. Jansenciliğin kâfirlik olmadığını tanıtlamaya çalışan bir eser yazdı. 1683'te tüm Avrupa Tanrıbilimcilerinin okumasını sağlamak için *Les Provinciales*'i Latinceye çevirdi.

Nicole, sakin ve alçak gönüllü olduğu için tartışmalarını büyük bir incelik ve nezaketle yapmış, Arnauld gibi açık ve cesaretle değil, türlü takma adlarla yazmış ve Port-Royal'i savunmuştur. Buna karşın cizvit papazlarının gevşek ahlâkları hakkında yazdığı bir mektup dolayısıyle, kendisine yurttan kovulma cezası verilmiştir (1677). Ozan ve romancı Desmarets'ye karşı, *Les Visionnaires* adlı sekiz mektup yayımladı ki, bunlarda şiir ve tiyatroyu mahkum ettiği için kendisine eski öğrencisi Racine hücum eder. Edebiyat ve dini ilgileyen ve sayısı pek çok olan eserleriyle savaşlarını bir yana bırakarak kendisine bir felsefesel yazar ününü sağlayan eserlerine gelince: Bunların başında *Düşünme Sanatı* ile Hıristiyan ahlâkının en önemli noktalarını inceleyen *Les Essais Morales* adlı eserleri vardır. Bu ikinci eser, altı cilttir. 1671'de basılan birinci cildinde, insanın âcizliği, Tanrı iradesine boyun bükme, Tanrı korkusu, insanlarla barış içinde bulunma aracısı... vb. gibi konular vardır. Diğer üç cildi 1672-1678'de, son iki cildi, ölümünden sonra 1700-1714'te yayımlandı. Onun önemli eserlerinden biri de *Mantık*'la 1670'te yayımladığı *Tanrı Varoluşunun ve Ruhun Ölmezliğinin Doğal Kanıtlarını Özetleyen Söylevler*'dir.

Nicole, bir filozof olmaktan çok, ahlâkçıdır, daha çok Tanrıbilime, Arnauld ve Pascal'a dayanan verimli ve imanlı bir ahlâkçıdır. 21 cilt teşkil eden eserleri *Essais de Morale et Instructions Théologiques* adı altında 1671-1714

arasında yayımlandı. Bunlar daha sonra da birçok kez basılmıştır.

Bkz. V. Cousin, *Scepticisme de Pascal* (Revue de Deux-Mondes; ocak, 1845'te); Abbé Flottes, *Etudes sur Pascal* (Montpellier, 1846); Saint-Beuve, *Port-Royal* (cilt I).

NIELSEN, Rasmus. Danimarka filozofu. 4 temmuz 1809'da Roerslev'de doğdu, 30 eylül 1884'te Kopenhag'da öldü. 1841'den 1833'e dek bu şehrin üniversitesinde felsefe okuttu. Daha çok Hegelcilik üzerinde durmuşsa da, bunu önemli bir şekilde değiştirmemiştir. Hegel karşısındaki yerini belirten *Temel Düşünceler Mantığı* (2 cilt, 1864-1866) adlı eseridir. Ona göre bilme (savoire) düşüncesiyle gücü yetme (pouvoire) arasında, ontolojik (varlıkbilimsel) öznellik düşüncesinde çözülen bilme ile gücü yetmeyi birleştiren bir karşısav vardır. İman ise bir karşısav işidir. Bilim tarafından ne anlaşılabilir, ne yıkılabilir. Tanrıbilim yapılamaz, fakat bir din felsefesi olağandır. *Din Felsefesi* (1869); *Doğa ve Ruh* (1873) gibi eserlerinden başka, türlü felsefe dergilerinde de makaleleri ve diğer bazı eserleri vardır. Danimarka'nın düşünce hayatına büyük etkisi olmuştur. Düşünceleri, Kierkegaard'la da ilgilidir.

Bkz. E. Amussen, *Entwicklungsgang und Grundprobleme der Philos. R. Nielsen's* (1911, dissertasyondur).

NIETHAMMER, Frderic-Emmanuel. Alman filozofu. 1776'da Beilstein'de (Wurtemberg) doğdu, 1848'de öldü. İena Üniversitesinde felsefe ve Tanrıbilim okuttu. Sonra Wurtemberg'de türlü kilise görevleri aldı, öğretim ve öğrenim yüce konseyine üye oldu. Niethammer, bir aralık Münih'e çağrılmış ve Almanya'da, öncülüğü Kant tarafından yapılmış olan felsefe hareketlerinde önemli bir rol oynamıştır. O, evvelâ Kant'a bağlanmış, sonra Fichte'yi tercih etmiş ve bu filozofla bir felsefe gazetesi çıkarmak için birleşmiştir. Fakat o, bu iki üstattan aldığı düşünceleri orijinal bir dönüşle kendine mal etmiş ve kendi kendisine de düşünmek gücüne sahip olduğunu tanıtlamıştır. Şu eserleri yazmıştır: *Her Vahyin Eleştirimini Denemeye Dair Deneme* (1792); *Bilim Olarak Varsayılmış Din* (1795); *Saf Aklın Şeklinden Ahlâk Kanununu Elde Etmek İçin Deneme* (1793); *Akıl Tarafından Aydınlatılmış Vahyin Tanıtına Dair* (1798)... vb. Bu eserleri Almancadır. Evvelâ yalnız olarak, daha sonra Fichte ile birlikte yayımladıkları *Philosophische Journal* 1795-1798'e dek çıkmıştır.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Dilimizde adı Niçe olarak telaffuz edilen Alman filozofu. Röcken'de (Lützen) 15 ekim 1844'te doğdu, 25 ağustos 1900'de Weimar'da öldü. Babasının din baskıları yüzünden XVII. yüzyılda Prusya'ya sığınmaya mecbur olan Polonyalı bir aileye mensup olduğu zannedilmektedir. Nietzsche'nin hayatını dört döneme ayırmak gerekir; bu dönemler, onun düşüncelerinin nasıl geliştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bunlardan birincisi, Çocukluk, gençlik ve hazırlık dönemidir. Nietzsche, babasını beş yaşındayken yitirmiştir. Bu adam, pastörlükle geçiniyordu. Annesi, babasız kalan Nietzsche'yi İena yakınlarındaki Naumburg'a getirdi. Burada, annesi ve kız kardeşiyle birlikte 1858'e dek yaşadı; ilk öğrenimini burada yaptı.



Nietzsche, geç konuşmuş, gürültülerden ürperen, fakat müzikten hoşlanan bir çocuktu. Aile çevresinde sıkıcı bir din bağnazlığı içinde yaşadı. 1858'den itibaren altı yıl Pforta Kolejinde parasız yatılı olarak okudu. Daima yalnızlık ve sessizlik içinde, stoacı bir ruhla düşünüp okumaktan hoşlandı. Okuduğu eserler arasında en çok hoşlandığı İncil'lerdi. 1864'den 1867'ye dek geçen üç yıl zarfında Bonn ve Leipzig Üniversitelerinde filoloji okudu. Daha okuldayken dinsel imanı zayıfladı. Buna karşılık iradesi sert ve nasırlaşmış bir karakter kazandı. Âdeta ileride çekeceği ıstıraplara alışmak için kendisine bir sabır ve direnme eğitimi verdi. Pforta Kolejinin sert disiplini, onu hiç yıldırmamış ve bu okulun eğitim sistemi onun merhametten iğrenen kahraman ve erkek ruhuna pek uygun gelmişti. 1867'den 1868'e dek bir yıl Prusya ordusunda askerlik ödevini yaptı. Nietzsche, hem miyoptu, hem de bu ödev sırasında attan düşerek yaralanmıştı. Bu yüzden askerlikten çıkarılmıştı. 1869'da daha yirmi beş yaşındayken Bâle Üniversitesine filoloji profesörü oldu. Bu yaşa dek, bir yandan kendisini ahlâk bakımından geliştirmeye çalıştı. Şiir ve edebiyatı da müzik kadar seviyordu; hatta bazı besteler yapmış ve şiirler de yazmıştı. On beş yaşındayken ozan Hölderlin'in eserlerinden hoşlanmış, Yunan uygarlığının hayranı Herder, Schelling ve Hegel'in yakın dostu olan ve dinden hoşlanmayan bu ozanın etkisini, Nietzsche'nin tüm eserlerinde bulmak mümkündür.

Nietzsche, bir de Emerson'u beğenmişti. Bu

yazarın felsefesel lirizmi, büyük adamlara verdiği değer, irade ve enerjiye hayranlığı, maddesel servetleri küçümsemesi, Nietzsche'nin eğilimlerine uygun gelmişti. Daha pek genç yaşlarında Eşil, Sofokles ve Eflatun'u dikkatle okumuş ve sevmişti. 1865'te Schopenhauer'in *İrade ve Tasarım Olarak Âlem* adlı büyük eseri eline geçti. Bu eseri âdeta kendi şahsına yazılmış sanacak denli kendi ruhuna yakın buldu. Daha sonra eski Yunan ozanlarından Tegnis'i (M.Ö. 550-485?) inceledi. Bu ozan, ahlâkçı olduğu kadar da aristokrat düşünceli bir adamdı. Nietzsche'nin dahileri, kanunlarla kolektif ahlâk üstünde görmesi, onları büyüklük, güzellik ve başarıyla dikkate almasında bu ozanın rolü vardır. Onun filoloji profesörlüğünü kabul edişindeki nedenlerden biri ve belki önemlisi de, eski Yunan'ı incelemek hususunda daha ciddî ve disipinli bir çalışmaya koyulmak arzusudur. 1869'a dek gelen bu dönem, Nietzsche'nin ilk hazırlık ve çocukluk dönemidir. Bu dönemde Duhring ve Albert Lange gibi filozofların eserleri de onun düşünsel gelişimine hizmet etmiştir.

Nietzsche'nin hayatında ikinci dönem: Bu 1869'dan 1876'ya dek devam eden ve Bâle'de profesörlükle geçirdiği yedi yıllık dönemdir. Bu, onun daha çok Richard Wagner'in etkisi altında kaldığı dönemdir. Zaten o, daha Leipzig'deki öğrencilik yıllarında bu büyük müzikçiyle tanışmıştı. Nietzsche, profesörlük yaparken Wagner de eşiyle birlikte İsviçre'de Lucerne yakınlarına yerleşmiş bulunuyordu. O da inzivaya çekilmiş ve *Sigfried'i* yeni tamamlamıştı. Nietzsche, tatillerini İsviçre ve İtalya'daki göl sahillerinde geçirdi. Dostları arasında Wagner'den başka Rönesans ve sanat tarihiyle uğraşan Brukhardt da vardı. Bir yandan bunlar, diğer yandan da kişisel bir ilişkiye girişmemiş olmakla birlikte, eserleri kendisine yepyeni ilhamlar vermiş olan Schopenhauer, Nietzsche'nin 1876'ya dek geçen yaşamının ikinci dönemindeki felsefesel görüşlerini tamamladı. Fakat Nietzsche, bu tarihten itibaren onlarla ilişkisini keserek kendi özel dünya görüşünü yaratmaya başladı. 1870 Alman-Fransız savaşına da katılmak için tekrar orduya giden Nietzsche, sağlık durumu dolayısıyle geri hizmete alınmış, hastabakıcılık yapmış, fakat kan görmeye dayanamayacak kadar ezgin olduğu için askerlikten ayrılmıştır.

1876'dan 1881'e dek geçen üçüncü dönem, Nietzsche'nin zihinsel kurtuluş dönemidir. 1876'da hastalığı arttığı için bir yıl işinden ve dostlarından ayrıldı; kendi düşünceleriyle baş başa kaldı. Artık kendi ülküsel kahramanlarını yakalamıştı ve tekrar derslerine başladı. Wagner'e hücum eden bir eser yazdığı için, bu eski dostuyla arası açıldı. Gittikçe baş ve gözlerinin ağrısı artıyordu. 1879'da Bâle Üniversitesinden istifa etti; emekliye ayrıldı. 1888'e dek kitapsız, dostsuz ve yalnız kaldı. Almanya'nın güney bölgelerinde vakit geçirdi; birçok yıllar, yaşamla ölüm arasında bocaladı. Bu en acılı dönemde, sezgi ve gözlemlerin ilham ettiği yöntemsiz birtakım eserler yazdı. Bunlar birbiriyle ilgisizmiş gibi görünen özdeyişlerinden ibaret, fakat edebî olduğu kadar da düşüncesel güzellik ve kuvvetleri emsalsiz kitaplardı. 1881'de felsefesinin ana hatlarını kesin olarak çizmiş bulunuyordu. 1882'de de sağlık durumu biraz düzeldi. Bu dönemdeki düşüncelerine Paul Rée adındaki Musevî bilgininin etkisi olmuştur. 1876-1877'de tanımış olduğu bu adamdan, ahlâksal olguların psikolojik bakımdan açıklanması ve gözlenmesi gerektiğini öğrendi. Bu bilginin, *Psikolojik Gözlem* (1875) ve *Ahlâksal Duyguların Kaynağına Dair* (1877) adlı iki eseri vardır ki, bunlardan birincisi, duyguları bencilliğe dönüştürür. Nietzsche, ahlâksal duyguların kaynağını hayatsal ve sosyal evrimle açıklayan Spencer'in düşüncelerini de bu psikolog sayesinde öğrendi.

Nietzsche, 1881-1888 arasında felsefesinin en kesin şeklini veren dördüncü döneme girmiş olur. Bu dönemdeki eserleri, ona ölmezler arasında onurlu bir yer verecek bir değer taşırlar.

Nietzsche, 1889'da delirdi. Weimar'da annesinin ve kız kardeşinin şefkat ve özentisi arasında, ömrü boyunca kendisine acıdan başka bir zevk vermemiş olan dünyadan göçtü. Hastalık, onun iradesini keskinleştirmiş ve gücü de o oranda artmış ve yücelmişti. Hastalığının arttığı dönemlerde dostlarına Dionisos ve Çarmıha Gerilmiş gibi imzalarla mektuplar yolluyordu. Bir gün Turin'de kendisini bilmez bir halde sokaklara atmış ve yerlere yuvarlanmıştı. Kız kardeşi, onun fazla kloral kullanmaktan hastalandığını söyler. Tutulduğu akıl hastalığının bir soyaçekim eseri olduğunu iddia edenler de vardır.

Nietzsche'nin geçirdiği dönemlerden birincisini bırakarak diğer üçünün özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

Schopenhauercilik dönemi: Bu dönemdeki önemli eseri, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'dir. Bu dönem, bir yandan da Wagnercilikle süslüdür. Düşüncelerinde irade metafiziği ve kötümserlik egemendir. O da, âlemi irade ve tasarım kabul eder ve her âlemin kaynağını asla doymamış ve kandırılamaz olan iradede görür. İsteme sıkıntılarından ancak estetik tasarımlar, sanat ve yaratma sayesinde kurtulabileceğimize inanır. Ona göre, bu dönemin ideal artisti de, R. Wagner'dir; ve sanat ülküsü, onun müzikli dramında görülür. Artistik

coşkuyu yaratan da Nietzsche'ye göre, hayatta ve insanın gündelik çabalarında kör iradenin yeni şekillerinden başka bir şey görmeyen kötümserliktir. Sanat, insanı kendinin ve acılarının üstüne yükseltir; özgür yapar, asil, iyi ve hatta kutsal yapar. Bu anlamda sanat, "trajik duyu"nun eklentisidir. Bu bakımdan Nietzsche de Schopenhauer gibi "Aydın Yahudi" iyimserliğine karşı, bütün derin düşüncelerin bu kötümserliği savunmasını ister ki, Nietzsche'nin bu dönemde hücum ettiği iyimserlerin baştemsilcisi David Straus'tur. Nitekim Nietzsche'ye göre, Yunanlılar da başlangıçta trajik sanata önem vermişlerdi ve kötümserdiler. Her ne kadar akılcı Sokrat iyimserdiyse de, onunla Helencilik çökmüştür. İnsanın gerçeksel ve tek üstadı trajik sanattır. Bu nedenle en iyi eğitimci de Schopenhauer'dir ve insanı kurtaran, insana özgürlük veren en iyi artist de Wagner'dir (Bu dönemi ilerde daha geniş olarak açıklayacağız).

Pozitifçi ya da zihinci dönem sayılan üçüncü dönemde Nietzsche'de bir değişiklik görülür. İkinci dönemde, Wagner'in *Nibelungen*'ine hayrandı; fakat bu artist, *Parsifal*'ı yazınca, Nietzsche sarsıldı. Zira, kendisi gerçekle ülküseli ayırt etmeyen bir ülkücüydü. Klasik bir filolog olduğu için de Rönesans hümanizmacıları gibi Hıristiyanlığın eski çağlar uygarlığını inkâr etmesini affedemiyordu. Wagner ise, bu eseriyle ortaçağ ülkülerine hizmet etmişti. Bunun üzerinedir ki Nietzsche, hayatın amacını sanatta görmekten vazgeçerek bilimde aramaya başladı. Dini, metafiziği ve daha çok Hıristiyanlığı reddetti. Schopenhauer'in kötümserliğini ve hiççiliğini (nihilisme) bıraktı. Bu dönemde yazdığı eserlerin bir kısmını Voltaire'e ithaf etti. Evvelce beğenmediği Sokrat'ı Voltaire'le birlikte kutladı; ve bunları iyimserliğin temsilcisi saydı. Bu dönemde ahlâksal tasarımların evrimini ve uygarlığın ilerlemesi problemini ele aldı ve Darwin'in evrimciliğine dayandı; daha da ileri giderek Schopenhauer'in iradeciliğine döndü, onu zenginleştirdi.

Dördüncü dönem, onun 'kendini buluş dönemi'dir. Nietzsche, iradeciliği, iyimserlik, hayat sevinci, âlem ve yaşamak iradesini ekleyerek bu döneme girer. Bu dönemde o, yaşamayı seven, savaşa hazır bir 'iktidarın (güçlülük) iradesi'ni bulmuştur. Zira, artık ona göre hayat, iktidardır, iktidarın işlemesidir. Hayat, iktidarı işlemek ve istemek içgüdüsüdür. Bu iktidarın iradesi tüm varlıkların birinci ve esaslı içtepisidir; fakat, ister istemez bu iktidar iradeleri ve iradenin iktidarları birbirleriyle çarpışacaklardır. Türlü irade merkezlerinin bu çarpışmasında, Schopenhauer, evrenin kötülüğünü görmüş, bu kötülükten ancak sanat ve çilecilikle kurtulmayı düşünmüş olduğu halde, Nietzsche, bu savaşın tüm erdemleri geliştireceğine inanmış ve pek saygı duyduğu Heraklit'in şu özdeyişine dayanmıştır: "Her evrim, savaştan ve çarpışmadan meydana gelir". Nietzsche, bir yandan da hayatı yenileştirme işinde Darwin'e dayandı. Varoluş savaşının, organizmanın her yüksek gelişiminde şart olacağını, hayat savaşının kuvveti artıracağını, kuvvetlinin muzaffer olacağını ve zayıfların yenilgiye uğrayacaklarını ve onların zaten buna lâyık olduklarını, nihayet doğanın da esasen bunu istediğini anladı. Bu itibarla Nietzsche, son döneminde H. Vaihingre'in iddia ettiği gibi, hayatı Schopenhauer'in, Darwinciliğin etkisi altında pozitifleşmiş bir anlamda değişkeye uğramış olan irade kuramıyle açıklamıştır.

Nietzsche'nin eserleri, hayatının bu son üç dönemine göre sınıflanır:

1. *Die Philosophie in Tragischen Zeitalter der Griechen* (*Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. Bunu, bu adla Nusret Hızır dilimize çevirdi. 2. baskı, 1963). Bu eser, 1869-1860 yılında, Yunan edebiyat tarihi, Yunan dini ve Eflatun'a kadar Yunan felsefesine dair vermiş olduğu dersleri kapsar.

2. *Die Geburt der Tragödie oder Grichenthum und Pessimismus* (1872).

3. *Unzeitgemasse Petractungen:* a) *David Straus der Bokenner und Schriftsteller* (1873); b) *Vom Nutzen und Nachteil der Histoire für das Leben* (1874); c) *Schopenhauer als Erzieher* (1874); d) *Richard Wagner in Bayreuth* (1876).

Bu eserlerin konusu, eski Yunan'ı yorumlama ve yüceltmedir. Bunlarda çağdaş uygarlığa hücum eden Nietzsche, Yunanlı ülkeleri andıran yüksek bir ülkü anlayışını ve bu ülküye bizi yalnız Wagner ve Schopenhauer'in götürebileceğini iddia eder.

Nietzsche'nin ikinci döneminde, yani bağımsızlık ve kurtuluş döneminde yazdığı eserler de şunlardır:

1. *Menschliches Allzumenschliche, Ein Buch für Freie Geister* (1878). Bu eser, onun zihinsel buhranlarını ve gençlik yanılsamalarından kurtulduğunu gösterir ve Wagner'i eleştirir.

2. *Vermischte Meinungen und Sprüche* (1879). Bu önceki eserin bir devamı sayılır. Nitekim ikisi birleştirilerek ayrıca da basılmıştır.

3. *Der Wandrer und sein Schatten* (1880).

4. *Morgenröthe* (1881).

Nietzsche, üçüncü ve felsefesinin kesin şeklini yaratmış olan döneminde şu eserleri yazdı: *Die Wiederkunft des Gleichen* (1897); *Die Fröhliche Wissenschafte* (1882); *Also Sporach Zarathustra* (iki bölüm, 1886). Bu eser, Dr. M. Sadi Irmak tarafından dilimize *Zerdüşt Böyle*

Söylüyordu adıyle çevrilmiştir (Birinci kitap, 1934. Eserin tamamı, 1954); *Jenseits von Gut uns Böse* (1886); *Gölzendaemmerung oder Wie Mann mit dem Hammer Philosophiert* (1889); *Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung Aller Werte.* Bu eser dört bölümdür; birincisi, *Der Anti-Christe* (1896). İkincisi, *Der Freie Geist*'dir ki, bunda metafizik eleştirilir. Üçüncüsü, ahlâkı eleştiren *Der Immoraliste*'dir. Dördüncüsü de, kendi hayat duygusunu kutsallaştıran *Dionysos*'dur. Bu dört eser, Nietzsche' nin özel doktrinini kapsar. Son üçü, delirmesi dolayısıyle basılmamışlardı. Bütün bu eserler ve diğer bazı yazıları Batı dillerine çevrilmişlerdir. Kültürümüzü ilgilemesi bakımından bunlardan Fransızcaya çevrilenlerin adlarını da veriyoruz:

Origin de la Tragedi, ou Hellenisme et Pessimisme; Humain, Trop Humain; De Voyageure (Reflexions sur les Préjugée Moraux); Le Gai Savoir (La Gaya Seienza); Ainsi Parlai Zarathoustra; Par de la le bien et le mal, Prélude d'Une Philosophie de l'Avenir; La Généralogie de la Morale; Le Crépuscule des Idoles; Le Cas Wagner; Nietzsche Contre Wagner; L'Antéchriste; La Volonté de Puissance...; Essai d'Une Transmutation de Toutes les Valeurs; Ecce Homo, Suivi des Poésies; Richard Wagner à Beyreuth; Lettres (1931). Bu eserlerinin çoğunu Fransızcaya H. Albert çevirmiştir.

Nietzsche'nin felsefesini derinden incelemiş olanlardan Alman filozofu Vaihinger, genel olarak bu filozofa yapılmış olan itirazları üç noktada toplar:

1. Nietzsche, döneminin modasına uygun bir yazardır.

2. Tam bir sistem kurmadığı için bir filozof değildir.

3. O, hasta bir ruhtur, bir delidir.

Birçokları tarafından da ileri sürülmüş olan bu ve bunlara benzeyen itirazlara gereken karşılıklar verilmiş ve Nietzsche, felsefe tarihinde lâyık olduğu onurlu yeri almıştır. Vaihinger, onun felsefesel karakterlerini evvelâ olumsuz cephesinden inceler ve bu karakterleri: Ahlâkçılığa, sosyalizme, demokrasiye, kadıncılığa (feminisme), zihinciliğe, kötümserliğe, dine ya da Hıristiyanlığa aykırı olan düşüncelere.. dair olmak üzere yedi noktada özetler. Biz de Nietzsche'yi bu yönteme bağlanarak ve ayrıca gereken metinleri de vererek özetleyeceğiz:

I. Nietzsche'nin *ahlâkçılığa aykırı (antimoraliste) yanı:* Bütün felsefesi, 'insanüstü' (Über mench) kuramına dayanan Nietzsche'ye göre, halkın anladığı ve kutsallaştırdığı anlamdaki 'ahlâk', kuvvetli varlıkların ve aydın ruhların nefret ettiği boş bir fetiştir. Ona göre, "ahlâksal olaylar yoktur, olayların ahlâksal yorumlamaları vardır". Ahlâk, çökerten, adileştiren, çirkinleştiren, zayıflatan ve nihayet ahlâksızlaştıran birtakım değerlerdir ve ahlâk şekil değiştirmiş bir dinden başka bir şey değildir. "İnsanlığın en eski keyiflerinden biri, gaddarlıktır" ve "ahlâklılığın birinci koşulu, alçaklık ve tembelliktir". Zaten, "kendi müstebidimiz olan en kuvvetli yönelişimize yalnız aklımız değil, vicdanımız da itaat eder". Bu itibarla ahlâk, kendimize karşın meydana getirilmiş olan ve ancak kölelerle aşağı ruhların dizginlerinden, zincirlerinden başka bir şey değildir. Bu âlemde, "iyiler, erdemleri yüzünden ceza görürler"; "herkese acımak, kendin için zulüm ve istibdat yapmak demektir"; "İsâ, Yahudilere, kanun köleler için yapıldı; Tanrı'yı, O'nun oğlu olarak benim sevdiğim gibi seviniz; Tanrı'nın bizim gibi olan öteki oğulları için ahlâk ne işe yarar? dedi". Asil olanlar için, efendiler için hiç bir ahlâk kuralı düşünülemez.

Asilliğin işaretleri şunlardır: "Ödevlerimizi, herkes için olan ödevler haline getirerek aşağılaştırmamak; kendi özel sorumluluğundan vazgeçmeyi istememek; kendi imtiyazlarını ve bunların işlemesini ödevlerimiz arasında saymamaktır". Ona göre, halk ahlâkı, kuvvet ve güzellik içinde yaşamak isteyen kuvvetlileri ve güzelleri dizginlemek, boyunduruk altına almak, onların iradesine gem vurmak ve felce uğratmak için icat edilmişlerdir. Zira halk, barış ve emniyet içinde sade ve yüzeysel (sathî) bir hayat geçirmekten hoşlanır ve büyük şeyler yapamaz; yani, tehlikeyi sevmez. Halkın istediği, olabildiğince uzun yaşamak, ekmeğini yiyip biraz eğlenip budalaca şarkı söylemekten ibarettir. Halkın bu sanatında eylem yaratan, enerjik, çalışkan, kuvvetli ve güzel bir yaşama sürükleyen hiç bir kuvvet ve girişim yoktur. Zira halk, her dönemde sıkılgan ve gevşek ruhlu bir sürüden başka bir şey değildir. İşte ahlâk bu âciz sürünün, kendinden üstün birey ve ulusların saldırganlığından, zulmünden korunmak için, onlara telkin etmeye çalıştıkları miskinlik kurallarından başka bir şey değildir. Bununla birlikte pleplerin kendilerini korumak ve savunmak için yarattıkları bu kurallar, seçkin ve kuvvetli olanların ruhunda az çok bir etki yapmıştır. Yani onlar, halkın bu iyi, doğru, kutsal ve Tanrısal saydıkları kuralları göz önüne alarak hareketlerini onların ölçüsüne göre ayarlamış oldukları 'zan' ve 'kuruntu'suna kapılmışlardır. Oysaki kuruntu (scrupule) da pişmanlık gibi bir hastalıktır. Bu hastalığa tutulan ahlâk avukatları da stoacı bir ruhla insanlığı zehirlemekten ve iradeleri, tutkuları kösteklemekten başka bir şey yapmamışlardır.

Zira ahlâk, seçkine karşı bir plepçiliktir (plebianisme) ve ülküye karşı bir saldırıştır.

Nihayet, ahlâk, kölelerin hilelerinden başka bir şey değildir. Onların kullandıkları hileler arasında 'merhamet', 'eşitlik', 'kamu hakları' ve 'günah' gibi kavramlar vardır. Oysaki, 'merhamet', zararlı, miskinleştiren, toplum dışı bir duygudur. Seçkin bir insan, acımaya başlayınca bütün bir ulus ve uygarlığı kendisiyle birlikte yıkmış olur. 'Eşitlik' ise, bir safsatadır. Dinler, insanları Tanrı katında eşit saymakla, toplum bakımından da eşit saymış olurlar. Aşağı türlerin, yani kölelerin, halkın bu hileye ekledikleri şey, çoğunluğun gerçeksel düşüncesidir. Bu düşünce, gülünç olduğu kadar da iğrençtir. Bu, niteliği niceliğe itaat ettirmek gibi üstün'ü ve seçkin'i yıkmak isteyen bir kavramdır. Nietzsche, bu iddialarını, eski Yunan ve Romalıların tarihlerinden aldığı örneklerle tanıtlamaya çalışır. 'Günah' kavramının Yunanlılar tarafından icat edildiğini ve onlara göre, günahın, bir başkasına ya da siteye zararlı bir edimi yapmak değil, Tanrı'nın hoşuna gitmeyen bir hareketi yapmak demek olduğunu anlatır. Günahtan pişmanlık ve tövbe etmekle, Tanrı'nın yarlıgamasını dilemekle kurtulunur; şu halde günah olan hareketleri Tanrı emretmiş ve sırf onun emri olduğu için itaat edilmesi gerekmektedir. Bugünkü anlayışlara göre de günahın kaynağı, Yahudiliktir ve oradan Hıristiyanlığa geçmiştir. Nietzsche'ye göre, "Sokrat'tan itibaren ahlâkın tarihi, ahlâksal değerleri, bütün diğer değerlere egemen kılmaktan ibarettir". Bilgiye, sanata, devlet ve sosyal hayatın her evresine bulaştıran bu amacın nedeni, kuvvetli ve bağımsızlara karşı sürü içgüdüsünü yöneltmek, varolanlara karşı, mirassız ve mustarip olanların, bayağıların içgüdüsünü, müstesnalara karşı yöneltmekten ibarettir.

Nietzsche, bu görüşlerini, Hıristiyanlık ihtilâlinde de araştırır. Halka doğru ve halkın çıkarına olan tüm hareket ve inanışlarda yüksek türlerin ezilip azaldığı ve aristokratlığın alçalması oranında da, toplum ve uygarlığın çöktüğü görülür. Özet olarak ahlâk, "iktidarsızların iktidar iradesidir"; yani, kölelerin "başkaldırmasından" (insurrection) başka bir şey değildir. Nietzsche, bu görüşüne temel olarak, mutlu olanların mutlu olmayanlardan daha iyi oldukları düşüncesini kabul etmiştir. Zira ona göre, mutlu olanlar, hayatlarını kendilerinden alır ve faaliyetlerini, varlıklarının derinliklerinde belirlenmiş bir faaliyet gibi, iradesiz olarak meydana çıkarırlar. Onların, kine ve zorlamaya ihtiyaçları yoktur. Çünkü, onlar bağımsızdırlar. Mutlu olmayanların faaliyetleri ise, dıştan belirlenmiştir; ve bu faaliyetler, tepkisel (réactif) bir doğaya sahiptir. Onlar bağımlı olduklarından, nasipleri kıskançlık, güvensizlik, kin ve aldatmadır.

Özet olarak, bugünkü toplumu yöneten 'ahlâk levhaları', Spencer'in zannettiği gibi, insanlığın iyilik yapan tek şekilli bir evriminden doğmuştur. Darwin'in görüşü ise bir iktidar ve hükmetme savaşıdır. Hayat, canlıların kendilerini korumaktan ibaret olan son amaçları kadar yoksul değildir. Hayat, Guyeaux'nun da gördüğü gibi, yeni gelişmelere doğru sürekli bir çabadır ve devamlı olarak kendini aşmaya ve başkalarının üzerine taşmaya meyleder. Yunan ve Roma uygarlıkları ve Cermen krallığı böyle kurulmuştur.

Görülüyor ki Nietzsche, ahlâkın nasıl ve niçin doğduğunu, nasıl geliştiğini anlatırken, 'köle ahlâkı'nı açıklamış ve bu ahlâkı mahkûm etmiştir. Onun ahlâka aykırı görünen ahlâksızlığı (immoralisme) yalnız bu bakımdan doğrudur. Fakat o, diğer taraftan da seçkin bir 'ahlâkçıdır'. *Hayır ve Şerrin Ötesinden* adlı eseriyle de çözümlediği bu olumsuz (menfi) ve yıkıcı yanı, *İktidarın İradesi* adlı eserinde tamir eder; yani "efendi ahlâkını, aristokrat ahlâkı" sunar. Bu ahlâk, çoğunluğun değil, azınlığın ahlâkıdır; bu azınlığın, üstün bireylikle-rin gelişmesi, kitlenin uşaklığına dayanır. Bu, ancak eski Yunan toplumu gibi aristokrat olan bir toplumda mümkündür. Nietzsche, efendilerle asil olanların, kendileriyle ilişkileri bakımından insan ve eşyanın değerini belirlerler; bunlar, gururludur ve yaşama sevincine sahiptirler. Onlar için 'iyi', kendi eşitleri olan 'asil' ile anlamdaştır. 'Kötü' ise, köle ve aşağı olandır' 'İyi', insana iktidar sağlayan niteliktir; onlar, başkalarına ve kendi yakınlarına hükmetmeyi bileni kutlarlar. Bunlar, âcizliği, eksinliği (humilité), dalkavukluğu, yalancılığı hoş görürler ve ancak kendi benzerlerine karşı bir yükümlülük (mükellefiyet) tanırlar. Köleler, zayıflar ve mağluplarda egemen olan duygular, yaşamak gurur ve sevinci değildir; kendilerini ezen iktidarlara karşı kindir ve hayata karşı güvensizliktir; ve kölelerin ahlâkında, kendilerine keyifle, sevinçle uygulayan kuvvetler, "günahkârdır". Bunların 'erdem' saydığı 'değerler' ise, zayıflara, mustariplere karşı, acıma, alçak gönüllülük ve sabırdır. Nitekim Yahudiler, kuvvetli oldukları dönemlerde kuvveti kutlamışlar, zayıfladıktan sonra da, aristokratik değerlere karşı korkunç bir kin beslemişlerdir. Bu suretle bu dünyada birinci olanların, başka bir âlemde dümenci olacaklarına inanmışlar ve o âlemde mutlu olacaklarını umut etmişlerdir. Hıristiyanlık, Yahudi duygularının, Eflatun ülkücülüğü ve Hint kötümserliğiyle birleşmesinden doğmuştur.

II. Nietzsche'nin *sosyalizme aykırı (anti-sosialiste) yanı:* Bir taraftan yıkıcı olduğu halde, diğer taraftan yapıcıdır!.. O, toplum ve devletin birey üzerine yaptığı her çeşit baskıya şiddetle muhaliftir. Sosyalistler, gelecekte güçlü şahısların kendi çıkarları için bireyleri kullanmalarına engel olmak amacıyle tüm görevleri (fonctions) sosyalleştirmek ve bireysel girişimleri menetmek isterler. Nietzsche ise, tersine olarak, uygarlığın selâmetini kitleleri kullanmayı bilen bireylerden bekler. Zira ona göre, bir toplum içindeki insanlar, itaat etmek ve hükmolunmak için vardırlar ve bunlar kendilerini, özel iradelerinin baskısı altında tutabilecek üstün kuvvetlere muhtaçtırlar. Bu itibarla Nietzsche, insanlığın selâmetini kitlelerde değil, güçlü bireylerde enerjik bir kişilikle nitelenmiş ve kendi kendinin bilincine sahip olanlarda görür. Fakat böyle bir kişilik, sosyalist bir gruplanmada ya da genel olarak kurulmuş bir devlet içinde, edimsel (actuel) bir ülküye göre yetişemez. Bugünün devleti, bireyi sıkıştıran sayısız kanunlarıyle büyük bireyliklerin gelişmesine engel olur. Bu bireyler, ancak özgürlük içinde ve hatta anarşizme kadar gidebilen politika dışı bir yönelme içinde yetişebilir. Sosyalizm, toplumun, kitlenin, çoğunluğun çıkarını bireysel, istek ve niyetlerin üstünde görür ve bireyliği toplumun çıkarı için feda eder. Nietzsche ise sosyalist bir devlette, 'iktidarın iradesi' ne olacaktır? diye sorar. Orada, der, birey iktidarsızlığa mahkûm olacak ve bireysel irade kaldırılacaktır. Bir yüksek iktidar için savaş ve yardım yok edilecek ya da bunun doğası değiştirilecektir. Zira, böyle bir devlette her şey düzenlenmiş ve cilâlanmıştır ve iktidar bireyden çekilmiştir. Onun tuttuğu yol, adi bir entrikadan başka bir şey değildir. Böyle bir devlet sisteminde hiç bir şövalye enerjisine yer yoktur. Sosyalizm, hayat için savaş yerine sosyal barışı koyar; güçlülerin üstünlüğüne karşı zayıfları himaye eder, zayıfları güçlendirir ve güçlüleri zayıflatır.

Esasen Nietzsche'ye göre, devletin kaynağında 'ahlâk' yoktur; hatta, "devlet, organlaşmış bir ahlâksızlıktır; yani, içerden polis, ceza hukuku... vb. şeklinde, dışardan iktidar iradesi, savaş, fütuhat ve intikam şeklinde..." bir ahlâksızlıktır.

III. Nietzsche'nin *demokrasiye aykırı olan yanı:* Bu, yukardaki görüşlerinin doğal bir sonucudur. Ona göre, güçlüler, kendi güçleri yüzünden iktidarı işletir ve zayıfları bastırır. Nietzsche, Darwinciliğe dayanarak hayat savaşının yetkinliği meydana getirdiğini zanneder. Bütün varlıkların birbirine karşı savaşmasında zafer en güçlü olanındır ve zafer, güçlünün üstünlüğünü de artırır. Bu bakımdan doğa, aristokratik bir kurumdur. "Bireylerin çökmesi (demence) ender görülen bir şeydir. Zümrelerde, partilerde, halkta ve dönemlerde ise, çöküntü bir kuraldır".

Nietzsche, bu aristokrat görüşü tarihe ve uygarlık koşullarına kadar uygular. En güçlünün haklı oluşunu bir doğa yasası sayar. Ona göre, demokraside aşağı sınıflar, yüksekler üzerine baskı yapar; seçkin insanları, "sürünün hayvanları" ezer. Bu suretle demokrasinin dayandığı eşitlik de iflâs etmiş olur. Âdeta bu rejim, yüksek türü bir çeşit parya haline getirir ve istisnaları silip süpürür. Büyük Fransız Devrimi'nin istediği de, özgürlük, kardeşlik ve hatta eşitlik değildir; sadece büyük sayının, çoğunluğun egemenliğidir. Yüksek sınıfı yok etmektir. Bu devrim, "Kesin olarak ve resmen saltanat asasını aptal insanın, kuzunun, eşeğin, kazın ve tüm şifa bulmaz bir surette yassı ve yaygaracı, modern düşünceler tımarhanesi için olgunlaşmış olanların eline vermiştir". Nietzsche bu vesileyle Rousseau, Kant ve Robespierre'e hücum eder. Demokrasi, gerçekte bir plebler devletidir ve onlar, bu devleti kurmak için şu dört evreden geçerler: "Baskı altında kalanlar, aşağılar, bütün köle ve yarı kölelerin büyük kitlesi iktidara ulaşmak isterler. Birinci aşama: Evvelâ hayal güçleriyle serbestleşirler, içlerini boşaltırlar, birbirlerini tanır ve birbirine ağır basarlar. İkinci aşama: Savaşa girerler, hukuk, eşitlik ve 'adalet'i tanıtmak isterler. Üçüncü aşama: İmtiyazlara ihtiyaç görürler, iktidarın temsilcilerini kendi yanlarına sürüklerler. Dördüncü aşama: İktidarı yalnız kendileri için isterler ve elde ederler".

Nietzsche, devlet hakkında *Zerdüşt Böyle Söyledi* adlı eserinde şunları yazar: "Bazı yerlerde yine kavimler vardır, fakat bizde değil, kardeşlerim. Bizde devletler vardır. Devlet mi? Devlet? Haydi kulak veriniz, size kavimlerin ölümünden bahsetmek istiyorum. Devlet, bütün soğuk ifritlerin en soğuğudur. O, soğuk yalan söyler. İşte tırmanırken ağzından çıkan yalan: Ben Devlet, halkım. Bu bir yalandır. Kavimleri yaratmış olanlar ve halkın yukarısına bir iman ve bir aşk asmış olanlar, yaratıcılardı. Hayata böyle hizmet ettiler. Fakat büyük sayıya tuzak kuranlar ve bu tuzağa devlet adını verenler yıkıcılardır, bunlar, onların üstüne bir kılıç ve bir iştah asarlar. Yine bir halkın bulunduğu her yerde halk, devleti anlamaz. Kem nazar gibi (insanlığın) âdet ve kanunlarının kaldırılması gibi devletten nefret ederler. Devlet, tüm iyi ve kötü dilleriyle yalan söyler, her söylediği şeyde, yalan söyler ve sahip olduğu her şeyi çalmıştır. Onda ne varsa sahtedir, çalınmış dişleriyle şamatacıları kemirir,

hatta şefkatleri bile yapmacıktır. Evet bu, büyük sayı için ölümün yaratmasıdır; hayat olmakla tüm ölüm vaızlarının gönlüne göre bir hizmetçi olmakla övünen bir ölümün... Devletin bulunduğu her yerde, herkes zehir içer, devlette herkes, iyiler ve kötüler kaybolur. Devletin bulunduğu her yerde yavaş yavaş intihar etmeye 'hayat' adı verilir. Bu puta tapanların putu fena hisseder ve her şeyi fena görür. Şu halde, kardeşlerim, onların kokuşmuş ağızlarında ve iştahlarında boğulmak ister misiniz?.. Camları kırınız ve dışarıya fırlayınız, şimdi büyük ruhlar onların önünde özgür varlıklarını bulabilirler. Bir tek ya da iki kişi olanlar için, sessiz denizlerin kokusu esen yerler kalmıştır. Yalnız devletin bittiği yerde, insan, satıhsal olmayan insan başlar; orada emsalsiz zorunluluğun türküsü, tek ve başka emsali olmayan melodi başlar. Şu halde bakınız kardeşlerim, devletin olmadığı yerde gök kuşağını ve insanüstü köprüsünü göremiyorsunuz? Zerdüşt böyle söylüyordu".

IV. Nietzsche'nin 'kadıncılığa (feminisme) aykırı' düşünceleri Darwinci anlamda en güçlünün hakkı ilkesine dayanır. Bu ilke, erkeğin daha güçlü olması dolayısıyle kadın üzerinde yüksek haklara sahip olduğunu da gerektirir. Bu itibarla Nietzsche, her çeşit kadıncı ülkülere düşmandır. Kadın, yaradılışı itibarıyle zayıftır ve kaderi hizmet etmektir. Nietzsche, kadının köleliğini kabul edecek kadar da ileri gider. O, kadında zayıflıkla birlikte, zayıflığın bütün kusurlarını da bulur ve erkeğin doğaya uyarak kadını esarette tutmaması, yani kadının bu esaretten kurtulup özgürlüğe kavuşmasını, sonçağda egemen olan alçalma işaretlerinden biri sayar. Kadına dair olan şu özdeyişleri, onun bu konuda ne kadar zalim ve öfkeli olduğunu gösterdiği gibi, kadın ruhu hakkındaki bilgi derecesini de gösterir. O, "Zerdüşt, kadınları az tanır, fakat onlar hakkında söylediği şeyler yine haklı" itirafında bulunmasına karşın, bu cinse dair az konuşmamıştır:

"Kadınlarla görüşmeye mi gidiyorsun? Kamçını unutma"; "Vakit geçirmek için havaya bir laf attı, fakat bu yüzden bir kadın düştü"; "Bütün kadınlar zayıflıklarını mübalağalandırma bahsinde, inceliklerle doludurlar, hatta kendilerine bir toz tanesinden bile zarar görecek, yufka bir süs manzarasını vermek için zayıflıklar yaratmakta pek ustadırlar. Onlar, bu suretle kendilerini sertliğe ve en güçlünün hakkına karşı savunurlar"; "Kadınlar karşısında yetecek kadar müsamahalı olunamaz"; "Kadın, haz vermeyi unutması oranında nefret etmeyi öğrenir"; "Hatta kadınlar, kişisel övünmelerinin derinliğinde daima 'kadın' için kişisel olmayan bir hakarete sahiptirler"; "Cinsler, karşılıklı olarak birbirini aldatırlar: Bu esas itibarıyle kendilerinden başka bir şeyi (ya da daha dalkavukça ifade etmiş olması için kendi özel ülkülerinden başka bir şeyi) sevmediklerinden ve saymadıklarındandır. Bu itibarla erkek barışçı kadını ister, fakat kadın, kedi gibi —barış manzarası göstermekte ne kadar üstün olursa olsun— esaslı bir surette savaşçıdır"; "İntikamda olduğu kadar da aşkta kadın, erkekten daha barbardır"; "Bilimlerden hoşlanan bir kadının cinsiyetinde genel olarak düzensiz bir şey vardır. Kısırlık bazı erkek zevklerine yetenek verir, bu itibarla, izninizle, erkek kısır hayvandır"; "Mutlu talihinden kime minnettarsın? Tanrı'ya!.. ve terzime!"; "Gençken bir çiçek beşiğidirler, ihtiyarken ejderha çıkan bir mağara"; "Bugüne dek kadınlar, erkeklerden, yüksek bir yerden inmiş ve aralarında yolunu şaşırmış kuşlar gibi ince, yufka, vahşî, garip, tatlı ve gönül eğlendiren bir şeymiş gibi muamele görmüşlerdir; fakat zamanda uçarlar korkusuyle de kafese konması gereken bir şeymiş gibi..."; "Kadın, özgürlüğüne kavuşmak istiyor ve bu nedenden erkeği kendinden (en soi) kadın hakkında aydınlatmaya koyuluyor. Bu, Avrupa'nın genel olarak çirkinleştirilmesi için acınacak bir ilerlemedir"; "Kaynağından itibaren kadın için hiç bir şey gerçek kadar garip, antipatik ve iğrenç değildir. Onun büyük sanatı yalandır, en yüksek işi de gösteriş ve güzelliktir"; "Kadın, besinin ne demek olduğunu bilmediği halde aşçı olmak ister. Eğer kadın, düşünen bir yaratık olsaydı, binlerce yıldır yemek pişirdiği için, en önemli, fizyolojik keşifler yapar ve kendi gücünü şifa verme sanatında gösterirdi"; "Kadında her şey bir bilmecedir ve kadında her şeyin bir tek çözümü vardır: Ona, gebelik derler"; "En tatlı bir kadın bile, acıdır"; "Kadın, onurdan az anlar"; "Kadının gönlü yüzeyseldir (sathî). Derin olmayan bir suyun üstünde fırtına gibi hareket eden bir kabuktur".

Nietzsche'nin bu duygularında bazı gerçekler bulunmuş olsa bile, cinsinin doğal meyillerini aşmış kadınları tanımadığı ya da tanımak istemediği anlaşılmaktadır; bu görüşler, onun doktrininin mantıksal sonucudur.

V. Nietzsche'nin *zihinciliğe aykırı yanlarına* gelince: O, zihni iradeden aşağı görür, hatta zihin ışığını, içgüdüden gelen irade enerjisi için bir tehlike sayar. Entellekt üstünlük kazandığı zaman, karar vermenin doğuştan kuvveti soluk düşüncelerle bozulur, düşüncenin aşırı parlaklığı, içgüdünün kaynaksal (originele) ve sıcak filizlerini azaltır. Onun bu zihinciliğe aykırılığı, mantık ve bilimi küçümsemeye, gerçeğe karşı yapılan çabayla, kuşkucu bir gözle alay edecek kadar ileri gider. Zira, ona

göre, gerçek ölümü meydana getirir, hayatı veren ise, yanılsamadır.

VI. Kötümser bir filozof sanılan Nietzsche, gerçekte, 'kötümserliğe' aykırı bir ruh taşır ve bu konu, onun 'evrim kuramı'yle de ilgilidir. Ona göre, kötümserlik, içinde uygarlığımızın gömülmüş bulunduğu bir çökme halidir. Hayattan kuşkulanmak, hayatın değerini inkâr etmek, bozulmanın alâmetleridir. Nietzsche, her feragati, 'anti-romantik' sayar. Bununla birlikte o, kötüyü inkâr etmez, hatta insanlığın iç ve dışında birçok diğer kötülükler görür. Fakat elem yüzünden hayatı inkâr etmeyi sefil bir küçüklük sayar. Hayatı eleme karşın değil, elem olduğu için sevmek gerektir. Elemi aramak ve elemi yenmek, hayata baha biçen tek koşuldur. Güçlü olan, kötünün ve elemin üstüne erkekçe yükselir. Bu anlamlarda olarak Nietzsche, eşyanın "ebedî geri dönüşü"nü telkin eder. Bundan, ölüm aracılığıyle büsbütün kurtulmak isteyen hastadır. Sağlam adam, ebedî olarak yeniden başlamayı, aynı piyesi, aynı hayatı sonsuza dek yeniden oynamayı ve belirlenmiş bir daireye göre doğanın daima aynı evrenleri, aynı insanları, aynı sevinçleri ve aynı elemleri yeniden meydana getirmeyi sever ve bundan hoşlanır. Nietzsche'nin "ebedî hayat" tan anladığı da budur; bunu dinlerin ölmezlik inancıyle karıştırmamalıdır.

Nietzsche, 'âlemdeki evrim'i, Spencer'in zannettiği gibi, çevreye uyma faaliyetinin bir sonucu saymaz. Onun gibi, bu evrimin gerçeğe, mutluluğa ve özgeciliğe doğru geliştiğini kabul etmez. Tersine olarak, canlının gelişme ve genişleme gücünü, hayatı kurmak isteyen hükümete kadar da yanılmaların yarattığını kabul eder. Ona göre âlem, bugün ulaşabildiği hale daha önce birçok kez ulaşmıştır. "Ey insan!.. Bütün hayatın bir kum saati gibi yeniden geri dönecek ve daima yeniden akacaktır!". Esasen en güçlünün en zayıf üzerine zaferi, doğanın iradesine uygundur ve doğa, ırkları ıslah etme amacıyle varlık için savaş yapmak ihtiyacında olunca, savaştan ve savaşın doğurduğu kötülüklerden şikâyete de hakkımız yoktur. Amacı, türlerin yetkinleşmelerini ve hayatın yükselmesini isteyen, bunların aracılarını da istemek zorundadır. İrade merkezlerinin birbiriyle savaşı, en güçlünün zaferi, en zayıfın yıkılması ve bu savaşa ister istemez bağlı olan bazı gaddarlıklar gibi durumlara rastlamak, bunları uygun bulmak ve hatta istemek gerektir. Hayat için savaşın yarattığı acılardan şikâyet eden kötümserlik, insana ve doğaya yakışmayan sefil bir âcizliktir. Nietzsche bu noktada, Schopenhauer'in kötümserliğinden uzaklaşır. Hayata "evet" demeli, ne denli sert olursa olsun, kaderi sevmelidir, der.

Ona göre, her şikâyet acınacak bir köle âcizliğidir ve 'gevşeme'ye dayanır. Kahraman doğalar, efendi doğalar sızlanmayı bilmezler. Bunlar, gülümseyerek savaşır ve hatta ölseler bile Münih müzesinde ünlü Eginete'lerin gülümsemeleri gibi gülerler. Kuşkusuz ki, çarpışma ve savaş bize kötülük getirir, sayısız acı ve elemlere neden olur. Fakat sağlam irade, hayat için savaşın yarattığı her kötülüğü, hayat seviyesini yükseltmek için zorunlu bir aracı sayarak, uygun bulur. Savaşsız hiç bir ilerleme, elemsiz hiç bir savaş olamaz. Elem, güçlüyü daha güçlendirir ve zayıfı daha zayıflatır. Zira zayıf, mutlak surette düşmüş olur, kuvvetli de mutlak surette yükselir. O, bu suretle yumuşamış, gevşemiş olan insanlara savaş keyfini aşılar. Fakat, insan yalnız cesaretle değil, sevinçle savaşmalıdır. Ancak bu suretledir ki yeniçağ, kötümserlik hastalığından kurtarılabilir. Görülüyor ki Nietzsche, Schopenhauer'in irade kuramına dayandığı halde, onun kötümserliğini almamıştır; ve bu, onun başarısını ve dolayısıyle ününü sağlamıştır. Fakat Nietzsche'nin iyimserliği ciddîdir. Çocukça değildir. Bunun içindir ki o, David Straus'a karşı, yani onun iyimserliğine karşı şiddetli bir hicviye yazmıştır. Nietzsche'nin iyimserliği, Heraklit'in iyimserliğine benzetilir. Nietzsche, her çeşit mistik çileciliği (ascétisme) reddeder. Fakat, olumlu (pozitif) çilecilik olan, hayat aşkı için, iktidar aşkı için eleme cesaretle alışmayı istemiştir. Zira, yaşamak, acılarına karşın, 'a priori' olarak keyiflenmek demektir. Nietzsche'nin bu görüşü, çağının genç artistleri üzerinde, hele Böcklin'e bağlı olanlarla Klinger üzerinde önemli etkiler yapmıştır.

VII. Nietzsche'nin *dine aykırı düşüncelerine gelince:* Bunlar, daha çok Hıristiyanlığa uymayan bir karakter gösterir. Voltaire ve Feuerbach'tan beri, din ve Hıristiyanlık, Nietzsche'den daha güçlü bir hasımla karşılaşmamıştır, denebilir. O, *Antéchrist* adlı eserinde bu konuyu ciddiyetle ele almıştır. Denebilir ki Nietzsche'nin felsefesi baştan başa Hıristiyanlığa aykırıdır. Zira bu din, kötümserdir, toplumcudur, kadıncıdır, demokrattır; merhameti sever; aşkı, çileciliğe dek giden bir bencilliği telkin eder. Fakirleri, hastaları, zayıfları ve sefilleri korumaya çalışır. Güçlülerin hakkını tanımaz. Bu itibarla Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık, her çeşit çökme ve gerilemelerin kaynağıdır. Hıristiyanlığın zafer kazandığı yerde, zayıfların, doğa tarafından kitleyi yönetme işiyle görevlendirilmiş olan küçük sayıdaki güçlülere karşı zafer kazandığı da görülür. Bu nedenle Nietzsche, Hıristiyanlığı, "ahlâkta kölelerin bir isyanı" sayar; bu dinin başlangıçta köleler tarafından benimsenmiş ve onlar tara-

fından yayılmış olduğunu, ancak kölelerin işine yarayan acımak, aşk, saygı gibi erdemler sayesinde değer kazandığını anlatır. Buna karşılık olarak da, bozulmamış insanın doğal erdemleri olan cesaret, enerji, tutku ve iktidarın iradesi gibi eski Yunan ve Romalıların da malı olan erdemlere hakaret etmek için birtakım deyimler icat etmiştir. Bu erdemler olmasaydı 'Roma emperyomu' (imperium) kurulamazdı. Bu erdemler kölelerle onların dini olan Hıristiyanlık nazarında bir düşüklük (vice) sayılıp ahlâksal değerlerin doğaları altüst edilince hem bu imparatorluk, hem de eski uygarlık yıkılıp gitmiştir. Bu dinin ileri sürdüğü 'günah' kavramı, Nietzsche'ye göre, yaşama sevincini yıkan bir düşüncedir ve papazlar, hayatsal değerleri ve vicdanı bozmuşlardır. Zira onlar, içgüdüsel, doğal ve orijinal olan her şeyi günah saymışlar, alçaklık, tembellik, enerjisizlik ve gevşekliği erdem saymışlardır. Kendi soluk erdemlerini, parlak ve renkli bir hayatın yerine koymuş, cisimsel hayatı mahkûm etmişlerdir. Nietzsche, aşkı acımak saydığı için reddeder. Zira, hayatta acımak yok, savaşmak vardır. Hıristiyanlık, hem savaşı, hem de ürün alma sevincini kaldırmaktadır. Hıristiyanlık, insanı bu gerçek dünyaya egemen kılacak yerde, tamamıyle yapmacık bir Tanrı'nın kölesi yapar. Ona göre, metafizikçiler ve dinler, insanlıkta bir zayıflamanın işareti oldukları gibi, bu zayıflığı da sürekli olarak artırırlar. Bunların tarih bakımından kaynaklarında ve ahlâk bakımından köklerinde bir irade yoksulluğu vardır. "Budacılık gibi Hıristiyanlık da, irade hastalığının pek büyük bir nöbeti (accès) içinde birdenbire gelişmiştir". İsa, canlılığı zayıflamış olduğundan, bir duygulanma, sevmek ve sevilmek ihtiyacına düşmüş olan bir soysuzdur. Saint-Paul ise, kin ve kibirle sarhoş bir plepdir.

Tanrı inancı, insanın zayıf zamanlarında, eski kuvvetlerini arama ihtiyacından doğmuştur. Yani, insan âciz kaldıkça ve âcizliğini anladıkça Tanrı'yı imdadına çağırır ve kuvvetlerini yeniden kazanmaya başlayınca bunun Tanrı sayesinde olduğunu zanneder. "İktidar halleri, insana bu hallerin nedenlerine bağlı olmayan bir duygu ilham eder ve bu hallerden sorumlu olmadığını anlar... Kendimiz istemeden bizde meydana gelen bir değişikliğin bilinci, yabancı bir iradeyi gerektirir. İman hayatının bütün şaşırtıcı ve kuvvetli anlarını kendi nefsine yüklemeye cesaret etmemiştir. Bu anların edilgin (pasif) haller olduğunu, bu anlarla karşılaştığını ve onların emri altına girdiğini hayal eder... Bu suretle insan, kendisinde biri acınacak ve zayıf olan, diğeri pek güçlü ve şaşırtan bir yanı görür ki..." bunun birincisi insan, diğeri Tanrı'dır. Demek ki insanın zayıflığı kadar da kuvveti, kendisine bir din ilham etmektedir. Dinin kaynağını böyle bir içgüdüye bağlayan Nietzsche, "Bir dinin kurucusu olabilmek için, aynı türden olduklarını henüz bilmeyen bir orta ruhlar kategorisini keşfetmekte ruhsal bir yanılsamaya sahip olmalıdır" der.

Nietzsche'ye göre, geleceğin peygamberlerine düşen ilk ödev şu telkinde saklıdır: "Tanrı ölmüştür; ben size doğru bir şeyi gerçek olarak söylüyorum: Tanrı ölmüştür. O'nu biz öldürdük ve insanlık şaşkın bir halde O'nun cenaze törenini yapmaktadır. Biz, Tanrı katilleriyiz"; "Kardeşlerim, toprağa sadık kalınız, erdemlerinizin topraksal şeylerden uzak yerlere uçmasına ve ebedî diyarlarda kanat çırpmasına izin vermeyiniz. Ne yazık ki yolunu şaşırmış olan birçok erdem vardır!.. Yolunu şaşırmış olan erdemi benim gibi yeryüzüne geri getiriniz, tâ ki yeryüzüne bir anlam, insel bir anlam versin!.. Bize toprak ötesi umutlardan söz edenlere inanmayınız!.. Bunlar, onu bilir bilmez savunan zehircilerdir. Onlar, hayatı hor görenlerdir, can çekişenlerdir, kendilerini de zehirlemişlerdir. Yeryüzü bunlardan yorulmuştur. Öyleyse buradan çekilip gitsinler. Vaktiyle Tanrı'ya küfür, küfürlerin en büyüğüydü; fakat Tanrı ölmüştür, O'nunla birlikte küfredenler de... Şimdi en korkunç olan, yeryüzüne küfretmektir; beden ve yeryüzünü hor gören ve göksel şeyleri icat edenler, hastadırlar, bunamışlardır". Yani gelecek peygamberler, Zerdüşt gibi Tanrı'nın varolmadığını enerjiyle ilân etmelidirler. Bununla birlikte o, "İnsanların yaptığı tarzda ölmüştür, belki de O'nun gölgesi binlerce yıl daha mağaralarda varolacaktır". Tanrı'nın gölgesi evrende herhangi bir zihinli şeye ya da güzele, düzenlenmiş ve niyetlenmiş bir şeylere inançtır. Metafizik, doğaüstünün gölgesidir. Evreni sadece insanlaştırmak, evrenin bir şeyler ifade ettiğini kabul etmek... hep doğaüstünün gölgesidir. Evreni anlamak demek, Tanrı'ya inanmak demektir. Tanrı'yı anladığını zannetmek, O'na inanmak demektir. Evreni anlamayı denemek demek de, Tanrı'ya inanmak demektir. Evreni kavranılabilir (intelligible) saymak, kendimizi Tanrıtanımaz saysak bile, yaradancı (deiste) olmak demektir. Şu halde Tanrı'nın bu gölgelerini dağıtmalıdır; bunun için de, evrenin anlaşılabildiğine inanmaktan, evreni açıklamaya hizmet edecek olan tüm varsayımlardan, evreni bir makine saymaktan, doğada kanunların bulunduğunu, âlemde zorunluluğun egemen olduğunu... söylemekten ve düşünmekten vazgeçelim. Dinler ve bunların bir ışığı olan metafizikler, ancak insanın, "kendinden fark-

lıymış gibi bir şey"in varolduğunu görüp anlayabildiği zaman kaybolacaktır. Dinin telkin ettiği inançların hepsi, plebciliğin meydana getirdiği ülkülerdir; ve daima da zayıflar tarafından benimsenmiştir. Dinler, güçlüleri zayıfların emri altında ezilmeye mahkûm eden bir ölüm yardımcısıdır. Hayata ve güzelliğe düşmandır.

Nietzsche felsefesinin hareket merkezi, onun 'insanüstü' kavramıdır. Bu anlaşılmadan Nietzsche'yi anlamak ve açıklamak zordur. O, bu kavramı Goethe'den almıştır. Bu ozan da onu, Herder'de bulmuştu. Fakat, 'insanüstü' deyimine Nietzsche, bir yandan tarihsel bir anlam verir, yani 'geçmişte' yetişmiş olan en yüksek bir insanlığın bireysel temsilcileri, efendiler ülküsünü tarih bakımından gerçeklendirmiş olan sivrilmiş kişilikler yerine kullanır; diğer taraftan da, ülküsel bir anlamda kullanır; yani, 'insanüstü'nü 'gelecek'te eğitim ve ayıklamanın (selection) ilerlemeleri sayesinde ulaşılabilecek olan insanlığın 'ortak ülküsü' sayar. Bunlardan birincilere, Büyük İskender, César, Auguste, Charlemagne ve Nietzsche'nin sık sık bahsettiği César Borgia ve Napoléon örnek olarak verilebilir.

Nietzsche, tarihsel anlamdaki insanüstünün temsilcilerini tüm kusurları ve düşüklükleriyle ele alır. Ülküsel anlamdaki insanüstü, *Zerdüşt Böyle Söyledi* adlı eserinde, 'geleceğin adil insanlığı'nı temsil etmek üzere eğitip yetiştirmeye çalıştığı insan tipidir. Fakat bu, bir birey değil, bir insan türüdür. Bu geleceğin insanlığı kuvvetli bireyliklerdir ki, bütün türün üyeleri olarak kendi birliklerinin bilincine sahiptirler ve yükseltmekle yükümlü oldukları türe karşı da sorumluluklarını bilirler. Bu bireysel efendilerin teşkil ettiği türde her efendi, birbirine saygı göstermeye mecburdur. Bunlarda kölelik, uşaklık ve sürü duyguları yoktur. Bunlar, kendilerinin bilincine sahip, asil ve özerk (autonome) olarak yaptıkları işlerin kanununu dışardan almayan irade adamlarıdır. Bu asil adamlar, erdemle yüklüdürler, kendiliklerinden ıstırabı kabul ederler; bu asil adamlar, erkek stoacılar gibi, nazlanmadan, şikâyet etmeden kendilerine hâkim olacak neşeli bir cesaretle varoluşun acılarına katlanırlar. Bunlar, kendilerine karşı esenlik içinde serttirler. Nietzsche, bunların teşkil ettiği toplumdan her çeşit uğursuz ve melankolik duyguları kovmuştur. Burada, gizemciler (mystiques) gibi bir fantomaya âşık olma yüzünden çile çekilmez, fakat kendi hayatsal enerjilerine zarar vermemek için ve dolgun bir surette bir "parlak cisimsel hayata" kavuşmak için, eskiçağ bilgelerine özgü olan bilgece çile çekerler. İşte böyle insanlar, çocuklar gibi şen ve neşelidirler.

Nietzsche'nin düşlediği de, geleceğin bu çocuklar şehridir. Bu çeşit insanlar, kader ve gelecekleri kendi ellerinde olan topraksal Tanrılardır. Zira, hiç kimse, insanın bu ödevini kaldıramaz. Asla yaratan ve bizi yaratmaktan alıkoyan Tanrılar yoktur. "Yeryüzüne bir anlam vermek için değerler yaratmak", insanın işi ve ödevidir, insandan başka hiç bir varlık, dünyaya bir anlam ve değer veremez. Bu suretle geçmişin yanılsamalarından kurtulmuş olan ve evrene cepheden, açıkça, soğukkanlılıkla ve esenlikle bakan geleceğin insanı sonsuz bir sorumluluğa sahiptir. 'İnsanüstü', bir 'değerler yaratıcısı' ve insel hayatın amacı da, insanüstünün gelişini hazırlamaktır. İnsanüstünün ruhu, insel ruh olacaktır. Onda hayat daha yeğin (intense) ve zengindir, irade ve düşüncesi de daha kuvvetlidir; daha çok acı çeker ve daha çok sevinir, dinlenme ve mutluluk peşinde koşmaz, büyük sevinçlerle büyük elemlerin birbirinden ayrılmaz olduklarına, hayatın sabit bir amacı olmadığına, hayat için kendi kendini aşmaktan başka bir şeyi de bulunmadığına inanır. İnsanüstü için, hayat kendisine olduğu kadar da başkalarına hükmetme iradesidir. İnsanüstü, gerek düşünce ve gerek eylem aracılığıyle, daima yeni serüvenler ve tehlikeler arar ve sürekli olarak yeni değerler yaratır. Kendisi için mutlak bir ödev, bir ahlâk kanunu, değişmez bir iyilik ve hatta gerçek yoktur. Onun için haz ve elem aynı şeydir, kötü tutkuları iyi ve yanılsamayı gerçek gibi görebilir ve ister, elverir ki bunlar, kendisindeki enerjiyi harekete getirsin ve kendisine daha çeşitli, daha güçlü, daha güzel bir hayat versin.

Nietzsche, insanüstünün bu niteliklerine karşı, son çağ Avrupa toplumuyle bu toplumun dayandığı ahlâk ilkelerine, yani Hıristiyanlığın feragat ahlâkıyle yararcı ahlâka hücum eder. Ona göre, bu ahlâklar, hayatı zayıflatan bir soysuzlar ahlâkıdır. Hıristiyanlık, barış ve mutluluğu başka bir âlemde arar. Bu ıstırap ve merhamet dini, insanın gittikçe daha çok elemden korktuğunun ve olabildiği kadar, elemden kaçma isteğinin bir işaretidir. Oysaki elem, insanlığın eğitmenidir. Eşitilğe dayanan yararcılık evrensel barışı, herkesin mutluluk ve iyiliğini ister. Bu ahlâkta doğaya ve diğer insanların iradesine, iktidar isteğine, kadın ve erkeğin, efendi ve uşağın eşit olmayışına inanmaz. Yararcılık da Hıristiyanlık gibi bir yalandan ve alçaklıktan başka bir şey değildir. Bilginler, yeni bir ahlâk yaratmazlar, filozofların ahlâkı da kılığını değiştirmiş bir Hıristiyanlıktan başka şey değildir. Onların savunduğu 'mutlak', 'töz' ve 'akıl' kavramları, Hıristiyan ahlâkının "öteki dünya"sını, başka bir deyimle ifadeden başka bir şey değildir. Bil-

ginler ise, saptamak ve kuşkulanmaktan başka bir şey yapmak ve istemek gücüne sahip olmayan bilinçli manevracılardır; köle ve işçi tarzında düşünen ve bazen de nesnel ve kuşkucu olan ruhlardır.

Özet olarak, bilgin ve filozof, ne bahasına olursa olsun, gerçeği araştırır. Bunlar, hayat için zararlıdırlar ve ahlâkı çileciliğe götürürler. Onlar, gerçek karşısında Hıristiyanların Tanrı karşısındaki ödevlerinin aynına inanırlar; refahtan başka bir şey aramayan yararcılıkla, gerçek hayatı inkâr eden ve uydurma bir ülküyü özleyen Hıristiyanlık arasında hiç bir fark yoktur. Nietzsche'ye göre, Alman imparatorluğunun kurulması, yararcı düşüncelerin zaferine, tüm zihinsel ve artistik büyüklük ve asilliklerin kaybolmasına bir işarettir. Alman müziği sinirli bir kötümserliğin eseridir. İngiltere, yararcı ahlâkın vatanıdır; Fransa da İngiliz düşüncesiyle bozulmuştur; Alman felsefe ve müzikçisiyle de bozulmasına devam etmektedir. O da bir 'irade hastası'dır. Filozofun dikkate aldığı ülkü, ulusun değil, bir politika partisinin ülküsüdür. Avrupa insanlığının iki bin yıldan beri içinde bulunduğu uzun disiplin, yarattığı hazlarla bu insanlığın ruhunu zenginleştirmiştir. Çilecilik ve ödev kanunu sayesinde de karakterini güçlendirmiştir; bu disiplin, XVII. yüzyıl Fransız edebiyatıyle Yunan edebiyatının karşılaştırmasından da anlaşılacağı gibi, zihni yumuşatmış ve inceltmiştir.

Nietzsche, hayatın bu yeni zaferini yitirmek istemez; ve Hıristiyanlıkla yararcılığın ilkelerini kabule razı olmayan ilkel barbarlığa da dönmek istemez, sadece insanüstünü hazırlamak suretiyle uygarlığa üstün olan yeni bir uygarlık yaratmaya çalışır. Nietzsche'ye göre, tarih boyunca insanüstünü az çok gerçeklendirmiş olan Romalılardır; fakat bunlarda da dinin rolü olduğundan geleceğin insanı, onları aşacak ve tamamıyle 'özgür insanlar'ı oluşturacaktır. Nietzsche'nin anladığı 'özgürlük' hiç de klasik ve geleneksel bir anlama sahip değildir. O, özgürlüğü, özgür olmayı şöyle tanımlar: "Kendi kendinden sorumlu olmayı istemek (özgür olmayan varlıklar toplumundan), bizi ayıran mesafeyi metanetle korumak, eleme, sertliğe ve hatta hayatın kendisine ilgisiz kalmak, insanları, kendisini de istisna etmemek şartıyle kendi eseri için feda etmeye hazır olmak ve nihayet özgürlük, başkaları üzerine, örneğin, mutluluğa muzaffer olan savaşçı ve erkek içgüdülerinin hükmetmesi demektir. Azat olmuş insan ve daha çok azat olmuş ruh, işportacıların, Hıristiyanların, öküzlerin, kadınların, İngilizlerin ve diğer demokratların düşünü gördükleri mübarekliği (félicité) ayakları altında hakaretle çiğner".

Nietzsche'de 'bilgi problemi'nin de ayrı bir önemi vardır. Ona göre insan, gerçeğe ulaşmakta birtakım engellere rastlar. Bunlardan bir kısmı içseldir, öznedir.

a) Gerçeği aramak hususundaki sıkılganlık,

b) Karıştırmak, şaşırtmak, yakalanmak ve muzaffer olmak bilgisi karşısındaki sıkılganlık,

c) Aldanma korkusu...

Bunlar, öğrenme savaşına girmeden önce savaşın önüne geçen engellerdir. Şu halde, cesaretle, bilgi aşkıyle, uzak bir diyarda yüzünü asla görmediği bir prensese âşık olan bir prensin aşkı gibi, bilgiye karşı önceden beslenen bir aşkla araştırmaya koyulmalıdır. Gerçeği araştırmada yalnız aslına uygunluğa ve doğruluğa değil, doğruluk kuruntusuna sahip olmalıdır ve gerçeği, kendisi için ve kendimize karşın sevmelidir. Bu araştırmada çelişikliklerden çekinmemeli, kendi düşüncelerimize aykırı olan düşünceleri toplamalı ve aykırı düşüncelerin değeri ne olabileceğini araştırmalıdır. İnsanlar, kendilerini ve başkalarını aldatmayı —fazla zahmete katlanmamak için— istediklerinden, bilgiyi araştırmakta gereken bu doğruluğa pek az uyarlar.

Gerçek ve bilgiyi araştırmakta iki engel daha vardır:

1. Alışkanlık, ki, buna 'gelenek' de denilir. Yani insanlık, yanılmadan başka bir şey olmayan geçmişi yaşar durur. İnsan, yanılmalarla yetişmiştir ve bu yanılmalar da şunlardır:

a) İnsan tam olarak yaşamaz,

b) Kendisine, kendinden olmayan birtakım nitelikler yükletir,

c) Kendisinde doğaya ve hayvanlara karşı yanlış bir ilişki hisseder,

d) Daima birtakım yeni 'iyilik levhaları' icat eder ve bunlardan her birini, bazen filan insel içgüdü, bazen diğer bir içgüdü birinci sırayı tutmak üzere, bir süre ebedî ve mutlak sayarak asilleştirir.

2. 'Dil engeli'. Dil, ruhun cezaevidir; yani dil, bugünkü insanların düşüncelerini, geçmişteki insanların düşünceleri için hapseder. Zira, bugünkü insanın düşüncelerini, ancak geçmişteki insanların kullandıkları sözcüklerle anlatmaya izin verir. Şu halde, gerçeğe ulaşmak için, bütün bu engelleri yıkmak gerektir. Nietzsche, bu işi başarmak içindir ki, toplumu, dini, devleti, ahlâkı, kadını, demokrasiyi... kendi anladığı gibi yorumlamış ve bunlara hücum etmiştir.

Nietzsche'nin bilgi kuramı, kendisinin deyimiyle, "perspectivisme" adını alır. O, bilinçsiz zihnin maddede içkin olduğunu (mündemiç) ve bir evrim sonucunda kendi kendisinin bilincini elde ettiğini kabul eder. Ona göre madde, canlı kuvvetleri ışıldatan (inşia)

güç (kudret) merkezleridir. Bu merkezler, engeller karşısında yolunu değiştirir. İnsan da güç merkezlerinden oluşmuştur. Dış âlemin bize yaptığı etkiye tepkiyle karşılık veririz. İlk bilgi, karşılaştığımız etkiden başlar. Bilinç, bellekten (hafıza) doğmuştur. Belleğin bir organa ihtiyacı yoktur. Zira o, hareket eden gücün kendi hareket yönelişlerini unutmaması, tekrarlayabilmesi demektir. Her güç, merkezsel hareket ve eylem halindedir. 'Ben' ve 'eşya' ilgisi, bu merkezlerin birbirine karşı olan öznel ve nesnel durumundan doğar. Ne 'Ben', ne de 'eşya', değişmez birer kendiliktir (entité). Eşya, akan ve kaynaşan güçlerin bizden geçen ya da ışıldayan kuvvetlerle çarpışmasından doğan bir durumdur. Belleğin biriktirdiği yargıları hayal gücü doğrular. Akıl bu doğrulamanın ürünüdür. Akıl ve hayal gücü, içerik (derunî) kuvvetin aralarında ancak derece farkı olan türlü belirtilerden ibarettir. Her güç akışı, bir yöneliş demektir. Hayal ve düşünceler de iç yönelişlerimizin alâmetlerindendir. Nietzsche, psikolojik gözlem ve çözümlemelerle bizi bilim ve gerçeğe götüren zihinsel yetenek ve fakültelerimizi açıkladıktan sonra pozitifçiliğe ve pragmacılığa dayanan bir görüşe bağlanır. Bununla birlikte Nietzsche, bilimden çok sanata değer verir: "Evrenin trajik —yani, artistik— telakkisinin en ünlü rakibi bilimdir. Sanat, hayatı sentetik bir şekilde temsil etmek suretiyle sevdirir. Bilim ise, hayatın rengini siler ve çözümleme yapmak suretiyle dondurur; sanatın canlandırdığını bilim öldürür. Bu bilimsel zekânın dolayısız sonuçlarını kim iyice düşünmek isterse, kim daima durmadan ileri gitmek isterse, hemen bilimin mit'i (mythe) nasıl öldürüldüğünü ve şiirin nasıl kendi doğal ve ülküsel yurdundan yoksun bırakıldığını ve artık yuvasız bir serseri gibi başıboş olarak dolaştığını görür ve anlar".

Hatta Nietzsche'ye göre bilim, tüketilmeyeni tüketmek iddiasındaki gayretiyle de boşuna çalışır ve her şeyi açıklayamadığı sürece de hiç bir şeyi açıklamış olmaz. Edim halinde üreticilik yapan adamın yerine verimsiz ve âciz insanı koymak suretiyle de bir çökme (décadence) işareti olur. Bilim, insanı hayattan ve güzellikten çevirir, çocukça safdilliliklerden kurtarmaz ve kendisi de bir iman olmaktan ileri gidemez; zira, bilim de tanıtlanılmamış ve tanıtlanamaz bir imana dayanır (Emil Faguet). Ona göre insan, yalnız esrarlı şeylerden heyecanlanır ve anlamadığı şeylere karşı hararet ve bağnazlıkla (taassup) kendini feda eder.

Nietzsche'nin sanat, bilim ve dünya görüşü, düşünce hayatının birinci döneminde Schopenhauer ve Wagner'in etkisi altında kalmıştı. *Büyük Fransız Ansiklopedisi,* Nietzsche'nin bu yönünü şöyle özetlemiştir: İfadesini Yunan dramında bulmuş olan hayat duygusu nedir? *Trajedinin Doğuşu* adlı eseri, bu konuyu inceler. Nietzsche de Schopenhauer gibi, doğanın amaçsız ve kör bir faaliyet olduğunu, kendi yaratıklarını, yine kendisinin sürekli olarak yıkan ve yaratan bir iktidar olduğunu kabul eder; bu yaratıcılıkla yıkıcılığın, insanda kendi kendinin bilinci, daima yenileşen ve doymayan acı bir arzu haline girmiş olduğunu iddia eder. Fakat, âlemin varoluşu ahlâk bakımından tahkik olunmazsa, evrenin yüzeyinde kısa bir görünüş olan düşünceli (reflexif) düşünmemiz bilgi ve eylem içinde hiç bir iktidara sahip değilse, Nietzsche'ye göre insan, —bu noktada Schopenhauer'den ayırır— kendisinde artistik bir neşe yaratan görümlerini (visions) ve düşlerini yaratabilir. İşte 'apollonca (appolonien) sanatlar', resim, heykel ve destanlar bu iktidardan doğarlar. Aynı zamanda insan, kendi derinliğinde her şeyde yaşayan ve elem çeken faaliyetle özdeş bir iradenin varlığını hissetmeye muvaffak olur. Bütün doğa ile birleşme duygusunun kendisinde uyandırdığı sarhoşluk da Diyonizosca (Dionysiaque) haldir. Bu sarhoşluk halinde insan kendi özel acılarının üstüne yükselir ve âlemin sunduğu trajik manzaralardan hoşlanır. Zira insan, bütün elemlerden, bütün bireysel ölümlerden meydana gelen ve ancak yaratmak için mahvolan tükenmez faaliyetin sevincini paylaşır.

Diyonizosca, sanat, müzik ve lirik şiirdir. Şu halde evrensel değişiklik ve evrensel ıstırap ortasında, insanın sevinci tatmasına izin veren yalnız artistçe düş ve sarhoşluktur. Yunanlılar, tesadüf ve elemin oğlu olan doğal kuvvetlerin iktidarsız oyuncakları olan yaşama dehşet ve ıstırabını bütün dolgunluğuyle hissetmişlerdir. Apollonca zekânın eseri olan Olimpos tanrılarının âlemini de yaratmışlardır. Homeros, Apollon'a mensup olan Yunan tipidir ki, Titanlar, çılgının dehşetini yenilgiye uğratmıştır. Destan ve Apollonca sanatın karşısında lirizm, müzik ve Diyonizosca sanat doğar. Bu iki tip sanatın, yani, destan ve lirizmin, plastik sanatlarla müziğin birleşmesinden Aşil ve Sofokles' in dramları doğmuştur ki, bunun şekli, plastik görüntülerin ardalanmasıdır (tevali). Bunun derinliğinde de müzik heyecanı, elemden ve kaçınılmaz ölümün manzaralarından doğmuş olan Diyonizos coşkunluğu vardır. Bu dram, Sokrat'ı öldürmüş olan Sokrat'ın ruhudur. Sokrat, iyimserci (optimiste) akılcılığı içinde, insanın düşünceli bilgi aracılığıyle mutluluğa ulaşabileceğini kabul eder.

Sokrat, âleme amaçlılığın hükmettiğine ve âlemin insana mutluluk verecek ve insel düşünceye etki yapacak tarzda âlicenap olan Tan-

rılar tarafından düzenlendiğine inanır ve o, bilim adına, düşünmeli (reflexif) düşünce adına, kendi tümel gücüne güvenen aydın akıl adına zamanının Yunanlılarında gördüğü içgüdüsel faaliyetleri, Yunanlı hayatın ve bununla birlikte, müzikli, akla aykırı ve kötümser saydığı Yunan sanatını mahkûm eder. Nietzsche'ye göre trajedi dönemi, aynı zamanda trajik felsefe dönemidir (*Die Philosophie in Tragischen Zeitalter der Griechen*). O, bu eserde, Sokrat'ın müjdecilerinin eserlerinde bulunan 'hayat duygusu'nu araştırır. Bunların düşünceleri, bazen kötümserliğe, bazen de artistik bir iyimserliğe sahiptir.

Fisagorcular ve Empedokles için, yaşamaya mahkûm edilmiş olan evren, bir ıstırap alanıdır. Parmenides için ise evren, içinde ruhun kurtulması gereken bir yanılsamadır (illusion). Demokrit için âlemin ahlâksal ve estetik bir anlamı yoktur. Her şey mekanik kuvvetlerin kör ve zorunlu bir oyunundan ibarettir. Onun doktrini, "tesadüfün kötümserliği"dir. Heraklit ise, her şeyi amaçsız, zorunlu, kanunlara bağlı olan sürekli bir oluş ve Tanrılığın bir oyunu sayar. Anaxagoras da, araya girişi, ilkel kaos içinde düzen ve ahengi meydana getiren ruhun elverişli aracılar toplamı sayesinde birbirini kovalamayan bir hareket yarattığına inanır. Ruhun faaliyeti artistinki gibi özgür bir oyundur. Sokrat'ın iyimserliğiyle doğal amaçlılık inancıyle, diyalektikteki iman sayesinde yeni bir çağ başlamıştır. Felsefe, sanata karşı gelir ve sezgisel karakterini yitirir. Filozof, artık sitenin hayatına katılan ve siteye etki yapan tam bir adam değildir. Filozofun hayatı saf olarak dalınçlı (contemplatif) bir hal alır. Medya savaşlarından önceki dönemin büyüklüğünü yapan Aşil, Empedokles, Heraklit dönemi kadar da yetiştirme yeteneğini hiç bir dönem göstermemiştir. Yani, en yeğin, en zengin bir hayatı yaşamaya karar vermiş olan adamlar, düşünürler, artistler ve aynı zamanda bütün trajik dehşeti içinde gerçekliği olduğu gibi gören ve bunlar içindeki kararsızlık ve tehlikeyi sevinçle kabul eden tam adamlar yetiştirme yeteneğini göstermemiştir. Bütün tohumlarını ve kendisinde bulunan yüksek hayat olanaklarını geliştirmeden önce, Yunan uygarlığının yıkılması, doğa kadar da tarihte örneği çok olan rastlantının trajik oyunlarından başka bir şey değildir.

Nietzsche, Yunan ülküsünün, bizim ülkümüz olmasını ister. Ona göre, düşünür adam, doğada korkunç ve çoğu zaman kötülük yapan iktidarın doğasını gören ve gösteren, tarihte de kuvvetin ve rastlantının hayvanca ve anlamsız oyununu farkeden ve ettiren "trajik bir filozof" olmalıdır. O, mutluluğun olmazlığını ilân eden ve insan cemaatinin tamamladığı maddesel mutluluktan tiksinen, gerek kendi ıstıraplarına, gerekse çevresinde kendisinin yaratmış olduğu ıstıraplara ilgisiz olan ve uygarlığımızın tüm yanılsamalarına, yalanlarına, alçaklık ve zayıflıklarına hücum eden ve bunlarla savaşan bir "trajik filozof" olmalıdır. Bu filozof için kötümserlik, bir eylemsizlik 'atalet) ve feragat ilkesi değildir. "İnsanlık, dünyaya daima dâhi bireyler çıkarmaya çalışmalıdır". Eğitimci bu iş için çalışmalı ve her düşünür, kendisinin ve başkalarının eğitmeni olmalıdır. Ancak bu suretle doğanın yüksek yetkililiğine yardım edilmiş olur.

Nietzsche, "üstümde, der, kendi olduğumdan daha insel ve yüksek bir şey görüyorum. Nasıl ki, benim gibi acı çekenlerin yardımıyle kendime gelmişsem, öylece de bana bu ülküye ulaşmak için yardım ediniz". Bugün eski Yunanistan'da olduğu gibi, insanlığın yüksek tiplerini üretmek için büyük sayıda olayları ortadan kaldırmak gerekir. "Kölelik, yüksek kültürün koşullarından biridir". "Mutlu yaratmalar sayesinde, bugüne dek rastlantı hal koşulların imal etmiş olduğu büyük adamlardan bambaşka ve daha da güçlü olan büyük adam tipleri elde etmek olağandır". Mutluluk, ne toplum ne de seçkinler için yapılmıştır. Her ikisi de mutluluklarını bir büyüklük ve güzellik ülküsünün gerçekleşmesi için feda etmelidir. Doğada egemen olan, aynı trajik zorunluluk, topluma da hükmeder. "Her an, önceden gelen anları yutar, her doğuş sayısız varlıkların ölümüdür. Doğurmak, yaşamak ve öldürmek başka başka şeyler değildir. Bunun içindir ki, muzaffer olan kültürü kandan tiksinen ve kendi zafer alayının arkasında yenilgiye uğramış bir sürüyü arabasına zincirlenmiş kölelerine sürükleten bir galiple karşılaştırabiliyoruz".

Nietzsche'ye göre, ruhlardan iyimserliği, mutluluk ve servete tapmayı söküp atacak olan üstat ve eğitmenler, Schopenhauer'le Wagner'dir. Birincisi, doğa ve hayatı içine aldıkları ıstıraplarla birlikte, oldukları gibi görmeyi öğretir, mutluluğun imkânsız olduğunu okutur ve ilk Yunan filozofları gibi akıl yürüterek değil, artistik sezgi sayesinde tüm ruha hitabeder. Kötümserliği ve artistik sezgiyle Heraklit ve Empedokles'i düşündürür. Wagner ise modern bir Aşil'dir. Onun müzikli dramı, eski trajedinin yeniden doğuşudur. O, tüm insanlarla konuşmak için dinleyenlerine kendi "trajik bilgeliğini" ve zorunluluğun önünde yakaladığı Diyonizosca coşkunluğu bildirmek için tüm sanatları bir araya getirmiştir. Nietzsche, düşünce hayatının birinci dönemine ait olan bu son iki üstada dair düşüncelerinden —evvelce de değindiğimiz gibi— tamamıyle vazgeçmiştir.

Bununla birlikte, onun, Schopenhauer'in felsefesine ve Wagner'e dair yazdığı eserler, Almanya'da eskiçağ kültürünün yeniden doğmasını sağlamıştır, Nietzsche, doğayı kör ve zorunlu bir faaliyet sayan düşüncelerinden, 1867'den itibaren kuşkulanmıştı. Zira, Schopenhauer'in iradeyi bir kendinden şey (chose en soi) olarak âlemin özü gibi kabul etmesini uygun görmez olmuştu.

Nietzsche, tüm orijinalliğine, cesaretle atılmış ileri düşüncelerine karşın, kendisinde başlayıp kendisinde sona ermiş olan bir sistem kurmuş değildir. Felsefe tarihinde onu hazırlamış ya da onun gibi düşünen başkaları da vardır: Eflatun'un *Gorgias* diyaloğunda adı geçen sofist Galliclés de tamamıyle Nietzsche gibi, en güçlünün hükmetmesini ve zayıflara efendi olmasını doğanın takdir ettiğine inanır. Bir yandan da Nietzsche'nin düşünceleri bir çeşit 'yeni kiniklik' sayılır. Pyrrhon'un hocası olup, Büyük İskender'e seferlerinde arkadaşlık etmiş olan ve ona insanüstü olma hırsını aşılayarak tüm itidal sınırlarını aşırtan ve vakitsiz ölümüne neden olan kuşkucu Anaxark'da da Nietzsche düşüncelerinin birçok öğeleri vardır. Ortaçağda da, "hiç bir şey doğru değildir, her şeye izin verilmiştir" ilkesinden hareket eden 'Katiller' adındaki zümrenin düşünceleri de Nietzsche'nin gözünden kaçmamıştır. Daha sonra Machiavelli, Hobbes, Agrippa von Nettesheim, De Lamettrie, Mandeville ve bunun çırağı olan Markiz de Sade ve Vauvenargues... gibi XVIII. yüzyıla dek gelmiş ve türlü Avrupa uluslarına mensup olan filozoflarla uygarlığın doğurduğu çökme ve yanılmalardan kurtulmak için doğaya dönmeyi telkin eden Rousseau... hep Nietzsche'nin müjdecileri sayılırlar. Almanya'da da Goethe, Fichte'nin romantizmi, Schlegel'in *Lucind* adlı romanındaki ruh... hep Nietzsche'nin düşüncelerine benzeyen örneklere sahiptir. Nietzsche'yi bazen Max Stirner'e de benzetiriz ki, bu yazar, Feuerbach' la ve bunun insanlık felsefesiyle alay etmek, 'insanlık' soyutlaması yerine somut ve bireysel Ben'i koymak için Hegel diyalektiğinden yararlanmıştır. Bu adamın düşünceleri, kendilerine, 'asil anarşistler' adını takanların programı haline gelmiş olan, *Bir Tek ve Onun Özelliği* adlı eserindedir.

Nietzsche'nin türlü eserlerinden toplamış olduğumuz bazı özdeyişlerini kaydetmeyi de yararlı buluyoruz:

"Kendi ahlâksızlığından utanmak, merdivende bir basamaktır ki, bunun sonunda (insan yine) kendi ahlâklılığından utanır"; "Hayata doğru!.. Daha, daha çok hayat! Dünyaya daha çok hayat koyalım. Yaşasın Goethe!.."; "Özgecilik, özel insan zekâsının bir ürünüdür. Toplumlar, birbiri hakkında asla özgeci değildirler"; "Herhangi birini kendi lehinize hizmet ettirmek mi istiyorsunuz, onu kucaklayacakmış gibi bir hal alınız"; "Din, pratik olarak yaşamakta olan şeyleri disiplin altına alır, kavmin günlük hayatını tanrılaştırır"; "Bütün büyük eylemlerde bir cinayet vardır"; "Elindeliğin (libre arbitre) *babası ve annesi, insel vekâr ve gurur içindedir"; "Belki de bunu biraz fazla söylemişimdir; fakat bu, onun bir yalan olmasından ötürü değildir"; "Dünyaya pek çok insan geliyor; devlet fazla olanlar için icat edilmiştir. Bakınız, devlet onları, fazla olanları nasıl çekiyor!.. Onları nasıl sıkıştırıyor, onları nasıl çiğniyor, tekrar tekrar çiğniyor!.."; "Yazar, eseri konuşmaya başlayınca susmalıdır"; "Tanrı düşüncesinden en büyük güzelliği kaldıralım, aynı suretle en yüksek bilgeliği de kaldıralım. O, bu bilgelik ifriti olan tanrının deli olduğundan kuşkulanmayan filozofların övünmesidir. Onlar, Tanrı'nın olabildiği kadar kendilerine benzediğini iddia ederler. Hayır.. Tanrı bu en yüksek güç olan Tanrı, bu yeter. Bundan her vücuda gelmiş olan vücuda gelir: Âlem"; "Sizler çirkinsiniz. Pekâlâ. Öyleyse kardeşlerim, yüce ile örtününüz. O, yücelik mantosudur. Sizin aşkınız, en yüksek umudumuzun aşkı olsun ve sizin en yüksek umudunuz, hayatın en yüksek düşüncesi olsun. Sizin en yüksek düşünceniz, izin veriniz de onu ben size bildireyim, işte: İnsan, kendini aşması gereken bir şeydir. Böylece, kendi itaat ve savaş hayatınızı yaşayınız! Hayat uzunmuş ne çıkar? Hangi savaşçı esirgenmek ister? Ben sizi asla esirgemem ve ben sizi bütün kalbimle savaşta severim kardeşlerim. Zerdüşt böyle söyledi"; "Bir tekin aşkı, bir barbarlıktır. Zira, bütün diğerlerinin hesabına işler. Tanrı aşkı da böyle"; "Ülküsüne kavuşan kimse, bu nedenden de onu aşmıştır"; "Dâhi insan, ayrıca hiç olmazsa şu iki niteliğe sahip olmazsa tahammül edilemez: Minnettarlık, temizlik"; "Erkekte cinselliğin derece ve doğası, ruhunun en yüksek zirvesine nüfuz eder"; "Savaşçılar, barış zamanında kendileriyle savaşırlar"; "Sevildiğini bilen, fakat kendisini sevmeyen ruh, kendi temeline ihanet eder. Şarap tortusu, yüze çıkar"; "Denizde müthiş olan, susuzluktan ölmektir. Şu halde size gereken susuzluğu da yatıştırmayacak tarzda kendi gerçeğini tuzlamaktır"; "Herkes için merhamet"; "Bu, kendisine zulüm ve istibdat yapmaktır, komşum, efendim..."; "Vicdanını ileri sürmek istediğin zaman, o, sizi ısırarak kucaklar"; "Müzik sayesinde tutkuların kendileri keyiflendirirler"; "Bir caninin avukatları, onun edimindeki korkunç güzellikten suçlu lehine yararlanmak hususunda nadiren biraz artisttirler"; "Bir tepeyi*

aşmak iradesi, nihayet bir başkasının iradesini ya da birçok diğer tepeleri aşmaktan başka bir şey değildir"; "Ölüm odunları üzerinde hâlâ keyiflenen, eleme muzaffer olmaz, orada kendini bekleyen elem duygusuna muzaffer olur. Bir simge"; "Kendini, ülküsüne götüren yolu bulamayan, ülküsüz olanlar gibi aylâk ve küstah bir tarzda yaşar"; "Asla işitmediğin en iffetli söz: Gerçek aşkta bedeni kaplayan ruhtur"; "Nerede bilgi ağacı bulunursa, cennet de bulunur. En genç ve en ihtiyar yılanlar böyle söylüyor"; "Kendinden çok bahsetmek, belki de kendini saklamanın başka bir aracısıdır"; "Bir başkasının övünmesi, kendi övünmemize karşı geldiği zaman hoşumuza gitmez"; "Yalanda saf insanın işareti olan bir masumluk vardır"; "Sağır olmuş ihtiyar bir iftiracı (papaz): Dinlenmek için gözler de vardır ve körler krallığında, en uzun kulaklılar kraldır, demişti"; "Her alışkanlık, elimizi daha usta, dehamızı daha beceriksiz yapar"; "Bizi kitapların ötesine götürmeyen bir kitap ne işe yarar?"; "Derinden meşgul olan, her engelin üstündedir"; "Hiç bir muzaffer, tesadüfe inanmaz"; "Bir tek, daima hatalıdır. Gerçek ikiden başlar; bir tek tanıtlamayı bilmez, fakat iki olduklarını zaman, artık onlar reddolunamaz"; "Son kuşku: Son çözümlemede, insanın gerçekleri nedir?"; "Bunlar reddolunamaz yanılmalar"; "Nerde canlı bir şey bulmuşsam, iradenin iktidarını bulmuşum, hatta itaat edenin iradesinde bile, efendi olmak iradesini buldum"; "Nihayet hayat, ahlâkın bir yaratması değildir"; "Gerçeğe inananlar, özgür zekâdan yoksundurlar"; "Bu kavmin ortasından geçtim ve gözlerimi açtım: Onlar, pek küçülmüşler ve daha da küçülmeye devam etmektedirler, bunun nedeni, onların mutluluk ve erdem hakkındaki doktrinleridir"; "En çok nefret edenler kimlerdir? Kendi değer levhalarını kıran yıkıcı ve cani, fakat yaratıcı odur. Gözlerim açılmıştır: Zerdüşt'ün konuşması toplum değildir, belki yoldaşlardır. Zerdüşt, bir sürünün çobanı ya da köpeği olmamalıdır".

Amerikalı sosyalist bir sanatçı ve sanat tarihçisi olan Upton Sinclair, modern şiirin en yüksek örneği olarak Nietzsche'nin Zerdüşt'ündeki şu parçayı nakleder ki, gerçekte bu, filozofun 'insanüstü'nden ne anladığını da açıkça özetler:

"İnsan, hayvanla insanüstünün arasına gerilmiş bir iptir, uçurum üstünde bir ip"; "Tehlikeli bir ilerleyiş, tehlikeli bir yol üstü, tehlikeli bir geri bakış, tehlikeli bir korkma ve durma"; "İnsanda büyük olan, onun bir amaç değil, bir köprü olmasıdır: İnsanda sevilebilecek olan şey, bir geçiş ve bir bakış olmasıdır. Ben yaşamayı bilmeyenleri severim; yeter ki onlar, batanlar olsun. Çünkü, öteye geçenler onlardır"; "Ben, büyük istihkârcıları severim: Çünkü onlar, büyük tazmincilerdir ve o bir sayfa olan hasretin oklarıdır" (Upton Sinclair, *Altın Zincir.* Almancasından çeviren: E. T. Elçin, 1940).

Nietzsche'den rasgele naklettiğimiz bu parçalar, onun üslup ve düşünüş tarzının örnekleridir. Denebilir ki, özdeyiş tarzında yazı yazanların hiç biri onun üstünlüğüne ulaşamamıştır. Kullandığı dil ve sanat bakımından Nietzsche Alman edebiyat tarihinin en parlak simaları arasına karışmıştır.

İkinci Dünya Savaşını yaratmış olan Alman liderlerinin tutkularında da Nietzsche'nin ilhamları vardır. Nietzsche, dehanın sırlarını açığa vurmaya çalışan bir dehâdır.

Nietzsche'nin külliyatı; *Gesammtausgabe* (15 cilt; Leipzig, 1895-1910; 23 cilt, 1920-1929).

Bkz. Ueberweg'in *Geschichte der Philosophie* (12. baskı, cilt IV; Berlin, 1923) deki bibliyografya. Suud Kemalettin, *Üç Mustariplер* (1933); Mehmed Emin, *Frederik Niçe ve Bir Marifet Nazariyesi* (Darülfünun Edebiyat Fakültesi mecmuası, 1926. No. 5); H. Vaihinger, *La Philosophie de Nietzsche* (Milletlerarası Felsefe Kongresi yayımlarından olan *Histoir de la Philosophie*'deki makale, 1902, s. 473-528); H. Höffding, *Philosophes Contemporaines* (3. baskı, 1924, s. 136-168); E. Bréhier, (cilt II, s. 1013-1021); F. Palhoriès, (cilt III, s. 257-281); Oehler, *F. Nietzsche-Register* (1926'daki bibliyografya); Bertran, *N. Versuch einer Mythologie* (7. baskı, 1929); Vaihinger, *N. als Philosophe* (5. baskı, 1930); G. Sigmund, *N. der "Atheist" u. "Antichrist"*, (1946); P. Wolff, *F. Nietzsche u .d. Christl. Ethos* (2. baskı, 1948); H. Pfeil, *F. Nietzsche u. d. Religion* (1949); F. G. Junger, *Nietzsche* (1949); L. Giesz, *Nietzsche Existantialismus u. Wille zur Macht* (1950); L. Zahn, *F. Nietzsche ein Lebenschronik* (1950); Emile Faguet, *En Lisant Nietzsche* (1903); H. Lichtemberger, *La Philosophie de Nietzsche* (Paris, 1898). Bu eser Nietzsche hakkında yazılmış olan eserlerin en tarafsızlarından biridir. W. Durant, (s. 435-485); A. Oehler, *Nietzsche's Mutter* (2. baskı, 1949); Walrer Kaufmann, *Nietzsche* (1950); M. Landmann, *Geist und Leben, Varia Nietzcheana* (1951); H. Heimsoerh, *Metaphys. Voraussetzungen u. Antriebe in Nietzsche im Moralismus* (1955); G. Lukacs, *Fr. Nietzsche* (1958); K. Schlecta, *Der Fall Nietzsche* (1958); Bertrand Russel, *Wisdom of the West* (s. 257-258; Londra, 2. baskı, 1960).

NIEUWENTYT, Bernard van. Hollandalı hekim, matematikçi ve filozof. 1654'te Wastgraafdyk'de doğmuş, 1718'de ölmüştür. Babası bu şehirde pastördü. Oğlunu kilise için yetiştirmek istedi, fakat bilimlerden hoşlandığı için çalışmalarının yönünü değiştirdi ve başarıyla hekimlik, matematik, hukuk ve felsefe öğrendi. Bir matematikçi olarak, bilginler tarafından önem verilen eserler yazdı, bir filozof olarak da Descartes'ın açtığı yoldan yürüdü. Fakat bu yola, duyumların deneylerini akla yardımcı

yapmak ve Tanrı'nın varlığını doğanın düzeninden çıkardığı kanıtlarla tanıtlamak suretiyle katıldı. Kendisine ün sağlayan şu eseri bu ruhla yazmıştır: *Tanrıtanımazlarla İmansızların Kanaati İçin Evreni Temaşa* (Amsterdam, 1716). Bu eser evvelâ Hollanda diliyle yazılmış, sonra İngilizceye ve bu dilden de Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1725 ve 1740). Bu kitap iki bölümdür:

1. Tanrı'nın varoluşunu tanıtlar,
2. Vahyin dayandığı esasları felsefesel olmaktan çok Tanrıbilim gözüyle açıklar.

Getirmiş olduğu kanıtların hiç biri, bugünkü bilimlerin kabul edebileceği bir değere sahip değildir. Fakat, içinde pek sağlam akıl yürütmeler ve derinden dinli bir ruh dalgalandığı da inkâr edilemez. J.-J. Rousseau, *Emile* adlı eserinde onu epeyce hırpalar (s. 322-323). Chateaubriand da *Génie du Christianisme*'inde Nieuwentyt'in düşüncelerini değerlendirir (I er. part. liv. V). Nieuwentyt, yine Hollanda diliyle Spinoza'ya bir reddiye yazmıştır (1720).

NİFO, Agostino. Latince adı Agustinus Niphus' tür. 1473'e doğru Kalaberia'daki Japoli kasabasında doğmuş ve 4 haziran 1538'de ya da 1545' te ölmüştür. Pek küçükken şehri terk etmiş ve Sessa'da yerleşmiştir. Felsefede Padoue Okuluna bağlı olan Nifo, doktorasını verdikten sonra sırayla, Padoue, Salermo, Napoli, Roma ve Pise'de dersler vermiş ve Roma'da o denli ün kazanmıştır ki, Papa Léon X, kendisine 'Kont Palatin' unvanını vermiş ve Médicis sarayından dilediği ad ve silahları almasına izin vermiştir. Bu papa, onu İskenderiyecilikle de savaşa teşvik etmiştir. Bu sistem o zamanlar İbn Rüşdcülük kadar tehlikeli sayılmaktaydı.

Nifo, *De Pulchero et Amore* (Roma, 1529) başlıklı eserinde doğanın estetik yanını incelemiş ve doğa güzelliğine örnek olarak Tagliacozza Prensesi Jeanne d'Aragon'un bedenini göstermiştir. Bu eserini bu güzel prensese ithaf etmiş olan Nifo'nun hayatını yazanlar, onun yaşayış tarzının Anécreon'unkine benzediğini söyler ve kendisini ayıplamakta ittifak ederler.

Nifo, pek çok eser yazmıştır. Bunların çoğu Aristo'nun eser ve düşüncelerinin yorumlamalarından ibarettir. XVI. yüzyılda Guillaume d'Occam'ın öğrencileri, mantığı fazla ihmal etmişlerken Nifo, yorumlamalarıyle bu bilimi yeniden canlandırdı. Onun amacı, Aristo eserlerinin yeniden çevrilmelerine hız verdi. Nifo, yalnız Aristo'yu yorumlamakla kalmadı, Agostino Nifo adı altında İbn Rüşd'e dair de birtakım eserler yazdı. Onun ayrıca, kendi bilgi ve görüşlerini kapsayan hekimliğe, astroloji ve retoriğe dair eserleri de vardır. Felsefeyi ilgilendiren *De Immortalitate Animoe* (Venedik, 1518, 1540) adlı eserleriyle eski hocası Pomponacio'nun ölmezliğe dair, Aristo'da hiç bir iddianın varolmadığını, bu konunun insel bilgi dışında kalan sorunlardan olduğu hakkındaki görüşüne karşı hücum etmiştir. *De Intellectu libri VI* (Padoue, 1592; Venedik, 1503, 1527) adlı eseriyle de İbn Rüşd'ün evrensel entellekt hakkındaki tezini ele alır. Ve bu sisteme Büyük Albert, Saint-Thomas... vb.'nın yaptığı itirazlarla savaşır. Bu yüzden Nifo, pek büyük hücumlara uğradı. *De Infinitate Primi Motoris Quoestio* (Venedik, 1504) adlı eserinde, İbn Rüşd ile Saint-Thomas'nın, üzerinde uzlaşmış gibi göründükleri ilk hareket ettiricinin sonsuzluğu sorununu açıklar. Nifo'nun diğer bir eseri de, *Opuscula Moralia et Politica*'dır (Paris, 1645). Bu kitapçıklardan bir kısmı daha önce Venedik'te basılmıştır. Bunlar, ahlâkdışı birtakım öykülerle doludur. Politikaya dair olan eserleri, Machiavelli'den aşırılmıştır. Nifo' nun yaşadığı dönemde pek büyük bir ün kazanmış olmasında, felsefe tarihçileri birleşmektedirler. Külliyatı 1654'te 14 cilt olarak Paris' de basıldı.

Bkz. M. Nourrisson, *Machiavel* (s. 195-233). Ayrıca, Nifo'nun *Opuscula Moralia* adlı eserinin başına G. Naudé'nin yazdığı *De Augustino Nipho Judicium* (1645) başlıklı yazı. R. Charbonnel, *La Pensée Italienne au XVIe Siècle* (1900).

NİKOMAKÜS (Nicomacus). Aristo'nun ikinci karısı Herpillis'ten olan oğlu. Babası, on kitaptan bileşik olan *Ahlâk* kitabını bu oğluna ithaf etmiş ve onun adına yazmıştır. Bazıları, Nikomaküs'ün de on bölümlü bir ahlâk kitabı yazdığını ve babasının fiziğini açıkladığını kaydederler. Bu iddia, temelsizdir. Ve böyle bir eserin hiç bir izine rastlanmamıştır. Yalnız Nikomaküs'ün Teofrast (Theophraste) tarafından özentiyle yetiştirildiği bilinmekte ve babasının *Ethika*'yı ona ithaf etmesinden, kendisinin felsefesinden büsbütün habersiz olmadığı sonucu çıkarılmaktadır.

NİKOMAKÜS. Filistin'deki Gerasa şehrinde doğup Milâdın I. yüzyılının ortalarında yaşadığı görülen bu filozof, Fisogarculardandır. Gades' li Moderatus ve Tyana'lı Appollonius'ün çağdaşıdır. Nikomaküs, sayılar felsefesini yenileştirmek istemiştir. *Introductio in Aritmethicam* adlı eseri, Latince ve Yunanca olarak 1539'da Paris'de basıldı ve Jamblik tarafından açımlandı. *Fisagorcu Dogmalar Koleksiyonu* adındaki diğer eserinde gerek doktrin ve gerek Fisagor'la okulu hakkındaki efsanelere dair Porphyre ve Jamblik'ten geniş parçalar aldığı görülür. Bu koleksiyonun bir parçası adı geçen *Matematiğe Giriş*'tir ki, sayılar kuramın-

dan bahseder. Diğeri de manzum bir *Armonik Manüeli*'dir. Bu iki eser, zamanımıza dek gelmiştir. Bu manüeli, Meibon, *Enchridon Harmonicum. Groece et Latine* (Amsterdam, 1652) adlı eseriyle bastırmıştır. Photius de bu manüelden bazı parçalar nakletmiştir ki (*Bibliotheca*, cod. 187), bunlardan Nikomaküs'ün sayılar kuramını fizik ve ahlâka da uyguladığı görülür. Bütün bu parçalar, Ast tarafından, *Theologumena Aritmetica et Nicomachi Grasi* (Leipzig, 1817) nin Giriş kısmına eklenmiş olarak yayımlanmıştır.

Bir filozof olarak Nikomaküs, Yeni Fisagorcu Okulun önemlilerinden biridir. Yalnız, onun kişisel rolü ile eserlerinden kalan parçalar, gerçeğe tam olarak uygun değildir; eldeki parçalar, yöntem ve teknik itibarıyle güçlüdür; fakat orijinal değildir. *Theologumena*'sındaki sayılara dair ileri sürdüğü mistik görüşler kendisine onur verecek bir değerdedir. Nikomaküs, bunda İskenderiyeciliğin fantazyalarını hep ciddîye almış ve bunlara Doğu âleminin saçma inançlarını da ekleyerek bu efsanelerin sayısını artırmıştır. *Armonik Manüeli* ise, Fisagorcuların müzik doktrinlerinin en eski kaynağıdır, fakat yapılan eleştiriler, onun tarihsel değerinden çoğunu yok ederler. *Aritmetiğe Giriş*, Bizans imparatorluğunun son bir eseridir. Bunu Apulé Latinceye çevirmiş, Boéce, bazı şeyler ekleyerek ortaçağa nakletmiş, Rönesans'ta bu eser, Yunan biliminin temsilcisi sayılmıştır.

NİZOLİUS, Marius. Modéne yakınlarındaki Bersello kasabasında XV. yüzyılın ikinci yarımında doğmuş ve 1540'ta ölmüştür. Skolastik gerçekçiliğinin büyük hasımlarından biridir. O, gramerden başka bir şeyi incelemediğini ve skolastiğin bütün tezleri hakkında akıl yürütmek için bu tezleri formülleştiren sözcüklerin anlamlarını yeter bulduğunu söyler. Ona göre, eğer bu sözcükler, Auguste dönemindeki anlamlarından başka bir anlamda kullanılmışlarsa, bunlar sistemin ya yanlış ya da hayal edilmiş bir düşüncesini savunmuş olurlar. O, bu kuşkusunu, yani sözcükleri eski sözlükteki anlamda kullanmak ve anlamaktan doğacak yanılmaları, gramercilerle felsefecilerin bu sözcüklere başka anlamlar vermiş olmalarıyle tanıtlar. *De Veris Principiis et Vera Ratione Philosophandi. Contra Pseudo-Philosophos, libri IV* adlı ve skolastikler aleyhindeki ilk eseri, 1553'te çıktı. Leibniz bu eseri okumuş, kapsadığı ince ruhu ve herkesin anlayabileceği kadar sade ve güzel üslubu takdir etmiş ve Frankfurt'da yeniden bastırmıştır (1670). Bu büyük filozofun esere gösterdiği ilgi, Nizolius'ün önemini belirtmeye kâfidir. Bu eser iki bölümdür: Birincide skolastiklerin felsefe yapış tarzlarıyle en ünlü doktrinlerini ele alır ve bunları eleştirir. İkincide ise, kendi yöntemini ileri sürer. Ona göre, skolastiklerin yollarını şaşırmış olmaları ve gerçeği araştırması gereken felsefe, yalan yanlış şeyler telkin etmişse, bunun nedeni, gerçeklikler yerine adcılığın soyutlamalarını koymuş olmalarıdır. Bu yol, onları hiç bir gerçeği elde etmeden, boş araştırmalarla uçurumdan uçuruma sürükler. Nizolius, bu düşünceyle gerçekçiliği tutar ve gerçekçiler arasında Büyük Albert ve Saint-Thomas'ya İbn Rüşd ve Duns Scot'a önem verir; tümellerin özünü hayal etmiş olmak ve bu suretle de safdil çıraklarının zekâlarını bozmakla suçlandırdığı Aristo'ya da hücum eder ve ortaçağda tek filozof olarak yalnız Guillaume d'Occam'a değer verir. Onun görüş ve iddiaları, tarihçiler tarafından mübalâğalı sayılır. Eserinin yöntem kısmı da dikkate değer, onun yöntemi ilkel bir mantıktır: Metafiziği yanlış ve yararsız, bilim ve sanatlar arasında sayılmaya lâyık olmayan bir bilgi sayar. Az önem verdiği astrolojinin astronomiden ayrılması gerektiğini ve diyalektiği mantıktan ayırmanın doğru olacağını savunur. Özet olarak o, felsefeyi iyi tertip edilmiş bir gramer içinde görür.

Bkz. Adı geçen ve Leibniz'in bastırdığı eserin başına bu filozofun eklediği *Dissertasyon*'la Dutens ve Erdmann tarafından yayımlanmış olan Leibniz'in eserleri arasındaki *Dissertatio de stilo Philosophico Nizolii*.

NOACK, Ludwig. Alman filozof ve bibliyografı (kitap bilgini). 4 ekim 1819'da Bassungen'de (Darmstadt) doğdu. 17 haziran 1885'te Giessen'de öldü. Adı geçen şehirlerle Hesse'deki Freidberg Pastoral Semineri'nde öğrenimlerini tamamladı. 1842'de Worms ve Oppenheim jimnaz ve okullarında öğretmenliğe başlamış ve din sorunlarındaki liberal düşünceleri kilise tarafından sürekli kovuşturmalara uğramasına neden olmuştur; milletvekili adaylıklarında başarı gösterememişse de 1885'te Giessen Üniversitesine felsefe profesör yardımcısı olmuştur. Buradan da din adamlarının etkisiyle ayrılmaya mecbur oldu. Nihayet 1873'te kitapsaray memurluğuna atandı ve ölünceye kadar bu işte kaldı. Orijinal bir özelliği olmamakla birlikte Hegel'e bağlı olan okullara mensuptur. Tanrıbilimde Reiff ve Planck'ın geleneğini sürdürdü.

Eserleri: *Der Religionisbegriff Hegels* (Darmstadt, 1845); *Die Theol. als Religionsphil.* (Lubeck, 1852); *Kants Auferstehung aus sein. Grabe* (Leipzig, 1852); *Philosophio-Geschtl. Lexikon* (Leipzig, 1879). Bu eser tamamlanmamışsa da çok yararlı bir felsefe sözlüğüdür. Noack, Berlin Felsefe Cemiyeti'nin yayım aracısı olan Jahrbücher für Specülative Philosophie dergisini kurduğu gibi (1846-1848), Psyche adlı

deneysel psikoloji dergisini de kurmuştur (1859-1863). Ayrıca, Tanrıbilimi ilgileyen önemli eserleri vardır.

NOHL, Hermann. Alman filozof ve eğitimcisi. 7 ekim 1879'da Berlin'de doğdu. 1919'da Göttingen Üniversitesine profesör oldu. Bir taraftan Dilthey'e, bir taraftan da estetikçi olarak Hegel'e bağlıdır. Şu eserleri önemlidir: *Stil u. Weltanschauung* (1920); *Einführung in die Philosophie* (4. baskı, 1948); *Die Asthet. Wirklichkeit* (2. baskı, 1954); *Charakter und Schicksal* (4. baskı, 1949); *Die Sittl. Grunderfahrungen* (3. baskı, 1949); *Sokrates u. d. Ethik* (1904); *Die Weltanschaungen der Malerei* (1908); *Pedagog u. Polit. Aufsatze* (2. baskı, 1929); *Zurdt. Bildung* (1929); *Bewegung und ihre Theorie* (3. baskı, 1949); *Die Pödagog. Aufgabe der Gegenwart* (1949); *Schiller* (1954).

NOIRE, Ludwig. Alman filozofu. Abzei'de (Hesse) 26 mart 1829'da doğdu, 27 mart 1889'da Mayence'de öldü. Giessne Üniversitesinde okudu. Yirmi yaşından itibaren öldüğü şehrin jimnazlarında öğretmenilk yaptı. Spinoza ve Schopenhauer'in bağımsız ve oldukça orijinal bir çırağıdır. Noire, bircilerdendir (monistes). Ona göre, evren bir yüzü 'duyum', diğer yüzü 'hareket' olan bir tek gerçekliğe dönüştürülebilir. Bunun biri, evrenin dış, diğeri iç görünümünü oluşturur ve ikisi de her bakımdan özdeştirler. Bu iki yüklemin gelişmesi, varlıktaki bütün şekillerin meydana gelmesine neden olur. Tümdengelimli bir düşünce ile varlığın nedenleri bu gelişmeden elde edilir. Noire, bu doktrinini şu eserinde açıklamıştır: *Grundlage einer Zeitgemassen Philos.* (Leipzig, 1875); *Der Monistgedanke, eine Koncordanz der Philos. Schopenhauer, Darwin, R. Mayers, u. L. Geigers* (Leipzig, 1875); *Die Doppelnatur der Kausalitat* (Leipzig, 1876); *Aphorismen zur Monist. Ph.* (1877); *Die Lehre Kants u. d. Ursprung der Vern* (Mayence, 1882).

Noire, pratik aklın eleştiriminin, Max-Müller tarafından İngilizceye çevrilmiş olan nüshasına bir Önsöz yazmıştır ki, bu felsefe tarihinin gerçek ve başarılı bir taslağı sayılır (Londra, 1881). Diğer eserleri kaydettiklerimizden daha önemli değildir.

NOLEN, Pierre-Aimé-Désiré. Fransız filozofu. 21 ağustos 1838'de Paris'de doğdu, 1900'de öldü. Ecole Normale öğrencilerindendir. Türlü Fransız liselerinde felsefe öğretmenliği yapmıştır. Sonra Montpellier Edebiyat Fakültesine profesör (1876) ve Besançon Akademisine rektör olmuştur (1887). O, Kant felsefesinin ve eleştiriciliğin Fransa'da yeniden doğmasına hizmet etmiştir. Bu amaçla yazdığı Fransızca tezi şudur: *La Critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz* (Paris, 1875). Nolen, Revue Philosophique'de (1874-1881) yedi yıl Alman felsefesine dair değerli makaleler yazmıştır. Bu dergide çıkan *Kant et J.-J. Rousseau* (1880) ve *La Critique de Kant et la Religion* (1880) başlıklı makaleleriyle Hartman'dan Fransızcaya çevirdiği *Philosophie de l'Inconscient* (2 cilt; Paris, 1877) adlı eseri de önemlidir.

Nolen, Lange'nin *Histoire de Materailisme*'ine de bir Giriş yazmıştır (Lange'nin bu eserini, B. Pommerol Fransızcaya çevirmiştir).

NONİUS MARCELLUS. Latin filozof ve gramercisi. Milâdın III. yüzyılının ikinci yarımında yaşamıştır. Nümidia'da doğmuştur. (Bugün, Suk-Aras denilen yerin yakınlarındaki Kremissa denilen eski Thubursicum kasabasında). Bu kasabada Nonius Marcellus Herculius sözcüklerini kapsayan bir mezar yazıtı bulunmuştur ki, bu, bahsetmekte olduğumuz filozofun oğlu zannedilmektedir. Nonius Marcellus'e, "Thubursicum gezimcisi" denildiğine göre, kendisinin Aristo'ya bağlı ve felsefe dersleri vermiş bir filozof olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu konuda kendisinden zamanımıza hiç bir eser gelmemiştir. Nonius Marcellus'un *Seyahat Mektupları* başlıklı bir eser yazdığından bahsedilirse de, bulunmamıştır. Oğluna ithaf ettiği *Bilim Özeti* ya da *Compendiosa Doctrina per Litteras* adındaki büyük eseri kaybolmamıştır. Bu büyük ve yirmi uzun bölüme ayrılmış bir gramer kitabıdır ki, içinde en eski Latin yazarlarından birçok parçalar nakledilmiş olduğu için, tarih bakımından önemlidir.

NOODT, Gérard. Alman filozofu. 1647'de Nimegue'de doğmuş ve 1725'te ölmüştür. Bu şehirde ve sırayla Franeker, Utrecht ve Leyde'de hukuk profesörlüğü yapmıştır. Eserlerinin çoğu doğal hak ve adliyeye dairdir. Yalnız şu iki eseri felsefeyi ilgiler: *De Jure Imperii et Legeregia; De Religione ab Imperio, Jure Jentium Libera.* Bunlar, Leyde Üniversitesinde 1699 ve 1706 tarihlerindeki rektörlüğü zamanında söylediği söylevlerdir ki, Barbeyrac, bunları birleştirerek, *Du Pouvoir des Souverains et de la Liberté de Conscience* başlığıyle Fransızcaya çevirmiştir. Noodt, bunlardan birincisinde hükümranlığın kaynağını ve özel haklarını inceler. Eğer bu, der, her şey gibi Tanrısal gücün bir eseri ise, bu ancak dolaysız olarak ulusun iradesinde yerleşebilir ve hükümranlık kamu düzeninin isteğini aşamaz. İnsanlar, doğal bir surette eşit ve özgürdürler. Fakat, mutlak bir özgürlük ve eşitlikle değil, ahlâk özdeyişlerine göre karşılıklı olarak birbirine saygı göstermeye mecbur oldukları sıralar içinde özgür ve eşittirler. Toplum kurulurken hiç

kimse hakkından yoksun edilemez, hiç bir olumlu (pozitif) pakt, sosyal gücün sınırlarını saptayamaz. İstibdata direnme, doğal hakkın bir koşuludur. Köle bile efendisine her hususta itaat etmez. Bütün bir ulusun kendi iradesiyle köleliği kabul etmesi bile dizginsiz bir baskı yapılması hakkını vermez.

Noodt'a göre bu ilkeler, Roma İmparatorluğunun Kral Kanunu denilen ve imparatorları, bazı kanunlardan affeden kanuna karşı değildir. Ve kralı bütün kanunların üstüne çıkarmaz. *Vicdan Özgürlüğüne Dair* ikinci söylevinde Noodt, dinin uygar kanunlardan tamamıyle bağımsız olması gerektiğini tanıtlar. Ona göre din, yalnız kanunun yetkilerine (attributions) girmeyen ruhların çıkarlarını ilgiler. O, hiç kimsenin kendi keyfine ya da başkalarının keyfine göre değiştiremeyeceği bireysel bir kanaatin konusudur. Hatta, toplum kurumu, vicdanları dine itaat ettirmiş olsa bile, doğal hakkı bozmadan ve Tanrı hakkını kötüye kullanmadan ona üstün bir değer sağlayamaz. Hoşgörmezlik (intolérance), dinin çıkarına baş vurmayacağı gibi, —zira, din de kuvvetini gerçeğinden alır— sapıkların (égarés) çıkarına da çalışamaz. Zira, bu sapıklar, baskıyla kandırılarak yola getirilebilir. O, toplumun kendi çıkarı için de istenemez. Zira, inançların çeşitliliği, birbirlerine saygı gösterdikleri zaman, hatta karakolların güçlerini tarafsız bir hale getirir. Görülüyor ki Noodt, bu söylevinde açıkça Locke'un hoşgörüye dair olan mektuplarından yararlanmıştır. Onun pek liberal bir ruhla kanıtlarını geliştirmiş ve asla Tanrıtanımazlığa yanaşmamıştır. Hatta, özgürlük hesabına saçma inançlara ve puta taparlığa kadar izin vermiştir. Bu iki kitapçıktaki düşünceler, bütün kaplamıyle, yüz yıl sonra Fransız Devrimi'nde gerçekleşmiştir.

Noodt'un eserleri iki cilt olarak 1724'te Leyde'de yayımlanmıştır. Vicdan özgürlüğüne dair olan dissertasyonlar birinci cildi teşkil eder. Barbeyrac'ın Fransızcaya çevirdikleri, 1707'de Amsterdam'da çıktı, daha sonra da 1714'te ve 1731'de Gronovius'ün *Loi Royale* başlıklı söyleviyle Barbeyrac'ın *Nature du Sort* adlı söylevi iki cilt olarak bir arada yayımlanmıştır.

NORDAU, Max-Simon. Avusturyalı filozof, eleştirici ve yazar. Aslı, Musevîdir. 1849'da Peşte'de doğmuştur. 1925'te ölmüştür. Romanları ve edebî eleştirileriyle ün kazanmış olan Nordau'ın eserlerinden çoğu Avrupa dillerine çevrilmiştir. Ona, filozof sıfatını verişimizin nedeni, sanat ve estetik hakkındaki görüşlerinin özelliğidir. Fransızcaya A. Dietrich'in *Dégénérescences (Soysuzlaşmalar)* adıyle çevirmiş olduğu iki ciltlik eserinden birincisinde yüzyılın sonu ile mistisizm konusunu, ikinci cildinde ise, bencillik (égoisme), gerçekçilik ve XX. yüzyılı inceler. Bu eserde derin bir görüşle, tutku ve sabırla, yeniçağın düşünce hareketleri incelenmiştir. Bin sayfa tutan bu felsefesel ve edebî eleştiride mistikleri, sembolistleri, Parnasçıları, Tolstoy'e bağlı olanları, Wagnercileri, ön-Rafaelcileri (pré-Raphaélistes) şiddetle hırpalar ve bunların sanatını soysuzlaşmış ve çağımızın soysuzlaşmasında önemli bir etken sayar.

Alman edebiyatına dokunmadan bütün bunların sinir hastalığının bir sonucu olduğunu iddia eden Nordau, *Sanatın Sosyal Görevi* adlı eserinde de, soysuzlara, denksizlere (déséquilibrés) ve bireycilere açtığı savaşı bir yana bırakarak, sanatın amacı, endüstri toplumlarının karakteristik bölünme ve özelleşmesinde 'tamamlayıcı' (integrale) bir hayatı hazırlamak ve kurmaktan ibaret sayar. Ona göre, "sanat için sanat", sadece içsel hallerin ifadesi olan sanat, artistin duygularını nesnelleştirmesi, "Dördüncü dönem insanının, mağaralarda yaşayan insanın sanatıdır".

Nordau'ın Aug. Detrich tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan diğer eserleri şunlardır: *Paradox Sociologiques* (1898); *Psycho-Physiologie du Genie et du Talent* (1898); *Paradox Pyschologiques* (1900); *Les Mensonges Conventionnels de Notre Civilisation* (1900). Bu eserler birçok kez Paris'te basılmıştır.

NORRIS, John. İngiliz filozofu. 1657'de Wiltshire'deki Collingborn-Kingston'da doğmuş ve 1711'de Sarum yakınlarında Benerton rektörü iken ölmüştür. Norris, filozof olduğu kadar da seçkin bir Tanrıbilimcidir. O, dini otorite ile özgür düşünceleri, mistisizme biraz fazla kaymak suretiyle ve felsefesel spekülasyonları incitmeden uzlaştırmaya çalışmıştır. Aynı zamanda imanla doğaüstü vahyi akla dayamıştır. Bu Tanrıbilim cephesinin yanı başında bir filozof olarak da Locke'un hasmı ve Malebranche'ın çırağı olduğu görülür. Yazdığı birçok eserlerden şu üçü onun bu çift karakterini tanıtlamaya elverişlidir: Bunlardan birincisinin konusu Tanrı aşkıdır. Bu, Mistress Astell adında bir kadına yazdığı mektupların bir ürünüdür. Adı, *Lettre Concerning the Love of God Between the Author of the Proposal to the Ladies and John Norris* (Londra, 1695). İkincisi, Hıristiyanlık misterleriyle ilişkisi bakımından akılla imanı inceler: *An Account of Reason and Faith in Relation to the Mysteries of Christianity* (Londra, 1697). Üçüncüsü, hepsinden önemlidir: Ülküsel ve kavranılabilir âlem kuramı hakkında bir denemeden bahseder: *An*

Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World (2 cilt; Londra, 1701-1704).

Tanrı Aşkına Dair Mektuplar adını taşıyan birinci eserde, yazar tamamıyle mistiktir. İnceleyen, iddiacı bir üslupla insanı Tanrı ile birleştirecek olan tek aracının, yetkinliğe ulaşmak için bir emin yolun, bütün diğer fakültelerimizden fazla Aşk olduğunu anlatır. İnsan, biliminden çok aşkı sayesinde daha güçlüdür. Aşk, bizi tinsel âlemin en yüce evrelerine çıkarttığı ve en ulu meleklerin saflarına ulaştırabildiği halde, bilim bize, pekinsizlikten, bulanıklık, kuşku ve tartışmadan başka bir şey vermez. Sahip olduğumuz fakültelerin hepsi gökyüzünden geldikleri halde, bizi toprakta bırakırlar. Bu hayattan itibaren bizi ebedîlik bölgelerine götüren yalnız Aşk'tır. Fakat Tanrı aşkından başka bir aşk yoktur. Aşkımız, sadece Tanrı'ya değilse ve eğer taşıdığımız aşk topraksal duygulanmaların hepsini yıkmamışsa Tanrı aşkı da yok demektir. Zira, sonsuz varlık, sonsuz bir surette sevilmek ister. Bütün iyiliklerin tek kaynağından başka da sevimli bir şey yoktur.

İkinci eser, yani Akıl'la iman'ı inceleyen eser, orijinal değilse de, büyük bir ustalık ve bilgiyle yazılmıştır. Norris, bu eserinde amacının 'akıl'a sınır çizmek olduğunu itiraf etmesine karşın, bu konuya büyük bir pay ayırmıştır. Eserin Önsöz'ünden anlaşıldığına göre, o, bu kitabı Toland'ın *Mistersiz Hıristiyanlık* adlı eserine ve Sosenciliğe (Socianisme), yaradancılığa (déisme) ve Protestan kilisesinin her şekline her taraftan girmiş olan akılcılığa bir reddiye olarak yazmıştır. Ona göre, Sosenciler, evvelâ yaradancı olur, yaradancılar da Tanrıtanımaz olurlar. Şu halde aklın bizi aldattığını değil —zira, aldatsaydı gerçekle yanılma arasında hiç bir fark olmazdı— fakat onun ulaşmak istediğimiz amaç yolunda yetersiz olduğunu tanıtlamak gerektir. Akıl, kendinden (en soi) gerçek kadar geniş olmadığı gibi, desteklemek ve kendimizi yöneltmek ihtiyacında olduğumuz gerçekler kadar geniş değildir ve birtakım içgüdüsel ve tanıtlamalı (démonstratif) bilgiler de vardır ki, bütün bunlar için akla vahyedilmiş bilgileri de eklemek zorundayız.

Ona göre, mutlak anlamda akıl, gerçeğin, yani Tanrısal aklın en sağın (exacte) ölçüsüdür. Zira, bütün gerçekler, kavranılabilmelidirler. Fakat, Tanrısal akıl için kavranılabilen, insel akıl için zorunlu olarak kavranılamaz. Çünkü insan, buna bazı öğelerle sahiptir. Şu halde bu iki akıl arasında özleri bakımından değil, genişlikleri bakımından fark vardır. Yani onlar, başka ölçülerde bir aynı akıldır. Şu halde, aklın vahiy önünde çekilmesi gerekmez. Tersine olarak bunların birbirine hizmet etmesi gerektir. Akıl, vahyin unvanlarını (titres) kontrol eder, vahiy de aklın boşluklarını doldurur. "Aklın nuru, Tanrı'nın olduğu kadar da vahyin nurundan gelir. Her ne kadar Tanrı'nın nuru vahyin nurunu karıştırsa da, bunların ikisi de birbirine aykırı değildir. En yüce gerçek olan Tanrı, bizi, akla aykırı olan hiç bir şeye inanmak zorunda bırakmaz ve ben daha ileri giderek diyeceğim ki, Tanrı aklımıza karşıt olan bir şeye bizi iman etmek zorunda bırakmaz ve akıl dışı olan bir şeye inanmaklığımızı da istemez. Gerçekten akıl dışı olan şeye inanmak, aklın alamayacağı bir edimdir ve Tanrı böyle bir edimi, hele akılla nitelenmiş olan bir yaratığa asla yüklemez" (ch. III, s. 4). Görülüyor ki bu düşünceler, Locke'un *İnsan Algıcı* (müdrike) *Hakkında Deneme* (ch. XVIII) adlı eserindeki düşüncelerin aynı gibidir.

Felsefenin bağımsızlığı ve insan aklına saygı sorununda Norris, Descartes Okuluna bağlıdır. *Ülküsel ve Zihinsel Âlem Kuramına Dair Deneme* adını taşıyan üçüncü ve iki ciltlik eserinde Malebranche'ın etkisi vardır. Birinci cilt, zihin âlemini, mutlak ve tamamıyle felsefesel bir görüşle ele alır. İkinci cilt ise, bu âlemi insel algıçla ilişkisi bakımından onun varlığını bize bildiren düşünce ve fakültelerle, yani felsefesel bakımdan inceler. Eserin birinci bölümü Malebranche'ı güzel ve zarif bir üslupla özetlediği için bu kısımda Norris'in kişisel görüşlerine rastlarız. Buradaki tartışma konularından biri, Locke'un, "Tanrı, maddeye düşünme fakültesini verebilir" iddiasıdır. Eserin yedinci bölümü, duyumculuğun tarihiyle eleştirisini kapsar. Norris der ki, "Eşyanın doğasını gözlem ve kıyaslamalarla araştıracak yerde Tanrı'nın tümel gücünü ileri sürmek bir filozofa yakışmaz. Bize düşünceyle uzamın ilişkileri hakkındaki bilimsel araştırmaların bu günlük aracılarını kimler öğretecektir?.. Düşünce ve uzam, örneğin, şekil ve hareket gibi birbirinden farklı iki tarz (mode) ya da nitelik değil, fakat birbirinden farklı iki özdür. Hareketle şeklin —ruhumuzda birbirinden ayrı iseler de— aynı maddesel nesne üzerinde birleşmiş olmalarında hiç bir engel yoktur. Zira bunlar, madde kavramının öğelerinden başka bir şey değildirler. Zira her cisim, sınırlı olduğundan, bazı çizgilerle sona erer ve yer değiştirme yeteneğindedir. Fakat uzam, hiç bir tarzda düşüncenin içinde değildir. Düşünce de uzamın içinde değildir. Fazla olarak, uzam olarak bölünebilir. Düşünce ise, yalındır ve birdir. Bu nedenden bunlar bir aynı öznede birleştirilemezler. Bu itibarla madde düşünebilir, önermesi, üçgen karenin özelliklerine sahip olabilir, önermesi kadar çelişiktir".

Bütün düşüncelerimizin duyulardan geldiğini iddia eden doktrine gelince: Norris, bunun deneylere aykırı olduğunu, bu doktrinin ahlâk ve imanın temellerini yıkacağını ileri sürmek suretiyle reddetmekten hoşlanmaz. Fakat daha çok duyumculuğun tarih bakımından maddesel hayallerin, Epikür ve Demokrit 'idolları'nın (idoles) ve skolastik okulunun kasıtlı türlerinin (espéces intentionnelles) bir şekil değiştirmesinden ibaret olduğunu ileri sürerek reddeder.

Norris'in diğer eserleri: *Mutluluk Düşüncesi* (Londra, 1683); *Xenophon'un Siropedisinin Son Dört Kitabının İngilizceye Çevirisi* (Londra, 1685); *Aşk Kuramı ve Kanunları* (Londra, 1688); *Akıl ve Din ya da Takvanın Esas ve Ölçüsü* (Londra, 1689); *İnsel Hayata Dair Düşünceler* (Londra, 1690); *Ruhun Doğal Olarak Ölmezliğine Dair Söylev* (Londra, 1708). Ve daha birçok dini, edebiyatı ve pratik hayatı ilgileyen eserleri vardır.

Bkz. Wood, *Athenae Oxonienses* (cilt IV); *Biographia Britanica*. J. Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy* (1874).

NORSTRÖM, Vitalis. İsveç filozofu. 29 ocak 1856'da Âmâl'da doğdu, 29 kasım 1916'da Göteborg'da öldü. 1891'de bu şehirde profesör olmuştu. Rickert ve Eucken'le birlikte Yeni Kantçılığa bağlandı ve kültür felsefesiyle uğraştı. Şu eserleri önemlidir: *Om Natursammanhang osh Frihet* (1895); *Masskultur* (2. baskı, 1910); *Religion och Tanke* (1912); *Om Viljans Frihet* (1917).

Bkz. A. Völklein, *Die Philosophie Norström* (Tübingen, 1924; dissertasyondur).

NOTKER, Labeo. Saint-Gallen adı da verilen bu Alman filozofu, 950'de doğmuş, 1022'de ölmüştür. Cluny'de toplanmış olan Benedikten reformcularına mensuptur. Kendisinden pek de orijinal olmayan birtakım ahlâk ve diyalektik kitapları kalmıştır. O, skolastiğin ilk dönemlerinde Latinceye çevrilmiş olan eserleri koruyan ve okutanlardan biridir. Notker, Boéce'in *De Consolatione Philosophioe*'sini çevirmiştir. Bu rahibi IX. yüzyıl sonlarında, yani 885 yılına doğru yaşamış olan Bégue'li Notker' le karıştırmamalıdır. Bu Alman rahibi de Alcuine'in o dönemdeki Avrupa okullarına yaptığı etkiyi gösteren eseriyle tanınır.

Bkz. P. Th. Hofmann, *Der Mittelalterl. Meuschgeschen aus der Welt Notkers* (1922).

NOURRISON, Jean-Félix. Fransız felsefe tarihçisidir. 1823'te Thiers'de doğdu, 1899'da Paris' de öldü. V. Cousin'in çıraklarındandır. Bu itibarla XIX. yüzyılda Ecole Normale'de kurulmuş olan seçmeci doktrinlere bağlıdır. *Tableau des Progrés de la Pensée Humaine Depuis Thalés Jusqu'à Leibniz* (Paris, 1858, 1860); *La Philosophie de Saint-Augustin* (2 cilt; Paris, 1866); *La Philosophie de Leibniz* (Paris, 1860) adlı eserlerinden başka, Bossuet, Bérulle, Spinoza, Voltaire, Rousseau... vb. hakkında da değerli eserleri vardır.

NOVALIS, Friedrich von Hardenberg. Alman ozan ve filozofu. 2 mayıs 1772'de Yukarı Saxs (Mansfield Kontluğunda) doğdu ve 23 mart 1801'de öldü. Yazılarında ülkücü bir felsefe vardır. Novalis, bu filozofun takma adıdır. Schelling'in açtığı felsefesel düşünce mensuplarının parlak yazarlarından biridir. Babası Saxe tuzlaları müdürü Baron Hardenberg'in oğludur. Novalis, daha pek gençken yüksek yönetim işleri için yetiştirilmek istendi. Fakat özel yönsemeleri ve tanıştığı kimselerin etkisi, onun felsefe ve edebiyata karşı olan sevgi ve yeteneğini geliştirdi.

Koleji bitirince Leipzig ve Wittemberg Üniversitesinde okudu. İşte bu dönemde N. F. Schlegel, Fichte ve daha sonra da Schelling' le tanıştı. Aynı zamanda nişanlısının ve kardeşi Erasmus'un ölümleri gibi felâketler, onun ince ve duygulu ruhunu bir çeşit mistiklik sarhoşluğuna ulaştıran hülyalara sürükledi. Novalis'in bu ruh hali, o zamanlar İena Üniversitesinde hazırlanmakta olan felsefesel görüşler için pek elverişliydi. Bu felsefe, Fichte'nin görüşlerini yıkmış olan Schelling'in felsefesidir. Bu filozof, psikoloji yöntemlerini terk etmiş, hayal gücünün ateşli atılganlıklarıyle ontoloji bölgelerini aşmış ve Ben'den hareket ederek Tanrı ve doğayı kavramak iddiasına girişmişti. Novalis, Schelling'ten daha gençti, fakat onun etkisinden kurtulamadı ve onunla birlikte Fichte'ye saldıranlar arasına karıştı. Bu sırada Schelling' in *Doğa Felsefesine Dair Düşünceler* (1797) ve *Âlemin Ruhu* (1798) adlı eserlerini bastırdı. Bunlardaki felsefeyle şiir yeni sistemi zenginleştirmişti. Novalis'in, *Sais'in Çırakları* ve *Düşünceler* adlı eserleri de bu dönemde ve aynı şiir ve felsefeyle süslenmiş olarak çıktı.

Almanya'da yeniçağ metafiziğinin kısa ve fakat parlak tarihini iki döneme ayıran nedenleri burada açıklayacak değiliz. Yalnız, o dönemde bilim, insandan hareket etmek suretiyle mutlak'a ulaşamadığı için, psikolojiyi terk etmiş ve Tanrı'da yerleşmişti. Schelling, okulunun ilk iddialarını formülleştirdiği zamanlarda Novalis de Sais'in çıraklarından birine aynı türden düşüncelerle uğraştığını gösteren ve genç filozofun programı olması gereken birtakım sözleri söyletir. Sais tanrıçasının heykeli üzerinde şu yazıt görülür: *"Hiç bir fani, Tanrıçanın peçesini kaldıramaz"*. Çıraklarından

biri, "Eğer, der, hiç bir fani, Tanrıçanın peçesini kaldıramazsa, bizlerin de ölümsüz bir hale gelmemiz gerektir. Zira, bu Tanrısal peçeyi kaldıramayan, Sais'in gerçek bir çırağı değil demektir". Eserde birtakım parlak ve cüretli sözler vardır ki, bunları daha sonra Schelling ve Hegel geliştireceklerdir. Bu sözler, Alman felsefesinde İskenderiye Okulunun ilk belirtileridir ki, daha sonra Münich ve Berlin'de gittikçe büyüyerek gelişecektir. İnsanlıktan arınarak Bir'e, Tanrı'ya kadar yükselmek, Plotinos' un doktrinlerinden biridir. Novalis de İskenderiye felsefesini büyük bir tutkuyla okumuş ve bunun etkisi altında kalmıştır. Plotinos'da 'bir esirme' (vecit) hali olan düşünceler, Hegel'de yöntem olmuştur. Özet olarak Almanya'da Fichte'nin ilk denemesinden sonra felsefe, Novalis gibi, "Tanrı olmam gerektir!" diye haykırır.

Novalis'in adı geçen eseri, düzyazılmış bir şiirin ya da romanın birinci bölümüdür. Ve içinde tartışılması gereken başlıca felsefe sorunları vardır; fakat o, bu eseri bitirmemiştir. Yalnız elimizdeki parçalar, yüksek bir düşünce ve hayal gücünün ürünüdür; yani, ateşli ve derin görüşleri kapsar. Novalis hakkında M. Oken, yönetmekte olduğu İsis dergisinde gereken açıklamaları vermiş ve onun yeni, parlak ve değerli yönlerini belirterek bu filozof ozanı unutulmaktan kurtarmıştır.

Novalis, *Düşünceler* adlı eserinde de sistemsiz olmakla birlikte hangi doktrinlere bağlı olduğunu hissettirir ve Fichte sisteminin Schelling sistemini hazırladığı bir dönemdeki ruh halleriyle felsefenin durumunu açıklar. Bu eser, bir bakıma Fichte tarafından dikte ettirilmiş gibi görünür; bir bakıma da, yeni felsefeyi haber veren ve mutlak'a doğru ilhamlanma ve bir atılım (hamle) gibi görünür. Bu dönemde Almanya'da birçok zekâları Spinoza uğraştırmakta olduğundan, Novalis üzerinde de bu filozofun büyük etkileri görülür. Bunun içindir ki, "Spinoza, Tanrı'yla sarhoş olmuş bir adamdır!" derdi. Bu söz, kendisine de uygulanabilir. Yani, o da mutlak'la sarhoş olmuştur. Novalis, bu ülkü tutkusuna öyle bir hayal gücü, gerçek âlemden ilgiyi kesmek için öyle inanılmaz bir kolaylık eklemiştir ki, âdeta hayatını bütün bir mistik bölgede geçirmiştir, denilebilir. Ona göre, doğa, bir ansiklopedi, bir sistem ve ruhumuzun bir planıdır; ve tarih, uçsuz bucaksız bir öyküdür. Yalnız düşünce ve sanatın tarihi ciddîdir. Bu suretle, bu mistik, Tanrı deryasına dalmış ve gerçeklikle alay eden ozan filozof, mutlak olmayan ya da düşüncesinin bu tek amacını doğrudan doğruya döndüremediği şeyleri bir yana atar. Novalis, fizik, matematik ve jeolojiyi de pek iyi bilmektedir. O, içinde yaşadığı tüm yaratma'yı (creation) kendisi için dönüştüren (istihale) kanunları incelemekten hoşlanır. Novalis, her ne kadar olgulara ciddî bir değer vermemiş, tarihi önemli olaylarla yenileşmiş olan bir âlemin yaşadığı dönemi tanımışsa da, tinsel olguları, bilimlerin ve sanatların tarihini pek iyi anlamış, felsefe ve şiire karşı en yüksek bir duygu beslemiştir. E. Bréhier, Novalis'in romantizmi ve felsefesi hakkında şu özeti verir:

Novalis, Kant eleştirimciliğinin bir yorumlamasını vermiştir. Onda, "Çatışkılı (antinomique) ve tek yanlı (unilateral) yargılar vardır; bunların bir çeşidini gerçeklik, karşıt bir çeşidini de ülkücülük anlar; sentetik yargılar ise, dehâ yargılarıdır; eleştirimciliğin kullandıkları da bunlardır. Bir kamul (commun) eleştirimcilik vardır ki, akademicilik ve seçmeciliğe düşer. Bir de yüksek eleştirimcilik vardır ki, bu da uzlaşımcılığa (syncrétisme) düşer". Yüksek eleştirimcilik, bütün gerçekçilikle ilişkiye girişen eleştirimciliktir. Novalis'e göre, "Ben-olmayan (non-moi), ben'in simgesidir ve yalnız ben'in kendisi için zihin yürütmekten (intellection) başka bir şey yapmaz. Fakat, tersine olarak ben-olmayan, ben ile temsil olunur ve ben, simgedir. Âlem, evrensel bir troptur (trope); ruhun simgesel bir hayalidir".

Bu romantizm, Novalis'de dinsel uyanıştan ve Fransa ile Almanya'daki aydıncılarda (illuministe) beliren ansiklopedik ruha karşı gösterilen tepkiden ayrılamaz. Bu ruhu Novalis'in *Chritenheit und Europa*'sındaki vaızlarında bulabiliriz. Nitekim bundan, *Chateaubriand* da yararlanmış, *Génie du Christianisme* ve *Soirés de Saint-Petersburg* adlı eserlerinde bu ruhu yinelemiştir. Ona göre, romantizmin esası, "bireysel moman'ı ya da bireysel durumları mutlaklaştırmak, tümelleştirmek ve sınıflamaktır". Bu görüş sayesindedir ki, roman, öykü ve şiir, romantizmde felsefesel bir değer kazanmıştır.

Schleiermacher, Novalis için, "Bu Tanrısal genç adam için, tüm âlem büyük bir şiirdir" der. *Henri von Ofterdingen* adlı bitmemiş romanında da Novalis, bütün bilgileri ve inançları toplamaya çalışmıştır. Bu bir çeşit gerçekten ülküye geçen insel destandır. O, çok öğrenmiş; çok sezmiş, hastalıklı (marazî) denecek denli derin duygulara ve düşüncelere kapılmıştır. Büyük elemleri arasında da bir çeşit iyimserlikten ayrılmamıştır. Novalis, evrenin mistik ve gizli birlik ve uygulamalarına derinden sokulmuş olan düşünürlerden biridir. Peygamberce bir üsluba daima sahip olan Novalis, bir yandan da bir cizvitler milisinin kurulmasını tasarlamıştır.

Novalis, felsefesini tamamlayarak mistisizmden kurtulacağı bir dönemde zamansız ölmesi

yüzünden, Schelling tarafından tamamlanmış olan ve içinde kendi payı da bulunan sistemin yetkin şeklini göremedi. O, her şeyden önce büyük ve derin düşünceli bir ozandı. *Henri von Ofterdingen* adlı yarım kalmış romanında *Sais'in Çırakları* adlı eserinde bilim için yaptığı denemeyi şiir için yapmıştır. Bu eserlerinin en tamı olmakla birlikte yine bir taslak sayılır. Felsefesel düşüncelerinin nitelik ve kusurlarını belirten şiirleri, nesirle de karışık olan *Geceye Kaside* adlı eseriyle *Dinsel İlâhiler* ve *Europa und die Christenheit* adlı eserlerinde de vardır. Felsefesel düşünceleri, *Fragmente*'de bulunur.

Onun eserleri, ölümünden sonra, dostu Louis Tieck tarafından toplanmış ve birçok kez bastırılmıştır. Bu dostu ve Edouard von Bulow'un 1846'da Berlin'de bastırmış oldukları külliyata Novalis'in basılmamış düşünceleri, hayatı... vb. gibi yenilikler eklenmiştir.

Bkz. Oken, Isis dergisindeki yazısı (1829, No. I); Hegel'in *Felsefe Tarihi* (cilt III); Gelzer, *Kant'tan Lessing'e Kadar Alman Edebiyatı* (Leipzig, 1841); Lerminier, *Rhin'in Ötesinde* (Bu eserler hep Almancadır). En yeni müracaat kitapları da şunlardır: Pixberg, *Novalis als Naturphilosoph* (1928); H. Simon, *Der Mag. Idealismus. Studien zur Philos. des Novalis* (1906); E. Bréhier, (cilt II, s. 729); Spenlé, *Novalis* (1904); H. Littenberger, *Novalis* (1912); ve H. Delacroix'nın *Revue de Métaphysique* (1903) de, Cl. Estève'in *Revue Philosophique* (kasım, 1929) da, *Novalis'in Büyülü Ülkücülük ve Şiirine Dair Makaleleri.* L. Albrecht, *Der Magische Idealismus in Novalis Maerchentheorie Maerchendichtung* (1948); E. Hederer, *Novalis* (1949); The Haering, *Novalis als Philosoph* (1955).

NOVİKOV, M. Jeaque. Rus sosyolog ve yazarlarından. 1849'da Istanbul'da doğdu, 1900'de öldü. Toplumu canlı bir organizma sayarak biyolojiye dayanan bir sosyoloji doktrini kurmak ve bundan iradenin, sosyal vicdanın fizyolojik bir psikolojisini elde etmek istemiştir. Bu konudaki kanıtları, organcılığı (organicisme) beğenmeyenlerin ileri sürdükleri kanıtların zayıf oluşudur. Ona göre organik kuram kabul edilmezse, toplum âdeta doğaüstünde yüzmüş olur. O, psikolojik determinizmi kabul ettiği halde, sosyal determinizmi reddeder. Zira, der, insanın eylemleri daima kendi çıkarlarına elverişli görünen hallere uygundur. Kendi çıkarı gibi gördüğü şeyler ise, bu çıkara dair sahip olduğu düşünce ve bilgilerden gelir. Bu itibarla determinizm, psikoloji alanını aşamaz. İnsan eylemleri üzerinde doğal faktörlerin de rolü varsa da, bunu fazla mübalağalandırmamalıdır. Sosyal reformların engelleri, dış doğadan değil, insan beyinlerinden gelir. Yalnız Novikov, sosyal özgürlüğü dokunulmaz ve tam saymıştır. Ona göre, insanlar arasındaki ödev düşüncesinin ve ödevlerin kaynağı, 'dayanışma'dır ve bu dayanışma (tesanüt), insanları uluslararası ilişkilere götürür. O, bir Avrupa ulusları federasyonunun kurulmasını ister ve kurulacağından da umutlu görünür ki, bu, bugün de hâlâ gerçeklendirilmek istenen ülkülerden biridir.

Novikov, bir taraftan da çağımızın büyük sosyal ve ekonomik hareketleriyle de ilgilenmiştir. Sosyalistler gibi servetin bölüşülmesinde eşitlik sağlanmakla insanların mutlu edilemeyeceğine inanır. Ona göre, bir milyon insana yüz milyar frankı bölüştürecek olursak, adam başına bin frank düşeceğinden sefalet başlar. Şu halde yapılacak şey, yeryüzünün sahip olduğu zenginlik toplamını artırmaktır. Yani, sefaletin kaynağı eşitsizlik değil, bireylere isabet eden servetin kaynağıdır. Fakir oluşumuzun nedeni ise, az üretip çok yağma etmektir. Şu halde, az çalışanların ücretini azaltıp çok çalışanlarınkini artırmak mı gerektir? Novikov'a göre, zenginlik zekâ ile doğru orantılı olduğu gibi, sefalet de zihinsel miyoplukla doğru orantılıdır. Zenginlik de, "geniş anlamda insanın organlaşmasına uygulanmış olan bütün dış doğa halleridir"; "Bir şeye sahip olmayan insan fakir, çok şeye sahip olan ise, zengindir". Novikov, sefaletin önüne geçmek için yapılacak grevlerin ve himayenin de aleyhindedir. Tek çare, Avrupa zümresinin federasyonu, yani kapitalistlerin birleşmesidir. Bu bakımdan o, sosyalistlerin enternasyonalizmi (internationalisme) savunan politikalarını beğenir; bunların kongrelerini Avrupalılar Parlamentosunun bir oğulcuğu (embryon) sayar. Fakat, onların ekonomik programlarını doğa kanunlarına aykırı bulur ve muvaffak olamayacaklarına inanır.

Novikov, Avrupa Federasyonunun, yüksek sınıfların çıkarlarına zarar vermeyeceğini iddia eder, hatta onların zenginliğini geniş ölçüde artıracağını da ileri sürer. Hele toprak sahipleri daha da yararlanacaklardır. İşçilere gelince, bunların sefaleti, ona göre, kapitalistlerin sertliğinden ve haydutluğundan doğmaz. Büyük ekonomik sorunlarda iyiliğin göreceği hiç bir iş yoktur. İşçi ile kapitalistler arasındaki çatışmaların da hiç bir gerçekliği yoktur. Asıl, bu iki zümre birbiriyle dayanışmışlardır; zira, kapitalsiz emek olamaz. Zenginin kapitali, haksız ve şiddet kullanmakla elde ettiği itirazına da Novikov, bunun kapitalde değil, haydutlukta mümkün olabileceğini söyler ve "kapital demek, der, kasada bir fondur (fonde), buna sahip olan, onu işletecek bir yer bulamazsa, yani onu emekleriyle değerlendirecek bireyleri bulamazsa, bu fon ne işe yarar?".

Kitlenin kapitalle uğraşması doğru değildir, bu, aşağı sınıfların işi değildir. Elverir ki, aşağı kitleler çalışsın, yüksek sınıflar, yani kapita-

listler de federasyonu hazırlasınlar. Ondan sonra her şey yolunda gidecektir. En sağlam bir insan bile, bir gün öleceğini bilir, bununla birlikte yaşar. İnsan, sürekli olarak ölümü düşünürse deli olur. Bu itibarla memnun olmayanların sürekli olarak sefaleti düşünmeleri akla aykırıdır. Kötümser olmamalıdır. Kötümserlik, her türlü hayat sevincini zehirleyen bir bitkidir ve bunun nedeni, ülkümüzün gittikçe büyümesi ve gerçekliğin yerinde saymasıdır; gerçekliğin gittikçe kötüleşmesi değildir. Şu halde mutlu olmak için ülküleri azaltmak yetişir.

Novikov, bu düşüncelerini, hepsi Paris'de F. Alcan Kitabevi yayımlarından olan şu eserlerinde savunmuştur: *Les Luttes Entre Société Humaines; Les Gaspillage des Sociétés; L'Avenir de la Race Blanche; Conscience et Volanté Sociales; Le Perile Jaune...* vb.

Bkz. Ossip-Lourié, (s. 228-237).

NUMENİUS. Suriye'deki Apame şehrinde doğup milâdın II. yüzyılında yaşamış olan bu filozof, dinsel doktrinlere karşı büyük bir ilgi ve zevk sahibi olanları temsil eder. Fakat bu filozofu hazırlamış olan okul kadar da yaşadığı döneme dair tam bir bilgi elde edilememiştir. Ondan ilk bahseden yazar, milâdın 213-220 yılları arasında ölmüş olan İskenderiyeli Clement'dir. Bu zat, Numenius'ü görmüştür. Daha sonra Numenius'den söz edenlerden Origènes ve Ösebüs, onun Fisagorcu olduğunu, Porphyros ise Eflatuncu olduğunu anlatırlar. Belki de en doğrusu, onun Yunan okullarının ufkunu genişletmek için Doğu düşünce âlemine bağlı olanlar arasında bulunması, Fisagor ve Eflatun'u örnek tutarak Mısır'la İran'ı uzlaştıranlardan olmasıdır. Nitekim Numenius, eserlerinde Doğu düşünce ve inançlarından güvenle bahseder. Onun yaşadığı dönemdeki rolü pek de küçük değildir. Daha sonra Plotinos'a bağlanmış olan Amelius, onun tüm derslerini ve eserlerini toplamış ve birçoklarını da ezberlemiştir. Porphyre, Numenius'ün yüz defter dolduracak kadar çok eser yazdığını kaydeder. Amelius, bu hazineyi, Apame'de oturan bir evlâtlığına vermiştir. Fakat burada bahsedilen eserler, Numenius'ün mü, yoksa Plotinos'un konferansları mı olduğu bilinmemektedir. Gerçek olan şudur ki, bu iki filozof da, Eflatun ve Doğu'ya karşı aynı saygıyı duymuş ve aynı kaynaklardan yararlanmışlardır. Yalnız Numenius, Hıristiyanlık metinlerine baş vurmakta Plotinos'dan daha ileri gitmiştir. Bununla birlikte o, samimî olarak çoktanrıcıdır ve felsefeden başka bir şeyle uğraşmamıştır. O, Fisagor ve Eflatun'a mutlak surette bağlı olmakla övünür; bunların ikinci ve üçüncü Akademi tarafından terk edilişlerini hoş görmez.

Numenius'ün doktrini mutlak tutuculuktur. O, *Time*'yi yorumlamış, sayılar kuramını Fisagor tarzında açıklamış ve en yüce hayır'ı (hayır-ı âlâ), Eflatun gözüyle incelemiştir. *Yer ve Uzay Kitabı* adlı eserini de bu iki filozofun anlayışına göre yazmıştır. Daha çok üzerinde durduğu din felsefesine dair sorunlarda Eflatun'un yolundan ayrılmadığı zannedilen Plotinos'dan daha ileri giderek tarafsız kalmayı yeğ tutar. Philon aracılığıyle bazı Yahudi doktrinlerini öğrenmiş ve bunların yardımıyle de bazı İncil metinlerini okumuş, bunların kendi düşüncelerine uygun olanlarından yararlanmıştır.

Numenius, kitaplarında İncil yazarlarından, "herhangi bir barbar" diye bahsetmiştir. Yahudi şeriatcılarından bahsederken de, "Eflatun'u Attik tarzında konuşan bir Musa" saymış ve "Eflatun, Yunanca konuşan bir Musa değil de nedir?" diye sormuştur. Numenius, Geldanîlerin, Hintli Mısırlıların doktrinlerini kavramış ve onlara karşı büyük saygılar beslemiştir. Hatta, ahlâk sorunlarında Fisagor ve Eflatun'dan daha yukarı çıkmayı ve en ünlü ulusların dinsel tören ve kurbanlarının anlamını karşılaştırmayı salık vermiştir ve "bu kavimlerin Eflatun'la uygun oldukları görülecektir" diyerek bu tümel uzlaşımcılık sayesinde, din felsefesinde yalnız Saint-Jean'ın metafizik bir metninden değil, İsa'nın hayatına dair bazı olgulardan da yararlanmayı ihmal etmemiştir. O, İsa'nın hayatını, Philon'un Tevrat'tan yararlandığı gibi, daha çok alegorik anlamda kullanmıştır. Onun mütebahhirliği safdilcedir ve eleştirileri zayıftır; bu nitelikleriyle Yunan filozoflarını, Doğu'dan pek önemli öğeler almış olmalarına karşın yetersiz bulur.

Numenius'ün doktrini, Plotinos'a kaynak ödevini görmüş olan Ammonius Saccas'ınkine benzer: O da, tüm Eflatuncular gibi ilkel ve yalınç varlığa Bir, Hayır, Zihin adlarını verir; bunu sayıca çok ve 'şer' saydığı maddesel tözün de karşısavı (antitez) sayar. Mutlak'la madde arasında dolaysız bir ilişki kabul etmez. Yüce Tanrı, değişmez ve mutlak sükûn olduğu için, âlemin yaratıcısı olamaz. Onun rolü, yaratanı, yani ikinci bir Tanrı'yı kendi suretinde meydana getirmekten ibarettir. Sonra da yaratmanın yasamacısı (legislateure) olarak, âleme türüm (émanation) yoluyle ruhları dağıtmıştır. İkinci Tanrı ise, tersine olarak çift doğalıdır. O, bir taraftan düşünceler âlemini seyreder, bir taraftan da üzerinde demiurgos olarak hareket ettiği ve duyular âlemiyle kendi arasında hiç bir fark kalmayacak surette içine karıştığı maddeyi seyreder. Âlem de Tanrı suretinde olan ikinci Tanrı'ya benzer. Proklüs, bundan Numenius'ün 'üç Tanrı' kabul ettiği sonucunu çıkarır.

Numenius, bu 'kozmik' kurama esaslı bir surette ruhsal olan bir antropoloji de ekler. Ruh da demiurgos gibi iki doğalıdır. Biri, Tanrı'dan almış olduğu Tanrısal veriler aracılığıyle madde ve cisimle ilgilenen 'akıldışı' (irrationnelle) doğadır. Bu iki ruh arasında, birinci ve ikinci Tanrılar arasında olduğu gibi içten bir birliğe sahiptir. İkinci Tanrı, birinciden ilham alır, gözlerini akıllı (raisonnable) ruha çevirir, ona kendi Tanrısal hayatını verir ya da onu canlandırır, içinden türediği kaynağa gönderir.

Özet olarak Numenius'ün doktrini, yaşadığı yüzyılın tüm gezimcilerinde olduğu gibi, şu iki temel sorunda toplanabilir: Zihnin duyulara, hayrın şerre geçişi ve duyulardan zihinsele, hayırdan şerre dönüş. Onu zamanının diğer filozoflarından ayıran nitelik, özgür zekâya sahip oluşu ve bu niteliğiyle de Yahudilik ve Hıristiyanlık eserlerinden yararlanabilmesidir. Onu öven eski yazarlardan Origènes, "Numenius'ün Musa ve diğer peygamberlerin eserlerinden aldığı parçalardaki gizli anlamları ustaca keşfetmiş olduğunu" söyler. *Epops, Sayılar, Uzay Kitabı* adlı eserlerinde bu karakter görülür. Oysaki zamanının hiç bir filozof ve yazarı, kutsal kitapların metinlerini hiç kaydetmemişlerdir. Bunun içindir ki, Hıristiyan Tanrıbilimcileri, kendisinden saygı ve hayranlıkla söz ederler. O, ruhun maddesizliğini ve ölmezliğini de kabul etmiştir.

Numenius'den kalan parçalar, F. G. Mullach'ın *Frag. Phil. Graec*'indedir (3 cilt).

Bu filozofu, aynı adı taşıyan diğer iki filozofla karıştırmamalıdır; bunlardan biri, Pyrrhoncudur; diğeri *Ava Dair* bir eserin yazarıdır.

Bkz. Vacherot, (cilt III); J. Simon, (cilt I, s. 125-135); F. Thedinga, *De Numenio Philosopho Platonico* (Bonn, 1875); Ritter ve Preller, *Hist. Phil. Graecae* (1898); T. Wittaker, *The Neo-Platonists* (2. baskı, 1918); Überweg, *Grund. der Gesch. der Philo.* (cilt I, 1926).

O

OERSTED, Anders Sandoe. Danimarka filozofu. Hukuk filozofu olarak tanınır. 21 aralık 1778'de dünyaya geldi, 1 mayıs 1860'da Kopenhag'da öldü. Kendisini Kant ve Fichte'nin etkisi altında bir hukuk ve ahlâk görüşleriyle tanıtmıştır. Şu eserleri önemlidir: *Haandbog Over den Danke og Morsk Lovkyndighed* (1 cilt, 1822-1835); *At mit Livs og Mintids Historie* (4 cilt, 1851-1857). Kardeşi de tanınmış bir filozoftu.

OESTERREICH, Traugott Konstantin. Alman filozofu. 15 eylül 1880'de Stettin'de doğdu, 27 temmuz 1949'da Tübingen'de öldü. 1917'de bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Axiom ve Parapsikoloji, yani medyumluk ve buna bağlı ruh halleri üzerindeki görüşleriyle tanınır. Eserleri: *Kant u. d. Metaphysik* (1906); *Einf. i. d. Religionis Psychologie* (1917); *Das Weltbild Gegenwart* (2. baskı, 1925); *Die Essenheit* (1921); *Grundbegriffe der Parapsychologie* (2. baskı, 1931); *Der Okkultismus im Modernen Weltbild* (2. baskı, 1923); *Die Philos. Bedeutung der Mediumstischen Phönomene* (1924).

OEZSTED, Hans Christian. Danimarka filozofu ve doğa bilgini. 14 ağustos 1777'de Rudkjöbing'de doğdu, 9 mart 1851'de Kopenhang'da öldü. Daha çok elektromanyetizm ve doğa felsefesine dair dersler vermiştir. Schelling'e bağlıdır. Şu iki eseri önemlidir: *Die Naturwissenschaft u. d. Geistesbildung* (1850); *Der Geist u. d. Natur* (6. baskı, 1874).

OKEN, Lorenz. Alman romancı, hekim ve doğa bilgini. 1 ağustos 1779'da Bohlsbach'da (Baden) doğdu, 11 ağustos 1851'de Zürih'te öldü. Daha pek gençliğinde, Schelling'in heyecanlı bir öğrencisi olmuştu. Üstadının panteizmini gerçek bir bilgiyle savunmaya ve geliştirmeye çalışmışsa da, sistemin ruhunu çoğu zaman bozmuş ya da değiştirmiştir. Daha çok doğa bilimleri üzerinde çalışmış; 1807'den itibaren kafatasının omurlardan oluştuğunu bildirmiştir. Bu keşfi dolayısıyle Goethe ile arasında birtakım tartışmalar olmuştur. Bir doğa bilgini sıfatıyle bu dersleri sırayla İena, Münih ve Zürih'te vermiştir. Schelling'in ünlü bir kişi olduğu zamanlarda o, yirmi yaşındaydı; tüm bilimleri ve bilimin yöntemlerini değiştirmek ve özdeşlik doktrininin formüllerini bunlara uygulamak suretiyle bilimleri yeniden canlandırmak isteyen iddiaları dinlemişti. Bu iddialar, hatta Schelling'in kendi eserlerinde olduğu kadar da kendisine taraflı olanların eserlerinde de görülüyordu.

Birçok genç zekâlar bu aşırı spekülasyon manyasına (manie) tutulmuşlar ve pek çok faaliyet yaratmışlarsa da, verdikleri sonuçlar pek azdır. Mukayeseli anatomi, zooloji, frenoloji, hekimlik, fizik, kimya bilimleri yeniden ele alınmış ve bunları olumlu (pozitif) bir hale getirmiş olan yöntemler bir yana atılarak yeni metafiziğin gerçeklenmesinde kanıt (delil) hizmetini görmeleri için aracı haline getirilmişlerdir. Bu fizikle metafiziğin keyifsel karışımından (halita) birtakım sistemler, daha doğrusu, birtakım romanlar oluşmuştur ki, bunlar, çağdaş bilimin tedbirli kurallarına tamamıyle aykırıdırlar ve bunlar bazı pek uzak dönemler hayal edilmeden okunamazlar. Hiç kimse, pek kuvvetli başları bile bozmuş olan bu gerçeklere o denli hayırlı bir cerbeze ve ateşle katılmış değildir. Zira o, kibirli hülyalarıyle dünyada deneyüstü felsefenin soyut kanunlarını bulacağını ve 'a priori' olarak evreni kuracağını umut ediyordu. Ona göre, doğal felsefe, ebedî dönüşüm (istihale) doktrinidir ki, bunun sayesinde mutlak, âlem haline gelebilir. Bu sisteme göre, Tanrı 'sıfır'a eşittir.

Bu sıfır, tüm niceliklerin kaynağıdır. Fakat kendisi, her çeşit miktarla ilgisizdir. Bununla birlikte, tüm evren ondan çıkmak zorundadır. Yokluk (le néant), tek şekilli ritminin (rythme) tüm düşünce ve hareketlerde bulunduğu bir karşısav (antitez) sayesinde parçalanır ve bireşimi (sentez) 'çok'la 'az'dan ibaret olan iki ayrıma bölünür. Böylece, monat sayıya, birlik çokluğa, Tanrı âlem ve bilince dönüştürülmüş olur. Bu dönüşümün üç evresi (safha) vardır: 'İlkel sükûn', 'hareket' ve Tanrı şeklinde olan 'uzay'.

Doğanın her derecesinde bu üç evre vardır. Örneğin, böylece ilkel madde, evvelâ yalın, seçik olmayan, ağır nitelikli esirdir. Sonra bu uzamlı ve ışınlı esir olur; daha sonra da bütün boyutlara uzanan ısı olur ve sıvılığı (fluidité) yaratır, yani belirlenmiş boyutları yıkar. Bu düşünceler burada karanlık ve akıl almaz gibi görünürler ve onun sisteminde bu çeşit görüşler çoktur. "Mutlak evrensel" olan doğanın onuruna, duygularını hatipçe ve ozanca belirtir. Oken'in dilinde 'canlanmalar' suretiyle âlemin organlaşmasını ve "kendi kendine faaliyette bulunan" bir kutupluluk (polarité) sayesinde güneşin, gezegenlerin ve kuyrukluyıldızların oluşumunu (formation) açıklamak için giriştiği çabalar, onu büyük eserlerin reçetesini kabalcı formüllerle kaplayan bir simyacı gibi (alchimiste) gösterir. Oken, organlaşmış varlıkların oluşuna dair düşüncelerinde de bir çeşit

gizli (occulte) bilimlere baş vurur. Örneğin, ona göre, her organın ilk öğeleri, organik kesecikler (vésicules) ya da noktalardır. Bunlar toprağa atılınca bitkileri, suya atılınca hayvanları, yani yürüyen çiçekleri oluştururlar. Bazıları, bitkisel hayatı, bazıları da kozmik ve güneşsel (şemsî) hayatı tekrarlar.

Zira, her şey şu mantıksal formülün yeknesaklığıyle tekrarlanır durur: "Her şey en zararlı analojilere göre bölünür ve yaklaşır". Bütün varlıklar, Tanrı'yı temsil ederler ve varlıkların tüm nitelikleri, Tanrı'nın düşüncelerini ya da edimlerini temsil eder; hayvansal düzende, insanın türlü yüklemlerini temsil eder ya da tekrarlar. İnsan bir sinir sistemine sahiptir. Bu sistem ister istemez sinirli hayvanlarda da olacaktır. İnsanda kemikler vardır, öyleyse kemikli hayvanlar da olacaktır. İnsanın duyuları olduğu için, duyulu hayvanlar da vardır. Her varlık, bir yüksek varlığın herhangi bir yanında beliren bir simgedir ya da daha aşağı varlıkların niteliklerini kendinde özetler. Oken, "Hayvan zümresi, organları bölünmüş insan demektir" der. Bu çeşit tasarımları bir bireyin türlü kısımlarında da izlemek gerektir. Böylece, bir tek organ, tüm diğerlerini de temsil eder; örneğin, insan başında bir kaburga, bir ciğer ve bronşlar bulunur. Bileşiğin (composition) birliği ilkesi daha uzaklara uygulanamaz.

Oken'in eserleri: *Doğa Felsefesi Sisteminin Taslağına Dair Sınama* (Schelling'indir) ve *Buna Bağlı Olan Duyular Kuramı* (Frankfurt, 1802); *Türeme* (Bamberg, 1807); *Evren Hakkında Fisagorcu Parçalar* (İena, 1808); *Doğa Felsefesi Doktrini* (1809). Bu eserin esaslı olarak düzeltilmiş olanı (3. baskı; Zürih, 1843); *Isis Dergisi* (1817-1848); *Biyoloji Sisteminin Taslağı* (Göttingen, 1805); *Doğa Felsefesi Manüeli* (3 cilt, 1817-1827).

Bkz. J. S. Schuster, *Oken der Mann und sein Werk* (1922); Strohl, *L. Oken. u. G. Bühner* (1936); R. Zaunick ve M. Pfannenstiel, *L. Oken und Goethe* (1941).

OLEMPİODOROS (Olympiodoros). İskenderiyelidir. Proklus'ün hocasıdır; bu bakımdan milâdın V. yüzyılında yaşamıştır. Kendisinden hem öğrencisi, hem de Damassius bahsetmektedir. Olempiodoros, gezimciliğe bağlı olup, dersleri anlaşılamayacak kadar bulanık ve karışık bir filozoftur.

Bu adı taşıyan diğer bir gezimci filozof daha vardır ki, Aristo'nun *Meteoroloji*'sini açıklamıştır. Bu eserin birinci kitabı hakkında Philippon'un bir yorumlamasıyle Latinceye çevrilmiş bir nüshası birleştirilerek Cammozzi tarafından yayımlanmıştır (Venedik, 1551 ve 1567). Buhle, yayımlamış olduğu Aristo külliyatının birinci cildinde (s. 157 vb.) bu Olempiodoros'un basılmamış olan diğer birçok eserlerinden bahseder. Bu ikinci Olempiodoros'un birinciden ayrı bir filozof olup olmadığı kesin olarak bilinmiyorsa da, Elie ve David gibi Aristo yorumcularının da hocası olduğu kabul edilmektedir.

Bkz. Marinus, *Vita Procli*, (cilt IX); Suidas, *De Olympiodoros* kelimesi. Fabricius, *Biblioth. Grec.* (cilt X, s. 352).

OLEMPİODOROS. Yeni Eflatunculardan. Milâdın V. yüzyılının ikinci yarımında yaşadığı, Creuzer Stalbaum ve V. Cousin'den öğrenilmektedir. Kendisi puta tapar okulları kapatmış olan ünlü 529 fermanından önce, İmparator Justinien'in saltanatı zamanında parlamıştır. İskenderiye'de doğduğu pek belli değilse de, hayatının önemli bir kısmını orada geçirmiş ve görünüşe göre, orada bir de okul açmıştır. Hocasının kimler olduğu bilinmiyor. Yalnız, eserlerinde Proklus'le Damassius'ten fazla söz eder ve ikinciye birinciden daha fazla değer verdiği görülür. Zamanımıza dek gelen eserleri Eflatun'un *Phedon, Phileb, Gorgias, Alsibiades* adlı dört diyaloğunun yorumlamalarından ibarettir. O, daha önce örneklerini Proklus'ün verdiği bu yorumlamalarda az çok bu filozofunkine benzeyen kendi doktrinini öğretir ya da hiç olmazsa birçok noktalardan değiştirilmiş ve geliştirilmiş olan İskenderiye üstatlarının doktrinini nakleder. Felsefe ile dinin ilişkilerine dair anlayışı —ki, biri Yunanistan'ı, diğeri Doğu'yu temsil eder— ve mitolojiye dair yaptığı yorumlamalar, kişisel ve seçkin bir değer taşır. Din ile misterlerin ilişkisinde iki kısım ayırır. Biri 'felsefe'dir ki, bu konuda Porphyre ve Plotinos'a değer verir. İkincisi de 'din'dir ki, bu konuda da Jamblik, Sirianus, Proklus ve genel olarak bütün ruhanîleri sayar. Gerek felsefesel, gerek dinsel mistleri açıklama tarzı, artık Olempiodoros'un yaşadığı çağda paganizmanın yıkılmak üzere olduğuna aracılık eder ve İskenderiye Okulunun da ancak felsefesel doktrinlerle bir süre daha yaşayabildiğini gösterir.

Ona göre, dinin bize bulanık simgelerle öğrettiği her şeyi, felsefe açık ve seçik düşüncelerle kavrar ve der ki: "Biri bize eşyayı daima simgelerin bilmecesi içinde gösterir, diğeri ise, yazılmış söz ışığı içinde gösterir". Bunun içindir ki, Yunanistan'da en çok ziyaret edilen tapınakların cephesinde "Kendini bil!" cümlesi yazılıdır. Mısır'da aynı kural, mihraba yerleştirilmiş olan bir ayna ile ifade olunmuştur. Felsefesel zekâyı dinsel zekâdan ayıran bir fark da, felsefenin, özgürlükten, hareketten hoşlan-

ması, dinin ise, hareketsizlikten hoşlanmasıdır. Birçok filozoflar ve hatta zamanımızın Tanrıbilimcileri de başka türlü söylemezler. Fakat böyle anlaşılmış bir din alegoriden (allégorie) başka bir şey değildir. Dinin en çok sayılan ve önem verilen dogmalar (dogme) ve öyküleri, birtakım sudan mitlere (mythes) iner. Şu halde bu mitler nasıl meydana gelirler? Ve bunları kaç sınıfa ayırmalıdır? Olempiodoros'un bu iki soruya verdiği karşılık, paganizmanın son sözü olmak itibarıyle dikkate değer: Ona göre, bunları insanlar yaratmıştır. 'Çocukluğumuzda, der, hayal gücüne göre yaşarız ve bu güç, türlü şekiller alır. Mitlerin görevi, bu fakülteyi kandırmaktır. Mit, gerçeği bir hayal altında temsil eden bir yapıntıdan (fiction) başka bir şey değildir. Bu itibarla mit, gerçeğin bir imgesi olduğundan ve ruh varlıklar düzeninde kendisinden üstün olan şeyin imgesi olduğundan, ruhun miti sevmesi nedensiz değildir. Mit, imge içinde hazırlanmış olan imgedir".

İki türlü mit vardır: *Felsefeyi ve şiiri ilgileyen mitler.* Bunlar, ancak şekil itibarıyle farklıdırlar, kaynakları ise aynıdır. Her ikisinin de yarar ve zararları vardır. *Şiirin mitleri,* sakladıkları gerçeklere kadar sokulmak için kendilerini kapatan örtüyü kaldırmaya zorlanandan daha üstündür, bunun saçmalığı bile açıkça görülenin üzerinde durmaya engel olur ve gizli gerçeği aramaya mecbur eder; o, görünüş önünde de duracak ve mit'in dilinde saklı olanı aramayacak ve yanılmalara sürüklenebilecek olan yalın insandan elbette aşağıdır. Şiir miti, tecrübesiz bir ruhu aldatabilir. Nitekim, Eflatun, bu çeşit mitlerinden ötürü, Homeros'u *Cumhuriyet*'inden kovmuştur... Nihayet şiir mitleri, düzenli, kapsadığı anlama daha çok benzer ve bu nedenlerden de daha az yetkindir... *Felsefesel mitler* ise, tersine olarak görünüşler önünde durmakla bile, ruh, pek can sıkıcı bir şey hissetmez... "Bu mitlerin aşağılığı, onların bu görünüşlerinden memnun olmaktan doğar. Zira, bunlar saçma değildir ve bunlarda daima doğru bir anlam anlaşılmaz. Bu mitler, aynı zamanda anlaşılamayacak olan şeyleri açığa vurmak için kullanılır. Nasıl ki, dinsel törenlerde kutsal ve esrarlı aracılar, lâyık olmayan insanların nazarlarından esirgemek için perdelenirlerse, mitler de doktrinlerin ilk gelene teslim edilmesi için zarflanır".

Aşağıda da göreceğimiz gibi Olempiodoros'a göre, insanda zihin, irade (görüş) ve hayal gibi üç fakülte vardır. Bütün insanlar filozof olsalardı, onları yalnız zihin yönetir ve bütün diğer fakülteleri sustururdu. Fakat herkes filozof değildir. Yalnız zihne itaat edenler bilgedirler; bazıları da yalnız görüşle (opinion) yönetilirler ki, bunlar tedbirlidirler. Bazıları da hayal gücüne bağlıdırlar. Mitler bunlar için gereklidir, zira bunların ruhu için çıplak gerçeğin cazibesi yoktur.

İskenderiye felsefesinin ışığı altında açıklanmış bir iki mit örneği verelim: Satürn ya da Kronos, bütün saf varlıkların ya da zihnin en yüce nedenidir. Ozanlar, zihnin kendi çocuklarını yediğini, bunları tekrar kustuğunu, zira zihnin kendi üzerine katlandığını ve kendi özel düşünceleriyle beslendiğini, sonra bunları yeniden meydana getirip dışarda gerçeklendirdiğini söylerler. Jüpiter ya da Zeus, (yaşamak), hayatsal güçtür. Buna, Dios (veren) adı da verilir. Çünkü o, kendi kendine hayat bağışlar. O, en yüksek birliği, en etkin ve canlı özü içinde dikkate alınmış olan âlemdir. Baküs ise, tersine, bir anda hem bir, hem de bölünmüş olan bir, yani özü itibarıyle bir, belirmesi itibarıyle bölünmüş bir âlemi temsil eder. Titanlar, bu âlemin aşağı güçleridir ve âlemi sürekli bir surette daha büyük bölünebilirliklere sürüklemeye çalışırlar. Promete, akıllı ruhların yeryüzüne inmesini yöneten güçtür. Zira, kendini tanıma her şeyden önce akıllı ruha özgüdür. Onun gökteki ateşi çalmış gibi gösterilmesi bundandır. Çünkü ruh da, tıpkı ateş gibi, bu dünyada olan şeylerin üstüne yükselmeye meyleder. Pandor, akıldan yoksun olan ruhtur ki, bedenle akıllı ruhu birleştirme işine aracılık yapar. Nihayet Jünon, göğe dönmek için kendi zarfından soyunan akıllı ruhtur.

Bu örnekler de gösteriyor ki, Olempiodoros, İskenderiye Okulunun mitleri ahlâksal ve metafizik bir anlamda yorumlamakta olduğunu göstermektedir. Bu yorumlama tarzı, Evhemer'in tarihsel sisteminden ve stoacıların fiziksel açıklamalarından farklıdır. Olempiodoros, yorumlamalarında yalnız bu dinsel ve metafizik düşüncelerle kalmamış, psikoloji ve ahlâka dair de yararlı görüşler vermiştir. *Phedon'a Dair Yorumlama*'sında: "Tanrı, der, ruhu üç öğeden meydana getirmiştir. Biri ile ruh, aşağı şeylere uzanır, diğeriyle kendi üzerine katlanmış olur, üçüncü ile de kendi yaratanına yükselebilir". Bunlar, bugünkü deyimlerle söylenirse, bir çeşit duyarlık, irade (görüş) ve akıl demektir. Duyarlık düşüncelerimizin nedeni değil, vesilesidir. O, ruhu bilime teşvik etme rolünü yapan bir haberci ya da münadi gibidir. Bunun akıldan farkı, tanıdığını bilmeden tanımaktır ve kendi üzerine olduğu kadar da duyular ve eşya üzerine dönmeye yeteneği yoktur. Duyarlıkla akıl fakültesinin ortasında hayal gücü yer alır. Hayal gücü, duyuların ve tutkuların emri altında bulunan zihindir. Bellek de bu çift doğaya sahiptir. Zira bellek,

yalnız alınmış bir izlenimin ya da sürekli bir duyumun baki kalışı değildir. O, ayrıca, etkin ve zihinsel bir öğeyi kapsar. Bu öğelerden bazen biri, bazen de diğeri üstün geldiğinden iki bellek türü ayırt edilebilir: Biri hayvanlarda da bulunan anı (hatıra, souvenir) diğeri ise, yalnız akıllı ruhun sahip olduğu anıştır (réminiscencence). Anış, bilginin yeniden doğuşu demektir. Duyarlığın, hayal gücünün, belleğin üstünde de akıl yürütme vardır. Akıl yürütme, akıl ya da saf zihnin aynı değildir. O, eylem halinde ya da çalışmakta olan akıl, tümdengelimli zihindir. "O, bir taraftan zihni çeker ve kavranılabilir (intelligible) gerçeğin nurunu aksettirir; bir taraftan da akla aykırı (déraisonnable) bilgiye inan; duyarlıktan ayrılamayan yanılma karanlıkları içinde bulanıklaşır". Nihayet, varlığımızın maddeden ve dolayısıyle bilgisizlikten tamamıyle kurtulmuş olan en yüksek fakültesi saf zihindir ki, bu kavranılabilir nurla karışır.

Olempiodoros'un 'ahlâk'ı, stoacılıkla mistisizmden yuğrulmuştur. Ona göre, erdem, bilgelikten ya da akla uygun ve duyuların köleliğinden kurtulmuş bir hayattan başka bir şey değildir. Erdem, stoacıların okuttukları gibi, tutkuların değişimi (mübadele) değil, bunların yenilgiye uğramasıdır. Onun karakteri en mutlak surette karşılık beklememektir. O, gerek bu dünyada ve gerek ahretteki mükâfat ve cezalardan bağımsız olmak zorundadır ve yalnız kendisi için, yani erdem, erdem olduğu için aranmalıdır. Zira o, kendi doğamıza uygundur. Gerçek mutluluk, erdemdedir. *Gorgias'a Dair Yorumlama*'sında (ders XXIV) der ki: "Hiç bir hata işlememiş olan insanlar, Tanrılar gibidir. Bir hata işlediklerini hissetmeden hata yaparlar ise, son derecede fena bahtlıdırlar, bilerek hata işleyenlerin bahtsızlıkları ise, orta derecededir". Bu itibarla doğal olarak mutluluk isteyen insanlar, doğuştan ve direnilmez bir arzu ile yine doğal olarak erdeme ya da hayra giderler. Şu halde, şer nedir? Kandırılma aracıları kendisini istediği takdirde, içine düşülen yanılmadır. Şer, hayır gibi görüneni, hayrın kendisiymiş gibi kabul etmekten ibarettir. Bu doktrin, daha çok sonraları Akina'lı Saint-Thomas ve Malebranche tarafından okutulmuştur. Olempiodoros, genel olarak erdemin ne olduğunu gösterdikten sonra, erdemi birçok sınıflara ayırır:

1. *Fiziksel erdemler,* kaynağı mizaç olan doğal niteliklerdir ki, bunlar insan ve hayvanlarda ortaktır.

2. *Ahlâksal erdemlerdir* ki, bunlar, alışkanlığın ve görüşün, kutsal idaresinden doğarlar.

3. *Siyasal erdemler,* yalnız akıldan doğarlar, fakat kendisinin âlemle ilişki kurmasına hizmet eden araçları yetkin bir hale gelmiş olan aklın eseridir.

4. *Arıtkan (purificateur) erdemlerdir* ki, kendi içine çekilmek için, görünür âlemin nimetlerinden kurtulan aklın ürünüdür.

5. *Dalınçlı (contemplatives) erdemler,* bunlarda ruh kendi içine çekilecek yerde, nefsini terk ederek kendinden üstün olana yaklaşmaya ya da zihin haline gelme eğilimindedir.

6. *Örnek erdemler (exemplaire):* Bunda ruh, artık zihni temaşa etmez, belki her şeyin örneği olan zihnin kendisi olur.

Jamblik, bir yedinci erdem daha ekler: *Güneşsel* (ruhsal ya da hiératique) adını alan bu erdemler, ruhun Tanrısal doğasından meydana gelir. Burada V. Cousin'in, Olempiodoros'un *Gorgias'a Dair Yorumlama*'sından naklettiği bir iki parçayı tanımak yararsız değildir: "Bazı ahlâkçılar vardır ki, bizi onursuzluk, kanun ya da ahret korkusuyle erdeme teşvik ederler ve bizi Phlégeton, Aheron ve Kotis'le tehdit ederler. Oysaki onursuzluk ve kanunlardan sakınılabilir, kaçınılabilir, imansız olunabilir, pekin olmayacak bir gelecek için cesur olunabilir ya da eğer ahrete inanılırsa yoksullara verilecek az bir parayla günahlarımızın kefaretini ödemiş ve Tanrı'yı silahsızlandırmış olabiliriz. Eflatun, Tanrısal bir düşünceyle, erdemi karşılık beklemez bir hale getirir; gerek bu hayatta, gerek ahrette mükâfata bağlı olmadığını belirtir. Ona göre erdem, kendisi için aranmalıdır. Çünkü o, bizim doğamıza uygundur".

Olempiodoros, 'politika'da Eflatun gibi aristokrasiye taraflıdır. Ona göre, devlet, insan gibi bir küçük âlemdir. Bu itibarla âlemde bir tek efendi vardır ki, o da, Tanrı ya da zihindir. Şu halde devlet otoritesi de ancak bilge olan bir insanın elinde bulunmalıdır ya da aynı ruhla canlanmış olan birçok insanların elinde olmalıdır. Aristokrat hükümet, ruhun en yüksek kısmına, demokrat hükümet ise, ruhun orta kısmına, demagojik ya da istibdat hükümeti ise, aşağı kısmına tekabül eder.

Genel olarak Olempiodoros'un metafizik doktrini Proklus'ünkinden az farklıdır. Olempiodoros da Proklus gibi ilk nedenin birliğini ve tanımlanılamazlığını kabul etmiştir. Fakat, "bu tek neden doğrudan doğruya, bu âlemdeki şeyleri yönetmez. Bizim bu tek neden tarafından doğrudan doğruya yönetilmiş olmamız düzene aykırı olurdu". Bu itibarla o, daima yalın ve bir olan ilk nedene ve bu nedenin türlü evrelerine (safha), evvelâ zihne ve daha çok kendi kendine benzeyen bir 'ilk güç'ü (puissence), sonra hayata neden olan ve hayatla ilişkide bulunan 'ruh gücü'nü kabul eder. Bu tanımlanılamaz olana verilmiş olan 'güç' adı, Proklus'ten sonra, İskenderiye Okulunun meta-

fiziğinde oluşturulmuş bulunan evrenin ürünlerini vererek kendi varlığını sürdürür (J. Simon).

Bkz. Creuzer, *Initia Philosophioe ac Theologioe...* (Frankfurt, 1820 ve 1821); Stalhaum, *Platonis Philebus, Recensuit, Prolegomenis;* V. Cousin, *Fragments de Philosophie Ancienne* (2. baskı); J. Simon, (cilt II, s. 594-600).

OLLE-LAPRUNE, Léon. Fransız Katolik filozoflarından. 25 temmuz 1839'da Paris'de doğdu, 13 şubat 1898'de bu şehirde öldü. Ecole Normale öğrencisi ve bu yüksek okulun profesörü oldu. M. Blondel'in hocasıdır. Renouvier ve Newman'ın etkisi altında kalmıştır. Olle-Laprune, kesin bilginin sadece zihinle ve iradenin yardımı olmaksızın kazanılamayacağını savunur; bu düşünceyi din hayatına uygular ve düşük insanın iradesine Tanrısal irade yardım etmeksizin doğaüstü bir hayata kavuşamayacağını iddia eder. Onun düşüncelerini, özel bir görüşle M. Blondel geliştirmiştir. Önemli eserleri şunlardır: *La Philosophie de Malebranche* cilt I, 1870); *Morale d'Aristote; Le Certitude Morale* (3. baskı, 1898); *La Philosophie et le Temps Présent* (3. baskı, 1898); *Les Soeurces de la Paix Intelectuale* (3. baskı, 1899); *La Prix de la Vie* (4. baskı, 1897); *La Vitalité Chretiénne* (1901); *La Raison et le Rationalisme* (1906). Biyografisini, M. Blondel (1899), E. Boutroux (1912), G. Fonsgrive (1912), J. Zeller (1932) ve R. Crippa (1948) yazmışlardır.

OPOZOOMER, Cornelius William. Felemenk filozofu. 20 eylül 1821'de Rotterdam'da doğmuş, 23 ağustos 1892'de Osterbeck'de ölmüştür. Leyde Üniversitesinde yüksek öğrenimini yapmış, 1845'te doktorasını vermiştir. 1846'da Utrecht Üniversitesine felsefe profesörü olmuştur. Hukuk felsefesinde derin görüşleri olan Opozoomer, 1875'te *Scheiding von Kerk en Staat* ile, içinde medenî kanunun da bulunduğu 11 ciltlik eserini yayımladı (1864-1887). Felsefe tartışmalarına da büyük ölçüde etkisi oldu. Pozitifçiliğin görgücü tiplerinden biri sayılan Opozoomer, *Der Weg de Wetenschap* (1851); *Wettenschep en Wijisbegeerte* (1857); *Het Vezen der Kennis* (1863); *De Waarheid en Hare Kenbronnen* (1863); *De Godsdienst* (1864); *Goethe's Godsdienst* (1868); *Ein Nienwe Kritick der Wijisbegeerte* (1871); *Lose Bladen* (3. cilt, 1886-1887) adlı eserleri yayımladı.

Opozoomer, din ile bilimi uzlaştırmaya ve bir çeşit reforma girişmiş, modern Tanrıbilimin özgür ruhlu kurucularından biri olmuştur. Kendisi edebî sanatlarla da uğraşmış, Sofokles'in *Antigone*'sini ve Shakespeare'in *Jül Sezar*'ını Almancaya çevirerek 1872'de bastırmıştır. Ayrıca, İngiliz dramına dair de eleştirimci bir eser vermiştir.

ORBELLIS, Nicolaus de. Bu filozof, Nicolaus Dorbelli, Nicolaus Dorbellis, Nicolaus Dorbellius adlarıyle de tanınır. XIV. yüzyıl sonlarında Anjou'da doğmuş ve 1455'te ölmüştür. Duns Scot doktrinini yaymaya çalışanlardandır. Kendisi Fransiskendi ve Dominiken tezlerine kaçan her düşünceyle savaşmıştır. Onu gerçekçiler arasında François Mayronis'in yanına koymalıdır. Zira Orbellis de, onun gibi aynı zevk, aynı görüş ve sert bir dille onun savunduğu düşüncelere katılır ve ona benzer. Eserlerinden, ayetler (sentences) hakkındaki açımlaması önemlidir ki, bunun adı: *Egregia Sapientissimi Doctoris Magister Nich de Orbellis in Quatuor Sententiarum Libros Expositivo* (Paris, Belligana, 1498; Hamburg, 1503; Paris, 1517, 1520) dır. Eserin bu kadar çok basılmış olması onun gösterdiği başarıyı gösterir. Bu eser, yüz yıl Fransisken gençlerinin elkitabı olmuştur. Onun Scotçu fizik ve ahlâkı özetleyen ve Aristo'nun, ruh, meteor, gök, âlem ve metafizik'ine dair de kitaplar yazdığı anlaşılmaktadır.

Orbellis'in felsefe problemlerine dair düşünceleri, *İspanyalı Pierre'in Mantığına Dair Özetcik* (sommula) adlı eserindedir. Bu eşer, 1489'da diğer bazı kitapçıklarıyle birlikte Venedik'te basılmıştır. Bunda, üstadı Duns Scot'un asla yanılmadan açıkladığını anlatır ve gerçekçiliğin avukatlığını yapar. Yani, tümeller sorunu üzerinde tartışmalara girişmez. Bu sorunu öğretmeye çalışır. Bununla birlikte onun adının, bir derlemeci olmadığı, Scotçuluğu incelemek için önemli bir kaynak olduğu kabul edilmektedir.

ORFEUS (Orphé, Orpheus). Homeros'tan çok önce geldiği zannedilen bir eski Yunan ozanı. Tennemann, onun milâttan 1250(?) yıl önce doğmuş olduğunu zanneder. Geleneğin verdiği bilgiler, onu, Yunan mitolojisinin kurucusu olduğunu gösterir. Fakat bunu tanıtlayacak hiç bir belge yoktur. Hayatı hakkında birçok efsane vardır. Onun, rübap çalan bir ozan olduğu, peygamber, ahlâkçı ve hatta devrimci bir büyük adam olduğu, Baküse tapınma esasına dayanan tarikati ile bu tarikate mensup olanlar aracılığıyle Yunan'ın din ve edebiyatı üzerine büyük etkiler yaptığı iddia edilir ve bazı kaynaklar, onun M.Ö. XIII. yüzyıl ortalarında yaşadığını da kabul ederler. Onun sistemi, Tanrıbilimle felsefenin kaynaştığı bir mitoloji âleminden ibarettir. Ondan bahseden ilkçağ yazarları birbirine uymayan düşüncelere sahiptirler. Bazıları ise, böyle bir ozanın varolmadığına inanırlar ve bu iddialarını tanıtlamak için;

Homeros'un *Odissea*'sında, Argo gemisinden bahsettiği halde, Trakyalı olduğu iddia edilen Orfeus'ün adından bile bahsetmemesini bir kanıt olarak ileri sürerler (liv. XIII, s. 70).

Hesiod'un da Orfeus'ten bahsetmemesinden, böyle bir ozanın yaşamamış olduğu sonucunu çıkarırlar. Aristo, Ciceron ve Herodot'un bu konudaki kuşkucu düşüncelerini bir yana bırakarak ulaşılan sonuç şudur ki, hangi zamanın adamı olduğunu belirtmek olanaksız bulunmakla birlikte Orfeus adında bir ozanın yaşamış olmasıdır. Zaten Aristo da, pek eski dönemlerde eski Yunan'ın insanbiçimci doğacılığını (naturalisme anthropomorphique) açıklamış olan ozan Tanrıbilimcilerin yaşamış olduğundan bahseder. Belki de Orfeus'e ve onun çağdaşı zannedilen ozan Musé'ye yükletilen şiirler, onların eserleridir. Bu şiirlerin kaybolduğu anlaşılmaktadır. Yalnız Pisistrat, eski edebiyat anıtlarını toplamış olduğu için Orfeus'ün adı, bu kralın zamanında ortaya çıkmıştır. M.Ö. VII. yüzyılda gelen Korentli Ömelüs (Eumélus) de Orfeus'den bahsetmez. Ondan ilk bahseden İbiküs'dür ki, bu yazar da Pisistrat'tan pek eski değildir. Atina tiranları tarafından Homeros'un şiirlerini toplayıp yazma işiyle görevlendirilmiş olan bilgilerden Onomakrit'in Orfeus adı altında birtakım şiirler yazmış olduğu da iddia edilir; güya bunun amacı, Homeros'tan önce de yurdunun şiir ve ozanları olduğunu tanıtlamak suretiyle ulusal bir gurur yaratmakmış. Aynı dönemlerde Fisagorcular da bu ozana yükletilen eserler yazdılar ve kendi doktrinlerinin otoritesini artırmak için onun adına sığındılar. Bu uydurma eserlere dair birçok belgeler bulunmuştur. Herodot da Baküs ve Orfeus sırlarını öğrenmiş olanların yaptığı törenlerle eski Mısır dininden alınmış olan Fisagorcu törenler arasında bir benzerlik bulur. Diogéne Laêrce de, trajedi yazarlarından İon'un Orfeus adında Fisagor'un bazı parçalar yazdığından bahseder. Fisagor böyle bir şey yapmışsa, müritleri daha fazlasını yapmış olabilir. Aristo'nun düşüncelerini nakleden Ciceron, Cercorp Fisagorcularını Orfeus, şiirlerinin yazarı sayar. Bir diğer Fisagorcu olan Brontinus de bu sahtekârlıkla suçlandırılır. Bu çeşit faaliyetlerin yalnız Fisagorculara özgür olmadığını, Orfeus'ün adından başkalarının da yararlandığını, stoacılar da kaydederler. Krisip de kendi görüşlerine sayın bir ozanın adını eklemek suretiyle değer vermek için, Orfeus'ündür diye isteyerek bazı şiirler yazmıştır. Bu garip eserler, zamanımıza dek gelebilmiştir.

Bununla birlikte ilkçağların bu uydurmalara asla aldırmadığı da anlaşılmaktadır. Eflatun da, *Protagoras* adlı diyaloğunda sofizmin (sophisme) eskiliğinden bahsederken Orfeus'ün de bir sofist olduğunu alaylı bir dille anlatır. Onun, zamanında, Orfeus'e yükletilen şiirler moda olduğu için, Eflatun, konuşmalarını süslemek için bundan bahsetmiştir. Hıristiyanlıktan önce yazılmış olan bu çeşit uydurma şiirlerin zamanımıza dek gelebilen adları da dikkate değer ki, başlıcaları şunlardır: *Anemoskopi ya da Rüzgârlara Dair; Başik (Bachique); Bitkilere Dair; Jeorjik (Géorgiques); Jüpiter ve Jünon'a Dair; On İki Yıllar Dönemi; Hicivler ve Hafif Şiirler; Teogoni (Théogonie); Sibel, Kurbanlara Dair Bir Şiir; Kutsal Söylev; Tanrıların Giyimlerine Dair; Cehennemlere İniş; Âlemin Değişmeleri; Koribandlar; Mitoloji; Orfeus'ün Vaızları; Ruhların Peçe ve Filesi; Yer Depremi; Küre; İnayetlerin Etkisi; Misterler; Üç Zafer; İlâhiler; Atmosfer Bilimi (Anémoscopie).*

Bu eserlerden bazı parçalar zamanımıza dek gelebilmiştir. Tamamı elimize geçmiş bulunan Orfeus'ün şiirlerine gelince, bunlar, *Argonautikler* (bu, Hermesciliğin büyük işlerini ve eserlerini inceler); bir *Demetreid;* kozmogoniyi kapsayan *Tanrılar Denizi* hakkında bir şiir; *Baküs'ün Kutsal Şarkıları* ya da *Saf Ruh* ki, bunu bir *Tanrıbilim* tamamlar. *İlâhiler ve Litikler (Lithiques)* adı verilen, taşlar üzerine yazılmış bir manzumeden ibarettir. Son zamanlarda Girit'te ve İtalya'da bir mezar içinde bulunan birkaç altın levha üzerinde yazılı olan parçaların Milâdın III. ya da IV. yüzyılına ait olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu eserler, genel olarak sonradan meydana getirilmişlerdir. Bu şiirlerden de klasik dönemlerde hiç bir yazar bahsetmediği için, bunların Homeros'tan önce yazıldığı kabul edilemez. Bunların üslupları ve şekilleri de o döneme ait değildir. Sadece Orfeus'ün cehennemden indiğini bildiren efsane gibi bir iki küçük noktayı eskilerin taklit ettiği görülür. Bu şiirlerde bahsedilen şehirler ve özel adlar da daha çok sonralara aittir. *Litikler*'de Yeni Eflatunculuğun izleri görülür. Sonra bütün bu eserlerde Fisagorculuk ya da stoacılığı hazırlamış olan düşünceler yoktur. Bu itibarla bu yazılar, Milâdın I. yüzyılında gelmiş olan sahte Hermes Trismejist'in eserleri yazıldığı zamana ait zannedilmektedir. Hatta bu yazılarda büyücülük aleyhinde bulunulduğundan ve paganizmaya hücum edildiğinden şikâyet eden satırlar vardır ki, bunlar, Hıristiyanlığın paganizma aleyhine geliştiği bir dönemin özellikleridir. Bunların bir kısmında da, Teofrast (Theophraste), Plin, Galien... vb.'dan bahsedildiğine göre, bunu yazanın bu kişilerden sonra yaşadığı anlaşılabilir.

Orfeciliğin, yeni bir din olarak Yunanistan'dan Güney İtalya'ya ve Sicilya'ya yayıldığı ve

mensuplarının Dionisos törenleri için birleşmiş bir toplum teşkil ettikleri anlaşılmaktadır. Bu tarikatın inançlarını belirten şiirler, cehennemden indiği kabul edilen Trakyalı Orfeus'e isnat edilir. Bu itibarla o, bedenden ayrılan öteki âlemde uğrayacağı tehlikelerden korunması için en güvenilir bir rehber sayılıyordu. Eldeki eserlerin M.Ö. VI. yüzyıldan daha ileriye gidememesine karşın, Orfeciliğin ana düşünceleri pek eski zamanlara aittir. Güney İtalya'da bulunan altın 'levhalar'da görülen beyitler, bu tarikatın ruhunu taşımaktadır. O dönemlerde Hindistan'da da şaşılacak bir surette Orfeciliğe benzeyen inançlara raslanırsa da bunların o zamanlar Hindistan'la aralarında bir ilişki olduğu kuşkuludur. Sir anlamına gelen Orija' lar, amaçları, iman edenlerin kalplerini 'arıtmak'tan ibaret olan bir kurumdur ki, insanları 'doğumlar çarhı'ndan yetenekli bir hale getirmeye çalışırlardı. Buna ulaşmak içindir ki, Orfeciler örgütlendirilmişlerdi. Orija cemiyeti, Dionisos törenleriyle ilgilidir. Yunan'da bu çeşit kurumların pek eski olduğu anlaşılmaktadır. Herodot, bu törenlerin Mısır'dan Melampus tarafından Yunanistan'a getirilmiş olduğunu iddia eder. Orfeciler ise, bunun Baküs'e tapanlardan, Fisagorcular da bunu, Orfecilerden aldıklarını söylerler. Gerçek olan şudur ki, Mısır'da İsis tapınağının sırlarına karşılık Yunan'da Delf tapınağının sırları vardı; bunlar, Fenike, Kalde ve belki de daha doğudan ve daha çok eski zamanlarda Batı'ya sızmış olan bir tarikatın değişik şekilleridir. Yunanistan'da Aristo'nun Tanrıbilimciler adını verdiği en eski bir zümre vardır ki bunlar, Fizioloklar gibi az çok bilimsel olmaktan çok, hayal gücü ve sezgilerinin yardımıyle evrenin doğum ve gelişimini açıklayan ilk düşünürlerdi. Bunlar, halk arasındaki efsaneleri kendi ahlâk ve inançlarına uygun bulmayan birtakım kuramsal ve mistik düşüncelere dalmışlardı. Bununla birlikte bunlar da mitlerden yararlanmışlardı. Orfeciliğin bünyesinde bu çeşit öğeler, yani asıl kozmogoni spekülasyonları, Yunan'ın yersel geleneklerine yabancı ulusların gelenekleri karışmış bulunmaktadır. Bunlar, M.Ö. VI. yüzyılda yaşamış olan Feresid'in (Phérécyde) kozmogonisinde de açıkça görülür.

Özet olarak Orfecilik bir felsefe sistemi olmaktan çok bir mistik tarikattır. Fisagorculuk üzerinde daha önce Apollonculuğun egemen olmasına karşın Hiperboreizm (Hyperboreisme) ve Zalmoxis'in mitolojik efsaneleriyle birlikte Orfeciliğin de büyük bir etki yaptığı kabul edilmektedir. Nitekim, Fisagor' un da cehennemlerden geldiğine inanılmaktadır. Orfeizm'in amacı, bir özel hayat kuralının mistik ilhamlarına nail olabilmek için kutsal ve gizli bir çıraklık döneminin gerektiğidir. Bu dönemde tinsel temizlik törenleri yapılır, bu törenlerde ruh, özel bir esirme içinde bedenden ilgisini keser. Zira, bu gerçekte beden, ruhun bir kalkanıdır ki, Hades'te bekleyen tehlikelerden korunmaya engel olur ve ruhun amacı, bu kurtuluşu elde etmekten ibarettir. Bu tarikatta her çeşit mistisizm faaliyetlerinde olduğu gibi, müritlerin belirlenmiş bir etki altında bırakılarak doğal bilinlçerini esrarlı bir hayal gücü içinde derinleştirmek ve kişiliklerini değiştirmektir. Oldukça da kötümser olan bu tarikatın, ulusal topluluklardan bağımsız bir toplum olduğu anlaşılmaktadır. Halk diniyle diğer sırların dışında kalan özel törenlere sahip oluşu da bunu göstermektedir. Orfeciliğin niteliğini belirtmesi bakımından, bu tarikatın törenleri sırasında Orfeus'ün ağzından çıktığı iddiasıyle bazı eserlerde nakledilen parçalardan birini buraya nakletmeyi yararlı bulmaktayız:

"Eşyanın ilkelerine, lekesiz esir içinde alevlenen büyük Triad'a kadar yükselmek için kendi içinin derinliğine kıvrıl. Bedeni, düşüncenin ateşiyle yak. Kendini, odununu kemiren alev gibi maddeden sıyır. O zaman ruhun, ebedî nedenlerin saf esiri içine, Jüpiter'in tacındaki kartal gibi atılacaktır. Sana, âlemlerin sırlarını, doğanın ruhunu ve Tanrı'nın özünü açıklamak istiyorum. Derin gökyüzünde, yeryüzünün uçurumunda bir tek varlık, gürleyen Zeus, esirden Zeus hükmeder. O, derin öğüt, güçlü kin ve tatlı aşktır. O, yeryüzünün derinliğinde ve yıldızlı gökyüzünün yüksekliğinde hükmetmektedir: Eşyanın soluğu, baş eğmez ateş, erkek ve dişi, bir kral, bir iktidar, bir Tanrı ve bir büyük efendidir. Jüpiter, Tanrısal karı kocadır, erkek ve dişidir, baba ve anadır. Onların sırlı evlenmelerinden, ebedî zifaflarından aralıksız olarak, ateş ve su, toprak ve esir, gece ve gündüz, vakur titanlar, değişmez tanrılar ve insanların dalgalanan tohumları meydana gelir. Gök ve yerin aşklarını kâfirler bilmez. Karı ve koca sırlarının peçesi, ancak Tanrısal insanlar tarafından açılır. Fakat ben size doğru olanı ilân edeceğim; hem şimdi, gök gürültüsü bu kayaları sarsıyor, yıldırım oraya canlı bir ateş gibi, yuvarlanan bir alev gibi düşüyor ve oradan dağların yankıları sevinci böğürüyor. Fakat sen bu ateşin nereden gelip nereye çarptığını bilmeden titriyorsun. Bu, Zeus'ün tohumu olan, yaratanın ateşi olan erkek ateştir. O, Jüpiter'in kalbinden ve beyninden çıkar. O, bütün varlıklar içinde hareket eder, yıldırım düştüğü zaman sağından sıçrar, fakat onun rahipleri olan bizler, onun özünü biliyoruz, onun oklarından kendimizi korur ve bazen de onları yönetiriz. Şimdi evrene bak, güneşlerin ve dünyaların tozları olan samanyolunun hafif

eşarbı atılmış takımyıldızların parlak dairesine bak; Orion'un nasıl tutuştuğunu, ikizler burcunun parıldadığını ve Lyre'in ışıldadığını gör. Bu kocanın terennümleri altında ahenkli bir baş dönmesiyle devreden Tanrısal karının bedenidir. Ruhun gözleriyle bak, onun altüst olmuş başını, uzanmış kollarını, göreceksin ve üzerine yıldızlar serpili tülünü kaldıracaksın. Jüpiter, Tanrısal karı kocadır. İşte birinci giz (sır).

"Fakat şimdi, ey Delf'in çocuğu, ağla, sevin ve tap!.. Zira senin ruhun, hayat bardağı içinde büyük Demiurgos'un ruh ve âlemi karıştırdığı tutuşmuş bölgeye dalmaktadır. Bu sarhoş eden bardağı doldurmak suretiyle tüm varlıklar, Tanrısal konutu unutur ve kuşakların elem veren uçurumuna inerler. Zeus, büyük Demiurgos'tur; Dionisos onun oğlu ve kendini göstermiş olan kelâmıdır. Işıldayan, canlı ve zeki ruh olan Dionisos değişmez esir âlemindeki babasının sarayında parıldar. Bir gün eğilerek yıldız kümeleri arasında gökyüzünün uçurumlarını seyrederken, mavi derinliğin içinde, kendisine kollarını uzatan kendi öz hayalini görür ve kendi eşine (double) âşık olan bu güzel fantoma tutkun olduğu halde, onu yakalamaya koştu; fakat hayal kaçtı, daima kaçtı. Nihayet kendini gölgeli, kokulu bir vadide, şehvetli meltemlerle çakırkeyif buldu. Çin'deki bir mağarada Persefon'u gördü. İçinde bütün varlıkların hayalleri dalgalanan bu yerde güzel örücü Maria bir tül örmekteydi. Tanrısal bâkirenin önünde meftun olarak dilsizce durdu. Bu anda vakur Titanlar, özgür Titanitler onu gördüler. Birinciler, onun güzelliğini kıskanarak, ikinciler delice bir aşka tutulmuş öğeler gibi üzerine atıldılar ve onu parçaladılar. Sonra örgenlerini dağıtmak suretiyle bunları suda kaynattılar ve kalbini gömdüler. Jüpiter, Titanları yıldırımlarıyle kamçıladı ve Minerva, Dionisos'un kalbini esir Çin'e taşıdı; bu arada ateşli bir güneş oldu. Fakat, Dionisos'un bedeninin dumanından gökyüzüne doğru yükselen insanların ruhu meydana geldi. Solmuş gölgeler, Tanrı'nın alevlenmiş kalbine kavuştukları zaman alevler gibi tutuşurlar ve Dionisos, Ampire'nin yüksekliklerinde pek canlı olarak yeniden dirilir".

"İşte Dionisos'un ölümünün sırrı. Şimdi, onun ölümünden sonraki dirilmesini dinle: İnsanlar, Dionisos'un eti ve kanıdır. Bahtsız insanlar, cinayet ve kin içinde, elem ve aşk içinde, binlerce varoluşlar arasında vekarla kendilerini arayan dağınık örgenlerdir. Yeryüzünün ateşli ısısını, aşağı kuvvetlerin uçurumu daima ve pek fazla olarak çukura çeker ve onları daha fazla yırtar. Fakat yukarda ve aşağıda olan şeyleri bilen biz ermişler, ruhların kurtarıcısıyız ve insanların Hermesiyiz. Onları mıknatıslar gibi kendimize çekeriz; bizleri de Tanrılar, onlar gibi kendilerine çekerler. Böylece, göksel büyümeler sayesinde Tanrıların bedenini yeniden inşa ederiz. Göğü ağlatır ve yeryüzünü şenlik yaptırırız ve kıymetli mücevherler gibi kalplerimizde, bütün varlıkların göz yaşlarını, gülümsemeye çevirmek için taşırız. Tanrı bizde ölür ve yeniden bizde dirilir".

Başka bir metinde de şu cümleler vardır: "Tanrı birdir, daima kendi kendisinin aynıdır. Fakat, Tanrılar sayısızdır, çeşitlidir. Zira, Tanrılık ebedîdir; sonsuzdur ve bunların en büyüğü, yıldızların ruhlarıdır".

Nihayet Orfeus, ölürken: "Benim için yüce saat geldi, ötekiler beni anladılar, sen beni sevdin..." diye başlayan ve söylev veriyor, aşktan bahsediyor, Orfeciliğin inançlarını tekrarlıyor ve bir küçük diyalogtan sonra, "Ben ölüyorum, fakat Tanrılar diridirler" diyerek son nefesini verirken son kez ve ahenkli bir sesle: "Öridis!" sözcüğünü söyleyerek ebedî uykusuna dalıyor. Etrafında toplanan Teselya sihirbazları, cesedini yaktıktan sonra küllerini mistik bir törenle Apollon tapınağının kutsal bir yerine gömüyorlar. O, "Tanrılar göz yaşlarıyle değil, sözlerle savunulurlar" düşüncesini öğretmiş. Onun Trakya'da Zeus'ün büyük rahibi, yani Papa olmuş ve sözde bu sıfatla tarikatını yaymaya devam etmiş. (Orfe ya da Arfa sözcüğü, Fenike dilinde. nur anlamına gelen 'aur' ve şifa anlamına gelen 'rofac' sözcüklerinden oluşmuştur ki, "nur aracılığıyle şifa veren" demektir).

Eserimize Orfeus'ü kabul edişimizin nedeni, onda kozmogoni probleminin ozanca ve mistik de olsa, ilkel bir görüş ve betimlemesi bulunduğundandır.

Bkz. Hermann, *Orphica* (Leipzig, 1805); Jules Girard, *Le Sentiment Religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle* (Paris, 1869); O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (Berlin, 1922). Bu eserde Orfeus'ün olduğu iddia edilen tüm şiirler toplanmıştır. Th. Gomperz, (cilt I, s. 115-131); Ed. Schuré, *Les Grandes Initié* (Paris, 1927, s. 221-255). Bu eserde Orfeciliğin bir tarikat olarak törenlerine ve bu törenlerdeki hitabelere dair bilgiler ve parçalar vardır. J. Burnet, (s. 88-90); R. Böhme, *Orfeus* (1953); M. Desport, *L'Incantation Virgilienne, Virgile et Orfeus* (Paris, 1952); J. M. Lintorth, *The Arts of Orfeus* (Berkeley, 1941).

ORİGENES (Origen). Hıristiyan Eflatuncusu. İsa dininin II. yüzyıl sonuna dek açıklanmamış olan üçüzleme, İsa'nın insanları kurtarmak için kendisini feda etmesi (redemption), inayet (grâce) ve cesetlenme (incarnation)... vb. gibi sorunlarını felsefesel bir görüşle, akıl ve iman ışığı altında sistemli bir suretle açıklamak gerektiğini ilk anlayanlardan biridir. Bil-

gilerinin genişlii ve dehağsının derinliğiyle kendinden önce gelmiş olan Hıristiyan ve yarı Hıristiyan düşünürlerin hepsini geçmiş, büyüklüğünü çağdaşlarına olduğu kadar da çağımız felsefe tarihçilerine kabul ettirmiştir. Origenes, milâdın 185 yılına doğru Mısır'da ve belki de İskenderiye'de doğmuş, 253-254 yılında Tyr'de ölmüştür. Babası Hıristiyanlığı sonradan kabul edenlerdendir.



Önce Yunan bilgilerini okumuş ve daha çocukluğunda üstün bir zekâ göstermiştir. Kutsal kitaplar, kendisine ezberletildiği zamanlar, o bunların edebî anlamlarını yeter bulmamış, daima daha yüksek anlamlar aramıştır. İlk hocası, Hıristiyanlık ve Eflatun felsefesini okutanlardan İskenderiye'li Saint-Clément'dır. Ona stoacılığı da Saint-Pantène öğretmiştir. Daha sonra felsefeyi Plotinos'un hocası olan Ammonius Saccas'dan okuduğu zannedilir. Ad. Franck'ın *Felsefesel Bilimler Sözlüğü*, Plotinos, Longin ve Berennius'le birlikte Ammonius'ün derslerini izlemiş olan Origenes'in bu incelemekte olduğumuz filozof olmadığını, bunun bir aşağıda gelecek olan başka bir Origenes olduğunu kaydederse de, Et. Gilson, Hıristiyan Origenes'in Ammonius'ten ders almış olduğunu zanneder (Et. Gilson, s. 53).

İmparator Septième Sévere, Hıristiyanlara karşı kovuşturmalara giriştiği zaman, Origenes'in babası Leonidas da hapsedilmiş ve kendi isteğiyle din şehitleri arasına katılmaya girişmişse de, annesinin yalvarmaları sayesinde bunun önüne geçilmiştir. Bununla birlikte Origenes, 202'de daha on yedi yaşındayken babasına gereken cesareti verecek denli Hıristiyanlığa inanmış bulunuyordu. Annesiyle birlikte altı kardeşini geçindirmek için gramer hocalığına başladı; o zamanlar İskenderiye'de Hıristiyanlık serbest çalışmalarına son vermişti. Bunun içindir ki Saint-Clément, Kapadokya'ya sığınmış ve din öğreniminden yoksun kalmış olan Hıristiyanlar, genç Origenes'in etrafında toplanmışlardı. Bu suretle yeni bir canlılıkla felsefesel bilgilerini artırma fırsatını bulmuş olan Origenes, birçoklarına Hıristiyanlığı kabul ettirmiştir. Bu başarıları kadar da ününü takdir eden İskenderiye papazı Démétrius, kendisini daha yirmi yaşında olduğu halde adı geçen hocalarının yerine geçirdi. Onun çalışma hayatı, zihinsel ve sofuluk hayatı, bu görevi esnasında başladı. O zamanlar Doğululara yaygın olan saçma bir inanca kapılarak, cinsel tutkularını dizginlemek için, kendi eliyle kendisini hadım etmiş, sürekli oruçlar ve türlü riyazat işkenceleriyle kendini harap etmişti. Kendini hadım etmesi, onu bedbaht etmekle kalmamış, tüm hayatı üzerinde olduğu kadar da doktrininde, "beden, ruhun cezaevidir" düşüncesini savunacak kadar derin etkiler yapmıştır. Fakat o, sonra anlamıştır ki, duygularla savaşacak olan, ruhun enerjisidir. Bedeni harap etmeksizin de, tutkuları ruhun gücüyle yıkmak olağandır.

Origenes, bu maddesel bağlardan ilgisini kesmek suretiye okulunu yirmi beş yıl muhafaza etti. Sonsuz bilgi ve düşüncelerini böyle kazandı. Belâgati o denli ünlü olmuştu ki, imparatorun annesi Mammée, onu dinlemek istemiş ve bir muhafız alayı ile Origenes'i İskenderiye'den Antakya'ya getirtmişti. Bu ziyaretten sonra Origenes, şeytanın hidayetine iman etmesi dolayısıyle bir fırtına koptu. İskenderiye'ye bir daha dönmemek üzere kaçmaya mecbur oldu ve kendisini evvelce bin bir çeşit iltifatlarla mükâfatlandırmış olan Démétrius'ün kovuşturmaları yüzünden Ahaî'ye gitti. Maksadı, birbiriyle anlaşamayan kiliseleri barıştırmaktı. Cesaré'ye geçerken bu şehrin rahibi olan eski dostu ile, Kudüs rahibi tarafından kendisine papazlık unvanı verildi. Bu haberden Démétrius köpürdü ve bu atamanın değeri olmadığını ilân etti ve bir meclis toplayarak Origenes'i mahkûm ettirdiyse de, bu rahibin ölümü üzerine yerine gelmiş olan Heraklos, Origenes'in çocukluk arkadaşı olduğu için, meclisin vermiş olduğu cezayı on beş yıl uygulatmadı. Bu rahip de ölünce, yerine yine Origenes'in çocukluk arkadaşlarından Denis geldi ve yıllardan beri Cesaré'de bulunan Origenes'i davet etti. Origenes, bu şehirde geçirmiş olduğu yıllar içinde bir okul açmış ve bir kitapsaray kurmuş ve pek çok öğrenci toplamıştı. Saint-Pierre'e bağlı olan Roma kilisesinin İskenderiye'ye bağlı kalması, kiliseyi Saint-Marcus'ün Yahudi Okuluna göre sistemlemek isteyen Origenes'in kâfir telakki edilmesini sağlamıştı. Bu iki sistemin savaşı, kilise tarihinde üç yüz yıl sürmüştür.

Origenes'in son zamanları, Atina'da, Césarée'de ve Tyre'de geçti. Nüfuzu Batı'da yıkılmışsa da Doğu'da arttı. Zira o, Filistin, Fenike, Kapadokya, Arabistan... vb. yerlerde kâhindi. Desius'ün zulümleri zamanında Filistin'de bulunuyordu. 69 yaşında olduğu halde, ayakları ve boynu zincirli olarak bir zindana kapatıldı. Oradan sakat bir halde çıktı ve bir yıl sonra Tyre'de öldü (253).

218 yılına doğru yazmaya başlamış olan Origenes'in eserleri üç zümreye ayrılır:

1. Kutsal kitapları belirlemek için yazdığı eleştirimci eserler.
2. Metinleri yorumlayan eserler.
3. Dogmacı (dogme) eserler.

Bu üç zümre de Hıristiyanlığın açıkça anlaşılması, savunulması ve esaslarının belirtilmesi gibi amaçlar taşır. Birinci zümredeki eserlerinin en önemlisi, *Hexaples* adını taşıyan ve altı sütun üzerine basılmış olan İncil'dir. Bunda İskenderiye Tanrıbilimcilerinin Yunancaya çevirdikleri Tevrat esas tutulmuştur. Saint-Jérôm da, *Hexaples*'i esas tutarak kutsal kitapları Latinceye çevirmiştir. Bu velî, başka metinlere de baş vurmuşsa da, bütün bunlar bugün yayımlanmış bulunan İncillerin ilk kaynakları sayılır. İncil'in yorumlanmasına dair olan ikinci zümrede Origenes, kendi Tanrıbilim anlayışını yazmak fırsatını bulur. İncil yazarlarının ve peygamberlerinin anlatmak istedikleri gerçek anlamları ikinci planda bırakır. Üçüncü zümredeki şu iki eser önemlidir:

1. *Célsée'ye Karşı Hıristiyanlığı Savunma.*
2. *İlk İlkeler (Péri Arkhon).* Yani, Hıristiyanlık doktrinlerinin temelleri.

Onun felsefesini açıklama bakımından *İlkeler* pek değerli bir eserdi. Bundan kalan parçaları, Ruffin, Latinceye çevirmişse de bunun kusurlu olduğu kabul edilir. Bu eser, biri önceden Hıristiyanlığı kabul etmiş olup, kutsal kitaplar hakkındaki bilgilerini genişletmek isteyen, diğeri de, yalın filozoflar, kâfirler ve hatta açıkça imana düşman olanlar gibi iki okuyucu zümresine hitap eder. Bu eserde Hıristiyanlığı bir bütün olarak ele alır; onu genel bilimsel ilkelere dayamak ister. Onun doktrininin en genel karakteri, Yunan felsefesiyle Hıristiyanlığı kaynaştırmak için uğraşmış olmasıdır. En çok Eflatun'a saygı duyar. Çünkü, onda üçüzlemeyi görür. Epiktetos'a da ayrıca değer verir; hatta bu filozofu Eflatun'dan üstün görür. Bu, onun pratiğe, kuramlardan fazla önem verdiğini gösterir. Origenes, bu eserinde havarilerin telkin ettikleri ahlâk kurallarının hikmetini araştırır ve Hıristiyanlığın temel ilkelerini toplu bir sistem içinde göstermeye çalışır ki bu, yaşadığı çağ için mevsimsiz bir cesarettir. Nitekim kendisi bu yüzden kâfirlikle suçlandırılmıştır; onu, kiliseyi, kelâm, kutsal ruh, cesetlenme, kişisel düşme (sukut), nihayet dogmanın (dogme) bütünü hakkında türlü fırkalara bölünmüş olan kâfirlerin babası saymışlardır. Gerçek olan şudur ki, o çağda Hıristiyanlığın üçüzleme, inayet, cesetlenme... vb. gibi dogmaları bütün kiliselerde daha son şeklini almamış bulunuyordu. Bu konuların olgunlaşması için Athanas'ların, Saint-Basil, Saint-Augustin ve Saint-Cyrille'lerin gelmesi lâzımdı. Özet olarak denebilir ki, onun doktrininde görülen kuşkulu ve değişik ruh, zamanının dinsel düşüncelerindeki kararsızlığın bir sonucudur. Düşüncelerindeki çelişmelerin nedeni de budur.

Bu dogmaların ancak bir tarafını kurmuş olan Origenes ise, Eflatun'daki Tanrı'nın bozulmaz birliği düşüncesini, içine Aristo'nun Tanrı özünü yerleştirdiği eylem düşüncesiyle uzlaştırmak istiyordu. Zira ona göre, Eflatuncu görüşler, Baba Tanrı (Dieu le Père) düşüncesini kapsar. Aristocu düşünceler ise, Tanrı'nın Oğlu düşüncesinde saklıdır. Origenes'e göre Tanrı, tüm âleme nüfuz eden ve akıllı ruh gibi yaşayan bir tözdür. Bu görüşte stoacılığın etkisi vardır (Ritter).

Origenes'e göre, insanı ve akıllı yaratıkları, akıldan yoksun olan hayvan ve bitkileri, cansız maddelerden ayıran özgür iradedir. Onun özgürlük hakkındaki düşünceleri de stoacılığa dayanır. Bilindiği gibi, stoacılar, bizde doğal ve zorunlu olarak meydana gelen düşünceleri, hayır ya da şerrin hizmetinde kullanabilmek ve bunları onaylamak ya da onaylamamak iktidarına sahip olduğumuzu kabul ederler. Origenes de şöyle düşünür: Başlangıçta her şey eşit ve özdeşti, öyleyse evrenin en yüce kanunu eşitlik ve özdeşliktir. Âlemdeki türlülük, günahın eseridir. Bu âlemde değişen tek şey, yaratıkların halleridir. Evrenin değişiklik ve çeşitliliği elindeliğin (libre-arbitre) bir sonucudur. Yaratıklar ya Tanrı'ya giden ya da Tanrı'dan uzaklaşan iki yol arasına yerleşmişlerdir ki, bunlardan birini seçmek, yaratıkların elindedir. İşte eşitsizlik, bu seçmedeki türlülüklerden doğmaktadır. Taşlar gibi cansız maddeler, başkaları aracılığıyle hareket ederler. Canlılar ise, bitkilerde olduğu gibi kendi kendilerine büyürler. Hayvanlar da kendi duyum ve hayalleriyle hareket ederler. Yani canlılar özel hareketlerinin ilkesine kendileri sahiptirler. Fakat, insanda fazla olarak akıl vardır ve akıl insana kendi duyum ve hayallerini eleştirmeye yardım eder ve hepimiz aklımızın yargılarında özgür olduğumuzu biliriz. Bunu, rasgele her şeyi onaylamak ya da inkâr edebildiğimiz anlamında değil, hiç olmazsa kendi kendimizin bu onaylama ve inkârdan sorumlu olduğumuz anlamında kabul etmelidir. Zira isteyen, hareket eden ve yargılayan kendimiziz. Kuşkusuz ki, irademe iyi ya da kötü birçok etkenler nüfuz eder, fakat kararlarımın son nedeni yine kendimim. Bu itibarladır ki, özgürlük, şerrin ilk vesilesi olduğu kadar da hayrın zorunlu koşuludur. Bununla birlikte Tanrı'ya şer yükletilemez. O, şerre müsaade etmiştir; fakat iradenin şu ya

da bu edime, hayır ya da şerre karşı olan eğilimi, kendimizden meydana gelir.

İnsel özgürlük, Tanrısal inayetten gelir. Buna karşın, daima hayırdan uzaklaşabilir, yaratıkların gözden düşmeleri bu yüzdendir. Bunun içindir ki, âlemde bulunan şeyler arasındaki ahenk ve ruhların bu gözden düşmeleri tüm âleme nüfuz etmiştir. Bütün ruhlar, kaynakları itibarıyle hep aynı tür ve doğaya sahiptirler. Onların farklı oluşları, dünyaya yakınlaşma ya da uzaklaşmalarından, az ya da çok kötüye kapılmalarındandır. Şu halde, bedenlerin farkı da, ruhların farklarından doğar. Bu bedenler, birleşmiş oldukları ruhların iyilik ya da sapıklığına (perversité) göre, az ya da çok ağır, az ya da çok donuk (opaque) olurlar. Tanrı, insana bağışladığı bu özgürlüğü şeytana da verir. Yani, şeytan da hayra dönebilir. Şeytan, ruhların düşmesiyle başlar ve ruhları zevklendirmek suretiyle onlardan daha derinlere düşer. Fakat o da özgürlüğe yeteneklidir ve iyi olabilir. İnsan cinsi melekler büyüklüğünde olan düşmüş ruhların birleşmesinden ibarettir ki, hataları yüzünden kaba bedenlerde işlemektedirler. Tüm insanların bu kişisel olarak gözden düşmeleri inancı, Origenes'in hayat kuramına bir temeldir ve sisteminin tüm kanunları bu temele bağlıdır.

Origenes'e göre, âlemde bir düzen ve bağımsızlık olmadığı için, biz ebedî, değişmez tümel güç ve bilgiye sahip ve adil olan tek ve Yüce Tanrı'yı özleriz. Işından parlaklık nasıl türerse Baba durumunda olan Tanrı'dan da Kelâm (Oğul) öyle türer ve Kelâm, Mesih ile cesetlenir ve en yüksek yaratık, 'kutsal ruh'tur. Bu 'üçüzleme', Tanrı'nın birliğine mani değildir. İnsan, Mesih'te cesetlenen kelâm sayesinde Tanrı ile birleşir. Mesih'e karşı duyulan aşk oranında onun doğasına ortak oluruz. Kutsal kitabı, kutsal ruh ilham etmiştir. Tevrat, İncil'i hazırlamış, İncil de daha tam olan bir gerçeğin hazırlığıdır ki, bu gerçek ancak İsa'nın tekrar dünyaya gelmesiyle gerçeklenecektir. Ona göre İsa, ülküsel bir örnek olmak için ölmüştür; ahrette cesetler değil, ruhlar dirilecektir ve mucizeler doğal oldukları kadar da gerçektirler.

Origenes, Yunan geleneklerine uyarak meleklerin daima insel işlere karıştıklarını, yıldızların canlı varlıklar olduğunu, beden koşullarına kadar inmiş olan ruhlar derecesinde olmamak koşuluyle bunların da Tanrı'nın düşmüş melekleri olduklarını iddia eder. Meleklerin Tanrı kayrasını (providence) bu âlemde işletmeye aracı olduklarını ve örneğin, Tanrı'ya en yakın olan meleklerden Rafael'in, hekimlere, Gabriel'in savaşların yönetimine, Michel'in insan dualarının sunulmasına hizmet ettiklerini ve her şeyin koruyucu bir meleği olduğunu kabul eder ki, bunlar, İsrail, Mikail, Azrail, Cebrail... adlarıyle Müslümanlığa da girmişlerdir. Nitekim bu mitolojide, melekler saf ve yalın olarak Tanrı yerine de konulmuşlardır.

Origenes'in sisteminde, tüm yaratıkların son amacı, Tanrı'ya dönmektir. Bütün bilmeyi özlediğimiz şeyler en tam olarak, yalnız her şeyin ebedî ilkesi olan Tanrı'nın biliminde vardır. Bütün ruhların kaynaktaki eşitliği, Tanrısal ve ebedî bir kuruluştur. Fakat bu, ancak hareket noktasıyle ulaşım sınırında bulunabilir. Tanrı'yı bilmek, gerçekte kendisiyle birleşmemizi sağlar. Zira, bilmek demek, bilinen şeyle birleşmek demektir. Duyular hayatına dalmış olan varlık, maddeyle birleşir. Gözlerini Tanrı'ya çeviren ve onun dalıncı içinde yaşayan akıllı varlıklar da onunla birleşmişler demektir. Âlem, ateşle yıkıldıktan sonra ilk yapısına dönmüş olacaktır. Bu sistem, evrensel bir ölümden sonra dirilme ve tüm varlıkların zamanla yeniden itibar kazanmalarıyle tamamlanır; nihayet her şey ve hatta şeytan bile kutsallık ve mutluluğa kavuşturulur. Düşen insanın tekrar yükseliş ve kurtuluşunda elindeliğin rolü olduğu üzerinde ısrar edilir.

Origenes'in Hıristiyanlık mit ve dogmalarına dair düşünceleri daha çok Tanrıbilim ve kilise tarihini ilgilendiğinden, burada onlara fazla yer verilmemiştir. Onda İskenderiye'de yaygın bulunan Doğu inançları kadar da Yunan felsefesinin etkileri iyimser bir ruhla ve geniş bir düşünce özgürlüğü içinde sistemleşmiştir. Ölümünden sonra bile onun düşünceleri, Hıristiyanlığın Ortodoks esaslarına uymadığı iddiasıyle hücumlara uğramış ve hatta İskenderiyeli Théophil bir meclis toplayarak Origenes'i tekrar mahkûm ettirmiştir. Bununla birlikte Latinlerden Saint-Jérôm, onu coşkun bir methiye ile savunduğu gibi, Kapadokya'lı birçok Tanrıbilimciler de gereken bazı düzeltmeleri yapmak koşuluyle kendisine değer vermişlerdi.

Origenes'in eserleri, Migne'in *Patrologie Gre.* (cilt XI-XXII. 1857-1860) inde yayımlanmıştır.

Bkz. J. Denis, *De la Philosophie d'Origène* (Paris, 1884); F. Part, *Origène, le Thèologien et l'Exégète* (Paris, 1907). Bu eserde Origenes'den bazı parçalar nakledilerek Fransızcaya çevrilmiş ve yorumlanmıştır. E. de Faye, *Origène, sa vir, son Oeuvre, sa Pensé* (3 cilt, Paris, 1923-1929); Et. Gilson, (s. 53-59); Jalabert, *Examen du Livre des Philosophumena* (Paris, 1853); K. Vorlander, (cilt I, s. 267-273); M. T. Antonelli, *Origene* (Brescia, 1946); J. Domiélou, *Origène* (Paris, 1948); H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'Initelligence de l'Ecriture d'Après Origènes* (1950); F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origènes* (1951); R. P. C. Hanson, *Origène Doctrine of Tratition* (Londra, 1954).

ORIGENES. Puta taparlardan (le païen) olan bu Origenes de İskenderiyelidir. Milâdın III. yüzyıl ortalarında İmparator Galien zamanında yaşamıştır. Onun 185 yılında doğduğu, 253'te öldüğü kabul edilir. Ammonius Saccas'ın öğrencisidir. Herennius, Lonjin ve Plotinos'un sınıf arkadaşlarındandır. Bu dört arkadaş, hocalarının sistemindeki geleneksel karakteri kimseye duyurmamak için kendi aralarında sözleşmişlerdi. Fakat en önce sözlerinden cayan Herennius oldu. Sonra diğer ikisi de buna uydular. Yalnız Origenes, sözünde durdu. Porphyros, *Plotinus'un Hayatı* adlı eserinde Origenes'e dair bazı bilgiler vermektedir. Bundan Origenes'e karşı Plotinos'un büyük bir sevgi ve saygısı olduğu anlaşılmaktadır. Bir gün bu filozof ders verirken Origines, onu dinlemeye gelince, Plotinos kızarmış ve ayağa kalkmak istemiş, "Bütün söyleyeceklerimi önceden bilen bir dinleyici önünde konuşamam!" demiştir. Yine Porphyre'den onun yazmış olduğu eserlerin yalnız adları öğrenilmektedir ki, bunlardan biri, *Cinler ve Şeytanlara Dair*'dir, diğeri de İmparator Gallien'e hitap eden adı garip bir eseridir ki, bunun anlamı üzerinde yorumcular birleşmiş değillerdir. Creuzer, onun bu eseri bilgicilere (gnostique) ya da birçok yaratıkların varlığını kabul eden Numenius'e karşı yazmış olduğunu kaydeder. Bazıları da Origenes'in, "kraldan başka yaratıcı yoktur!" yargısını tanıtlamak için bu eseri yazmış olduğunu iddia ederler. Bir kısmı da onun, İmparator Gallien'in yazdığı bazı manzumeler dolayısıyle hükümdarın tek ve üstün bir ozan olduğunu anlatmak için bir övgü (methiye) yazdığını zannederler. Onun bir yorumcu değil, bir filozof olması dolayısıyle bu düşünce kabul edilmez. Öyle anlaşılıyor ki, bu eser, Solon'un yazılarında yüksek alegoriler bulunduğunu reddeden ve Eflatun'u edebî bir surette açıklayan Lonjin'in bu yönsemeleriyle zanlarına hücum etmek için yazılmıştır.



Proklus, Origenes'in, eşyanın zihinden başka bir ilkesi olmadığını kabul etmiş olduğunu, İskenderiyelilerin, 'kral' sözcüğünü, evrenin nedeni anlamında kullanıldıklarını anlatır; onun *Time*'yi ya da bunun Önsöz'ünü yorumladığını da kaydeder; bundan felsefe tarihleri, Origenes'in *Atlantit*'de iyi ve fena cinlerin alegorik bir betimlemesini görmüş olduğu ve Atinalıların zihin itibarıyle üstünlüklerini astronomik bir etkiyle açıklamış olduğu sonucunu çıkarırlar. Nihayet yine Proklus, Origenes'i, Homeros'a karşı büyük bir sevgi taşıyan Eflatun'un, bu ozanı, *Cumhuriyet*'inden kovduğu için, bu filozofa öfkelenerek üç gün bağırıp çağıran bir adam olarak betimlemektedir.

Bkz. J. Simon, (cilt II, s. 44-48); Vacherot, (cilt I, s. 354-355).

ORTEGA Y GASSET, José. İspanya filozofu. 8 mayıs 1883'te Madrid'de doğdu, 18 ekim 1955'te bu şehirde öldü. 1911-1936 arasında yine bu şehirde metafizik okuttu. Edebiyat eleştirmeni ve hümanist filozof. Demokrasiye ve cumhuriyete düşmandır; 1936-1945 yıllarında sürgün edilmiştir. O, komünizme ve birliği yıkan rejimlerin de aleyhindedir. Dilthey, Husserl, Nietzsche ve Bergson'un etkisi altında somut bir hayat görüşünü savunmuştur. Eserleri: *Eel Tena Nuestro Tiempo (1932;* 2. baskı, 1930); *La Rebelion de las Masas* (3. baskı, 1951); *Über die Liebe* (1933-1939); *Stern u. Unstern* (1937); *Gesch. als System* (1943); *Das Wesen Geschchtl. Krisen* (2. baskı, 1951); *Betrachtungen über die Technik* (1948). Bunu F. Schalk Almancaya çevirdi (1949); *Papelees Sobre Veazquez y Goyga* (1950; Almancası, 1955); *El Hombre y la Genta* (1957; Almancası, *Der Mensch. und die Leute* (1957); *Revita del Occidente* adlı bir eseri de *The Revolt of the Masses* (1957) adıyle İngilizceye çevrilmiştir.



Bkz. H. Schoeck, *José Ortega Y. Gasset in Ztsch. f. Philos. Forschy.* (IV, 2, 1950); J. Iriarte, *Ortega Y. Gasset* (Madrdi, 1942); J. Marias, *Ortega Y. la Idea de la Razon Vital* (Santander, 1948, Almancası, 2. baskı, 1955); C. Cascales, *L'Humanisme de Ortega Y. Gasset* (Paris, 1957).

OSELLUS (Luanus). Bugün Napoli yakınlarında Basilicate adı verilen Lukani'de (Lucanir) doğmuş olan bu filozofun M.Ö. 496'da yaşamakta olduğu anlaşılmaktadır. Fisagor'un doğrudan doğruya öğrencisi ve çağdaşıdır. Diogéne Laêrce, Eflatun'la Arhitas arasında yazılmış olan iki mektup nakleder ve bunlarda Osellus'un eser ve kişiliğinden söz eder ki, aynen şöyledir:

Arhitastan, Eflatun'a:

"Bana yazdığınız ve Lamiskos'tan da öğrendiğim gibi, sağlık durumunuzun düzelmiş olmasına sevindim. Sizin yazılarınızla meşgulüm; Lukanlıları ziyarete gittim; orada Osellus'un yazdıklarını buldum. Kanuna, krallığa, adalete ve genel bir tarzda türemeye dair olanlarının hepsini elde ettim. Gerisini bulamadım. Bulunurlarsa onları da sana göndereceğim".

Eflatun'dan Arhitas'a:

"Bana göndermiş olduğunuz yazmalardan ne kadar sevindiğimi ve bunların yazarına karşı ne kadar hayran olduğumu anlatamam. O, bana ünlü atalarına pek lâyık bir adam göründü. Haklarındaki efsanelere göre, bu adamların Miren'li oldukları, yani Laomedon'la birlikte göç etmiş zengin bir Truva ailesinden oldukları anlaşılır. Bana ima ettiğiniz kendi eserlerime gelince, bunlar bana daha son şekillerini almış görünmüyorlar. Bununla birlikte onları sana oldukları gibi gönderiyorum...".

Bu mektuplar pek de güvenilir olmamakla birlikte, Osellus'un değerini ve eskiliğini belirtmesi bakımından önemlidir. Zamanımıza dek bir iki parçası gelmiş olan *Türeme ya da Doğanın Niteliği* adlı eseri Osellus'a ait olduğu kuşkuludur. Zira, Fisagor'un dikte ettirdiği iddia edilen bu eserden Eflatun bahsetmediği gibi, kendinden önce gelmiş olanların eserler ve kişilikleri üzerinde pek titiz olan Aristo da bahsetmemiştir. Gerek bu, gerek yasamaya dair olan bazı parçalar daha çok dil ve doktrin itibarıyle mistiktirler. Bu parçalarda, hemen bir bakışta Aristo fiziği göze çarpmaktadır. Aynı zamanda buna, stoacıların maddeci panteizmasıyle Fisagor'un ahlâkının pek seyrek bazı işaretleri eklenmiştir. Bu eserde, sayılar, ahenk, monat, ruh göçü kuramları gibi Fisagor Okulunun ana doktrinlerinden hiç bahsedilmemiştir. Bu derlenmiş ve eksik *Türeme ya da Doğanın Niteliği* adlı eseri dört bölümdür:

1. Genel olarak evreni inceler.
2. Evrenin içinde bulunan öğeler ve evrenin bileşimi (terkip).
3. İnsanın kaynağı.
4. İnsanın ödevleri ve daha çok evlenmedeki ödevleri ele alınır.

Bu esere göre, evrenin genel olarak ne başlangıç, ne de sonu vardır. Zira, evvelâ eskilerin özdeyişine göre, hiç bir şey yoktan varolamaz ve yok tarafından yutulamaz. Eğer âlem başlamış ve yokolması takdir edilmişse, biz ya bir yetkinlik ya da bir çökme hareketi içinde bulunuyoruz demektir ki, böyle bir şey olamaz. Nihayet evren, yani bütün (tout), ancak kendisiyle ilişkilidir. Oysaki kendisini oluşturan kısımlar birbirine muhtaçtırlar. Evren, kendisinden başkasıyle ilişkili olmayınca, kendi kendisinin nedeni olmuş olur; kendi kendine yetişir ve kendi kendine ebedî ve yetkindir. Gerçekten, kendi bileşimine giren ilk cisimler, yani yıldızlar, ebedîdir ve değişmezler. İkinci düzenden olan cisimler, yani diğer bir deyimle öğeler, daima aynı dairede dönmek suretiyle şekil değiştirmekten başka bir şey yapmazlar. Ateş havaya, hava suya, su toprağa, bunlardan ikinciler birincilere doğru şekil değiştirirler. Her taraftan kendi kendisine eşit olan benzeyen kürenin ne başlangıç, ne de sonu vardır.

İlk bakışta âlem iki büyük kısma ayrılır: Biri gök ya da göksel cisimlerin tümüdür ki, bu ebedîdir ve değişmez. Diğeri ise, değişir ve türer; ay yörüngesinin (orbite) altında, yani ayaltı (sublunaire) âlemde bulunur. Bu ikinci kısım üç ilkeye ayrılabilir:

1. Her çeşit şekle karşı ilgisiz olan madde, yani güç halinde (en puissance) duygulu olan varlık.
2. Karşıt şekil ve niteliklerdir ki, madde bunlar sayesinde birinden diğerine geçer. Bunlar, sıcak, soğuk, kuru ve yaştır.
3. Yukardaki iki ilkeyle birleşen öğesel cisimlerdir ki, bunlar da ateş, hava, su ve topraktan ibarettir.

Bu saydığımız dört niteliğe, üç seriye bölünmüş olan on iki nitelik eklenir. Bu suretle 16 sayısı, yani 4'ün karesi oluşur ki, bu, her halde Fisagor dörtlüğünün (tetrade) onuruna olsa gerek. Bu 16 nitelik de dört öğe arasında bölünür; bunlar, biri diğerinin içinde öyle bir şekil değiştirir ki, başlangıç'la son'da daima ateş ve toprak, ortada su ve hava bulunur. Bu değişmenin nedeni, evrenin değişmez kısmıdır ki bu Tanrısal ve etkin bir ilke gibi varsayılabilir. Değişen kısım, edilgin ve fani bir ilkedir, yoksa evren bölünemez bir bütündür. Evren, ebedîlik ve zorunluluğu için kendi esaslı kısımları ve bu itibarla da genel şekilleri, göğsünde sakladığı hayatsal nitelikler de aynı niteliklere sahiptir. Şu halde, insan türünün kaynağı, ne toprak, ne bitki, ne de hayvandır. Bütün âlem gibi, insan da vardı ve varolacaktır. Onun, yeryüzü üzerindeki yeri, onun üstünlüğünü gösterir. İnsan türü mahvolmaz ama, bireyler fanidir. İnsan türünün yenileşme ve çoğalma ihtiyacı bundandır. Şu halde iki cinsin birleşmesi zevk için değil, türün sürekliliği içindir. Evlenmeyi bir düzene koymak gerektir. İnsanın kanunu, yalnız içgüdüye bağlı olan hayvanın kanunu olmamalıdır. Evlenme, kutsallık kurallarına göre olmalıdır.

Osellus, eşlerin birbirini yaş, zekâ ve zevklerine göre olmaktan çok, servet ve ailelerine göre seçtiklerinden şikâyet eder. Aile ahengiyle toplum ahengi arasında bir ilgi görür. Devlette iyi bir düzen kurabilmek için ailede de bu

düzenin bulunmasını şart sayar ve ailedeki düzen de ona göre, yalnız karı koca arasındaki ahenge değil, çocukların eğitimine dayanır. Çocuklar, erdem, kanaat, çalışkanlık, itidal, düşüncelerin ve âdetlerin temizliği içinde yetiştirilmelidir.

Evrenin Doğası adlı eser, en önce 1539'da Paris'de basıldı. Sonra François I'nın hekimi F. Chrétien Latinceye çevirdi (Lyon, 1541), daha sonra aynı yüzyıl içinde Paris'de birkaç baskı ve çevirisi daha çıktı. Markiz Argens, Fransızcasını bir yorumlamasıyle birlikte 1662' de Berlin'de bastırdı. Almancaya çevrilmiş olan nüshası da Bardili tarafından eklenmiş notlarla Fullebron'un *Felsefesel Derleme*'sinde (defter, 10) yayımlanmıştır.

Bkz. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (4. baskı, 1922); Überweg, *Grund. d. Gesch. d. Phil.* (cilt I, 1926); Heussner, *Die Altchristlichen Orpheusdarstellungen* (Leipzig, 1893); R. Eisler, *Vortraege der Bibliothek Warburg* (1922-1923; cilt II, teil, 1925).

OSTWALD, James. İskoçya filozofu. XVIII. yüzyılın yarımında yaşamıştır. Reid'e bağlıdır. Onun sistemini, *Apeeal to Common sense in Behaff of Religion (Din Lehine Ortakduyuyu Davet)* (1766-1772) adlı eserinde geliştirmiştir. Bu eserin amacı Hıristiyanlığı övmektir. Bunun için de evvelâ, Hume kuşkuculuğunun (şüphe) pek sarsmış olduğu ahlâksal ve dinsel gerçekleri sağlamlaştırmayı düşünmüştür. Ona göre, felsefenin en derin kusuru her zamanda, her şeyi açıklamak sevdasına düşmüş olmasıdır. Felsefenin, yalnız aklın doğal ışığıyle yetinmesi gerekirken, bütün eski ve yeni filozoflar, insanın çıkar ve mutluluğu ile hiç de ilgisi bulunmayan varlığın doğası, düşüncelerin ontolojik değeri ile diğer birtakım sorunlar içinde kendilerini yitirmişlerdir. Onlar, kendilerine pek yakın olan şeyleri çok uzaklarda aramışlar, dış âlemin kuşku götürmez gerçekliğinden, ruh ve Tanrı'nın varlığından bile kuşkulanmışlardır. Maddecilik, ülkücülük ve kuşkuculuk, tarihte düzenli bir umutsuzluk içinde birbirini izlemişlerdir. Az çok imanı kabul edenler de o şekilde savunmalarda bulunurlar ki, bunlar, imanın gerçeğini yaymak ve tanıtlamakta yarardan çok zarar bulunduğunu fark etmezler. Bütün bu ve daha diğer sakıncalardan kurtulmak için ortakduyuya baş vurmalıdır.

Ostwald'a göre, bu da eğitim, âdetler ve önyargılar tarafından bozulabilirse de bu duyu daima doğruyu bulmak ve istemekten vazgeçmez. Onun yerini hiç bir şey tutmayacağı gibi, onun tanıklığını değerden düşürecek de hiç bir şey yoktur. Zira, apaçıklık tartışma konusu olamaz. Çünkü o vardır. İlkeler, tanıtlanamazlar, tanıtlamaya yararlar. Bilimsel olarak Tanrılığın varoluşu ve yüklemlerini insanın ahlâksal sorumluluğunu kurmak istersek, bunları yıkmış oluruz. Yani, nasıl ki, vicdanın sesi insan ahlâkının varlığını tanıtlarsa, âlemin manzarası da Tanrı'nın varoluşunu tanıtlar. Ona göre, bilim, hem tehlikeli, hem de yararsızdır. Zira, ortakduyuya aykırıdır. Yani, gerçeğe uymaz. Tanrı ve ahlâk, her çeşit akıl yürütmelerden üstün olan olaylar ve doğmalardır; onlar, bu ve öteki âlemde de mutluluğumuzun fena bulmaz temeli sayarak saygıyla ve eksinlikle (mahviyet) kabul edilmelidir. Ostwald'ın eserinin özeti budur ki, Reid doktrininin ilk verilerini aşırı ve tantanalı bir dille savunmaktan başka bir özelliği yoktur. O, ortakduyuyu, bilimi düzeltmek için bir aracı saymaz, fakat onu bilim yerine kullanmak ister, bilimi zararlı ve yararsız sayar. Onun görüşü, Huet'nin ve bütün diğer felsefe ve akıl düşmanlarının başka bir görüş şeklidir. Josef Priestley, Ostwald'ın eserine dair bir inceleme yazmıştır.

OSTWALD, Wilhelm. Doğa bilgini ve kültür filozofu olan bu Alman yazarı, 2 eylül 1853'te Riga'da doğdu, 4 nisan 1932'de Leipzig yakınlarındaki bir kasabada öldü. 1887 ve 1909'da bu son şehir üniversitesinde kimya profesörü olmuştu. Ostwald, daha çok enerjetizmi savunanlardandır. *Vorlesungen über Natürphilosophie* (5. baskı, 1914) adlı eserinde maddede, ruhta, uygarlıkta, ısı ve ışında termo-dinamik kanunlarına bağlı birtakım enerji tarzlarının (modes) varlığını kabul eder ve kanunları, bizi sürekli olarak deney yapmaktan kurtaran, önceden görüş aracıları sayar. Ostwald, felsefenin de, uzmanların çalışmalarını kolaylaştırmaktan başka bir amacı olmadığını ileri sürer (E. Bréhier, cilt II, s. 948-949).

Abel Rey, onun ve Duhem'in enerjetizmine karşı mekanizmi savunmak için *La Théorie de la Physique chez les Physiciens Contemporains* (1908); *Le Mécanisme et l'Energétisme au Point de vue des Conditions de la Connaissance* (1908) adlı eserleri yazmıştır. Ostwald'ın diğer eserleri şunlardır: *Grundriz der Naturphilos.* (2. baskı, 1913); *Die Philosophie der Werte* (1913); *Betrachtung zu Kants Metaphysische Anfangsgrüde der Naturwissenschaft* (Annalen der Naturphilosophie, I, 1902'deki makale).

Enerjetizmi savunanlar arasında dikkati çeken Romanya gemi inşaat mühendislerinden Stéfan Christesco, *L'Origin de l'Univers et son Évolution sans fin* (Paris, 1911) adlı eserinde Oswald'ın, evrenin kaynağına dair olan kuramını eleştirir. Bu Romanyalı bilginin dayandığı ilke, "İnsel düşüncenin yaratıcı ve tek nedeni kozmik enerjidir" önermesinde saklıdır. Esasen ona göre de tüm varlık ve bunun evrimi

kadar da çeşitleri hep kozmik enerjinin ürünüdür. Bu yazarın enerjetizmi savunan ve Fransızcaya çevrilmiş olan eserleri şunlardır: *L'Énergie Creatrice et la Pensée Humaine* (Paris, 1919); *Synthèses Énergetiques de la vie et de l'Âme* (1919'da Sorbon'da verilmiş bir konferanstır. Romence yazılmış olan eserleri arasında Bükreş'deki Athénée'de 1904'de verdiği bir konferansı geliştirmek suretiyle kitap halinde yayımlamış olduğu *Evrensel Enerji, Hayatın Elektrikliliği*. Yine aynı yerde vermiş olduğu bir konferansın geliştirilmiş şeklini kapsar. *Gizli Bilimler ve Pozitif Bilimler* (1919) önemlidir. *Felsefenin Psikolojik Tarihi* (10 cilt); *Yaratıcı Enerji* (2 cilt) ile diğer bazı mühendisliği ilgileyen eserleri de vardır. Bu son iki eser Birinci Dünya Savaşı dolayısıyle yayımlanamayan eserleri arasındadır.

Bkz. P. Günther, *W. Ostwald* (1932); V. Delbos, *W. Ostwald et sa Philosophie* (1916); F. Überweg, *Grundr. d. Gesch. d. Philosophie* (4 cilt, 13. baskı, 1951); G. Ostwald, *W. Ostwald mein Vater* (1953).

OTTAVIANO, Carmelo. İtalyan filozoflarından. 18 ocak 1906'da Modica'da (Sicilya) doğdu. 1939'da Cagliari, 1943'te Napoli'de, 1944'te Catania Üniversitelerinde felsefe tarihi profesörlükleri yapmıştır. Ottaviano, ülkücülük eleştiricilerinden olup, içkinlik felsefesi üzerinde çalıştı. Eserleri: *Critica dell'Idealismo* (1936; 3. baskı, 1956); *Metafisica dell'Essere Parziale* (2 cilt, 1942; 3. baskı, 1954-1955).

OTTO, Rudolf. Alman Tanrıbilimci ve din filozoflarından. 25 eylül 1869'da Peine'de doğdu, 6 mart 1937'de Marburg'da öldü. 1917'de bu şehirde profesör olmuştu. Kant ve Fries'e bağlıdır. *Das Heilige (Kutsal)* (1917) adlı eseri, 1936 yılına kadar 25 kez basıldı. Diğer önemli eserleri şunlardır: *Vest-Östl. Mystik* (1926); *Kantische-Fries'sche Religionsphilosophie* (2. baskı, 1921); *Reich Gottes u. Menschen Sohn* (1934); *Freiheit u. Notwenkeit* (1940)... vb.

Bkz. Siegfried, *Grund Fragen der Theologie bei Rudolf* Otto (1931); *R. O. zum Gedachtnis* (1937); F. K. Feigel, *Das Heilige* (2. baskı, 1948).

OWEN, Robert. İngiliz iktisatçısı ve insanseveri. 14 mayıs 1771'de Newton'da (Gal) doğdu, 17 kasım 1858'de bu şehirde öldü. Esnaftan bir adamın oğluydu. Hayata çıraklıkla atılmış, sonra küçük bir sermayeyle ve genç yaşında İskoçya'da büyük bir fabrika kurmuştur. Yarattığı teknik teşkilât sayesinde büyük bir ün kazandı ve bazı krallar, öğrenim sorunlarına dair fikir almak için kendisiyle mektuplaştılar. Owen, yüksek bir öğrenim görmemiş, fakat fazla okumaya meraklı ve çalışkan adamdı. Bir dokuma fabrikatörü olan David Dale, ona kızını vermiş, o da kayınpederinin işlerini büyük bir servet kazanarak kadar geliştirmişti. Sistemini, *New View of Society or Essays on the Principle of the Formation of Human Character* (1813-1816) adlı eserinde savundu. Esas tezi, hukuk eşitliğine uydurulmuş bir servet dağıtımı, servet ve zekâ üstünlüğünden gelen imtiyazları kaldırmak... vb. gibi aşağıda açıklayacağımız düşüncelerdir. Amerika'



ya, Meksika'ya giderek kendi ülküsüne uygun koloniler kurmaya da çalıştı. *A Book of the New Morel World; Revolution in mind and Pratic* (1849); *Letter to the Human Race* (1850); *New Existence of Man Upon Eart* (1854); *The Millenial Gazette* (1855); *Rationnel Quarterly* (dergisi ki, 1853'te yayınlamaya başlamıştır) başlıca düşüncelerini toplayan eserlerini teşkil eder.

1815'teki büyük ekonomik buhran, ona komünizmi ilham etmiş, 1825'te Amerika'da New Harmony adındaki koloniyi kurmuştur. Londra'da da değişim (mübadele) mağazaları kurmuş, fakat bu iki girişiminde de başarı sağlayamamıştır. Konferanslarıyle gazetecilikteki propaganda gayretiyle ün kazanmış, son yirmi yıllık hayatını, *Yeni Bir Ahlâk Bilimi*'ni yayımlamakla geçirmiştir. *Sosyalizm Nedir?* adlı kitabında ve tüm diğer yazılarında ve girişimlerinde devrimci olmamak şartıyle sosyalizmi ve komünizmi savunmuştur. Bugünkü sendikaların amaçlarından olan işçi hayat ve geleceğini güvence altına alacak kurumları ilk kez o ileri sürmüş ve New-Lamarck'da açtığı un fabrikasında bunları denemiştir. İşçi evleri, yemekhaneleri, bakkallıkları ve işçi tasarruf sandıkları bu tür girişimlerindendir.

Owen, işçilerden ceza ve ödeme parasının alınmamasını, çocukların çalıştırılmamasını, onlara lâyik okullar açılmasını önermiş, patronlara kabul ettiremediği bu insanseverlik kurumlarını devlet ve kanun yoluyle başarmaya çalışmıştır. Kooperatifçiliğin ve özellikle üretim kooperatiflerinin kurulmasını savunmuştur. J.-J. Rousseau'nunkine pek benzeyen bir eğitim kuramına da fazla değer vermiştir. Ona göre, organlar nasıl doğa çevresinin etkilerine göre şekillenir ve gelişirlerse, insanın ruh, ahlâk ve âdetleri de sosyal ve ekonomik çevreye göre şekillenir. Yani, insan karakteri ve alış-

kanlıkları, öğrenimin, eğitimin, kanunlar ve bireylerin birbirleri üzerine yaptıkları etkilere göre bir özellik taşır. Owen, ahlâkta determinizme inandığı için, bireylerin hareketleri dolayısıyle her türlü sorumluluk ve yaptırımları ve ahlâksal değer yargılarını inkâr eder. Bu itibarla dinin de insan karakterini, ahlâksal inanış ve alışkanlıklarını yaratmakta hiç bir etkisi olamayacağına inanmıştır. Owen'e göre, insana karşı sonsuz bir sevgi ve şefkat duyabilmek için, dinsel inançlardan kurtulmak gerekti. Bu nedenledir ki, Owen'in düşünceleri, İngiltere' de bir Tanrıtanımazlık telakki edilmiştir.

Ekonomi bakımından insanların değerlerine göre değil, ihtiyaçlarına göre ücret verilmesini teklif ettiği için aşırı bir eşitlik düşüncesini savunmuştur. Ona göre, insanın mutluluğu, yaşadığı çevrede bu mutluluğa engel olan etkenleri kaldırmakla mümkündür. Bu engellerin başında, 'kâr' tutkusu vardır. Kâr, bir haksızlıktır. Çok üretime ve az üretime neden olmakla da ekonomik bunalımların nedenidir. Bu kâr tutkusunun önüne yarışımla (rekabet) geçilemez. Bunun önüne geçmek için, her çeşit haksızlıkların, cinayet, sefalet ve ahlâksızlıkların anası olan parayı ortadan kaldırmalıdır. Bunun yerine, 'emek bonoları' çıkarmalıdır. Bu bonoların değeri, parada olduğu gibi, kendisini teşkil eden maden değil, emektir ve değer ölçüsü olarak da emekten daha uygun ve değişmez bir öğe olamaz. Onun bir amacı da, komisyoncu, toptancı, kabzımal... vb. gibi aracıları ortadan kaldırmaktır. Bugünkü kooperatiflerin hemen hiç biri Owen'in kendi zamanında tam bir başarı gösterememiş olan girişim ve deneme kuramları olmakla birlikte bugünkü kooperatifler, sendikalar, iş ve işçi kanunları üzerinde derin etkiler yapmıştır.

Owen, seksen altı yaşında, Sosyal Bilimler Akademisine tanıtıldı. O zamanlar ihtiyar bir büyücüye benzeyen garip kıyafetli ve çökmüş bir adamdı. Onun kuramlarını Whigs gibi bazı düşünürler şiddetle reddettiler ve bunları iş hayatına uygulayanların çoğu iflâs etti. Owen, pek çok eser yazmıştır, onun iki binden fazla da makalesi vardır. Eserlerinden Fransızcaya çevirilerinin adları şunlardır: *Esquisse du Système d'Education* (Paris, 1825); *Institution pour Améliorer le Caractère Morale du Peuple* (1818); *Memoire aux Souverains Alliés* (1818); *Le Livre du Nouveau Mond Morale* (1846).

Owen'in çırakları sayılan iktisatçıların adları da şunlardır: Charles Howerth, William Cooper ve William Thompson... Owen, 1857'de kendi biyografisini de yazmıştır.

Bkz. Ch. Richte ve Ch. Jitt, *İktisadi Mezhepler Tarihi* (cilt I, s. 320-333. Çevirenler: Şükrü Kaya, Ahmed Muammer); Joseph Rey, *Lettres sur le Système de Cooperation d'Après le plan d'Owen* (Paris, 1828); Louis Reybaud, *Etudes sur les Réformateures* (Paris, 1861); F. Podmer, *R. Owen* (2 cilt, Londra, 1906); G. D. H. Cole, *Robert Owen* (New York, 2. baskı, 1930); Leonard Wolf, *Cooperation and the Future of Industry* (1919); E. Dolleans, *Robert Owen* (Paris, 1905).

ÖBÜLİD (Eubulide). Megarya Okulu filozoflarındandır. M.Ö. IV. yüzyıl ortalarına doğru yaşamıştır. Öklide'in öğrencisi olduğunu kesin olarak bilemiyorsak da, onun doktrinine bağlıdır. Bir söylentiye göre, kendi sınıf arkadaşı İchthyas'tan sonra Megarya Okulunun başına geçmiştir. Alexinus ve Diodor Cronos'un ve belki Demosten'in de hocasıdır. Bu okulda kendisine 'yorumcu' (éristique) takma adı verilmiştir. Bütün hayatı Aristo'ya karşı boş bir savaşla geçmiştir. Öbülid, sağduyuya (bon sens) karşı aldatıcı bir mantığı üstün tutmaya çalışmıştır. Öbülid Okulunun, kendi kendine benzeyen ve kendi kendiyle özdeş (aynı) olan 'bir' den başka bir gerçek olmadığını iddia eden ilkelerinden hareket etti; fakat daha ilk adımda karşısında çağdaş bir okulu, yani gezimciliği kurmuş olan Aristo'yu buldu. Aristo, deneyi bilimin koşulu saymış ve eşyanın özünü Megaryalıların yokluk (non-être) adını verdikleri şey ile, eşyayı birbirinden ayıran farklar içine yerleştirmiştir.

İşte Öbülid, gezimciliğin dayandığı bu temellere saldırdı. Örnek tuttuğu ve okulun eski üstatlarından Elea'lı Zenon gibi çözülmez bir zorluk göstermeyen bir tek deneysel kavramın bile varolmadığını tanıtlamaya çalışmıştır. İleri sürdüğü safsataları Diogéne Laêrce'ten öğreniyoruz ki, bunların sayısı yedidir: Yalancı, Örtünmüş, Elektra, Çalınmış, Yığın ya da Sorit, Boynuz, Saçsız... Bunlardan 2, 3 ve 4'üncüler, başka adlarla ifade edilmiş olan aynı kanıtlardır (argument). 5 ve 7'nciler de aynıdır. Bunları açıklayalım: Yalan söylediğini itiraf eden bir adama, yalan söylüyor, denir. Yalan söyledi mi, söylemedi mi? Yalan söyledi. Bu bir varsayımdır (hipotez). Yalan söylemedi, çünkü söylediği şey doğrudur. Böyle ise, hem yalan söylüyor, hem söylemiyor. Bu ise çelişiktir. 'Yalancı' kanıtı budur Bu safsatanın ilkçağlardaki diyalektikçilerin zekâsına meydan okuduğu anlaşılmaktadır (Ciceron, *Les Academiques*).

Örtünmüş de şudur: — Babanızı tanıyor musunuz? — Evet. — Şu örtülü adamı tanıyor musunuz? — Hayır. — Bu örtülü adam, babanızdır. Öyleyse, siz onu hem tanıyor, hem tanımıyorsunuz!..

'Yığın kanıtı': — Bir buğday tanesi bir yığın yapar mı? — Hayır. Art ardına birer buğday ekleyerek soru tekrarlanır. Bu suretle karşımızdaki yüz bin buğdayın da bir yığın teşkil edemeyeceğini ya da bir yığın buğdayın bir tek buğdaydan ibaret olduğunu kabul etmek zorunda oluruz. Elektra, adı konmadan erkek kardeşine rastladığı zaman, onu tanımadan tanımış olur.

'Boynuz'da da: — Boynuzunuzu kaybettiniz mi?.. Eğer 'evet' derseniz, öyleyse boynuzunuz vardı, karşılığı verilir; eğer kaybetmedim derseniz, öyleyse kaybettiğiniz şeye sahipsiniz! karşılığı verilmiş olur.

'Saçsız'a gelince: Bir adamın tamamıyle saçsız olabilmesi için başından kaç saç çekmelidir? Bir saç almakla saçsız olmaz. İki, üç, dört... almakla da saçsız olmaz. Öyleyse, bir insan tüm saçları alınsa da o adam saçsız olmaz.

Bunların bir kısmını Aristo çözmüştür. Bu türlü safsatalardan bazılarının felsefesel önemleri vardır. Bunlar, duyularla elde edilmiş olan kavramların pekin olmadıkları ve maddesel şeylerin doğasını açıklamanın zor olduğunu gösterirler. Bunların bir kısmı ise, gevezelik ve sözcük oyunlarıdır. Sadece karşımızdakini şaşırtmaya yararlar. Örneğin, 'yığın' kanıtı, kısımlardan birleşik olanların, bir art arda geliş ve uzamı ifade eden şeylerin bir varoluşa aracılık etmeyeceğini, yani deneyin tükenmez bir yanılma kaynağı olduğunu ifade eder.

'Örtünmüş' ve 'Boynuz' kanıtları da, akıl ve deneyin sözde çelişikliğini ve bu iki bilgi tipinden birini feda etmeden diğerini kabul edemeyeceğimizi tanıtlamaya yarar. Bütün bunlar, birtakım tasımlardır (syllogismes - kıyas) ki, Hegel' in işaret ettiği gibi, karşılıkları 'evet' ya da 'hayır'dan ibarettir; bunlar, 'evet'le 'hayır'dan birini seçmenin, yani belli bir kavram yardımıyle tartışmanın olamazlığı esasından doğan birtakım mantık oyunlarıdır. Bu oyunları, Theophrast ve Krisip gibi ciddî filozoflar boşuna çözmeye çalışmışlardır.

Öbülid, Megarya Okulunu kuşkuculuğa sürükleyen ilk filozoftur. Bu tartışma tarzından Yeni Eflatuncular, daha çok stoacıların dogmacılığına karşı yararlanmışlardır.

Bkz. D. Henne, *L'École de Megare* (Paris, 1843); C. Mullet, *Histoire de l'École de Megare et des Écoles d'Elis et d'Erétrie* (Paris, 1845); Ciceron, *Premieres Academiques* (cilt II, s. 96); Diogéne Laêrce, (liv. II); C. M. Gillespie, *On the Megarians* (Archiv für die Geschichte Philosophie'de, 1911, cilt XXIV, s. 218); Hegel, *Gesch. der Philo.* (cilt II, s. 40 vd.).

ÖDEM (Eudème). Aristo'nun çağdaşı ve dostu olan iki Ödem vardır: 1. Kıbrıs'lı Ödem'dir ki, hakkında bir şey bilmiyoruz. 2. Rodos'lu Ödem' dir. Bu, Aristo'nun hem öğrencisi, hem de gezimciliği devam ettirenlerdendir ve Theophrast' ın rakibidir. Hayatına dair bilgimiz azdır; Theophrast, Aristo'nun yerini alınca, Ödem'in Atina'da az kaldığı ve sonra Rodos'a döndüğü sanılmaktadır. Gerek Aristo doktrinini öğret-

mek, gerek bilimler tarihini aydınlatmak için birçok eser yazmıştır. Onu Theophrast'tan sonra Aristo'nun en güçlü bir ardılı sayarlar. Hekimlikle ve matematikle de uğraştığı ve Aristo mantığına bazı şeyler eklediği kabul edilir. Aristo'nun olduğu zannedilen *Ödem'in Ahlâkı* adlı eseri kendisi yazmıştır. Ödem'in Theophrast'tan fazla Aristo doktrinine bağlı olduğu söylenirse de, onun gezimcilikte şu değişiklikleri yaptığı anlaşılmaktadır: Mantık'ta, Aristo'yu yorumlayan Boethius'ün anlattığına göre, Theophrast gibi önermelerin evirmesi (conversion) hakkındaki kuramı geliştirmiş; tasımın (kıyas) ikinci ve üçüncü şekillerinden (figure) yetkin (parfait) akıl yürütmelerin yapılabileceğini savunmuş ve mantığa ayrık (disjonctif) ve varsayımsal (hipotetik) yargıları getirmiştir. Zira Aristo, *Organon*'unda bu kısımları derinleştirmemiştir. Fizik'te, Aristo'dan ayrılmamış, fakat Tanrı ile âlemin ilişkilerini ondan daha belgin bir surette belirtmiştir.

Ödem'in ahlâkı, özel bir dikkate değer. Ödem, Tanrı düşüncesiyle insel eylemlerin kuralı arasına sıkı bir bağ koymak ister. Ödem, ilk hareket ettirenin bazı ruhlara, her türlü düşünce dışında hareket etme başarısını gösteren bir içgüdü verecek şekilde bir etki yaptığını kabul eder. Bu suretle erdemin kaynağına Tanrısal etkiyi koymuş olur; ve tüm eylemlerimizin en son amacını Tanrı'da görür. Ona göre, yetkin mutluluğu sağlayan, Aristo'nun zannettiği gibi, bilimsel bilgi değil, Tanrı bilgisidir; ve insel eylemlerin değeri Tanrı ile olan ilişkisine göre ölçülür. Aristo, erdemi sosyal adalette görmüştür; Ödem ise, 'doğruluk'ta (droiture) görür. Nihayet ahlâk ve politika arasındaki bağlantıyı Aristo kadar geniş bir anlamda birleştirmemiştir. Bu itibarla o, Aristo ilkelerinden hiç birini terk etmemek şartıyle Eflatun'a eğilir. Zira Ödem'e göre erdem bizi temaşaya kadar yükseltebilir; ve çoğu kez erdemin Tanrısal bir ilham olduğuna inanır. Bu eseri, Aristo'nun *Nikomak'ın Ahlâkı* adlı eserini belgin bir surette açıklar. Yedi kitaba ayrılmıştır. Zamanımıza dört kitabı gelebilmiştir. Bunların bir kısmı, Aristo'nunkine fazla benzer. Proklus, *Öklid'e Dair Yorumlama*'sında, Ödem'in matematikteki yetkisinin büyüklüğünden söz eder; ve Yeni Fisagorcuların olduğu zannedilen bazı teoremlerin ona ait bulunduğunu anlatır ve onun kendi özel teoremlerinden bazılarını nakleder. Ödem'in Tanrıdoğum (Théogonie) anlayışına da özel bir değer verilir. Ödem, fiziğin üç kitabındaki Aristo doktrinini geliştirmiştir. Semplisius bunların önemli parçalarını saklamıştır. Ödem'in kesin çözümlemeler, kategoriler (catégoriques) ve diksiyon (diction) hakkında eserleri vardır. Çözümlemeler de tasımın (kıyas) birinci şeklinin beş tarzını (mode) varatmıştır. Ödem'in en önemli eseri, matematik tarihine dair olanlardır; bunlardan biri aritmetik, dördü geometri ve altısı astroloji tarihine dairdir; onun böyle bir eser yazmış olduğunu Theophrast kaydetmektedir.

Brandis, Ödem'den kalan parçaları toplamış, Spengel, bunları Berlin'de yayımlamıştır (1886); ve bunlar, Mullach'ın *Fragmenta Philosophorum Graecorum*'unda vardır (cilt III, 1881).

ÖDOXOS (Eudox). Astronomi bilgini ve filozof. Kindos'da (Carie) yaklaşık olarak M.Ö. 405 ya da 408'de doğmuş ve 333'e doğru ölmüştür. Felsefevi 355'te Eflatun'un okulunda okumuştur. Çok fakir olduğundan, her gün Pire'den Atina'ya dek yaya gidip sofistleri dinledikten sonra döndüğü de söylenir. Atina'da çok kalmadığı ve hocasının tüm düşüncelerini kavramadığı anlaşılıyor. Az sonra Agesilas'ın mektubunu Kral Mektanebes'e götürmek üzere Mısır'a gitmiştir. Bu seyahat M.Ö. 378'dedir. Heliopolis'te uzun süre kalmış ve oradaki astronomi doktrinlerini öğrenmiştir. Sonra Tarante'a gitmiş, Arkitas'ın (Architas) yanında geometri okumuştur ki, bu bazı tarihçiler tarafından kendisinin Fisagorcu tanınmasına neden olmuştur. Sonra, Sicilya'da Philistion'dan hekimlik öğrenmiştir. Atina'ya geldiği zaman, Eflatun'a Sicilya'ya yaptığı üçüncü seyahatte ar kadaşlık etmiş olan Helikon'un öğrencisi olmuştur. Diogéne Laêrce'e göre, Ödoxos, bir dershane kurmuş ve Knide'de M.Ö. 352 ya da 355'e doğru vefat etmiştir.

Astronomiye dair çalışmaları ilkçağlarda büyük etkiler bırakmıştır. Bunlardan bir kısmını Ciceron'un Latinceye çevirerek saklamış olduğu, Aratus'un *Olaylar* adındaki manzum eserine eklemiştir; Hippark'ın bu şiirlere dair açıklamalarında da ondan bazı izler görülür. Felsefeyi ilgileyen eserlerinden bir şey kalmamıştır. Kendisinden Aristo çok kez bahsettiği için, bazı değerleri olduğu anlaşılmaktadır. Aristo, onun güneş ve ay'ın hareketlerini açıklamaya çalışan küreler kuramına dair düşündüklerini yazar (*Meta İncili*, liv. XII, cha. VIII); aynı zamanda da nasıl ki Anaxagoras, "beyazlık, karıştığı beyaz şeylerin nedeni" olduğunu kabul etmişse, onun da düşünceleri, eşyanın nedeni saydığını anlatır (adı geçen eser, liv. I, cha. XIII). Aristo, ahlâkının birçok yerlerinde Ödoxos'a göre, haz, yüce iyiliktir. Çünkü, tüm canlılar, onu isteyip takip ederler; ve yüce iyilik her türlü övmelerden üstündür. Övme, bir bağlantıyı ifade eder; bu nedenden, örneğin, Tanrı gibi mutlak şeyler övülemezler. Şu halde hazlar da övülemez. Onlarda, kendisi Tanrısal ve yetkin olan bir şeyler vardır. Oysaki elem,

tüm varlıkların kendi doğalarına ve hazza aykırıymış gibi göründüğünden korkunçtur. Öyleyse, haz, kendiliğinden bir amaçtır; bir araç değildir. Bu itibarla haz, insel faaliyetin en gerçek amacıdır. Aristo, hazcılığın (hedonisme) kurucusundan bahsetmek istedikçe, Aristip'in değil, Ödoxos'un adını kullanır. Belki de, Kirena Okulunun hazcılığı Ödoxos'unkinden pek kaba bir duyumculukla (sensualisme) ayrılır.

Eflatun da onun doktrinine değer vermiştir. Eflatun'dan niçin ayrıldığı bilinmiyorsa da, Ödoxos'un daha çok teknik ve matematik bazı önemli buluşları ile dogmacılıktan pek de hoşlanmamasından olduğu kuşkuludur. Aristo, Ödoxos'un özel hayatında kanaat ve perhizle yaşadığını anlatır ve: "Onun kuramlarına, özel doğruluklarından ötürü değil, daha çok Ödoxos'un karakter ve erdeminden ötürü inanılır. Kendisinden güvenilir bir erdeme sahip olduğu için bahsedilir. O, düşüncelerini, hazzın dostu olduğu için değil, içten olarak hazların doğruluğuna inandığı için ileri sürmüştür" (*Ethique à Nicomaque,* X, 2) der.

Ödoxos'un yurttaşları için kanunlar yazdığını ve yurdunda çok saygı gördüğünü, Eflatun'un kendisinden hoşlanmadığını, kinik filozofları konuşturan bazı diyalogları olduğunu Diogéne Laêrce'den öğreniyoruz. Mısırlıların bazı eserlerini Yunancaya çevirdiğinden, eğri çizgiler kuramını ileri sürdüğünden ve nihayet üç kızı olduğundan da bu yazar söz etmektedir.

Sizik'de bir okul açmıştır; o zamanlar Eflatun'dan yirmi yaş küçük olduğu halde Akademi'ye devam edermiş. Ödoxos, yeryüzünün aynı merkezli (homocentrique) sekiz kürenin ortasında bulunduğunu savunmuş ve tüm köksel hareketleri açıklayabilmek için yirmi yedi küre tasarlamıştır ki, Kepler'e dek onun anatomisi, gittikçe karışık bir hal alarak devam etmiştir. Öklid, orantı (proportion) kuramını Fisagorculardan değil, Ödoxos'tan almıştır.

Bazı eleştirmenler, biri astronomi bilgini, diğeri bahsettiğimiz filozof olmak üzere iki Ödoxos'un bulunduğunu söylerlerse de, bunu tanıtlayacak bir metin bulunmamıştır. Yalnız burada adı geçen Ödoxos ile yaklaşık olarak M.Ö. 255 yıllarında yaşamış olan coğrafyacı Ödoxos'u karıştırmamalıdır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VIII); Eflatun, *Mektup XIII* (şüpheli); Ciceron, *De Republica* (cilt I, s. 14); ve *De Divinatione* (cilt II, s. 42); J. A. Letronne, *Sur les Écrites et les Travaux d'Eudox de Cnide...* (1841); G. V. Schiaparelli, *Le Sefere Omocentriche di Eudosso* (Milano, 1876); T. H. Martin, Academie des Inscriptions memuvarlarında Ödoxos'a dair yazdığı makale (3 kasım, 1879).

ÖFANT (Euphante). Olinte'lidir. Megarya Okulu filozoflarından ve Öbülid'in öğrencilerindendir. Diogéne Laêrce, Öfant'ın kendi zamanına dair bir tarihle yaşadığı dönemde pek beğenilmiş olan birtakım trajediler yazdığını, uzun bir ömür sürdüğünü, Kral Antigone'ye hocalık yaptığını ve bu krala, krallık hakkında ünlü bir söylev ithaf ettiğini yazar. Bu kral, M.Ö. 384-301'de Batı Asya'ya egemen olduğuna göre Öfant'ın da bu dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır (Diogéne Laêrce, liv. II).

ÖFRASİUS (Euphrasius). Yeni Eflatunculardandır. Jamblik'in öğrencisidir. Hayat ve düşüncelerini bilmiyoruz.

ÖFRATES (Euphrates). İskenderiyeli Yunan filozofu. Hayatının bir kısmını Suriye'de geçirdiği için kendisinin Suriye'li ya da Tyr'li olduğunu da söylerler. Milâdın I. yüzyıl sonlarında ya da II. yüzyıl başlarında yaşamıştır. Epiktetos'un çağdaşı olan bu stoacı filozof, genç Pline'in dostu ve hocasıdır. Pline, Öfrates hakkında takdir ve hayranlıkla dolu dersler vermiştir ve *Mektuplar*'ında pek süslü sözcüklerle kendisini över (liv. I, s. 10). Öfrates, Tyane'li Apollonius'le 'ilişkileri'ni sonuna dek korumuş ve onun mucizelerine inanmıştır. Bu olay, zamanında büyük gürültülere neden olmuş ve Philostratos kendisini lekelemek için çok uğraşmıştır. İmparator Adrien'le dost olmuş ve ileri bir yaşta tutulduğu ağır bir hastalığın ıstıraplarından kurtulmak için, bu imparatordan intihar etmesine izin vermesini dilemiş ve zehir içmek suretiyle ve bir stoacı metanetiyle ölmüştür (M.S. 118'e doğru). Kendisi hakkında Pline'in mektuplarından başka (VII, kısım III) ve Arien'in *Dissertatio Epictetas* (lib. IV, c. VIII) inde bazı bilgiler vardır.

ÖKLİD (Euclides). Megaryalı Yunan filozofu. Takma adı 'Sokratçı'dır. M.Ö. 440 ya da 400 yılına doğru Megarya'da doğmuş ve 360'a doğru ölmüştür. Bir söylentiye göre, M.Ö. 450-380 arasında yaşamıştır. Bu itibarla, kendisini Ptolème'lerin çağdaşı olan İskenderiyeli ve geometrinin kurucusu sayılan Öklid'le karıştırmamalıdır. İlk hocası Parmènides'tir. Sokrat Okuluna geldiği zaman, ilk üstadının pek gayretle okuduğu eserlerini iyice kavramış bulunuyordu. Sokrat'ın da fedakâr bir öğrencisi oldu. Megaryalıların Atina'ya girmeleri ölüm



tehdidi ile yasak edildiği zaman Öklid, karanlık basınca kadın kıyafetine girerek şehre gelir ve öğle üzeri Megarya'ya dönermiş. Bu söylentinin doğruluğu kuşku ile karşılanmakla birlikte, kendisinin sık sık Atina'ya gelip Sokrat'ı dinlediği anlaşılmaktadır. Sokrat, ölüme mahkûm edilince, hocasının son sözlerini toplamak ve kendisini gözleriyle son kez görmek istemişti (Eflatun, Phèdon, Théetét).

Öklid, Sokrat'a karşı olan derin sevgisine karşın ilk hocasının düşüncelerine sadık kalmamıştır. Yani, Elea Okuluna bağlı kalmıştır. Bunun için olacaktır ki, Sokrat, bir gün kendisine, "Sen, sofistlerle yaşayacaksın, fakat insanlarla değil!" demiştir. Öklid, bu sözden ürkmemiş ve daha hocasının sağlığında Megarya' da bir okul açmıştır.

Sokrat öldükten sonra, öğrencileri kendi hayatlarından korkarak Atina'dan kaçmış ve Öklid'in evine gelmişler, orada yeni bir sığınak ve yeni bir düşünce merkezi bulmuşlardır. Bu suretle onun öğrencileri arasına pek önemli Sokratçılar da karışmıştır. Bunlardan biri de Eflatun'dur; ki, üzerinde Öklid'in düşünceleri pek de etkisiz kalmamıştır. Doktrinin özeti şudur:

Ona göre, iyi'nin (le bien) özü birliktir; her şekliyle, hareketsizlik, özdeşlik ve süreklilikle (permanence) kaplanmış olan birliktir. Bundan zorunlu olarak duyulur âlemin (le monde sensible) daima çeşitli, hareketli olduğu, onun ahlâk ve iyi karakterine sahip olmadığı sonucu çıkar.

Diğer taraftan Öklid, varlığın aynı zamanda birlik, özdeşlik ve süreklilik olduğunu, bu nedenle sürekli bir akıntıya kapılmış olan duyulur âlemin hiç bir yerde varoluşu yoktur, demektir. İyi ile varlık, karşılıklı olarak, bir aynı şeye, yani birliğe özdeş olunca, iyi ile varlık da kendi aralarında özdeş olur. Bundan da varolan tek şeyin Hayır olduğu anlaşılır. Şer (le male) yoktur, varolan her şey iyidir. Bu, Eflatun ve Leipniz'in metafizik iyimserliğini (optimisme) hazırlamış olan mantıksal iyimserliktir.

Nihayet hayır'la varlık, birlik'le tanımlanınca, kendinden (en soi) hayrın ve kendiliğinden varlığın da bir olduğu anlaşılır. Fakat, bundan sadece bir varlık ve bir çeşit iyilikten başkası yoktur, sonucu çıkarılmamalıdır. Zira, birliğe birçok yerlerde rastlanabilir. Bunun içindir ki, birlik olan her yerde iyilik ve varlık vardır; ve birliğe sahip olmadan varlık ve iyilikle ilişkisi olabilen hiç bir şey yoktur. Öklid, iyilik ve varlığın, birliklerine karşın başka başka adlar aldığını, başka bir deyimle, türlü şekillere büründüklerini okutmuştur. Örneğin, iyilik ve varlığın adları, Tanrı, bilgelik, zihin (nous), tedbir, düşünce... vb.'dır. Değişmez ve ebedî olan iyinin dışında gerçek olarak hiç bir şeyin varolmaması, bundan başka hiç bir eserin yok olması yok demek değildir. Öklid, böyle düşünmüş olsaydı Eleacılığa düşerdi; fakat ona göre iyi, yalnız ahlâksal düzenden bir gerçekilk de değildir; tersini kabul etmiş olsaydı, tamamıyle Sokratçı olurdu. Bu okulun Öklid'den sonra ileri sürülen düşüncelerden ve bu düşüncelerin yorumlanmasından anlıyoruz ki, bu tek iyi, her özün kendi varlığıdır. Onun bir ve değişmeyici oluşu da bundandır. Öklid, bağımsızdır; ve ancak düşünceyle anlaşabilen bir kişiliktir. Ona göre, varlığın birliğiyle atom çokluğunun birbiriyle kaynaşma yeteneğinde olması kadar da özlerin çokluğuyle kaynaşma yeteneğine sahip olmayan şey, iyinin birliğidir.

İyiyle varlığın bu türlü görünüşleri, Eflatun' un *Sophiste*'inde bahsedilen kavranılabilir (intelligible) ve cisimsiz şekiller midir? Yani, Eflatun'un tek gerçek varlık diye bahsettiği ve bu filozofa taraflı olan bazı felsefe tarihçilerinin zannettiği hareketsiz ve değişmez düşünceler midir? Başka bir deyimle, Öklid, Parmenides ve Sokrat'ın doktrinlerini uzlaştırıp kaynaştırmak suretiyle tüm tanımların öğelerini oluşturan cins ve türlerini gerçekleştirmiştir. Acaba Öklid, doktrininin gelişmelerinde değilse de ilkesinde, Eflatun'un da itiraf ettiği gibi, bu filozofun idealar kuramı var mıdır? H. Ritter, bu tezin tam tersini savunurken, Schleiermacher ve diğer Alman eleştiricileri vardır, derler; ve genel olarak da bu kabul edilir.

Öklid'in 'güç' (puissance) ve 'edim' (acte) kavramlarını ve bunların ilişkileri sorununu Aristo'dan daha önce fark ettiği zannedilmektedir. Gezimcilikte hareket, edim halindeki bir nedenin ürünü olan güçten edime geçiş diye tanımlanır ve bütün fiziksel olaylar harekete dönüştürülür. Megarya doktrininde ise, hareketin olabilirliği gerekmez. Öklid, güç ve edim hakkındaki kuramlarında hareketin olabilirliğini kabul etmekten çekinmiştir. Ona göre, edimin olduğu yerde güç yoktur. Örneğin, hiç bina yapmamış olan bir adamda, bina yapmak gücü yoktur; fakat bina yapmış olanda, binayı yaparken bu güç vardır. Yani, işlemek, gücü yetmektir; işlememek, gücü yetmemektir; edimle güç, bir tek ve aynı şeyin iki adından başka bir şey değildir. Olan, asla değişmez; olmayan da asla olmaz (devenir). Aristo, gücün kaldırılmasıyle büyük bir şeyin, yani hareketin, türemenin (generation) kaldırılmış olacağına işaret eder; fakat Öklid'in bu kaldırışı, iyiyle varlığın birliği iddiasına dayanan felsefesinin bir sonucu değildir. Özet olarak denebilir ki, Öklid' in güç ve edimi, mantık bakımından ayırmış olması gezimcilik yolunu açmıştır. Fakat, onun

elinde bu ayırma, kısır kalmış ve tüm doktrininde olduğu gibi, birlik olmayan her şeyi, tüm hareket ve hayatı inkâr etmeyi gerektirmiştir.

Böyle bir doktrin, sonuçta hasmı susturma, ona karşı savunma sanatı olan bir diyalektik haline gelmek zorundadır. O, bu hususta şu iki kuralı kullanmıştır:

1. Karşılaştırılan nesneler birbirine benziyorlarsa, bunların benzerlikleriyle değil, kendileriyle uğraşmalıdır. Zaten bu nesneler birbirine benzemiyorlarsa, karşılaştırma bozuktur. Onun bundan amacının, ciddî bir tanıtlama yöntemi kurmak amacını güdüp gütmediğini belirtmek güçtür.

2. Sokrat'ın tümevarımlı diyalektiğinden vazgeçerek karşısındakinin düşüncelerindeki öncüllere değil, sonuçlara hücum etmek gerektir.

Kullandığı bu iki kuralın amacı, saçma bir sonuca ulaştırmaktır. Yani Öklid, varlığı değişmez, cisimsiz eylemsiz, tutkusuz, aralarında hiç bir ilişki bulunmayan çok sayıda akılsal kavramlardan ibaret sayarak, bunlar aarsında hiç bir ilişkinin kurulamayacağını kabul eder. Bu takdirde, yargı (jugment) yapılamaz. Evvelâ, genel bir kavramı, özel bir varlığa yükletemeyiz. Zira, bu kavram, tikel ve özel eşyadan farklı olan bir gerçekliği ifade eder; ve eşya gibi belli bir zamandan beri mevcut değildir. Öyle ise, "Sokrat insandır" diyemeyiz. Esasen türlü yüklemlere (attributs) sahip olan bir özne (sujet) de bulunamaz. Eğer kavramlar ayrı ve birbiriyle ilişkide bulunamaz ve varlığa sahipseler, her konu, kendisine yüklenen yüklemler kadar kendinden kavramlar arasında iddia edilen birlik tamamıyle yapay (suni) ve keyfe bağlı olur. "Farklı gerçekler, farklı kavramlara tekabül ederler ve farklı gerçeklikler, birbirinden ayrıdırlar. Demek ki, her şey, kendi kendinden ayrılmıştır. Gerçek olarak diyebilirsiniz ki, müzik bilgini Sokrat kavramı, beyaz Sokrat kavramından ayrı olunca, Sokrat kendi kendinden ayrılmış olur".

Bunun içindir ki, önermenin konusunu teşkil edecek olan bir ve bireysel varlık yakalanamaz. İki genel düşünceyi, iki kavramı yaklaştırmak da olanaksızdır. Özet olarak Öklid, bir kavramın karşıtlarını da inkâr ederek hepsini bir tek kavram olarak kabul eder, böylece türlülüğün ancak adlarda olup, eşyada varolmadığını ileri sürer; ve her çeşit diyalektiği reddetmiş olur. Öklid, görgücü (emprique) okulların zayıf yanlarını pek iyi anlamış ve onları bu cephelerinden yıkarken, kendi doktrinini de kurma başarısını göstermiştir. Fakat, okulu bu yolu bir aracı yapacak yerde, amaç haline getirdiğinden, sofizme düşmüş ve taraftarlarına 'Kavgacı' takma adı verilmiştir. Eflatun, *Sophiste*'inde, Öklid'in de Zenon gibi cisimli gerçekleri sonsuz bir surette bölerek yok ettiğini anlatır ve bu derin olduğu kadar da ince filozofun görüşlerini ciddiyetle inceler. Burada Öklid'e yükletilen düşüncelerden felsefe tarihçileri kuşkucudurlar; Eflatun, *Théetét* adlı diyaloğunun başlangıcında Öklid'i konuşturur. Onun, Sokrat'tan ilham aldığını anlatmaya çalışır. Bu okul Pyrrhon'un kuşkuculuğunu ve Akademi'yi yaratmıştır. Bu okula bağlı olan filozoflar şunlardır: Stilpon, Diodor, Kronos, Öbülid, Alexinus... Diogéne Laêrce, onun şu diyalogları yazmış olduğunu kaydeder: *Lampria, Eschine, Phenix, Kriton* ve *Ask.*

Bkz. J. G. Hager, *Dissert. de Modo Disputandi Euclidis* (Leipzig, 1736); G. L. Spalding, *Vindiciae Philosophorum Megaricorum* (Berol, 1793); C. M. Gillespie, *On the Megarians* (Archiv, f. Gesch. de Philosophie, XXIV, 218 vd., 1911); Diogéne Laêrce, (liv. II) ve felsefe tarihleri.

ÖLALİUS (Eulalius). Yeni Eflatunculardan. Frigyalıdır. M.S. VI. yüzyılda yaşamıştır. Atina Okulunda Aristo'nun eserlerini yorumladığından kuşku edilmez. Zira, Suidas, onu bir gezimci olarak gösterir. 532'de Justinien, bu okulu kapatarak bütün servetini gasbetti. Eflatun, "Altın Zincir"in son başkanı olan Damasius'ü ve Yunanlılarla savaşta bulunan Pers Kralı Chrosroès'in yanına çekilmiş bulunan beş meslekdaşını takip etti. Bir yıl sonra yapılan bir antlaşma ile bu filozoflar yurtlarına dönebileceklerdi. Fakat sonlarının ne olduğu bilinememektedir. Ölalius'ün adı, bazı yazma metinlerde Ölamus (Eulamus) şeklinde yazılmıştır.

Bkz. J. Malolas, (cilt II, s. 184); Agathias, *Histoires* (cilt II, s. 49); Zonaras, *Annales,* (Cilt I., XIV, cha. VI).

ÖNAPÜS (Eunapus). Yunan sofist ve felsefe tarihçisi. Milâdın 347. yılında Lidya'daki Sard şehrinde doğdu. Ölüm tarihi bilinmiyor. Onun hekimlikle de uğraştığı bilinmektedir. İmparator Julien 363 tarihinde öldüğü zaman, Önapüs, henüz pek gençti. İlk hocası, hem arkadaşı, hem de yurttaşı olan Lidya papazı ve sofist Krisant'dır. Bu zat ona, çoktanrıcılığa dair geniş bir felsefe ve edebiyat bilgi ve zevkini vermiştir. Öğrenimini tamamlamak için, on altı yaşındayken Atina'ya gitmiş, orada beş yıl kalarak sofist Proaeresius'ün derslerini izlemiştir. Bunun okuluna, Asya ve Yunanistan'ın bütün müşrik gençleri devam ediyorlardı. Ebeveyninin çağırması üzerine Sard'a dönmüş olan Önapüs'ün ölünceye dek burada kaldığı anlaşılmaktadır. Hekimliğe dair geniş bilgisi vardı. Krisant'a bir ameliyat yaptığı ve kendinin anlattığına bakılırsa, orada hekimlik de yaptığı anlaşılır. Önapüs, Claude II'den, Honorius ve Arkadius

dönemine dek uzanan on dört kitaplık bir tarih yazmıştır. Bu dönem, 270'ten 404'e dek sürer. Bu eserde, evvelâ Hıristiyanlığın aleyhinde bulunmuş, fakat; ikinci baskısında düşüncesini değiştirmiştir. Bu eserin bazı parçaları günümüze dek gelebilmiştir. Asıl felsefe için önemli olan *Vitoe Philosophiorum et Sophistarum (Sofistlerin ve Filozofların Hayatı)* adlı eseridir ki, bunu Wyttenbach'ın eklediği notlar ve girişle birlikte J. E. Boissonade yayınlamıştır (2 cilt; Amsterdam, 1822). Bu eserden onun Hıristiyanlığa düşman olduğu görülmektedir.

Önapüs, bu eseri hocası Krysant'ın salık vermesiyle yazmıştır. İçinde III. yüzyıl başlangıcından IV. yüzyıl sonuna dek gelen tüm bilim ve edebiyatta ün kazanmış olan adamlarla hatip ve hekimler de vardır. Bunların hepsi aynı değerde olmamakla birlikte, yirmi üç kişidir ki, adları şunlardır: Plotinos, Jamblik, Aldesius, Maxime, Prisküs, Julien, Proaeresius, Epiphonius, Diophant, Sopolis, İmerius, Parnasius, Akasius, Nyniphidianus, Zenon, Magnus, Bribaze, İonikus, Krisant, Epigonus, Beronisianus' tur. O, bunlara önemleriyle orantılı sayfalar ayırmamış, çağdaşı ve öğrencisi olan bazı kimselere daha fazla yer vermiştir. Örneğin, Plotinos'a bir sayfa ayırmış, Porphyros ve "Tanrısal Üstat" adını verdiği Jamblik hakkında geniş açıklamalardan çekinmiştir. Bu sonuncunun hayat ve felsefesinden çok kerametlerinden söz etmiştir. Önapüs, bu eserinde müşrikliğe fazlaca bağlı görünür; tarafsız da olmamasına karşın eseri, felsefe tarihi için değer verilmesi gereken eski anıtlardandır. Zira, bu esere giren dönemi aydınlatacak belgeler çok az olduğu gibi, Önapüs de bu dönemin büyüklük ve sefaletlerini oldukça doğru nakletmiştir.

Önapüs, Elösis misterini kavramış ve Omolphides Kolejine kabul edilmiş ve bu tarikatın Hiérophant denilen mistik göstericilerinden olmuştur. C. W. Müller, *Fragmenta Hist. Graecorum* (cilt IV) adlı eserinde Önapüs'ün eserindeki tarihsel parçaları nakletmiştir.

Bkz. V. Cousin, Fragments Philosophiques'in Philosophie Ancienne cildinde (Paris, 1865, s. 247). Bu yapıtta Öklid'in hem eserine hem de kendisine dair notlar vardır. Fabricius, *Biblioth. Graec.* (cilt III, s. 536); Überweg, *Grund. der Gesch. der Phil.* (1 kasım, 1926).

ÖNOMAUS (Gadar'lı Eunomaus). Yunan filozofu. Suriye'deki Gadara şehrinde doğmuş olan Önomaus, İmparator Adrien zamanında ya da az sonra parlamıştır. Önomaus, gerek felsefesel, gerek dinsel konularda hicivle dolu düşünceleri ve bağımsız görüşleriyle tanınmış kiniklerdendir. Birçok eserlerinden zamanımıza yalnız bazılarının adlarıyle bir iki küçük parça gelebilmiştir. Eserlerinden biri, *Homeros'un Felsefesi*'dir. Bu eserin amacı, onun tüm stoacılardan daha çekici ve onurlu bir ahlâk eğitmeni olduğunu göstermektir. Daha ünlü olan ikinci eseri, rahiplerin şarlatanlığından ve kâhinlerin gururundan bahseden, *Peçesi Düşmüş Şarlatanlar*'dır. Ösebüs'ün bu eserden naklettiği bir parça, kendisinin bağlı olduğu okula lâyık bir filozof olduğunu gösterir (*Préparation Évengelique*, liv. V ve VI). Önomaus, hücumlarını, yalnız zamanının yanılmalarına değil, insan kalbinin en doğal ve saygıya değer duygularına, iffet ve namusa dek yöneltir ve üstatlarının, "doğaya uygun bir surette yaşamak" ilkesini pek dar ve hatta yanlış anlar. Bununla birlikte kendisini, okulun üstünde görür. Ona göre kiniklik, Antistenes ve Diojen'in kurallarına kölece bağlanmak değildir. Zihinsel düzenden olduğu kadar da ahlâksal düzenden özgür olmak ve rezillik gibi saçma inançlara muzaffer olmaktan ibarettir.

Mutluluk ve erdemin tek temeli, özgürlüktür. Zira insan, sonsuz olarak kendine sahip değildir; o, ne iyi ne de kötü olabilir; hayvandan da daha aşağıya düşer. Önomaus'e göre hayvanın bile az çok bir özgürlüğü vardır. Zira hayat, bir hareket ilkesidir. Bir taraftan ahlâk dışı gibi görünen bu düşünceler, yaşadığı dönemdeki Demonax, Peregrinus... vb. gibi kiniklerin düşünceleriyle biraz da şarlatanca olan çilecilik ve vaızları Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki hayat ve âdetlere önemli etkiler yapmıştır.

Bkz. Fabricius, *Biblioth. Grec.* (cilt III, s. 522-523).

ÖNOMİUS (Eunomius). IV. yüzyıl Hıristiyan filozof ve Tanrıbilimcilerden. 395 yılına doğru ölmüştür. Arius'e bağlıdır. Grégoire de Nazianze'ın hasımlarındandır. *De Natura Homini* adlı eseriyle tanınmıştır. Onda Yeni Eflatunculuğun izleri vardır. Gerek kendisine, gerek öğrencilerine göre, âlem, esaslı ve en yüce bir surette öz, töz, ya da gerçeklik (ousia) olarak kabul edilen bir tek Tanrı'ya bağlıdır. Bu Tanrı mutlak surette yalın olup, Tanrısal özü her çeşit yüklemden uzaktır. Onun hakkında söylenebilecek şeylerin hepsi, 'mutlak olmak'tan ibarettir. Arius'ün kendi Tanrı doktrininde olduğu gibi, Önomius'ün Tanrısı da Eflatun'un Ousia'sıdır. Bu itibarla bu Tanrı oluşmamış (non devenu) ya da doğurulmamıştır. Bundan, Oğul olan Kelâm doğurulmuş olduğundan, asla Baba'ya benzemediği ve onunla tözdeş (homo-ousius) olmadığı sonucu çıkar. Tıpkı, *Time*'deki Tanrılar tarafından meydana getirilmiş ve onlar tarafından ebedîleştirilmiş olan Demiurgos (démurge) gibi ki, Önomius'ün Tanrısı da Oğul'dan âdeta evlâtlık suretiyle bir Tanrı

oluşturmuştur. Tanrı, önceden ona kendi özel Tanrılık ve onurunu bağışlamıştır. Önomius'ü bazıları din dogmalarına aykırı hareket ettiğini göstermemek için safsata yapmakla suçlandırmışlardır. Bu, onun gerçek niyetini anlamamış olanların iddiasıdır. Gerçekte onun amacı, misterleri birtakım kuşkulu formüllerle tanımlamak ve yerleştirmek değil, gizemleri akılla açıklanabilecek bir hale getirmektir. Bu bakımdan onun mantığı doğrudur. Çünkü, eğer oğul, babasıyle tözdeş (consubstantiel) ise, baba, kendi kendisini doğurmuş, yani kendinden doğmuş olur.

Önomius'ün tek kusuru, XII. yüzyıl diyalektikçileri gibi misteri mantık adına ortadan kaldırma girişimidir. Zira, o der ki: Eğer Tanrı, oğuldan doğmuşsa, doğmadan önce yoktu. Önomius, Eflatun diliyle Hıristiyan Tanrısından bahsedecek yerde, Eflatun'un Demiurgos' unu, Hıristiyan Kelâm'ının babası yapmıştır.

Önomius, yaşadığı çağın dine aykırı ve henüz Yeni Eflatunculuğun etkisi altında bulunan düşünce ve inanç buhranlarını temsil edenlerden biri olmak dolayısıyle felsefe tarihini ilgiler.

Adı geçen eserinin Yunanca metni, Migne' nin *Patro. Gre.* (al. XL, col. 504-817) dedir. Salerno Başpapazı Alfanus'ün Latinceye çevirdiği bir nüshası Prag'da Helzinger tarafından basılmıştır (1887).

Bkz. Diet. Bender, *Untersuchungen zu Nemesios* (Münster, I. W., 1900); H. A. Koch, *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa* (Berlin, 1921); Et. Gilson, (s. 62).

ÖNOPİD (Sakız'lı Eunopides). Eflatun'a göre, Anaxagoras'ın çağdaşı olan Fisagorcularındandır. M.Ö. V. yüzyılda yaşamıştır. Geometri ve astronomiye dair bilgileriyle de tanınır. Öklid, *Öğeler* adlı eserinin birinci kitabındaki on ikinci önermenin ifade ettiği şu problemi Önopid'in bulduğunu söyler: "Sonsuz bir doğru üzerine bu doğrunun dışındaki bir noktadan yalnız bir dikey çizilebilir". Sicilyalı Diodoros'a göre, Önopid, inkılâp dairesinin eğikliğini (obliquité de l'ecliptique) ve güneşin bu dairede kendine özgü olan hareketini ilk görendir. Fakat bu keşfin onuru kendisinden önce gelmiş olan filozoflara aittir (Sextus Empricus, *Hypotypos Pyrhon,* lib. III; *Adv. Math.* em. lib. IX).

Önopid, eşyada iki ilke, yani maddenin iki öğesini kabul eder: Hava ve Ateş... Ona göre, samanyolu, vaktiyle güneşin takip ettiği yoldur. Güneş yılı ise, 365 gün 8 saattir ve sonunda güneşle ayın evrimleri birbirine uygun gelen bir çevrim (cycle) meydana getirir. O, 'büyük yıl' adını verdiği 59 yıllık bir döneme uygulanmış olan astronomik hesaplarının serisini bir tunç levhaya yazdırmış ve bundan tüm Yunanlılar yararlansın diye, bu levhayı Olimpiyat duvarlarına astırmıştır.

ÖPRONOR (Eupronor). Selencililidir. Kuşkucu Yunan filozofu. Timon'dan ve Aenèsidèmos' dan sonra yetişmiştir. Diogéne Laêrce, onun Timon'un öğrencisi olduğunu anlattığı halde Menedot bunu reddeder. Öpronor, İskenderiyeli Öbul'ün hocasıdır ki, bu öğrencisi daha sonra Sirenalı Ptoleme'nin üstadı olmuştur (Diogéne Laêrce, liv. IX).

ÖRYTUS (Eurytus). Tarente ya da Croton'da duğmuş olan Fisagorcu filozof. Onun Philont' da bir Fisagorcu okul açtığı zannedilir. Kendisinin dolaysız olarak Fisagorcu mu, yoksa Philolaus'un mu öğrencisi olduğuna dair düşüncelerde birlik yoktur. Jamblik, onun, daha gençliğinde, ihtiyarlamış bulunan Fisagor'u dinlediğini ve onun çağdaşı olduğunu söyler (*Vie Pythagore,* s. 104); fakat bu eserin başka bir yerinde de Philolaus'un öğrencisi olduğunu anlatır (adı geçen eser, s. 139). Bu ikinci iddiayı Örytus'un öğrencilerinden olan Aristoxen de onaylar ve hocasının son Fisagorculardan olduğunu kaydeder; bunun doğru olduğu anlaşılıyor. Örytus, hocasının büyüklüğüne pek çok inanmış olacaktır ki, Örytus, Philolaus'un, ölümünden çok sonra, mezarından sesi geldiğini ve bu sesleri işittiğini iddia etmiştir (adı geçen eser, s. 148). Kendisinin M.Ö. IV. yüzyıl ortalarına doğru yaşadığı anlaşılmaktadır. Diojen ve Apule'de, onu, büyük Yunanistan'da Eflatun'un sık sık ziyaret ettiği Fisagorcular arasına koyarlar. Ochekrat, Xenophil, Diocles... vb. gibi son Fisagorcuların çoğu, asıl Yunanistan'daki öğrencileridir. Bu itibarla kendisi, hayatının bir kısmını İtalya dışında geçirmiştir. Okulda özel bir otoritesi olduğu anlaşılmaktadır. Aristo, *Metafizik*'inde (liv. XIV, ch. V) kısaca ondan söz eder ve Örytus'un sayıları, varoluşlar ve tözlerin nedenleriymiş gibi gösteren bir açıklama icat ettiğini ve kendisinin özel bir doktrini olduğunu yazar. Spösip de *Fisagorik Sayılar* adlı eserinde, Örytus'un sayıları uzamla ifade ettiğini, yani onları birtakım şekiller (figures) ve miktarlar olarak tasarladığını anlatır. Örneğin, 1, nokta; 2, çizgi; 3, üçgen suretinde gösterdiğini anlatmak ister. Ona göre sayılar, eşyanın nedenleridir. Noktalar nasıl ki şekilleri sınırlarlarsa, sayılar da eşyayı sınırlayan ve belirten terimlerdir (Spösip, *Sur les Nombres Pythagoriques,* ch. 32, A 13; ch. 33; A 3; ch. 45; B 9 ve 25). Demek ki Örytus, sayıları soyut olarak düşünmüş değildir.

Kendi eserlerinden hiç bir parça kalmamış-

tır. Yalnız Stobe bir eserinde (*Eclog.* cilt I, s. 22). Örisus'ten (Eurisus) önemsiz bir parça nakletmişse de, bu ad benzerliğine aldanmamak gerektir. Saint-Clément'in (*Stromata,* cilt V, s. 559) da naklettiği parça da kuşkuludur.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. III ve VIII); Théophreste, *Metaphysique* (cilt II, s. 312; Brandis baskısı)) Jamblique, *Vie de Pythagore* (s. 148 266, 267); L. Robin, (s. 71).

ÖSEB (Eusebe). Takma adı Pamphile'dir ki, bu, hocasının adıdır. 265 ve 268 tarihlerine doğru Filistin'de doğmuştur. Césarée'de rahip olmuş, orada bir okul açmış ve bu şehrin rahibi olmuştur. 339 ya da 340 yılına doğru ölmüştür. 325'te Necée, Antioche ve Tyre Konseylerinde bulunmuş ve Kudüs'ün kiliseye geçmesini müteakip, orada toplanan rahipler konseyine de katılmıştır. Arius'ün düşüncelerine uygun düşünmediği 'tözdeşlik' (consubstantiel) sözcüğünü pek az Ortodoks anlamda kabul ettiği için suçlandırıldığı anlaşılmaktadır. *Théologie Ecclésiasique (Kilise Tanrıbilimi)* adlı eserinde, 'kutsal ruh'a, Tanrı gözüyle bakmadığını, hatta İsa'nın da Tanrı olmadığını ileri sürdü. Bununla birlikte, onun gerek mektup ve gerek eserlerinden, bazılarının zannettiği gibi, koyu bir Ariusçu (Arianiste) olacağını kabul etmek zordur.

Çok geniş bilgili olan Öseb, eski felsefeyi ve filozofları da biliyordu; fakat bu bilgisi derin değildi. Bu nedenden ilkçağların büyük felsefe sistemlerine dikkatsiz bir gözle değinmiş ve sayısı çok olan eserlerinde orijinal bir düşünce ileri sürmemiştir. O, daha çok felsefesel bilgisini imanın emrinde kullanmaya çalışmış ve ancak kendi amacı için yararlı gördüklerine önem vermiştir. Örneğin, pek de iyi kavrayamadığı Eflatun felsefesine, bu yüzden taraflı olmuş ve bunun kaynağını Musa'nın yazılarında görmüştür; ve bu Yunan filozofunu, doğaüstü bir ışığın aydınlattığını kabul etmiştir. Bundan da anlaşılır ki, o, kendi kendine terk edilmiş olan aklın Tanrı'yı, ruhu ve ahlâkçı kaderimizi bilecek denli yükselme yeteneğinde olmadığına inanmıştır. Kuşkusuz ki, Musa'nın kitaplarında, ilkçağlardaki felsefe sistemlerini toptan ve tüm ayrıntılarıyle bulmak olanaksızdır. Öseb, zannedilebileceği kadar akılla iman arasında derin bir ayrılık görmemiştir. Bulunduğu konseylerde büyük bir vicdan özgürlüğü ile, İncil'in yorumlanmasında akla değer verdiği sezilir. Fakat, daha o zamanlarda felsefe ile din arasına öyle bir ayrılık koymuştur ki, bu ayrılık zamanla büsbütün genişlemiştir.

İçinde felsefesel doktrinler değil, bunların âdeta anıları bulunan eserleri *Préparation (Hazırlık)* ve *Démonstration Évangelique (İncilce Tanıtlama); Contre Hiéroclès (Hierokles'e Karşı)* ve *Filozoflara Karşı* adını taşıyanlardır. Bu son eser, gezimcilerle bazı stoacıların düşüncelerini reddetmek için yazılmış bir kitapçıktır. Bütün ortaçağda kilise, Aristo'nun yanılmazlığına inandığı halde, III. yüzyılın bu papazı, onu Eflatun'a feda etmiştir. Öseb, bu iki okulun yanılmalarını kutsal kitap kanıtlarıyle değil, Eflatun Plotinos, Porphyros'den aldığı düşünce ve bilgilerle reddetmiştir. Burada, ideal kuramını fazla savunmuştur. Müşriklerin bilimleriyle müşrik bilimini reddeden bu kitap, Sokrat ve onun felsefesini övmekle sona erer. *Hierokles'e Karşı*'da ise, Tyane'li Apollonius'ü İsa'dan daha üstün sayan Hierokles'in küfürlerini susturmak için yazılmıştır. Bu eserde, felsefeden çok tarihsel eleştiriler daha çok yer tutar.

Ösebin, *İncilce Tanıtlama*'nın on dört kitabında, felsefenin türlü konularına dair dağılmış açıklamalar vardır. Örneğin, Tanrı, Tanrı'nın birliği ve yanılmazlığı, kelâm ve kelâmın ebedî türemesi... gibi sorunları ilkçağlar bilimi ve Eflatun felsefesinin yardımıyle incelenmiştir. Altıncı kitapta Öseb, elindelik (libre arbitre) sorununu, Tanrı'nın öncelbilim sıfatiyle uzlaştırarak açıklar. O, elindeliği müşrik dinlerin kaderine (fatum) karşı tüm dolgunluğuyle savunur; ve kendi getirdiği kanıtları da yine ilkçağlar filozoflarının bu konu hakkındaki düşünceleriyle güçlendirir. Özgürlük, ahlâklılık ve ödev hakkında özgür bir ruhla ileri sürdüğü düşüncelerden henüz Pélage'ın ruhlara bir etki yapmamış olduğu ve inayet doktrini üzerinde kilisenin kararlarını harekete getirmediği anlaşılmaktadır.

Özel olarak denebilir ki; o, dini, felsefe için feda etmiş değil, fakat felsefeyi dine hizmet ettirmeye çalışmıştır. Onun eseri, kaybolmuş olan eski eserlerden naklettiği pek çok parçalar dolayısıyle, felsefe tarihi için önemlidir. Yaşadığı döneme göre, ileri bir yönteme baş vurarak kiliselilerin tarihini ilk yazan ve kuranlardandır. Bacon, onun tarihsel yönteminden yararlanmış görünür.

Öseb'in evrensel tarihe dair olan *Kronik*'i ve bir de ünlü *Kiliseler Tarihi* vardır. Bütün eserleri Migne, *Patr. Gra.* külliyatının (XIX-XXIV.) ciltlerini teşkil eder. *İncilce Tanıtlama* ile *Hazırlık* adlı eserleri Fr. Vigier tarafından Latince ve Yunanca olarak basılmıştır (2 cilt; Paris, 1628).

Bkz. A. Puech, *Histoire de la Litterature Grecque Chrétienne* (cilt II, s. 167-226); Remy Sellier, *Histoire Générale des Auteures Sacrés et Ecclesiastique* (cilt IV, s. 436 vd.); Ellis Dupin, *Bibliothéque des Auteurs Ecclesiastique.*

ÖSEB. Myndos'ludur. Yeni Eflatunculardandır. M.S. IV. yüzyılda yaşamıştır. Aedesius'ün öğ-

rencisidir. Önab, *Sofistlerin Hayatı* adlı eserinde onun, İmparator Julien'in gazabına uğradığını, okulunda pek önemli bir yer tutan bagı (sihir) ve Tanrı'dan haber alma (théurgie) hayallerini reddettiğini kaydeder.

ÖSTATİUS (Eustatius). Kapadokya'lıdır; Yeni Eflatunculardandır. M.S. IV. yüzyılda yaşamıştır. Jamblik'in öğrencisidir. Hocasının ruh ve amacını tamamıyle kavramış ve felsefe spekülasyonları yerine, cinler bilimi (démonologie) ve Tanrı'dan haber alma hayallerini koymuştur. Coşkunluklarını karısı Sosipati ve oğlu Antoin'a da geçirmiştir. Kapadokya'daki okulu Aedesius açmıştır. Bunun ölümünden sonra yerini Östatius almıştır.

Bkz. Önabe, *Vies des Sophistes.*

ÖSTERREICH, Traugott Konstantin. Alman filozofu. 15 eylül 1880'de Stettin'de doğdu, 28 temuz 1949'da Tübingen'de öldü. 1923'te bu ilin üniversitesine profesör seçilmişti. Daha çok parapsikoloji ile uğraşmıştır. Eserleri: *Phânemonologie* (1910); *Die Besessenheit* (1921); *Der Occultismus im Modernen Weltbild 3* (1923); *Die Philosophie Bedeutung der Mediumist. Phânomens* (1924).

Bkz. Maria Österrich, *Traugott Konstantin Österreich* (1954).

ÖTİDEM (Eutideme). Sakızlı'dır. Eflatun, pek nükteli bir diyaloğuna bunun adını vermiştir. Bu diyaloğunda Ötidem'i, kardeşi Dionysodor' la birlikte sahneye çıkarır. Bu iki kardeşin Sakız'dan Thurium'e sürüldüklerini, her ikisinin de her şeyi okutabilen, geveze, doğru ve yanlış her şeyi reddetmekte usta ve tartışmalarda herkesin ağzını kapatabilecek kadar safsatacılıkta ileri kişiler olduğunu, Atina'da eskrim ve tâ'biye (tactique) dersleri verdikten sonra felsefe ve erdeme teşvik yollu dersler de verdiklerini Eflatun'dan öğreniyoruz. Bu diyaloğda Ötidem, genel bir ilke olarak karşıtların özdeşliğini kabul eder görünür. İhtimal ki bunlar, daha çok iki kardeşin genci olan Ötidem'in karakteridirler ve bu karakterler Eflatun'un *Sofist'* inde de izlediği amaca göre tertiplenmiştir. Bununla birlikte Ötidem'in bir sofist olduğu ve Sokrat zamanında yaşadığı zannedilmektedir. Schleiermacher, yaptığı derin bir incelemeden sonra, Eflatun'un Megarya Okuluna ve Antistenes'e açıkça hücum edemediği için bu iki kardeşin adlarıyle onları gülünç bir duruma getirmeyi yeğ tuttuğunu anlamıştır (Schleiermacher'in Almancaya çevirdiği Eflatun külliyatından, kısım II, cilt I. *Ötidem'e Giriş*). Bu düşünceye itiraz edenler vardır. Hatta böyle bir sofistin varlığından bile kuşkulanıldığı görülmektedir. Fakat Ötidem'in varlığına onun aldatıcı kanıtlarıyle ünlü bir sofist olduğuna Aristo da inanmaktadır.

ÖXEN (Euxene). Herakleli'dir. Yeni Fisagorculardan. Milâdın I. yüzyılında yaşadı. Ününün Tyane'li Apollonius'ün hocalarından biri olmasına borçludur (Philostrate, *Vie d'Apollonius,* liv. I, ch. VII).

ÖZTRATİUS (Eustratius). XIII. yüzyıl başlangıçlarında Nicée metropolitliğini yapmakta olan bu filozof (Fabricius, *Bibl. Grec.* cilt I, III s. 151, not a) gezimciliğiyle ün kazanmıştı. J. İtalos'un öğrencisidir. Tanrı'nın kişiliğini (hipostases) Eflatuncu bir gözle okuttuğu için azarlanmıştır. Bununla birlikte, Aristo'nun *Ethik*'ine dair bir yorumlama olan *Eustratii Commentaria in Ethicam Aristotelis Groece* (Venedik, 1536) adlı eserin yazarı kendisi olup olmadığı kuşkuludur. Bu yorumlamanın birçok parçaları açıkça başkalarından alınmıştır. Bu eserde, ikinci analitiklerin yorumlaması da eklidir. Bu eser, Berlin'de, Aristo Yorumcuları külliyatının XX. ve XXI. ciltlerinde Efes'li Michel'in yorumlamasıyle birlikte yayımlanmıştır.

P

PACHYMERE, Georges. Bizans tarihçi ve filozoflarından. 1242 yılına doğru Nicée'de doğmuş ve 1310 yılına doğru da Istanbul'da ölmüştür. Michel Paleolog'un sarayında pek çok itibar görmüş olan bu tarihçi, İmparatorluk Adalet Sarayı başkanı olmuş ve büyük kilise görevlerinin başına getirilmiştir. Pachymere, bu hükümdarın zamanını on üç kitaba sığdırmıştır ki, eseri, J. Cousin, *Histoire de Constantinople* (8 cilt, 1672) adıyle Fransızcaya çevirmiştir. Pachymere, bir taraftan da İmparator Antronic'in ilk yirmi altı yıllık saltanat dönemini iki ciltlik bir eserde toplamıştır (Roma, 1666-1669). Aynı zamanda Baltasar Corder tarafından Paris'de (1644) iki cilt olarak yayımlanmış olan Saint-Denys'in eserleriyle birlikte, *Paraphase des Oeuvres de Saint-Denys l'Aeropagite* (Paris, 1561) adlı eseri de Pachymere yazmıştır. O, bazı parçaları Oxford'da (1666), Bâle'de (1560) yayımlanmış olan Aristo'nun eserlerini de Latinceye çevirmiştir ki, Yunanca metinler de kapsar. Tennemann, bu eserin, Aristo'nun bütün felsefesini de açımladığını (şerh) kaydeder. Pachymere'e bu eserde yer verişimizin nedeni, bu çevirmeleriyle skolastik tarihi bakımından eserlerine değer verilmesidir.

PACIUS, Julius de Beriga. 1550'de Vicence'de doğup, 1625'te Valence'da ölen bu filozof, pek küçük yaşta bilimlere karşı üstün bir yetenek göstermiştir. On üç yaşındayken bir matematik kitabı yazmıştır. Jean Klefaker, ona *Bibliotheca Eriuditorun Precocium* adlı eserinde yer vermeyi unutmamıştır. Pacius, sonra matematiği bırakarak dil öğrenmeye koyulmuş ve zamanının en usta Yunancılından (Hellenictes) olmuştur. Bu döneminde, Ortodoksluğun hâmileri, kendisini, dinin yasak ettiği eserleri okumakla suçlandırmışlar ve Pacius, onların kovuşturmalarından kurtulmak için Génève'e kaçmış ve J. Zabarella'dan öğrendiği felsefe derslerini orada okutmuştur. Birkaç zaman sonra, Heidelberg kürsülerinden birinde Aristo'yu açımlamış, buradan da Fransa'ya geçerek Sedan, Nimea ve Montpellier'de hukuk okutmuştur. Bu son şehirde Peirese'le tanışmıştır. Nihayet, Aix ve Valence'a gitmiş, Fransa'yı terk ederek Padoue'ya geçmiş, buradan da öldüğü şehir olan Valence'a gelmiştir. Görülüyor ki, Pacius, hiç bir yerde ve hatta bilimin hiç birinde esaslı bir sebat göstermeyenlerdendir.

Pacius'ün asıl ünü, adliyecilikte olmuştur. Onun kamu hakları ve uygar haklara dair birçok eseri vardır. Yalnız felsefeyi ilgileyenleri şunlardır: *Aristoteles, Stagiritoe, Peripateticorum Principüs, Organum* (Az zamanda birçok kez basılmış olması dolayısıyle pek değer verilen bu eser, Organon'un birçok levhalar, haşiyeler ve bölümler eklenerek yeniden yazılmış bir şeklidir. Bu eserin Yunanca aslı ile Latinceye çevrilmiş olan iki nüshası bir aradadır). Pacius, bu eserinde Aristo'nun diğer kitaplarını da aynı tarzda düzelterek çevireceğini ve notlar ekleyeceğini haber verirse de, bu vaadinin ancak bir kısmını tutabilmiştir. 1594'te Frankfurt'ta basılmış olan Aristo'nun *Fizik* adlı eserinin çevirisiyle aynı yılda basılan *Ruh* adlı eseri bu türdendir. O, Aristo'nun bazı kitaplarını da, şu ad altında Latinceye çevirerek yayımlamıştır: *Aristotelis de Coele, De Ortu et Interitu Meteorologicorum de Mundo, Parva Naturalia* (Frankfort, 1601).

Pacius, hocası Zabarella'dan daha fazla gezimcidir. Diğer üç skolastik kitabı daha vardır ki, bunlarda da Aristo'yu yücelttiği görülür:

1. *Institution Logicoe* (Sedan, 1595). Bu az sayfalı bir manüeldir.
2. *J. Pacii a Beriga Doctrinoe Peripateticoe Tomitres* (Aurillac, la Rovière, 1606). Bu, daha hacimli ve önemli bir eserdir.
3. *Logicoe Disputationes Octo.*

Pacius, eserlerinde skolastik tartışmalara girişmiş olanlardan hiç birinin doktrinini benimsemez; daima tarafsız kalır. O, bir filozof olmaktan çok bir profesördür. Kuvvetli bir gezimci olmasına karşın, Raymond Lull'ün *Sanat*'ına karşı fazla ilgi göstermesine hayret edilir. Pacius, onun eserini özetlemiş ve Hoiler adında bir devlet danışmanı, bu özeti, *L'Art de Raymond Lullius Esclercy par Julius Pacius* (Paris, 1619) adıyle Fransızcaya çevirmiştir. Aynı eserin Latincesi de, 1631'de Napoli'de basılmıştır.

Bkz. *Jacobi Philippi Thomasini Elogia* (cilt II, s. 1070); P. Niceron, *Hommes Illustre* (cilt XXXIX, s. 270).

PAINE, Thomas. Amerikan yazarlarından ve politika adamı. 26 ocak 1737'de Thetford'da doğdu, 8 haziran 1809'da New York'da öldü. Amerika'nın sömürge işleriyle uğraştı. J.-J. Rousseau'nun etkisi altında, insanın doğal hak ve özgürlüklerini savundu; bu konudaki eseri, Almancaya *Menschen Rechte* (1790) adıyle çevrilmiştir ki, insan hukuku demektir. Doğal hak ve özgürlük kuramları, XVIII. yüzyıl filozoflarından çoğunun ana tezlerindendir. Maddeciliğe de dayanan bu sistem, doğal gerçeklere uygun değilse de, insanı değerlendirmesi ve yüceltmesi bakımından önemli

bir demokratik ülküdür. Bu ülkü, din konularında kutsal bildirileri reddeder. Nitekim Paine de yaradancıdır (déiste). Önemli eserleri: *Common Sense und Crisis* (1776-1783); *The Riglts of Man* (2. baskı, 1790); *The Age of Reason* (3 cilt, 1794-1795). Bu eser 4 cilt olarak M. D. Conway tarafından Londra'da da basıldı (1894-1896); ve ölümünden sonra basılan *Representative Seelection* (New York, 1944).



Bkz. M. D. Conway, *Life of Thomas Paine* (2 cilt; Londra, 1892); H. Pearson, *Thomas Paine* (Londra, 1937); W. E. Woodwark, *Thomas Paine* (New York, 2. baskı, 1948).

PALAGYI, Melchior. Macar filozofu. 26 aralık 1858'de Paks'da (Ungarn) doğdu, 14 temmuz 1924'te Darmstadt'da öldü. Klausenburg'da profesörlük yapmış olan Palagyi, hayat felsefesi ve akıldışıcılık (irrationnalisme) doktrinine bağlıdır. Metageometride süresizlik problemine dair de özel görüşleri vardır. Önemli eserleri şunlardır: *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der Modernen Logik* (Leipzig, 1902); *Naturphilosophische Vorlesungen Über die Grundprobleme des Lebens und des Bevustseins* (2. baskı, 1924); *Zurweltermechanik* (1925); *Wahrnehmungslehre* (1925). Bu iki eser ölümünden sonra basıldı. *Neue Theorie des Raumes u. der Zeit* (1901); *Die Logik auf dem Scheideswege* (1903); *The Orie der Phantasie* (1908).

Bkz. Wumb, *Darstellung u. Kritik der Log. Grundbegriffe der Naturphiloso. Melchior Palagyi's* (1913); L. Klages, *Der Geist als Wiedersacher d. Seele* (3. baskı, 1954).

PALEARIO, Aenio. İtalyan filozof ve dil bilgini. 1500'de Roma yakınlarındaki Veroli'de doğmuş ve 8 temmuz 1570'te Roma'da yakılarak öldürülmüştür. On yaşındayken bu şehrin üniversitesine girerek altı yıl arkeoloji ve edebiyat okumuş, 1524'teki yağmada buradan kaçarak doğduğu şehre sığınabilmiştir. Ortalık düzelince Roma'ya dönmüş, 1529'a dek İtalya'nın türlü şehirlerine gidip gelmiştir. Padoue'da Bembo ve Lamprido ile tanışmış, bu bilginlerden Yunan edebiyat ve bilimlerini öğrenmiştir. Sonra, Sienn şehrine gitmiş, orada demokrat partiye mensup olmakla suçlandırılan bir dostunu savunmak suretiyle kurtarmıştır. Padoue'ya dönünce de *Immortalitate Animorum* (Lyon, 1536) adlı manzum eserini yazmıştır. 1536'da Toskana'ya giderek burada Cecignano'ya yerleşmiş ve evlenmiştir. Yine bu şehirde Bernardino Ochiano ile tanışmış olması, kendisinin Papa tarafından şüpheli görülmesine neden olmuş, 1542'de Roma'ya gittiği zaman, dinsizlikle suçlandırılmıştır. Sadolet'nin savunması sayesinde buradan Lucques'e sığınmış ve buradaki üniversiteye profesör olmuştur. 1555'te Milano Üniversitesinde Yunan ve Latin kürsüsüne getirilmiştir. Pie. V. Papalığa seçilince reform taraflılarının cezalandırılacağını anladıysa da kaçamadı. *Epistolarum Libri III* adlı eseri, Engizisyon tarafından bir küfür sayılarak kendisi hapsedildi; Roma'ya gönderildi; korkunç bir zindana hapsedildi ve nihayet yakılmak suretiyle idamına karar verildi. Kendisini yakacak olan odunlar üzerine kahramanca çıkmış olan Paleario'nun *Orationes* (1551) adlı eserinden başka, Papalığı ve Roma İmparatorluğunu mukayese eden bir eseri daha vardır.

Bkz. Curlitt, *Leben des A. Paleario* (Hamburg, 1805); J. Bonnet, *A. Paleario* (Paris, 1863).

PALEY, William. İngiliz Tanrıbilimci ve ahlâkçısı, 1748'de Petersboroug'da doğmuş, 25 mayıs 1805'te ölmüştür. Bir öğretmenin oğluydu. 1766-1776'da on yıl Cambridge Üniversitesinde Tanrıbilim ve felsefe profesörlüğü yaptı. Yalnız Tanrıbilimi ilgileyen eserleri arasında *Elements of Moral and Political Philosophy (Ahlâk ve Politika Felsefesinin Öğeleri)* (Londra, 1785) ile *Natural Thelogy or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity Collested from the Appescences of Nature (Doğal Tanrıbilim ya da Tanrı'nın ve Tanrısal Yüklemlerin Varoluşu Hakkında Doğa Manzaralarından Çıkarılmış Kanıtlar)* (Londra, 1802) adlı eserleri dikkate değer. Bunlardan birincisi, Vincent tarafından *Les Elements de Philosophie Morale et Politique* (2 cilt; Paris, 1817), ikincisi *Theologie Naturelle* (Génève, 1815) adlarıyle Pictet tarafından Fransızcaya çevrilmiştir.



Bunlardan birincide, genel çıkarla beliren Tanrısal iradeyi ahlâkın temeli yapar. Bu doktrin bir taraftan daha önce Hume'un savunduğu birlik doktrinidir ki, Bentham, bunu yasamaya (legislation) uygulamıştır. Diğer taraftan da yararcılığı Tanrısal iradeye dayamaya girişmiş olan Locke'un doktrinini tazelemiştir. Yalnız Locke, özel çıkardan başka bir şey düşünmediği halde, Paley, genel çıkarı da düşünmüştür. Bu itibarla o, Bentham'la birlikte yararcı ahlâkla bilimsel bir değer verme onurunu kazanmıştır.

Ahlâk ve politika felsefesine dair olan birinci eserinin birinci kitabında, çağdaşlarından Reid ve Steward'ın savundukları ahlâksal duyu doktrini üzerinde dikkatle durur. Türlü dönemlerde ve türlü şehirlerde ahlâksal yargıların çeşitli ve birbirine aykırı oluşlarına dair ileri sürülen itirazlara değer vermez. Locke ve Hume, yapamadıkları bir bilginlikle, nasıl olup da bazı eylemlerin herkes tarafından beğenildiğini ya da hor görüldüğünü açıklamaya çalışır. Örneğin, gerçeği söyleme eylemi bu türdendir. Ona göre deneyler, insana doğru olmanın daha yararlı olduğunu öğretmiştir. Bunun içindir ki, insanlar, doğruculuğun daha yararlı olduğunu anlamışlar; sonra da edimin özel sonuçlarını düşünmeksizin, tüm hal ve koşullarda doğru olmayı kabul etmişlerdir. Para hırsının ihtiyarlıkta, yani paranın en az kullanılacağı düşünülen bir yaşta pek kuvvetlenmesi de böyle meydana gelir. İşte ona göre, bir ahlâksal duygu, bir kez uyandıktan sonra, otorite, eğitim ve toplumun diğer iyi işlerinin yardımıyle herkes tarafından kabul edilmiş olur ve bir toplumda bir kez herhangi bir ahlâksal düşünce, bu suretle teşekkül ettikten sonra, bunları yeni kuşaklara direnilmez bir surette nakleder. Paley'in bu görüşü, Hartley'in sempati ve ahlâksal duyunun oluşumu hakkındaki görüşünü andırır.

Yalnız Paley, bencillikten tamamıyle farklı bir güdünün (motif) varlığını kabul edecek denli ileri gitmez. Ona göre, insan gidişini belirleyen 'yarar'dır. Yalnız tüm insanlar tarafından genel olarak kabul edilmiş olan pratik kuralları doğurmuş olan yararlı deney, yavaş yavaş insanların ruhunda hazır olmaya son verir. Paley, bu dönüşümü biraz alışkanlığın, biraz da eğitim ve taklidin dıştan yaptıkları etkiyle açıklar ve Hartley'in çağrışım kanunundan bahsetmez. Ona göre, yarardan başka bir güdüye itaat edilmediği için, insan faaliyetinin amacı, 'mutluluk'tur. Öyleyse, ahlâkın en yüce ilkesi mutluluk düşüncesidir; ve o mutluluk düşüncesini, kendisinden önce bu konuyu işleyenlerden daha ciddî bir şekilde çözümlemiştir: Mutluluk, hazzın elemi aşmasıdır. Hazlar da kendi aralarında, süreleri ve yeğinlikleri ve mutluluk için zorunlu olan öğeler de şunlardır:

1. Duyu hazları. Buna, fizik faaliyetle güzel sanatları geliştirmeye yarayan eğlenceler de eklenebilir.

2. Elem de mutluluğun faaliyet ve koşulu olarak ayrıca bir neden olabilir. Zira insan, her çeşit yorgunluk, tasa ve dışsal kötülüklerden uzak kaldığı takdirde de, bazı cesaretsizlikler, sıkıntılar ve melankolik duygulara düşerek mutluluktan yoksun kalabilir.

3. Kendimizi doğrudan doğruya kendileriyle karşılaştırdığımız insanlardan üstün olduğumuzun duygusu müstesna olmak koşuluyle, hiç bir üstünlük insanı mutlu etmez. Çoban köpeğinden üstün olduğu için asla bir haz duymaz; ve bizi mutlu eden ancak emsalimiz arasında kazandığımız üstünlüktür. Şu halde, mutluluğun gerçek öğeleri nelerdir? Bunu, insan hayatını sevinç ve memnunluk içinde bırakan koşulları gözlemek suretiyle belirleyebiliriz. Bu koşullar da dörttür:

1. Sosyal duygulanmaların gelişimi.

2. Bazı çekici amaçlara ulaşmak için yaptığımız organik ve ruhsal faaliyetler.

3. Tedbir kurallarına göre, alışkanlıkların oluşumu. Burada tedbir, bizi itidale, sade bir olarak ayrıca bir neden olabilir. Zira insan, her yaşam tarzına ve sınırlı isteklere bağlanma zorunda bırakır.

4. Sağlık. Bundan amaç, yalnız bedenin her türlü hastalıktan uzak olması değil, ruhun da sükûn, rahatlık ve emniyetidir.

Bütün bunlardan iki sonuç çıkmaktadır:

a) Mutluluk, toplumun türlü sınıfları arasında az çok eşit olarak dağıtılmıştır.

b) Dünya mutluluklarına oranla, rezillik (vice), mutluluktan daha az değerli değildir. Bu ikinci sonuç önemlidir. Zira, Paley'e göre, erdemin daima ve zorunlu olarak insanı mutlu etmesi gerekmez. Erdemi belirleyebilen tek güdü, mutluluk arzusu olduğundan, ahret hayatı inancını bir tarafa bırakmak koşuluyle, erdemi işlememizi gerektiren hiç bir kesin neden yoktur. Ahrette karşılaşacağımız ceza ve mükâfatlara inanmak Paley'e göre, ahlâkın temel gerçeğidir. Dünya mutluluğu, erdemin pekin olmayan bir sonucudur. Erdemin en güvenilir sonucu, göksel mutluluktur. Yani insan, ancak ahrette mutlu olmak için erdemli olmalıdır. Bu ebedî mutluluğu, bize Tanrı bağışlayacaktır; ve Tanrı, kendi iradesine itaat ettiğimiz takdirde bizden bu lütfu esirgemeyecektir. Öyleyse, insan iradesinin en yüce amacı, Tanrı iradesine göre hareket etmektir. Şu halde Tanrısal irade, yükümlülüğün (mükellefiyet) zorunlu temelidir.

Anlaşılıyor ki, Paley'e göre yüküm düşüncesi, ödev düşüncesinde değil, Tanrı emirlerinde gizlidir ve yüküm demek, yabancı bir iradenin ürünü olan şiddetli bir hareket isteği demektir. Tanrı iradesinin nasıl belirdiği sorununa gelince, bu, ona göre, evvelâ kutsal kitaplarda bildirilmiştir. Sonra Tanrı takdirlerinin bu dünyadaki vahyinden başka bir şey olmayan doğal ışın da bunun kanıtıdır. Yani Tanrı, yarattıklarının mutlu olmasını isteyen sonsuz bir iyiliktir. Şu halde Tanrısal iradeye uygun olarak hareket etmekte gözetilecek koşul, edimlerimizin genel mutluluğu azaltıp çoğalttığına dikkat etmekten ibarettir. Bu, "Tanrı emirlerine itaat etmek suretiyle, ebedî mutluluğu elde etmek için insanlığa iyilik yapmak" demektir ve bu iyilik sürekli olmalıdır.

Bu görüşe yapılan itirazın en önemlisi şudur: Eğer insan bir taraftan Tanrısal iradeye itaat edecekse, bir taraftan da insan mutluluğu bu iradenin konusu ise, bundan genel mutluluk, insel mutluluğun en yüce bir konusu olduğu sonucu çıkar. Şu halde, araya Tanrı iradesini karıştırmanın ne yararı vardır? Sonra, bu âlemde kendisine itaat eden insanı, öteki dünyada Tanrı'nın mükâfatlandıracağını nasıl anlayabiliriz? Acaba Tanrı, yaratıklarının mutluluğunu istiyor mu? Paley, bütün bunlara karşı, "doğal ışınla" diyor. Bu doğal ışınla, şiddetle savunduğu ahlâksal duyu arasında ne fark vardır? Bu metafizik zorlukları, Bentham bir yana atmıştır. Fakat Paley, sonucu ilkeyle, işareti işaret olunanla karıştırmıştır. Layik bir anlayıştan yoksun olan ve bir bakıma Tanrıbilime dayanmış bulunan bir ahlâka tüm dinci ahlâklara yapılacak itirazlar ileri sürülebilir.

Paley, Tanrıbilimde daha başarılı görülür. O da Tanrı'nın varoluşunu ve Tanrı yüklemlerinin tanıtını Fénelon gibi amaçlı nedenlerle açıklar. Onun, okullarda klasik bir hale gelmiş olan birçok eserleri de vardır. Bunlar daha çok, Hıristiyanlık gerçeklerini tanıtlamak için giriştiği boş çabalardır.

Onun, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785) adlı eseri az zamanda 15 kez basılmıştı. *Natural Theology* (1802) adlı eseri gibi ünlü yapıtı yanında, *Wiew of Evidences Christianity* (1794) adlı eseri, XVIII. yüzyıldaki yaradancılık (déisme) akımıyle savaşır. O, Tanrı varlığının Tanrıbilimsel kanıtlarla tanıtlanabileceğine inanmıştır. Paley'in düşüncelerindeki derinlik ve mantıksal açıklamalarındaki başarı, o dönemdeki kiliselerin gayretini güçlendirmiştir.

Bkz. M. E. Caro, *L'Examene Critique de la Morale Utilitaire* (1874, s. 157-165); Leslie Stephen, *English Thougth in the Eighteenth Century* (cilt I, s. 405; cilt II, s. 121).

PALMER, Jean. XVIII. yüzyıl İngiliz filozof ve yayımcılarından. 1721'e doğdu Southark'da doğmuş ve 26 haziran 1790'da Islington'da ölmüştür. Londra prespitlerinin Bakanları yanında çalışmış, fakat 1780'de düşüncelerinin genişliği, dinsel göreviyle çelişik olduğu için, onlardan ayrılmıştır. Bağımsız bir görüşle eserler yazmış olan Palmer, çağının durum ve koşullarından ilham alarak siyasal özgürlüğü savunmuş ve özgürlüğü Priestley'in kaderciliğine (fatalisme) karşı ahlâk alanında desteklemiştir. Bu konudaki eseri şudur: *Doktor Priestley'in Felsefesel Zorunluluk Hakkındaki Açıklamalarına Karşılık Olarak, Ahlâksal Bir Ajan Gibi Varsayılan İnsan Özgürlüğü Lehine Gözlemler* (1779). Priestley, bu eleştiriye karşılık bir eser yayımladığı için Palmer, *Gözlemlerime Ek* (Londra, 1780) adlı bir eserle karşılık vermiş ve aralarında bu sorun bir tartışma konusu olmuştur. Her iki taraf da birbirine verdikleri karşılıkta, doğruyu belirtmekten çok, zekâ inceliklerine önem vermişlerdir. Palmer, hasmına karşı insan özgürlüğünün, ahlâksal karakteri yıkacağını ileri sürmüş ve daha çok ortakduyuya önem vermiştir.

PANAETİOS (Rodos'lu). Yunan filozofu. M.Ö. 180 ya da 190 yılında Rodos'ta doğdu ve 110 yılında öldü. Stoa okulunun en ünlü filozoflarındandır. İlk gençliğini doğduğu şehirde geçirmiş, sonra Bergama'ya, Aristark'ın rakibi olan gramerci Krates'in yanına gönderilmiştir. Onun yanında, ilerideki başarılarına da neden olmuş bulunan güzel konuşma ve edebiyat zevkini almıştır. Sonra, Bergama'dan Atina'ya giderek burada Babil'li Diojen'den ve Tarsus'lu Antipater'den felsefe okudu. Krisip'in ölümünden sonra, sırayla bu iki filozof, okulun başına geçmişlerdir. Panaetios, bu arada Roma'ya bir seyahat yapmıştı. Burada, Babil'li Diojen, Karneades, Kritolaus'la birlikte elçilik yaparken, onu Laelius ve Afrika'lı Scipion'la tanıştırmış ve tarihçi Polibius gibi, bir büyük adamın dostluğunu kazanmış, onunla birlikte Kartaca, Mısır ve Asya seferlerine katılmıştır. Görüştüğü pek nüfuzlu insanlara felsefeyi sevdiren Panaetios'un derslerine Roma'da önemli kişiler devam etmişlerdir. Bunlar içinde Atina okulunda kendisinin ardılı olan Posidonius en tanınmış olanlarındandır.

Panaetios, Tarsus'lu Antipater'in ölümünden sonra, Roma'da kazanmış olduğu ün dolayısıyle Atina okulunun başına getirilmiştir. O, burada kendisinin belâgat, ün ve bilgeliğini duyan birçok öğrencilerinin saygıları içinde derslerini sürdürdü. Atinalılar, onu aralarında görmekle gurur duymuşlar ve kendisine yuttaşlık hakkını vemişlerse de o, "mütevazı bir adamın bir

tek vatanla yetinmesi gerektir" diyerek bunu reddetmiştir. Panaetios, çevresinde o denli saygı ve sevgi yaratmıştır ki, uzun yıllar anısını yıllık şölenlerle anmak gelenek haline gelmiştir.

Onun doktrini, insanlık ve doğa kanunlarıyle genişletilmiş bir stoacılıktır. Panaetios, serbest sanatları, edebiyat ve tarihi, felsefenin zorunlu bir girişi sayar. Bu suretle Sokrat ve Eflatun'a yaklaşır. Ciceron, "O, der, stoacılığın kurulduğundan ve kasvetli ağırlığından çekinmiştir" (*De Finibus,* lib. XXVIII). Aynı zamanda, "Stoacıların aşırı perhizlerini benimsemediği gibi, onların tartışmalarındaki inceliğe de iştirak etmediğini" kaydeder. Panaetios, Eflatun'a, "Tanrısal, Pek Bilge, Pek Kutsal, Filozofların Homeros'u" sıfatlarını verir; her vesile buldukça, Aristo, Xenokrat, Theophrast ve Diseark'tan söz eder. Böyle türlü filozoflardan yararlanmış olması, onun felsefe tarihine de bağlı olduğunu gösterir. Panaetios, siyasal hukuk ile de uğraşmıştır. Ciceron, onun bu konuya dair, *De Magistratibus* adlı bir eser yazmış olduğunu kaydederse de, bu eser kaybolmuştur. Bu konudaki düşüncelerinin açık ve kuvvetli oluşu sayesinde, derslerine Roma yargıç ve yasamacılarını (legislateures) toplama onurunu kazanmıştır.

Felsefeye gelince, bilindiği gibi, stoacılar, bu bilimi, 'mantık', 'fizyoloji' ya da 'fizik' ve 'ahlâk' olmak üzere üçe ayırmışlardı. Panaetios, bunlardan birinciye dair hiç bir iz bırakmamıştır. Hatta, onun mantığı, gramerden ayırıp ayıramadığı da kuşkuludur. Panaetios'un, felsefeyi, herkesin anlayacağı bir hale getirmek için, işine pek yaramış olan retorikle mantığı da birbirine karıştırdığı zannedilir. Bir psikoloji ile Tanrıbilimi de içine alan ikincisinde ise, onun üstatlarından pek fazla ayrıldığı görülür. Zira o, âlemin bir tutuşmayla (embracement) mahvolacağı düşüncesini reddeder; stoacıların genel olarak kabul ettikleri yedi fakülteyi altıya indirir. Ona göre, konuşma fakültesi, bugünkü deyimiyle, istemli (iradî) hareketin yalın bir görevinden (fonction) ibarettir. Bu suretle o, bu fakülteyi, doğaya, yani organizmaya, doğuran güce ait sayarak ruhun dışına atar (Nemesius, *De Natura Homini,* cilt XIV). Fakat onun fakülteleri altıya indirmiş olmasını, Ritter'in zannettiği gibi, bunların ortaklaşa ilkesinin akıl olduğunu reddetmiştir, anlamında kabul etmemeleridir. Eğer Panaetios, bu ilkeyi reddetmiş olsaydı, bütün stoacılığı atmış olurdu. Ciceron'un dediği gibi, bir taraftan da o, kâhinlik sanatını, üzerindeki kuşkuları kaldıran, müneccimlerin, falcıların, kâhinlerin ve düş yorumlarının (tabir) bir çeşit keramet taslayıcılıktan başka bir şey olmadıklarını açığa vuran ilk stoacıdır; bu amaçla da kâhinliğe dair aydınlatıcı bir eser yazmıştır.

Panaetios, bütün stoacılar gibi, daha çok ahlâkla uğraşmıştır. O, stoacılarla kiniklerin bir eski özdeyişi olan, "doğaya uygun olarak yaşamak" düşüncesi yerine, daha açık bir anlamı olan ve aynı zamanda kendisini gezimcilik ahlâkına yaklaştıran şu özdeyişi ileri sürmüştür: "Doğadan almış olduğumuz içtepilere uygun olarak yaşamak" (İskenderiyeli Saint-Clément, Stromates, liv. II). Bu kendi bireysel doğamızı kural yapmak demektir. Ona göre, evrensel doğaya karşı bir şey yapmamalıdır. Fakat ona, kendi özel doğamıza göre, saygı göstermeli, ayrıca da onları kendi özel doğamıza göre düzenleyerek iradelerimizi ölçmeliyiz (*Ödevler,* cilt II, s. 110). O, bu suretle insanüstü bilgeliklerin aşırı tutkularına son verir. Bununla birlikte o, doğacılık vesilesiyle insanın tüm tutkularından vazgeçmesini istemez. Ona göre, insanlığımız ve insan olma onurumuz hakkındaki bilincimiz ve kavrayışımız bize yeterlidir.

Ciceron'un Panaetios'tan yararlandığını söylediği bu *Ödevler* kitabının merkezini 'insanlık düşüncesi' teşkil eder:

1. Hayvanlarda olduğu gibi, doğrudan doğruya kuvvet sarfetmekle.

2. İnsana özgü olandır ki, bu yeminlerle saygıyı içine alan, ilân edilmiş ve haklı savaşlardır.

Aynı zamanda iki toplum türü vardır:

a) Hayvanların,

b) İnsanların.

Bu ikincileri birbirine bağlayan 'akıl' ve 'dil' dir; ve hazlara karşı direnmedir ki, bunlar hayvanlarda yoktur. Panaetios'un insanı, kiniklerin insanı değildir. Zira ona göre, sosyal bağlar, doğanın kendinden gelir. Bunları korumamıza ve kendi kendimize saygı göstermeye sevk eden de doğadır. Sanatlar, mitlerin dediği gibi, Tanrıların eseri değildir. Bunlar, insan çabasının ürünüdür; bu sayededir ki, insan hayatı uygarlaşmış ve hayvan hayatından bu kadar uzaklaşabilmiştir. İnsan erdemleri akılla düzenlenmiş doğal yönsemelerden ibarettir. O, erdemi dalınçsal (contemplatif) ve etkin olmak üzere ikiye ayırdı (Diogéne Laêrce, liv. VII). Oysaki stoacılar, 'mantıksal', 'fiziksel' ve 'ahlâksal' olmak üzere üç çeşit erdem tanıyorlardı. Panaetios'a göre, bu erdemler, ne olurlarsa olsunlar,bir okun aynı hedefe gittiği gibi, hepsi de aynı amacı hedef tutarlar. Bu amaç, kanunların olduğu kadar da, doğal içgüdülerin de bizi kendisine götürdüğü mutluluktur. O zamana dek birbirine düşman gibi görünen ve üzerlerine stoacılıkla gezimcilik ahlâkının kurulmuş olduğu bu iki ilke, Panaetios'un düşüncesinde birbiriyle karışır ve bir aynı düşünce-

nin iki ayrı deyimiymiş gibi görünür. Bunun içindir ki, çoğu kez o, "edepli olan her şey aynı zamanda eşit bir surette yararlıdır ve hiç kimse, insanlara bu ikisini birbirinden ayrı sayanların görüşleri kadar çok kötülük yapamaz" der (Ciceron, *De Officiis*).

Panaetios'a göre, belitler (aksiyom) arasında yararlı ile edepli (honnét) birbirinden ayrılmaz, bunlar ancak görünüşte birbirine aykırıdır. Gerçekte ise, birlik ve gerçek edeplilik arasında aykırılık yoktur, bunlar aynı ve birdirler.

Fakat bunun 'tanıtlaması'nda, Panaetios'un güçlük çektiği ve bu yüzden de bu konuyu, 'ödev' hakkındaki eserine bıraktığı anlaşılmaktadır. Ciceron, *De Officiis* adlı eserine, bu eserin modellik yaptığını söyler ve kendisinin *Ödevler* adlı eserinin ilk iki kitabında Panaeitos'un bu addaki eserini, bazı düzeltmelerle takip ettiğini anlatır. Panaetios, tüm ahlâkı üç soruna dönüştürür: Edepli ve edepsiz olanla yararlı ve yararsız olan nedir? Yararlı ile edepli birbirine aykırı oldukları zaman hangisini seçmelidir?.. Panaetios, ilk iki soruna dair üç kitap yazmış, fakat üçüncüsü için, daha otuz yıl yaşadığı halde hiç bir şey yazmamıştır. Nitekim, öğrencisi olan Posidonius de bu son soruna pek az değinmiştir. Belki de bu zorluğu kaldırmak içindir ki, Panaetios, biri doğaya uygun, diğeri doğaya aykırı olan iki haz cinsi ayırmıştır. Bu suretle de stoacı duyumsamazlığı (apathie) reddetmeye mecbur olur. Fakat bu düşünce, Seneca'nın anlattığına göre (*Lettre*, cilt CXVI) onun aşka karşı pek sert davranmasına engel olmaz. Bir genç adam kendisine: Bilge sevmeli midir?.. diye soruyor. Panaetios şu karşılığı veriyor: "Bilgeye gelince, inceleyeceğim; fakat daha bilgelikten uzak olan size ve bana gelince, bizi, kendi gözümüzde bile alçaltan, karşılıklık ve âcizlikle dolu bir tutkudan korunmamız gerektir. Zira, bu tutku bizi alçaltırsa, gururumuz yaralanmış olur". Anlaşılıyor ki, Panaetios'un ahlâk doktrini, stoacılığın esası aleyhine ortakduyunun (sens commun) bir tepkisidir ve bir seçmecilik denemesidir; felsefeyi herkesin anlayacağı hale getirip okuldan herkese dağıtmak çabasıdır.

Ciceron'un anlattığına göre, Panaetios, şu iki nedenden dolayı tutuşmuş bir nefes saydığı 'ruhun ölmezliği'ni reddetmiştir:

1. Çocukların ebeveynlerine benzemeleri, ruhun doğduğuna aracılık eder.

2. Bütün acı çeken ve hastalığa yetenekli olan fanidir; ruhlar ise, acı çekmeye ve hastalanmaya yetenekli olduğundan, ruh asla ölümsüz değildir (*Tusculans*, cilt I, LXXII).

Panaetios, bir Tanrıbilimci değil, bir insancıdır (hümaniste). Onu ilgileyen, eşyada içkin (mündemiç) bulunan Tanrısal bilgelikten çok, insanın uygarlık yapan faaliyeti, hareket halindeki insel aklıdır. Felsefe okullarının Tanrıbilimlerini sudan gevezelikler sayar. Öğrencisi Scaevella, Varron'anın da nakletmiş olduğu şu üç Tanrıbilim anlayışını, Panaetios'dan almıştır denebilir.

1. *Ozanların Tanrıbilimi:* Bu, mitolojiye dayanır ve değersizdir; Tanrıları, iyi insanlardan üstün sayacak denli boştur.

2. *Filozofların Tanrıbilimi:* Bu, aklı kandırır; fakat halk çoğunluğunun işine yaramaz. İster Evhemer gibi, Tanrılar, Tanrılaştırılmış olan gerçek insanlardan başka bir şey değildirler diye düşünülsün, isterse sitenin heykellerinde görüldüğü gibi, bir şeyler olarak kabul edilsin, yine onlarda cins, yaş ve sınırlı bir beden bulunmadığı için, sitenin zorunlu inançlarıyle pek de iyi uzlaşamazlar.

3. *Uygarsal Tanrıbilim:* Bu, bilgeler ve devlet adamları tarafından kurulmuş tapımlardır (cultes). Bunlar, geleneğin inanç ve törenlerini koruyan siyasal bir göreve de sahiptir. Tercihe değen de bunlardır (Diels, *Doxographie Graeci*, s. 513; Saint-Augustin, *Cité de Dieu*, cilt IV, s. 27; E. Bréhier, cilt I, s. 398-399).

Panaetios'un adı geçen eserlerinden başka, biri de, kayraya (providence) dairdir. Onun bir de ruhun esenliğine dair iki eseri vardır: Ciceron, *Tusculanes* (liv. IV, ch. II) adlı eserinde, onun Tubéron'a yazdığı bir mektubundan söz eder. Panaetios'un bu mektupta, *Kör Appius'ün Şiiri* adlı ve Fisagorculuğa uygun eseri pek çok övdüğü anlaşılmaktadır.

Bkz. A. Besançon *Panaetii et Hecatonis Fragmenta* (Ed. Fowler; Bonn, 1885, bir dissertasyondur). Garnier, *Observations sur Quelques Ouvrages du Stoicien Panaetius* (Institu de France Mémoinres'larında, cilt II' de); Labowsky, *Die Ethik des Panaitios* (1935); E. Bréhier, (cilt I, s. 396-400) ve metinde adı geçen eserler ve asıl Ciceron'un *De Finibus, De Officiis, De Divinatione, De Legibus* adlı eserleriyle Seneca'nın *Mektuplar* ((XVI)ı ve Diogéne Laêrce, (liv. VII).

PANNWITZ, Rudolf. Alman kültür ve hayat filozoflarından, aynı zamanda ozanlarından olan Pannwitz, 27 mayıs 1881'de Krossen'de (Oder) doğdu. Eserlerinin adı, onun düşünce alanını da göstermeye hizmet eder: *Die Krisis der Europa Kultur* (1917); *Neuasung* (1947); *Kosmos Atheos* (2 cilt, 1926); *Die Freiheit des Menchen* (Bios, 1930); *Lebenshilfe* (1938); *Von Vesen des Bevustseins* (1921); *Der Geist als Widersacher des Seele* (3 cilt, 1929-1932).

Bkz. M. Bense, *Antiglages* (1937); J. Deussen, *Klages Kritik des Geistes* (1934).

PANTALEONI, Maffeo. İtalyan matematikçi, iktisatçı ve politika adamı. 2 temmuz 1857'de

Frascati'de (Roma) doğdu, 29 ekim 1924'te Milano'da öldü. 1902'de Roma Üniversitesine profesör oldu. Ekonomide Gossen ve Jevons'un yararcı görüşleriyle uzlaşmıştır. Faşist yönetimde senato üyesi olmuş ve başvekilliğe karşı koymuştur. Pantaleoni, bireyciliği (individualisme) savunan bir filozoftur. Eserleri: *Teoria della Translazione dei Tributi* (1882); *Principii d'Conomia pur* (1889; 2. baskı, 1931); *Erotemi di Economia* (2 cilt, 1925); *Dell Ammontare Probabile della Ricchazza in Italia* (1885); *Manuale di Economia Pura* (1889); *Scritti Varii di Economia; La Caduta del Credito Mobiziare; Philippe Bombast von Hohenheim in Margine alla Gerra Bolscevisme Italiano.*

PARACELSUS (Aureolus Theophrastus - Theophrast Bombast von Hohenheim). İsviçreli Alman filozofu. 10 kasım 1493'te İsviçre'de Einsiedlen'de doğdu, 25 eylül 1541'de Salzburg'da öldü. Taşıdığı adı kendisine takmış olan yine kendisidir. Paracelsus adını (M.S. 25-35) yıllarında yaşamış olan, tıp alanında eserler yazan ve antik çağ, sağlık bilimi alanında mühim bir kaynak veren Büyük Celsus'dan almış olması muhtemeldir. Asıl adı ise, Philippe Bombast von Hohenheim'dir. Babası, kültürlü bir adamdı; yetenekli, bilgili ve tanınmış bir hekimdi. Oğlunun yetişmesine fazla özen göstermişti. Annesi, erken yaşta öldü; yetişmesi ve bilim alanında ilerlemesini babasına borçludur. Paracelsus de hekimliğe çalıştı. Büyük hekimlerle tanışmak için Fransa, İspanya ve Almanya'ya seyahatler yaptı ve onlardan yararlandı. İsviçre'ye döndükten sonra Bâle'de bu sanatı okuttu; fakat bazı hoşnutsuzluklar yüzünden burayı terk etti, Alsace'a yerleşti. Hiç evlenmemişti. 1526 yılında Strasburg şehrinde huzur ve sükûn aradı. Bir sanayi şehri olan Strasburg hemşerisi oldu ve çalışmalarına başladı. Erasmus'un bir dostu, onu matbaacı ve sözü geçen biri olan Froben için konsültasyon yapmak üzere Basel'e davet etti. Sonuç o denli başarılı oldu ki, bu iki adamla tanışması Paracelsus'ün hayatının bir dönüm noktası oldu. Basel'e şehir doktoru ve üniversiteye profesör olarak çağırıldı.



Yalnız hekimlikte değil, Tanrıbilimde de birtakım garip düşüncelere sahip olması, hekimlik dersi verirken halk dilini kullanmayı âdet edinmesi, meslektaşlarını kendisine düşman etti; 48 yaşında ölmesi yüzünden, düşmanları onun sefalet ve içki yüzünden zamansız öldüğünü söylerlerse de, bu iddialarda kıskançlıkların büyük etkisi vardır.

Schiller onun için demişti ki: "Onun karakteri, tarihte sevgi ve nefret arasında bocalamıştır". Daha o hayattayken hakkında doğru yanlış birtakım öyküler uydurmuşlardı. Öldükten sonra da hakkında efsaneler uyduruldu. Onun şeytanla da ilişkisi bulunduğu söylendi. Hakkında dolaşan efsaneler o denli uzun sürdü ki, elemli ve kederliler, özellikle kolera çağlarında hastalar, onun kabrini bir evliya gibi ziyaret ederek ondan medet umdular.

Paracelsus, tarihin ötelerine uzaklaştıkça rakiplerinin uydurduğu, kişiliğinin gizli yönleri canlanmaya başladı. Ona, Parisli Doktor G. Patin (1601-1672): "İnsanları kimya yolu ile olağanüstü öldürmeyi bilen Cacophrastus Paracelsus" diyordu. Oysaki, çağının hiç bir meslektaşı kimyaya değer vermiyor ve ondan yararlanmayı düşünmüyordu.

Tarihçi H. Corning, onun için: "Paracelsus, tüm iyi yaratıkları yok etmek için yaratılmış bir devdir" ve "o, saçmalıklarla uğraşıyor, küstah, kokmuş ve Allahsız düşünceleriyle sağlık sanatını ve felsefeyi çamura batırıyor" diyordu.

Aydınlık çağı, onun için daha objektif düşünmeye çalıştı. Fakat, onların tarih anlayışları da Paracelsus hakkında tam bir hüküm verecek olgunlukta değildi. Onun ilâçlar alanındaki hizmetleri daha sonraları anlaşılmaya başladı. 1763'te Büyük Friedrich ve II. Katerina'nın doktoru J. G. Zimmermann, onun için: "O bir domuz gibi yaşıyordu, arabacı gibi bir görünüşü vardı, sefil bir hayat sürüyordu, hayatının en parlak çağında sarhoştu ve tüm eserleri ayık olmadığı zaman yazılmışa benziyor" diyor.

Onun, kanun dışı bir izdivaçtan doğduğunu, kötü bir yaşam sürdüğünü, içkiye düşkün olduğunu, yalancı, sahtekâr olduğunu söylediler. Daha sonraki çağlarda o, bir dâhi olarak görülmeye başladı. Şahsiyeti, özellikleri, halka yakınlığı takdir ediliyordu. Romantikler, onu tıp biliminin gelişim çağında bir dönüm noktası olarak görürler. Son çağlarda da Paracelsus rönesansından bahsetmeye başladılar. Bugün artık o, hayran olunacak örnek bir insan olarak gösterilmektedir. Tarihçiler, yazarlar, doktorlar, hatta bilgisizler, onu büyük reformcu olarak görüyor ve onu niçin takdir ettiklerini biliyorlar.

Onun kişiliğini ve felsefesini aydınlatmış olmak için türlü eserlerinden toplanmış olan şu garip özdeyişlerini sunmakta yarar görmekteyiz:

"Evren hakkında doğru bilgiye, yükselebileni aydınlatan yalnız Tanrı'dır. Eskilerin felsefesi yanlıştır; onların Tanrı hakkında yazmış oldukları şeylerin hepsi boştur"; "Her doğru felsefenin temeli: Kutsal kitaplardır; bu felsefe, Tanrı'dan hareket eder ve Tanrı'ya döner. İnsanın yeniden doğuşu, sanatların yetkinliği için zorunludur. (Kimyayı, hekimlik ve bağıyı (sihir) ilgileyen sanatlar gibi). *Bu itibarla gerçek olarak yeniden doğan, ancak Hıristiyan olandır. Kendini bilen için (implicitement - zımnî olarak) her şeyin kendinde olduğunu ve insandan üstün olan Tanrı'yı ve Tanrı'nın yanında bulunan melekleri, Tanrı'dan aşağı olan âlemle bunu bileştiren tüm yaratıkları bilir".*

Şu parçaları da onun bağlı olduğu théosophique okulun düşünceleri hakkında bir fikir verebilir ve dikkat edilirse, bunlar arasında akılsal ya da mantıksal hiç bir şey ve bağ da yoktur:

"Doğru felsefe ve hekimlik ne eskilerden, ne de pratikten öğrenilebilir; bunlar, Tanrı'dan gelirler. Tanrı, alşimi deneylerinin tek yapıcısıdır. Her varlığın özelliklerine imzasını koyan yalnız kendisidir. Hekimlik, doğanın ve inayetin ışınından, içsel ve görülmez insandan, bizde olan melekten doğar"; "Dış âlem, insanın suretidir. İnsan, gizli (occulte) âlemdir, zira âlem içinde görünen şeyler, insanın içinde görülmezler"; "İnsanda, Tanrı'da olduğu gibi; üçlük ve birlik vardır; insan bir kişidir (şahıs); tözü (cevher) itibarıyle de üçlüdür. O, Tanrı'nın nefesi ya da can, yıldızlı ruh ve bedendir"; "İnsanda hiç bir örgen (membre) yoktur ki, bir gezegene, bir zihne, bir ölçüye, arhetipteki (archetype) bir akla tekabül etmiş olmasın"; "Evren, insana doğal olarak etki yapan doğal bir ışındır"; "Düşte (rüya) insan, bitkiler gibi yaşar; fakat ister ilkel bedenlerin, ister yıldızlı bedenlerin hayatı, kendi özel ruhunun eylemi olmaksızın insan gibi yaşar. Bu esnada yıldızlı beden egemen olursa, uyumakta olan ilkel hayat duygusuz olduğundan, yıldızlarla ilişkide bulunur; bu takdirde düşler, yıldızlardan gelen esrarlı bilim ve ilhamla dolmuş gösterilerden (manifestations) bileşir. Eğer tersine olarak ilkel beden egemen olursa, yıldızsal beden dinlenir ve düşler, etin (la chaire) sürüklediklerine göredir"; "Uğursuz ve korkak hayal güçlü olan insanlar, habis (immonde) ruhlar tarafından aldatılmış ve yönetilmişlerdir"; "Dua ile arıtılmış olan ruh, bedene bir yıldırım gibi düşer ve onu kaplamış olan karanlıkları kovar ve bunların en iç derinliklerine sokulur"; "İnsan, görülebilen ve görülemeyen iki bedene ayrılır. Görülemeyen beden, organ için hayal gücüne sahiptir. Ruhların ens'i deyiminden, canlı bedende sürekli olarak ve maddesi bulunmadan düşüncelerimizin doğurttuğu şey anlaşılmalıdır. Ölümümüzde doğan ruhtur. İmanın kuvveti salih (juste) insanlarda hayrı, kötülerde ise şerri oluşturur".

Kuşkusuz ki Paracelsus'ün felsefesi yalnız bu metinlerde gizlenmiş değildir; bu metinlerde anlatmak istediği düşünceleri, şu çözümlemeli özetle aydınlatmak gerektir:

Paracelsus, tüm bilim kollarını din, felsefe ve hekimliği, gerçek bir mistisizme bağlamıştır. O, bu sistemi daha çok Kabbal kaynaklarından ve Hermesçilikten (Hérmetisme), felsefe ya da alşimiden elde etmiştir. Onun tüm düşüncelerinde, bu iki sözde bilimin sırlarıyle mecazlı dili vardır. Felsefede zihnin ve ahlâkın kanunlarını bulmayı ve fakat bu kanunlara bağlı olan fiziksel olayların en derin özünü yakalamak iddiasına girişmemeyi yeter bulduğu halde, gerek doğada, gerek insanda hareket eden ve felsefenin çekingenliğiyle bilimlerin yavaşlığından kaçan tüm esrarlı kuvvetlerin sistemini bilmek ve açıklamak iddiasında bulunur. Ona göre Tanrı, insan ve doğa arasında işleyen (operatrice) kuvvetler vardır. Bunların sürekli etkileri, gözlerimizle seyrettiğimiz harikaları meydana getirir. İnsan, evrenin tüm bu gizli hassalarıyle (virtues) ilişkilidir. İnsan, bu hassalardan herhangi biriyle birleşmesine ya da onlar tarafından eylemlerin kötürümleşmesine (paralyser) göre, başarılı sonuçlar elde eder ya da tersine olarak bu hükmetmeye çalıştığı kuvvetlerin emri altına girmiş olur. Şu halde Paracelsus'ün sistemi 'a priori' bir ontoloji sistemidir ki, bu sistem bize fiziksel ve zihinsel âlem olaylarının kaynağı olan evreni ve evrenin ilişkilerini teşkil eden canlı kuvvetleri toptan sunmuş olur.

O, Tanrı'nın varoluşunu, ruhun ölmezliğini ve ahlâk ilkelerini kapalıca (zımnî) kabul etmiştir. Yalnız bunları tanıtlamaya çalışmanın hem yararsız, hem de dine aykırı olduğuna inanır. Bunun içindir ki, onun eserleri arasında teodise, psikoloji, ahlâk ve mantık yoktur. Paracelsus'ün sistemi, eskilerin anlayışına yakın bir fizikten ibarettir. O, tüm yaratılanları, büyük âlem (macrocosme), yani evrende ve küçük âlem (microcosme), yani insanda gerçeklenen âlem olmak üzere ikiye ayırır. Bu Tanrısal eserin iki terimi de tamamıyle birbirine benzer. Bunlardan biri, diğerinde olup bitenleri tekrar eder ve yeniden meydana getirir. Ona göre, görünüşe saplanıp kalmamalı, ötelere (au dela) sokulmalıdır. Ancak o zaman bu

benzeşimin (similitude) ilişkisi ruhumuza çarpar.

Bu toplu birliğin (ensemble) üstünde her şeyin hem merkezi, hem de çevresi olan Tanrı yükselir. Onun oluşturduğu her şeydeki birlik, kalbimizin derinliğine yerleşir. Zihnin dayanak noktasına temel olan Tanrı'dır. Her şey ondan türer. O, her şeyi içine alır; her şeye sokulur. İnsan, Tanrı suretinde yaratılmıştır. İnsan da Tanrı gibi yaratıkların hem merkez, hem de çevresidir ve yaratıklarla bir birlik teşkil eder. Her şey insana göredir. Her şey insan üzerine kendi hassalarını döker. Fakat Paracelsus, Tanrı'yı böylece yaratmanın (creation) dışında ve üstünde bir yüce birliğe yerleştirdikten ve onun bağımsızlığını bu suretle sağladıktan sonra varlıkların kendi aralarındaki esrarlı ve beklenmedik bağıntılarını tanımaya çabalar. Onun asıl ilginç düşünceleri de buradadır: Maddenin hareketleri içindeki tüm olayları açıklama yeteneğinde olamamak, onu, her şeyin tohumunda maddesel olmayan bir kuvvetin varlığı düşüncesine sürüklemiştir. Ona göre, bu kuvvet, bu tohumları hareket elverişli bir hale getirir; sonra onları hareket ettirir. Doğalarında saklı bulunan şekilleri geliştirecek surette yönetir. Paracelsus, bu tohumların etkisini, ışını, ısı, hava... vb. gibi maddesiz olan kuvvetler türünden bazı dış ajanların nüfuzundan yardım görmüş olabilir bir hale gelmiş sayar. O, bu tohumlara, 'yıldızlar' adını verir. Fakat Paracelsus, bundan göklerde parıltılarını gördüğümüz parlaklıkları, yani sadece şu bildiğimiz yıldızları anlamaz; onun yıldızları, hangi şekilde görünürlerse görünsünler, tohumlara, 'yıldızlar' adını verir. Gördüğümüz yıldızlar, bu tohumların yüksek ifadeleridir.

Onlar üzerine etki yapan ve onları çoğaltan, kuvvetin karışıklıklarıdır. Şu halde büyük âlem, gökle yeryüzünden birleşiktir ve bunlar da yıldızların tohumlarla ilişkisi sayesinde birbiriyle ilgilidir. Bu ilgi, göğün hareketi saptaması ve yöntemi, yeryüzünü de bu hareketi kabul edip, ona itaat ettirmesi şeklinde olur. Küçük âlem ya da insana gelince o, Tanrı suretinde yapılmış, büyük âlemin tüm kuvvet ve özelliklerini kendisinde özetlemiştir. Bunun da kendine özgü ve birbiriyle ilişkili olan yeryüzünü ve göğü, yıldızları ve kuvvetleri vardır. Bu göğün yerleştiği yer beyindir ki, insanın düşünceleriyle iradelerinin, hareket ve duygularının ilkesi budur... İnsan, bu gök aracılığıyle etkileri, kendi düşünce ve edimlerine dek uzanan evrenin yıldızlarıyle ilişkide bulunur. Onun bu garip kuramında, astroloji hülyalarının etkisi aşikârdır.

Ona göre, yıldızların beyne yaptığı bu etkiler, insan iradesine aykırı olmadıkları gibi, bu iradeye de bağlı değildirler. Bu suretle onun sisteminde "ahlâksal özgürlüğe" engel olunmaz. Hatta Paracelsus, daha ileri giderek, insan hayal gücünün enerjisiyle yıldızların özelliklerini seçebilir ve onları kendisiyle özdeş yapabilir, iddiasındadır. Burada, özgürlükten de fazla bir şey vardır ki bu, kendinden önce ve sonra gelip bu türden bir doktrini savunanların bağısal (magique) adını verdikleri şeydir. O, gök ve yıldızlar hakkındaki doktrini şu sözlerle özetlemiştir: "Bundan şu sonuç çıkar ki, doğada her görülen, her çoğalan ve her varolan şey, gök, yıldız, gizli işçi adını verdiğimiz yıldızlı bir ruha sahiptir. Bu ruh, taşıdığı tohum ve hassa sayesinde varolan her şeye kendi suretini, rengini verir ve oluşumunu (formation) yönetir".

Fakat bu kuvvetler, yıldızlar ya da tohumlar, ancak birer ajandırlar; cisim değildirler; onlar, görünmeyen nedenlerin görünen ürünleri olan cisimleri, tözlerinin kurucu ilkelerinden yararlanarak doğurtur ve geliştirirler. Cisimler ateş, hava, su, toprak gibi dört öğeden birleşiktir; ya da bu öğelerden çıkmışlardır; fakat bu öğelerin üçe indirilmesi gerektir. Yani ateş, kendi özel tözünden, maddesel varlıkların yapısına giren bir öğe olmaktan çok, kendi organları olan yıldızları doğuran bir ajandır. Bu sistemde Empedokles'in görüşleri gizlidir. Bununla birlikte, Paracelsus'ün ilk Yunan felsefe deneylerini doğrudan doğruya bildiğini zannetmek yanlıştır. Alşimi, çoktan beri bu sistemlere, yerleşmiş ya da hiç olmazsa bu dili kullanmıştır. Yalnız, ilk Yunan filozoflarıyle ortaçağ alşimi bilginlerinin, bu dili aynı anlamda kullanmış oldukları kuşkuludur. Paracelsus de alşimiyle uğraşanlar gibi, çoğu zaman toprak, su, hava, ateş öğeleri yerine, eskilerin hiç de bilmedikleri, eşyanın üç ilkesi olan, tuz, kükürt ve cıvayı koymuştu. O, tuzda, cisimlerin kıvamını yaratan bir esas görmüş. Kükürdün, cisimlerdeki yanıcılık ve çoğalma özelliğini meydana getirdiğini, cıvanın da, cisimlerin sıvılık (liquidité) ve buharlanmalarını sağladığını kabul etmiştir.

Eğer Paracelsus'ün ya da alşimistlerin üç ilkesinden, bu ilke ya da öğeleri anlatan sözcükleri, görülebilen, tutulabilen, maddelerin özleriymiş gibi görmekte inat edilirse, pek büyük bir yanılgıya düşeriz. O, kendi doktrininde, kükürt, tuz ve cıvayı maddesel hassalarıyle değil, yıldızsal hassalarıyle dikkate almak gerektiğini ihtar eder. Özellikle Aristo'nun bazı dağınık pasajları da tanıtlar ki, Yunanlılar, "Etkin ilkelerin öğeleri" deyiminden, kendilerine tuz, kükürt, cıva gibi adlar verilen maddelerde egemen olan hassaları anlamışlardır.

Yani onlar, toprak diye, bu maddede tek olarak egemen olan öğeyi, su deyince de suda egemen olan öğeyi anlarlardı. Paracelsus'den ve alşimistlerden beri hiç bir öğenin saf olmadığı, doğada bulunan her şeyde, bu öğelerin türlü oranlarda varolduğu kabul edilmektedir. Yeniçağ bilginleri, eskilerin bu kaba çözümlemelerinin görünüşüne bakarak aldanmışlardır. 'İlkeler' ve 'öğeler' sözcüklerinin gerçek anlamları da gösterir ki, eskiler ve daha sonra Hermetizm filozofları, modern bilimin bilemediği kadar yüksek bir soyutlama ve genelleme derecesine ulaşmışlardır.

Hegel der ki: "Fisagor, Empedokles, Eflatun ve Aristo'nun, tüm eşyanın oluşumuna yarayan eski dört öğe doktrini ile Paracelsus'ün üç öğesi, görgül olarak saf ilkel maddeyi ifade etmez; fakat daha esaslı olarak cisimlerin şeklini birleştiren kuvvetin ülküsel belirlenmesini ifade eder. Biz her şeyden önce bu adamların duyulur eşyada işaret olarak düşüncenin genel biliriminden başka bir şey tanıyıp muhafaza etmedikleri için kendilerine borçluyuz. Tersine olarak, modern görgücü fizikçiler, sorunu büsbütün başka bir tarzda ele alıyor. Tikel'i genel'e yükseltecek ve genel'i tikel'de tanımaya çalışacak yerde, daima tikel üzerinde çalışmayı yeğ tutuyorlar" (*Philosophie de la Nature*, s. 245).

Anlaşılıyor ki, 'ilke' ve 'öğe' terimleri türlü çağlarda aynı anlamda kullanılmış değildir.

Paracelsus'e göre, insan genel olarak dört öğeden birleşiktir: Fakat, insan bir küçük âlem olduğu için, bu öğeleri kendisinde pek özel bir tarzda toplamıştır. O, bedeninin yapısındaki bu başkalık dolayısıyledir ki, tüm doğayla bir sempati ilişkisine sahiptir. Her öğe, diğer öğelerin bazı özelliklerine zorunlu olarak sahip olsa da, kendi özelliklerinin izlerini daha kuvvetle saklayan varlıkları meydana getirir. Oldukları gibi dikkate alınırlarsa, bu görülemez özellikler, yalnız özel yıldızların ya da her öğe semasının oluşturduğu ürünler sayesinde her öğenin tüm bu özel yıldızları meydana getirdiği anlaşılır; bu, ateş öğesinde görülebilir. Bu suretle evren kubbesi, yıldızlar doğar ve bunlar da karşılıklı bir etkiyle, diğer üç öğenin görülemez yıldızlarıyle ilişkide bulunurlar; ve bu ilişkilere nüfuz edebilenler, eşyanın hareket ve evrimleri içindeki ilkelerini kavrayabilirler ki, bundan da astroloji bilimi doğar.

Paracelsus'e göre, ateş öğeleriyle evren kubbesinde gerçeklenmiş olan yıldızlar sistemi, bilgeliğin, duyarlık ve düşüncelerin kaynağıdır. Şu halde insan, kendi zihninin gelişimini ateşe borçludur. Bu düşünceyle Heraklit'in ateş telakkisi arasındaki ilgi de pek açıktır. Anlaşılıyor ki, Paracelsus'ün sisteminde insan, hem Tanrı ruhundan, hem de evrenin ruhundan ilham almış bulunan, biri ebedî, öteki fani iki kaynak arasına yerleştirilmiştir. Paracelsus'ün gördüğü bu ikilik, insanın doğasına uygulanabilen tek bölüm değildir. Bunlardan başka, onun insanda mistik ya da Hermesçi terimlerle ifade ettiği bir üçlük (tirade) vardır. Bu üçlük, ruh ya da zihin ve içinde bir şekil olarak beden tarafından kaplanmış olan duyarlığın bulunduğu ruha ayrılır. Nihayet Paracelsus, bu birleşik bütünü, Tanrı'ya kadar yükseltir; ve ruhta, Tanrısal bir karaktere sahip olmayan hiç bir şey yoktur, der. Ona göre, önsezi (pressentiment) ve kerametin kaynağı da, 'yıldızlı cisim' adını verdiği 'ruh'tur.

Bu garip düşüncelerden, onun tinselci (spritualiste) bir sisteme sahip olduğu, tinsel ilkenin maddesel ilkeden önce varolduğuna inandığı anlaşılmaktadır. Hatta o, düşünce düzeninde tinsel ilkeden başka bir ilke kabul etmez. Nitekim der ki: "İçe sokulmuş ve algıçta yerleşmiş olandan başka hiç bir bilgi sürekli olarak kalamaz. Bu esaslı bilginin ne kanı, ne eti, ne okunması, ne okutulması, ne de aklı vardır. Bu, Tanrısal bir edimdir. Sonsuz bir varlığın sonlu varlık üzerindeki izlenimidir". Paracelsus, düşüncede Tanrısal ruhun 'a priori' olarak yerleştirdiğinden başka sürekli ve esaslı bir şey kabul etmediği gibi, ruhu her şeyin, hatta maddenin kaynağına koyar. Zira o, eşyanın üretici ilkesi olarak ileri sürdüğü tohumlar ve öğeleri, tinsel ve düşünceyle nitelenmiş olarak değilse bile, maddesiz kuvvet halinde, ruhun emrinde bir kuvvet olarak tanıtır. Bu tinsel ilke, kendi gücüne bağlı olan diğer maddesiz ilkelerin aracılığı sayesinde, içlerinde kendi harikaları beliren ve kendinden sonra da yaşamaya çağırılmış olan cismi oluşturur. Bu birinci cisim, mahvolsa bile, bu ilke, ona benzeyen ya da ondan daha üstün olan başka bir cismi üretir. Bu görüşten Paracelsus'ün, âlemin ebedîliğine inanmış olduğu sonucu da çıkarılabilir. Fakat o, Hıristiyanlık doktrinlerini kendi sistemiyle birleştirmiş olduğu için daha çok tinsel bir ebedîliğe inanmış sayılır ve insanın yeryüzünde birçok varoluşlara sahip olacağını farzetmiş zannedilir. Örneğin, ondan alınan şu metinler, bu iddiaya hak verdirecek bir nitelik taşırlar:

"İnsan, her türlü doğal ve doğaüstü onurlara sahiptir. Fakat bu Tanrısal karakter, günahla kararmıştır. Günahtan temizleniniz. Temizlendiğiniz bir oranla bu karakteri elde edeceksiniz. Her şeyin kavramı, bizimle birlikte doğmuştur. Her şey ruhun derinliklerindedir. Ruhu günahların zarfından soymalıdır; o zaman kavramları aydınlatacaklardır. Ruh, her bilimle örtülüdür; fakat o birleştiği beden altında

dermansız bir hale gelmiştir. Işınlarını bu ağırlığa karşı yaptığı çabalar (efforts) kaplamıştır. Doğamızı ve ruhumuzu iyi tanıyalım ve kalbimizin kapısını çalan Tanrı'ya açılalım; kendini bilmekten, Tanrı'nın bilgisi doğar..." vb.

Paracelsus, hekimliği öğrenilebilir bir bilim saymamış; bu sanatın bir Tanrı vergisi olduğuna inanmıştır. Sisteminde üçlük önemli bir rol oynadığı için, hekimliğe, felsefe, astronomi ve Tanrıbilimi temel yapar. Bu bilimin başarısı, onun her birimizde içkin olarak varlığına inandığı ve 'egemen' (archoesum) adını verdiği hayat ilkesini kuvvetlendirmek ve kendimizi yabancı ve zararlı kuvvetlerden korumaktır. Doğa da birtakım Ateş, Su, Hava ve Toprak perilerinin tehdidi altında olduğundan, kendimizi uygun bir surette birleştirmiş olan öğeler yardımıyle bunlardan kurtulabiliriz. Paracelsus, bu amaçla birtakım mucizeli ilâçlar tertip etmiştir. Her yaratık için 'Öğesel', 'Yıldızsal' ve 'Tanrısal' olmak üzere üç dünya kabul etmiş:

a) Tuz, cisim, toprak,

b) Cıva, ruh, su,

c) Kükürt, ruh, hava üçlükleri arasında zararlı bir ahenk ve ilişki görmüştür... Zira, ona göre, yeryüzünde bulunan şeylerin üç tözü vardır:

1. Kükürt (yanar).
2. Cıva (tüter ve uçar).
3. Tuz (tortu bırakır).

Birincisi, cisimleri büyütür; ikincisi, cisimleri sıvı haline getirir; üçüncüsü sertleştirir.

Paracelsus, brçok pratik bilgilere, gözlem zekâsına sahip olan ve hekimlikte bir evrim yapmak iddiasıyle Yeni Eflatunculuk ve Kabbalcılığın gizemlerinden yararlanmış bir teozoftur (théosophe). Hayal gücü kuvvetli bir şarlatan gibi görünmesine karşın, Raymond Lull'ün düşüncelerine de dayanarak garip düşüncelere dalmışsa da yaşadığı çağda, Aristo, Galien ve İbn Sina gibi otoritelerden kurtulmaya çalışmış, hatta İbn Sina'nın eserini, bir kandil gecesi yaktığı için, Bâle'den kovulmuştur. Yeni kimyanın öğelerine dair ilhamlar veren görüşlerine, gözlem ve deneyime önem vermesi, onun pozitif yanlarını oluşturur.

Paracelsus'ü bir mistik ve teozof olarak Valentin Wiegel (1533-1588) izlemiştir. XVIII. yüzyılda kurulan Pembe Haç (Rose-Croix) Cemiyeti de ondan yararlanmıştır. Ayrıca, kimyanın gelişmesine hizmet edenlerden Jean B. van Helmont da onun etkisi altında kalmıştır. Ondan, F. Bacon, Jacob Boehme, Saint-Martin de bazı ilhamlar almışlardır. Akılcı filozoflar, ona hiç bir değer vermek istemezler. Bu cemiyet, belki de Tanrıbilimci Valantin Andreoe'nin (1586-1654), *Christian Rosenkreutz'ün Kimyasal Evlenmesi* (1603, Almanca) adlı manzum bir yergisi vesilesiyle kurulmuştur. Bu yazarın bir de, *Rose-Croix'ların Fama Fraternitatis Aracılığıyle Âlemin Evrensel Reformasyonu* adında başka bir eseri daha vardır (Ratisbon, 1614. Almanca).

Paracelsus, birçok kez basılmış olan birçok eser yazdı. 1616-1618'de Strasburg'da 3 cilt, 1658'de Génève'de yine 3 cilt olarak yayımlandı. *Die Grosse Wundarznei; Astronomia Magna* (1537-1538); *De Natura Rerum* eserlerinin önemlilerindendir.

Bkz. Ad. Franck, *Notice Critique et Historique sur Paracelse* (Academie des Sciences Mor. et Pol. memuvarlarında, 1849 ve devamı); R. Eucken, *Beitrag zur Geschichte der Neueren Philosophie* (Heidelberg, 1886); Peuckert, *Paracelsus* (1928); Sudhoff, *Paracelsus* (1936); Spunda, *Das Weltbild des Paracelsus* (1941); Vorlander, (cilt II, s. 12-14); Tennemann, (cilt II, s. 20-22); P. Diepgen, *Gsechichte der Medizin, I* (1940); H. Blaser, *Nova Acta Paracelsia* (1953).

PARETO, Vilfredo. İtalyan iktisatçısı, sosyolog ve filozofu. 15 temmuz 1848'de Paris'de doğdu, 19 ağustos 1923'te Coligny'de öldü. Eski bir Cenovalı Markiz ailesinin ardıllarındandır. Babası mühendisti; Mazzini'nin savunduğu demokrat düşüncelere taraflı olduğu için Fransa'ya kaçmıştı. Pareto, babası İtalya'ya tekrar döndüğü zaman, Torino'da, Teknik Üniversitede matematik ve fizik okumuş, daha sonra da üniversitede ve Politeknik Okulunda öğrenimlerini bitirmiştir. Onun bütün eserlerinde pek iyi öğrendiği Yunan, Latin hümanizmalarıyle matematiklerin rolü görünür. İlk tezi, "Katı maddelerin esnekliği kuramlarının ana ilkeleri ve dengeyi tanımlayan differansiyel denklemlerin tamlaşması üzerinde araştırmalar" dır. Bu tez bile onun, *Manuel d'Economie Politique* (1916) adlı eserinde, neden matematiğe ve rakamlara önem vermiş olduğunu gösterir. Pareto, bilim hayatına birden atılmadı; bu işe ancak bir amcasından kendisine kalan mirası aldıktan sonra girişebildi. Evvelâ o da babası gibi demiryollarında mühendislik yaptı. Sonra Val'Arno'nun demirhanelerinde müdür oldu; bu sıfatla yabancı illerde birçok seyahatler yaptı ve İngiltere'yi tanıdı. Bu devrede ekonomi politikasına karşı derin bir ilgi duymuş olan Pareto, 1874'te daha pek gençken Coğrafya



Akademisine üye seçildi. Bu suretle 1894'e dek yirmi yıl Floransa'da kaldı; burada edindiği bilgin dostları sayesinde edebî, felsefesel, siyasal ve ekonomik kültürünü genişletti.

Bu dönemde İtalyan hükümetinin askerî ve tutucu politikasına karşı savaştı. İtalyanca ve Fransızca birçok makaleler ve kitapçıklar yazdı. Vereceği bir konferansa polis mani olduğundan, bunun özetini Revue des Deux-Mondes'da yayımladı. Milletvekili olmak istedi, fakat seçilemedi. Bununla birlikte Pareto, boş durmadı, geceli gündüzlü çalışarak türlü bilgiler elde etti. Dilci D. Comparetti'nin etkisiyle eski Yunan bilgilerine merak sardı. Fakat asıl ona bilimsel ve felsefesel bir yön vermiş olan, bir gün kendisiyle trende tanışmış olduğu Maffa Pantaleoni'dir; sonra L. Walras'ın kendisi ve eserleridir. Onda, G. Tard, Lévy-Bruhl, Ribot'nun da etkileri vardır. Bunlar sayesinde kendi ekonomik, sosyolojik ve psikolojik sistemini şekillendirdi. Bu dönemde o, Fiosele yakınlarındaki villâsına çekilmişti.

1893'ten itibaren Walras'dan boşalan kürsüye ekonomi politik profesörü oldu. Bilimsel çalışmalarına bu dönemde hız verdi. Génève yakınlarında Céligny'ye yerleşti. Büyük eserlerinden bir kısmını burada yazdı ve bir daha İsviçre'yi terk etmedi. 1917'de Lausanne'da kendisi için bir jübile yapıldı. Son zamanlarda kendisinin faşizm yanlısı olduğu ilân edildiği için, eserleri İtalya'da fazla okunmaya başladı. Génève'deki Uluslar Cemiyeti'ne İtalyan delegesi olmuşsa da sağlık durumunun bozukluğu yüzünden bunu kabul etmedi. 1923'te Senato üyeliğine seçildi; az sonra da öldü. Céligny'deki köşkünün adı, Ankara villası'dır. Bunun nedeni, Ankara kedilerini fazla sevmiş olması ve villâsında bunlardan beş altı tane bulundurmasıdır. Pareto, bir taraftan teknik ve çalışkan bir iş hayatına dalmış, bir taraftan da, bir salon adamı olarak belâgatle konuşan ve zengin bilgilerle süslenmiş zekâsıyle bağımsız ruhlu bir düşünce adamı karakteriyle temayüz etmiştir.

Pareto, pek çok eser ve makale yazmıştır. Bunların önemli olanları şunlardır: *L'Economie et la Sociologie* (1907); *Le Cours d'Economie Politique; Les Systèmes Socialistes* (cilt II, 2. baskı, 1925); *Le Manuel d'Economie Politique* (2. baskı, 1927); *Le Mythe Vertuiste et la Litterature Immorale* (1911); *Le Traité de Sociologie Générale* (2 cilt, 1917-1919). Bu eserlerin İtalyancaları da vardır. *Fatti e Teorie* (1920); *Transformazione della Democrazia* (1921); *The mind and Society* (1935). Pareto'nun kitapçıkları, türlü dergi ve gazetelerde yazmış olduğu makaleler için, G. H. Bousquet'in *Vilfredo Pareto* (Paris, 1928) adlı eserine bakmalıdır.

Pareto, Poincaré, Duhem, Vaihinger ve Mach'ın mensup olduğu bilimsel felsefe görüşüne bağlıdır. O bilimsel kanunları, onlar gibi anlar. Zira ona göre de, bu kanunlar sadece olgulardan (faits) çıkarlar ve hepsi de, bu olgular arasındaki bazı ilişkilerin varlığını onaylayan betimsel (tasvirî) önermelerdir; ve öner melerin mantıksal sonuçlarından oluşmuşlardır. Bilimin tanıdığı tek yargıç, deneydir. Mantıksal ve deneysel olmayan (non-logico-expérimentales) öteki kanunlar, olgulara hükmetme amacını güderler; ve deneylere bazı şeyler eklerler. Bu tek düzenlilikler (uniformité) genel olarak, "bilimsel kanunlar" denilen şeyleri oluşturdular. Fakat, bunların karakteri rasgele kullanılır. Bunlar, tek düzenliliğin sunduğu olguların mantıksal ürünleridir. "Biz, olguların sunduğu tek düzenlilikleri arıyoruz ve bunlara 'kanunlar' adını veriyoruz. Oysaki, bu olgular, kanunlara bağlı değildirler". Ona göre, kanunlar zorunlu da değildirler: "Benim için somut hallerden başkası yoktur. Bunların sınıflanmaları, kendi eserimizdir; bu nedenden de bunlar, indîdirler. Şu halde, bütün araştırmalarımız zorunsuzdur, bağıntılıdır; az çok ya da pek çok zorunsuz sonuçlar verir". Bu itibarla bilim, olayların özüne dair hiç bir şey öğretmez. Her şey, sanki bazı kanunlar bağıntılıymış (relatif) gibi akar gider.

Pareto, "Araştırmalarımın amacı, der, doğa bilimlerinde pek parlak sonuçlar vermiş olan deneysel yöntemi, sosyal bilimlere ve bunun bir kolu olan ekonomik bilimlere uygulamaktır". O, bu uygulama işini başarmakla kalmamış, 'türevler kuramı' (dérivations) adını verdiği büyük mantık sistemini de yaratmıştır. Bu sistemin esası şudur: Kuramların, akıl yürütmelerin ve doktrinlerin mantıksal ve deneysel gücünü anlamak, bunların bilimsel akıl yürütmelerden niçin uzaklaştıklarını bilmek gerektir. *Le Traité de Sociologie Générale* adlı ve pek hacimli eserinin IX ve X. bölümleri ve bu eserin diğer bazı yerleri, bu konuyu aydınlatır; yani, insanlar arasında yayılmış olan doktrin ve akıl yürütmelerin yapısını ve "mantıksal olmayan deneysel akıl yürütmeler" anlamında kullandığı 'türevler'i, kullanılan kandırma (ikna) aracılarına göre dört sınıfa ayırır:

1. Sudan onaylamalar, imgesel (hayalî) olgular ya da duygular.

2. Otoriteyi davet eden akıl yürütmeler.

3. Akıl yürütme kanıtının bazı duygular ve bazı ilkelerle kuramın uygunluğu içinde gömülü olduğu türevler.

4. Bunlarda kanıtlar tamamıyle mantıksaldır,

fakat yanılmayı açık bir duruma getirmek zordur. Bunlara 'saklı sofizm' denilir.

Pareto, bunları bir yöntem aracısı ve bir yöntem olarak inceler, türlü örnekler ve zengin bilgilerle açıklar ve şu iki sonuca ulaşır:

a) İnsan toplumlarında süregelen pek çok sayıda saçma akıl yürütmeler ve sofizm vardır. O, bu türlü akıl yürütmeleri doğuran mantıksal yanılmaların belgin ve geniş bir tablosunu çizer. Sosyologlarla filozofları, hele felsefenin mantıksal ve somut gerçeklerle uyuşmuş bir kuramı işlemek istedikleri zaman, tehdit eden tehlikeleri göstermiştir. Bu türevler kuramı, metafiziğin, felsefe ve sosyal bilimler alanında karşılaştığı en şiddetli bir hücumdur. Pareto bu bakımdan çağdaş bilimi kuran ve mantığa yeni bir ufuk açan bilginlerin geleneğine bağlıdır.

b) O, bu akıl yürütmeler ve türevlerin mantık ve deney bakımından saçma olduklarını tanıtlamakla kalmaz, bu türevlerin niçin kabul edildiklerini ve başarılarının nereden geldiğini de anlatır; bunların mantıksal değerlerini gösterir. Bu suretle mantıkçılık yaparken, psikoloji sınırını da aşar; insanın özü bakımından mantıksal bir hayvan değil, içgüdüleriyle duygularını izleyen bir hayvan olduğu sonucuna ulaşır. O, bir filozof olarak bilimin rolünü, yöntemini, niteliğini ve gerçek değerini incelemiş ve bu konularda doğa bilginlerinin ulaştığı sonuca varmış ve sonuçları sosyoloji ile ekonomiye uygulamıştır.

Bkz. G. H. Bousquet, *Vilfredo Pareto* (Paris, 1928); bu yazarın Almancadan çevirdiği *Précis de Scoiologie d'Après V. Pareto;* A. Gehlen, *Der Mensch.* (1940).

PARK, Robert Ezra. Kuzey Amerika sosyoloji bilgini. 14 şubat 1864'te Luzern'de doğdu, 1944'te öldü. Michigan Üniversitesinden yetişti. 1887-1898 arasında Minneapolis, Chicago ve Detroit'de gazetecilik ve matbaacılık yaptı. W. James, Josih Royse ile, Harvard'da Georg Simmel ve W. Windelband'la bireysel ve sosyal davranışların mekanizmasını inceledi; 1904-1905'te Harvard'da felsefe asistanı ve Booker T. Washington'un kâtibi oldu; zenci sorunlarıyle uğraştı. 1913-1933'te Chicago Üniversitesinin sosyal kurumlar üzerinde çalışan yazarları arasına kabul edildi; 1934'te de Fisk Üniversitesine geçti.

Park, sosyolojiyi insel davranışın doğal bilimi saymış ve o, bu bilimin diğer sosyal bilimlerle ilişkilerini, ilerleme, çatışma, haberleşme (communication), uygulama (accomodation), karşılıklı eylem (interaction) terimlerinin kavramsal (conceptual) sistemiyle tanımladı; ve toplumları ilgileyen her çeşit sosyal eylem ve kurumların karakter ve esaslarını başarıyla açıkladı. *Introduction to the Science of Sociology* (1921); *The Immigrant Press and Its Control* (1922); *The Cyty, Suggestions for the Study of the Urban Environment* (1925); *Race and Culture* (1950); *Human Communities, the City and Human Ecology* (1952) başlıca eserleridir.

Bkz. Edna Cooper, *"Bibliography of Robert E. Park";* Pylon, *The Atlanta University Review of Race and Cultur* (s. 6, 372-383, 1945).

PARKER, Samuel. İngiliz filozofu. 1600'de doğmuş. 1688'de ölmüştür. Oxford rahibidir. Bu filozofu, çoğu kez Centerbury başrahibi olan Mathieu Parker'le karıştırırlar. Parker, *Keşişlerin İncili* adlı eseri bastırmış, yalnız İngiltere'de değil, XVII. yüzyılın tüm siyasal ve dinsel savaşlarına karışmıştır. Bir filozof olarak Descartes ve Spinoza'nın hasmı, Eflatun'un övgücüsü ve Ortodoks bir mistiktir. Parker, çok çeşitli, fakat pek de sağlam olmayan bilgilere sahipti. Londra Kral Cemiyeti'ne üye olmuştu. Arkadaşları arasında cerbezeli alayları ve becerikliliğiyle tanınır. O, gerçek yeteneğini diyalektikte ve tartışmada göstermiştir.

Descarteşçılığa hücum eden eseri, *Tantamina Hpysico. Theologica de Deo* (1669 ve 1673) ile *Disputationes de Deo et Providentia Divinia*'dır. Bu iki eserin ortak göfüşü, esaslı bir surette dinsel olan mistik bir tinselciliktir (spiritualisme). Parker, Descartes'ı, Tanrı'nın varoluşu sorununu, Tanrıtanımazlara karşı yeter derecede silahsız bırakmış olmakla suçlandırır. Descartes'ın yüce yetkinlik ilkesinden çıkarmış olduğu ontolojik kanıtı beğenmez. Hatta, bu kanıtı bir sofizm sayar; bunun yerine erek bilimsel (téléologique) ve fiziksel kanıtları, yani âlemdeki düzen ve ahenk ile, yaratmanın bölümlerinde olduğu kadar da bütünündeki şaşılacak bağlantı ve ilişkileri koymuş olur. Bununla birlikte, olanaksızlığını tanıtlamaya kalkışmak suretiyle Tanrıtanımazlığı reddetmeye çalışmadığı için över. Parker'in Descartes'a yönelttiği ikinci bir kusur da, onun Bacon ve Gassendi'ye uyarak, amaçlı nedeni fiziksel âlemin erek bilimini kaldırmış olmasıdır. Ona göre, Descartes, akıl yürütme iddiasında olduğu için, yanılmıştır. Ne denli derin olursa olsun, insan böyle bir iddiada bulunmamalıdır. Zira, insan zekâsı, sonsuzluğa dokunduğu andan itibaren, hatta geometride bile, hiç bir pekinliğe sahip değildir. Asıl Descartes'ın kuşkusu bu nokta üzerinde olmalıydı.

Parker, daha ileri giderek, Descartes'ın kuşkusunu Pyrrhonculuğa benzetir; onu, bilimi umutsuzluğa düşürmekle suçlandırır. Bu iddialarında Parker, hem tarafsız değildir, hem de örneğin, Descartes'ı sanki birçok tanrılıklar

kabul ediyormuş gibi göstermesi yanlıştır. Parker, ister maddeci, ister tinselci olsun tüm filozoflar içinde en çok Eflatun'u beğenir. Bu konuda olabildiği kadar özgür ve bağımsız kalmayı isteyen Parker, *Free and İmpartial Account of the Platonic Philosophy* (1666) adlı bir eser yazmışsa da, bunda da pek bağımsız görünmez. Diyaloglarla İncil arasında birtakım benzerlikler görür ve Hıristiyanlıkla Eflatunculuk arasındaki farkı pek iyi göremez. Bununla birlikte, yurdunun rahip ve Tanrıbilimcilerine Eflatunculuğu inceleme merakını aşılamış ve sistemi dine aykırı gören Engizisyon karşısında, onu savunmayı öğretmiştir. Parker'in yanıldığı nokta, Eflatunculukla Descarteşçılık arasındaki türlü ince farkları tanımak istememesi, yöntemsiz yazması ve mistisizme yönelmeye özenmesidir.

PARMENİDES (Elea'lı). En eski Yunan filozoflarından. Babası Pires, M.Ö. 540-539 yıllarında Foçe'ye sığınanlar tarafından Önotri'de kurulmuş bir sömürge olan Hiyele (Elia ya da Velia) sitesinin yurttaşlarındandı. Parmenides'in Elea'da doğduğu ve burada aristokrat bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Diogéne Laêrce, onun LIX. Olimpiyat'ta, yani, M.Ö. 504-500 yıllarında parladığını anlatır. Eflatun da *Parmenides* diyaloğunun başında, *Théetè*'le *Sofist* diyaloğlarında bu filozoftan bahseder ve onun atmış beş yaşındayken, öğrencisi Zenon'la birlikte Atina'ya geldiğini ve o zaman pek genç olan Sokrat'ın kendisiyle görüştüğünü anlatır. Bu itibarla Sokrat, M.Ö. 399'da yetmiş yaşındayken ölüme mahkûm edildiğine göre ve Sokrat, Parmenides'le görüştüğü zaman 18 ya da 20 yaşında olduğu kabul edilince, Parmenides'in Atina'ya 451-449' da gelmiş ve bu tarihte seksen yaşına ulaşmış olduğu kabul edilmektedir. Bu itibarla onun M.Ö. 531-529 yıllarında doğduğu anlaşılır. Fakat son Alman kaynakları Parmenides'in M.Ö. 540'te doğup, 480'de öldüğünü kabul etmekte ve Amerikan kaynakları ise M.Ö. 456'da öldüğünü yazmaktadırlar.



Parmenides, Zenon'dan yirmi beş yaş büyüktü. Eflatun, *Sofist* diyaloğunda, onun Xenophan'ın öğrencisi olduğunu kaydederse de, bu kuşkuludur; sadece bu filozoftan küçük bir yaşta olduğu halde, onun ve düşünceleriyle alay ettiği Heraklit'in ve Melissos'un çağdaşı olduğu kuşku götürmez bir gerçekliktir. Parmenides'in sisteminde, matematiğe verilmiş olan önem ve 'mutlak birlik' kuramı, onun Xenophan'dan çok Fisagorculuğa karşı bir yakınlığı olduğuna aracılık eder ve artık bugün anlaşılmıştır ki, onu felsefeye alıştıran Fisagorcu Ameinias'tır ve Parmenides, buna bir Herôon, yani kutsal bir mihrap da yaptırmış ve Metapont'da Fisagor için de bir mezar anıtı diktirmiştir... Nitekim, Strabon'da, onun Fisagorcular gibi yaşadığını söyler. Bununla birlikte aşağıda göreceğimiz gibi Parmenides, Fisagor doktrinine bağlı kalmamıştır. O, zamanının filozofları gibi politikaya karışmış, yurdunun kanunlarını hazırlamıştır. Parmenides'den bahseden filozof ve felsefe tarihçilerinin hemen hepsi ona saygı gösterirler. Eflatun, kendisine, "büyük saygıdeğer, korkunç, asil ve derin sözlerinde anlaşılmazlık tehlikesi bulunan hatip" sıfatlarını verir (*Sofist*). Aristo, onu diğer Elea filozoflarından üstün görür.

Parmenides, daha çok 475 yılına doğru meşhur olmuştur. Yetiştiği çevrede, Mile Okulundakinden pek farklı bir bilgi hayatı vardı. Burada, edebî şekil ve üslup bile ayrı karakterlere sahiptir. İlk olarak düzenli bir felsefe sistemini manzum bir dille o yazmıştır. O dönemin yazarlarındaki âdete uyarak, *Doğaya Dair* adını verdiği bu manzum eseri, şekil bakımından Orfeciliğe (Orphisme) dair eserlerde görüldüğü gibi, soyut ve bulanık bir dille yazılmış olduğu halde öğretsel (didactique) bir niteliğe de sahiptir. Bu eserden zamanımıza 155 beyit gelebilmiştir. Bunların çoğu, Semplisius'ün *Yorumlama*'sında saklıdır.

Parmenides'in eseri iki bölümdür:

1. Gerçeğin Sözleri,
2. Görüşlerin Sözleri.

O, birinci bölümde kendisinden varlık ve mutlak gerçekle, ikincide ise, duyulur ve gerçek Cnoses'ler ve doğal ilkelerle uğraşmıştır ki, Plütark (*Amator*, lib. IX, cilt XXXII) bu bölüme *Kozmogoni* adını verir. Bu eserin Sextus Empriküs tarafından saklanmış olan başlangıcı sanat bakımından da orijinal ve güzeldir. Bu Önsöz'de Parmenides, güneşin kızları tarafından sürülmekte olan bir arabaya binmiştir. Bu kızlar, kendisini gece ile gündüzün ayrıldığı bir yola kadar götürürler; orada, bilim adamına kılavuzluk yapan bir Tanrıçanın sarayı gizlenmiştir. Kapısında öç almaktan hoşlanan adalet bekçilik yapmaktadır. Rehber kızlar, ozana kapıyı açması için bu bekçiye rica ederler ve kapı açılır; bu suretle Parmenides, Tanrıçanın huzurunda kendisine telkin edilen gerçekleri öğrenir. Tanrıça, ona der ki: "Se-

nin her şeyi öğrenmen gerektir ve kalbin tamamıyle küresel olan gerçekle fanilerin düşüncelerini, hiç bir sıkıntı duymadan öğrenmelisin. Halkın bilgilerinde gerçek bir inanç bulunamaz. Bununla birlikte, onları, bu bilgilerin konularındaki gerçekliğe dair her şeyi içine alan, her şeyi kaplayabilen bir inceleme ile nasıl yargılamak gerektiğini bilmek için öğrenmelisin". Fakat ozan, Tanrıçadan, ancak düşünmekle öğrenilebilecek olan 'savaş hali'ndeki birtakım kanıtları da elde ettikten sonra diğer bir yolu takibe mecbur olur. Parmenides, bu suretle düşüncelerinin iki karşıt yöntemini teşkil eden iki yolla karşılaşır: Bunlardan biri, eserinin birinci bölümünü teşkil eden ve mantıksal düşünceye uygun gelen *Gerçek Yolu,* diğeri duyu organlarının karışık deneyleri ve âdetlerin komutası altında bulunan halk bilgisi ve bunların türlü değişik görünüşlerinden ibaret olan *Görüşler Yolu;* tüm tehlikelerine karşın bu ikinci bölümü de öğrenmek gerektir. Parmenides, bu iki aykırı yolu uzlaştırmak için hayal gücünü kullanmış ve düşüncesini fazla esnek bir hale getirmiştir.

a) *Gerçek Kuramı:* Bu bölümde mutlak varlık aranmıştır. Ona göre, varolmayan şey yoktur. Her şey mevcutsa vardır, değilse yoktur. Yok olan şey se, esasen varolmadığından, onu tanıyabilmenin de olanağı yoktur. Varlığın kendisinden başka bir şeyle ilişkili olması kabul edilemez; çünkü, kendinden başka bir şey yoktur. Şu halde, "yokluk vardır, diyen için hiç bir zafer yoktur!". Bu olamazlıktan hiç bir bilgi elde edilemez Zira, varolmamak (non être - yokluk) asla gerçeklenmiş değildir.

Parmenides'e göre bilgi, gerçeği yöneten ve düzenleyen ontolojik bir gerçekliktir: Varlığın nitelikleri ise, şöyle çözümlenir: Varlık mademki vardır, öyleyse doğması gerekir ve eğer yokluk zorunlu ise, buna karşıt olarak varlığın da yokluğunu düşünmek gerekir. Yokluktan ancak, yokluk meydana gelir. Varlık için ne geçmiş, ne de gelecek vardır. O, ebedî bir 'şimdi' içindedir. Öyleyse varlık için mahvolmak ve harap olmak gibi bir düşünce kabul edilemez. 'Oluş' da yoktur. Tüm değişmeler, dönüşüm (istihale) gibi görünen şeyler, hep duyu organlarımızın vehimleri ve yanılmalarından doğmuşlardır. Varlığın doğasını tek saymamak da çelişiktir. Varlık, bircinsten bir birliğe sahiptir. O, tamamıyle kendisiyle yuğrulmuştur, kendinden fazla ya da eksik değildir. Bu itibarla onda boşluk ve aralık yoktur. Bunların tersini düşünmek de çelişiktir. Bütün bunlardan da içinde büyük zorunluluğun sıkışmış olduğu birtakım bağlar çerçevesinde varlığın değişmez bir halde varolduğu sonucu çıkar. Varlık, tam ve sonludur. Zira, kendisinde hiç bir şey eksik değildir. Sonsuz olmuş olsaydı, kendisinde her şeyin eksik oluşuyle karşılaşacaktı. Varlık, tam olarak sonlu olunca, her cihetten gerçek gibi aynı olma zorunda olurdu. Yani, varlık, her taraftan denklik içinde olan ve her yönde aynı ağırlığa sahip olan küre halinde bir yuvarlaktır. İşte, "düşünmeyen, âciz, kör, sağır, çift kafalılar" —bunlar, Heraklit ve taraflılarıdır— varlıkla yokluğun, oluşla olmayışın aynı şey olduğunu zannederler. Oysaki, "düşünmekle varlık aynı şeydir". Ona göre düşünmeyi yaratan, kendisini olabilir yapan konusundan başka bir şey değildir. "Düşünmekle, neyi düşünmek aynı şeydir. Zira, düşünülecek bir şey olmadığı takdirde, düşünceyi bulamazsın". B. Russell, bu nokta hakkında dikkate değer ve geniş bir çözümleme vermiştir. Bundan Parmenides'in gözüyle ontolojinin şu kuralı elde edilir. "Varlık ya tamamıyle varolmak ya da hiç varolmamak zorundadır. Hiç bir güç, yokluktan bazı şeylerin doğabileceğini söylemeye kandırılamaz (ikna)". Bu itibarla verilecek karar şudur: O, ya vardır, ya yoktur; öyleyse zorunlu olarak düşünülemeyen ve bir ad verilemeyen yolu bırakmalıdır. Zira bu, gerçek yol değildir. Özet olarak denebilir ki, mutlak olan bir 'evet' vardır; onu mutlak bir 'hayır'la (non) belirtmek ve bu inkârı onaylamak olanaksızdır.

b) *Görüşler Kuramı* eserinin ikinci bölümünde Parmenides, düşünme ve akıl yürütme aracılığıyle kurduğu metafizik varlığın, görgül (emprique) deneylerle elde ettiğimiz ya da duyu organlarımızın bize naklettiği varlıkla çelişik bir halde olduğunu fark etmiştir. Bu itibarla o, bu bölümde sadece insanların birtakım zanlarına, aldanışlarına neden olan duyulur şeylerle uğraşır. Burada yeni bir kozmogoni kuramıyle karşılaşıyoruz. Fakat bu kuram, o dönem için alışılmış olan Anaximandros fiziğinden pek de farklı değildir. Ona göre, "Fanilerin yanılması, iki şekil almalarından ibarettir. Oysaki, bunlardan biri, her zaman zorunlu değildir. Bu iki şekilden biri, esirli ateş, zahmetsizce ve her hususta kendi kendine benzer; karanlık gece ise, yoğun ve ağırdır".

Yeryüzü, bu karanlık ve temiz geceden oluşmuştur, ateş etkindir (aktif), gece ise edilgindir (pasif). Eşya bu ilk ilkenin bir çeşit türeme (tenasül) ilişkisinden meydana gelmiştir. Yani, eşya birtakım mitolojik kuvvetlerin etkisi altında ilgilenen bir birleşme ve ayrılmanın ardalanmasından (teakup) ibarettir. Her şeyi yöneten ve talihleri dağıtan bir Tanrıçadır ki, bunun adı 'zorunluluk' ya da 'adalet'tir; bunun yeri, 'âlemin kalbi'dir. Bu Tanrıçanın doğurduğu ilk Tanrı, Aşk'tır (Eflatun, *Şölen*) ve daha sonra da 'nifak' adında bir Tanrı yarat-

mıştır. İşte ateş'le gece'nin birleşmesini sağlayan akıllı bir Tanrının eşyaya verdiği 'çekim' (cazibe), yani aşk aracılığıyle her şey oluşmuştur.

Parmenides'in yarattığı âlem, birtakım 'ışınlı daireler sistemidir. Bunlardan bir kısmı yalındır. Tüm ateşli şeyler ve geceler, onlarda ikişer ikişer üst üste eklenmişlerdir. Böylece, en üst yüzeyde (satıh) en yüce Olimp (Olympe) vardır ki, göğün ve esirli ateşin sert tarafını teşkil eder. Orta kısımda da yine katı bir daire ve merkezsel ateşle yeryüzü vardır. Bu dairelerin diğer bir kısmı ise, doğrudan doğruya ateş ve geceyle karışıktır. Nebülözler, gezegenler, güneş ve ay, bunların ışınlı kısımlarından başka bir şey değildir; ancak, gecenin egemenliği altında mensup oldukları dairelerde belirirler. Bu daireler, ona göre, küresel oldukları için, dünyamız da küre biçimindedir. Hayatın kaynağını da, soğuk ve sıcağın ilişkileriyle açıklamalıdır. Parmenides, cinslerin belirlenmesi, canavarların oluşması (formation) hakkındaki açıklamaları da aynı ilhamlara bağlar. Bilgi, ister esaslı şekli olan duyum şeklinde, ister anılar ya da yalnız düşünce şeklinde olsun, doğru olabilmek için duygu alan cisimde soğuk ve sıcağın tam bir oranla birleşmiş olması ve bilginin saf olabilmesi için de bu cisimde ateşin egemen olması gerekir. Soğuğun egemenliği, ancak duyumların saklanmasına yarar; çünkü, "kadavralar, soğuğu, sükût ve karanlığı algılarlar".

Şimdi meydana gelmiş ve gelmekte bulunan duyumların türlülüğü, hisseden gözenekleriyle (mesamat) eşya arasında bir benzerlik sağlayan tütmelerin (effluves) uygunluğuyle açıklanmıştır. Fakat, hisseden kimse, özel bir etki yaparak bunu başarır. Zira, gözde bir ışın vardır ki, elin dış eşyayı tutması gibi, tüm eşyaya dokunur. Parmenides, insanda tinsel öğenin, yani ateşin, gece öğesinden daha çok olduğuna inanır. Ruhların kaderleri hakkındaki düşünceleri, Fisagor mesleğine uygundur. Bize doğum görünen şeyler, bu öğelerin bir karışmasından ibarettir. Ölüm ya da mahvolmak gibi görünen şeyler de bu öğelerin bir ayrışımından başka şey değildir. Parmenides, âlemi harekete getiren ayrı bir kuvvete ya da ilkeye ihtiyaç görmez. Hatta ruhla bedeni de, birbirine aykırı iki varlık gibi göstermez ve tüm ruhsal olaylar, ancak organizma içindeki tözlerin birbirine karışmasından oluşur. Gerçekte ise, bunlar ne ise odur ve biz bunları, duygu organlarımızın bir oyunu olarak böyle değişiyor ve yeniden bir şey oluyor gibi görüyor ve algılıyoruz.

Parmenides, fizyoloji bakımından, insanı sıcak ve soğuktan katışık farzediyor; ölümü de sıcağın kaybolmasıyle açıklıyor. Ona göre, türemede erkeğin sağdan, dişinin soldan gelişiyle ve kadının daha çok miktarda sıcağa ve erkeğin de soğuğa sahip oluşuyle (ki bu görüşe Empedokles itiraz eder) vukua geldiğini kabul eder. Bu bakımdan ona göre, insan düşüncesinin karakteri de, sahip olunan sıcak ve soğukla orantılıdır; ve kadavralar, sıcağı kaybettikleri için, soğuğu ve koyuyu algılarlar. O, bu konuda Kroton Okulunun hekimliğiyle ilgili görünür.

Parmenides'in eserinden kalmış olan parçaları Diels'in tertibine göre, bazı düzeltmelerle nakletmiş olan J. Burnet'nin eserinden —eski Yunancalarıyle mukayese etmek suretiyle— dilimize çeviriyorum:

1. Beni alıp götüren kısraklar, beni gönlümün isteyebileceğinden daha çok uzaklara ilettiler. Zira, onlar beni, her şey arasından gitmeyi bilen insanı, yalnız kendisinin yönettiği meşhur Tanrıçanın yolu üzerine götürüp bıraktılar. Ben oraya götürülmüştüm. Çünkü, usta ve güzel atlarım, arabamı çekerek, beni oraya taşıdılar ve genç kızlar, yol gösterdiler. Güneşin kızları, yüzlerinden peçelerini kaldırarak ve gecenin makamını terk etmek suretiyle, beni ışına götürmek için acele ettikleri zaman, fırıl fırıl dönmekte olan tekerleklerle her yandan sıkıştırıldığı için, sertleşmiş olan dingil (axe), birtakım gıcırtılar çıkarıyordu...

Orada, yukarısı bir lento (linteau) ve aşağısı bir eşikle donatılmış olan gecenin ve gündüzün yollarını (ayıran) kapılar vardı. (Tanrıçanın yolu) havaya yükselmiş olan büyük kapı kanatlarıyle (kapalıydı), ve onları açıp kapatan anahtarlarını, intikamcı adalet saklamaktaydı. Genç kızlar, ona tatlı sözlerle hitap ettiler ve onu kapılardan sürmelenmiş kolları tereddüt etmeden kaldırmaları için ustaca kandırdılar. Kapılar, açık bir geçit gösterdiler. Zira, çiviler ve mandallarla süslü olan tunç kapı kanatları arasından geniş yol üzerinde atları ve arabayı sürdüler. Tanrıça beni dostça selâmladı, sağ elimi kendi ellerine alarak bana şu sözleri söyledi: Ey ölümsüz atların çektiği arabayla benim katıma gelmiş olan genç adam, hoş geldin!.. Seni insanların çiğnediği sınırın bu uzak yoluna sürüklemiş olan, kötü bir alın yazısı değil, hak ve adalettir. Sen fanilerin içinde, gerçek pekinlik bulunmayan yanılsamalı görüşlerinden (illusoire) çok, her şeyi pek yuvarlak bir hale gelmiş olan gerçeğin kalbini de öğrenmelisin. Seyahatin sırasında her şeyin arasından geçtiğin halde fanilerin nasıl olup da, kendilerine görünenlerin eşya olduklalarına hükmetmek zorunda olduklarını da bilmelisin.

. . . . . .

Fakat düşüncelerinden bu araştırma yolunu uzaklaştır ve alışkanlığın büyük deneyine güvenerek bu yola amaçsız bir göz, sesli bir kulak ya da bir dil atmaya zorlama. Fakat, benim söyleyeceğim, pek incelenmiş kanıtı, akıl yürütmek suretiyle yargıla. Artık kendisinden bahsedilebilecek bir yoldan başkası kalmaz.

GERÇEKLİK YOLU

2. Eşyayı uzaklaştırılmış olsalar bile, sanki elinde imişler gibi, kendi ruhunla ciddî olarak dikkate al. Varolanın, varolanla olan bağıntılarını (relation), ne dışarda dağılmayacak, ne de bir araya gelecek tarzda kesemezsin.

3. Başladığım yerin hepsi, benim için birdir; zira, buraya tekrar döneceğim.

4-5. Şimdi gel, —sözlerime kulak ver ve onları iyi belle— sana dikkate alınabilecek olan iki araştırma yolu olduğunu söylemek istiyorum. Birincisi, varolandır ve bunun var olmaması olanaksızdır. Bu, 'inandırma yolu'dur. Zira, bu gerçeğin yoldaşıdır. İkincisi, varolmayandır ve var olması zorunlu olmayandır. Sana bu, içinde hiç kimsenin bir şey öğrenemeyeceği bir sınırdır, dedim. Zira, sen olmayanı bilemezsin —bu olamaz— ve ifade edemezsin. Zira, bir tek ve aynı şey algılanabilir, olabilir.

6. Düşünülebilen ve bahsedilebilen, ister istemez varolmak zorundadır. Zira, onun için varolmak mümkündür. Fakat hiç bir şey olamayanın, varolması olanaksızdır... Senin dikkate almanı dilediğim budur. Seni bu birinci araştırma yolundan ve bilgisiz fanilerin iki yüzlü olarak üzerinde serserice dolaştıkları ikinci yoldan korurum. Zira, onların göğüslerinde sarsak düşüncelerine kılavuzluk eden yeteneksizliktir. Onlar, şurada burada, sağır ve dilsiz adamlar gibi şaşkın şaşkın hareket ederler. Vardır'la yoktur, aynıdır ve aynı değildir ve her şey karşıt yönlere gider (diye düşünenler) düşüncesiz cemaatlerdir.

7. Zira, varolan şeylerin varolmadıkları asla tanıtlanamayacaktır, fakat sen düşünceni bu araştırma yolundan çek.

8. Şu halde bahsedeceğimiz bir yol, yani bu odur (varolan) kaldı. Bunun kendinde olan yaratılmamıştır ve mahvolmaz (gibi) birçok işaretler vardır. Zira o, tam hareketsiz ve sonsuzdur. O, ne asla varolmamış değildi, ne de varolmayacaktı. Çünkü o, şimdi süreksiz olmaksızın her ikisidir. Zira, onun için, ne tarzda bir çıkak (origin) istiyorsun? Kendi büyümesini hangi tarzdan ve hangi kaynaktan çekebilir? Sana, onun varolmayandan çıktığını söyleyip düşünmene izin vermem. Zira, bir şey yoktur, diye ne düşünülebilir, ne hecelenebilir. O, hiçten gelmişse, hangi zorunluluk onu, daha erken ya da daha geç doğurtabilir? Şu halde o, ya tamamıyle olmalıdır ya da hiç olmamalıdır. Gerçeğin kuvveti, ne olursa olsun yanlarında olmayandan doğmasına asla izin vermez. (Yani, varolmayan bir şeyden varolmayan bir şey asla doğmaz). Bunun içindir ki adalet, zincirlerini çözmez ve hiç bir şeyin meydana gelmesine ya da kaybolmasına izin vermez; fakat varolanı sımsıkı tutar. Bu hususiaki yargımız, bu o mudur? O değil midir? den ibarettir. Kuşkusuz sorun, zorunlu olarak olması gerektiği gibi yargılanmıştır. Yani yollardan birini kavranılamaz ve adlandırılamaz sayarak uzaklaştırmaya mecburuz. (Zira bu, gerçek bir yol değildir). Ve öteki gerçek ve hakikidir. Şu halde varolan, nasıl olur da gelecekte varolmak üzere olabilir? Ya da nasıl varolmaya muvaffak olabilir? Varoluşa gelince, o yoktur; gelecekte varolmak üzere ise, yine de hiç yoktur. Böylece, doğum söner ve mahvolmaktan da bahsedilemez...

O asla bölünebilir de değildir. Zira o, mutlak surette aynıdır ve ondan bir yerde, başka bir yerdekinden fazlası yoktur; bu, onun kendini korumasına engeldir, azı da yoktur, kendisi ne ise onunla doludur. Aynı zamanda tamamıyle süreklidir; zira, varolan, varolanla ilişki halindedir.

Fazla olarak o, güçlü zincir bağları içinde hareketsizdir; başlangıçsız ve sonsuzdur. Zira doğum ve mahvolma uzağa atılmışlardır ve gerçek inanç onları reddetmiştir. O, aynıdır, kendi kendine oturarak aynı yerde kalır. Böylece, devamlı olarak yerinde durur. Zira, şiddetli bir zorunluluk, her tarafından kendisini sıkı tutan sınırın bağları içinde muhafaza eder. Bunun içindir ki, varolanın sonsuz olmasına izin verilmemiştir. Zira, onun hiç bir eksiği yoktur. Sonsuz olsaydı, her şey eksik olacaktı. Düşünülebilen şey ve hakkında düşünce bulunan şey, bir tek ve aynı şeydir. Zira, varolan bir şey bulunmaksızın ve ifade ettiği konu varolmadan, bir düşünce bulamazsın. (Yani, eşyayı nasıl hoşumuza giderse öyle adlandırabiliriz; fakat, gerçek bir şeyin adı olmayan bir şeye tekabül eden herhangi bir düşünceye sahip olunamaz, demek istiyor. J. Burnet).

Varolanın dışında herhangi bir şey yoktur ve asla olamaz. Çünkü kader, bütün ve hareketsiz olacak tarzda zincirlenmiştir. Şu halde böylece, doğum, mahvolma, yer değiştirme ve parlak rengin solması gibi şeyler, fanilerin doğru olduklarına inanarak verdikleri adlardan başka bir şey değildirler. Bu itibarla onun bir son sınırı vardır. Merkezinden itibaren bütün yönlerde eşit ağırlıkta olan yuvarlak bir küre kütlesi gibi her yandan tamdır. Zira o, şu ya da bu yerde daha büyük ya da daha küçük olamaz. Zira, eşit bir surette uzanmasına engel olabilecek hiç bir şey yoktur; ve hiç bir şey

varolan bir şeyin, burada asla bulunmamasını ve başka yerde olduğundan daha az olmasını sağlayamaz. Çünkü bütün, bozulmaz. Zira, eşit olduğu noktadan itibaren sınırlara doğru eşit olarak uzanır.

GÖRÜŞ YOLU

Güvenilmeye değen söylevimi ve gerçeğe dair olan düşüncelerimi, burada kapattım. Buradan itibaren, kulağını sözlerimin kandırıcı düzenine vererek fanilerin görüşlerini öğren.

Faniler, bir adını vermemeleri gereken iki şekli adlandırmaya karar vermişlerdir; ve onlar bu noktada gerçekten uzaklaşmışlardır. Onlar, bunları şekilce karşıt saymışlar ve onlara birbirinden farklı işaretler çizmişlerdir. Birine yumuşak hafif, her yönden kendi kendisinin aynı, fakat ötekinin aynı olmayan göktaşı (adını) vermeyi uygun bulurlar. Tamamıyle bunun karşıtı olan öteki ise, yoğun ve ağır basan bir cisim olan kasvetli gecedir. Sana o, ihtimalliye benzermiş gibi, her tertibi bildiriyorum. Zira, böylece hiç bir faninin düşüncesi seni aşamayacaktır.

9. Şimdi mademki her şey ışık ve gece diye adlandırılmıştır ve her birinin gücünü ilgileyen adlar bu şeylerle ötekilere aracılık etmektedir, öyleyse, her şey hem ışık, hem de kasvetli geceyle doludur; ve her ikisi de eşittir. Çünkü, hiç birinin diğeriyle yapılacak bir işi yoktur.

10. Göğün tözünü (cevher) ve göğü kaplayan tüm işaretleri ve güneşin saf meşalesinin parıldayan etkilerini ve bunların nereden doğduklarını öğreneceksin; ve tekerlek yüzlü ayın başıboş eserlerini ve tözünü de aynı suretle öğreneceksin. Bizi kuşatan göklerin nereden doğduklarını ve zorunluluğun onları nasıl yakaladığını ve onları yıldızların sınırlarında durmaya zorladığını da göreceksin... Yeryüzünün, güneşin, ayın ve hepsinde ortak olan göğün, samanyolunun ve en gerideki Olemp'in ve yıldızların yıkıcı kuvvetinin doğduklarını da.

12. En dar halkalar, katıksız ateşle doludur; ve sonra gelenler, gece ve bunların ortasında kendi ateşten parçaları yayılır. Bu dairelerin ortasında tüm eşyanın akışını yöneten Tanrılık vardır. Zira o, her elem veren doğumun, dişiyi erkeğin kucaklamasının ve erkeği dişinin kucağına iten her türemenin ilkesidir.

13. Her şeyden önce diğer Tanrılar, Eros'u yaratmışlardır.

14. İğreti alınmış bir ışıkla geceyi aydınlatan ve dünyanın etrafında serserice dolaşan... (Parmenides, aydan bahsediyor, ayın yansıyan bir ışıkla parladığını ilk keşfeden Xenophandır).

15. Daima güneş ışınları tarafından bakan...

16. Zira, tıpkı düşüncenin, her zaman serserice dolaşan organlarının karşımını bulduğu gibi, insanlarda da (durum) böyledir. Zira, düşünen aynıdır, yani herkeste ve her insanda örgenlerin (membres) tözleri (aynıdır). Zira, onun düşüncesi, kendisinde hangisi fazla ise, ondandır. (J. Burnet, bilgi kuramını ilgileyen parçayı, Theophrast'ın "Duyum Hakkındaki" parçasına göre yorumlar. Yani insan düşüncesinin karakteri, bedendeki ışınlı ya da koyu öğenin üstünlük derecesine göredir. Koyu öğenin üstünlük derecesine göredir. Koyu öğe, üstün gelirse, insan akılsızdır, şeklinde açıklar).

17. Sağda oğlanlar, solda kızlar. (Bu, Embriologie'yi ilgileyen bir parçadır).

18. İnsanların görüşüne göre, eşya böyle varolmuşlar ve böyle muhafaza olunmuşlardır. Zamanın akışı içinde çoğalacak ve mahvolacaklardır. Bütün bu şeylerden her birine, insanlara belirli bir ad verilmiştir.

*
* *

İnsan düşüncesinin evriminde önemli bir geçit noktası sayılan Parmenides'in, yetiştiği döneme dek gelmiş olan düşünce akımlarındaki yerini belirtmek gerektir. E. Bréhier, bu konuda şöyle söyler: Parmenides, dolaysız bir deneyle gözlediği âlemde, eşyanın doğuşunu ve oluşunu, birbiri ardından meydana gelen birleşme, ayrılma, parçalanma ve bozulma gibi olayları anlatan Heraklit'e karşı bütün bunları reddeden bir sistem kurmaya çalışmıştır. Duyu organlarıyle dil alışkanlıklarının etkisi altında insanı Mile Okulunun kozmolojisine götüren genel ve duyulur (sensible) bilgilere karşı bu ozan filozof, gerçekliği büsbütün başka bir yoldan anlamayı sağlayan 'gerçeklik yolu'nu ileri sürmüştür. Bu itibarla onun düşüncesindeki yenilik, Yunan felsefe diyalektiğinin hareket noktasını oluşturan bu akıl yürütme ve eleştiri yönteminde gizlidir.

Parmenides, gerçeklik düşünüldüğü zaman, 'vardır' demek gerektir; o, 'yoktur' denemez; zira, olmayan bir şeyi tanımak ve ifade etmek olanaksızdır, derken, Mile Okulunun düştüğü çelişikliği reddetmiş oluyor. Çünkü, bu okulda ilk ilke, hem var, hem yok, tüm varlıklar, kendisinde olabilir bir şekilde gizli, fakat kendisi hiç bir zaman bu varlıkların aynı olmayan bir tözdü. Parmenides'e göre ise, olmayan bir şey, olan bir şeyden oluşamaz. Eşyanın dağılıp bölümlere ayrılması olanaksızdır. Zira, varolan bir şeyin derecesi yoktur; ve bir yerde, diğer bir yerdekinden daha az ya da daha çok olarak varolamaz. Nihayet, Mile Okulunun sonsuz tözü boştur. Zira, sonsuz, her şeyi dolgun bir surette kendi içine alamaz.

Parmenides'e göre, varolan şey, soyut bir kavram değildir. Belki de bu, Fisagor bilimin-

de devam edegelen bir çeşit 'geometrik hayal' dir. Milelilerde 'adalet', 'zorunluluk' ve 'kader' gibi birtakım soyut tanrılıklar, eşyanın akışını düzenler ve yönetirlerdi. Parmenides'de ise, bunlar, bir kez olmuş bulunan varlığın tam olan hareketsizliğini sağlarlar. Onda, geleneksel ve dinsel zekânın izleri vardır. Güneş ona göre, üzerinde zorunluluğun oturduğu bir yerdir ki, orası ruhlar için bir geçittir ve ruhlar nasiplerini bu zorunluluğun elinden alırlar. Parmenides'in göğü, birleşik merkezli ve nurlu dairelerden oluşmuştur. Onların merkezinde yeryüzü bulunur; bu daireler, Anaximandros'un halkalarını anımsatır.

Parmenides'i bazı tarihçiler, ülkücülüğün kurucusu, diğer bazıları da maddeciliğin babası sayarlar. Parmenides, çok cepheli bir filozoftur ve onunla birlikte, Yunan düşüncesinde iki aykırı akım başlamıştır: Biri, Mile Okulunun pozitifçiliğidir ki, mitoloji ve geleneklerden uzak ve halka inanmayan bir düşünüş tarzıdır. Diğeri, Fisagor ve Parmenides'in akılcılığıdır ki, gerçeği düşünce aracılığıyle kurmaya çalışır. Diyalektiğe yönelmiş olan, dolaysız deneyden hoşlanmaz; bu yüzden de duyulur şeyler söz konusu olduğu zaman mitolojiye bağlanır. Bu, halkçı ve propaganda zevkini tatmış olan bir düşünüş tarzıdır. Bu itibarla bu dönemin en göze çarpan niteliği, akılcılığın mitolojik hayal gücüyle birlikte pozitifçiliğe karşı içten bir bağlılık göstermesidir. Anlaşılıyor ki, Parmenides, çelişikliği, düşüncenin esaslı bir kuralı sayarak akılcı felsefenin kurucusu olduğu gibi, akıl yürütmeye verdiği değerle de idealar felsefesinin açılmasına hizmet etmiştir. Aynı zamanda onun kuramı, cisimci (corporaliste) birciliğin bir sonucudur. O, boş bir uzayın bulunamayacağına inanmıştır. Eflatun, bu konuda, onun şöyle bir parçasını nakleder: "Her şey Bir'dir ve Bir, içinde hareket edeceği bir uzam'a sahip olmadan kendi kendine sükûn içinde kalır" (*Thétetète*) ve Aristo'nun da gördüğü gibi, Parmenides'in Bir'i hareketsizdir. Çünkü, hiç kimse duyulur gerçeklikten başka bir gerçekliğin varolabileceğini hayal etmiş değildir, düşüncesindedir *(De Coelo)*. Bu itibarla Parmenides, olanın sonlu, küresel, hareketsiz ve cisimli bir 'dolgunluk' (plenum) olduğunu kabul etmekle de maddeciliğe yol açmıştır. Ona göre, sayıca çokluk, hareket, boş uzay ve zaman görünüşleri birtakım yanılsamalardan başka bir şey değildirler.

Parmenides'in varlığı, Anaxagoras'da 'homeomeriler', Lösip'de ve Demokrit'de 'atomlar' olacaktır. B. Russell, Parmenides'i tarih bakımından önemli kılan, der, kendinden sonraki metafizikçilerden Hegel'e dek gelen tartışma tarzını yaratmış olmasıdır. Onu çoğu kez mantığın yaratıcısı saydılar, gerçekte ise, Parmenides, mantığa dayanan bir metafizik yaratmıştır.

Parmenides, varlığın mutlak birliğini kabul ederek her çeşit oluşu inkâr ettiğinden, eşyada görünen hareket ve düzeni açıklamak için ayrı bir ilkeye ihtiyaç görmemiştir. Bu itibarla ona göre, ruhların sayıca çokluğu, bir yanılsamadan ibarettir. Şu halde tinselle cisimli aykırılığı —ona nazaran— yoktur; ve tüm ruhsal hayat olayları da cismin içinde bulunan türlü tözlerin bir karışımıyle açıklanabilir.

Parmenides'in tanrılar hakkındaki görüşünde Orfecilikle Fisagorculuğun etkisi vardır. O, Fisagor'un sayı ve nicelikle karıştırdığı varlığın birliliği kavramının mantıksal değerini göstermiştir ve Eflatun felsefesi, onun sisteminden aldığı ilhamla derinleşmiştir. Sisamlı Melissos ve Elealı Zenon da onun çıraklarından sayılır.

Bkz. John Burnet, (s. 195-225); Th. Gomperz, (cilt I, s. 202-221); E. Bréhiet, (cilt I, s. 62-65); H. Diels, *Doxographie Graeci* (Berlin, 1879); ve aynı yazarın *Fragmente der Vorsokratiker* (Yunanca ve Almanca metinler (3. cilt, 3. baskı, 1922); A. Hatzfeld, *De Parménide Platonis* (Paris, 1850); François Riaux, *Essai sur Parménide d'Elée* (Paris, 1840). Bu eserde Parmenides'in parçaları Fransızcaya çevrilmiştir. Bertrand Russel, *History of Western Philosophy* (3. baskı, 1948, s. 67-71); bütün tanınmış felsefe tarihleri ve C. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie* (Bonn, 1916).

PASCAL, Blaise. Fransız matematikçi ve filozofu. 19 haziran 1623'te Clermont'da doğdu, 19 ağustos 1662'de Paris'de öldü. Auvergne'in eski bir ailesine mensuptur. Babası Etienne Pascal'ın üçüncü çocuğudur. Bu zat, ülkesinde önemli bir yönetim işleriyle görevlendirilmiş, aydın, fizik ve matematiğe meraklı bir insandı. Pek sevdiği karısı ölünce, resmî işlerden çekilmiş, 1631'de Paris'e yerleşmişti. Amacı, bir yandan çocuklarının öğrenim ve eğitimine hizmet etmek, bir yandan da kendi kültürünü genişletmekti. O, döneminin bazı tanınmış bilginleriyle ilişkilerde bulunmuş ve bunlarla Bilimler Akademisinin çekirdeğini teşkil eden bir bilim cemiyetini kurmuştu. İşte filozof Pascal'ın çocukluğu bu çevrede, "her şeyin nedenini öğrenme" isteğiyle geçti. On iki yaşına girdiği zaman Latince ve Yunancayı öğrenmiş bulunuyordu. O, babasının ve kendi



özel merak ve yeteneğinin yardımıyle her şeyi öğrenmişti. Pascal, babası gibi dindardı; Jansenciydi; bu tarikat, bilimin insanlara hiç bir yarar sağlamadığına inanır, ancak topluma yararı olan bazı işlere ve mesleklere değer verirdi. Pascal, asla bu düşüncede değildir. Hatta cizvitlere karşı, yeryüzünün hareketine dair Galilée'nin ileri sürdüğü kuramı savunmuş ve eğer yeryüzü, kendi ekseni etrafında gerçekten dönüyorsa, insanlık buna engel olmayacak, inananlar da, inanmayanlar da yeryüzünde birlikte döneceklerdir. Papanın emirleri ve telkinleri, eşyanın doğasına hiç bir etki yapamaz, demişti. Kısa ömrünü, bilim, düşünce ve iman içinde eritmiş olan Pascal, babasının kendine açıkladığı türlü doğa olaylarını anlamış ve sesin gelişine dair bir kitapçık yazmıştı ki, bulunduğu yaş için yüksek bir eser sayılır; yaşı daha ilerlemediği halde doğrular ve yuvarlaklar üzerinde kendi kendine çalıştığı ve geometriyi yaratmak için uğraştığı hayretle görüldü. Bunun üzerine boş zamanlarında Öklid'in (Euclide) *Öğeler* adlı eserini okumasına ve babasının evinde toplanan bilginler meclisinde oturmasına izin verildi. On yaşındayken *Traité des Sections Coniques (Konik Kesitlere Dair)* adlı bir eser yazdı ki, bu yeni bir şey getirmemiş olmakla birlikte Descartes ve arkadaşlarının hayret ve takdirini kazandı; üç yıl sonra da, babasının Normandiya'daki saymanlık işlerine yardım etmek için hesap makinesini icat etti. 1646'da Toricelli'nin boşluk hakkındaki deneyinden yarım bir bilgi elde etmiş, kendisi de deneylere koyulmuş, bu suretle matematikte beliren icat dehasını fizikte de göstermiştir. Bu deneylerden *Traité du Vide* ile *L'Equilibre des Liqueures (Sıvıların Dengesi)* adlı eserleri meydana gelmiştir.

Pascal, 1646'da ilk kez Saint-Syran'ın eserlerini ve Jansenius'ün *De la Réformation de l'Hommes Interieure* başlıklı söylevlerini okudu. O andan itibaren Pascal'ın ruhu şiddetle sarsıldı. Zira, bir yıl sonra 1647'de sıhhati hakkında fikir edinmek üzere Paris'de bulunduğu sırada, kendisi, ablası Jacqueline'le birlikte Port-Royal kilisesinde bir rahibin vaızlarını dinlerken görülür. Bu riyazatla dolu sözler, her ikisi üzerinde de o zaman yeni başlamış olan tarikatın yapabileceği kuvvetli etkiyi yaptı. Ablası rahibe olmaya karar verdi. Gariptir ki, ablasının bu kararına şiddetle engel olmasına karşın, Pascal, onu, bu kararından caydıramadı. Port-Royal'ın bu dış görünüşü, Pascal'ın ilk hidayetine neden oldu. Fakat bu hidayeti uzun sürmedi. Bir yıl sonra, bir taraftan toplum ve zevk âlemine, bir taraftan da eski geometri ve bilim aşkının sürüklediği çalışmalara daldı. Hayatının altı yıl kadar süren bu döne neminde Fermat ile mektuplaşmış, *Traité de Triangle Arithmétique* adlı eserini yayımlamış, taşıt araçlarına dair bir alet icat etmiş, *Discours sur les Passions de l'Amour* adındaki güzel eserini yazmış ve hatta evlenmeyi bile tasarlamıştı; fakat 1654'te son ve yeni bir ruh devrimine uğradı. Bir bayram günü, âdet ettiği gibi, Neuilly köprüsü üzerinden muhteşem bir arabayla gezintiye giderken atlar gemi azıya almış ve araba tehlikeli bir geçide sürüklenmiş ve oradan yuvarlanmasına pek az şey kalmıştı. Bu olay, Pascal üzerinde olağanüstü bir iz bıraktı; bu andan itibaren, iki tarafında birer uçurum görme sanrısına (hallusination) tutuldu ve Pascal, 23 kasım 1654 tarihinde başına gelen bu kazadan birkaç gün sonra, Port-Royal -des-Champs'ın münzevileri arasına katıldı. Onun bu ikinci hidayetten (conversion) sonra büyük bir ıstırap içinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Elbisesinin astarı içinde bulunan ve aşağıya aynen kaydettiğimiz kendi eliyle yazılmış bir muskadaki duadan da bu anlaşılmaktadır. Yine bu muskadan anlaşılıyor ki, Pascal, o kazaya uğradığı gece, tinsel bir bunalıma tutulmuş ve iki saat süren bir ateşin etkisi altında kendisini tamamıyle Tanrı'ya terk etmek üzere dünyadan çekilmeye karar vermiştir. Bu muskada bir haç resminden sonra, şu cümleler görülür:

1654, inayet yılı.
23 kasım pazartesi, Papa ve din şehidi Saint-Clément ve diğer din şehitleri günü.
Din şehidi Saint-Chrysogone ve diğerlerinin uyanıklığı.
Yaklaşık olarak akşamın on buçuğundan yaklaşık olarak gece yarısı ve yarıma kadar.

ATEŞ

"İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakup'un Tanrısı".
filozofların ve bilginlerin değil.
Pekinlik, pekinlik. Duygu. Sevinç. Sükûn.
İsel Mesih'in Tanrısı.
Deum meum et Deum vestrum.
"Senin Tanrın benim Tanrım olacaktır".
Tanrı'dan başkasını, âlemi ve her şeyi unut.
O, ancak İncil'de öğretilmiş olan yollar sayesinde bulunur.
İnsel ruhun büyüklüğü.
"Doğru Baba, âlem seni asla tanımadı; fakat ben tanıdım".
Sevinç, sevinç, sevinç azalmaları. Ben kendimden ayrıldım.
Derèliquerunt me fontem aquae vivae.
"Tanrım, beni terk mi edeceksin?"
Ondan ebedî olarak ayrılmayayım.

"Bu, ebedî hayattır; seni ve seni göndermiş olan İsel Mesihi tek gerçek Tanrı tanısınlar".
İsel Mesih.
İsel Mesih.
Ondan ayrı düştüm, vazgeçmiş, çarmıha gerilmiş olan,
Ondan asla ayrı düşmeyeyim.
O, ancak İncil'de öğretilen yollarda saklanır: Tam ve tatlı vazgeçiş.
İsel Mesih'e ve benim yönetmenime tam itaat. Yeryüzü üzerinde bir günlük alıştırma (exercice) için.
Ebedî olarak sevinçte olmak.
Non obliviscar sermones tuos. Amin.

Maurice Barès, bu muskayı Journal de l'Université des "Annales"da Pascal'ın sıkıntısına dair vermiş olduğu bir konferansta çözümlemiştir (No. 11. 25 mayıs 1909, s. 661-676).

Pascal, bu manastırdaki hücresinde hemen hemen geri kalan yaşamı boyunca kaldı denebilir. Bu dönemin ilk eseri, *Les Provinciales* (1656) dır ki, her biri bir ayrı olayı bildiren birbiriyle ilgisiz mektuplardır. 1657 ve kendisini uykusuz bırakan 1658'de tutulduğu bir diş ağrısı yüzünden, bu acıdan kurtulmak umudu ile, bazı geometri problemleriyle uğraştı. Roberval ve Descartes'ın taslakları üzerinde çalışarak Cycloides (Sikloitler) kuramını tamamladı. Bu kuramı açıklayan *Traité de la Roulette* adlı eseri, 1659'da basıldı. Pascal, üç yıl daha en zalim ıstıraplar içinde ve en ağır bir sofuluk ve perhiz hayatına katlanarak yaşadı. Bu dönemde Pascal, iç kısmı çivilerle bezenmiş bir demir kemer kuşanmıştı. Bu çiviler sürekli olarak derisine batıp durduğu halde, sızlanma dan bu işkenceye dayandı. *Les Pensées (Düşünceler)* adlı ve birbiriyle ilgisiz parçalardan bileşik olan büyük eserini bu acılı günlerde yazdı. Nihayet 19 ağustos 1662'de ablasının evinde otuz dokuz yaşındayken öldü.

Pascal'ı filozof yapan, hiç de felsefe için yazmadığı ve hatta felsefe aleyhine yazdığı *Les Provinciales* ile *Les Pensées* adlı eserleridir. Onda, kendi deyimiyle, biri doğanın, diğeri inayetin (grâce) adamı olmak üzere iki kişilik vardır ki, birincide filozof, ikincide din sapkını (sectaire) gibi görünür. Onun bu iki kişiliğini, adı geçen iki eserinden önce diğer eserlerinde de bulmak olanaklıdır. *Boşluk Hakkındaki Önsöz* adlı eserinde Pascal tamamıyle Descarteşçı görünür; akılla dinsel otoriteyi birbirinden ayırır. Din otoritesini Tanrıbilim konuları için kabul eder. Fakat ikinciye, gözlem ve akıl yürütme işleri için değer verir; ve onun geçmiş olduğu yüzyılların deneylerinden de yararlanarak ve tam bir özgürlükle işlemesini ister. Bu suretle Pascal, XVIII. yüzyılda da beliren ve geliştirilen bir düşünceyi, sanki tüm ilerlemeler bir tek adamın zihninde meydana gelmiş ve bir tek adamın eseriymiş gibi kabul edilen insanlık düşüncesinin tohumlarını atmıştır.

Pascal, Descartes'ın sistemini kuşkuculuk ve mistisizme dek götürmüş olmakla birlikte, ondan büsbütün ayrılmamıştır. Descartes, felsefeye 'ruh', 'irade', 'madde' gibi üç konu getirmişti; fakat bunların aralarındaki ilişkileri tam olarak göremediğ için hiç birini açıklayamamış, hatta ciddî bir ahlâk doktrinini de kuramamıştı. Pascal, bunları tamamlamaya çalıştı. O da Descartes ve J. Bruno gibi evrenin sonsuzluğuna inanıyordu; fakat Descartes, bu sonsuzluğa bir yetkinlik ekleyerek onu Tanrı'nın bir sıfatı saymıştı; Pascal ise, sonsuzlukla yetkinliği birleştirdi ve Bruno gibi evreni matematik bir sonsuzluk, yani merkezi her yerde bulunan, fakat çevresi hiç bir yerde bulunmayan yetkin bir gerçeklik saydı ve yine Bruno gibi, evrenin merkezi olamayacağına ve yalnız büyüklükler itibarıyle de bir sonsuzluk bulunduğuna dikkati çekti; ve insanı madde olarak bu sonsuzluklar önünde bir 'hiç' (neat) ve hiçlik önünde 'bir hep' (un tout) telakki etti. Descartes, olayların gerçeğinden kuşkulanmamış, bunun bulunabileceğine inanmıştı; hiç olmazsa akıldan kuşkulanmamıştı ve Tanrısal 'doğruculuk'a (veracité) inanıyordu. Pascal ise, aklın verdiği bilgilerden kuşkulanıyordu. Zira, diyordu, bugün doğru saydığım bir sorun, yarın doğru olmayabilir. Bunun nedeni, düşüncenin yetkin olmamasıdır ve Descartes'ın doğruculuk inancından bir bilim kurulamaz. Pascal'a göre, gerçek sayarak öğrendiğimiz bilgilerin arkasında bir yeni bilinmedikler uçurumu vardır. Çünkü, gerek ilkeler, gerekse amaçlar sonsuzdur. Sonsuz ise, anlaşılmaz (incomprehensible). Zaten insanın doğası, sürekli olarak değişir ya da alışkanlıkların emrinden çıkamaz. Pratik alanda insan, hayat ve övünme kasırgalarıyle sürüklenir ve geleneğin etkisinden kurtulamaz. İnsan, karşıtlıklar ve aykırılıklarla doludur ve ruhunda egemen olan, kuşkuyla pekinsizlikten başka bir şey değildir. İnsan, "Her şeyin yargıcı, yeryüzünün aptal kurdu, pekinsizlik ve yanılmaların gerçek çirkefine sahip, evrenin onuru ve bilmecesidir. Zaten, insan zihni, kavranılabilen şeyler düzeninde, bedenin doğa uzamı içinde tuttuğu düzenin yerini alır, onun yapabileceği şey, ebedî bir umutsuzluk içinde ne ilkesini, ne de amacını tanımamak şartıyle eşyanın ortasında bazı görüşlerini algılamaktan ibarettir".

Pascal, kişisel hayat için bilimsel bilginin değeri sorununu J.-J. Rousseau'dan yüz yıl önce ileri sürmüş olmakla birlikte bilimi fazla

derinleştirmeyi beğenmemiş, "Bütün felsefe bir saatlik zahmete değmez. Felsefe ile alay etmek, gerçek bir surette felsefe yapmak demektir". Nihayet akıl, insanın âcizliğini bilmeden, ona ödevini gösterir. Yüksek ve şeytansal (diabolique) ilkelere sürüklenir. Örneğin ruh, Tanrısal tözün bir parçasıdır. Elem ve ölüm, fenalık değildir, gibi düşüncelere inanır. İman ise, insanın ödevini bilmediği halde âciz olduğunu bilir; insanı ham varlıktan ayıran tüm farkları kaldırır; kuşkuculuk yoluyle Epikürcülüğe götürür. O suretle ki, akıl, "pekinliği kurarken" iman "kuşku'yu, "birincisi, insanın büyüklüğünü, ikincisi zayıflığını kurar. Her ikisi de kendi kusurları yüzünden ne tek başına devam edebilirler; ne de görüşlerinin aykırılığı yüzünden birleşebilirler. Böylece, gerçeği İncil'e yerleştirmek suretiyle onların kırılıp yok olması gerekir".

Düşünceler adlı eserindeki şu parça da bunu pek iyi anlatır: "Bazıları, tutkuları bırakıp Tanrı olmak istediler; bazıları da akıldan vazgeçip ham hayvan olmak istediler... Fakat, bunların her ikisi de hiç birine muvaffak olamadılar. Tutkuları haksızlık ve alçaklıkla suçlandıran ve tutkulara kapılmış olanların rahatını bozan akıl devam etti ve tutkular, kendilerini bırakmak isteyenlerin içinde daima canlı kaldı". Böylece Pascal, dogmacılıkla (dogme) kuşkuculuk arasına bir karşısav (antitez) yerleştirmiş oldu. Şu halde bizi aklın sürüklediği bu kuşkuculuktan nasıl kurtulmalı?.. Pascal'a göre, bizde içgüdünün, duygunun ya da kalbin sesiyle kendisini ifade eden bir 'doğa' gizlidir ki bu, aklın kuşkularına isyan eder ve biz, ilk ilkeleri bununla tanırız. Kalp, uzayın üç boyutlu ve sayıların sonsuz olduğunu hisseder; akıl da biri, diğerinin katı olan iki kare sayının bulunmadığını gösterir. İlkeler hissolunurlar; onlar, akıl yürütmekle oluşurlar. Aklın ve kalbin ayrı ayrı olduklarını tanıtlamalarını istemeleri gülünçtür. Fakat, bilginin ilk ilkeleri hakkındaki doğal duygumuz bu ilkelerin gerçeği hakkında kandırıcı bir kanıt değildir. Zira, bunların iman dışında hiç bir pekinliği yoktur. Şu halde bizi aklın kuşkularından kurtaracak olan doğadır. "Doğa, âciz aklı destekler" ve onun aşırı bir kuşkuya düşmesine engel olur; ama, "bizim doğal ilkelerimiz alıştığımız âdetler değil de nedir? Neden âdetler doğal değildirler? Doğanın kendisinin de bir ilk âdet olmasından korkarım".

Pascal, bütün bunlardan şu sonuca ulaşır: "Âciz akıl, eksinlik (mahviyet) gösterir; aptal doğa, sen sus! Biliniz ki insan, sonsuz bir surette insanı aşar ve üstadınızdan, bilmediğiniz gerçek koşullarınızın ne olduğunu öğreniniz!.. Tanrı'yı dinleyiniz!.." Mustarip ruhunu bu suretle imanda dinlendirmeye çalışmış olan Pascal, kuşkuculuktan kurtulmak için Descartes'a uyarak, "Biz, otomat olduğumuz kadar da ruhuz, bunun ikisi de imana ulaşmalıdır; ruh inanmak suretiyle, otomat da alışkanlık yoluyle". Ancak bu suretledir ki, sonsuz bir surette büyük olan maddesel evren, düşünceyle kıyas edilince sonsuz bir surette küçük olur. Fakat Pascal, Descartes gibi bedeni bir makine, bir otomat saydığı halde, insanın zihnini değerlendirmek için, düşünceyle uzam, yani madde arasındaki aykırılıktan yararlandı. Sonsuz derecede büyüklükler önünde sonsuz derecede küçük olan insan maddesi bir hiçtir, bir sazdır, ama düşünen bir 'saz'dır. Bununla birlikte, düşüncelerimiz de eksiktir. Yalnız duyumlarımız değil, düşüncelerimiz de aldanabilir. Acaba karşısında düşüncemizin de sonsuz bir surette küçük kalabileceği daha başka bir ilke var mıdır?

Descartes, iradenin amacını boş bırakmıştı. Pascal ise, madde ve ruhun, yani düşüncenin üstünde aşkın doğaüstü âlemini, yüce bir âlem olan 'yarlık' (charité) âlemini bulur ki, bu insana dolaysız olarak Tanrı tarafından ilham olunur. Bu doğaüstü kuvvet Tanrı'dır. Bununla birlikte ona göre, Tanrı da algılanamaz. "Doğa, Tanrı'yı hem gösterir, hem saklar. Biz, Tanrı'nın varoluşundan hem kuşkulanmakta, hem de O'na inanmakta haklıyız. Tanrı varsa, O'nu bizim aklımız alamaz. Zira, O'nun ne parçaları, ne de sınırı vardır. Bu itibarla O'nun ne varlığını, ne de yokluğunu tanıtlayabiliriz". Bu suretle Pascal, Tanrı'nın varoluşu hakkında, Descartes'ın ileri sürdüğü kanıtları kabul etmeyerek Tanrılığın amaçlı kanıtlarını bir sıralanmadan ibaret sayar ve kuvvetsiz bulur. Ona göre din, "kalpte duyulan Tanrı'dır". Felsefesel kanıtlar bizi belki de gerçeğin Tanrısı olan soyut bir Tanrı'ya götürür; fakat tek gerçek Tanrı olan aşkın Tanrısına ulaştıramaz. Bu itibarla ona göre, yaradancılıkla (déisme) Tanrıtanımazlık, hemen hemen aynı şeydir. Bununla birlikte, Tanrı mutlaka vardır, fakat Tanrı var ya da yok diyemeyiz. Yani, aklımız bu iki yargıdan birini tercih edemez. Zira, biri sonlu, diğeri sonsuzdur. Şu halde neye karar vermelidir? Ona göre, mademki bir kez dünyaya geldik, şu halde çıkarımıza en uygun olanı kabul etmeye mecburuz. Ona inanmakla bir şey kaybetmiş olmayız. Pascal, yarlık esası ile Tanrı'yı ararken çıkar düşüncesinden uzaklaşmalıydı; fakat o, bununla Tanrı'ya ulaşıyor. Pascal, insan için, der, hayatın amacı hazdır; bir hazdan ancak daha kuvvetli ve iyisine nail olmak için vazgeçilebilir. Bu itibarla, eski dinler de saygıya değer. Pascal, tüm karşıt düşünceler arasında kurtuluşu, Hıristiyanlığa sı-

ğınmakta bulmuştur. Ona göre, Hıristiyanlık, tarih bakımından vahyedilmiştir. İncil'in tarihi ve içinde bulunanlar da gösteriyor ki, insanın doğası ve koşullarındaki çatışkılar ve aykırılıklar, kutsal kitapların sunduğu vahiylerde gelişmiş ve uzlaşmıştır.

Pascal, doğrudan doğruya bir ahlâk doktriniyle uğraşmadı; fakat eserlerinde Montaigne, La Rochefoucauld ve Hobbes'un etkilerine kapılmış görünen düşüncelere rastlanır. Örneğin, insan kalbinde karşılık beklemeyen asil bir şeylerin bulunduğunu inkâr eder: "Âlemde, der, ne varsa hepsi etin, gözün ya da hayat gururunun şehvetidir"; "Hiç bir şey vermeden dostluk ve şefkat ününe sürüklenilebileceğini" anlatarak merhamete inanmaz görünür. "Hayatı sevinçle kaybederiz. Elverir ki bundan bahsedilsin" diyerek cesaretle alay eder. "İnsanlar doğal olarak birbirinden nefret ederler" derken de dostluğa inanmadığını gösterir. Kuşkusuz, görüşünü daha ileri götürerek der ki, "İklimin değişmesiyle niteliği değişmeyen hiç bir haklı ve haksız yoktur. Kutbun üç derece yükselmesi, bütün adalet işlerini altüst eder. Bir meridyen gerçeği kararlaştırır ve sahip olma, az zamanda bütün kanunları değiştirir, hukukun kendi dönemleri vardır. Satürn'ün aslan burcuna girişi, bize filan cinayetin kaynağını gösterir. Bir nehrin adaleti sınırlaması ne denli eğlencelidir!.. Pirenelerin ötesinde gerçek olan, berisinde hatadır". İnsafı (équité) yaratan âdetlerdir; adaletin mistik otoritesi de âdetlerdir. "Gerçek doğa kaybolunca, her şey insanın doğası olur. Gerçek iyilik kaybolunca her şey, gerçek hayır haline girer".

Pascal bu suretle insan doğasını alçalttıktan ve âdetlere bağladıktan sonra, âdetlerin kaynağını 'kuvvet'te bulur. Ona göre, 'Sanış'ı (opinion) yapan kuvvettir"; görüşe riayet edilmesinin nedeni, "bunun akla uygun olduğundan değil, daha kuvvetli olduğundandır". Bunun içindir ki, "itaat ettiren kuvvete adalet denilir". Mülkiyet hakkı bile kuvvetten doğar: "Bu zavallı çocuklar, bu köpek benimdir, diyorlar; benim yerim güneştedir; işte dünyanın tüm mürabahacılıklarındaki başlangıç ve hayal budur". Bununla birlikte Pascal, "kuşkusuz, der, servetlerin eşit olması doğru değildir". O, kuvvetlerde eşitliği de doğru bulmaz. Bu kuşkucu görüşlere karşın Pascal, tasarladığı gerçek ahlâk için, kuşkuyu pek ileri götürmez. Özet olarak onun ahlâkındaki temel ilke, önünde düşüncenin ve maddesel âlemlerin küçülüp mahvolduğu 'yarlık'tır. Yarlık, iradenin de ereğidir ve o, her şeyden üstündür. Bütün varlıklar bundan doğar; bu itibarla âleme cömertçe dağıtılması gereken de bu şefkat, merhamet, yani yarlıktır; elverir ki, bu yalnız iradenin ürünü olsun. Zira, irademiz de, Tanrı iradesinin bir eseridir. Hatta, yalnız irade değil, her şey Tanrı'nın lütuf ve inayetidir. İrade, edimden önce gelen denkliği sağlar. Pascal bu suretle Saint-Augustin ve Jansenciler gibi skolastik bir görüşle kişisel özgürlüğü, Tanrı iradesine bağladıktan sonra, Tanrı'nın mutlak bir iradeye sahip olması gerektiğine inanır. Sonra bu düşünceden de vazgeçerek biz korkumuzdan Tanrı'yı severiz, der; nihayet Eflatun gibi akılcılığa varan bir mistiklik düşüncesiyle 'aşk'ı, iradenin ereği saymış olur; her çeşit dışsal emir ve baskılardan çok, akla itaati salık verir. İradenin ereği olan, "bu aşktan başlayıp tutkuda sona eren bir hayat mutludur. Bunlardan birini seçmem gerekse, aşkı yeğ tutarım" der.

Ona göre, tutkular, bedene fırsat verir; fakat onlar ruha aittirler, ya da ruhtan başka bir şey değildirler. Bu itibarla tutkularımız, ruhumuz kadar büyüktür. "Büyük bir ruhta her şey büyüktür". Aşka gelince, biz bir aşk karakteriyle doğarız. "Aşk, ruhumuz yetkinleştikçe gelişir ve bizi güzel görünen şeye —bunun ne olduğu söylenmeden— sürükler. Bundan sonra artık, bizim bu âlemde sevmekten başka bir şey için varolduğumuzdan kim kuşkulanır?". Pascal'a göre, aşkın konusu güzelliktir ve insan, evrenin en güzel bir nesnesi olduğu için, dışarda aradığı bu güzelliğin örneğini kendi içinde bulması gerekir. Bu itibarla insan, ancak kendine benzeyeni ve olabildiği kadar kendisine yaklaşanı sever. "Bin bir çeşit güzellik vardır; bunu desteklemeye en çok elverişli olan, kadındır". Eflatun'dan ilham almış görünen bu düşüncelerle Pascal, yalnız tutku ve aşkı değil, doğamızın en yüksek ilkeleriyle uzlaştırmak şartıyle, hazzı da akla uygun bulur. "İnsan, der, haz için doğmuştur, o hazzı hisseder ve bunun için başka bir kanıt da istemez; insanın kendisini hazza terk etmesinin hikmeti de budur". Pascal, akılla tutkular arasına, birbirinden ayırmaksızın 'yargı' ya da 'duygu' adını verdiği bir üçüncü öğe koymuş gibidir ki, asıl ahlâka temel yaptığı da budur. O, "gerçek belâgat, der, belâgatle alay eder; gerçek ahlâk da ahlâkla alay eder. Yani, yargı ahlâkı, kuralsız olan ruh ahlâkıyle alay eder; zira, nasıl ki ruh, bilimlere ait ise, yargı da duyguya sahip olanındır".

Pascal, *L'Art de Persuader* adlı eserinde, "İyi şeylerden başka hiç, hiç bir şey ortak değildir; bunları ayırt etmekten başka bir sorun yoktur; ve bu iyi şeyler tamamıyle doğaldır ve bizim gücümüz içindedir; herkesçe de bilinir. Yalnız doğa iyidir" demekle de bu konuda J.-J. Rausseau'dan önce gelmiş sayılır. Bununla birlikte, iradenin ereği olan aşk, sabit değildir, bağıntılıdır. Bugün sevdiğim bir kişilikten ya-

rın nefret edebilirim. Yani, tüm sevgiler değişmek yeteneğindedir. Demek ki, "sabit bir ben"e sevgi bağlayamıyoruz. Buna karşın, içimizde bu sevgi ve aşk duygusu vardır. Bu da onun Tanrı'dan geldiğine ve Tanrı'dan geldiği için de, bağıntılı bir şeyle ilgili olmadığına aracılık eder. Pascal, bu suretle pozitif bir ahlâk kurayım derken, mistisizme dalmış olur. Bu görüşü Hukuk'a uygulayacak olursak, adaletin de bağıntılı olduğu görülür; zira, bu da zaman, uzay ve kişilere göre değişir. Mutlak adalet, bizim âdetlerimize oranla sonsuzdur; Tanrı'da bile tasarladığımız mutlak adalet yoktur. Onun tek tesellisi, mutlak surette özgür olan Tanrı'nın, insanı sevmesidir; böyle olmasaydı, ona karşı bizim de hiç bir aşkımız olmazdı. Pascal, aşkın daima karşılıklı olduğunu kabul ediyor demektir ki, psikoloji ve gerçeklik bakımından yanlıştır; bu, ancak bir umut ve dilektir.

Pascal, bilimsel çalışmalarında kullandığı yöntem itibarıyle üç zekâ türü kabul etmiştir:

1. *Geometrik zekâ.* Pek az kimselerin sahip olduğu bu zekâ tanımları, oranları, ilkeleri ve ilişkileri görmeye ve bulmaya yarar.

2. *Doğruluk zekâsı.* Bu, bilimsel zekâdır, deney ve akıl yürütmenin ürünüdür.

3. *İnce zekâ.* Eşyayı akıl yürütmenin ilerlemeleriyle değil, bir bakışta kavrayan zekâdır.

Pascal'ın kuşkuculuğunu, özetle şu düşüncelerde buluruz: Tanrı, vahyin yardımı olmaksızın yalnız akılla kavranılamaz. Zira, akıl, bazı sorunları çözemez ve kendi ilkelerinin doğruluğunu da tanıtlayamaz. Zira, evvelâ, ruhsal fakültelerimiz bizi aldatırlar. Duyular, yanlış görüşleriyle bizi aldattığı gibi, hayalgücü de, yanılmaların, aldanmaların, sahte verilerin kaynağıdır. Yargılama ise, düşünce öğelerini bu yanıltan fakültelerden alır. Yanılma nedenlerinden biri de, âdet, yaş, hastalık, çıkar... gibi etkenlerdir ki, bunlar, güzel'i, iyi ve doğru'yu görmemekliğimiz için gözlerimizi oyarlar. Ona göre, insan sefil, âciz, yeisli ve zayıf bir yaratıktır. Fakat düşünen bir varlık olduğu için de büyüklüğü tanıyıp düşünebilir, bu yüzden de sefilliği kadar büyüktür. Onun sefilliği, bir büyük senyörün, servet ve erkinden yoksun bırakılmış bir kralın sefaletidir. Pascal'ın kötümserlik ve kuşku ile kıvranan ruhunu, din de esenliğe kavuşturamaz. Çünkü, onun Tanrısı kirlenmiştir; ve onu, ancak bazı kimseler biraz keşfedebilirler. Zira inanç, biraz da irade ve aşkın eseridir. "Tanrı'yı, akıl değil, kalp hisseder. İmanın esası, şudur: Tanrı, kalpte hissolunur, akılda değil". Onun imanının derinliğinde şu gerçek vardır: "Eğer beni önceden bulmuş değilsen, beni aramayacaksın!.."; "İnleyerek arayanlardan başkasını onaylayamam". Onu, Montaigne'den ayıran noktalardan biri, onun insel sefaletten üzülüp mustarip olması, Montaigne'nin ise bu sefaletle eğlenmesidir. Bunun içindir ki, Pascal'ın düşünceleri, kuşku ile savaşan bir dramdır. O, "Can çekişirken de seni düşünüyor, bu kan damlasını senin için döküyorum!.." diyecek kadar da İsa'ya bağlı olduğunu itiraf ediyor.

Pascal, bir filozof olmaktan çok, bir bilgindir ve Hıristiyanlığın övücülerindendir. Biz burada onun bu ikinci kişiliği üzerinde durmak istemedik. Yalnız, Tanrı'nın sonsuzluğu dolayısıyle algılanamayacağına dair olan iddiasını aşırı bulanların varolduğunu kaydetmeliyiz. Sonsuzluk, kendine ait kanunları bilmekliğimize engel değildir. Evren, sonsuz olduğu halde doğa kanunlarını esaslı formülleriyle bilmekteyiz. Bu, doğru olmakla birlikte, Tanrı'nın sonsuzluğunu nasıl algılayabileceğimiz söz konusu olduğu zaman, Pascal'a itiraz edenlerin de nihayet mistisizme düşmekten başka bir çareleri olamaz.

Pascal'ın külliyatı 14 cilttir. Bunları, L. Brunschwicg ve E. Boutroux yayımlamışlardır (Paris, 1904-1914). Ayrıca da *Opuscules et Pensées* adı altında Pascal'ın yazılarını yine L. Brunschwicg bastırmıştır (Paris, 1897). Pascal'ın eserleri tek tek olduğu kadar da, külliyat halinde birkaç kez basılmış ve Avrupa dillerine de çevrilmiştir. *Düşünceler*'in birinci kısmı Fethi Yücel tarafından dilimize çevrilmiştir (2. baskı; Ankara, 1924). Bu külliyatın son baskısını F. Strowski vermiştir (Paris, 1923-1931). *Düşünceler*'i Almancaya son çeviren E. Wasmuth'dur (Berlin, 1937). Onun *Les Provinciales* adlı eserini, *Provincial Lettres* adıyle Thomas M'Crie İngilizceye çevirdi (1962). M. G. Bishop, *Pascal, the Life of Genius* (1936); D. M. Eastwood, *The Revival of Pascal* (1936); Jean Mesnard, *Pascal: His. Life and Works* (1952).

Bkz. Margeritte Périer (Pascal'ın ablasıdır), *Vie de Pascal* (2. cilt, Paris, 1728); V. Cousin, *Blaise Pascal* (Paris, 1849); E. Jovy, *Etudes Pascaliennes* (3. cilt, Paris, 1927-1728); A. Malvy, *Pascal et le Problème de la Croyance* (Paris, 1923); Maynard, *Pascal, sa vie et son Caractère* (2. cilt, 1850); L. Brunschwicg, *Le Génie de Pascal* (1924); G. Lanson, *Hist. de la Littera. Française* (1894, s. 448-466) ve tüm tanınmış felsefe tarihleri. A. Marie, *Bibliographie Général des Oeuvres de Pascal* (cilt V, 1925-1927); J. Guitton, *Leibniz et Pascal* (1950); L. Bouyer, *The Pascal Mystery* (Chicago, 1950); The Spoerri, *Der Verborgene Pascal* (1955); E. Wasmouth, *Die Philosophie Pascal's* (1949).

PASQUALI, Giorgio. İtalya klasik dilcilerinden. 29 nisan 1885'te Roma'da doğdu, 9 temmuz 1952'de Floransa'da öldü. Dilci (philologue) olmasına karşın, felsefe tarihi için ya-

rarlı bilgiler veren eserler yazmıştır; 1921'den itibaren Messina ve Floransa Üniversitelerinde profesör olarak çalışmıştır. Eserleri: *Proclus in Cratylum* (1908); *Theophraste Charaktere* (1920); *Gregorii Nisseni Epistalae* (1925); *Orazio Lirico* (1920); *Le Lettre di Platone* (1938); *Storia della Tradijione Critica del Testo* (2. baskı, 1952); *Pagine Stravaganti di un Filologie* (4 cilt, 2. baskı, 1952); *Pagine Stravaganti* (1935).

Bkz. F. Klingner, Gnomon dergisinde (No. 25, 1952) ki makale.

PATER, Walter Horatio. İngiliz filozofu. 1839' da doğdu; 1894'te öldü. Hedonizmi (hazcılık) en son ve aşırı sonuçlarına kadar götürmüş bir Epikürcüdür; pek çok hücuma uğramış olan Pater, Oscar Wilde'ın, *Renaissence* (1873) ve *De Profundis* adlı eserleri yazmasına neden olmuştur. Şu eserleri önemlidir: *Marius the Epicureau* (1885) ve *Confessions of a Yung Man.* Pater'in düşüncelerini gerçeklendirmeyi planlaştırmış olan The Rhymers Club adında bir Klüp de kurulmuştur.



PATON, Herbert James. İngiliz filozofu. 30 mart 1887'de doğdu. Oxford profesörlerindendir. Kant'ı yorumlamada orijinal bir başarı göstermiştir. Şu eserleri önemlidir: *The Good Vill* (1927); *Kant's Metaphysic of Experience* (2 cilt, 1936); *The Categorica Limperativa* (1948); *In Defense of Reason* (1951); *The Modern Predicament* (1955).

PATRIZZI PATRIZIO ya da **PATRICUS, Francesco.** İtalyan filozofu. 1529'da Dalmaçya'daki Clissa şehrinde doğdu, 1597'de Roma'da öldü. Gezimciliğin şiddetli hasımlarından ve Yeni Eflatunculuğun en heyecanlı ve son taraftarlarındandır. Zekâsı pek erken gelişmiş, fakat ailesi servetini yitirdiğinden, çocukluğu korkunç bir sefalet içinde, okuma olanaklarından yoksun olarak elemli ve hareketli geçmiştir. Hep başkalarına hizmet etmeye, sık sık efendi değiştirmeye mecbur olmuş, Yunanistan, İspanya ve Asya'nın sahil şehirlerinde ve adalarında dolaşmıştır. Bu seyahatlerden dönüşünde Kıbrıs'a uğramış; orada da büyük bir sefalet içinde yedi yıl geçirmiştir. Nihayet, bu adanın bilgin rahiplerinden Philippe Mocengo, onu himaye etmiş, beraberinde Venedik'e götürmüştür. Burada sefalet ve hizmetçiliğe son vermiş olan Patrizzi, okumaya koyulmuş, Padoue'da Lazarius Romanicus'ün derslerine devam etmiştir. Özel dersler vermiş, gezimci Montecatinus'ün önerisiyle Ferrare'de felsefe profesörü olmuştur. Bu hocalığı on yedi yıl sürmüştür. Ününü gezimcilere borçlu olduğu halde, onlara karşı yaptığı saldırılar, kendisini koruyanları pişman edecek denli kuvvetli oldu.

Patrizzi, evvelâ Eflatun'la Aristo'yu uzlaştırmaya çalışmış, sonra tamamıyle ikincinin aleyhine çevrilmiştir. Derslerindeki başarısıyle de büyük ün kazandığından, Papa Clément VIII, onu Roma'ya çağırdı ve yüksek maaşlı bir kürsü verdi. Bu suretle ölünceye dek ve dilediği gibi Aristo ile savaştı. Papa Grégoire XIV da bu yüzden Aristo'nun öğrenimden büsbütün kaldırılmasını emretti.

Patrizzi, Yunan ve Latin dillerini pek iyi bilen ve pek geniş bilgilerle bezenmiş olan türlü eserleriyle döneminin dikkate değer ve üstün bir filozofudur. Tutkularının şiddeti dolayısıyle tarafsız bir karakter gösteremediği kabul edilir. Aristo'ya karşı gelmesinin nedeni, Yeni Eflatunculukla, Kalde ve Mısır Hermesçiliğini derinden sevmesidir. O, bunlardan, Aristo felsefesi yerine, yeni bir felsefe koyabileceğini umut etmekteydi. Bu iş için türlü denemelere ve teşebbüslere girişti. Dinin yararını ön plana almayı unutmadı. Daha evvel Pomponazzi'nin yaptığı gibi, Aristo ilkelerinin Hıristiyanlıkla uzlaşamayacağını tanıtlamaya çalıştı. Bu konuda sövüp saymalardan başlayarak her çeşit alayla karışık, derin ve geniş bilgi kaynaklarını seferber etti. Bu konudaki önemli eseri, *Discussionum Peripateticorum libri Quatuor'* dur (Bâle, 1571). Dört kitaptan ibaret olan bu eserin her kitabını birbiri ardından yayımlamıştır. Bunda, Aristo ile Eflatun'u uzlaştırmaya çalıştığı görülür. Birinci kitabında, Aristo'nun hayat tarzını, eserlerinin tarihini ve bunların ne dereceye dek kendi eserleri olduğunu incelemiş ve Aristo'ya karşı yapılmış olan hücum ve suçlandırmaların hepsini toplamış, hatta bunlara uydurulmuş olanları bile eklemiştir. Eflatun'a karşı olan nankörlüğünden, sefahatlerinden ve hatta İskender'i öldürmek için Antipater'e zehir hazırlattığından bile bahseder. Eserinin en orijinal ve dikkate değer yanı, Aristo eserlerinin ne dereceye dek ona ait olduğuna dair yaptığı tartışmalardır. Hiç bir eserin doğru olup olmayışı hakkında bu denli uzun tartışmalara girişilmiş değildir, denebilir. Bu sorun, XV. yüzyılın en büyük işlerinden biri olmuştur. Bilindiği gibi, Aristo'ya yükleti-

len eserlerden ilk kuşkulanmış olan F. Pic de Mirandola'dır.

Patrizzi, bu eserlerin doğru olmadıklarını iddia eden düşünceleri topladıktan sonra, yalnız üç kitabın Aristo tarafından yazılmış olduğunu kabul etmişti. Bu birinci kısım, tüm tarafsızlığı içinde zengin ve dikkate değen araştırmaları kapsar. İkinci ve üçüncü kitap ise, Aristo'nun eserlerine hücum eder ve Aristo'yu kendinden önce gelen filozofların ve Eflatun'un düşüncelerini yağma etmiş olmakla suçlandırır; hatta, Aristo'nun kıskançlık yüzünden, kendinden önce gelenlerin düşüncelerinden ayrıldığını ve onları bozduğunu anlatır. Dördüncü kitapta ise, doğrudan doğruya Aristo'nun ilkelerini eleştirir. Tözel (substentiel) şekillerle âlemin ebedîliği gibi gezimci ilkelerin Hıristiyanlık dogmasına (dogme) aykırı olduğunu ve örneğin, politikada, Eflatun, Fisagor ve Epikürcülerin Aristo'dan çok ileri olduklarını, Tanrıbilimde de onu, yine bu filozofların, Mısırlılarla Kaldelilerin pek çok geçmiş olduklarını tanıtlamaya çalışır. Diyalektikte ise, Aristo'yu, kendi en aziz öğrencisi olan Theophraste'ın bile terk etmiş olduğunu ve stoacıların bu diyalektiği küçümsediklerini iddia eder. Aristo'nun başlıca onurunu teşkil eden doğa felsefesinde de gerçek ve sağlam hiç bir şeyin bulunmadığını, tüm Aristo doktrininin aykırılıklarla dolu olduğunu şiddetli bir dille anlatır. Bu eleştirilerinde bazı gerçekler yok değildir.

Patrizzi'nin Aristo'ya karşı yazdığı diğer bir eser de, *Aristoteles Exotericus*'tür. Bunda, Aristo'yu Eflatun'la karıştırır. Eflatun'u, Hıristiyanlığa uygun ve Aristo'yu buna aykırı görür. Eflatun'dan, Hıristiyanlığa uygunluğunu tanıtlamaya yarayan birkaç tez çıkarır ki, biri üçüzleme, diğeri de varlığın yokluktan yaratılmış olduğuna dair olan Eflatun tezleridir. Patrizzi'ye göre, hatta Eflatun, Hıristiyanlığın doğacağını çok önce haber vermiştir. Bu suretle Patrizzi, daha ileri giderek, Tanrıbilimcileri, Aristo felsefesinin dine olan aykırılığına dikkatlerini çekmekle kalmamış, onun tüm Hıristiyan okullarından kovulmasını önermiştir.

Patrizzi, yalnız Aristo'yu yıkmaya çalışmamış, onun yerine yeni bir felsefe de kurmak istemiştir. Bu felsefe, Eflatunculukla, İskenderiyelilerin, Hermes, Zerdüşt ve Orphée'ye yükletilen doktrinini, nihayet Parmenides'in fiziğini yeniden canlandırmaya çalışmış olan Telesio'dan iğreti olarak alınmış düşüncelerin bir karışımından ibarettir. O, bu felsefeyi, *Nova de Universis Philosophia* (Bâle, 1591) adlı büyük bir eserde açıklamıştır. Patrizzi, 'nur'u, varlığın en yüksek öğesi sayan eski Doğu doktrinlerini benimsemiş, güneş ve yıldızların ışığını, tüm varolan şeylerin maddesi, yüksek ve tinsel bir özün hayal ve etkisi, Tanrılığın bir türümü (émanation) ve bunun sonucu olarak da Tanrı'ya kadar yükselebilmek ve tüm gerçek şeyleri Tanrı'dan çıkarmak için ardından gidilmesi gereken bir kılavuz saymıştır. O, felsefeyi dört bölüme ayırır: 1. Panaugie, 2. Panarchie, 3 Panpsychie, 4. Pancosmie... Bunların anlamı, sırasıyle şunlardır ki, daha çok hilozoizme (hylozoîsme) kaçan, soyut ve kozmogonik görüşlerdir:

1. Tüm ışınlar (lumière), kendisi Tanrı'dan ibaret olan ilkel bir ışından meydana gelmiştir.
2. Tanrı hem birdir, hem de üçlüdür (triple); ve her şeyin en yüksek ilkesidir.
3. Her şey canlıdır.
4. Âlemin birlik ve ahengini kuran uzam ve ışındır.

İşte bu dört bölümün dayandığı dört esaslı tez bunlardır. Bunları açıklamak için ileri sürdüğü kanıtlar, Yeni Eflatunculuktan, Philon'dan, Mısır ve Kalde kâhinlerinden ve sözde Tanrı'nın kendisine verdiği ilhamlardan alınmıştır. İkinci tezi teşkil eden Panarchie bahsinde, her şeyin nasıl olup da bazı derecelerde Tanrı'dan meydana geldiğini açıklar. Bu bölümde birtakım mantıksal uzlaştırma oyunlarıyle soyutlamalardan ibarettir ve her şeyin Tanrı emrinde olduğu belirtilmiştir. Patrizzi, uzaydan başka bir şeye muhtaç olmayan, kendi kendine ve âlemden önce varolan bir varlık kabul eder ki, bu ona göre uzaydan oluşmuştur ve hiç bir şey de bu olmadıkça varolamaz. Uzay direnci olmadığı için cisimli değildir, üç boyudu olduğu için de cisimsiz değildir. Bu itibarla Patrizzi, uzayı bazen bir 'cisimsiz cisim' (corpus incorporeum), bazen de (non corpus corporeum) diye tanımlar. Cisimlerin 'uzay', 'ışın', 'ısı', 'fluor' olmak üzere dört öğesi vardır. Fluor, cisimlerin esas temelinin ve direncinin ilkesidir. Nur (ışın), kendi özel ürünüyle birleşir ve bir üçüzleme halini alır. Ona göre evren, tamamıyle canlıdır. Hisseden ve isteyen ruhlarla doludur. Yani âlem, bir 'panpsychie' dir, iradelerin uygunluk ve ahengi böyle doğabilir ki, bu da 'pancosmie'ye aracılık eder.

Patrizzi, bu yeni felsefeye dair olan eserinden sonra bir de eklenti (suplement) yazmıştır. Bunda, Asklepius, Hermes Trismejist'le Zerdüşt'e, Mısır ve Kalde bilgeliklerinin kâhinlerine ait olduğu gösterilen bazı parçaları toplamıştır. Yalnız bu parçaların toplanması bile, yararlı ve merak veren geniş bir bilgi ve araştırma eseridir. Fakat bunlara ne dereceye kadar güvenilebileceği kuşkuludur. Bérose'un anlattığına göre, Patrizzi, Nuh, arştan (arché) çıktığı zaman tüm bilimleri bildiğine ve bunları Ermeni ve Kalde rahiplerine öğrettiğine,

Zerdüşt'ün de Nuh'un küçük oğlu olduğuna inanıyordu. Hatta İbrahim'i, Zerdüşt'ün ardılı sayarak, bu peygamberin bilgeliği Mısır'a götürdüğüne, oradan da başkaları tarafından Yunanistan'a nakledildiğine inanıyordu. Aynı zamanda Patrizzi, ahlâk ve Tanrıbilim bakımından Hermes'i, Eflatun felsefesinin, fizik ve hekimlik bakımından da Aristo ve Zenon'un kurduğu bilimlerin babası saymaktaydı.

Patrizzi'nin bu ek eserlerden başka, *Mystica Aegiptiorum et Chaldoeorum a Platone...* vb. sözcüklerle başlayan uzun adlı bir eseri daha vardır ki, bu, Eflatun felsefesinin belgin bir özetidir (compendium) ve Patrizzi, bunun Eflatun'un ağzından Aristo'nun toplamış olduğunu iddia eder. Kuşkusuz ki, bu eser de uydurmadır, fakat o, bu eserin doğru olduğunu tanıtlamak için, Aristo'nun bu eseri, âdeta hocasına karşı kendi gençliğinde gösterdiği nankörce düşüncelerden pişman olarak yazdığını anlatır; ve bu iki filozof arasındaki ilişkiye dair bir şeyler uydurur.

Patrizzi, *Poetik* adlı eserinde, Aristo'nun bu adı taşıyan kitabındaki temel düşüncelerin tümünü reddeder. Bunlardan biri de 'taklit' sorunudur. Bu vesileyle onun estetiğine dair de bir şeyler öğrenebiliyoruz. Patrizzi, Aristo'da taklit sözcüğünün türlü anlamları olduğunu, zira onun, bir trajediye olduğu kadar da sudan bir söze, masallara olduğu kadar da dil şekillerine uygulanabileceğini anlatır; bundan, "her sözün her felsefesel yazının şiir olması gerekir; zira, bunların hepsi taklitten ibaret olan sözcüklerden meydana gelmişlerdir" sonucunu çıkarır. Ona göre Aristo'nun ilkeleriyle şiiri de tarihten ayırt etmek olanaksızdır. Çünkü, bunların ikisi de taklittir. Onun ilkelerine göre, şiirin esası beyit olduğu tanıtlanamayacağı gibi, tarih, bilim ve sanatın şiir maddeleri olamayacağı da tanıtlanılamaz. Oysaki, Aristo'nun birçok parçalarından, şiirin âlemde bulunan her şeyi kapladığı sonucu da çıkar. Patrizzi, yarı doğru, yarı yanlış olan birçok itirazlardan sonra, şiirin tamamıyle taklit olamayacağını ve onun taklit olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, taklidin yalnız şiirlere özgü olmayıp, Aristo' nun aklına gelen ve gelmeyen, gizli ve aşikâr, her şeye özgü olması gerektiğini işaret eder (B. Croce, s. 182-183).

Patrizzi, Papa Gregoire XIV'a hitabeden *Nova de Universis Philosophia* adlı eserinin Önsöz'ünde, düşüncelerinde yanılmış olanlara şiddet gösterilmesi aleyhinde asil duygularla protestolarda bulunur: İnsan aklı, der, ancak akılla yönetilebilir ve insanlar, Tanrı'ya ancak akılla ulaştırılabilir. Fakat Patrizzi, tüm üniversite ve manastır okullarından atılıp kendi felsefesinin onun yerine okutulmasını diler. Bereket versin ki, bu filozoftan daha özgür düşünceli olan papa, gezimcilikle savaşmamış, fakat Patrizzi'nin Eflatun lehinde, serbestçe Aristo'yu eleştirmesine izin vermiştir. Her ne kadar Patrizzi, kendi amacına ulaşamamış ve yeni felsefesiyle eskisine oranla bir ilerleme gösterememişse de, emekleri büsbütün boşa gitmemiştir. Yavaş yavaş Aristo ile eserleri hakkındaki eleştiri zekâsını geliştirmiş; saf gezimciler tarafından kiliseye aykırı bir hale getirilmek suretiyle aslı bozulmuş olan Aristo'nun otoritesini sarsmış olduğu gibi, insan zekâsını, gerçeği kendisinde ve kendisiyle aramaya da davet etmiştir.

Patrizzi'nin burada adlarını kısaca verdiğimiz, gerçekte pek uzun başlıklı olan eserlerinden başka, on beş kitaplık bir geometri, askerlik sanatına, tarihe ve hatipliğe dair de eserleri vardır. *Retorik* adlı eserinde yeryüzünün başlangıçta tam bir küre olduğunu, tufan gibi bazı felâketlerden sonra biçiminde bazı değişiklikler meydana geldiğini ileri sürmüştür ki, bunu sonra İngiliz bilginlerinden Burnet de ele almıştır. Patrizzi, ayrıca on üç heceli bir şiir vezni yaratmış ve ilk kez de ilkçağlar müziğini incelemiştir. O, bir yandan Katolikliğe sadık, bir yandan da J. Bruno'nun panteizmiyle ve Campanella'nın monatçılığıyle ilgili görünür ve Telesio'nun sisteminden de yararlanır.

Bkz. Brucker, *Hist. Critica Philosophioe, IV.;* Renouvier, *Philosophie Analytique de l'Histoire* (cilt III); Tennemann'ın *Felsefe Tarihi.*

PAUL DE PERGOLA (Paulus Pergulensis). XV. yüzyılın başlangıçlarında Venedik'te felsefe okutmuş olan bu filozofu, çoğu kez Venedik'li Paul ile karıştırırlar. Bunun nedeni, her ikisinin aynı şehirden olması, aynı dersleri okutması, aynı adı taşımaları ve hatta aynı yöntemi kullanıp aynı başlıklarla eser yazmış olmalarıdır. Paul'ün başlıca eserleri: *Compendium Logicoe* (Bu eser, 1480'den 1498'e dek Venedik'te altı kez basıldı). *Expositis de Sensu Composito et Diviso* (Venedik, 1500); *Dubia* (Padoue, 1477). Bu son küçük eseri de Paul'ün yazdığını iddia edenler varsa da, bu eser, aşağıda göreceğimiz Venedikli Paul'ündür. Paul'ün oldukça ün kazanmış, fakat hiç bir yeniliği olmayan ve sıkıcı formüllerle bezenmiş birkaç küçük mantık kitabı da vardır.

PAUL DE VENISE (Paulus Venetius). XIV. yüzyılın ikinci yarımında doğmuş ve 1429'da ölmüş olan bu İtalyan filozofunun doğduğu yer bilinmiyor. Kendisi, Saint-Augustin'e bağlıdır. Zamanında ona, 'Doktorların Doktoru', 'Filozofların Prensi', 'Medresenin Monarkı' (Excelentissium Philosophorum Monarcha)

unvanı verilmişti. Çağdaşlarının kaydettiklerine göre, Venedik ya da Padoue'da ders vermiş olan Paul'ün üstünlüğünden, o zamanlar İtalya'da hiç kimse kuşkulanmazmış. Ölümünden az sonra, kitapçılar, onun en yararlı eserlerini basarak her yana yaymışlardır. İtalya'da herkes, onun eserlerine sahip olma hevesine düşmüştü. Fakat, onun ünü çok sürmedi. Zira, bu dönem, skolastiğin sona erme dönemidir. Bu nedenden gençler, yeni profesörlere koşmaya başlamış ve eskiden pek çok alkışlanmış olanların adları unutulmuştu. Paul, iki mantık kitabı yazmıştır ki, biri diğerinin kısaltılmışıdır: *Logicamagna;* (Venedik, 1499). Kısaltılmış olanın adı ise, *Summoloe Logicoe'* dir ki bu, 1496'da sekiz kez basılmıştı. Bunlardan başka, tümeller (külliyat) hakkında yazmış olduğu *Super Universalia Porphyri* adlı eserini Aristo'nun *Kategoriler*'ine eklemiştir (Venedik, 1494). Ayrıca, *Son Analitikler* adlı eseri de, 1494'e dek altı kez basıldı (Floransa ve Venedik). Bunlardan başka, 1483'te ilk kez Pavie'de basılmış olan *Sophismata Surera* ile Paris'de başka bir adla basılan *Dubia Circa Philosopham* adlı eserini de kaydetmek gerektir.

Ona göre mantık, felsefenin diğer bölümlerini de ihmal etmemesi gereken bir büyük sanattır. Paul'ün diğer eserleri, Aristo'nun, fizik, ruh, türemeler ve bozulmalarına dair açıklamalarla gezimcilik felsefesi hakkında yorumlamalar ve özetlemelerden ibarettir. Onun bu felsefesel eserlerden başka Tanrıbilime dair de bazı kitapçıkları vardır. Onun yöntemi, Aristo metinlerini genişletmek için anlaşılması güç ve uzun aracümlelere baş vurmaktan ibarettir. Rönesans mantıkçıları da onun yöntemine baş vurmuşlardır. Paul'ün eserleri orijinal olmakla birlikte gezimci olduğu için, bu felsefeye düşman olanlara karşı Aristo'yu savunan bazı ince düşünceleri vardır ve kullandığı yöntem de kendinden öncekilerden farklı olması dolayısıyle yeni sayılır.

PAUL, Saint. Aslı Yahudi olan Hıristiyan havarilerinden. Milâdın 10 ya da 12. yılında Tarsus'ta doşdu; geleneklere göre, 67 yılında şehit edildi. Asıl adı Saül'dür. Bu adı taşıdığı zamanlarda Hıristiyanlığın düşmanıydı. Bir gün *Peygamberlerin Edimleri* başlıklı İncil bölümlerinden birinden anladığımıza göre, Şam'a giderken yolda göksel bir tecelli (vision) ile karşılaşmış ve bu yüzden Hıristiyanlığı kabul etmekle kalmamış, o dönemde Hıristiyanlara pek şiddetli cezalar verilmekte olduğu halde, hiç yorulmadan ve cesaretle yeni dini, Şam, Kudüs, Cesarée, Hatay, Kıbrıs ve Anadolu'nun türlü şehirleriyle Makedonya, Yunanistan ve daha çok Korent'de yaymaya çalışmıştır. Korent'i piskoposluk merkezi yapmış olan Paul, sade ve sert bir dille konuşan cılız bir adamdı. Atina'da Aeropaj önünde de bu dini yaymaya çalışmıştı. Kilise disiplinini ve Hıristiyanlık doktrinini ilk düzenleyenlerdendir. Kendisi Kudüs'de yakalanarak Roma'ya götürülmüş ve orada öldürülmüştür. Kendisinden on dört mektup kalmıştır. Bunların yedisi Romalılara, Korentlilere, Galatalılara, Efeslilere ve Filippin ve Koloslulara ve Tesalyalılara yazılmış, dördü çıraklarına, ikisi de İbranîlere yazılmıştır ki bunlar, İncil'den ayrı olarak yayımlanmışlardır. Mektupları, seyahatleri, doktrini, Şaint-Pierre'le anlaşmazlığı, Seneca'ya yazdığı iddia edilen kuşkulu mektubu, Hıristiyanlık âleminde türlü yorumlamalara ve açıklamalara neden olmuştur. 'Gantillilerin Havarisi' unvanını da almış olan Paul'ün felsefeyi ilgileyen yanı, stoacılıkla ilgisi bakımındandır. Denebilir ki o, Seneca ve Epiktetos'un bir öğrencisidir. O da, stoacılar gibi tüm akıllı insanlar için aynı erdemi kabul eder. "Ne Yahudi, ne Yunan, ne köle, ne de özgür adam, kadın ya da erkek cinsi vardır. Sizin hepiniz İsel Mesih'te birsiniz" der; ve stoacılar gibi kurtuluş bakımından, içinde yaşanılan sosyal koşullara karşı tam bir ilgisizlik önerir. Korentlilere yazdığı mektupla Epiktetos'un *Dissertasyon*'ları mukayese edilirse, ikisinin de aynı his ve düşüncede olduğu görülür. Epiktetos'un da kendini, ahlâksal ödev karşısında ve "bütün ruhunu vererek" bir asker saydığı halde, Paul, kendisini, "İsa'nın iyi bir askeri" sayar. O da Epiktetos gibi kuvvetini Tanrı'ya güvenmekte bulur; Tanrı'nın inayet ve kuvvetinden yararlandığından emindir. Ona göre de aklın her şeyi anlama ve yargılama yeteneğini veren Tanrı'dır.



Bunun içindir ki ona göre, "Tinsel insan, her şeyi yargılar ve fakat kimse tarafından yargılanamaz!". Ülküsel çehresi Epiktetos tarafından çizilmiş olan kinik bir filozofa benzeyen bu havari, Tanrı tarafından yeryüzüne yollanmıştır. Paul'e göre, Hıristiyanlık, tinsel insan için bir deliliktir; tinsel insanın düşündüğünü anlamaz. Zira, Epiktetos'un dediği gibi, felsefe yapmak gerektir, ama evvelâ bir bevinciğe sahip olmalıdır. Bu havari de o dönemin filo-

zofu gibi, bilgisizler önünde yumuşak olmaya, adaletsizliği kardeşçe affetmeye, başkalarının düşüncelerine karşı tasasız olmaya mecburdur. O da, stoacılar gibi, Tanrı'nın niteliğini keşfetmeye çalışmaz; sadece insanı kurtarmaya çalışır (E. Bréhier, cilt I, s. 494-497).

Paul, bazı Yunan filozoflarının bilgeliklerini tanır; fakat bunları akıl için bir delilik saydığı Hıristiyanlık adına mahkûm eder ve der ki, "Yahudiler mucize isterler; Yunanlılar erdemi ararlar. Biz Yahudiler için bir kepazelik, Geniller için bir delilik olan haça gerilmiş İsa'yı vaaz ediyoruz. Fakat kendilerine Yahudi ya da Yunanlı denenler için o, Tanrı'nın gücü, Tanrı'nın bilgeliğidir. Zira, Tanrı'nın deliliği, insanların bilgeliğinden daha bilgedir ve Tanrı'nın zayıflığı, insanların kuvvetinden daha kuvvetlidir" (*Korentlilere Mektup,* cilt I, s. 22-25).

Ona göre, insanların Tanrı hakkında doğal bir bilgileri vardır. Yani akıldışı âleme bakarak Tanrı'nın varoluşunu olduğu kadar da Tanrı'nın tüm niteliklerini kavrayabilir. Aynı zamanda tüm insanlar, kendi vicdanlarında ahlâk kanununu da doğal olarak bulabilirler (*Romalılara Mektup,* cilt II, s. 14-15). Paul de, stoacılar gibi ruh (anima, Psukhé) ile nefesi (pneuma, spiritus) birbirinden ayırmıştır. Bütün bunlar, bir taraftan Hıristiyanlığın ilk yıllarında eski Yunan ve Latin kültürünün etkilerini gösterir; bir taraftan da Hıristiyan felsefe ve Tanrıbilimin temellerini anlatır.

Paul'ün asıl büyüklüğü, savunduğu düşüncelerde değil, imanının kuvvetinde ve inandıklarını savunmak ve yaymak hususunda hayatını verecek denli sağlam, fedakâr ve içten olan karakterinde saklıdır. Büyük ülkücüler için örnek bir kişilik olduğu inkâr edilemez.

Bkz. Et. Gilson, (s. 12-13); Aimée Peuch, *Histoire de la Litterature Grecque Chretienne Depuis les Origines Jusqu'á la fin du IV. Siècle* (cilt I); *Le Nouveau Testement* (Paris, 1928); C. Toussaint, *L'Hellénisme et l'Apotre Paul* (Paris, 1931); F. Part, *La Theologie de Saint-Paul* (6. baskı, 1924).

PAULER, Akos von. Macar filozofu. 9 nisan 1876'da Budapeşte'de doğdu, 29 haziran 1933'te aynı ilde öldü. Mantıkla, ideoloji ve olaysal (phénoménique) ilişkiler üzerinde çalıştı. Eserleri: *Das Problem der Erkentnistheoret. Kategorien* (1904); *Die Natur der Etischen Erkenntnis* (1907); *Zur Theorie der Logic Prinzipien* (1911); *Einl. in die Philos.* (3. baskı, 1933); *Logik* (2. baskı, 1929); *Aristoteles, I* (1933).

Bkz. J. Somogyi, Kantstudien dergisindeki makalesi (No. 30, 1925).

PAULHAN, Frédéric Guillaume. Fransız filozofu. 1856'da Nime'de doğdu, 1930'da öldü. Daha çok psikoloji ile ve bu bilimin ışığı altında ahlâk sorunlarıyle uğraştı. *L'Activité Mentale et les Élements de l'Esprit* (1889) adlı eserinde, psikolojideki mekanikçilik görüşüne karşı ruhun öğelerini birleştiren içkin (immanent) amaçlılık ve sistemli çağrışım tezini ileri sürdü. Düş (rüya), heyecan ve mani (manie) gibi kendi kendine işleyen karmakarışık ruh hallerini bir tarafa bırakarak uyanıklıkta yaptığımız normal düşünce hallerinin şu iki kanuna bağlı olduğunu tanıtladı:

1. *Sistemli çağrışım kanunu.* (Her ruhsal olgu çağrışıma ve kendisiyle ahenkleştirilecek olan ortak bir amaca doğru ya da kendisiyle bir sistem teşkil edebilecek olan ahenkli amaçlara yardım edebilecek ruhsal olguları doğurmaya eğilimlidir).

2. *Sistemli ket vurma* (inhibition) *kanunu.* (Her ruhsal olay, kendi kendine gelişmeye engel olmaya ve sistemli çağrışım kanununa göre, kendisiyle bileşmeyen, yani ortak bir amaç için kendisiyle birleşemeyen ruhsal olayları kaybettirmeye eğilimlidir).

Paulhan, yalnız bir bilim ve felsefe adamı değil, aynı zamanda derin bir düşünürdür. Başlıca eserleri: *Psychologie de l'Esprit; Psychologie de l'Invention; Josephe de Maistre et sa Philosophie* (1893); *Le Fonction de la Mémoire et le Souvenir Affectif* (1904); *Les Transformation Sociales des Sentiments* (1920)... vb.

PAULSEN, Friedrich. Alman filozof ve eğitimcisi. 16 temmuz 1846'da Langenhorn'da (Slevivig) doğdu, 14 ağustos 1908'de Berlin'de öldü. 1878'de bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Fechner, Wundt, Lotz ve Kant'la Spinoza'yı okuttu. Ahlâkta yararcılığı ve ülkücülüğü savundu. Önemli eserleri şunlardır: *System der Ethik* (2 cilt, 1889; 12. baskı, 1912); *Ein l. i. d. Philos.* 1892; 42. baskı, 1949); *Immanuel Kant* (1898; 7. baskı, 1924); *Paedagogik* (1909; 7. baskı, 1921); *Gesch. der Geleharten Unterrichts* (2 cilt, 1885; 3. baskı, 1921)... vb.

Eserlerinin baskı sayısından da, başarısı ve orijinal kişiliği açıkça anlaşılacak olan Paulsen, kendi hayatına dair de bir eser yazmıştır. 1907'de İngilizceye çevrilmiş olan *German Education, Past and Present* adlı eseri ayrı bir değer taşır.

Bkz. Speck, *Paulsen* (1926); Binde, *Paulsen* (1929). Bu eserler de Almancadır. B. Schulte-Hubbert, *Die Philos. Friedrich Paulsen* (1914).

PEANO, Guiseppe. İtalyan matematik ve mantık bilginlerinden 1859'da doğdu, 1932'de öl-

dü. Alçakgönüllü, sade ve kibar ruhlu bir kişilik olarak tanınmış olan Peano, daha çok matematik mantığıyle uğraşmıştır; uluslararası ilişkilerin gelişmesine, ruhsal ve teknik yakınlaşmaların sağlanmasına da fazlasıyle çalışmıştır. O, daha önce Leipniz'in de düşündüğü bir plana uyarak evrensel bir dilin kurulmasına uğraşmıştır. Onun felsefesi, aksiyomatik ve lojistikle ilgili olduğu gibi, Couturat ve B. Russel'in matematik mantığına uymamak koşuluyle tümdengelim esasına dayanan bir mantıktır. Zira o da Aristo mantığının yetersizliğine inananlardandır. Düşüncelerini Inter-Langage adıyle kurulmuş olan Akademide şef olarak savunmuş olan Peano, İtalya'da, Padoa ve Burali-Forti'nin de açıp ilerletmeye çalıştıkları mantık cebrini geliştirmiştir ki, esasını, Eğer, Yahut, Ve, Şu halde gibi edatların yerine, bunları temsil eden Cebir simgeleri kullanmak ve konuştuğumuz dilin sözcüklerine baş vurmadan bir matematik eserini oluşturmaktır, buna, Pasigraphie denilir.



Peano'nun başlıca eserleri: *Differansiyel Hesap ve Entegral Hesabın İlkeleri* (1884); *Geometrik Hesap; Matematiklerin Formülü* (5. baskı, 1905).

Bkz. Arnold Reymon, *Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkid* (Çeviren: H. Z. Ülken, Ankara, 1942); Kemal Zülfü Taneri, *Matematik Prensipler ve Felsefe* (1957); Dagobert D. Runes, *Pictorial History of Philosophy* (1959, s. 223).

PEILLAUBE, R. P. XX. yüzyıl Fransız Yeni Thomacılarındandır (Néo-Thomiste). Paris Katolik Enstitüsündeki felsefe fakültesinde duvayyen ve psikoloji profesörüdür. *Théorie des Concepts, Existence, Origine, Valeur* (2. baskı, 1930); *Les Images: Essai sur la Mémoire et l'Imagination* (Paris, 1910) adlı eserleri Akinalı Saint-Thomas sistemine uygun psikoloji çalışmalarının en başarılı örneklerindendir. 1900'de Revue de Philosophie'yi kurdu. 1906'da *Bibliothèque de Philosophie Expérimentale* külliyatını yayımladı ki, 1930'a dek bunun on iki cildi çıkmıştır. 1929'da, *Les Chaiers Thomistes*'i yayımlamaya başladı. 1926'da kendi yönetimi altında *Initiation à la Philosophie de Saint-Thomas*'yı yayımlattı. O, daha çok iç hayatı, bilinci, ruhun ve bedenin ilişkileriyle edimlerimizden sorumlu olup olmadığımızı, eylemlerimizde ne dereceye dek özgür olup olmadığımızı, ruhumuz ölümsüz mü, bu âlemdeki rolümüz nedir? gibi bilimsel psikoloji sınırlarını aşan konular üzerinde incelemeler yapmıştır.

PEIRCE, Charles Sanders. Amerikan filozof ve mantıkçılarından. 10 eylül 1839'da Cambridge'de (Mass) doğdu, 19 nisan 1914'te Milford'da öldü. Doğduğu yerde, Baltimore John Hopkins, Boston ve Harvard Üniversitelerinde felsefe ve mantık okuttu. Daha çok Duns Scot, Kant ve Darwin'le uğraştı, fakat pragmacıdır. Matematik mantığı ve Yeni Gerçekçilik esaslarına bağlı kaldı. Kendisine Amerika Leibniz'i de derler ki, bu unvan, onun bilim ve felsefede derin ve geniş bir kişilik olduğunu tanıtlar. *Studies in Logic* (1883); *Proc. of Amer. Acad. Arts and Sciences* (7 cilt, 1867); *Photometric Researches* (1878) adlı eserleri önemlidir. Pragmacılık sözcüğünü, özel anlamında ilk kez *How to Make our Idees Clear* başlıklı ve önemli bir makalesinde o kullanmıştır. (Bu makale, Revue Philosophique, 1878'de Fransızcaya çevrilmiştir). Bu makalede, pragmacı bir esasa dayanmak koşuluyle düşüncelerin ifadesini takdir için gereken kuralları verir. Peirce, aynı zamanda Schöeder'le birlikte oldukları gibi dikkate alınan ilişkilerin önemiyle bunların mantıksal hesaba bağlanabileceklerini ileri sürmekte B. Russel'den önce gelir. Kategoriler ve ilişkiler mantığı ile birlikte Berkeley ve Reid'le de uğraştı.



Ülkesinin felsefe otoritelerinden sayılan Peirce, gazetelerde birçok önemli makaleler yazmış ve eserler yayınlamıştır. Harvard Üniversitesi, onun ders notlarıyle eserlerini 6 cilt olarak şu adla yayımladı: *The Collected Papers of Charles S. Peirce* (P. Weiss ve Ch. Hartshorne baskısı, 1931-1935). Diğer tamamlayıcı eserlerini de Arthur W. Burks bastırdı (1958). O, pragmacılığında mantık ve matematikten yararlanmıştır. İşaretler bilimiyle, yani semantics'le uğraşmış, kimya, fizik ve astronomiden de yararlanmıştır. Bu, onun bilimsel felsefeyle de derinden ilgilendiğini gösterir.

Bkz. E. Leroux, *La Pragmatisme Americain et Anglais* (1922); J. V. Kempoki, *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as à System* (New

York, 1946) ve *Charles Sanders Peirce und der Pragmatismus* (1952); M. H. Tompson, *The Pragmatic Philosophy of Charles Sanders Peirce* (Chicago, 1953); E. Ftemann, *The Categories of Charles Peirce* (La Sall, cilt III, 1934); J. Buchler, *Charles Peirce Realisme* (New York, 1939); A. W. Burks, *The Logical Foundations of the Philosophie of Charles Peirce Sanders* (1941. Dissertasyondur); T. A. Goudge, *The Tought of C. S. Peirce* (Toronto, 1950); W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism* (1952); M. H. Thompson, *The Pragmatic Philosophy of Charles Sanders Peirce* (1953).

PENJON, Auguste. Fransız filozofu. 7 temmuz 1843'te Valence'de (Drôme) doğdu. 1863'te Ecole Normale'e girdi. 1866'da felsefe agrejesi oldu. Maçon ve Besanson liselerinde felsefe ve Cluny özel öğretmen okulunda ahlâk ve felsefe okuttu. 1878'de doktorasını verdikten sonra Toulouse, Douait ve Lille edebiyat fakültelerinde ders görevlisi olarak kendisine kürsü verildi. *De Infinito Apud Leibnitium* ile Berkeley, *Sa Vie et ses Oeuvres Philosophique* (Paris, 1879) adlı eserleri onun doktora tezleridir. *Précis d'Histoire de la Philosophie* (1836) ve *Précis de Philosophie* (1897) adlı eserleri pek başarılı manüellerdir. Penjon, Rus filozoflarından A. Spir'in *Pensée et Réalite* adlı eserini Lille Edebiyat Fakültesinin memuvarlarında Fransızcaya çevirerek bastırmıştır (1896). Penjon, bu Rus filozofunun, "özdeşlik ilkesi, deney âleminde gerçeklenemez ve sarsılamaz, fakat bu, değişmez ve mutlak olan bir varlıkta zorunlu olarak gerçeklenir" iddiasını ele almıştır. *Précis de Philosophie*'sinde Spire hakkında yararlı notlar vardır. Penjon, bir taraftan da H. Lotz'un bir eserini, *Principes Généraux de Psychologie Physiologique* (Paris, 1873) adıyle ve Spencer'in bir eserini de, *Les Bases de la Morale Évolutionniste* (Paris, 1880) adıyle Fransızcaya çevirmiştir. Revue Philosophique ve Revue de Métaphysique et de Morale... vb. dergilerde bazı önemli makaleleriyle felsefeyi pek de ilgilemeyen bazı eserleri daha vardır.

PEREGRİNUS PROTEUS. Eski Yunan filozoflarından. Milâdın II. yüzyılında yetişmiş olan kiniklerin ileri gelenlerindendir. Mysie'deki Parium'da doğmuştur. Bir söylentiye göre, 168 yılına doğru Olympie'de kendini yakmak suretiyle intihar etmiştir. Lucien, onun da Kıbrıslı kiniklerden Demonax gibi bilimin ilerlemesi için hiç bir hizmette bulunmadığını yazar (Lucien, *Demonax et de Morte Peregrini*).

Bkz. Tennemann, (cilt I, s. 251); J. Bernays, *Lukian und die Kiniker* (1879).

PEREIRA, Gomez. İspanyol hekim ve filozofu. 1500'de Galice ya da Medina del Campo'da doğmuştur. Hayatı pek az bilinmektedir. Salamank Üniversitesinde felsefe ve hekimlik okuduktan sonra, türlü İspanya şehirlerinde hekimlik yaptı; Kral Philippe II tarafından Prens Don Carlos'un hastalığını incelemek için saraya çağrılmıştır. Meşhur olan şu eserinin birinci cildi Medina'da yayımlanmıştır: *Antoniana Margarita, Opus Physis, Medicis ac Theologis Utile et Necessarium* (3. baskı, Madrit, 1749). İkinci cildi olan, *De Novoe Veraque Medicione Experimentis* (2. baskı, Madrit, 1749). Birinci cildin başlığında geçen adlar, baba ve annesinin adlarıdır. Bu eserde Pereira'nın üç önemli doktrini vardır:

1. Hayvanların ruhu,
2. Gerçeğe ulaşmak için yöntem,
3. Bilimin özgürlüğü.

Birinci sorunda, hayvanların otomat olduklarını savunarak Descartes'a öncülük yapmış olur. Onun bu konudaki düşüncelerini Bayle beğenmişse de Rondel ve Descarteşçılığın hasmı olan Huet ve İspanya'daki Salamank Üniversitesi profesörlerinden Miguel de Palacios... vb. reddetmişlerdir.

Psikolojinin bir bilim olarak kurulmamış olduğu bir dönemde, hayvanların eğilim, davranış ve içgüdüleri gibi konular hakkında yeter bilgiler bulunmadığı için, biraz da kutsal kitapların insan ve ruha dair öğretilerinin etkisi altında kaldığından, Pereira, hayvanları duygu ve duyumlardan yoksun robotlar saymıştır. Bu konudaki gözlemleri derin değildir ve kendisine hayvanların otomat oldukları düşüncesini ilham eden canlı olayları yorumlama tarzında mistik inançlarının etkisi inkâr edilemez; ve hiç kuşkusuz, biyoloji ve fizyoloji gibi bilimlerin o dönemdeki seviyesi de Pereira'yı, başka türlü düşündürecek denli gelişmiş değildi. Bu konuda, kendisinden iki üç yüz yıl sonra gelmiş olan Descartes bile yanıldığına göre, Pereira'nın aldanmış olmasını doğal saymak gerektir. Yöntem hakkındaki düşüncesine gelince, o, ruhsal ya da içsel deneyden başka bir yöntem olmadığına inanır. Bu konuda İskoçya Okuluna da öncülük yaptığı görülür. Onun bu ünlü eserinin sonunda şu iki eser vardır:

1. *Paraphrasis in Tertium Librum Aristotelis de Anima.* Bunda, Aristo'nun, ruhun ölmezliğine inandığını iddia eder.

2. *De Immortalitate Animarum.* Bu eserde de ölmezlik hakkında Aristo'dan sonra ileri sürülmüş olan tüm kanıtların yetersizliğini ileri sürer. Pereira, Katolik dogması (dogme) dışındaki düşüncelerinde akılcı bir filozoftur.

Bu filozofu, Portekiz gramerci ve Tanrıbilimcilerinden Pereira de Figueredo (Antonio) ile

karıştırmamalıdır. Bu zat, 1725'te Macao'da doğmuş, 1797'de ölmüştür. İsa cemiyeti ve Ultaramontanizme karşı açtığı şiddetli savaşlarıyle tanınır. Bir eseri Fransızcaya *Traité de Pouvoire des Évêques* (Paris, 1772) adıyle çevrilmiştir.

İspanyalı Pereira için bakınız: P. Bayle: Gomez Pereira maddesi.

PERİANDR. Yedi Yunan bilgesinden biri. Korent tiranı; Siprelius'ün oğlu. Krezüs'ten kırk bir yıl önce, yani M.Ö. 584'te ya da 533, 535'te öldüğü zannedilmektedir. Diogéne Laêrce, 80 yıl yaşadığını kaydettiğine göre, 613 ya da 664'te doğmuş olması gerekiyor. Babasının müstebit yönetimi, kendisine 629'a doğru geçmiştir. Saltanatı zamanında Lökad, Apolloni, Potide gibi sömürgeler kurduğu için kendisine "Sömürgeler Prensi" unvanı verilmiştir. Korent'i ticaret ve endüstri şehri haline getirmiş, orada tertiplediği yıllık oyunlarla da Korent'e ayrı bir ün sağlamıştır. Periandr'ın nasıl olup da yedi Yunan bilgesinden biri sayıldığına hayret edilir. Belki de bu, bilim ve sanatları korumuş olmasındandır. Saltanatı tevazu ve adaletle başlamış, fakat sonraları cinayetler ve korkutmalarla geçmiştir.

Mile tiranı Trasibul'e misafir olmuş, orada bir aşk serüveni (macera) geçirmiş, Korent'in en önemli yurttaşlarını öldürtmüş ya da sürgün etmiştir. Periandr, Jüpiter'e bir altın heykel dikme bahanesiyle yurttaşlarının kadınlarına ait altın ve elmasları gasbetmiştir. Kendisi gibi bir kralın kızı olan Liside ile evlenmiş, evvelâ taparcasına sevdiği bu kadını, gebe olduğu halde, bir gün öfkeyle tekmeleyerek öldürmüştür. Kendine saygı göstermeyen oğlunu saraydan kovarak onu barındıracak olanlara en ağır cezalar vereceğini ilân etmiştir.

Bu tehdidi önemsemeyen Kral Prokle'yle savaşmış, onu yenilgiye uğratmış ve kendi oğlunun, sığınmış olduğu bir adada ölüsünü bulunca, bu ada halkını şiddetle cezalandırmıştır. Nihayet kırk sekiz yıl süren ve deliliklerle geçen bir saltanattan sonra (Aristo, *Politika,* liv. V, ch. XII), düşmanlarından biri için hazırlattığı bir tuzağa kendisi düşerek ölmüştür.

Bu sözde bilgenin özdeyişleri de —birkaçı müstesna— gidişi gibi değerli değildir. Bununla birlikte, Diogéne Laêrce, onun iki bin beyitlik özdeyiş yazdığını ve şu sözlerin ona ait olduğunu kaydeder:

"Hiç bir şeyi para için yapmayınız; zira, satın alınandan başka şeyin bedelini vermemek lâzımdır"; "Emin bir saltanat sürmek isteyenler, kuvvetlerini, silahlarından değil, âlicenaplıklarından almalıdır"; "Saltanatı kendi istediğiyle terk etmek de zorla terk ettirilmek kadar tehlikelidir"; "Rahatlık güzel, atılganlık tehlikeli, kâr çirkin bir şeydir"; "Demokrasi, istibdattan daha değerlidir"; "Zevkler geçicidir"; "Onur ölümsüzdür"; "Muvaffak olursanız alçak gönüllü olunuz, yenilgiye uğrarsanız bilge olunuz"; "Felâkette olan dostlarınıza, onların kendi ikbal zamanlarında size yapmış olduklarını yapınız"; "Vaitlerinizi tutunuz"; "Sırları yaymayınız"; "Yalnız suç işleyenleri değil, bir suçu hazırlayanları da cezalandırınız"; "Her şeye gücü yeten, çalışmaktır"; "Kendi çıkarına uymayan bir söz veren, sözünde durmazsa üzülmemelidir".

Diogéne Laêrce'e göre; ilk ok atanlar sınıfını Periandr kurmuştur ve o herkesin şehirde oturmasına izin vermemiştir. Korent kanalını açmayı da ilk düşünen Periandr imiş. Bazıları biri müstebit, diğeri bilge olan iki Periandr'ın yaşamış olduğunu söyler. Diogéne Laêrce, doğruluğu kuşkulu olup, ikisi Periandr tarafından, biri de kendisine yazılmış üç mektup nakleder ki aynıyle şunlardır:

1. PERİANDR'DAN BİLGELERE

"Hepinizi bir arada toplanmış bulduğum için Pitie ile Apollon'a şükrederim. Mektuplarımın sizleri Korent'e getirmesini dilerim. Sizi en uygar bir tarzda kabul edeceğim. Geçen yıl Lidya'daki Sard'a gittiğiniz gibi, Korent tiranı olan bana gelmekte de tereddüt etmeyiniz. Korentliler, Periandr'ın evine sık sık gelmenizi sevinçle karşılayacaklardır".

2. PERİANDR'DAN PROKLEY'E

"Karımın kaatili olan ben, bunu isteyerek yapmadım. Oğlumu isteyerek göndermeyen siz ise, kusur işlediniz. Öyleyse, oğluma sertlik göstermeye son veriniz; yoksa sizi cezalandıracağım. Zira, ben daha önce kızınıza karşı hatamın kefaretini tüm Korent kadınlarının giysilerini onun cesediyle birlikte yaktırmak suretiyle ödedim" (Bu mektup, pek uydurma sayılmaktadır).

3. TRASİBUL'DAN PERİANDR'A

"Yaverinize hiç karşılık vermedim. Kendisini bir buğday tarlasına götürdüm, taşınmakta olan buğday başaklarını değnekle dövdüm ve onları yatırdım. O, benim yanımdaydı. Kendisine sorarsanız, size işittiğini ve ne gördüğünü söyleyecektir. İktidarınızı kuvvetlendirmek istiyorsanız, böyle yapınız. Düşmanınız olsun, olmasın yurttaşlarınızın ileri gelenlerini öldürünüz. Zira, kendi dostlarına bile güvenmemelidir".

Periandr'a yurttaşlarının yaptırdığı mezar taşı

üzerindeki yazıtta, onun bilge olduğu da kaydedilmiştir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. I); Larcher, *Chronologie d'Herodote* (2. baskı). Bu eser Herodot'tan çevrilmiştir. La Nauze, *Recherches sur les Années de Périendre* (Académie des Inscriptions'un Memoires'larında (cilt XIV'de).

PERIONIUS, Joachim. Fransız filozofu. 1499'a doğru, Cormery'de (Touraine) doğmuş, 1559' da ölmüştür. 1517'de Saint-Benoit tarikatını izlemeyi meslek edinmiştir. Sonra, Paris'e gelmiş ve Yunan felsefe arşivleriyle yazılarını yorumlamada büyük bir başarı göstermiştir. Hilarion de Coste'un anlattığına göre, Paris Üniversitesinde kendisine Yunan felsefesi için 'Şahane Profesör' unvanı verilmiştir. Bunun doğru olmadığını söyleyenler de vardır. Bununla birlikte, Paris Üniversitesi, Ramus'ün getirdiği yeniliklerle karıştığı bir zamanda bu üniversitede önemli bir rol oynamıştır. O, Aristo'nun gerek dostları, gerek düşmanları tarafından bozulmuş ya da yenileştirilmiş olan asıl sistemini ve otoritesini sunmuş, her iki tarafa da gereken karşılıkları vermiş, üniversitenin eski düzenini ve gezimcilik geleneklerini kurmaya çalışmıştır. Bu konudaki eserleri şunlardır: *Pro-Aristoteles Contra Ramum Oratio ad Cardilanem Bellaium* (Paris, 1543); *Pro-Ciceranis Oratoire Contra Petrum Ramum Oratio* (Paris, 1547); *De Dialectica libri Tres* (Paris, 1544).

Bu son eserde Perionius, Ramus'e hücum eder (Bu eserin bir de kısatılmışı 1551'de Bâle' de basılmıştır). Ramus'ün iddialarından biri de, okumayı (etude) ve mantığı sade ve açık bir yöntemle kolaylaştırmaktı; haklı olarak da, Aristo'yu kaba bir dille anlaşılmaz bir hale getiren yorumcuları muaheze etmişti. Perionius ise, Aristo'yu daha çekici bir duruma getirmek için yeniden ve temiz bir dille çevirmeyi daha yararlı buluyordu. Bu amaçla, Ciceron' un yaptığı gibi, Yunan felsefesini kısa ve çekici tümleçlerle Latinceye çevirdi. Bunlar, XVI. yüzyılda birçok kez basılmıştır. Evvelâ Aristo' nun ahlâkını o dönemde, *Küçük Ahlâk* ve *Büyük Ahlâk* adını alan iki kitapta yayımladı; yaptığı çevirmeler külliyatı, 1542'den 1586'ya dek birçok kez basıldı. Bu eserlerde kullandığı Latince pürüzsüzdür. Fakat bunlar, doğru olmaktan çok zarif bir dille çevrilmişlerdir. Hepsi Latince olan bu eserlerin adlarını vermeyi yararlı bulmadık.

Perionius, XVI. yüzyılın en verimli bir yazar ve düşünürüdür. O, yalnız Aristo ile değil, Eflatun, Aratus ve Yunan babalarıyle de uğraşmış, Tanrıbilim tartışmalarına da karışmıştır. Protestanlara karşı yazdığı en değerli eseri, *Topicorum Theologicorum libri II* (Paris, 1549) dir ki, başka şehirlerde de basılmıştır. Bu eser, Calvincilere karşı Katolik dogmasının (dogme) bir övgüsüdür ve skolastikten tamamıyle sıyrılmıştır.

PERNUMIA, Jean-Paul. İtalyan hekim ve filozofu. XVI. yüzyılda Padoue'da doğmuştur. Pek çok eser yazmışsa da, felsefeyi ilgileyen şu bir tek eseri önemlidir: *Philosophia Naturalis Ordine Definitivo...* (Paris, 1570). Onun bu yeni felsefe öğrenim tarzı nedir? Pernumia'nın bu eserde önerdiği yöntem, önce genel tanımlar yapmak, sonra bunlardan daha özel tanımlar çıkarmak ve bu suretle sonuçtan sonuca geçerek incelenmekte olan doğal sorunların son noktasına ulaşmaktır. Kuşkusuz ki, bu yöntemi yaratan kendisi değildir; fakat fiziksel âleme egemen olan kanunların araştırılma ve belirlenmesinde bu yöntemi ilk uygulayan kendisidir. Daha önce Aristo, fizik hakkında birtakım ayrı eserler bırakmıştı. Onu açıklayan ve yorumlayanlar da, az çok aynı yolu tutmuşlardı. Rönesansta da tüm ortaçağda şiddetle üzerinde durulmuş olan problemler hakkında da birçok eserler yazmıştı; fakat hiç kimse, Pernumia gibi bir doğa felsefesi dersini düşünmüş ve kurmuş değildir. Şu halde Pernumia, az çok bir yenilik getirmiştir. Yalnız, üslubu açık değildir ve düşünceleri çoğu zaman incelediği sorunların kabuğunda dolaşır. Bununla birlikte XVI. yüzyıl profesörlerinin ondan yararlandıkları zannedilmektedir.

Pernumia, gerçekçilerdendir; Saint-Thomas' nın otoritesine baş vurduğu görülürse de, bu Dominiken şefinde, daha çok soyutlamaların gerçek olup olmadıklarını araştırmıştır. O, Duns Scot'un dogmacı ılımsızlığını daima ve şiddetle protesto etmiştir. Pernumia'nın yanıldığı nokta, tözlerin arasına ve gerçekten varolan eşya arasına, olduğu gibi alınan, yani kendinden (en soi) maddeyi de koymuş olmasıdır. Bu nedenle, onun gerçekçiliği pek de aşırı değil, ılımlı sayılır.

PERRAULT, Charles. Fransız yazarı ve büyük Fransız mimarlığının babası. 1628'de Paris'de doğdu. 1703'te öldü. Evvelâ avukat oldu; sonra kendisine kral binalarının müfettişliği verildi. Académie des Inscriptions ile Fransız Akademisine üye de seçilmiş olan Perrault, nesri kadar da nazmı güçlü, herkesten başka türlü düşünmek, tartışmak ve kanıt getirmekte usta bir kişilikti. O, Boileau ve Racine'in düşmanlığını kazanacak denli, eski yazarların aleyhindeydi. Bu konudaki eseri daha çok edebiyatı ilgileyen ve diyalog biçiminde yazılmış olan *Parallèle des Anciens et des Modernes*'dir (4 cilt, 1688-1698). *Petit Poucet, Cen-*

drillon (Kül Kedisi), Le Petit Chaperon Rouge gibi her dile çevrilmiş olan perili çocuk masalları, kendisine filozofluğundan fazla ün sağlamıştır. Bu itibarla, onu filozoflardan çok, çocuklar tanımıştır. Onun felsefeyi ilgileyen eseri yukarda adını verdiğimiz *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui Regarde les Arts et les Sciences*'dır.

Perrault bu eserde, çağındaki filozofların eskiçağ filozoflarından üstün olduğunu iddia eder ve kanıt olarak da ilerleme (terakki) kanununu gösterir. O, bu kanunu, keyfince tüm eşyaya ve olaylara uygular. Tezinin esası şudur: Aristo'nun kavranılamaz dissertasyonları, Port-Royal mantığıyle ve hele M. Duhamel'in parlak dersleriyle kıyaslanamaz. Ahlâkta eskiler, insan doğasının tâ başlangıçtaki bozukluğu hakkında bir fikre sahip olmadıkları için, hiç bir şeyi doğru olarak bilememişlerdir. Onların en büyük adamı olan Sokrat, alaycı bir mağrurdur, karakteri itibarıyle müstehzi ve kibri sayesinde erdemli bir adamdır. Fizik bakımından ise Aristo, pek de kusursuz olmayan Descartes'dan daha aşağıdır. Nihayet eskiler, metafizikten hiç bir şey öğrenememiş, öğretememiş ve anlayamamışlardır.

Perrault'un bu düşüncelerine 'doğrudur' denemez ve kendisi yeniçağ düşüncelerinden nelerin Eflatun ve Aristo'ya aykırı olduğunu açıkça bilmemektedir. Descartes'ın da pek lehinde olmayan Perrault, Gassandi'ye de taraflı görünmez. Ona göre, tüm ruh işlemlerinin amacı, toplamak ve ayırmaktan ibarettir ve hayvanların otomat oluşları iddiası, "çok garip ve zor sindirilir" bir düşüncedir ve nihayet hayvanlar, maddesel bir ruha sahiptirler. Descartesçılar, Tanrı'nın varoluşu hakkında getirdikleri kanıtlarıyle asla, bunu tanıtlayamamışlardır; kuşku doktrini ise, uylaşımlı (itibarî) tehlikeli, inatçı ve yararsızdır. Perrault, bu iddialarını tanıtlayacak bilgi ve kanıtlardan yoksundur.

Colbert'in güvenini de kazanmış olan bu düşünür, sonraları gözden düşmüş, fakat zamanındaki eskiler ve yeniler arasındaki ayrım tartışmalarını alevlendirmiştir. Bu konuyu kışkırtan ilk eseri, *Sciècle de Louis le Grand*'dır. Eskilere karşı yenilerin üstünlüğünü psikolojide, yöntemde eserlerin baskısında, Hıristiyancılıkta ve kralı korumakta bulur.

Bkz. G. Lanson, (s. 590-595).

PERRY, Ralph Barton. Amerikan filozofu. 3 temmuz 1876'da Paultney'de doğdu, 1957'de öldü. 1913-1946'ya kadar Harvard ve Cambridge (Mass) Üniversitelerinde, 1948'e dek de Glasgow Üniversitesinde felsefe okuttu. W. James' in eski bir öğrencisidir. Ülkücülüğün yerine Yeni Gerçekçiliği getirmiştir. Mantıksal eleştiri yöntemi ve Behaviorculukla (Behaviaurisme) da uğraşmıştır. Eserleri: *The New Realism* (1912); *General Theory New Realisme* (1926; 2. baskı, 1949); *The Thought and the Character of William James* (2 cilt, 1935); *Puritanism and Democracy* (2. baskı, 1947); *Present Philosophical Tendences* (1912); *The Present Conflict of Ideals* (1918) başlıca eserlerini teşkil eder.

Amerikan yeni gerçekçileri, psikolojiyi, ruh ve bilinçle ilgisi bulunmayan bir bilim haline getirler ki, —bu, Behaviorculuktur— ve metafizikten bilgi kuramını atarlar. Perry, 1912'de başlayan bu akımın altı yazarından biridir. Ona göre, bilinç yararsızdır; organizmamızla içinde yaşanılan ortamdan başka bir şey yoktur. Organizma ve ortam, ruhsal olguların aynı olan nesnelerdir; bunlar, hareket ettikleri cisimle özel bir bitişikliğe (connexion) sahiptirler. Bu itibarla ruhsal denen gerçekte özel bir bağlantı içinde dikkate alınmış olan fiziksel bir olaydır. Yeni gerçekçiliği savunan Amerikan filozoflarının üstadı M. Russel'dir (E. Bréhier, cilt II, s. 1105).

Değerlerin olumlu, olumsuz, çekim ve itimin karşılıklı ilişkileriyle, bunların organizmada ve eşyadaki ilgilerini incelemiş olan bu gerçekçi filozofun şu eseri de önemlidir: *General Theory of Value* (1926).

PERSE (Persaeus). Takma adı Dorote'dir. Sittium'ludur. Diogéne Laêrce'e göre, CXXX. Olimpiyatta, yani M.Ö. 260 yılına doğru kırk yaşında bulunan bu filozof stoacıdır. Bazılarına göre köle, bazılarına göre de Zenon'un akrabası ve en aziz öğrencilerindendir. Makedonya Kralı Antigone Gonatas, Zenon'u sarayına çağırıp, krallığı içinde felsefe aşkını yaymasını önerdiği zaman, ihtiyarlamış olan bu stoa şefi, krala, Perse'yi göndermiş, onun da kendisinden eksik bir yanı olmadığını ve hatta onun gençlik ve kuvvet itibarıyle de kendisinden üstün olduğunu bildirmişti. Kral da Perse'yi iyi karşılamış, ona pek çok servet ve onur bağışlamıştı. Fakat Perse, kral ve dalkavuklarına felsefe okutmaktan hoşlanmamış ve askersel komutanlıklarda çalışmayı yeğ tutmuştur. Aratus tarafından Korent zaptedildiği zaman, bu şehir garnizonunun başında bulunmuş ve bu şehirde öldürülmüştü (M.Ö. 243).

Onun filozof olmaktan çok asker olduğu anlaşılmaktadır. Zira, kral, onun sebat etme derecesini denememek için, yalandan servetinin düşmanları tarafından yağma edildiğini haber vermiş, fakat Perse, stoacılara özgü ilgisizlikten vazgeçerek derhal harekete geçmiştir. Bunun üzerine kral kendisine, "Görüyorsun ya, servete sen de ilgisiz değilsin!.." demiştir.

Perse'in adı, alegorik yorumların kurucula-

rından olması dolayısıyle de geçer. Bu yorumlama tarzına stoacılar, Yahudi Philon, Orijen ve öğrencileri riayet etmiş ve Hıristiyanlık da fazlasıyle rağbet göstermiştir. Prodikos'tan sonra, belki de stoacılar arasında, insanlara yararlı olan şeyleri, eşyada hareket eden kuvvetleri Tanrısal bir inayetin ilham ettiğini ilk kez Perse ileri sürmüştür. O, Evhemer'le birlikte bazı Tanrıların (Herkül ve Baküs gibi), Tanrılaştırılmış insanlar olduğunu kabul eder.

Perse, Zenon ve Kleant'tan sonra Homeros' un şiirlerini de, stoacı Tanrıbilim görüşüyle yorumlamıştır.

Diogéne Laêrce, onun *Krallık, Makedonya Cumhuriyeti, Evlenme, Âşıklar, Kültür...* vb. gibi birtakım eserlerle dissertasyonlar, söylevler ve tartışmalı eserler yazmış olduğundan bahseder. Eflatun'un *Kanunlar*'ına dair yedi kitapla yergiler ve bazı şiirler de yazdığı anlaşılıyorsa da, zamanımıza bunlardan hiç bir şey gelmemiştir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VII). Ayrıca yine bu tarihçinin 1828'de iki cilt olarak Leipzig'de Heubner tarafından yayımlanmış olan *Zenon'un Hayatı.*

PESTALOZZI, Jean Henry. Tanınmış İsviçreli eğitimci ve insansever. 12 ocak 1746'da Zürih'de doğdu, 17 şubat 1827'de Bsagg'da öldü. Üç kardeşiyle daha çocukluğunda yetim kalmış ve annesi tarafından düşünen bir insan olmaktan çok, duygulanan bir insan olarak yetiştirilmiştir. Pestalozzi'yi pedagojinin babası sayarlar. Felsefe ve hukuk öğrenimini de yaptıktan sonra, J.-J. Rousseau'yu okumuş olan Pestalozzi, Tanrıbilimle ve gazetecilikle de uğraştı; sade ve perhiz içinde yaşamayı âdet edindi. Köylülere yararlı yöntemleri öğretmek için, kendisine büyük yardımı olan karısıyle birlikte Nühof'da bir çiftlik kurdu; fakat yaşatamadı; sütçülük, ipekçilik yaptı; fakir çocukları hem okutmak, hem ziyarete alıştırmak için kendisini bile doyuramayan çiftliğinde bir okul açtıysa da burası beş yıldan fazla devam etmedi. Türlü şehirlerde ilkokullar açtı, Iverdo'da da bir öğretmen okulu açtı. Kendi eğitim sistemini, oğlu Jacobi'de denedi. Otuz yıl insanlığa ve çocuklara hizmet etmek için çekmediği eziyet kalmadı. Yetiştirmek istediği fakir, dilenci çocuklar bile ona, hainlik ve hakaretten geri durmadılar; daha fakirleri doyurmak ve yetiştirebilmek için pek çok günler kendisi aç kaldı. Nihayet, Nühof'daki okulunu kapamaya mecbur oldu. *Bir Münzevinin Akşam Saatleri; Leonard ve Gertrude* (4 cilt, romandır) adlı eserlerini yayımladı.



Fichte ile tanıştı; ünü de artmıştı. Kendisini Fransız parlamentosu, Fransız yurttaşlığına kabul etti. Tekrar çiftlik hayatına başlayan Pestalozzi, eğitim ve ahlâka dair görüşlerini savunduğu diğer eserlerini hazırladı. İsviçre'nin iç politikasındaki değişmelerin yardımıyle Stanz'da bir öksüz yurdunda çalıştı. *Gertrude Çocuklarına Nasıl Öğretir?* adlı eserinde hayatı boyunca denediği ve sistem haline getirdiği kişisel eğitim kuramını yayımladı. Bu eser, mektuplar şeklinde yazılmıştır. Onun önerdiği yöntem, daha çok pedagoji tarihini ilgiler. Burada kısaca işaret edelim ki o, düşünceden çok duyuların işlemesine çalışmış, doğayı görerek, duyularını kuvvet ve dikkatle kullanarak, toplu ve somut (müşahhas) esaslara bağlanmak suretiyle çocukları yetiştirmek istemiştir. Onun amacı, çocukların çevrelerindeki eşyaya merak etmelerini, onlarda gözlem zekâsını geliştirmeyi, zihinleri bilinenden bilinmeyene doğru işletmeyi sağlamaktır. Özet olarak o, zihinden çok duyulara önem vermiştir; bu suretle de çocuklar, âdeta eşyanın yardımı olmaksızın düşünemez bir hale gelmişlerdir. *Anaların Kitabı* adlı eseri de önemlidir. Eğitimde duyumculuk (sensualisme) esasına dayanan bu sistemi takip edenlerin başında, Niederer ve Schmid gibi eğitimciler vardır. İnsan yetiştirme sanatıyle uğraşan ve kendisinden sonra gelmiş olan, hemen tüm dünya eğitimcileri ve dolayısıyle ilk ve ana okulları, onun etkisinden kurtulamamışlardır. Herbart'la da tanışmış olan Pestalozzi, bu filozof eğitimcinin görüşlerine de bir etki yapmıştır.

Külliyatı 15 cilt olarak Stuttgart'da basılmıştır (1819-1826).

Bkz. A. Israel, *Pestalozzibibliographie* (Mon. Germ. Paed. No. 25, 29, 31; 1903-1904) de.

PETRARK (Francesko Petrarka). İtalyan ozan ve ahlâkçılarından. Edebî rönesansın müjdecilerindendir. 20 temmuz 1304'te Arezzo'da doğdu, 18 temmuz 1374'te Arqua'da (Padoue) kalp sektesinden öldü. Dante'nin dostu olan babası, Floransa'dan sürülmüş, Avignon'da papa Clément V'in yanına yerleşmiştir. Petrark, Carpentiras'da başladığı öğrenime Montpellier'de devam etti ve Bologne'de mersiyeci ozan Cino da Pistia'nın yönetiminde tamamladı. Yirmi yaşında Avignon'a döndü. Burada Hugues de Sade adında bir memurla iki yıldan beri evli bulunan Laure adındaki genç ve güzel bir ka-

dına karşı umutsuz bir aşka tutuldu; ömrü boyunca bu aşkın ilhamlarıyle ölmez eserler meydana getirdi. Bu tutkunun etkisi altında seyahate çıktı. Avrupa'nın bir kısmını ziyaret etti ve Vaucluse'e çekilerek kahramanını Scipion teşkil eden *Afrika* adlı manzum destanı yazdı. Aşkının ilhamları altında yazmış olduğu şiirler, tüm Fransa ve İtalya'ya hem kendini, hem de sevgili Laure'yi tanıttı. Bu aşkı ve bu sayede kazandığı onur ve ün tutkusuyle birlikte yirmi yıl yaşadı.

Petrark, Vaucluse'de rahip oldu, buna karşın, hayatı sürekli bir zafer içinde geçti. Onu prensler ve papalar takdir ediyor, halk alkışlıyordu. Nihayet, 8 nisan 1341'de kendisine büyük törenlerle ozanlık tacı giydirildi. İtalya'nın birçok şehirlerinde oturdu, her yerde saygı gördü, krallar ona elçilikler verdi, İtalya'nın türlü iç ve dış savaşlarında onu korudular. Petrark, kıymetli bir kitaplık vücuda getirdi; bunu Venedik cumhuriyetine hediye etti. O, birçok eski Yunan ve Latin yazmalarını toplamış, bunlar arasında aşkları ve sofulukları içinde onurla yaşamış olan Petrark, XIV. yüzyıl edebiyatının diktatör bir temsilcisi, eleştiricilerin, bilginlerin, ahlâkçıların prensi olmuştu. Dolgun ve çeşitli hareketlerle süslenmiş olan hayatı, sürekli seyahatler ve İtalya'nın kurtuluşu için sebatlı özlemler ve çalışmalarla geçmiş, tüm tanınmış insanlarla ve bu dönemin unutulmaz olgularıyle ilgilenmiştir. Geniş ve her şeye dair olan mektuplaşmaları, bu yüzyıldaki insan ruhunun pek doğru ve şaşılacak bir aynasıdır.

Petrark'ın amacı, tüm Avrupa'da Yunan ve Latin yazılarını yeniden inceleme merakını vermekti. Kendisi de oldukça kuvvetli bir Yunanca öğrenmişti. Eskilerin eserlerini keşfetmek, kurtarmak, yayımlamak ve yaymaktı. Nihayet şiir, belagat ve eskiçağlar felsefesinin yardımıyle skolastik okulun ukalalığını (pedentisme), kuru ve soğuk formüllerini yıkmak ve kıyasın (tasım) egemenliği yerine, güzel'e, doğru'ya ve iyi'ye karşı coşkunluk yaratmak, özgür düşünce aracılığıyle savaş zekâsını geliştirmektir. O, kanıtlama (argumentation) yerine, hülyaları, diyalektik yerine ozanca ilhamları, Sorbon yerine Atina'yı, Aristo ve İbn Rüşd yerine Eflatun ve Ciceron'u koymak istedi. Bu bakımlardan Petrark, Dante'den daha çok ileri gider. Zira Dante, yalnız aydınlanmış (intellectüel) barbarlığa hücum eder; Aristo ve skolastiğe saldırmaz. Oysaki Petrark, resmî gezimcilik aleyhine Eflatuncu bir tepkinin şefidir; aynı zamanda Floransa'daki Mediciler Akademisinin müjdecisidir. Fakat Petrark, yalnız direnmenin şefi olmamış, Yeni Okulun da kurucusu olmuştur. Büyük bir ozan olmasına karşın, şiirden çok ahlâk felsefesine yetenekli olduğuna inanır. O, felsefesel bilimler şubesinde, şiirle dinin birleştiği bir yeni okul yaratmıştır ki, bunun en değerli öğrencileri, XVI. yüzyıl da türemişlerdir. Bunların arasında birçok farklar varsa da, hepsinin hareket noktası Eflatun'un *Şölen*'inde açıkladığı doktrindir ki, bu Eflatunculuğa, yani yenice yenileştirilmiş ülkücülüğe, kilise babaları, Saint-Augustin, daha sonra Saint-Bernard, daha pratik ve daha sofuca bir renk vermişlerdir. Bunlar bu mersiyeli (élégiaque) ve bazen de şehvetli mistisizmi, daha Hıristiyan ve Ortodoks bir hale getirmişlerdir; bu iki ilk yönsemeye, ozanlardan (troubadours) iğreti olarak alınmış bulunan bir şövalyelik ve kahramanlık öğesi karıştırmıştır; bu suretle düşüncesini de hayatı gibi sevgili 'kadın' ına feda etmekle bahtiyar olan Petrark, zaman zaman gerçeğin, yarlığın (charité) ve göksel güzelliğin şövalyesi olur.

Doğu'ya olduğu kadar da ortaçağa özgü olan alegori alışkanlığı, bir fani tarafından, yani bir 'madonna Laura' tarafından ilham edilmiş bulunan duygusal, romanesk ve melankolik aşkı, konusunu ebedî bilgelik teşkil eden ülküsel, tinsel ve İncil'e bağlı bir aşka çevirir. En yüce yetkinlik, bazen bir şahıs, bazen bir düşüncedir. Tamamlanmış olan tip, şahıs haline gelir ve şahıs, yaşayan düşünceden, gerçeklenmiş tipten başka bir şey değildir; ve genel olarak bu şahıs, bir kadındır; pek seyrek olarak da tanrılıktır. Bazıları için bu şahıs, Pallas'dır, bazıları için de Meryem Ana'dır ki, bu, daima gerçek gibi yanılmayan bir güzelliğin bakiresidir. Fakat yapılan konu, çeşitli olmakla birlikte, varolan aracılar, onunla birleşmeye hizmet etmezler. Bu aracılar, coşkulu ve dalınçlı aşka, bu aşk da yeniçağların kiyetizmine çevrilir. Bu itibarla ahlâk felsefesi, bilgeliğin ya da Tanrı'da mutluluğun hem tutkulu, hem de imgesel (hayalî) bir araştırılmasından ibaret olur.

Ahlâkçı, hayır ve şerri doğru olarak tanımlamakla kalmayacak, aynı zamanda aşırı bir erdem aşkıyle tutuşacak ve onları kahramanlık ateşiyle yakacaktır. Ruhumuzun kendi kaderi probleminin vesile olduğu acı sırları önünde, hayat ve ölüm sırları önünde, görülemez, fakat daima hareket eden kayranın (providence) uçurumları önünde, ahlâkçı, bizi, kalp asilliğinin ve en yüksek mutluluğunun (beatitude) kurumuş bir aşk çeşmesi haline getirmelidir.

İşte Petrark'ın felsefesel yazılarında bütün bunlara rastlarız. İtalyanca yazdığı eserlerinin her tarafında, dünyasal ve topraksal bir aşkın yanı başında platonik bir aşkın egemenliği de görülür. Latince olan eserlerinde ise, bu iki karakter karışık olarak belirir. Yalnız son

eserlerinde, yaratılmamış ve mutlak güzellikle, kusursuz ve ülküsel gerçek aşkı, gerçeksel Tanrı'nın erdemli ve zahitçe aşkı en saf ve tam olarak parladığı görülür. En iyisi, burada eserlerindeki Laura'ya olan aşkından başlayarak, bunun sımsıkı bağlı bulunduğu görülemez bilgelik aşkını kapsayan düşünceleri özetlemektir:

1. *Altı Zafer:* Bu eseri yarım kalmıştır ve ölümünden sonra çıkmıştır. Bu zaferlerden birincisi, aşkı bütün fanilerin efendisi olarak gösterir. İkincisinde Laura, aşka muzaffer olarak gösterilmiştir. Üçüncüsünde, ölüm, Laura'ya muzaffer olur. Dördüncüde onur ölüme galip gelir; beşincide zamanın ölümü onurdan üstün bir hale getirdiği görülür; altıncıda ise, tanrılık zamanın ve dolayısıyle her şeyin efendisi olduğunu belirtir.

2. *İnziva Hayatı:* Bu eser iki kitaptır; dostlarından bir keşişe ithaf edilmiştir, Bunu, Petrark'ın Vauclus'deki inziva hayatı ilham etmiştir. Yalnızlığı öven bu eserin öğelerini, ilkçağlardan ve bilgelerin hayatından almıştır. Birinci kitapta Petrark, insanın erdem için dünyaya geldiğini, şehir ve sarayların erdemi elde etmeye izin vermediğini, bu nedenden de toplumdan uzakta yaşamak gerektiğini, kendini hayalinin derin atılmalarına terk ederek anlatır. İkinci kitap ise tamamıyle tarihseldir ve geniş bilgilerle doludur.

3. *De Otio Religiosorum:* Bu eser de bir rahibe ithaf edilmiştir. Felsefeden çok Tanrıbilimi kapsar ve din felsefesiyle derin düşünceler ve dalınç hakkında dikkate değen kısımlar da vardır.

4. *Öteki ya da Beriki Talihe Karşı İcatlar:* Bu eser, Boéce'in bir taklididir; iki kitaptır. Birincisinde 122 diyalog, ikincisinde 130 diyalog vardı. Savunduğu düşünceler tüm dünya servetlerinin sınırlı ve fani olduğu ve ilâçsız hiç bir hastalığın varolmadığıdır. Bu vesileyle Petrark, bu fani dünyadaki mutlulukları art ardına inceler. Bütün bunların erdem için tehlikeli olduğunu anlatır. Çünkü, bunların bizi birtakım tutkulara esir ettiğini tanıtlamaya çalışır; sonra da ıstırap ve elemlerimizi sayar ve bilginin bunları kendi kalp ve iradelerimiz için iyilik getiren bir okul saymak suretiyle onlardan kurtulabileceğine inanır.

5. *De Sua İpsius et Multorum İgnorantia:* Bu eser, XIV. yüzyıldaki İtalyan felsefesinin durumunu öğrenme bakımından önemlidir. Eser, Aristo imanına yemin etmeyi reddettiği için Petrark'ı pek bilgisiz, diye ilân eden gezimcilere karşı, gerçeksel düşünürün, Eflatun ve Ciceron tarafını tutmaları, hatta Akademicileri hem zengin ve hoş, hem de Hıristiyanlığa pek uygun gören kilise babalarını beğenmeleri gerektiğini anlatır.

6. *De Republica Optime Administranda; De Officis et Virtutius İmperatorius* başlıklı eserlerinde Petrark, Eflatun ve Ciceron'un politika ve hükümetle halkın ve prenslerin hak ve ödevlerine dair olan başlıca özdeyişlerini toplamıştır. Bu eserler, XIV. yüzyıl Eflatuncularından birinin, yani ömrünü halkın ilerlemesine vakfetmiş olan Petrark'ın bağımsızlık ve özgürlük, yurttaşlık ve halkın mutluluğu hakkında neler düşündüğünü de gösterir. Bu eseri Dante'nin *Monarchia*'sından çok üstün sayanlar vardır.

7. *De Contempu Mundi* adındaki üç görüşme (colloque) tarzındaki eser, bir çeşit itirafname gibi yazılmıştır ve bir hal tercümesinden ibarettir. Bu üç diyaloğun her biri bir günde yapılmıştır. Birincisi, Petrark'ın hidayete erişmesini hazırlar. Zira, hayatı pek fırtınalıydı. İkincisi, onun ruhuna egemen olan ve kendisinin itiraf ettiği düşüklükleri Augustin'in gözden geçirmesini nakleder. En dikkate değen üçüncü görüşme Petrark'ın aşkını anlatır. Hayatında olduğu gibi, etütlerinde de oluşan değişikliklerin nedenlerini anlatır ve tek konu olarak sonsuz güzellik ve Tanrısal bilgeliğe karşı olan özlemini betimler.

8. *De Vera Sapiantia:* Bu diyaloğun konusu, Tanrısal bilgeliktir. Bu diyaloğlar, Roma meydanında hatip ve bilgili bir sofist ile, yani 'orator' ile bilgisiz, aşağılık, sofu bir 'budala' (idiota) arasında geçer. Birinci diyalogta, bilgisiz bilgiliye, bilgeliğin okul ve kitaplardan öğrenilemeyeceğini, onun, vicdanın derinliğinde saklı olduğunu tanıtlamaya çalışır ve bilgeliğin kaynağı, "kendi kendini bilmektir"; fakat insan, kendisini ancak her türlü büyüksemelerden (présomptions) kurtararak, eksinlik ve tevazu kisvesine bürünmek suretiyle bilebileceğini anlatır. Ancak bu suretledir ki, eğer 'insan ölümlü ve akıllı bir hayvan'sa akıl, kendini büyük görmekle kirlenir; bu gururu, ölüm düşüncesiyle eksinliğe düşme zorunda kalır. Bu suretle hastalığın yanında emin bir ilâç bulunur. Aynı zamanda vahiy sayesinde, Tanrı bizden yalnız umutsuzluğu kovmakla kalmaz, aklı arıtmak ve yükseltmek kuvvetini de verir. Tanrı, bize âlemin kusurlu bilgeliği yerine, göklerin yetkin ve kutsal bilgeliğini sunar. Petrark, bu eserin ikinci diyaloğunda, bu hayran eden bilgeliği, her güzelliğin kaynağı olarak ve bin türlü ozanca şekiller vererek duyulabilir ve lâtif bir hale getirir. Bu gerçek bilgelik bize, yetkinlik aşkını ilham eder. Bu aşk sayesinde içsel inanç, kendi ilke, ortam ve sonu olan tanrılığa doğru çekilmiş olur. Bu aşk, 'bilim' ve 'yarlık' sayesinde iki tarzda belirir. Bu ermenin (initiation) ve arınmanın iki de-

recesini gösterir ki, bunda ruhumuz fena eğilimlerinden kurtulur. Her iyinin kaynağı için, sonsuz varlık için içgüdüsel sempatimizi kuvvetlendirir. İşte Petrark'ın 'gerçeksel bilgelik' ten anladığı şey budur. Bunun içindir ki Petrark'ın arkadaşı ona, 'Göksel Adam '(Coelestis Homo) adını vermiştir.

Bu eserlerin esasını teşkil eden ahlâksal düşünceler yeni değildir. O, Eflatun ve din babalarının eski doktrinlerini ozanca bir dille yinelemiştir. Fakat bu doktrin, yayınlandığı çağda çekici ve kuvvetli bir yenilik gibi görünmüştür. Petrark, bunları ifade etmek için Sokrat'ın alay yöntemini ve diyalog şeklini kullanmıştır. Ayrıca, çözümleme ve bireşimin özgür ve çeşitli bir karışımı, tümevarım ve kehanet, psikoloji ve 'a priori' kanıt getirmek gibi yollara baş vurmakla da o, Akademi'nin ve kilisenin derin doktorlarının başarılı bir çırağı gibi görünür. Fakat onu, zamanının ünlü zekâlarından ayıran nitelik, savunduğu ahlâktan yararlanan birçok taklitçilerin meydana gelmesine hizmet etmiş olmasıdır.

Külliyatı, İtalya'da birçok kez basıldı ve türlü dillere çevrildi. İlk baskısı: *Opera Omnia* (Basileae, 1581).

Bkz. L'Abbé de Sade, *Mémoires pour la vie de Francesco Petrark* (3. cilt, 1764); A. Mézièère, *Petrarque* (Paris, 1867); P. de Nolhac, *Petrark et l'Humanisme* (2. cilt, 2. baskı, Paris, 1907); G. Koerting, *Petrarcas Leben und Werke* (Leipzig, 1878); E. Garin, *L'Umanismo Italiano* (Basi, 1952); G. Contini, *Il Trecento* (Floransa, 1953).

PFAHLER, Gerhard. Alman eğitimcisi ve psikoloğu. 12 ağustos 1897'de Freudenstadt'da doğdu, 1929'da Rostock, 1930'da Altona, 1932' de Mein üzerindeki Frankfurt, 1934'te Giessen, 1938'de Göttingen ve Tübingen şehirlerinde profesörlük yaptı. Soyaçekim konuları üzerinde derin araştırmalarda bulunmuştur. Eserleri: *System der Typenlehren* (4. baskı, 1943); *Vererbung als Schicksal* (1932); *Warum Erziehung Trotz Vererbung* (5. baskı, 1943); *Der Mensch. und seine Vergangenheit* (3. baskı, 1953); *Der Mensch. und sein Lebenswerkzeug* (1954).

PFANDER, Alexander. Alman filozofu. 7 şubat 1870'de Iserlohn'da doğdu, 20 mart 1941' de Münih'de öldü. 1908'de bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Olaybilimcilik (phénomènologie) felsefesine bağlıdır ve Th. Lipps okuluyle de uğraşmıştır. Daha çok mantık ve psikoloji üzerinde çalışmıştır. Şu eserleri önemlidir: *Logigk* (2. baskı, 1929); *Zur Psycho. Logic der Gesinnungen* (2 cilt; 2. baskı, 1922-1930); *Grundprobleme der Charakterologie* (1924); *Phenomenologi edes Wollance* (2. baskı, 1930); *Die Seele des Menschen* (1933); *Philosophie der Lebens Schicksaele* (1948); *Motive und Motivation* (2. baskı, 1930).

PHALEAS (Halkidikya'lı). Yunan filozofu. Aristo'dan öğrenildiğine göre, bu filozof, Eflatun'un *Cumhuriyet* ve *Kanunlar*'ında kurmak istediğine benzeyen bir site meydana getirmeyi düşlemiştir (*Politika,* ch. II). Aristo'nun verdiği bilgi yeter derecede geniş olduğu için Phaleas'ın düşüncelerini açıkça öğrenmiş bulunuyoruz. *Politika*'da bulunan eleştirimsel parçayı aynıyle naklediyoruz:

"Bundan önce gördüğümüz ve daha da göreceğimiz diğer bazı kurumlar vardır ki bunlar, *Cumhuriyet* ve *Kanunlar*'dakine yakın bir tarzda gerek bazı bireyler, gerek filozoflar ve devlet adamları tarafından tasarlanmışlardır. Fakat bunlardan Eflatun'dan başka hiç biri, kadınları ve çocukları ortak mal haline getirmeyi ve kadınlar arasında onlarla birlikte yemek yenmesi düşüncesini ileri sürmüş değildir. Zorunlu olarak en genel reformların yapılmasına başlanmıştır. Böylece bazıları, tüm anlaşmazlıkların başlıca nedeni saydıkları mülkiyetin iyi düzenlenmesini önemli bulurlar. İşte Halkidikya'lı Phaleas, bu noktadan başlamıştır. O, mülkiyet, yurttaşlar arasında eşit olmalıdır, dedi. Ona göre, bu, bir devletin kurulduğu anda pek kolay bir şeydir; fakat devlet bir kez kurulduktan sonra çok çalışmayı gerektirir. Bununla birlikte, zenginler, çehiz vermek ve geri almamak, fakirler çehizi alıp geri vermemek koşuluyle eşitlik kolayca gerçeklenebilir. Fakat bu ilke konulurken, servetlerin vergileriyle birlikte çocukların sayısını saptamayı da unutmamalıdır. Zira, aile servet oranı dışında artacak olursa, kanun kendi kendini yıkmış olur. Bu sakıncadan (mahzur) başka birçok zenginlerin fakirleşmeleri de fenadır. Bu çeşit insanlar, ihtilâle pek yetenekli olurlar. Servetler eşit olduğu takdirde, ya pek taşkın ve lükse elverişli olabilir ya da pek cılız ve bu nedenle de sefalete yakın olabilir. Şu halde, yasamacının (legislateur) eşitliği sağlamış olması yetişmez. Onun eşitlikte doğru ölçüyü araştırması gerektir. Herkese mütevazı bir parça isabet ettirmesi gereken, servetten çok tutkulardır. Bu ise, ancak kanunla düzenlenmiş iyi bir eğitimle sağlanabilir. Yani, tüm yurttaşlar aynı servetle birlikte aynı eğitimi de almış olmalıdırlar. Bu eğitimin esası ne olmalıdır? Bu hepsini tek düzenli bir hale getirmekten ibarettir. Eğitim herkes için tek düzenli olmalı. Yani, herkese para ya da onur tutkusunu ya da her ikisini birden vermelidir. Fitneler, yalnız servetlerin eşit olmamasından meydana gelmez, onurlardan da gelir. Bunlar da ters yoldan, bu iki nedenden

birinden doğar. Halk, zenginliklerin eşit olmamasına karşı, namuslu insanlar ise, onurların eşit olmamasına karşı isyan ederler ve suçlar, Phaleas'a göre, yalnız zorunlu ihtiyaçlar için yapılmaz; bunların önüne servetlerin eşit olarak paylaşılmasıyle de geçilemez. Yalnız açlık ve soğuktan korunmak için hırsızlık yapılmaz, keyf için, bir tutkuyu kandırmak için de yapılır. Bu itibarla, bunun tedavi çaresini yalnız felsefede bulabiliriz. En büyük aşırılıklar, birtakım yalın ihtiyaçları gidermek için değil, en yüce keyifleri tatmak için yapılır. Örneğin, istibdat yapılmasının nedeni, soğuktan korunmak değildir. Anlaşılıyor ki Phaleas'ın kurumu sadece küçük haksızlıklar için iyidir. Bundan sonra sitenin iç hayatını düzenlemekle uğraşır; fakat aynı zamanda komşular ve yabancılarla olan ilişkileri de düşünmek lâzımdır. Fakat Phaleas, bu konuda bir şey söylememiştir. Servet için de böyledir. Servetleri yalnız uygar hayatın ihtiyaçlarına değil, dış tehlikelerden kaçmaya da elverişli bir hale getirmek gerektir. En kuvvetli komşular kadar, kuvvetli olmayanların kendilerini savunamayacakları inkâr edilemez. Eşit olanlarla savaşamayacak denli zayıf olmak da gerekmez mi? Phaleas, tüm bunlar hakkında hiç bir şey belirtmemiştir. Fitnelerden kaçınmak için, yurttaşlar arasında servetlerin eşit olması, kuşkusuz ki yararlıdır. Fakat doğrusu istenirse, bu, büyük bir şey değildir. Namuslu insanlar, servetlerin iyi paylaşılmamış olmasından şikâyet edebilirler; bundan birtakım suikastler ve kargaşalıklar da doğar gibidir. Diğer taraftan rezillikler, doymak bilmez tutkular, doğaları itibarıyle hırslarını doyurmak için yaşarlar. Bütün bunlardan anlaşılır ki, işe servetlerin eşit bir surette paylaştırılmasından değil, tutkuya karşı namuslu doğaları korumaktan ve saldırganların zarar verme güçlerini kaldırmaktan, yani kendilerine zulüm etmeksizin zayıf bir hale gelmelerini sağlamaktan başlamalıdır. Phaleas, servetlerin eşitsizliği hakkında da uygun bir bilgi vermemiştir. O, sadece toprak servetlerinden bahsetmiştir. Oysaki köle, hayvan ve para gibi hareket eden servetler de vardır. Bütün bu servetleri ya eşit bir surette paylaştıran emirler çıkartmalı, ya da bunların doğaları bilgece saptanılmalıdır; yahut da eşitlikten büsbütün vazgeçmelidir. Bana öyle geliyor ki, Phaleas, kurmak istediği siteye küçük ölçüde servetler veriyor; zira, burada çalışan işçilerin hepsi hem köledir, hem de yurttaşların sayısına eklenilmemişlerdir. Tüm bunlardan Phaleas'ın kurumunda ne gibi yarar ve sakıncaların bulunduğu anlaşılır".

Görülüyor ki Aristo, bu sitede pek az yarar gördüğü halde, bunun sakıncaları hakkında, bugün de değerini yitirmemiş olan düşünceler ileri sürmektedir. İlkçağların poiltika ütopyacıları arasında insanların mutlak eşitliğini açıkça savunan yalnız Phaleas'tır. Onu, Eflatun'dan ve Mile'li mimar Hippodame'dan ayıran nitelik de budur.

Bkz. Aristophan ve Atene'nin *Kuşlar* komedisi (liv. VI, vd.) ve *Kadınlar Meclisi.*

PHEDON (Elis'li). Sokrat'ın öğrencisi. Hocasına karşı olan büyük fedakârlığı yüzünden, Eflatun, diyaloglarından birine onun adını vermiştir. Bilindiği gibi bu diyalog, Sokrat'ın ölümünden ve ruhun ölmezliğinden bahseder ve Phedon, hocasının son dakikalarını bu diyalogta heyecanla anlatır. Genlçiğinde bir cezaevinde çalışmış ve Atina tüccarlarından olup, bir sefahat yerini işleten birine köle olarak hizmet etmiştir. İşte Sokrat, onu efendisinin evi önünde görmüş, çekici ve zeki fizyonomisine tutularak kendisini Kriton ya da Alkibiades'e satın aldırmak suretiyle öğrencileri arasına katmıştır. Sokrat'ın ölümünden sonra Phedon, yurdunda bir okul açmışsa da, oradaki rolüne dair hiç bir şey bilmiyoruz. Eskilerin saygı gösterdikleri birtakım eserler yazmışsa da bunlar kaybolmuştur. Diogéne Laêrce, bunlardan bir kısmının başkaları tarafından yazıldığı halde ona yükletildiğini, fakat *Zophyrus* ve *Simon* adlı iki eserin onun tarafından yazıldığını anlatır; kurduğu Elis Okulunda, Elea'lı Pleistanos ve Eritre'li Menedemos, Phedon'un ardılı olmuşlardır. Bu okulla Megarya Okulu arasında bir yakınlık vardır.

Bkz. Aulu, Gell, *Nuits Attiques* (liv. II, ch. XVIII); Diogéne Laêrce, (liv. II); Phedon'dan Suidas da söz eder.

PHEDR. Epikürcü Yunan filozofu. Ciceron ve Cesar zamanında Atina'da parlamıştır. Dinleyicileri arasında Ciceron da vardır ki bu filozof, onun derslerini M.Ö. 79'da dinlemiş ve Phedr'in düşüncelerini beğenerek eserlerinin çoğunda onun karakterini övmüş, şahsına karşı olan dostluğunu kaydetmiştir. Phedr, *Tanrıların Doğası* hakkında bir eser yazmıştır. Ciceron'un *De Natura Deorum* adlı eserinde ondan birçok parçaların bulunduğu zannedilmektedir. Herkülanum'da bulunmuş olup, Christian Peterson tarafından *Phoedri Epicurei, Vulgo Anonymi Hergulanentum et Illustratum* (Hamburg, 1833) adıyle yayımlanmış olan eser, onun yazılarının en güvenilir parçaları sayılmaktadır. Dogmatik olmaktan çok, tarihsel olan bu parçalarda Phedr, stoacıların, Yunan mitolojisine uyguladıkları fiziksel yorumlamaları nakletmektedir.

Bkz. M. A. Olleris'in gerek Phedr ve gerek genel

olarak Romalılarda Epikürcülük hakkında yazmış olduğu tez (Paris, 1841).

PHERESİDES. Yunan filozofu. Siklat adalarından biri olan Siroz'da (Samoz) doğmuştur. Anaximandr'ın çağdaşıdır. Bu itibarla, XVI. Olimpiyat yılında, yani, yaklaşık olarak M.Ö. VI. yüzyılda (584/583) dünyaya gelmiş ve 499/498'de ölmüştür. Homeros'tan beri bu adaya Fenikeliler ticaret kasdıyle uğramaktaydılar. Thalès'in de bu adayı ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu itibarla Pheresides, o zamanlar pek ünlü olan bu filozoftan olduğu kadar da Fenike dininin dogmalarından (dogme) yararlanmış sayılmaktadır. Bu geleneği Suidas, Ösbe, Hesychius, Josephe... gibi eski tarihçiler kaydetmektedir.

Diogéne Laêrce, onun Pittaküs'ten ders aldığını kaydederse de, tüm eski yazarlar, onun hiç bir üstattan ders almadığını, kendi kendini yetiştirdiğini ve Fenike eserlerinden başka bir üstat tanımadığını anlatırlar. Genel olarak, kendisi gibi Ege adalarından birinde doğmuş olan Fisagor'a ders verdiği de söylenir. Onun bir taraftan Yunan geleneksel inançlarını, Orfecilik (Orphisme) inançlarıyle karıştırdığı ve astronomiyi Babillilerden aldığı anlaşılmaktadır. Kendisinin ölümünden çok sonraları bile, bizzat imal ettiği bir güneş saati, Siroz'u ziyaret edenlere gösterildi. Gomperz, Pheresides'in tiran Pisistrat'la oğullarının sarayında yaşamış olan ozan Onomakrit'in etkisi altında kalmış olması ihtimalinden söz eder. Onun hakkında birtakım efsaneler de vardır. Örneğin, bir gün Siroz sahillerinde gezerken pupa yelken gitmekte olan bir geminin batacağını haber vermiş ve az sonra gemi, gözleri önünde batmıştır. Bir başka gün de, bir kuyudan çekilmiş olan sudan içtikten sonra üç gün içinde bir deprem olacağını haber vermiş bu iddiası da doğru çıkmış. Bu çeşit efsaneler, onun meteoroloji olaylarına dair bilgi ve dikkat sahibi olduğuna aracılık eder.

Diogéne Laêrce, Pheresides'in ölümüne dair türlü söylentileri nakleder: Bir söylentiye göre, Efeslilerin muzaffer olmaları için, kendisini bunların düşmanı olan Manisalıların arazisine bacaklarından sürükleterek ölmüş ve Manisa topraklarına muzaffer olarak giren Efesliler, onu saygı törenleriyle gömmüşler. Bir söylentiye göre de, Delphe'e yaptığı bir seyahat sırasında kendini Korkykeios dağından atmak suretiyle intihar etmiştir. Fisagorculardan Aristoxen ise, bitlenme hastalığına (pediculaire) tutulduğunu, yani vücudu kurtlanarak etleri parça parça dökülmek suretiyle öldüğünü anlatır. Onun hastalığı sırasında, kendisini Fisagor ziyaret etmiş ve sözde bu büyük adam, Pheresides'i kendi elleriyle kefenleyerek cenazesini saygı törenleriyle gömmüştür.

Güya Pheresides, Delos tanrılıklarına inanmadığı için, onların intikamına uğramıştır. Pheresides, tanrılara kurban kesmediği gibi, halka da kesmemelerini telkin ettiğinden herkes, onu dinsiz saymış ve hastalığında kimse ziyaretine gelmemiştir. Onun 59. Olimpiyat'ta, yani M.Ö. 540'ta yaşamakta olduğunu Diogéne Laêrce yazmaktadır.

Doğa hakkında ilk eseri yazmış olanın Pheresides olduğu anlaşılmaktadır. M. Rivaud'ya göre, Pheresides, Anaximandr'ın eserinden yararlanmış, *Mağara Hakkında* adlı eserinde anlaşılması güç, dağınık olduğu kadar da garip bir kozmogoni doktrinini savunmuştur. Birçok parçaları kaybolan bu eserin asıl adı, *Tanrıların Doğasına Dair* ya da *Beş Kıvrım Arasında (Pantemikos)* dır ki bu, VI. yüzyıl ortalarında yazılmıştır. Bundan kalan parçalar, gezimcilerden Ödem'in bir eseriyle M.Ö. III. yüzyıldan kalan bir Mısır papirüsünde ve İskenderiyeli Clément'ın bir parçasında ele geçmiştir.

Onun kozmogoni doktrini kısaca şudur:

1. Sıvı halinde sulanan şekilsiz madde.

2. İyilik getiren eylem; bu, zamanla tamamlanan düzenleyici nedenle oluşmuştur. Bu neden, her türlü yetkinliğin kaynak ve örneğidir. Bu itibarla Pheresides, kozmogoniye Kronos (Zaman), hayatın en yüce ilkesi olan Zas (bu, Heraklit'te de vardır), yeryüzü tanrıçası olan Kitonie (Chthonié) olmak üzere üç ilkeyi temel yapar. Ona göre yeryüzü, âlemin merkezidir ve her şeyden önce meydana gelmiştir. O, yeryüzüne Kitonie ve sıvı halindeki ilkeye de, zamana hiç de benzemeyen ve gökyüzünün aşağı kısmı olup, içinden ateş, hava ve rüzgârın doğduğu Kronos adını verir. Zas ya da Zeus adını verdiği düzenleyici hayat ilkesini de Kitonie ile Kronos'un üstüne yerleştirir. Zas, demiurgosca (demiurgique) eserini tamamlamak için bir 'kanatlı meşe üzerinde' —belki de uzayda dalgalanan âlemin temel öğeleri, iskeleti olan— Eros (aşk) haline gelir ve aşkın etkisiyle Ofione (Ophionée) adını alan büyük yılan-tanrıdan başka daha birçok ikinci derecede tanrılar oluşur. Aşk, üzerinde yeryüzünün ve okyanusun tüm sakinleriyle birlikte resmi çizilmiş olan bir gelinlik tüle sahiptir. Nihayet Zas, doğanın kötü güçlerine galip gelmek için, Kronos'un yönetimi altında Ofione adlı yılanla bunun ordusunu teşkil eden Ofionitlere (Ophionites) karşı üç ebedî varlıktan meydana gelmiş olan beş tanrı familyasını savaştırır. Bu savaş sayesinde ifritler okyanusa yuvarlanır; beş tanrı familyası da gökleri elde etmiş olur. Pheresides'in eseri şöyle başlamaktadır: "Zeus, Kronos ve Şton (Chtôn) ölüm-

süzdürler. Zeus, Şton'a bir hediye sunduğu zaman, Şton, Yeryüzü (Arz) adını aldı".

Ciceron'a göre, ruhun ölmezliği doktrinini de ilk kez telkin eden Pheresides'dir. Onun, bunu Fisagor'a okuttuğu ve kendisinin de bunu pek eskiden beri Hindistan ve Mısır'da okutulmakta olan ruh göçü (métempsychose) doktrininden almış olduğu sanılmaktadır. Onun bahsettiği kanatlı çınar ve türlü renkler ve şekillerle süslü tülün birer simge olduğu zannedilir ve başka başka tarzlarda yorumlanır. Fabrisius, Çınar'ın Tanrı; kanatların zaman; büyük tülün bin bir dönüşüme yetenekli olan doğurtucu doğa olduğunu söyler. Sandius ise, *Ruha Dair Kitap* adlı eserinde, kanatlı meşenin ruh olduğunu, büyük tülün de beden olduğunu anlatır. Brucker de: Çınar, yüzlerce yıl yaşadığı için ebedî maddeyi, Kanatlar da bu maddede oluşan hareketi, Tül ise, bu hareketin ürünü olan âlemi temsil eder, der. Heinius, bütün bu yorumlamaları bir yana bırakır, Çınar'ın yeryüzü küresi olduğunu, Tül'ün de karaları ve denizleri içine alan âlemin büyük dairesi olduğunu zanneder.

XII. yüzyılda Lille'li Alain de, Pheresides'den yararlanarak doğayı, gezegenlerin simgesi olan pırlantalarla süslü ve üzeri varlıkların şekilleriyle bezenmiş bir manto giymiş olan bir bakire olarak tasavvur etmişti. Diogéne Laêrce, Pheresides'in Thalès'e yazmış olduğu bir mektup nakletmektedir ki, gerçeklik derecesi bilinmemekle birlikte aynıyle dilimize çeviriyoruz:

PHERESİDES'DEN THALÈS'E

"Vaktiniz geldiği zaman rahatça ölebilir misiniz? Bana gelince, mektubunuzu aldığım zaman, hastaydım, ateşler içinde ve kurtlara bürünmüştüm. Dostlarımdan, gömülmemden sonra yazılarımı size göndermelerini rica ettim. Siz ve diğer bilgeler tasvip ederseniz, onları meydana çıkarınız. Aksi halde bastırmayın. Zira, eşya hakkında mutlak surette emin bir görüşü kapsamadıklarından, bunlar bana ancak yarım bir haz verirler. Zaten ben de bu yazılarda gerçeği tanıtmak iddiasında bulunmadım; sadece bir adamın tanrılar hakkında söyleyebileceği kadarını söyledim. Geri kalanı tahminden başka bir şey olamaz. Özet olarak ben, kesin bilgiler değil, telkinler verdim. Hastalık yüzünden her gün biraz daha bitkinim. Yanıma doktor ve dostlarımın girmesine izin vermiyorum. Onlar, kapıda bekliyor ve sıhhatim hakkında haberleşiyorlar. Parmağımı kapıya uzatmış olduğum halde, kendimi bitmiş gösteriyor ve onları iki gün sonra Pheresides'in cenaze törenine gelmeleri için davet ediyorum".

Diogéne Laêrce, onun mezar taşında şöyle bir yazıt olduğunu, Duris'ın bir eserinde görmüş olduğunu kaydeder:

"Tüm bilgelikler bende toplanmıştır. Beni övmek isteyenler, Fisagor'u övmelidirler. Zira, Yunan toprağı üzerinde o birincidir. Bunu demekle gerçeği söylemiş oluyorum".

Eserlerinden kalan parçalar birleştirilerek diğer bazılarının paraçlarıyle birlikte O. Kern tarafından *De Orphei, Epimenindis, Pherecydis Theogoniis Quaestiones Criticae* (Berlin, 1880) adıyle yayımlanmıştır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. I); Diels, *Vorsokratiker.* (2. baskı, s. 503); Aristo, *Métaphysique* (liv. XIV, ch. IV); Ciceron, *Tusculanes, Quest. I, 16;* M. Rivaud, *Les Grands Courants de la Pensée Antique* (1929); Heinius, *Dissertation sur Pherecides* (Berlin Bilimler Akademisi memuvarlarında Fransızca olarak); Th. Gomperz, (cilt I, s. 117-121); Diels, *Archiv für Gesch. der Philosophie* (cilt II, s. 91, 93-94; 656-657).

PHILELPHE ya da **FILELFÖ, François.** İtalyan filozofu. Hümanizmacı. 1389'da Tolentino'da doğdu. 31 temmuz 1481'de Floransa'da öldü. Jean Chrysoloras'ın öğrencisi ve damadı. 18 yaşında Padoue Üniversitesinde, sonra Venedik, Istanbul, Bolonya, Floransa, Milano ve Roma'da Yunan bilgilerini okuttu. Gittiği şehirlerden ya açlık ya da veba, yahut da iç ve dış savaşlar yüzünden, nihayet birtakım edebî tartışmalar dolayısıyle kaçmış ya da kovulmuştur. Istanbul'a, Venedik elçisi olarak gelmiş ve Yunancayı bu şehirde ilerletmişti. Papa Nicolas V'ya sekreter olmuş, Aragon Kralı Alphons, onun için Toison-d'Or şövalye nişanını çıkarmış ve onu savaşlarında ozanlık tacıyle onurlandırmıştır. Philelphe, Yunan dilini pek iyi bilirdi. Hipokrat, Plutark ve Xenophon'la diğer bazı klasiklerin birçok eserlerini Latinceye çevirmiştir. Aristo retoriğinin önemli bir versiyonunu (vertion) da ona borçluyuz.

Philelphe bir ahlâkçı olarak da felsefe tarihinde yer almıştır. *De Morali Dissiplina* adlı beş kitabı ile *Convivia Mediolanensin (Milano Şöleni)* adlı diyalogları bu konuyu inceler. Birinci eserin beşinci son kitabı yarım kalmış ve 1552'de Venedik'de basılmıştır. Bu eser, Aristo ve Ciceron'un kurduğu ahlâk kanunlarının açık ve fakat kuru bir özetidir. Erdemle düşkünlüğün ayırt edilmesi, halkın ve bireyin nitelikleri, erdemi kazanma aracılarına işaret, düşkünlükten çekinmek ya da tamamıyle kurtulmak... gibi bahisler, iyi düzenlenmemiş ve sistemsiz olarak yazılmışlardır. Bu eserin ruh ve özeti bundan ibarettir. 1477'de yayımlanmış olan ikinci eser, iki diyalogtan ibarettir ve felsefeden çok edebiyatı ilgiler. Bununla birlikte, içinde birçok metafizik problemler vardır. Ruh ve fakülteleri, düşünce, Tanrı tara-

fından yaratılmış olan evren, âlemin ahengi, müzik... vb. Bu eserin her sayfasında, onun, Fisagor ve Eflatun felsefesini pek derinden bildiği açıkça görülür. Bu eserin ikinci kısmında felsefeye dair bazı güzel düşünceler vardır. "Filozof olmayan, ancak bir insandır" sözü gibi. Filozof olmayanın insanlığından kuşkulanan Philelphe için felsefe, özel olarak Tanrı ve ahlâkın niteliğini inceleyen ve fakat genel olarak hümanitelerle bilimleri kapsayan bilgidir ki, bu, esasen o dönemin anlayışıdır. Philelphe'in bilgisi genişti, fakat övünmesi bilgisinden fazlaydı. Zamanının mütebahhirleriyle ve hele rakibi olan Pogge ile uzun tartışmalara girişmişti. Bu çeşit yazıları, karşısındakileri küçümsemek, hor görmek gibi saldırgan bir özellik taşır. Ayrıca, *Petrark'a Dair Yorumlamalar* (Bolonya, 1476); *Yergiler* (Milano, 1476) adlı eserleri de ünlüdür.

PHILIPPOV, M. XIX. yüzyılın ikinci yarımında yetişmiş Rus felsefe tarihçisi. *Philosophia Diestvitelnosty (Gerçekliğin Felsefesi)* (2 cilt; Saint-Petersburg, 1895-1897) adındaki pek hacimli eserinde onun tüm felsefesel düşünceleri bulunabilir. Philippov, bu eserinde başlıca felsefe sistemlerini çözümler. Yazar, evvelâ bugün felsefenin mümkün olup olamayacağını inceler. Yalnız eski metafizik sistemler için değil, aynı zamanda diğer bilimlerinkinden farklı ve özel bir felsefe anlayışı için arşivlere baş vurma zamanı gelmedi mi? Felsefeden, iğreti olarak diğer bilimlerden aldığı genelliklerin hepsini atacak olursak, o birtakım boş sözcüklerden ibaret kalmaz mı? diye sorar. Eserinde sık sık tekrarladığı bu sorularla felsefe spekülasyonlarına karşı bir çeşit kuşkuculuğa düşmüş görünür. Bu itibarla çağdaş bilim zekâsına nüfuz etmiş olan metafizik etütlere karşı koyan enerjik direnci anlamak için bu etütlerin yeniden doğması lehine girişilmiş teşebbüsleri hatırlamak yetişir. Deneysel bilim taraflıları, gittikçe daha fazla her çeşit felsefeden uzaklaşıyorlar. Felsefesel kuramları uzaklaştıran bilimin bu spekülasyonları gereksiz bir hale getirmiş bulurlar. Felsefesel sistemlerin tarihi, parlak dönemlerinde bu sonuçlara sahiptirler. Bu konuda Hegel felsefesinin kendi zamanında yaptığı nüfuzu ve kendinden sonra bu felsefenin karşılaştığı ilgisizliği anımsamak yetişir. Hegel'in öğrettikleri başka felsefe kurumları tarafından reddolunmamıştır; fakat bilimsel düşüncenin evrimidir ki, onun bir tarafa atılmasını sağladı; her ne kadar Hegel'in son hayranları, onun doğa bilimlerinin gelişmesine bir etki yaptığını kendisinin, Darwin'i müjdeleyenlerden biri olduğunu onaylamışlarsa da bilindiği gibi, Darwincilik, evrimciliğin ifade tarzlarından biridir. Hegel felsefesinin genel ilkesi ise, 'gelişim' (développement) düşüncesidir. Aynı zamanda Hegel, gelişmenin biyolojik doktrinine şiddetle karşıdır ve bu inkâr edilemez.

Hegel ve Schopenhauer antipotuna gelince, ilk bakışta bunlardan ikincinin yöntemi birincininkinden farklı gözükür ve o, genel olarak deneysel bilimlerle özel olarak doğal bilimlere geniş bir yer verir; fakat derinden bir inceleme yapılırsa görülür ki, Schopenhauer için doğal bilimlerin olguları, kendi doktrinine uyarlıkları oranında önemlidir. O, aksi durumlarda bilimin elli yıldan beri hiç bir ilerleme kaydetmediğini söyler. Bilimle çağımızda en çok bilinen ülkücü sistemler arasındaki amansız çatışmaları göstermek için, bu iki filozofun adları kâfidir. Philippov, birçok bilginlerin felsefesel araştırmalara pek az bir şey getirdiklerini iddia etmelerine hayret eder. Burada karşımıza başka bir sorun çıkar: Bazı felsefe sistemlerinin kaybolması yanlış bir yön almanın sonucu mudur? Ve bunu tüm felsefenin yararsız olduğuna bir kanıt sayabilir miyiz? Felsefenin tüm bilimler alanına hükmettiği düşüncesini bir yana bırakarak, felsefenin özel bir araştırma yöntemine ihtiyaç gösteren kendi türünden ayrı bir bilim olup olmadığını da bilmek gerekmez mi? Philippov, felsefenin ayrı bir bilim olduğunu kabul etmez. Eğer felsefe, der, örneğin, astronomi ya da fizik gibi bir bilim ise, kendi derin araştırmalarının konusunu belli etmesi gerekir. Herkes, geometrinin amacı, uzamın; astronomininki ise göksel cisimlerin araştırılmasından ibaret olduğunu bilir. Oysaki, felsefenin konusu üzerinde uyuşmuş olan iki filozof bile yoktur. Eskiler, felsefeyi bilimle karıştırırlar. Onlara göre, felsefe, sözcüğün en geniş anlamıyle bir bilimdir. Newton, Hobbes ve diğer İngiliz düşünürleri, felsefeyle doğal bilimler arasında hiç bir fark görmezler. Almanya'da, Kant'tan beri yeni çağın bilimsel felsefesi, felsefeyi, fakültelerimizin derin araştırması (investigation) sayılmaktadır. Felsefe ile bilimi uzlaştırma onuru, Aug. Comte'tan başlar. Onun pozitif felsefesinin problemlerinden biri, bilimin başlıca ürünlerinin birleştirilmesidir. Bu felsefe, tüm evren olayları arasında akılsal ve bilinçli bir ilişki aramaktır. Bununla birlikte Aug. Comte'un öğrettikleri de pek büyük ve fazla bir dogmacılıktan kurtulmamıştır.

Aug. Comte, eleştiriye hiç yer vermez, çözümleme yapmaz, sadece iddia eder. Oysaki, felsefe, bir eleştiri eseri olmalıdır ve onun sistemi, bir dogmalar derlemesi karakterini değil, bilimin şimdiki haline tekabül eden bir tümdengelim yasası (corps) olmalıdır. En önemli

bilim tezleri, felsefe tarafından değil, bilim tarafından kurulmuştur. Bilimsel kuramların en büyüğünü kurmuş olanların tümü, yalnız uzman bilginler değil, aynı zamanda büyük filozoflardır. Darwin, kabukluların (crustacés) monografisini verdiği için değil, 'türlerin kaynağı' hakkındaki görüşüyle bir onur kazanmıştır. Nitekim, Descartes ve Leibniz de, hem bilgin, hem de filozof olarak tanındıkları gibi, Galilée, Newton, Helmoltz da söz götürmez bir surette, Schopenhauer ve Hegel gibi felsefe tarihinde bir yer almak hakkına sahiptirler. Onların bu son iki filozoftan farkı, onlarda bilimsel ilkelerin metafizik sistemlerden daha önemli bir rol oynamasından ibarettir. Bununla birlikte felsefe, metafizik mutlaklardan uzaklaştırılmak suretiyle yapılmış olan kısıntılara karşın, varolma hakkını yitirmez. Hatta, tersine olarak, bilime yaklaşmak, fakat onunla karışmamak suretiyle kendi alanını genişletmiştir. Varsayımlar (hipotez) düşüyor, sistemler değişiyor, fakat bilim asla mahvolmuyor, daima ilerliyor, eğer felsefe de kesin olarak bilim alanına geçecek olursa aynı talihe erişebilir. Fakat evrenin ahenkli temaşasının bilimsel işlemelerinden (élaborations) başka felsefenin en önemli problemi, ahlâk neden ibarettir, nasıl yaşamalıdır? sorunlarıdır.

Ahlâksal sorunlar varolmaksızın felsefe varolamaz. "Sanat sanat içindir" gibi, "felsefe felsefe içindir" düşüncesi saçmadır. Zira, soyut spekülasyonlardan daha önemli ve hayatsal değerde olan problemleri unutmak hakkına sahip değiliz. Bu problemler nelerdir? Etin perhizlerle öldürülmesi ya da altın çağa dönüşlerle ruhun kurtuluşu sağlanabilir mi? Bu problem, siyasal özgürlük ya da servetlerin dağıtımı sorunu mudur? Tüm bunlar, kuramlara, tarikatlara, partilere... vb.'na bağlıdır. Özet olarak anlaşılıyor ki, bilimi yüksek bir amacın araştırılmasına meylettiren öğretiler vardır; bu konuda Léon Tolstoy'un felsefesine değinmek yetişir. Tolstoy, bilimi inkâr etmez, tersine olarak modern bilimin yerine bilgelik adını almaya lâyık olan başka bir bilimi koymak ister. Ona göre, bilimin gerçek amacı, ahlâksal araştırmalar olmalıdır.

İnanmış bir evrimci olarak Philippov, ontolojiyi bile uzun bir evrimin ürünü sayar. Ona göre, ortaçağ metafiziği, bu dönemin gerçek hayatına inanılmayacak kadar yaklaşır. Ortaçağ adcılarıyle gerçekçileri arasındaki ünlü çarpışmalar (controverse) özgür düşüncenin otoriteye karşı yaptığı bir savaştan başka bir şey değildir. Bu, hiyerarşiye karşı bireyciliğin savaşa başlamasıdır. Roscellin'le Abelard'ın yaptığı kavgaların en doğru olanı budur. Skolastiklerin çarpışmalarından en yeni sorunlara geçilirse, Philippov'a göre, bireyselin tümele aykırı olmadığı görülür; hatta esasta bunlar birleşir. Ünlü anatomi bilgini Owen'in ve onu onaylayan Max Müller'in zannettiği gibi, bireylerden önce birtakım aşgın örnekler (archétypes) yoktur. Fakat bireysel çeşitlenmeler, tamamlanmak suretiyle örneksel (typique) bir hal alırlar. Philippov bu düşünceyi izleyerek, "Metafizik bunalımın" çözümüne ulaşır. Eflatun'un çözümleme tarzını reddeder ve mantık yoluyle Kant'ın eleştirimci ülkücülüğüne ulaşır. Kant'a göre, der, akıl, "düzenleyici", sistemleyici bir ilkeden başka şey değildir. Akıl, kurucu bir hal aldığı zaman, nesnelliklerini yok etmek suretiyle, yeni kavramlar yaratmaya başladığı zaman bir seraptan başka bir şey imal etmiş olamaz.

Philippov, Kant'ın ülkücü yanını eleştirdikten sonra, dogmacılığa gelir. Kant, düşüncenin, der, 'ekonomik' ilkesini atar. Kant'a göre, doğal sınıflama, deneyin ürünü olmayan ve tersine olarak deneyin koşulu saydığı 'a priori' olarak deneyüstü ilke üzerine kurulur. Philippov bunu reddeder ve der ki, "Kant'ın bahsettiği 'a priori' ilke, deney üzerine dayanmadığı takdirde anlamsız olur". Aynı kanıtı, özgüllük (specification) ilkesiyle Kant'ın üçüncü deneyüstü ilkesi olan süreklilik ilkesine uygular. Kant'a göre, "doğa, gereksiz bir şey oluşturmaz" şeklinde ifade edilen skolastiklerin özdeyişi saf bir düşünceden başka bir şey değildir. Philippov, bu düşünceyi Kant'ın Darwin tarafından açıklanmış olan ıraksama (divergence) ilkesinin bir sonucu olarak bahsettiği biyoloji olgularına uygun düşmemiş sayar. Darwinci olmaktan çok, Yeni Lamarkcılığı benimser. Doğal ayıklamanın (selection) tümel gücü hakkında Weissman ve çıraklarının ileri sürdüklerini reddetmek için birkaç bölüm yazmış olan Philippov, Lamarkcı olan aynı görüşü ruhsal evrime uygular.

Hayvanlar Psikolojisi adlı eserin yazarı olup, örümceklerle böceklerin otomat olduklarını iddia eden Valdémar Wagner'le tartışır. Philippov, omurgalıların soydan doğumları (philogenie) üzerine olduğu kadar da mukayeseli anatominin verilerine dayanarak tüm hayvanlar âleminde böceklerin esaslı benzeşimi (similitude) tezini destekler. Ona göre, içgüdü eylemini iki koşul belirler: O, bir taraftan iradelenme (volution) gibi otomatiktir, bir taraftan da 'bilinçli algı'ya pek sıkıca bağlıdır. Philippov, Epéria diademe denilen örümcekler üzerinde deneyler yapmış, bunların bünyelerinin otomatik olduklarını, fakat beklenmedik koşullar içinde çalışmak zorunda oldukları zaman, hareketlerini kendileri seçmiş olduğunu görmüştür. Karıncalar ve arılara gelince,

Philippov, Wagner'in deneylerine dayanır. Bu bilgin, iki çeşit böceğin başlıca sinir merkezlerini incelemek için başlarını kesmiş (bunların sinir merkezi, omurgalılarınkini andırır; fakat homolog değildir) ve büyük sinir hastalıkları uzmanı Bechterev'le birlikte, şu sonuca ulaşmıştır: Merkezsel sinir sistemi farklaşır ve aynı zamanda tamlanırsa, bilinçli denilen ruhsal görevler (fonctions) birtakım özgül merkezlerin eseri olur. Diğer görevler ise, bilinçaltında kalır ve saf olarak bilinçsiz olan tepkesel eylem merkezleri haline girer.

Philippov, hayatsal ve ruhsal evrimden sonra hayvan ve insan toplumlarının evrimine gelir. O, bu konuda Marx gibi, "Tarihi, ekonomik maddecilik açıklar" demez; fakat, ekonominin insanlık tarihinde önemli bir rol oynadığını inkâr etmez. Toplum hayatımızın kanunları, gerçek kanunlar mıdır? diye sorar. Bu sorun, ünlü elindelik (libre arbitre) ve zorunluluk çatışkısıyle (antinomie) ilgilidir. Kant, bu sorunun çözülmediğini ileri sürmüştür. Philippov ise yalnız 'elindelik'in değil, aynı zamanda 'mutlak zorunluluğun' da bir serap olduğuna inanır. Bilim alanında kalınacak olursa, bağıntılı bir elindelikle bağıntılı bir zorunluluktan başka bir şey bulunamaz. Yani, dışsal koşullarla belirlenmiş olandan başka bir şey bulunamaz. O, ilerlemenin öznelci kuramlarını reddeder. Özgür iradeye, karşı gelenin dışsal baskı ve kuvvetler olduğunu kabul eder. Kadercilik de bir hayaldir. Toplumun adlî kuramı, yani yasama kuralları (normes) sayesinde varolan toplumun varlığında hiç bir hikmet yoktur. Tersine olarak XVIII. yüzyıl filozoflarının 'doğal kanun' kuramı, Rousseau'nun toplum diyalektiği, yeni bilimsel ve sosyal ilkelerle birleştirilebilir. Rousseau'nun yanıldığı nokta, ilkel hayatta ülküsel bir hayat aramış olmasıdır. Fakat bu ülkü, modern bilgiyle uzlaştırılabilir. İlerleme, bireyin tamlığını (intégrité) yok etmez. Philippov, çağımızın endüstri bakımından yaptığı ilerleme, ürünlerini vermiştir, der. Ona göre, kapitalizm, kendine karşın demokratiktir ve endüstrinin evrimi sosyal reformun temelidir, bu, ahlâksal ilgisizlik demek değildir.

Bkz. Ossip-Lourié, *La Philosophie Russe Contemporaine* (Paris, 1902, s. 73-83).

PHİLODEMOS (Gadara'lı). Epikürcü Yunan filozof ve ozanı. M.Ö. II. yüzyılın son yarımında Suriye'deki Gadara şehrinde doğmuş, I. yüzyıl içinde parlamıştır. Evvelâ Yunanistan'a, oradan da Roma'ya gelerek Calpurnis Pison'la sıkı bir dostluk kurdu. (Ciceron, bu adamı, çıkardığı birçok kepazelikler dolayısıyle, başında bulunduğu Makedonya hükümetinden attırmıştı). Ciceron, Pison'un sövüp saymalarına verdiği karşılıkta, onun adından söz etmez, fakat Philodemos'u davranışları sevimli, geniş bir bilgiyle nezakete sahip olan bir kişilik olarak tanıtır. Philodemos'un bazı yazılarıyle kurmuş olduğu ilişkiler dikkate alınırsa, âdetlerinin de zekâsından daha kolay anlaşılamayacağı görülür. Onun, Brunck tarafından *Analekta Veterum Poetarum Grocerum* adlı eserinin ikinci cildinde, 31 yergisini toplamış, Rosini de, *Mèlanges de Critique et de Philologie* adlı eserinin birinci cildinde Philodemos'un Vatikan'da bulunmuş iki yazma yergisini yorumlamak ve düzeltmek suretiyle bastırmıştır. Epikürcülerin en bilgin bir filozofu olan Philodemos'un felsefesel değerde birçok eserleri daha vardır. Bunlar, *Filozofların Görüşleri ve Bunların Kronolojik Özeti.* (Bundan Diogéne Laêrce de bahseder. Liv. X) ile iki kitaba ayrılmış olan *Retorik; Birbirine Aykırı Olan Erdem ve Rezillikler Hakkında* (Bu eser, Aristo'nun *Ekonomi* adlı eserinin bir parçasıyle birlikte Ch. Götting tarafından basıldı. İena, 1830) adını taşırlar.

Bunlara, birçok parçaları ve 11. kitabında tamamı Hergulanom'da bulunmuş olan *Musiki* adlı eserini de ekleyebiliriz. Bu son eserin parçalarından anlaşıldığına göre, yazarın amacı, bir musiki kuramı vermekten çok, bu sanatın, türlü kavimlerin âdet ve alışkanlıkları üzerine yaptığı etkileri belirtmek ve aynı dönemde yaşamış olan ve Séleusie'li Diojen olduğu zannedilen başka bir filozofun bu konudaki düşüncelerini reddetmektedir. Bu eser, *Philodemos'un Herculanom'da Bulunmuş Olan Musiki Hakkındaki Yazma Eserinden Çıkarılan Dördüncü Kitapla Buna Eklenmiş Olan ve Yunanlıların Kaydettikleri Eski Musiki Örneği* (Berlin, 1896) adıyle Almanca olarak yayımlanmıştır.

Son araştırmalarda Philodemos'un birçok eseri, yine Herkulanom'da keşfedilmiştir. *İşaretler* ve *Öfkeye Dair* adlı eserleri bunlar arasındadır. E. Bréhier, bu eserler hakkında şu kısa özetleri vermektedir:

1. *İşaretler:* Bunda Philodemos, stoacı Denis ile Epikürcü Bromius ve Demetrius Lakon arasında bir tartışma yaptırır. Bilindiği gibi Epikür, olaylardan boşluk ve atom gibi görülemez gerçekliklere geçebilmek için işaretlere baş vurmuştu; örneğin, hareketi, boşluğun bir işareti saymıştı. Buna, Denis şöyle itiraz eder: Geçici olaylardan boşluk ve atomlar gibi başka düzenden ebedî ve değişmez gerçekliklere geçilemez. Zira, bu, ya gözlenilenle yapılmış olan bir analoji üzerine kurulacaktır, (örneğin, türlerin değişmezliğinden atomların değişmezliği sonucunu çıkartmak gibi), ya da aynı

durumlarda bu analojiyi sınırlamak zorunda kalınır; (bu takdirde, elde edilen sonuç verimli olmaz) ya da benzerliğin derecesi belirtilecektir ki, bundan da pek indî sonuçlar çıkar. Zenon bu itiraza, Epikür'ün "benzeyenden benzeyene geçiş" ilkesini savunmak suretiyle karşılık verir. Ona göre, görünemezlik, beyin için pek küçük olduğundan, vardır. Fakat, varoluşun koşulu, gözlediğimiz büyük için ne ise, küçük için de aynıdır. Hareketlerin ortak karakteri, kendilerinin meydana gelebilmesi için, engellerin uzaklaştırılmasından ibarettir. Bunu görüp durmaktayız. Şu halde bundan, saklı hareketlerin de böyle olması gerektiğini kabul etmeye hak kazanırız. Bromius de birçok olguları ve hele aynı zamanda birbirinden farklı olan, benzeyen ve kendinden hiç ayrılmayan hal ve koşulları ayırt etmeye elverişli olan benzer olguları bir araya toplamak gerektiğini kabul etmekte zorluk göstermez. Demetrius'de, her yönden denenmiş ve aykırı bir onaylamak için hiç bir doğruluğa meydan vermeyen halden başka bir sonuç çıkarılmamalıdır, düşüncesini eklemiştir.

Bir iki noktası alınmış olan bu tartışmadan Epikürcülerin tümevarımlı sonuçlara dayanan bozulmaz bir doğayı kabul ettikleri anlaşılır. Yani onlar, sabit kavramlarla "değişmez ortak karakterlere" inanırlar ve "filan şey, diğer bir şeyin de özel karakteridir" derler; örneğin, cisimde kitle ve direnç, insanda akıllı hayvan kavramları gibi bütün türe uygulanabilen değişmez esasları kabul ettikleri görülür. Bu akılcılıkla görgücülüğün karışımı (halita), Demetrius Lakon'un verdiği karşılıkta da görülür. Bu tanıtın olamazlığını belirtmek iddiasında olan kuşkucularla tartışır. Kuşkucular, tanıtın, tanıtlanılmış olmak için daima kendi kendine muhtaç olduğunu söylerler.

II. Philodemos'un *Retoriğe Dair* adlı eseri de o zamanlar moda olan, "Retorik bir sanat mıdır?" sorusuna karşılık verir. Burada sofistlerin okullarında verilen öğrenimden, millet meclislerinde ve mahkemelerinde pratik olarak yararlanmanın mümkün olup olmayacağı incelenir. Vaktiyle Epikür, "Eşit, karşıt (zıt) ve benzer dönemlerin gürültüleriyle avlanmış olan gençler, sofistlere bir ücret verirler, fakat az sonra paralarını kaybettiklerini öğrenirler" demişti. Şu halde bu bir sanattır. Fakat bu konunun Epikür Okulunda tartışmalara neden olduğu anlaşılmaktadır. Eserde Philodemos'un, retoriğin bir sanat olmadığına dair Epikür'den bazı kanıtlar bulmuş olduklarını iddia eden iki Rodoslu Epikürcüyü şiddetle suçlamış olduğu görülür.

III. *Musikiye Dair* olan eserinde Philodemos, Babil'li Diojen'in görüşlerini eleştirir. Bu filozof burada gerçek bir tutucudur. Musikinin geleneksel Yunan uygarlığıyle olan sıkı bağlılığını, tanrılara tapımla (culte) ve sofulukla ilgisini, tutkuları yatıştırıp insanları birleştirdiğini anlatır. Epikürcü ise, gerçek bir akılcı gözüyle genel âdetlere kapılmaksızın ve özgür bir ruhla, örneğin terennümün, bir şiirdeki düşüncelerin ağırlığına hiç bir şey ekleyemeyeceğini ileri sürer.

IV. Philodemos'un *Öfkeye Dair* olan eseri bir kitapçıktır ki, bundan öfkeyi betimlemiş olan Krisip de yararlanmıştır. Philodemos, burada beş öfkeyi doğal bir öfke olan gücenmeden (indignation) ayırır. Bu ikinciden yalnız kötü insanlar değil, bilgeler bile kendilerini kurtaramazlar.

Philodemos, sofist adını verdiği Epikürcülük düşmanlarına karşı da ayrıca bir eser yazmıştır ki, bundan ele geçen bir küçük parça, her türlü kötülüğe karşı Epikür'ün 'tetrapharmakon' denilen şu ünlü dört dövizini tekrar ettiği görülür: Tanrı korkulacak bir şey değildir; Ölümden korkmamalıdır; Hayır kolay kazanılır; Tehlikeye kolay dayanılır.

Philodemos'un Herkulanom'da otuz altı eseri bulunmuştur. Felsefeyi ilgileyen ikisi şunlardır: *Filozoflar Dizisi* (Napoli, 1793; cilt I. Bu eser, Diogéne Laêrce'in bahsettiği eserdir); *Karşıt Düşkünlükler ve Erdemler* (Saupp, Leipzig, 1853). Philodemos'un *Tanrılar Hakkında* da bir eseri vardır. Ciceron'un *De Natura Deorum* adlı eserinde Phedr'i mi, yoksa Philodemos'u mu taklit ettiğine dair tartışmalar vardır.

Philodemos'un parçalarıyle *Öfkeye Dair*'ini Teubner yayımlamıştır. Diels ve Preuss, *Akademie der Wissenschaften* (1916, No. 4 ve 6) de, Philippson (*Hermes*, L. III, s. 358 ve LIV., s. 216) da diğer parçalarını yayımlamışlardır.

Bkz. E. Bréhier, (cilt I, s. 408-410); Diels, *Doxographi Greo.*; C. Martha, *Le Poême de Lucrèe, Mélange de Litteratur Ancienne* (Oxford, 1824 ve Napoli, 1861'de yayımlanmış olan *Herculansia Volumina*'ların birinci cildi. The Gomperz, *Herkulansche Studien* (cilt I, 1865); Überweg, *Grundr. der Gesch. der Philosophie* (cilt I, 1926).

PHİLOLAUS. Yunan filozofu. İleri gelen bir Fisagorcudur. Diogéne Laêrce'e göre, tiranlığa özendiği için öldürülmüştür. M.Ö. V. yüzyıl ortalarına dek (480) yaşadığı bilinmektedir. Eflatun'un anlattığına göre, Simmias, onu Thebe'de dinlemiştir (*Phedon* diyaloğu). Bu itibarla Philolaus, Sokrat'ın çağdaşıdır. Fisagor'un öğrencisi olduğu da zannedilen Aresas'tan ders almıştır. Kendisi de Thebe ve Boeti'de dersler verdikten sonra Büyük Yunanistan'daki Herakles sitesinde ölmüştür. Hayatına dair başka bir şey bilinmiyor. Öritos'a (Eurytos) hocalık etmiş, Seise, Arhitas ve Sokrat'ın öğ-

rencilerine kadar da nüfuz etmiştir. Onun hakkında edinilen bilgiler, kendi eserlerinden çok diğer filozof ve eski felsefe tarihçilerinin kaydettikleridir. Esasen Philolaus'u Fisagor'dan ve bu ikisini Fisagorculuk adını alan felsefe sisteminden ayrı birer kişilik olarak incelemeye olanak yoktur. Eski felsefe tarihçileri, Copernic'ten iki bin yıl önce onun, dünyanın hareketinden bahsettiğini, yeni bir gezegenler sistemi kurmuş olduğunu kaydederlerse de Aristo, Philolaus'un adını bu vesileyle hiç kullanmamış ve bu sistemi sadece, "Fisagorcuların" ya da "bazı Fisagorcuların" olarak göstermiştir. Eflatun'un *Phedon* ve *Gorgias*'ındaki Fisagorcu öğelerin de Philolaus'dan geldiği zannedilmektedir.

Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, Eflatun, Philolaus'un eserlerini Dion aracılığıyle yüz mine (bir eski Yunan parası) satın aldırmıştır. Bundan, Timon ve Hermip de bahsederler (Bu konuya dair açıklamalar için Bkz. J. Burnet, s. 320-324). Onun, *Sayılara Dair* ve *Bakşanlar (Bachants)* adlı eserleri olduğu da kabul edilir. Spösip, Philolaus'un sayılara dair verdiği dersleri dinlemiş olduğunu kaydettiği için ve diğerinden de bazı parçaların zamanımıza dek saklanabilmiş olması dolayısıyle onun böyle eserler yazmış olduğuna inanılmaktadır. Eskilerin anlattığına göre o, Fisagorcuların ilk kez eser yazmış bir filozofudur. Mensur olan *Bakşanlar*'a bu ad, Fisagorcu sırların Baküs sırlarıyle ilgileri yüzünden verilmiştir. Bu eser, eskiçağların pek değer verdiği bir âlem sistemini kapsar. Bundan kalan parçaların ne zaman ve kim tarafından yazıldığı sorunu birçok tahminlere yol açmıştır. Bazıları, bunların milâttan yüz yıl önce ya da sonra yazılmış olduklarını (Rose Schaarschmidt), bazıları da, stoacı ve Eflatuncu saydıkları birkaç parça dışında kalanları, Philolaus'un yazdığını kabul ederler (Broeckh, Ritter, Pereller, Ed. Zeller).

Üeberweg de bunlardan bazılarının Philolaus'a ait olduğuna inanır. Gerçek olan şudur ki, Fisagorculuğa dair gerek Fisagor, gerek bunun öğrenci ve müritleri tarafından yazıldığı iddia edilen birçok sahte eserlerin varlığına karşın Philolaus, eser yazmış ve ondan Eflatun da, Aristo da yararlanmışlardır. Philolaus, Fisagor Okulunu yakıp yıkmaya neden olan ihtilâl yüzünden kovulmuş ve bu tarikatı Atina yakınlarındaki Boeti'nin başkentine getirmiştir; bu suretle orada iki farklı dönem ve uygarlık arasında bir ilişki kurmuştur.

Eldeki parçalara ve eski filozofların kendisine dair verdikleri bilgilere dayanarak onun felsefesini şöyle özetleyebiliriz:

Philolaus, eserinin başında, varolan her şeyin birbirine aykırı olan şu iki ilkenin uzlaşmış eylemlerinden meydana geldiğini tanıtlamaya çalışır: Bunlardan biri, bir başlangıç ve bir de sonu olduğunu belirleyen ilkedir ki, buna o, 'sınırlayan' adını verir. Diğeri ise, bir belirlenemezlik (indétermination) ilkesidir ki, bu, içinde eşyanın oluştuğu bir ortamı ifade eder; o, buna 'sonu belirsiz' (indéfini) adını verir. Philolaus, bizim için, der, bilebildiğimiz şeylerden başka bir şey yoktur. Şu halde, neyi bilebiliriz? Yalnız belirlenmiş olanı, şu ya da bu yerde olanı bilebiliriz. Öyleyse, bu üç şeyi içine almayan sınırlanmış konu nedir? Bir başlangıç, bir orta ve bir son mu? Bir başlangıç ve bir son, yani meydana gelen, sınırlanmış olmak için yapılan ve orta, yani kendisi olmadan hiç bir sınırın bulunmasına olanak bulunmayan aralık. Öyleyse, belirleme ilkesi nedir?.. Birlik'tir. Belirlenmezlik ilkesi nedir? İki sayısıdır, ikilik'tir. Adları değiştiriniz, ikilik akılsal olmayan, yargısız doğadır. Bu yalanın ve özlemin (envie) kaynağıdır. Birlik ise, her şeyi yöneten ve her şeye hükmeden belirli, ebedî, sürekli, değişmez, kendi kendine benzeyen ve tüm varolanlardan farklı bulunan Tanrı'dır. Bu suretle her şey Tanrı ile doludur. Fakat aynı zamanda her şey, kendi karşıtıyle doludur ve her şey bir anda bu iki karşıt doğayı kapsar. Birlik ve ikilik, tüm sayıların ilkesi olduğu için, sayılar da her şeyin ilkesidir. Philolaus, burada matematik kuramını ileri sürer ki, yetkin bir hale getirdiği bu kuram, yalnız kendine değil, tüm Fisagorculara aittir. Aslını Fisagor maddesinde açıkladığımız bu kuramı Philolaus şu şekilde kendi görüşlerine uygulamıştır:

Varoluşun türlü derecelerini izleyiniz, cinsten cinse, yalından bileşiğe yükseliniz. O zaman göreceksiniz ki, her yerde sayıların özelikleri (hassa) vardır. Her şeyin öğesi, nokta'dır, noktanın özü de birlik'tir. İki nokta çizgiyi, üç nokta yüzey'i, dört nokta katı'yı belirler. Şu halde birlik, nokta'nın esası olunca, çizgi'nin esası da iki sayısıdır. Yüzeyin esası üç, katının esası da dört sayılarıdır. Fakat nokta dışında olan her yerde aralıklar vardır. Zira, belirlenmemişin her yeri, kendi karşıtıyle karışır. Ortalar ve aralıklar, doğada da musikide olduğu gibi önemlidir. En yalın olan katı, üçgensel piramittir ki; üç ayrılıkla birbirinden ayrılmış olan dört noktanın ürünüdür. Canlılarda ise, dört varlık derecesi vardır. Dört hayat ilkesi olduğu gibi. Bu dört ilkenin sırası, kendi onurlarının sırasına uygundur. Beyin, Yürek, Göbek ve Üreme organları... Bu sonunculardan varlıkların çekirdek ve üremeleri oluşur. Göbekten kökler ve çimlenme (germination), yürekten hayvansal hayat ve duyumlar, beyinden de zihin oluşur. Beyin, insanın karakteristik

ilkesidir. Katıların esasını dört sayısı teşkil ettiğinden, Philolaus, beş sayısıyle varlığın son iki derecesini, altı sayısıyle hayvansal hayatı, yedi sayısıyle de zihinsel hayatı temsil etmiştir. Zihinsel hayat için son ve üstün bir hayat daha vardır ki, bu da sekiz sayısıyle temsil edilen aşk ve dostluk, bilgelik ve saf düşünme hayatıdır. Eşyayı bir başka tarzda alıp, bunların en saklı öğelerine dek sokulacak olursak, aynı matematik konularla ilgili olduklarını görürüz. Philolaus'un dehası, düzenli beş katıdan fazlasının bulunamayacağını keşfetmiştir: Piramit, Küp, Sekiz yüzlü, On iki yüzlü, Yirmi yüzlü... Aynı zamanda da beş öğe kabul etmiştir: Hepsinden daha soylu olan Ateş, Toprak, Hava, Su ve Beşinci öğe ki, Philolaus, bunun adını vermemiştir. Bu beş öğe sırayla, yukarda saydığımız beş katıya tekabül eder. Philolaus'un nasıl bir ilişkiden çıkardığı bilinemeyen bir sembolizme, kendisinden sonra gelen Fisagorcular pek aşırı şekiller vermişlerdi.

Şimdi de eşyanın topunu birden ve âlemin geniş ahengini dikkate alırsak şu sonuca ulaşırız: Âlem birdir ve birlik sayesinde birdir ve bu dünyadaki her şeyi sayılar saklar. Her şey sayılarda birbirini izler ve bunlar sayesinde süreklilik kazandığı içindir ki birdir. Philolaus, âlemin birliği sorununda okulundan ayrılmış gibi görünür. Fisagorcular, âlemin ilerlek (progressif) bir oluşumuna ve bir başkalaşma (métamorphose) serisine inanırlar. Onlara göre, evvelce güneş başka bir yol izliyordu, samanyolu da bir yıldızın düşmesinden meydana gelmişti. Philolaus ise, enerjik bir anlatımla, âlemin birliği, onu meydana getiren mutlak birlik gibi ebedîdir, der. Ona göre, âlem vardı, daima da varolacaktır. Zira, âlemin ne içinde, ne de dışında, kendisini, akraba ve müttefik olan kudret ve zihinle dolu birlik yönettiği sırada, bozulma yeteneğine sahip olan herhangi bir neden bulunamaz. Mutlak birlik, âlemin birliğini oluşturuyorsa, sayılar da onun ahengini meydana getirir. Eşyanın ilkeleri aynı doğada olmadıkları gibi, birbirine de benzemezler. Bunların arasına ahenk, bazı tarzlarda girmemiş olsaydı, aralarında hiç benzemeyenler ve ayrım (fark) kanunundan meydana gelenler arasında bir ahenk bulunmasaydı, nasıl olur da bunlardan pek düzenli bir âlem oluşabilirdi? Fakat, sayının doğa ve özeliğinde beliren cinler ve tanrılar, yalnız eşyada kendilerini göstermezler. Sayılar olmadan hiç bir bilgi mümkün olamaz. Zira sayılar, eşyanın özüdür. Özlerden başka aklın alabileceği bir şey yoktur; gerçeğin kriteri, matematik algıçtır (müdrike). Ruhu eşya ile ilişkide bulunduran, ruhla konuları arasında bir çeşit akrabalık yaratan da Onluk'tur. Onluğa özgü olan özelikler (hassa) aracılığıyledir ki, sayıların doğaları ve etkileri anlaşılabilir. Onluk, her etkinliğin (actif) tipidir. O, her şeyi yapar ve tamamlar. O, insel hayatın ilke ve rehberidir. Sayıya ve onluğa iştirak etmeyen bir şeyin varlığını kabul etmek hatadır. Hata ise, sayının düşmanıdır; gerçek ise, sayının doğal bir müttefikidir.

Philolaus'un, eşyanın nasıl düzenlendiği hakkındaki görüşüne gelince: Evrenin şekli küreseldir; evrenin merkezi, İyonyalıların zannettikleri gibi dünya değildir, güneş de değildir. Bir 'merkezsel ateş' vardır ve bunun etrafında 'dünyanın karşıtı' (antiterre, ya da antichton) diğer yedi gezegenin oluşturduğu 'onluk' döner. Dünyanın iki hareketi vardır; biri kendi etrafındaki günlük hareketi, diğeri merkezsel ateş etrafındaki ötelenmesidir ki (translation), bu da yıllık hareketidir. Dünya, merkez etrafındaki evrimlerini bir kez bitirebilmek için, kendi etrafında üç yüz altmış dört buçuk kez döner. Bütün diğer yıldızların da kendilerine özgü hareket ve hızları vardır. Fisagorcular bu merkezsel ateşe, Hestia ya da "Evrenin ocağı", Zeus'ün evi ya da kalesi, Tanrıların anası... gibi birtakım mitolojik adlar vermişlerdir.

Philolaus'un bu astronomi görüşü, Aristo'nun da işaret ettiği gibi, bir gözleme dayanmaz. Bütün ülkücü filozoflar ve XVII. yüzyılda Descartes gibi Philolaus da âlemi, 'a priori' olarak teşkil etmiştir. Dünyanın bir yığın sefalet ve kusurlarla dolu olması, onu merkez olma onurundan yoksun bırakmış ve diğer gezegenlere benzemesine neden olmuştur. Bazen tarihçiler, onun varsayımında (hipotez) birçok gerçeklerin gizlenmiş olduğunu, hatta Copernic'in bu varsayımı, çağının bilimsel verileriyle kuvvetlendirerek bugünkü astronomi sistemini kurmuş olduğunu iddia ederler.

Ona göre, merkezsel ateş, ısı ve ışını güneşe verir; hatta dolaysız olarak da beş gezegen ve ay ile ilişkide bulunarak âlemin dış yüzeyini kaplamış olur; fakat dünya, merkezsel ateşle asla ilişkide bulunmaz; ancak onun ışınını, parıltısını güneş ve ay aracılığıyle alır. Topraksal bölge, evrenin üç bölgesinin sonuncusudur. Merkezden hareket edilince, evvelâ saf öğeler bölgesine, yani merkezsel ateşe ve âlemi dıştan kuşatan ateşe rastlanır. Burada en yüce yetkinlik vardır; daha altta, yıldızlar, güneş, ay ve beş gezegen bölgesi bulunur. Bu bölgenin hiç bir yerinde bir değişiklik görülemez. Hepsi bozulmaz bir surette ve tüm olarak yetkin bir surette düzenlenmiş, ahenkli bir sistemdir. Philolaus, buna 'kozmos' adını verir. Bunun altında da türemeler ve değişmeler âlemi olan topraksal bölge vardır. Buna da 'Uranos' adını verir ki, bu gökyüzüdür; bunun yüksek sınırlarını bulutlar teşkil eder. Başka Fisagorcular

bir dördüncü bölgeden bahsederler ve buna, 'Antipot' adını verirlerse de, Philolaus, bundan söz etmez. Ay'da da yeryüzünde olduğu gibi canlılar vardır, fakat bu yüksek dünyada her şey bizimkine oranla daha büyük ve güzeldir. Orada hastalık ve ölüm bilinmez. Oysaki, bu dünyada her şeyin gerçek özünü yakaladığımızı sanırız; fakat, gölgeden başka bir şeyi yakalayamayız. Bununla birlikte kendimizi erdeme dek yükseltebiliriz. Yüksek âlemde de bilgelik vardır; savaşa karşı zafer, kurbanın hafakanlarına (angoisse) karşı ruhun tatlı esenliği ne ise, erdeme karşı bilgelik de odur. Yeryüzü bir sürgün yeridir. Ruh, önce işlediği bir suçun cezasını çekmek üzere buraya hapsedilmiştir. Böyle olmakla birlikte ruh, bedeni sevmelidir. Zira, duyular olmaksızın ruh, hiç bir bilgi elde edemez. Belirlenmiş günü gelmeden önce bu cezaevinden kurtulan ruha ne felâket!.. Bu itibarla intihar, Tanrı'ya karşı bir isyandır.

Ruh nedir?.. Bedenin türlü kısımlarının ahengi, Fisagorcuların dediği gibi, bir sayı, sayısal bir ilişkidir. Philolaus'un öğrencisi Simmias, *Phedon*'da bu doktrini açıklar ve Eflatun bunu derinden bazı değişkelere uğratarak kabul eder. Philolaus, bunu birçok yerde tekrar eder ve çeşitli organlar içinde türlü ruhların bulunduğunu anlatır. Bu doktrin, Aristoxen'in değildir. Ruh, bir ahenk içinde kaybolmayacaktır. Eğer ruh, tensel kısımların bir ahengi ise, hiç bir zaman bu kısımlardan daha sonra ve onlardan daha üstün olamaz. Philolaus, ruh için, diyor, bir başka hayat tarzı vardır ki, bir insan ya da hayvan bedenini canlandırır. Ruh, bir organizma kazanmış olan cisme girmeden önce de vardır; ruh, bedenden ayrıldıktan sonra, bir diğer bedeni diriltmeden önce devam edecektir. Philolaus'un sağlığında savunmuş olduğu bu ruhların bekası dogmasının, ölümünden sonra da teyit edilmesini istemiş olduğu sanılır. Jamblik'in bildirdiğine göre, sözde Philolaus'un sesi, kendisi gömüldükten sonra da işitilmişmiş!.. Ve bir çoban, dehşete kapılarak bu haberi vermek için Örit'e gitmiş, bu da hiç hayret etmeksizin, "İşittiğin sesin ahengi nasıldı?" diye sormuş.

Bütün bu görüşlerin Philolaus'a ait olduğu kuşkuludur. Bunların genel olarak Fisagorcu düşünceler olduğunda kuşku yoktur; örneğin, 'merkezsel ateş' varsayımının Philolaus tarafından savunulmuş olduğu da kuşkuludur. Zira Eflatun, *Phedon*'da, bunun tam tersi olan bir kuramı ileri sürer ve orada konuşturduğu Simmias'ı da bu görüşle alay ettirir. Aristo da bu konuda Philolaus'dan hiç söz etmez.

Philolaus'un ayrıca hekimliğe dair de bir eser yazmış olduğunu, Menon'un *Iatria* adlı ve Londra'da basılmış olan bir eserinin bölümlerinden öğreniyoruz. Philolaus'a yükletilen bu parçaları, Diels incelemiştir. (*Hermes*, cilt XXVIII, s. 417 vd.). Esasını Sicilya Okulundan almış gibi görünen bu hekimliğe dair düşünceler, Fisagorcu görüşlere aykırıdır. Philolaus'a göre beden, yalnız sıcaktan bileşiktir, soğukla ilgisi yoktur. Beden, ancak doğduktan sonra, solunum aracılığıyle soğuk, bedene girmiş olur. Nasıl ki büyük âlemin ateşi, âlemi kuşatan karanlık ve soğuk nefesi çeker ve sınırlar ise, beden de böylece soğuk nefesi dışardan çeker. Hastalıkların nedeni de, safra, kan ve balgamdır (J. Burnet, s. 320).

Bkz. Th. Gomperz, (cilt I, s. 146-152); Zeller, *La Philosophie des Grecs* (cilt I, s. 288 vd. Emile Boutroux tercümesi); Überweg, *Grundriss der Gesch. der Philo. I;* Diogène Laêrce, (liv. VIII); A. Ed. Chaignet, *Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne* (2 cilt, Paris, 1873). Eserimizdeki *Fisagor* maddesindeki kaynaklar. Philolaus'un fragmanlarını, önce Boeckh bastırdı (Berlin, 1819). Daha sonra H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3. baskı, 2. cilt, 1912) de yayımlandı.

PHİLON (İskenderiyeli). Yahudi filozofu. M.Ö. 25 ya da 30 yılına doğru dünyaya gelmiş ve milâdın 50 ya da 54 yılında ölmüştür. Cemaatinin filozofları arasında felsefe ve Tanrıbilim bakımından tüm din ve tarikat düşünürleriyle mistiklerini etkilemiş olan bu büyük adam, İskenderiye'de yüksek itibarı olan tinsel (ruhanî) sınıfından bir ailenin oğludur. Bir taraftan güçlü bir Yahudi kültürü almış, bir taraftan da daha çocukluğunda kendisini kandıramamış olan bu kültür üzerine Yunan kültürünü eklemiştir. Gramer, geometri ve musikiden başka, "bilgeliğin derin düşüncesi, Tanrısal ve insel şeylerin bilimi" olan felsefeyi öğrenmişti. İçine birtakım başka doktrinlerin de karışması yüzünden pek bozulmuş olan Fisagor ve Eflatun sistemi, onun mistik ve dalınçlı (contemplatif) ruhunu kaplamıştı. Bunun içindir ki, kendisine 'Eflatuncu Philon' ya da 'Yahudi Eflatunu' gibi takma adlar verilmişti. Onun kişilik ve karakterini göstermesi bakımından söylenen şu sözü tüm felsefeciler bilir: "Ya Eflatun Philon'u, ya da Philon Eflatun'u taklit etmiştir". Philon, felsefe ile birlikte Tanrıbilimcilerin de sırlarını öğrenmiş ve inzivaya çekilerek ekmek, tuz ve yenilebilir bir otla



geçinmiştir. Dalınç içinde geçen bu hayat süresince hep Tanrı'yı düşünmüştür. Çölde geçen bu hayattan sonra doktrininin ilhamlarını almış olan Philon, Atina'ya giderek retorik öğrenmiş; Pindar, Sophokles ve Öripid'le Herodot'un eserleri sayesinde Yunanlıları sevmiştir.

Eserlerinde Tanrısal Eflatun'un yanıbaşında adlarından çok bahsettiği filozoflar, Antistenes, Fisagor, Aristo, Zenon, Anaxagoras, Epikür, Heraklit ve Arkelaus'dur. *Time* diyaloğundan da çok bahseder. Sinagogda ve okulda verdiği derslerin bir kısmı ile bir Atinalı için kaleme aldığı *Her İyi Adam Özgürdür* adlı eserini Yunanistan'da yayımlamıştır. Onun hayatında büyük olaylar yoktur. Kendi büyüklüğünü kavrayabilecek karakterde bir kadınla evlenmiştir. Asla süslenmeyen bu kadına, niçin altınlar takmadığı sorulduğu zaman, kocasının erdeminden başka bir süsü taşımak istemediği cevabını vermişti. Milâdın 40'ıncı yılında, yani Philon, yetmiş yaşındayken, Yahudilerin imparatora değil, adsız bir Tanrı'ya taptıkları bahane edilerek İskenderiye'de bu kavmi kılıçtan geçirmeye, mallarına el konmaya başlanmıştı. O zaman Yahudiler, Philon'u, diğer üç ihtiyarla birlikte İmparator Caîus'ün (Kaligola) merhametini rica etmek, Ptolemeler ve Cesarlar zamanında kendilerine verilmiş olan burjuvalık haklarını yeniden onaylattırmak ve kapatılan birkaç sinagogun tekrar açılmasını dilemek üzere Roma'ya elçi olarak gönderdiler. Fakat imparator, bunlarla alay etti. Philon, arkadaşlarıyle birlikte canlarını kurtarmak için, hemen Roma'dan kaçtı. Bununla birlikte, İskenderiye'de Yahudilere yapılmakta olan işkenceler hafifletildi.

Philon, bu seyahatini ve İskenderiye'de Yahudilere zulmeden Fluccus hakkındaki şikâyetlerini, Yahudiliği öven parçalarla da dolu olan bir eserde saptadı; fakat bu eseri tamamlayamadı. Bazı kilise yazarları ve daha çok Ösebe, Saint-Jérôme, Philon'un yüz yıl kadar yaşadığını ve ikinci kez Roma'ya giderek Saint-Pierre'i görmek ve onun eliyle vaftiz edilmek istediğini yazarlar. Photius de, onun, Hıristiyanlığı kabul ettiği halde, bundan hoşlanmayan diğer Yahudileri memnun etmek için tekrar Yahudi dinine döndüğünü söyler. Fakat bunların doğru olduğu kuşkuludur. Çünkü, eserlerinde Hıristiyanlığı ilgileyen herhangi bir soruna dair yakından ya da uzaktan hiç bir bilgi vermiş değildir. Philon, ileri yaşlarına doğru, hekimlik, geometri ve astronomi de öğrenmiştir. Pek çok eser vermiş ve bunları sezgileriyle birtakım hitaplar, dualarla ve bir coşkunun (enthousiasme) etkisi altında yazmıştır. Bunlarda kullandığı yöntem, 'alegorik' (allegorique) denilen yöntemdir ki, bu daha önce Essencilerle (Essenienne), sağıtmanlar (thérapeutes) ve Kabalcılar tarafından kullanılmıştı; daha sonra Origène ve bilgicilerde (gnostique) görülmüştür. Bu yönteme baş vurmanın iki nedeni vardır: Biri, düşüncenin bağımsızlığını, geleneğe saygı gösteriyormuş gibi görünerek korumak; ikincisi, kutsal kitaplarda yazılan şeylerin mecazlı, simgeli ve kinayeli bir dille ifade edilmiş olduklarına inanmak.

Philon'un eserlerinde güttüğü amaç da, okuyanları kandırmak ve hidayete erdirmektir. O, bu umut ve inancı ölünceye dek yitirmedi.

Tüm dünyanın bir gün Yahudiliği kabul edeceğine emindi. Sözleri hayallerle (imge) süslü, bereketli, ahenkli, acındıran (oncrueuse) bir özelliğe sahiptir ve mistik bir belâgatle yazmakta aşırı bir başarısı vardır. Onun kitaplarını hemen tüm kilise babaları okumuştu. Bunların adları bile, onun alegorik yöntemine aracılık eder ki, başlıcaları şunlardır: *Musa'ya Göre Âlemin Yaratılışı; Kutsal Kitapların Alegorileri* (iki kitap); *Alevler Saçan Kılıç, İlk Doğan İnsan: Kabil; "Nuh Uyanınca Öğrendi" Sözlerine Dair; Akılsızın Köleliği; İttifaklar; Sofuluğa Dair* (Bundan üç parça kalmıştır); *Çıkış Kitabına (Exode) Dair Sorunlar* (Bu eser beş kitaptır, Ermeniceye çevrilmiş olan iki kitabı bulunmuştur); *İshak, Yakup... vb.'nın Hayatları; Yahudilere İşkence* (3 kitap. Kaybolmuştur); *Düşler (Rüya) Kitabı* (3 kitap); *Sayılara Dair; Florilegia...* gibi eserlerin kendisi tarafından yazılmış olduğundan kuşkulanılmıyor. Fakat, *De Vita Contemplativa; Plantatione; Gongressu; Lingussam; Septenario* adlarını taşıyan eserlerin kendisi tarafından yazılmış olduğu kuşkuludur. Tüm bu eserlerin Yunanca, Latince ve İbranice olarak ele geçebilen parçalarını ya da tamamını ilk kez basmış olan Tubner (1532-1587), bunları kozmogonik, tarihsel ve kutsal emirlere dair (momothetique) olmak üzere üç indî sınıfa ayırmıştır. Th. Mangey, bunları düzeltmiş ve tamamlamıştır. Berlin Akademisinin bastırdığı külliyat ise, kesin ve son bir sınıflama olmakla birlikte Schurer ve Masselieau'nun tahminlerini toptan kapsar. Bu eserlerden çoğu Avrupa dillerine çevrilmiştir. E. Bréhier, *Allegories des Saintes Lois* (Paris, 1908) ile Kohn ve Vendlaud, Philon'un külliyatını biri beş cilt (1896-1907), diğeri daha kısaltılmış olarak iki tipte bastırdıkları gibi, Kohn, bunları Almancaya da çevirmiştir. Génève'de 1613; Paris'de 1640; Wittenberg'de 1690; Londra'da (2 cilt, 1742); Erlangen'de (5 cilt, 1782-1792) basılmış olanlar, Latince-Yunanca nüshalardır ve bunlar eskimiştir. B. Bréhier'ninkinden başka, P. Bellier'nin *Les Oeuvres de Philon le Juif* (Paris; 3. baskı, 1619); Montfaucon'nun, *Le Livre de*

Philon de la Vie Contemplative (Paris, 1709) adlı eserleri Latinceye ve Yunancadan Fransızcaya çevrilmişlerdir.

Eugène Blum, *Büyük Fransız Ansiklopedisi*'ne yazdığı geniş Philon maddesinde ve Ad. Franck, *Felsefesel Bilimler Sözlüğü*'nde Philon'a dair şu özeti verirler:

Yunancı (Helleniste) Yahudiler, Yunanistan'ı insel kültürün ve bilimin beşiği sayar; Fisagorcuların kutsal toplumlarına hayranlık duyarlar. Eflatun'u pek kutsal ve büyük, Fisagorcu filozofları da Tanrısal insanlar sayar, özgürlükle otoriteyi, Yunan felsefesiyle Musa dinini uzlaştırmaya çalışırlar. İşte bu anlayıştan doğmuş olan felsefe, modern çağlara dek süregelmiş ve skolastiği Philon yaratmıştır. Hepsinin içinde Yunanistan'ın özgür havası esen tüm eserlerinde, bilgisizliği, ruh hastalıklarının en berbatı sayarak Tanrısal ve iyilikçi bilgeliği öğrenmeyi salık verir. Ona göre, bilime açılan âlem uçsuz bucaksızdır. "Bilim aşkı, doğası itibarıyle gayret ve merakla doludur; yorulmaksızın her şeyi içine alır; her yere sokulur, varlıkları ve eşyayı inceler".

Felsefe, Tanrısalın ve insel şeylerin bilgisidir. Özel bilimler kadrosuna ise, sanatlar, gramer, musiki, geometri ve retorik girer. Bunların temelini, yöntemini ve varoluşlarının hikmetini ise, felsefe teşkil eder; nasıl ki Sârâ, Agar'ın hâkimi olan bir prenses ise, felsefe de onların hükümdarıdır. Onun kaynağı, zamanın gecelerinde kaybolur. Eskiliği kadar da sonsuz konusu dolayısıyle, felsefe yetkin bir bilimdir. Felsefeye sahip olan Musa'nın dediği gibi, "felsefe, Tanrı'nın oğludur. Sizler, Tanrı'nın oğullarısınız". Kuşkusuz, Philon, filozoftur ve âlemin yurttaşıdır. O, yetkin bilimi ve kendi kendini bilmeyi över. Fakat onu, yalnız buna dönüştürecek olursak, bize yokluğumuzu (néant) hissettirir. Yalnız, Tanrı kral ve efendidir. Yalnız o vardır, yokluğumuzun bilgisi, bizi yalnız o "bakidir"e götürür. Burada psikolojiden Tanrıbilime yükselmek söz konusu değildir. Ben, bir hiçtir; felsefe yapmak, tüm çabalarını Tanrı'ya ve Tanrı'nın hayaline yükselmeye hasretmek demektir ve felsefe, Tanrı'yı temaşadan başka bir şey değildir. İnsanın evrenden yüksek ve onurlu olduğu böyle açıklanır; fakat Tanrı, anlaşılmaz ve görülemez; kendimizde de bir yetkinsizlikten (kemalsizlik) başka bir şey bulamayız. Âlemde de onun ancak bir gölgesini yakalayabiliriz. Bununla birlikte Tanrılığın özel bir inayetiyle kendisini bilebiliriz; yani o, bize doğru gelir. Tanrı, kendisini ilham eder; yalnız vahiy sayesinde kendisini tanır ve yokluktan (âdem) çıkabiliriz. Ebedî gerçeklik, kanunun, yani şeriatın levhaları üzerine oyulmuştur ki, bunlar Tanrı sözleridir. Yunanlıların doğruyu biraz olsun bilmeleri, Musa'nın eserini incelemiş olmalarındandır. Heraklit, karşıtlar (zıt) kuramını ondan aldığı gibi, Sokrat ahlâkını patriklerin ahlâkından ve Solon düşüncelerini beş seferden (pentateuque) almışlardır. Zenon da, Yakup ve İlyas'ın (Esaaï) tarihinden yararlanmıştır. Musa'nın yazıları her tarafa tümel ve değişmez olarak sokulmuştur. Gerçeksel bilimi ancak bu yazıların yorumlanması verebilir. Diğer bilgiler ise, ancak değişeni ve görüneni verir; birbirleriyle sürekli olarak savaşır. Dolaysız olarak bilinmeyen ve Tanrısal gerçekliğin kendisi olan inayetin ilham ettiği adlar, değişmez ve evrensel kanunda araştırılmazsa çözülemez; çatışkılara (antinomies) düşülmüş olur. Akıl, erdemlerin kraliçesi olan imana itaat etmelidir. Bu itibarla Philon, bilimlere yokluğu göstermek için, felsefeye ise, ancak kutsal kitaplara hizmet etmek için yaklaşır. Bu itibarla, o, skolastiğin kurucusudur.

Philon'un yöntemi, alegoridir. Ona göre, her bilim vahiyden çıkar. Öyleyse, bilge, hayatını, kutsal kanunları açıklama ve yorumlamayla geçirmelidir. Gerçeksel felsefe ancak bu suretle bu kanunlardan elde edilebilir. Philon'un eserleri, İncil'in uzun bir yorumlamasından ibarettir. O, kutsal metinlerden bahsetmek suretiyle onları halka yaymış olur; yorumlamak suretiyle de onun tüm güzellik ve derinliğini meydana çıkarmış olur. Eflatun'la Musa'yı uzlaştırmak için, örnekleri ve başlıca kuralları, kendisinden önce formülleştirilmiş olan alegoriye baş vurmuştur. Alegorik yorumlamaya baş vurulmazsa, kutsal kitabın görünüşteki anlamı, bilgisizleri ahlâksızlığa ve doğru olmayan şeylere inandırır. Alegori, kutsal kitabın ruhudur. Bu kitabın harfleri ise, cisimdir. Bunların sözcük anlamları, özellikle bu metinler, ahlâksal bir düzenden ve gözlemden bahsettikleri zaman, asla terk edilmemelidir. Onların içindeki öyküler ise, tarihseldir. Alegorilerin yardımına şu noktalarda ihtiyaç vardır:

1. Metinler, akla aykırı bir anlama sahip oldukları zaman (Örneğin, antropomorfik parçalarda olduğu gibi).

2. Metinler, Tanrı'nın gerçeksel niteliğine aykırı olduğu zaman (Örneğin, İbrahim öyküsünde olduğu gibi).

Metinler, aklın almayacağı ve efsanesel olduğu takdirde, örneğin, Havva, bir yılan tarafından değil, şehvet tarafından iğfal edilmiştir gibi yorumlamalıdır. Edebî anlamıyle kadının yaratılışı tamamıyle efsaneseldir. Tanrı, erkeğe duyarlık vermiştir ve erkeğin yanı, yani kaburgası demek, kuvveti demektir. Tanrısal olgular da uzun alegorilere elverişlidir. Philon, örneğin, İbrahim öyküsünde, Sârâ, Agar, İs-

mail... vb.'nın serüvenlerini, hep gerçeksel felsefeyi arama işleriyle yorumlar. Gerçekte bu yöntem, tamamıyle indîdir; bir aynı metnin türlü şekillerde yorumlanmasına neden olur. Nitekim, Hıristiyan doktorları, bunun türlü örneklerini vermişlerdir. Bunun tek yararı, Yunan düşüncelerini, kutsal metinlere karıştırmaktan ibarettir. Yani, bu kutsal kitap metinlerinin ahlâka aykırı ve saçma olduklarını meydana çıkarmıştır. Bu itibarla, bu yöntem, serbest incelemenin kapısını açmış ve Yunan felsefesi de bu suretle Tanrıbilim geleneklerine girebilmiştir.

Philon'un eserleri genel olarak iki büyük kısma ayrılmıştır:

1. Eski Yunan sistemlerinden yararlanmış olduklarıdır ki, bunlar dinin ahlâksal ilkeleriyle uzlaşabilirler. Örneğin, Fisagor, Aristo, Zenon ve hele Eflatun'un düşünceleri bu türdendir.

2. Kaynakları Doğu düşünce ve inançları olan coşkulu bir panteizmi ve coşkun bir mistisizmi kapsayan eserleri.

Philon'un bu iki düşünce cephesi, onun doktrinini, başlıca şu üç problemde toplamamıza hizmet eder: a) Tanrı, b) Yaratma, c) İnsanın doğası ve bunlara bağlı olmak üzere, ahlâk ve politika.

a) *Tanrı:* Philon'a göre, Tanrı inkâr edilemez; zira, O'nun varlığından hem kutsal kitaplar bahsediyor, hem de âlemin düzeni. Yahova tarafından bazı kimselere ilham edilmiştir. Fakat, insan, O'nun ne olduğunu bilemez. O'nun niteliği, bilinmek değil, varolmaktan ibarettir. Kendini yüce birliğin kendisi bilir. O, cisimsizdir, tanımlanılamaz. Philon, On Emrin (Decalogue) nasıl vahyolunduğunu açıklamak için: "Tanrı, der, görülmez bir sesin, gerçek akıl sesinin hava içinde çınlamasını emretti!". Bu suretle Philon, Tanrı'nın konuşmadan konuştuğunu tanıtlamaya çalışır. Tanrı birdir, âlemin tek sahibidir, ebedîdir ve değişmez. Uçsuz bucaksızdır ve evreni doldurur. Bir anda hem her yerdedir, hem de hiç bir yerde değildir. O, kavranılabilir (intelligible) düşüncelerin maddesel olmayan yeridir. Tümel bilgiç (omniscience) ve tümel güçtür. Hatta, saçmaya bile gücü yeter ve Tanrı, kayradır (providence); kutsal kitabın yazdığı gibi, âlemin çobanıdır; tüm insanlık O'nun sürüsüdür. Kendisinin Musa'ya söylediği gibi, "Senin Tanrın olan ben ebedîyim!". O, tüm ulusların Tanrısıdır; emirleri herkes içindir. Tüm insanlar O'nun katında eşittirler; özgür ve köle, herkesin sığınağı ve barınağı O'dur. O, en yüce bir barışseverdir ki, günah işleyenlere daima iyiliğe dönmeleri ve kendi taraflarından ceza görmeleri için elverişli fırsatlar hazırlar. O, iyiliksever ve kurtarıcıdır. Düşünce-Tanrı ve Aşk-Tanrı'nın her ikisi de bir anda bilime sahiptir. Fakat buna, bilimi insana yaymak için sahiptir. Tanrı'nın şerden başka her şeye gücü yeter, cezalandırmadan affeder.

Tanrı hakkındaki bu düşüncelerinden de anlaşılır ki, Philon, âlemden ayrı ve bağımsız bir varlık olarak ele almış olduğu Tanrı'yı, bir taraftan eşyanın nedeni, evrenin yapıcı ve etkili nedeni saymakta, bir taraftan da insanlığın ülküsü gibi tasavvur etmektedir. Yukarda saydığı niteliklere (sıfatlar) dikkat edilirse, bunların insan fakültelerinin en yüksek bir evrim derecesine yücelerek onun niteliğinde toplanmış olduğu görülür. Philon, bir taraftan da Tanrı'yı, yetkinliğin ve hatta tüm olabilen fakültelerin üstünde betimlemiştir. Yani, erdem, bilim, güzellik, hayır ve hatta birlik bile O'nun hakkında bir fikir veremez. O, sadece adsız bir varlık olarak vardır. Görülüyor ki Philon, birinci takdirde, Yunan felsefesinin ve özellikle Eflatun'un etkisi altındadır; ikinci takdirde ise, tamamıyle insanınkilerden farklı bir düzen düşüncesiyle karşı karşıya bulunur. Yani, üstün olduğu iddia edilen bir fakülte önünde, vazgeçen akıldır ki, bu mistisizmin önünde felsefenin çekilmesi demektir.

Philon, Tanrı ile insanlar arasında mabeyincilik yapan birtakım 'güçlüler' (puissances) de kabul etmiştir. Tanrı görünmediği halde, bunlar insana İbrahim öyküsünde olduğu gibi, görünürler ve Tanrı'ya yakın bir yerde bulunurlar, Tanrı'dan haber getirirler, O'na hizmet ederler. Bu üstün meleklerin (archanges) sayısı beştir. Bunların en yükseği 'Kelâm'dır. Bu, Tanrı'nın görülebilir adı ve suretidir. Fanilerin akılları tarafından kavranılabilecek olan nurun kaynağı budur ve kendi yaratıcısı gibi ebedîdir. O, Tanrı'nın vekilidir. Daima babasının yerini almaya ve onu taklit etmeye hazırdır. O, âlemi bir giysi gibi taşır; tüm öğelerle örtünmüş olup, âlem onun suretinden (image) oluşmuştur. Kelâm, kalbimize girince, içimiz bilgi ve esenlikle dolar. O, insanlığın kurtarıcısıdır. Philon, hiç bir ruhun kurtulmasından umudunu kesmez. Zira Kelâm, Tanrı'ya bir faniyi affetmesi ve inayette bulunması için yalvarmaya asla son vermez. O, Tanrı'nın ilk iki güçlüsü arasında bir mabeyincidir. Oluşturduğu evrenin bölüştüreni, düzenleyenidir ve günahsızdır. O, baba için Tanrı, anne için bilgelik ve giysi için 'âlem'dir. Konuşulan 'kelâm' dilden başka bir şey değildir ve bu, her ahlâkın dayanak ve ilkesidir.

Anlaşılıyor ki, Philon'a göre Kelâm, tüm düşüncelerin yeridir ve varlıklar, bu düşünceleri taklit ederek meydana gelir. Yani âlem, Tanrısal düşüncenin, nesnel bir belirtisidir. Zira,

aşağıda göreceğimiz gibi, ona göre Tanrı, âlemin zihinli bir ilkesi, bir mimarıdır. Tüm göksel aşamaların her derecesi, düşüncelerden başka bir şey değildir. Fakat Doğu mistisizmi, Tanrı'yı tüm varlıkların içkin nedeni ve yeri olarak göstermek suretiyle ortaya çıkınca, tüm düşünceler, bir kuvvet ve bir tek tözün kapsadığı maddesel gerçeklik ve birbirine bağlı etkin kuvvetler halini almış olurlar. Bu suretledir ki, Tanrı'nın ilk oğlu olan Kelâm ya da Bilgelik, başka bir güç, bir kişi, bir hipostas haline gelmiş olur. Bu itibarla güçlüklerin ilki olan Kelâm'a, 'Tanrısal Âdem' adı da verilebilir. Zira, topraksal insan, onun suretinde yaratılmıştır. O, bize bazen maddesel bir şekilde görünür. Yakub'un düşte gördüğü, o olduğu gibi, Musa'ya ateşli çalılıktan hitap eden de odur (*De Somniis,* cilt I, s. 656).

Kelâm'ın göğsünde ikinci bir güçlü, yani söylenmiş olan kelâm anlamında olmak üzere 'söz' denilen etkili güç, kaynağından fışkıran bir nehir gibi belirir. Bu ikinci kelâm da, tüm varlıklara adaletle hükmeden 'saltanat gücü'nü doğurur. Bu üç güçlü Tanrı'dan ayrılmamak koşuluyle, ışığını derece derece karanlıklaştırmak suretiyle, evrenin ışık ve hayatı olmak üzere Tanrı'dan iner ve Tanrı'dan türerler. Meleklere gelince, bunlar doğanın türlü kısımlarını yöneten canlı varlıklardır ya da esir içinde yüzen ve bazen insanlarla birleşmek üzere gelen ruhlardır. Onların rolü, puta tapanların mitolojisindeki cinlerle ikinci düzenden olan tanrıların yaptığı rollerin aynıdır (*De Gigantibus,* cilt I, s. 253).

b) *Kozmogoni:* Philon'da bu konu, Tanrı yüklem, eylem ve doğasından ayrı olarak incelenemez. Kelâm ile diğer güçlülerin aracılığıyle Tanrı'da yerleşmiş bulunan âleme ulaşılır. Philon'un bu konudaki düşünceleri, sisteminin en düzenli bir kısmıdır: O, bu sorunu, *Âlemin Bozulamazlığı* (incorruptibilité) ve *Âlem* adlı iki kuşkulu eserinde açıklamıştır. Philon, evvelâ Yahudi kozmogonisinin Yunan kozmogonisinden üstün olduğunu tanıtlamaya çalışır. Philon, iki bin yıl önce, İncil'de iki kozmogoni görüşünün varlığını fark etmiştir. Birincisi, 'duyulur âlem', ikincisi 'kavranılabilir (intelligible) âlem'dir ki, ona göre, bunu ayıran Musa'dır. Kutsal kitaptaki 'yaratma' dogmasını (dogme) elden bırakmaksızın Yunanlıları düzenleyici bir Demiurgos sayesinde âlemin ebedî olduğunu iddia etmelerine hücum eder. Ona göre, Tanrı, her şeyi yoktan çıkarmıştır. Zira, Tanrı, duyulur âlemin ve daha pekin olarak da akıl alır; âlemin yaptıran (efficient), amaçlı ve maddesel nedenidir, babadır ve kozmos'un ve zaman'ın artistidir. Tüm yaratılmış olan evrenin yaratanı ve nedeni elbette sonuçtan üstündür. Stoacılar ve Fenikeliler gibi yaratma inkâr edilecek olursa pek büyük bir küfür işlenmiş olur. Tanrı, evvelâ kavranılabilir düşünceleri yaratmıştır ki, bunun birincisi Kelâm'dır. Tanrı, âlemi iyiliğinden yaratmıştır, âlemi düşünmüş, bu düşünceye hayran olmuş ve kendi güçlerini tüketmeksizin yaratmış ve beceriksiz bir sanat adamı gibi değil, oğlunu yöneten bir baba gibi araya girerek sürekli yaratmaya devam eder; âlem, bir tek edimle yaratılmıştır. Zira, Tanrı'nın zamana ihtiyacı yoktur. Musa'nın günden bahsetmesi, sayının düzen ve ahenk simgesi olmasından ve sayılar arasında 6'nın buna en uygun gelmesindendir. Philon, burada pek önem verdiği sayılar hakkında garip bir kuram ileri sürmüştür. Bu nedenden eskiler onu, Fisagorcu saymışlardır. Örneğin, ona göre 6, birlikten sonra gelen en yetkin sayı olduğu için, yaratmaya en uygun gelen tek sayıdır. Zira bu, iki eşit kısımdan, 3'ten, 2'den ve nihayet birlikten ibarettir; erkektir ve dişidir... vb. Tanrı'nın iyiliğinden doğmuş olan âlem, olabilenin en iyisidir. Tanrı, ara vermeden kendi eserine nezaret eder. Âlem, birdir ve o duyulur (sensible) olduğu için yaratılmıştır. Duyulur olan her şey zorunsuzdur ve en yetkin olmamakla birlikte, mahvolmaz. Tanrı, tüm bir edimdir. Bununla birlikte güçten edime (acte) geçer. Madde bitmeyecektir, fakat buna karşın o başlamıştır.

Görülüyor ki, Philon'un kozmogonisi, hiç bir mantıkla uzlaştırılamayacak olan iki doktrini kapsamaktadır:

1. Eflatun'un ikiciliğidir ki, bu *Time* diyaloğunda açıklanmıştır.

2. Tözün birliği ve türüm (emanation) düşüncesi, Philon'un birçok eserlerinde ve hele *De Mundi Opificio* (cilt I, s. 4) adlı eserinde, İbranî Tanrıbilimcilerinin iki ilke tanıdıkları kayıtlıdır:

a) Etkin (actif) ilke, yani, 'yüce zihin' ya da 'Kelâm' ki, bu, iyinin, güzel ve doğrunun kaynağıdır.

b) Edilgin (passif) ilkedir ki, bu, ham ve cansız maddedir. Buna, zihin şekil vermiştir.

Philon, bu ikinci ilkeye saf bir soyutluk vermemek için, "Hiç bir şey yoktan varolamaz ve hiç bir şey yokluğa dönmez!" şeklinde ifade edilmiş olan ilkçağ puta taparlarının özdeyişini hatırlatır (*Du Corruptibilitate Mundi*). Yani, âlem; Toprak, Su, Hava ve Ateş gibi dört öğeyi kapsar ki, bunlar, sırayla bir şekilden başka bir şekle girer. Fakat bu öğelerden her birinin ayrı ayrı şekilleriyle âlemin yapısı içinde toptan gösterdikleri şekilleri, Tanrı'nın kendisi de alır. Yani, bu duyulur âlem, "Olsun!" emri verilmeden önce, Tanrı kendi düşüncesinde kavrayabileni ve ebedî dü-

şünceleri seyretti ve Philon, bu Eflatuncu görüşte hiç bir şeyi unutmamak içindir ki, âlemin ebedîliği düşüncesini de bu görüşe ekledi. Ona göre, âlemin oluşumunun gerçeksel nedeni, Tanrısal hayırdır. Şu halde Tanrı, düzenin, genel ahengin karmakarışıklıkla (chaos) yer değiştirmesini istemek için iyiliğe son vermesi gerektir. Bir gün dünyamızın yerine daha iyi bir dünyanın geleceğini varsaymaya gelince, böyle bir varsayımı (hipotez) kabul etmek, ona göre, Tanrı'yı şimdiki eşya düzeni karşısında bilgeliğiyle bilgisinin eksik olduğunu kabul etmek demektir. Bu itibarla, âlem bitmemek üzere başlamıştır. Bu nedenden de Tanrı, onun yaratıcısı değil, mimarıdır. Nasıl ki artist, eserinden ayrı ve farklı ise, Tanrı da evrenden öylece ayrıdır. Şimdi bu düşünceleri, aşağıdaki şu önermelerle uzlaştırmaya çalışalım:

Tanrı, hiç dinlenemez. Ateşin doğası yakmak, karın doğası soğutmak olduğu gibi, onun doğası da, daima meydana getirmektir (*Leg. Alleg.* cilt I, II, s. 261. baskı: Mangey). Yaratma, zaman içinde meydana gelmeye başlamış değildir. Zira, zamanın kendisi, Eflatun doktrininde olduğu gibi, eşya ile birlikte oluşan ebedîliğin fani bir hayalinden başka şey değildir. Tanrı'nın varlıklar üzerinde yaptığı eyleme gelince, bu maddeye hemen şimdi bir şekil vermekten ibaret değildir. Onun eylemi, mutlaktır; bu eylem, yaratmanın yoktan var olduğuna dair olan düşüncelerin ötelerine uzanır. Zira, Philon'a göre, Tanrı, evrenin olduğu kadar da, her bir varlığın içinde bir eylem ilkesidir. Zira, faaliyet yalnız ona aittir. Doğmuş olan her şeyin karakteri edilgin olmaktır ve tüm varolan şey, onun varlığıyle doludur. O, her şeye nüfuz etmiştir. Tamamıyle boş olan hiç bir varlık yoktur. O, her yerdedir; zira, kendinden türeyen güç aracılığıyle, o aynı zamanda toprak, su, hava ve gökyüzüne nüfuz eder ve evrenin en küçük parçalarını bile görünmez bağlarla birbirine bağlamak suretiyle doldurur (*De Linguarum Confusione,* cilt I, s. 425). Fakat bu kadarı da yetmez; Tanrı'nın kendisi de 'evrensel yer'dir (lieu universelle). Çünkü o, her şeyi kaplar ve içine alır. Evrenin ve evrene özgü olan yerin sığınağıdır; kendisinin yeri de kendinin kaplanmış bulunduğu yerdir. Yani o, kendi kendisini kapsar (*De Somniis,* lib. I). Durum böyle olunca, öteki varlıklara yapacak ne kalır? Bunun karşılığı: "Tanrı heptir (tüm)"den ibarettir.

Philon bir kez bu yola girdikten sonra artık durmaz ve onda Yunan ikiciliğiyle İncil'in yoktan yaratma inancı, yavaş yavaş Batı'nın türüm doktrini önünde silinmeye başlar. Bu suretle de Tanrı, bize, ebedî bir nur ve tüm fiziksel ve zihinsel nurun kaynağı olarak tanıtılmış olur. Yalnız, fani gözlerle temaşa bakımından değil, kendiliğinden ve kendinde pek kuvvetli olan bu nur, Kelâm'dan başka bir şey olmayan ya da İncil'in yazdığı gibi, Tanrısal bilgelikten başka bir şey olmayan bir hayal için düşünülür. Tanrı'nın bu ilk belirimi (manifestation), bir soyutlamadan, saf bir yüklemden başka bir şey değildir. Bu, sözcüğün özel anlamıyle bir türüm, gerçek bir varlık, bir şahıs ya da daha sonra İskenderiye Okulunda söylendiği gibi, bir 'hipostas'tır. Philon buna, 'Tanrı'nın büyük oğlu', 'Üstün melek' (archange) ya da 'Meleklerin en eskisi', 'İçsel kelâm' adlarını verir. Bundan evren aracılığıyle beliren 'Söylenmiş kelâm', yani, 'etkin akıl', 'etkili enerji' adıyle ikinci bir türüm meydana gelir (*De Confusione Linguarum, Leg. Alleg.,* lib. I). Onda bazen de 'ikinci kelâm', 'edimsel (effectif) söz' sözcükleri evrenle karıştırılmış olur. Şu cümlesinde olduğu gibi: "Yüce varlık, kendisini zengin bir mantoyla kaplayan parlak bir ışınla kuşatılmıştır ve en eski kelâm, âlemi bir giysi gibi bürümüştür" (*De Profugis*).

c) İnsanın doğası ya da *antropoloji:* Bu sistemde insanı da, Tanrıbilim ve ahlâktan ayırarak incelemek güçtür. Philon'a göre insan, ebedî ve ölmez ruhu itibarıyle ve ruhun özel bir faaliyeti olmadığı için bir hiçtir. İnsan, Tanrı önünde silinmeye mecburdur. Bununla birlikte, Tanrı'nın en güzel bir eseridir. Aklı, bir aracı olmadan kendisini doğruya götürmez; fakat ne de olsa, yine akılla nitelendirilmiştir. O, daima büyüklük ve küçüklüğün anlaşılmaz bir karışımı (halita) olarak görünür. Tanrı'ya en yakın ve yaratıklar tarafından en çok sevilmiş, fakat güçlere sahip olunca az müsbet olur, kadınlaşır ve bu itibarla da şerre yetenekli olur. Oysaki, tüm bitkiler taçlarını toprağa doğru eğdikleri halde, göksel bitki olabilirler. İnsan, Tanrısal bitkiyle beslenir, gökyüzüne doğru yükselir. Fakat bunun ağırlığı dolayısıyle büyük bir saygı kazanır. İnsanın ruhu kısalmış bir cennet gibidir. Bedeni kendisini şerre sürüklemek üzere baskı altına alan dört öğesinden bileşik bir küçük âlemdir. İnsan, yerin tanrısı olmuş ve atalarının bilgisini almışsa da, zihnin kendisine ait olmadığını unutmak deliliğine de sahiptir. Onun ruhu, ezelden vardı. Fiziksel hastalık ve bozukluğu kabul etmeyen ve maddesel olmayan özü itibarıyle anlaşılmaz; ancak rezillikle yaşadığı zaman ölür. Onun besini hep tinseldir (manevî). Bu suretle ilk kez Philon, tinselciliği mantıklı olarak ve anlayarak geliştirmiş olur. Ona göre, duyarlıkla algıç (müdrike) arasında dil fakültesi vardır. Her türlü fena tutkuların, korkunun, elemin ve hazzın kaynağı, fiziksel duyarlıktır. Tinsel duyarlık ise, coşku, gayret ve özellikle umut ve-

rir. Umut, sevinçten önce, sevinç veren insel (beşerî) bir özelliktir. O, sevinci tatmadan sevinç verendir. Zihnin konuları duyulardan gelir. Bunların bir kısmı yaşamamıza, bir kısmı da, yani dokunum ve görüm de, imgesel (hayalî) bellekle (hafıza) söz ve iyilik yapma işine hizmet eden algıyı (idrak) teşkil eder ki, bu, insanın özesidir (hassa). Ruhla dil kardeştir ve dil doğuştandır. Philon, dilin güzelle, ruh ve duyarlıkla aklın ortasında bulunduğunu kabul eder. Yani, Philon, dilin organizma ile olan ilgisini fark etmez. İnsan, ancak Tanrı inayeti ile bilge olur, aydınlanır. Ona göre insan, tinsel bir otomattır.

Philon, insanı incelerken farkında olarak ya da olmayarak 'bilgi sorunu'nu ilgileyen düşüncelere değinir. Bu itibarla bazen Eflatun gibi, duyuların konuları içinde ebedî düşüncelerin zayıflamış izlerini görür. Duyuların yardımı olmaksızın yüksek bilgilere çıkmamızın olanaksız bulunduğunu söyler. Bazen de, duyuların ve fiziksel hayatın ilkesi olan duyusal (sensitif) ruh ile düşüncelerimizin merkezi olan kavranılabilir ruh arasına aşılması olanaksız bir uçurum yerleştirir. Birincisi, yani duyusal ruh, Musa'nın dediği gibi, kanda bulunur. Oysaki, kavranılabilir ruh, Tanrısal özün bir türümüdür. Eserlerinin birçok yerlerinde, Yunanlılar için pek aziz bir kültür olan söz sanatları aracılığıyle insanın kendisini bilgeliğe hazırlaması gerektiğinden söz eder. Başka yerlerde de, söz sanatlarının beden ve duyular gibi, hor görülmeye lâyık olduklarından ve yalnız zihnin tamamıyle çıplak olan gerçeği temaşa etmeye alıştırması gerektiğini telkin eder. Philon, burada durmakla kalmaz, dolaysız olarak Tanrı'dan türeyen ve sırf bir inayet eseri olarak ruhla ilgilendirilmiş bulunan üstün bilgiler ve nurlara da ihtiyaç gösterir. İşte bu aracıyladır ki, insan Tanrı ile karşı karşıya gelebilir ve bir bakışta onun özünü, kelâmı ve evreni kucaklayabilir (*Leg. Alleg.*, lib. IV).

Philon'un ahlâk doktrini de Tanrıbilimciliğinden ayrı değildir. Onun için en yüce ödev ve ülküsel din sevgisi, züht (sofuluk-piété) ve dalınç (contemplation) hayatıdır. Bununla birlikte o, ustaca zahitlikten kaçar. Politika ve ekonomiyi de içine alan ahlâk, onda, kutsallığı, aile ve devleti korur. Ona göre ahlâk, vahiyle ulaşabilinecek bir bilimdir. İnsanın erdemi, Tanrısal iradenin bölgesidir. Bilge, erdemi, sürekli olarak yenileşen bir Tanrı vergisi gibi alır. İnsan, iyiyi, yüce varlığın özel bir inayetiyle tanır. Tüm yazılı kanunlar, inayetin simgesidir. Bu nedenle Philon'da dinsel ahlâk ilk safı teşkil eder. İbadet, ödevlerin birincisi ve dinseverlik erdemlerin ilki olur. Yaratığın en esaslı görevi, Tanrı'ya hamdetmektir. Gerçekten insan olan kendi şahsını Tanrı'ya vakfedendir. O, sudan başka içki almaz, dualarla ve sonsuz bir aşkla Tanrı'ya bağlanır. Tanrı'nın emirlerine itaat etmek için yurdunu, aile ve akrabasını terk eder. Tanrı'yla birlikte olunca, her şey iyi olur. Tanrı'ya verilecek olan tek sunak (takdime), saf bir kalptir: Dinseverlik birtakım şekillere bağlanmak değildir. Tanrıtanımazlar en kötü canilerdir ve kâfirliğin cezası ölümdür. Kibir, ruhu bozan bir hastalıktır ve en iğrenç bir bozukluktur. İsrail, Tanrı'nın kavmi değildir. Tüm insanlar, ortak Baba önünde eşittirler. Elverir ki insanlar tektanrıcı olsunlar ve bu Tanrı'ya inansınlar, ona dua etsinler. Pratik hayatın sefaletleri önemsizdir. Sevinç, umut ve Tanrı aşkıyle de desteklenmiş olan bilgenin ruhu, aralıksız bir ilerleme ile saf dalıncın yüksekliklerine çıkar ve kendisine gerçek yurdunu sezdiren esirme sevinçlerini tattırır. Bununla birlikte, Philon'un ahlâksal öğelerini, Yunan felsefesinin sağladığı akılcı bir kuramla kendi mutlak inançlarını uzlaştırmaya çalışır. Bilginler ve filozofların işe karışmalarıyledir ki, Yunanlılar, Musa'nın bildirdiklerini tanımışlardır.

Philon, Epikürcülüğü beğenmez. Zevki, tüm kötülüklerin nedeni sayar; Prodikos'u över. Hayat ağacı olan erdem, doğal olarak olağandır. O, bilimle öğrenilir; deneyle ileri şekilde gerçeklenir. Erdemin bedenle ilgisi yoktur. Tedbir, İtidal ve Bilgelik'ten ibaret olmak üzere, üç erdem vardır. Bunlar, Adalet'te birleşirler. Adaletle dinseverlik, uzlaşmak zorundadır. Yetkin erdem, bir ilerleme sonucunu verir. Hazza bağlı olan topraksal insan, pratik erdemleri gerçeklendirmek suretiyle yavaş yavaş 'göksel insan' olur ve son bir çabayla en yüce ve dalınçlı bir erdem sayesinde 'Tanrısal insan' olur. İnsan yetkin olsaydı, hiç bir emir ve komutaya ihtiyaç olmazdı. Fakat bilgisiz ve tutkulu bir insanı harekete getirmek için, akıl emir şeklini almak zorundadır. Ahlâk, bilimlerin birincisi ve tümevarımlı bir bilimdir. Bilge, hazza karşı savaşır; eşyaya egemen olur; retorikten ve sofistikten nefret eder; dünyacı insandan çekinir; saf su ve meyve ile geçinir; tutkuları kurban eder, insanseverdir. Göksel âlemin yurttaşıdır. Bilge, yalnız ıstıraba dayanan değil, ıstırabı seven ve kutsallaştırandır. Kötülüğün birinci nedeni, bilgisizlik olduğu için, erdemli adam, düşmanlarını affetmeyi bilir.

Eflatun'un önceden dediği gibi, adaletsizlikten yararlanmaktansa adaletsizliğe uğramayı yeğ tutar. Bilge, Tanrı'nın hizmetçisi ve insanın kardeşidir. Musa kanunlarının tüm diğerlerinden üstün oluşlarının nedeni, Musa'nın yalnız barışta değil, zayıflara ve özellikle ka-

dınlara saygıyı gerektiren savaşta da iyiliği arayıp emretmesindendir. İyilik, kölelere, çiftçilere, fakirlere ve nihayet hayvanlara ve bitkilere de esirgenmemelidir. Bilgelik, Tanrı'yı izlemekten ibaret olduğu için, bilgenin de yarlıksever (charitable) olması lâzımdır. Zira Tanrı, her şeyden önce bir yarlık tanrısıdır. Çalışmayı sevmeli, çalışanlara saygı göstermelidir. Tanrı'nın bir cesetlenmesi (incarnation) demek olan ebeveyni, çocuk ve genç kızları korumalı, kocalar karılarını, hasisliğe ve borçluları, alacaklılara karşı korumalıdır. Yani, insanlığın kardeşliğine değer vermelidir. Doğru insan, bir meleğe benzer. O, Tanrı'yı görmek suretiyle yetkin adalete ulaşır ve ölürken gerçek hayatı fethetmiş olur. Bilge helâk olmaz, onun hayrı istemesine karşı, iradesini iyiliğe uzatmaktan hiç bir şey alıkoyamaz. O, en mutlu hayatı Tanrı'da yaşar ve her faaliyetin özü, eylem olduğundan, ebedî olarak hareket eder.

Philon, "erdemlerin kraliçesi, iyiliklerin en tam olanı" ve bizi "Tanrı'ya bağlayan çimento" (ciment) adını verdiği 'iman'ı da tanır. Zihin kadar da 'özgürlük' hakkında Philon'un bazen stoacı bir filozof gibi konuştuğu görülür: İnsan özgürdür. Tüm doğayı yöneten zorunluluk kanunu, insan için yoktur. Tüm varlıklar arasında yalnız insan, erdeme yeteneklidir; bu sıfatla da Tanrı'nın yeryüzü üzerinde sahip olduğu en güzel türbedir (*De Nobilitats*). Fakat Philon, bazen de aykırı doktrinlere bağlanmış görünür: Örneğin, der ki, bu âleme egemen olan kötülük, fiziksel kötülük kadar da ahlâksal kötülük, kelâm ile insanın oluşumuna iştirak etmiş bulunan maddenin ya da aşağı (süflî) güçlerin eseridir. Fakat, tüm eylem ve düşüncelerimizde varolan her iyi şey, Tanrı ile ilgili sayılmalıdır (*De Mundi Opificio; De Profugus*). Kendi nefsine bir iyi eylem ajanıymış gibi bakmak, kendimizi kibir ve kâfirlikle suçlandırmak demektir. Bu, ruhlarımıza iyilik tohumlarını emanet eden ve bunları harekete getiren, yalnız Tanrı olduğu için, kendimizi Tanrı'ya benzetmiş oluruz. Tanrı'nın bizde iyinin tohumlarını hareket ettirme erdemine, 'inayet' (grace) adını verir. "İnayet, Tanrı ile ruh arasında, bağışlayan Tanrı ile kabul eden arasında, aracılık yapan Tanrısal bakiredir. Yazılmış olan her kanun, inayetin bir simgesinden başka bir şey değildir. Bu esrarlı nüfuz, daima doğrudan doğruya etki yapmak, bazen bir aracı bakireye, yani bir insanda şahıslanmış olan inayet sayesinde bu nüfuza nail olur ki, o zaman bu inayet, geri dönerlik (réversibilité) adını alır"; "Doğru insan, eğri insanın (mechant) kefaretini veren bir kurbandır ve doğrular yüzündendir ki, Tanrı eğrilere kendi kurumak bilmeyen hazinelerini döker" (*De Sacrifidiis Abelis et Caini*).

Philon, inayete özgür bir alan bırakmak için, âlemi düzenlemeye değil, boğmak ve âlemi kendimizde yıkmak amacını güder. Ona göre, hayat bir sükût ve beden bir cenaze evidir. Özgürlüğe yükselmek ve özgürlüğü kazanmak için, servet ve çıkarlara olduğu kadar da bu âlemin duygulanmalarına (affection) ve hatta ödevlerine karşı mutlak bir ilgisizliği telkin eder. İnsana teklif ettiği tek amaç, ruhun coşku ve aşk ile ve kendi kendini tamamıyle unutarak Tanrı'yla birleşmesinden ibarettir. "Ruhun Tanrı huzurunda saf bir sebil (libation) gibi taşması gerektir".

Philon'un 'politika' görüşü de kutsal kitaplardaki esaslara dayanır. Ona göre, tüm insel işleri, kayra (providence) yönetir. O, ruh ve yürek asilliğinden başka bir asillik kabul etmediğinden, demokrasiye taraflıdır. Tüm insanları Tanrı yarattığı için, hepimiz soyluyuz; fakat adaletli olan en soyludur. Herkes eşit bir kanuna göre, yargılanmalı, bu konuda köle ile efendi ayrılığına meydan vermemelidir. Şef, denenmiş olanlardan ve erdemli kimselerden seçilmeli ve halk seçmelidir.

Philon'un insel düşünce tarihindeki yeri, pek önemlidir. O, bize yalnız İskenderiye seçmeciliğini (eclectisme) değil, fakat bu okulun uğraştığı sorunları, o dönemde İskenderiye'de toplanmış bulunan öğeleri birbirine yaklaştırma ve uzaklaştırma amacını temsil eder. Bu yakınlaştırmanın ilk örneğini vermek suretiyle kendisinden sonra meydana gelen şu üç büyük sistemin bir aracısı olmak sıfatıyle müjdecisi olmuştur:

1. Bilgicilik (gnosticisme).
2. Yeni Eflatunculuk.
3. İskenderiye kilisesinin papazlar felsefesi.

Philon, irfanın (gnose - bilgi), Doğu yorumcularına Eflatun'u tanıtmış, onlara, türüm ilkesiyle idealar kuramını bağlamayı öğretmiştir. Doğu doktrinlerine, Yeni Eflatuncu Okulu teşkil eden Yunan filozoflarını tanıtmıştır. Nitekim, Plotin Okulunun dolaysız bir müjdecisi olan Numenius, Philon'un yazılarına o kadar hayrandır ki, gerçek Eflatunculuğu, Eflatun'un kendisinde değil, Philon'da aramıştır; nihayet onun yöntemi, mübalağalı alegorileri ve birçok düşünceleri, Origène ve İskenderiyeli Saint-Clément'a intikal etmiştir. Gariptir ki, kendinden sonra gelen birçok düşünürlerin yağma ettikleri bir hazine olan Philon'u, kendi dindaşları tek bırakmışlardır. Eserlerinden bir tanesi bile kendi ulusal geleneklerini pek de bilmiyor gibidir. Onun, İncil diline asla aşina olmadığını iddia edecek denli ileri gidenler vardır. Tüm bunların aşırı iddialar olduğu

anlasılmaktadır. Zira, onun yorumlamalarının çoğu, İncil'in Yunancaya çevrilmiş olan nüshalarında görülen terimlere ve saf olarak Yunan etimolojisine dayanmaktadır.

Bkz. Heintze, *Lehre vom Logos* (1872); Fatler, *Philo. u. Plotin* (1907); Paul Janet, *Histoire de la Science Politique* (3. baskı, cilt I, s. 486); J. Simon, (cilt I, s. 120-124); E. Bréhier, (cilt I, s. 438-440); ve *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Atexandrie* (2. baskı, 1924); Vacherot, (cilt II); H. Schmidt, *Philon's Anthropologie* (1833); H. A. Wolfron, *Philo. Foundation of Religions of Philosophy in Judaisme Christianity and Islâm* (2 cilt, 1948).

PHİLON (Atinalı). Yunan kuşkucularından. Pirron'un (Pyrrhon) dostu ve öğrencisi. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, eserlerinde tartışmayı pek severmiş (liv. IX). Onun felsefesi, Demokrit'in eserleriyle hocasının düşüncelerini tekrarlamaktan hoşlanmıştır. Homeros'u da takdir ve hayranlık duygularıyle okutmuştur. Bunun nedeni, bu ozanın insanlardan nefret etmesi, insanları bazen eşekarılarına, bazen kuşlara ve sineklere benzetmesidir. Philon, şu sözü tekrarlamaktan hoşlanırdı: "Fanilerin ırkı, yapraklarınkine benzer".

PHİLON, de Byblos. *Bkz.* **SANCHONİ ATHON (Sanşoniaton).**

PHİLON (Diyalektikçi ya da **Megaryalı).** Bu adları almasının nedeni, kendisini diğer Philon' lardan ayırmaktır. Diodor'un (Kronus) öğrencisi olan bu filozofu, Mallet, aşağıda göreceğimiz Larissalı Philon'la karıştırmıştır. Prantl da, onu Fabricius'e uyarak stoacılardan saymıştır. Bunun nedeni de, Philon'un mantıkla uğraşması ve hocasının savunduğu şartlı önermelerin hem gerçeği, hem de olabiliri (mümkün) tanımlayabileceğini savunan düşünceleriyle savaşmasıdır. Yani, stoacılarla Megaryalıların birbirlerine hasım olmalarıdır. Diogéne Laêrce, onun stoayı kurmuş olan Zenon'la görüşmüş olduğundan ve Krisip de, onun eserlerinden bazılarını eleştirmiş olduğundan bahseder. Philon, M.Ö. III. yüzyılda yaşamıştır.

Philon'un hocası Diodor diyordu ki, eğer ben, Korent'e gitmeye mecbur değilsem, oraya ebedî olarak gitmeme olanak yoktur; fakat gitmek zorunda isem, oraya gitmemekliğimin olanağı yoktur. Zira, çelişik önermeler, bir aynı konu üzerinde ve aynı zamanda onaylanılamazlar. Bu itibarla Diodor'a göre, gelecekten başka olağan yoktur ve gelecek zaman zorunludur. O, bu suretle kaderciliğe (fatalisme) ulaşır. Philon, böyle bir sonuçtan kaçınmak için 'olabilen' (mümkün), der, bir şeyin öz içi (intrinsèque) doğasına, hatta yenilgiye uğratılmaz birtakım içsel engeller, onun gerçeklenmesinin önüne geçmiş olsalar bile aykırı olmayandır. Bu itibarla bir saman çöpü, suyun derinliğinde de olsa, yanma gücüne sahiptir. Görülüyor ki, bu düşünce tarzı, deney dışında kalan ve nihayet birtakım soyutlamalara ulaşan pek saf bir diyalektik doktrinidir.

Philon, ikinci sorunda da pek başarılı değildir: O, bağlayıcı (conjonctif) önermelerin üç tarzda doğru ve bir tarzda yanlış olacağını okutmuştur. Şöyle ki:

1. Önerti (antécédent) ve sonuç doğru olursa,
2. Her ikisi de yanlış olursa,
3. Önerti yanlış ve sonuç doğru olursa, bunlar doğrudurlar.

Bu sonuncusu, ancak önerti doğru ve sonuç yanlış olduğu takdirde yanlış olur. Mantıkçılar, Philon'un yalnız bu son düşüncesini kabul ederler. Zira, derler, doğru bir akıl yürütmede, doğrudan yanlış bir sonuç çıkarılamaz, fakat diğerlerini mutlak surette reddederler. Zira,

1. Bağlayıcı koşullu önermeler, önerti ile sonuç doğru olduğu zaman daima doğru olmazlar. Örneğin, dairenin yarıçapları eşitseler, insan ruhu ölümsüzdür, gibi.
2. Bağlayıcı koşullu önermeler, önerti ve sonuç yanlış oldukları zaman daima doğru olmazlar. Örneğin, dünya hareket etmiyorsa, günahkârlar mutludur, gibi.
3. Önerti yanlış ve sonuç doğru olduğu zaman, bağlayıcı koşullu önermeler daima doğru olmazlar, iki iki daha beş ederse, Tanrı vardır, gibi.

Açıkça görülüyor ki, bu çeşit önermelerin değeri, kısımlarının doğruluk ya da yanlışlığına değil, yalnız bağlantılarına ya da mantık diliyle söylersek, bu kısımlar arasındaki sonurguya tabidir. Bu itibarla Diodor, önerti doğru ve sonuç yanlış olduğu zaman bağlaçlı önermenin doğru olacağını öğretmekte haklıdır.

Bkz. C. Mallet, *Histoire de l'École de Mégar* (Paris, 1845); *De Henne, l'École de Mégar* (Paris, 1843); Ferdinand Delaunay, *Oeuvres de Philon* (cilt I, Paris, 1872). Bu eserde Philon'dan kalan parçalar vardır. Zeller, (cilt III, s. 232-250. E. Boutroux çevirisi); Prantl, *Geschichte der Logik* (cilt I, s. 404-454). Bu eserle son iki tarihte de Philon'dan kalan parçalar vardır.

PHİLON (Larissalı). Yunan filozofu. M.Ö. 140-148'de Tesalya'daki Larissa'da doğdu. 87-77 yılları arasında 63 yaşındayken Roma'da öldü. On beş yıl Klitomak'a öğrencilik yapmıştır. Bu filozof, Yeni Akademi'de Karneades'in ardılı olmuştur. Bundan sonra da 110'da okulun başına Philon geçmiştir. Philon'un stoacı Apollodor'un derslerini izlemiş olduğu da zannedilir. Yirmi dört yaşında Atina'ya gelmiş ve burada kaldığı yıllarda Mitridat'ın M.Ö. 80 yı-

lına doğru açtığı savaşlar yüzünden Yunanistan'da dirlik düzenlik bozulduğu için, Roma'ya gitmiş ve orada bir felsefe ve belâgat okulu açmış; öğrencileri arasına birçok ünlü adamlar katılmıştır. Bunlardan biri de, kendisinden saygıyla ve 'Büyük adam' deyimiyle bahseden Ciceron'dur.

Philon, Atina'ya gelmeden önce, kendi yurdunda, Karneades'in öğrencisi olan Kallikles'den ders almıştır. Plütark, onun gerek karakter, gerek liyakati itibarıyle Romalıların saygısını kazanmış olduğunu anlatır. Saint-Augustin de onun tedbirini över. Sex. Empricus ise, onu IV. Akademinin kurucusu sayar. Philon, günün birkaç saatinde hem felsefe, hem de retorik okutanlar gibi, yalnız belli bir davayı savunmakla kalmamış, aynı zamanda onların filozoflara terk ettikleri genel konular ve ilkelere dair sorunlarıyle de uğraşmıştır. Ciceron, onun Roma'da iki eser yazmış olduğunu anlatır ki, bugüne dek ele geçmemiş olan bu eserlerden biri İskenderiye'ye götürülmüş ve orada Philon'un kendi öğrencisi olup yumuşak ruhluluğuyle tanınmış olan ve M.Ö. 68'de ölen Askalonlu Antioküs, bu eseri tartaklamıştır. Hatta Philon, eserlerinde tehlikeli yenilikler ve Akademi derslerine aykırı öğeleri kapsıyor ve kendi verdiği derslere de aykırıdır, iddiasını, diğer eleştirileriyle birlikte geliştirmiş olan *Sorus* adlı bir de eser yazmıştır. Saint-Augustin'in bir parçasından anlaşıldığına göre, Philon da, kendilerini Yeni Akademinin gerçek yanlıları sayan stoacılara karşı şiddetli bir savaş açmıştır.

Philon, Akademide kendinden önce gelenlerle zamanının filozofları gibi kesin bilgi (certitude) ile uğraştı. Onun felsefesi hakkında eskilerden Stobe, Numenius, Sex. Empricus ve Ciceron'dan bilgi edinilmiştir. O, Yeni Akademinin derslerinde bazı yenilikler yapmış ve Klitomak'ın yerine geçince stoacılarla savaşmıştır. Fakat daha sonra duyuların apaçıklığını kabul etmiştir. Bir taraftan da gerçeğin, stoacıların kriteriyle tanınamayacağını, gerçeğin kendi niteliği itibarıyle kendiliğinden tanınabileceğini kabul ederek stoacıların dogmacılığını (dogme) reddetmiştir; yani, eşya, kendiliklerinden tanınabilirler, bu nedenden onlar anlaşılabilirler. Fakat biz, doğru ile yanlışı ayırt edemeyiz, doğrunun niteliğiyle 'bilgi' başka şeylerdir. Daima olağan olan bilgi, asla kesin değildir. Genel olarak gerçekle kesin bilgi terimleri anlamdaş (synonyme) oldukları için ve bunların birbirinden ayrı olarak varolabilecekleri düşünülemeyeceğinden, Philon, bu paradoksu şu tarzda savunur: Karneades ve Klitomak'ın doktrinlerini sadakatle izledikten sonra, öğrencisi Antioküs'ün yaptığı bir eleştiri karşısında şaşardı. Bu filozofun hocasına karşı olan öfkesi, Philon'un Eflatun ve Aristo'yu Karneades'le uzlaştırmaya çalıştırmasından ve iki Akademi arasındaki sınırları kaldırmaya teşebbüs etmediğindendir. Onun itirazına esas olan problem şudur: Karneades kuramını özetleyen dört önermeden ikisi esaslı bir surette birbiriyle çelişiktirler, yani 'Karneades, bir taraftan yanlış tasarımlar vardır, diyor, bir taraftan da doğru ve yanlış tasarımlar arasında hiç bir özgül (specifique) fark yoktur, diyordu. Antioküs, buna karşı: Bu önermelerden birincisini kabul ederseniz, doğrunun yanlıştan ayırt edilebileceğini, örtük (zımnî) olarak kabul ediyorsunuz demektir; eğer ikinci önermeyi doğru sayarsanız, birinci önerme doğruluğunu yitirir, diye itiraz etmişti. Bu itiraz, bugün de olasıcılığa (probabilisme) karşı ileri sürülmektedir. Fakat burada olasıcılık gerçeği varsaydırır ve hiç bir şey doğru değilse, hiç bir şey de olasılı değildir, şeklinde ve daha kuvvetli olarak ileri sürülmüş olur. Philon'un buna verdiği karşılık şudur: "Eğer her gerçeği çıkarıp atarsak, itiraz reddedilmez olur. Bunu yapacak değiliz. Zira biz, doğru ile yanlışı ayırt ediyoruz, ihtimal lehinde birtakım görünüşler vardır. Doğrunun ise kesin işareti yoktur". O, bu suretle olasılığı kurtarmak için gerçeğin varoluşunu kabul eder; fakat kesin bilgiye inanmaz. Algılanamayan ve bilinemeyen apaçık şeyler vardır. Bu, doğru olduklarına inanılabilecek olan, fakat bilinmeyen apaçık şeyler, Karneades'in anlayışına göre olasılıdır, ya da gerçeğe benzer. Biz burada, bu konuya dair verilen tartışmaları nakledecek değiliz. Anlaşılıyor ki, Philon, evvelâ Klitomak doktrinine bağlandı, stoacıların bilgi kuramını Arcesilas, Karneades ve Klitomak'la birlikte eleştirdi. Fakat sonra, Eflatun'dan başlayarak sırayla kendinden önce gelen bu filozoflardan ayrıldı. Böylece, onun getirdiği yenilik iki noktada toplanır:

1. Karneades'in söylemediği ve belki de paylaşmadığı gerçek vardır, iddiasını ileri sürmesi,

2. Gerçeğin varoluşunu tanımakla Yeni Akademiyi eskisine bağlamak, iddiasında bulunmasıdır. Bu itibarla Philon, dogmacılığa dönmeyi denemiştir. Bir taraftan da Yeni Akademi doktrinini tamamıyle benimsediğini tanıtlamaya çalıştı. O, yargıları askıda bırakmayı terk etmiş ve stoacıların yalnız anlaşılabilir tasarımlarını (représentation compréhensive) kabul etmiştir.

Philon'un 'ahlâk' görüşüne gelince: Stobe (*Eclog*, cilt II, s. 40), onun eserlerinden bu konuyu ilgileyen birini çözümlemek suretiyle bize bazı bilgiler verir. O, gerçeğin varoluşunu kabul ettiği için, bazı pratik ahlâk kuralları

da vermiştir. Philon'un ahlâktan bahseden eserinin adı bilinmiyor; fakat onun beş kitaba ayrıldığı ve önemli bir bahsinin ikiye bölündüğü bilinmektedir. Ona göre filozof, hekime benzer. Hekimin birinci işi, hastayı ilâç alması gerektiğine inandırmaktır. İkincisi de, hastaya ters öğütler vermiş olanların yaptıkları etkiyi kaldırmaktır. Philon'un eserinin birinci kitabı, insanları erdeme götürebilmek için erdemin sağladığı yararları göstermeye ve felsefeyle alay edenleri reddetmeye çalışır, öğütler verir. Hekim, hastayı iyice hazırladıktan sonra, hastalıkların nedenini ve tedavi tarzını bildirmeye mecburdur. Bunun gibi, filozof da, ruhları yanlış görüşlerden kurtarır ve doğrularını sunar. İkinci kitabın konusu da, *İyiler ve Kötüler*'dir; hekim, sağlık amacını güder, filozofun önerdiği amaç da mutluluktur. Philon'un üçüncü kitabı da, *Amaçlar*'ı inceler. Hekimin sadece sağlık vermesi yetişmez, sağlığı korumak ve alınması gereken ihtiyat tedbirlerini de göstermek gerektir. Bunun gibi filozoflar da, mutluluğu sağlamaya elverişli kuralları verir. Dördüncü kitabı da *Yaşama Tarzına Dair* adını taşır. O, bu konuyu iki bakımdan inceler: Önce, herhangi bir insana uygulanabilecek olan özel kuralları gösterir. Örneğin, bilge, halk işleriyle uğraşmalı mı? Büyüklerle sıkı fıkı görüşmeli mi? Evlenmeli mi?.. vb. gibi sorunlar bu türdendir. Sonra da yine kitabın ikinci bölümünde *Politika*'dan bahseder. Bunda da, Herkesi ilgileyen en iyi hükümet şekli nedir? Onurlar ve haysiyetlere herkesin sahip olması gerekir mi, gerekmez mi?.. vb. gibi genel sorunlar üzerinde durur. Tüm insanlar bilge olmadıkları için; yani, "orta seviyede, yetkinliğe yükselmeyen, boş zaman bulamadıkları için filozofların eserlerini okuyamamış olan insanlara" yararlı öğütler verir. Eserinin son kitabı, *Öneriler* adı altında kısaca doğru yargılamak ve doğru hareket etmek için gereken önerileri kapsar. Philon'un bu eseri hakkında bir de Ciceron'un *De Officiis* adlı eserinden bilgi edinilmektedir. Onun önerdiği kurallar, sertlik ve aşırılıkları giderilmiş bir stoacılıktır.

Philon'dan sonra Yeni Akademi düşmeye başlamıştır.

Bkz. V. Brochard, (s. 189-208); Plütark, *Vie de Ciceron;* Sextus Empricus, *Hypotyp, Pyrrhon;* Ciceron, *Academiques, Tuscul; De Natura Deorum; Brutus;* Fabricius, *Bibliothéque Grecque;* Jonsius, *De Scriptoribus Philosophioe.* Bunlardan başka, Hermann, *De Philone Larissaoe* (Göttingen, 1851); Thiaucourt, *Essai sur les Traités Philosophiques de Ciceron et Leurs Sources Grecques* (1885) ve Zeller'in *Felsefe Tarihi.*

PHILOPON ya da **PHILOPONUS, Jean.** Buna, Gramerci Johannes adı da verilir. VI-VII. yüzyıl Tanrıbilimci ve diyalektikçilerindendir. Galilée ve Kepler üzerinde etkisi olduğu da ileri sürülen Philopon, 485'te Kasarea'da (Kapadokya) doğup, 555'te İskenderiye'de öldüğünü yazanlar varsa da onun, *Proklus'e Reddiye*'sinde (liv. XII, ch. IV) 526'dan önce doğduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihlerde Justinien, bir kararnameyle İskenderiye Okulunun son yıkıntılarını da dağıtmıştır. Philopon'un 617 yılına doğru hâlâ yazmakta olduğu da bilinmektedir. Istanbul'a yerleşmiş olan Sergius'e ithaf ettiği *Musa'nın Kozmogonisi* adlı eseri bu tarihlerde yazılmıştır. Bu itibarla, onun 485'te Proklus'un yerine geçmiş olan Ammonius'ten ders aldığını iddia edenler yanılmışlardır. Hatta, onun Halife Ömer'den, İskenderiye kitapsarayında çalışmasına izin verilmesini dilediğine dair olan söylentiler de bir efsane olsa gerektir. O, pek gençliğinde Yeni Eflatunculuğu incelemiş, hatta Eflatun ve Aristo'nun düşünceleriyle ilgilenmiştir. Felsefe öğrenimi sırasında grameri, astronomi, felsefe ve Tanrıbilime bağlamıştır. Bu dersleri doğduğu yerde okutan da kendisidir. Gramerci takma adı da bundan gelmiştir. Çalışmalarının çokluğu dolayısıyledir ki, kendisine bir şükran eseri olarak Philoponos, yani 'Gayret dostu' adı da takılmıştır.

Philopon, Ötikyüscülük (Eutychianisme) denilen kâfir (hérétique) ve 'üç tanrıcı' (trithéisme) adını da alan mezheplerin şefidir. Hatta o, bu mezhebe kilisenin yüksek mertebelerine ulaşmış olanlarını da çekebilmiştir. Philopon, birçok diğer Hıristiyan mezhep ve tarikatleriyle yaptığı savaş yüzünden 561'de toplanan Sinod tarafından Ortodoks olmamakla suçlandırılmış ve tinsel cisimlerimizle yeniden dirileceğimizi iddia ettiği için de tekrar kâfirlikle suçlandırılmıştır. Bu iddia, Doğu kilisesinde bile ölümden sonra dirilmeyi inkâr etmek sayılır. Bu nedenden de büyük tartışmaların konusu olmuştur. Tüm bu savaşlar arasında Philopon, felsefeye çalışma inadından asla vazgeçmemiştir. 617'de *Aristo'nun Fiziğine Dair Yorumlama* adlı eseri yazmıştır. Bu eserde orijinallik yoksa da açık yöntemli ve geniş olmak gibi özelliklere sahiptir. Bu özellikler, *Analitikler*'i yorumladığı zaman daha parlak bir surette görünür. Philopon, bir taraftan da Eflatun ve Yeni Eflatunculukla uğraşır. O, Aristo'yu yorumladığı zaman Hıristiyan, Akademileriyle uğraştığı zaman kâfir olur. Hemen tüm eserleri, Aristo, Eflatun ve Yeni Eflatunculuğa dair yorumlama, açıklama ve savaşlarla dolu bir ömür geçirdiğine aracılık ederler.

Philopon, Yeni Eflatunculuğa tepki gösterenlerdendir. Bu konuda biri Jamblik'e diğeri de Proklus'e karşı iki eser yazmıştır. Bunların birincisi kaybolmuştur. Yalnız Photius, bunun

Heykeller adını taşıdığını anlatır. Jamblik, tanrılarla tanrıçaların, heykelleri dikildiği andan itibaren Tanrısal güç ve niteliklerden bazı şeylere mazhar olduklarını iddia etmişti. İşte Philopon, *Heykeller* adlı eserinde bu düşüncenin aleyhinde bulunur. Proklus'e karşı yazmış olduğu eserin adı, *Âlemin Ebedîliği*'dir (Bu eserin Yunancası 1537'de Venedik'te basıldı). Bu kitap, Proklus'ün bu ebedîliği tanıtlamak için getirdiği on sekiz kanıtı çürütmeye çalışır. Her birine ayrı ayrı reddiyelerle karşılık vermiş olan Philopon'un bu konuda kullanmış olduğu yöntem, Proklus'ün iddialarının, Eflatun'un düşüncelerine uyar mı, uymaz mı? sorunu ile bunların akıl ve gözleme uygun olup olmadığını göstermekten ibarettir.

Philopon, hasmını adım adım izler; bazen kendi kendine; bazen de kendinden önce gelmiş olanlara ve Yeni Eflatunculara aykırı düşünceler ileri sürer; fakat ayrı bir kitap olacak denli uzun olan altıncı reddiyesi önemlidir. Burada, Demiurgos ve kendi eserini yok etme isteği aleyhine başarıyla savaşır. Madde varlığının karakteri, özü ve koşulları hakkında düşündükleri de başarılıdır. Onun en önemli eseri, *Musa'nın Kozmogonisi* (Yunanca ve Latince olarak; Viyana, 1630) dir. Bu, onun Proklus'e karşı yazdığı eserin arkası ya da tamlamasıdır. Bu eserde Tanrıbilimden fazla şeyler de vardır ve meleklerden bahsettiği zaman da pek varsayımsal (hipotetik) iddialarda bulunur. Fakat bu eserde onun daha çok fizikçi, coğrafyacı, doğa bilgini ve mütebahhir olduğu görülür. Fizik ve coğrafyası daima doğru değildir. Örneğin, Tufan'ın tüm küreyi kapladığını, dünyanın küre biçiminde oluşu, yüzeyinde bulunan herhangi bir parçada yer tutan sıvı maddelerin de küre biçiminde olmasını gerektireceğini iddia etmesi bu türdendir. O, bir bakıma bilimler tarihine de hizmet etmiştir.

Philopon'un önemli bir yanı da, Aristo'nun eserleri hakkında yaptığı yorumlamalardır. Bunlar, sekiz kitap olarak ve ayrı ayrı, Viyana, Venedik, Paris ve Lyon'da basılmışlardır. Aynı zamanda vaktiyle Ammonius'ün olduğu zannedilen bir *Aristo'nun Hayatı* adlı eseri ile *Ammonius'ün Katoliklere Dair Yorumlaması* adlı eserinin başına eklenerek bastırılmış olan bazı parçalar da Philopon'un sayılmaktadır. Bunlardan başka, Tanrıbilimi ve kilise tarihi ile dil sorunlarını ilgileyen bazı eserleri de vardır. O, Gérase'lı Nikomakus'ün *Aritmetik*'ini ve Ptoleme'nin *Büyük Bileşim (Terkip)* adlı eserini yorumlamış, astrolab'ın kullanılışına dair bir kitapçık yazmıştır.

Philopon'un yorumlamaları hakkında bir fikir vermiş olmak için, Et. Gilson'un (s. 89-90) verdiği şu özeti naklediyoruz: Philopon, hem Hıristiyan hem de Aristo yorumcusu olarak dikkate değen bir kişiliktir. Birçok noktalarında stoacılığın etkisine yol açmış ve kendinden sonra Akinalı Saint-Thomas'nın çözeceği bazı sorunlarla karşılaşmıştır. Aristo'nun eserlerine dair yazdığı yorumlamalar, ortaçağda pek geç ele geçmişti. G. Moerbecke, 1268'de onun, *De Anima'nın III. Kitabına Dair Yorumlama*'sının esaslı kısımlarını Latinceye çevirmiştir. Saint-Thomas, bu eserde, İbn Rüşd'e karşı savunduğu yorumlamaların onaylarını bulmuştur. Burada ünlü insan algıcının birlik ya da çokluğu sorunu vardır. Philopon, bu konuda her insanın özel ve mümkün olan bir algıca (müdrike) sahip olduğunda, tüm Aristo yorumcularının birleştiğini, fakat etken algıç (intealecte agent) sorununda uyuşamadıklarını anlatır. Yorumcuların bu sorunda dört çözümleme şeklini önerdiklerini kaydeder:

1. Etkin algıç, Tanrısal bir yaratıktır, bu nedenden de tümeldir. Bunu iddia edenlerin dayandığı hikmet şudur: İnsan algıcı, esaslı olarak edim (fiil) değildir. Zira o, bazen güç (kuvvet) halinde bulunur (Ortaçağda Tanrı, ruhların etken algıcı olduğunu iddia edenler olmuştu).

2. Etkin algıç, Tanrı değildir, fakat Tanrı'dan aşağı ve insandan yukarı bir varlıktır (Demiurgos); bu, ruhumuzu aydınlatır ve ruhumuzun doğasıyle oranlı olarak bir ışın bağışlar.

3. Tersine olarak ruhun kendi içinde zihinsel bilginin ilkesini görenler de vardır. Bunlar, fakat derler, Aristo, her ruha biri olanaklı, diğeri etken olan iki algıç yüklemiştir. Olanaklı olanı her ruhta hazırdır. Edilgin algıç ise, olanaklı algıçtan her aydınlanmasındaki kesiklik (intermittence) sayesinde dışardan girer. Philopon, bu iddiada bulunanlar, der, güvenilir bir nedene dayanmadan kendi tezlerini desteklemek için Eflatun'a baş vururlar.

4. Aristo'yu doğru olarak yorumlayanlara göre de, her insan kendi özel algıcına sahiptir, bazen güç, bazen edim halinde bulunan da bu aynı algıçtır. Philopon, bu iddianın hiç olmazsa ruhun ölmezliğini desteklemeye hizmet ettiğini kabul eder. Aristo'nun fiziğine dair yorumlamasında da, bu filozofun hareket doktrinini reddeder. Kendi açıklamaları da doğru değilse de tarihsel bir değere sahiptir.

Bkz. E. J. D. Kseterhuis, *Val en Wop* (Gröningen, 1924); P. Duhem, *Le Systeme du Monde, 1-2* (1913-1914); A. Mair, *Die Impetus Theorie der Scholastik* (Viyana, 1940).

PHİLOSTRATOS. Bu adı taşıyan dört kişi varsa da, bunlardan hiç biri gerçekten filozof değildi:

1. Mısırlı Philostratos: Bu, Kleopatra'nın sarayında yaşamıştır. 3. Akademi şeflerinin yaptığı gibi, bu kraliçeyle birlikte, büyük bir zenginlik içinde ve Eflatunculuğa yönelmiş bir felsefeyle uğraşmıştır. Plutark, *Antoin'in Hayatı* adlı eserinde (ch. LXXX), bu zatın sade ve usta belagatli bir sofist olduğunu, Akademiye sokulmak istediğini, fakat bu okula lâyık bir düşünür olmadığını yazar. Cesar, ona hocası Arius'e yaptığı kadar değilse de, yine saygı göstermiş ve genç Caton da Mısır'da ihtilâl çıkınca, Sicilya'da oturmasına izin vermiştir. Süslü ve tantanalı, kasideler tarzında söylevler vermiştir (*Vitoe. Sophist.* lib. I, cilt V).

2. Antoninler zamanında yaşamış ve Limnoz' da doğmuş olan Philostratos, Verus'ün oğludur. Milâdın 11. yüzyıl sonlarına doğru Atina'da ders vermiştir. Bu dersler felsefeye dair değildi. O zamanlar pek aranan söz sanatına dairdi. Olimp, Delph, Elösis, Panathenées ve Panionies bayramlarında verdiği muhteşem söylevlerle ün kazanmıştır. Suidas, onun bu söylevlerden birçoklarını birleştirdiğini, türlü retorik kitapları ve 43 trajediyle 14 komedi yazdığını söylerse de hepsi kaybolmuştur.

3. İkinci maddede geçen Philostratos'un oğludur. Aynı yerde doğmuş ve aynı dönemde yaşamıştır. Bunun takma adı Flavius'tür. Ona bazen 'Atinalı' lâkabı verilir ki, ikisinden daha ünlüdür. Nokratisli Proklus'un, Efesli Damien'in ve Larissalı Hippodrom'un öğrencisi olmuş ya da bunların derslerini dinlemiştir. Evvelâ, babası gibi Atina'da ders vermiş, sonra Roma'ya servet aramak için gitmiş ve orada İmparatoriçe Julis Donna'nın mahfiline girebilmiştir. Bunu kendisi anlatır. Bu kadın, kocası Alexander Sever gibi sofu, çoktanrıcı, oldukça aydın, başka mezhepleri hoş gören, âlicenap bir insandı. Bunların Hamamlarıyle (Lavarium) İbrahim ve İsa'nın ve Orphe ile Tyaneli Apollonius'ün hayatına dair anıları okumuş olan bu imparatoriçenin davetiyledir ki Philostratos, saraya gelmiş ve bu Fisagorcu hakkında bir eser yazmıştır. Bu eseri 217 yılında tamamladığı anlaşılıyor ki bu, o dönemin en ilginç eserlerinden biridir. Bu, bir biyografi olmaktan çok Apollonius'ün zamanında bir tip olarak temsil ettiği Fisagorcu hayatın yüceltilmesidir. Aynı zamanda Tanrısal bağı (théeurgie, sihir) çileciliğinin (ascetisme) tarihi bakımından da önemli bir eserdir. Çoktanrıcılığın yıkılma dönemlerinde, çilecilik bir çeşit metafizik spekülasyon yerini tutmuştu. Bu eserde diğer bazı yanılmalardan başka, kronoloji bakımından da yanlış sıralanmış olan birtakım Doğulu insanlar arasında geçmiş gibi gösterilen tartışmalar ve görüşmeler vardır. Philostratos'un IV. yüzyıldan itibaren İsa'nın mucizeleri, hayatı ve telkinleri aleyhine bir reddiye yazmayı üzerine aldığını iddia edenler de vardır. Fakat Philostratos'un eserlerinde böyle bir konu ve amacı gösteren hiç bir iz yoktur. Yalnız, onun bu kitabına göre, Hiorekles, Apollonius'ü, havarilerin şefine karşı koymuştur ki, bu doğrudur. Nitekim bu girişim, Öseb'in de bir reddiye yazmasına ve buna uyarak birçok diğer din ve felsefe adamlarının aynı yolu tutmalarına neden olmuştur. Zaten Hiorekles de, Philostratos'un anlattıklarından —bunların değerini düşürecek kadar— bir şey anlamamış ve aldanmıştır. Bu yazar, Hıristiyanlığın düşmanı olduğu için, bir retorik uzmanının özentisiyle güzeleştirilmiş olan çoktanrıcı geleneği olduğu gibi kabul etmişti. Philostratos, bu eserinde ne bir filozof, ne de bir tarihçi sayılmaktadır. O, yalnız Thucydide ve Herodot'u taklit etmiş ve Aristo'nun mimesis'ine dayanarak, sanatta taklit kuramına karşı hayal gücüyle yaratma ilkesini savunarak demişti ki, Phidias ve Praxitel, Tanrıları eserlerinde temsil etmek için göklere çıkmak zorunda değildirler. Fantazia, taklitten daha güçlü bir işçidir. Bu, taklitte olduğu gibi, yalnız görüleni değil, görülmeyeni de varolan varlıklara göre hayal ederek Jüpiter ve Minerva'yı yaratabilir. Bu itibarla onun Fantazia'sı da, yalnız gerçek şeyleri değil, mümkün olabilen şeyleri de gösteren mimesis'den başka bir şey değildir (B. Croce, s. 165).

Philostratos'un *Sofistlerin Hayatı* adlı diğer bir eseri de, töreler (örf) ve bilgiler tarihini ilgiler. Zira, onun incelediği sofistler, daha çok Roma ve Yunan döneminin hatipleridir. İçinde adı geçen birkaç filozofun hatiplik yanlarını kaydetmiştir. Onun, *Tablolar* adlı diğer bir eseri daha vadır ki, bu da sanat tarihini ya da eskilerin estetik tarihini ilgiler. Eser, Napoli sayfiyelerinden birinde bulunan bir resim galerisini, sofistlerin öğrencileriyle ve on yaşındaki bir çocukla gezmeleri sırasında, aralarında geçen konuşmaları kapsar. Bu görüşmeler pek usta bir zarafetle yazılmıştır. Bugün on iki bölüme ayrılmış olan bu kitabın vaktiyle dört bölüm olduğu zannedilir. Philostratos'un *Héroique (Heroik)* adlı diğer bir eseri daha vardır ki, bunda Homeros döneminin kahramanları betimlenmiştir. Eser manzumdur; içinde kendisinin icat ve kabul ettiği bazı ahlâksal karakterler de açıklanmıştır. *Derin Düşünceler* adlı eseri kaybolmuş ve *Aşk Mektupları* adlı eserinin yetmiş dört mektubu ele geçmiştir ki; bunlarda değerli bir nitelik yoktur. *Entretiens (Görüşmeler)* adındaki diğer bir eseri Apollonius'ün ağzından çıkan sözler gibi gösterilmiştir. *Jimnastik* adlı eserinin ya da söylevlerinin bir parçası da ele geçmiştir; fakat önemsizdir.

Bu Philostratos'un külliyatı (Venedik, 1502; Paris, 1608; Leipzig, 1709'da) basılmıştır. 1844-1846'da bu külliyat daha özentiyle Zürih'de yayınlanmıştır (2 cilt, Kayser baskısı).

4. Bu seride kaydettiğimiz Philostratos'lardan üçüncüsünün oğlu olan dördüncü Philostratos da aynı dönemde yaşamış ve Limoz'da doğmuştur. Bunu, babası çok sevmiş ve kendisinden çok bahsetmiştir. Yirmi iki yaşındayken ilk Olimpik söylevini vermiş, annesinin büyükbabasını izlemiş, onun gibi Atina'da dersler vermiş ve daha az başarılı olmak koşuluyle kendisi de *Tablolar* adlı bir eser yazmıştır.

Fabricius-Harles'in *Bibliothèque Grecque* adlı eserinin beşinci cildinde diğer birtakım Philostratos'lar varsa da bunların felsefeyle ilgileri yoktur. Nitekim, yukarda bahsettiklerimiz de felsefeyi ikinci derecede, sanat tarihini birinci derecede ilgilerler.

Bkz. Chassang, *Apollinus de Tyane, sa vie, Ses Voyages, Ses Prodiges, Par Philostratos* (Paris, 1862).

PHORMİON. Bu adı taşıyan ki filozof vardır. Biri, Eflatuncudur ve Eflatun'un doğrudan doğruya öğrencisidir. Eflatun, *Cumhuriyet*'indeki esaslara uygun bir kanun hazırlaması için Elealıların yapmış oldukları davete karşılık olarak bu öğrencisini göndermiştir. İkincisi ise, gezimcilerdendir ve Efes'de felsefe okutmuştur. Kendisini Afrika'da Anibal da dinlemiştir. Fakat, onun önünde askerlik sanatından bahsetmeye kalkışınca, komutanın hakaretine uğramıştır (Ciceron, *De Oratorie,* lib. II, cilt XVIII).

PHOTİUS. Bizans filozoflarından ve Istanbul patriği. 815 yılına doğru bu şehirde doğdu, 891'de bir manastırda öldü. Istanbul'un ileri gelen ailelerinden birine mensuptu. Parlak bir öğrenimin ve kişisel gayretinin ürünü olan geniş bilgisi, konuşma gücündeki üstünlüğü, birtakım işleri becermekteki ustalığı ve haris bir adam oluşu, hayatı boyunca birçok girişimlerde bulunmasına neden oldu. İmparatoriçe Teodora'nın kız kardeşi Iréne'in kayınbiraderiydi ve İmparator Michel III'in muhafız taburlarında görev almış ve Halife Mütevekkil zamanında Bağdat'a elçi olarak gönderilmişti. Nihayet 857'de Istanbul patriği olmuştu. Fakat bu makama seçildiğinden bir hafta öncesine dek layikti. Roma kilisesine karşı giriştiği türlü tartışmalar ve savaşlardan sonra yenilgiye uğramış ve nihayet içinde öldüğü bir manastıra çekilmek zorunda kalmıştır.

Photius, zamanının en bilgin bir adamıydı; zengin belleği, az zamanda derin olmaktan çok çeşitli bilgiler kazanmasına yardım etmişti. Edebiyat, bilimler, hukuk, felsefe ve Tanrıbilim hep onun bilgi alanı içindeydi. Sağlam ve pozitif bir zekâya sahip olan Photius, daima olgular ve yarar üzerinde yürümüştür. Görünüşlere ve yanılsamalara aldanmış ve her türlü şarlatanlıktan nefret etmiştir. Genel olarak konuları yüksekten görmüş, mukayese etme fakültesi bakımından zamanının pek az kişilerinde görülen ruh bağımsızlığı ve tarafsızlık niteliklerine sahip olmuştur. Onun *Myriobiblon (ya da Tarafımızdan Okunmuş Olan Eserlerin Betimlenmesi ve Sayımı...)* adlı eserinin özel karakteri bunlardır ve *Photius Kitaplığı* adıyle tanınmıştır. *Myriobiblon,* on bin cilt demektir; fakat, kendisinin de itiraf ettiği gibi, hepsi 279 eserden ibarettir. Bunların üçünden maadası düzyazıdır. Bu eserde, hatipler, tarihçiler, romancılar, gramerci, dilci, hekim, Tanrıbilimci ve doğa bilginleri... gibi türlü kişiler düzensiz bir surette sergilenmişlerdir. Bu geniş galeride filozofları da unutmamıştır ve bunlara kitabının hacmiyle orantılı olmayacak denli geniş bir yer vermiştir. Bunlar arasında birinci sınıfı oluşturanlar, Geras'lı Nikomak'ın *Aritmetikli Tanrıbilim*'i ile Aenesidemos'un *Pyrrhonia*'sıdır.

Photius, bunlardan birinci eser için pek sert ve ciddîdir. Bu çeşit kuramlarla uğraşanların boşuna vakit kaybettiklerine, bununla birlikte onu inceleyebilmek için matematiğin her çeşidini derinden bilmek gerektiğine inanır ve bir yönteme bağlanmadan Nikomak'ın Tanrılık şeklini vermeye çalıştığı sayılar üzerindeki düşüncelerinin indîliğini gösterir. Aenesidemos hakkındaki madde ise, bu filozofun nasıl düşündüğünü, ne gibi konularla uğraştığını gösteren bir çizelgeden ibarettir. Bunda, kuşkuyu tüm evreleriyle gösterir. Duyumlara, duyumların konularına, dış âlem olaylarına, ahlâksal düşüncelere ve neden kavramına hücum eder. Tüm bunları çözümlemenin sonunda, bu kuşkuculuğun dogmacı (dogme) bir şekil alır gibi olduğu görülür. Bu suretle usta bir diyalektikçi olan Photius, bu kuşkucu filozofu kendi kendisiyle çelişik bir duruma getirir. Bu grupta, Photius'un *Ege'li Deny* adını verdiği bir yazarın psikolojisi ve hekimlikten bahseden elli ya da yüz bölümlü bir eserinden söz edilir; bu eserin adı, *Dictyaques (Diktiyaklar)* dır. Dikkate değen maddelerin kısaca adları şunlardır: Pek kısa yazılmış olan rahip Josephe (ya da Caius) in *Evren nedir?* adlı eseri; Fisagor ve Fisagorcuların dogmaları hakkında bilinmedik bir yazardan alınmış olan parçalar; Philostratos'un yazdığı Tyan'lı *Apollonius'ün Hayatı* ile Marianus'ün yazdığı *İsidoros'un Hayatına Dair* adlı eserlerin çözümlemesi. O, Damassius, Theophraste ve İskenderiye'li Saint-Clément ile Proklus'ü, Jean Lydus'ü hatiplerden Themistius ile Libanüs'ü, ayrı ayrı ve bunların eserlerini

ya da bazı metin parçalarını ciddiyetle incelemiştir. Bu itibarla Photius, felsefe tarihçilerine pek önemli hizmetlerde bulunmuştur.

Photius'un külliyatı, Migne, *Patrologie Grecque* (cilt I-CIV). Ayrıca, *Myriobiblon*'u Yunanca olarak (Augusburg, 1601), Latince ve Yunanca olarak (Génève, 1611; Rouen, 1635) ve sadece Yunanca olarak Becker tarafından (Berlin, 1824) basılmıştır. Tanrıbilime dair olan eserlerinden burada bahsetmeyeceğiz.

PIAGET, M. Jean. İsviçre psikologlarından. 9 ağustos 1896'da Neurenburg'da doğdu. E. Claparède'ın arkadaşı olarak Génève'de ve Sorbonne'da ders vermektedir. Daha çok çocuk psikolojisi üzerindeki orijinal görüşleriyle tanınır. Yöntem bakımından psikanalize yardım ettiği gibi, elde ettiği sonuçlar bakımından da sosyolojinin verileriyle uyuşmuştur. Ona göre, nasıl ki ilkel zihniyetin uygar zihniyetle hiç bir ilgisi yoksa, çocuh zihniyetinin de yetişkinlerin zihniyetiyle hiç bir ilgisi yoktur; o, kendi türünden bir özelliğe sahiptir. Çocuğun mantığı kendine özgü olduğu gibi, düşüncesi de ben merkezcidir (egocentrique). O, kendi kendisine kapanır ve kendisi için gelişir, kendi tarzında eğlenir, aklın kavram ve bilgileriyle ilgisi yoktur, çelişikliği bilmez ve mantık dışıdır (alogique). Çocuk, ancak başkalarının düşüncesiyle temasa geldiği ve toplumlaşmış bir şekle dokunduğu zaman, sözcüğün özel anlamıyle mantıklı olur. Bu itibarla düşüncenin kendi kendisiyle uygunluğu, bireysel düşüncenin başka düşüncelerle olan uygunluğunun bir sonucudur (P. Janet ve G. Sèailles, *Les Problemes et les Ecoles,* 1932, s. 11-12).

Piaget'nin önemli eserleri şunlardır: *Le Langage et la Pensée chez l'Enfant* (1923); *Le Jugement et Raisonnement chez l'Enfant* (1925); *La Représentation du Monde chez l'Enfant* (1926); *Le Jugement Moral chez l'Enfant* (1932); *La Naissance de l'Intelligence* (1936); *La Formation du Symbole* (1946); *Psychologie der Intelligenz* (1947); *Introduction a l'Épistémologie Génétique* (3 cilt, 1949-1950). Bu eserlerin çoğu Almancaya çevrilmiştir.

Bkz. J. H. Flavell, *The Development Psychology of Jean Piaget* (1963).

PIBRAC, Cuy du Fauer, Seigneur de. XI. yüzyılın tanınmış Fransız adliyecilerindendir. *Quatrains Moraux (Ahlâksal Rübailer)* adlı eserleriyle bir ahlâkçı olarak, yaşadığı dönemde parlak ve yararlı bir rol oynamıştır. Toulouse. Parlamento başkanının oğludur. 1529'da bu şehirde doğmuş ve 1584'te burada ölmüştür. Pibrac, Cujas ve André Alcia'nın öğrencisidir. Trente Meclisinde elçi, Polonya'da bakan, birçok prenslere başbakan, Paris Parlamentosuna avukat, devlet danışmanı... gibi birtakım yüksek görevlerde çalışmıştır. Ölümüne yurdundaki iç kargaşalıkların yarattığı bitkinlik (langueur) hastalığı neden olmuştur. Geniş bilgisi kadar da büyük işler başarmış olan bu ozan, Ronsard ve Du Bartes Okuluna bağlıdır. Fakat bu ozanların ukalâlıklarına düşmemiş ve şiirlerine kendi felsefesel görüşlerini de katmıştır. Bu manzum eserlerinden biri, tamamlanmamış olan, *Sur les Plaisirs de la Vie Rustique (Kır Hayatının Hazlarına Dair)* dir. Kendisine uzun yıllar ün sağlamış olan *Rübailer*'nin asıl adı şudur: *Les Quatrains Contenant Préceptes et Enseignements Utiles pour la Vie de l'Homme, Composées à l'Imitation de Phocilides, Epicharmes, et Autres poêts Greces* (Paris, 1574).

Eskilerden *Théogonis* ve eski *Caton*'un örneklerini vermiş olduğu dizeler (distiques), hikmetler (gnomes) şeklinde yazdığı (evvelâ, 50, sonra 126) parçalar, XVI. ve XVII. yüzyılda o denli yayılmıştır ki, Montaigne de ona değer vermiş, ondan bahsetmekten hoşlanmış ve onu, "pek nazik bir zkeâ, doğru görüşlü ve yumuşak huylu" (*Essais,* liv. VIII, ch. IX) gibi niteliklerle tanıtmıştır. Hiç bir Fransız eserinin Doğu ve Batı dillerine bu denli çok çevrilmiş olanı yok gibidir. O, Yunanca, Latince, Türkçe, Arapça ve Farsçaya da çevrilmiştir. XVIII. yüzyılda Ansiklopedi, bu eseri, "nadir sağlamlığından" dolayı övmüştür. Pibrac, bu rübailerinde Aristo ve Eflatun'dan ilham alarak dinsel dehaya, her çeşit parti ve mezheplere, deney ve sağduyuya uygun bir doktrini savunmuştur. Her ne kadar bugün şekli eskimiş, ahenksiz bir tarzda yazılmışsa da, eserin orijinal ve dokunaklı bir ifadesi vardır, canlıdır, çekicidir, politika kısmında da liberaldir. Mutlakiyetten nefret eder; tüm yurttaşların ya da prenslerin insel ve Tanrısal kanunlara itaat etmesini ister. Bilgece özdeyişleri dolayısıyledir ki, Pibrac, Du Bartes, Nestor, Scévola gibi ozanlarla kıyas edilir.

Bkz. Lépine de Grainville, *Memoires sur la vie de Piberc* (Paris, 1758).

PICAVET, François-Joseph. Fransız bilgin ve filozofu. 17 mayıs 1851'de Petit-Fayt'da doğdu, 1921'de öldü. Daha çok ortaçağa dair felsefesel araştırmalarıyle tanınır. Douai'deki ilk öğretmen okulunda okudu. 1876-1900 arasında öğretmenlik yaptı ve bu arada da kendi kendine klasik öğrenimlerini tamamladı. Sırayla, felsefe agrejesi ve edebiyat doktoru oldu. Paris'in tanınmış liselerinde felsefe okuttu. Fransızca tezi, *Les Ideologues Française* (Paris, 1891) dir ki, bunda XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki intikal dönemi açıklanmıştır.

O, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni Fransızcaya çevirmiş (3. baskı, 1912); bazı klasikleri, notlar ekleyerek yayımlamıştır. Revue de Philosophie, Revue de l'Histoire des Religions ve Büyük Fransız Ansikolpedisi ile diğer ciddî dergilerde önemli makaleler, memuvarlar... vb. yazmış, Yüksek Etütler Okulunda skolastik felsefe tarihini de okutmuştur. Diğer eserleri şunlardır: *Memoires sur le Scepticisme* (1884); *La Mettrie et la Critique Allemand* (1888); *M. de Biran de l'An IX â l'An XI* (1889); *Esquisse d'Une Histoire Générale et Comparée des Philosophes Médiévales* (2. baskı, 1917); *Gerbert un Pape Philosophe d'Après l'Histoire et d'Après la Légende* (1897); *Roscelin Philosophe et Théologien* (1919)... vb. ile Revue Philosophique'de ayrıca yayımladığı *Le Mouvement Neo-Thomiste* (1892-1893).

PICCART, Michel. 1574'te Altdorf'da doğup, 3 temmuz 1620'de ölen bu Alman filozofu, daha çok ahlâk felsefesiyle uğraşmıştır. Aristo'nun mantığındaki terimlerle bu filozofun felsefesine ve politikasına dair eserler yazmıştır. Aristo'nun *Politika*'sını Latnceye çevirmiş ve bunun yorumlamalarını, özellikle Barthélemy Saint-Hilaire, Mélanchton, de Lefèvre, d'Etaples ve Camerarius'unkilerden daha üstün görmüştür. *Hypotiposis Totius Philosophioe Aristotelis* (Nurenberg, 1605) adlı eserinde, Aristo'nun eserlerini nasıl sınıflandırmak gerektiğine ve bunların konularına dair geniş bilgiler vardır. Piccart'ın eserleri, Aristo'yu inceleyecek olanlar için önemli kaynaklardan sayılır.

PICCOLOMINI, Alessandro. İtalyan filozofu. 1508'de Sienne'de doğmuş, 1578'de ölmüştür. XVI. yüzyılda Padoue Üniversitesinin en konuşkan profesörlerinden biridir. Felsefe ve bilime dair konuları halk diliyle yazanlardan biri olmakla da ünlüdür. Papa Pie II ve III'lerin teşkil ettikleri bir aileye mensuptur. Piccolomini, hem seçkin bir bilgin ve büyük bir matematikçidir, hem de Virgile ve Ovidius'ü taklit eden hoş bir ozan ve zamanında pek beğenilmiş olan birtakım komedilerin de yazarıdır. Padoue ve Roma'da ahlâk felsefesi okutmuştur. İhtiyarlığında Sienne yakınlarında bir villaya çekilmiş, orada döneminin tanınmış yabancıları tarafından sürekli olarak ziyaret edilmiştir. Bilgisi kadar da nezaket ve alçak gönüllülüğüyle de ünlüdür.

İlk gençlik döneminde *Rafaella* adlı edepsizce bir eser yayımladı ve yıllarca bunun üzüntüsünü çekti. Daha sonra, *Özgür Bir Şehirde Doğmuş Olan Soylu Bir Adamın Tüm Hayatının Kuruluşu* (1542) adında altı kitaba bölünmüş bir eğitim kitabı yayımladı. Bu eserde o dönemin ahlâkçılarından Sperone Speroni'den birtakım parçalar almış, fakat onun adından bahsetmemiştir. *Felsefe Dersleri* adlı eseri ise, ayrı ayrı yayımladığı üç kısımdan bileşiktir:

1. *Felsefenin Aleti* (1551). Bu bir mantıktır.
2. *Doğal Felsefe* (1551-1554).
3. *Ahlâk Kuramı* (1560).

a) *Felsefenin Aleti:* Dört kitaba ayrılmıştır. Bu eserin Giriş'inde Piccolomini, felsefe, evren, insan ve her şeyin sonu —ki en yüce hayır ya da Tanrıdır— hakkındaki genel görüşlerini yazmıştır. Sonra felsefenin kaynağı, ilerlemeleri ve mantık yaratmanın gerekirliği, yapay (sunî) mantığın doğal mantıktan ayırt edilmesinin gerektiği gibi sorunları anlatmıştır. Birinci kitap, önermelerin doğruluk ve yanlışlığını, ikinci kitap, kavramların doğru ve yanlışa nasıl uygulanabileceğini, üçüncüde ise, tanıtlama ve kıyasın tamamı, dördüncüde, diyalektik ya da tartışma kıyası ve genel olarak tartışma fakültesi, bunun madde ve konusu incelenmiştir.

b) *Doğal Felsefe:* Bu kitap birbirinden ayrı iki eser olarak çıkmıştır. Fakat ikisi de birbirine pek bağlıdır ve her kitap dörder bölüme ayrılmıştır. Piccolomini, bunun hepsinde doğal felsefeden fizikle metafiziğin toplamını anlar, yani onu doğaya uygulanmış olan her çeşit dinsel geleneklerden bağımsız ve vahyin dışında kalan gözlem ve spekülasyonların bir sonucu sayar. O, Aristo'ya uyarak eşyanın ilk ilkelerini, yani töz, ilinek, şekil, madde, yer ve zaman... vb.'ı inceler. Bundan sonra da evrenin öğelerini ve sırayla yalın, bileşik, tarafsız (mixte) ve kavranılabilir kısımları gözden geçirir. İkinci cilt ve tüm kitap şu cümlelerle biter: "Ben doğanın izi üzerinde yürüyorum. Doğa, en yüce bir üstadın eseri olduğu için tam gerçek, doğa filozofları tarafından değil, tüm kalbimle kendisine baş eğdiğim kutsal Tanrıbilim tarafından ilham edilmelidir..." (s. 450). Bununla birlikte o, bu eserinde Tanrıbilimi felsefeden ve fiziği matematikten ayırmıştır.

c) *Ahlâksal ya da Etkin Felsefe:* Bu eser, on iki kitaba ayrılmıştır. Özeti şudur:

Kitap I. İnsanın doğal soyluluğundan ve onun mutluluğa ulaşmaya nasıl yetenekli olabileceğinden bahseder. İnsan, doğal bir surette uygar ve sempatik bir hayvandır. Siteler, hangi tarz ve amaçlarla doğmuş ve yönetilmişlerdir?..

Kitap II. İnsanın son akıbeti nedir? Ve onun mutluluğu, felsefenin kaynağı olmak itibarıyle ruhumuzun güçleri; biri dalınçsal (contemplatif), diğeri pratik olan iki mutluluk çeşidi.

Kitap III. İnsan bu iki çeşit mutluluğa nasıl ulaşabilir? Burada Piccolomini, tüm bir eğitim ve öğrenimden bahseder.

Kitap IV. Felsefe ve bilim (Bu, yöntemli bir ansiklopedidir).

Kitap V. İştahlar, bunları yönetecek olan akıl, ahlâksal erdemler, irade ve eylemlerimiz.

Kitap VI. Kuvvet, itidal, serbestlik, perhiz, âlicenaplık... vb.

Kitap VIII. Adalet ve türlü şekilleri.

Kitap XI. Evlenme ve aile hükümeti. Eşlerin, ebeveynin ve çocukların ödevleri.

Kitap XII. Efendilerle uşakların ilişkisi, servet ve mülklerin yönetimi, endüstrinin örgütlenmesi... vb.

Görülüyor ki Piccolomini, Aristo'ya bağlıdır. Nitekim o, eserinde birçok kez ondan saygı ve minnetle söz etmiş ve onu doğa ve akılla en çok uzlaşmış bir zekâ olarak tanıtmıştır. Âdeta, onu 'insanüstü' bir yaratık saymış, onun kendisine rehberlik ettiğini itiraf etmiştir. Piccolomoni, Aristo'nun *Retorik* adlı eserini üç ayrı eserle çevirmiş, yorumlamış ve açımlamıştır. *Harekete Dair* ve *Küreye Dair* adıyle yazdığı iki eserde de gezimci efsanelerden ayrılmamıştır (1540 ve 1565).

Felsefeyi halk diliyle yazma onurunu kendisine çok görenler ve ona bu yüzden hücum edenler olmuştur. O, kendisine hücum edenlere karşı, İtalyan klasiklerini örnek olarak göstermişse de, muarızları bu eserlerin kadınlar, askerler, çarşılarla sahneye koymak için yazıldıklarını ileri sürerler. Onu din esaslarından uzaklaşmış sayanlar da vardır.

Bkz. Ch. Perre de Larivey, *Institution Morale* (Paris, 1585). Bu eser, Piccolomini'den Fransızcaya çevrilmiştir. İthaf söylevinde bu son noktalar aydınlatılmıştır.

PICCOLOMINI, François. Bundan önceki filozofun çağdaşı ve akrabası olan bu İtalyan filozof ve bilgini, 1520'de Sienne'de doğdu ve zannedildiğine göre, 1604'te bu şehirde öldü. Pérouse, Padoue ve doğduğu şehirde başarıyla felsefe okuttu. Bu da, Pic de Mirandola gibi Aristo ile Eflatun doktrinlerini uzlaştırmak istemişse de daha çok Aristo'ya bağlıdır. Piccolomini, bundan önceki filozof kadar orijinal olmadığı gibi, gözleme önem vermeyen, sadece açıklamaktan hoşlanan bir düşünürdür. Aristo'nun türlü eserlerini Latinceye çevirmiş ve bunlara birtakım haşiyeler eklemiştir. Mantık ve doğal hak sorunları üzerinde Padoue profesörlerinden Zabarella ile kendi arasında uzun bir tartışma oldu. Şu eseri, bu tartışmalarını kapsar: *Comes Politicus Pro-Recta Ordinis Ratione Propugnator* (1597). 1583'te yayımladığı *Universa Philophia de Moribus* adlı eseri de aynı profesörle yöntem sorununa dair tartışmalara neden olmuştur. Bunlardan ikincisi önemlidir. Bu eser:

a) Moribus'ün genel ve ortak ahlâkı.

b) Cumhuriyetin sosyal ahlâk ve politikası gibi iki ana konu etrafında dönen şu on bölüme ayrılmıştır:

1. Ahlâksal erdemlerin içten niteliği ve ruhun tutkusu.
2. Bu erdemin ilkeleri.
3. Yarı erdem, yani perhiz, itaat, hoşgörü... vb.
4. Ahlâksal çıkar.
5. Erdem, ruh ve akıl.
6. Kahramanlık erdemi.
7. Erdemin türlü kullanma tarzları, yani dostluk ya da iyilikseverlik.
8. Erdemin araçları, doğa ve servetin verimleri.
9. Erdemin amacı ya da yüce hayır.
10. Yargıçların şehirlerde ve devlette yayma ödevi gibi dikkate alınan erdem ya da en yüce hayrın propagandası.

Piccolomini, tüm bu bahislerde Aristo ile Eflatun'u uzaklaştırmaya çalışmıştır. 'Evrensel ahlâk ya da Uygar felsefe için yaptığı şu tanımlar bunu onaylar: "İnsanların kendi aralarında evrensel hayatın, özel, kamul (commun) evcil ve siyasal hayatını" inceleyen bir bilimdir.

Bkz. Tomasini, *Elegoia;* Papadopoli, *Hist. Gimnas. Patavini...* vb.

PICHLER, Hans. Alman filozofu. 26 şubat 1882'de Leipzig'de doğdu, 1960'da öldü. 1921' de Greifswald'da profesörlüğe başladı. Wolf, Kant, Leibniz'le ilgili ontoloji sorunlarıyle derinden uğraştı. Başlıca eserleri şunlardır: *Über Chr. Wolfs Ontologie* (1924); *Leibniz* (1919); *Zur Logik der Gemeinschaft* (1924); *Die Logik des Seele* (1928); *Leibniz Metaphysik der Gemeinschaft* (1929); *Einf in die Kategorienlehre* (1937); *Das Geistvolle in der Natur* (1939); *Persönlichkeit, Glück, Schicksal* (1947).

PIERON, Henri. Fransız psikoloğu. 1881'de doğdu, 1955'te öldü. Felsefe, biyoloji ve hekimlik öğrenimleri sırasında ve daha 20 yaşındayken, Ecole des Hautes Etudes'ün deneysel psikoloji laboratuvarına alet muhafızı ve 1907'de yine buraya konferansçı olmuş ve 1914'e dek deneysel psikolojinin pratik çalışmalarını yönetmiştir. Année Psychologique dergisiyle Sorbonne'un fizyolojik psikoloji laboratuvarına müdür (1912), daha sonra da A. Binet'nin yerine profesör olmuştur. 1923'te Collège de France'da duyumlar fizyolojisini okutmuştur. Tatillerinde Arcachon deniz laboratuvarında aşağı hayvanlar üzerinde incelemeler yapan Pieron, Fransa'da psikolojiyi ilgileyen enstitü, laboratuvar, kürsü gibi tüm teşkilâtta çalışmıştır. Deneysel psikoloji tekniğine dair çalışmalarından başka, uyku, bellek (hafıza), tonus ve refleksler, duyumlar, aşağı hayvanlar psiko-

lojisi, uygusal (tatbikî) psikoloji... vb. üzerindeki verimli buluşlarıyle zamanımızın bu bilimde tanınmış olan en kuvvetli bilginlerinden biri olmuştur. Pek çok eseri vardır: *L'Evolution de la Mémoire* (1910); *Le Problème Physiologique du Someil* (1913); *Le Cerveau et la Pensée* (1923); *Psycologie Expérimentale* (1927); Dr. Toulouse'la birlikte yazmış olduğu *Technique de Psychologie Expérimentale* (cilt II, 1911). G. Dumas'nın *Traité de Psychologie*' sinde, Uyarım, Hareket, Bellek ve Hayvanlar Psikolojisi bahislerini yazmış ve kendi hayat ve çalışmalarına dair notlar (1923) vb. ile birçok makaleler yazmıştır.

Pieron'a göre psikoloji, biyolojik bir bilimdir ve konusu, "varlıkların faaliyeti ve çevreyle olan duyumsal - devimsel (sensorio - moteurs) ilişkiler"dir ya da "organizmaların davranışı (comportement) dır". Bu bilimin nesnel olabilmesi, bilinci inkâr etmek değilse de, bunu bilmezden gelmelidir. Bu bilim, ergeç, "kimya içinde, kimya da fizik içinde, formüllerinin ahenkli birliği içinde doğal kuvvetlerin görünürdeki türlülüklerini anlatmaya izin veren matematik simgelere girecektir". Bu suretle Pieron, kökten birci bir doktrine bağlanır; her şeyden fazla yönteme önem verir. Aşağı hayvanlardaki organizmaların davranışlarını, bir mekanikçi olarak inceler; bu yöntemi, tüm psikolojiye uygulamaya çalışır. Ona göre, iç gözlem de tüm diğer yöntemler gibi tepkileri, "sözlü bir refleksif (tepkesel), yetiştirim (dressage) olarak" ve nesnel bir surette kaydetmekten ibarettir. Evvelâ tropizmi, refleksleri, içgüdü hareketlerini inceler. Loeb'ün görüşlerine aykırı olarak Pieron, tropizmi sinir sistemiyle ilgili görür. Refleksleri, bazen gerçeksel bir içgüdü faaliyeti şeklinde görür; içgüdüleri de, "bazı uyaranlar kategorisine karşılık veren doğuştan bir sistem" sayar; bunun insanda zannedildiğinden daha çok varolduğuna işaret eder. İnsan refleks hareketlerini kuvvetlendirir ya da bunların önüne geçerse, otomatizm alanından çıkmış olur.

Pieron'a göre, insanda hayatsal davranmalar ve hatta en ilkel olanları bile toplumsallaşır. "Diğer taraftan da yeni ve özgül (spécifique) olarak sosyal olan birtakım davranmalar meydana gelir. Yardımlaşma ve görüşme gidişleri (conduites) gibi. Bunlardan özellikle görüşme, yani sözlü (verbale) gidiş pek önemlidir. Çünkü tüm insel gidişler, sözlü bir şekil almaya mecburdur. Mantıksal, teknik, bilimsel ve estetik gidişler gibi". Ona göre, davranma ya da tepki (réaction), üç şekilde gözükür: Duygusal tepki, Algısal tepki, Zihinsel tepki... Bunlardan birincisi, kabulün olumlu (müsbet) reddine kaçmanın olumsuz (menfi) yönünü tutmuş olduğuna göre iki ilkel şekle sahiptir. Bununla birlikte 'ilgi veren süreç' (processus interessant) olmak üzere bir üçüncü duygusal tepki de vardır. Algısal tepki, belirli konulara karşı özgül bir uygulanmadan ibarettir. Pieron, zihinsel tepkiyi açıklarken mekanikçi görüşün zorluklarıyle karşılaşır.

Pieron'un psikolojisi, Amerika'daki Behaviurculuk (Behaviourisme) hareketlerinin Fransa' da bir devamı sayılır.

PIERRE D'AILLY, Petrus de Alliaco. Kendisine Aquila Gallioe de denilir. Tanrıbilimci, filozof ve politikacıdır. 1350'de Compiègne'de doğdu, 9 ağustos 1420'de Avignon'da öldü. 1389'da Paris Üniversitesi şansöliyesiydi (chancelier), Puy ve Cambrai keşişliklerinden sonra kardinalliğe yükselmiştir. 1414-1418'de Konstans Konseyine katılmıştı. Adcılardandır. Felsefe ile Tanrıbilimi ayırmaya başlamış, skolastiğin aşırılıklarıyle savaşmış, insel bilginin kesinliği (certitude), Tanrı'nın varoluşu ve birliğini tanıtlamak için yaptığı akılsal araştırmalar, yaşadığı dönem bakımından onun ileri bir düşünür ve bilgin olduğunu gösterir. Eserleri: *De Potestas Ecclesiastica* (Bu eseri, Von der Haedt yayınlamıştır); *Magnum Concilium Constentiense* (6 cilt; Frankfurt, 1707); Pierre d'Ailly, *Sentens*'ları da yorumlamıştır (Strasburg, 1490).

Bkz. L. Salambier, *Le Card. Pierre d'Ailly* (Mons -en-Barveil, 1932); B. Meller, *Studien zur Erkenntnislehre des P. V. A.* (1954).

PIERRE DE LA RAMEE. Bkz. **Ramus, Petrus.**

PIERRE, D'Auvergne. Clermont'daki Dominikenler manastırında yetiştirilmiş olan bu filozof, öğrenimlerini tamamlamak için Paris'e gelmiş ve hiç bir mezhebe bağlanmayan bir rahip olmuştur. 1275'te ona hayran olanlardan bir kardinal, kendisini yöntem ve kurallara aykırı olarak Paris Üniversitesine rektör yaptı. Pierre, burada Tanrıbilim okuttu (1296); keşiş olarak 1302'de Clermont'da öldü. Ona ait bilgiler son zamanlarda E. Hocedz'in araştırmaları sayesinde elde edilmiştir (Gregorianum'da yazdığı Pierre'in Tanrıbilimine dair makalesi; 1930, s. 526-552). Pierre, bunlarda Saint-Thomas'nın yolundan pek de ayrılmamıştır. O, Aristo'ya dair de birçok yorumlamalar yazmış, *Quodlibétiques*'lerinde Thomas'dan uzaklaşmıştır. Pierre, yorumlamalarına birtakım notlar ekleyerek metinleri aydınlatmaya çalışmıştır. Paris Ulusal Kitapsarayında onun olduğu anlaşılmış olan birçok yazmalar vardır. *Sophismata* adlı eseri ve ilk hocalarıyle Saint-Thomas hakkındaki savunmaları da ona felsefe tarihinde değerli bir yer vermiştir.

Bkz. Grigorianum'da, E. Hocedz'in *La vie et les Oeuvres de Pierre d'Auvergne* başlıklı yazı (1933, s. 3-36) ve aynı dergide *Pierre'in Tanrıbilimi* (1930, s. 526-552).

PIERRE JULIANI (İspanyalı). Latince adı Petrus Hispanus'dür. Jean XXI adıyle 1277'de ölmüş olan bu Papa, XIII. yüzyılın başlarında Lizbon'da doğmuştur. Evvelâ Paris Okulunun tanınmış bir mantıkçısı olmuş, dinsel düşünceleri de pek sağlam olmadığı halde Papalığa seçilmiştir. *Summulae* adını taşıyan mantığının asıl adı, *Tractatus Parvonum Logicalium...* vb. Ayrıca, Aristo'nun bazı eserlerine dair yorumlamalarıyle *Syncategoremata* adlı bir eseri daha vardır. Bu mantıkçı, aynı zamanda hekimdi. Bir de Aristo'nunkinden ayrı olarak *De Anima* adlı eserini, bu filozofun olduğu kadar da İbn Sina ve İbn Rüşd'ün adlarını kullanmadan serbest bir üslupla yazmıştır. O, bu eserinde, bir bilgi kuramı olarak, "Augustin'in nurlanma doktriniyle İbn Sina'nın türüm ve zihinler kuramının dikkate değen bir uzlaştırımcılığını (syncrétisme)" savunur.

Bkz. H. Thurot, *De la Logique de Pierre d'Espagne* (Revue Archéologique'de yazmıştır). Et. Gilson'un verdiği kaynaklar, (s. 569).

PIERRE PEREGRINUS, de Maricurt. Fransız skolastiği Picardie'deki Méharicourt'da doğmuştur. Roger Bacon'ın hocasıdır. Bu öğrencisi Pierre'i *Opus Major, Opus Minus, Opus Tertium* adlı üç eserinde pek över. Pierre, insanlarla ve onların peşinden koştukları onurlarla alay eder. Kendisi de inziva içinde yaşamıştır. *Epistola de Magnete* adlı mıknatıstan söz eden bir eserinde matematik yöntemi deney yöntemiyle tamamlamak gerektiğini ileri sürmüştü. Ona göre, yalnız hesaplamak ve akıl yürütmek yetişmez; aynı zamanda ellerimizin de becerikli olması gerektir. Ellerimizin ustalığı sayesinde fizik ve matematiklerin bütün bir ebedîlik boyunca keşfedemeyeceği bir yanılma düzeltilebilir. Roger Bacon'ın niçin bu hocasına 'Deneyler Üstadı' adını verdiği ve kendinin deneysel yöntemi hocasına borçlu olduğu anlaşılmaktadır (Et. Gilson, .s 480). Pierre, kimya, doğal bilimler, matematik ve hekimlikle de uğraşmıştır. O, bu suretle doğanın gizlerini (sır), göksel olayları, bunların yeryüzü üzerindeki olaylara etkisini öğrenmiş, madenleri eritmiş, tarımla da uğraşmıştır. Roger Bacon, dil, astronomi, deneysel bilimler ve matematiği ondan öğrenmiş ve kendi hocası gibi olmayanların, "Budala eşekler!.." olduğunu söylemiştir.

Bkz. Emile Charles, *Roger Bacon, Sa vie, Ses Oeuvres, Ses Doctrines* (Bordeaux, 1861, s. 15-19) ve *Roger Bacon* maddesindeki bibliyografya.

PIERRE, de Mantoue. XV. yüzyılın unutulmuş Tanrıbilim doktorlarından. Hayatı hakkında bir şey bilmiyoruz. Hepsi mantığa ait olan kitapçıkları toplanarak bir kitap halinde ilk kez Pavie'de basılmıştır (1483). Bunun ikinci baskısı yeniden gözden geçirilmiş ve eklenilmiş bazı notlarla 1492'de çıkmıştır. Bu eser birtakım reddiyelerin çıkmasına neden olmuştur.

PIERRE DE SAINT-JOSEPH. XVIII. yüzyıl Tanrıbilim doktorlarının saygıya değer kişilerindendir. Pierre, Saint-Bernard dinlilerinden olup, felsefeyi ilgileyen iki eseri vardır:

1. *Idea Philosophioe Universalis...* vb. (2 cilt; Paris, 1654).

2. *Summula Philosophe...* vb. (Paris, 1662).

Yazar, bir okul şefi olmak iddiasını taşımadığından, bu eserlerinde geleneksel formülleri açıklamayı yeğ tutar. Bernarcılar, XIII. yüzyıldan beri Duns Scot aleyhine Saint-Thomas'yı savunurlardı. Pierre de tüm Thomacılarla birlikte tümeller tezinin aleyhinde bulunmuş, fakat bu durumun doğuracağı sonuçlar hakkında tereddüt etmiştir. Eserleri açıktır, yöntem ve disiplin itibarıyle sağlamdır.

PIERRE D'AURIOLE (Petrus Aureoli), Küçük Biraderler tarikatından bir Tanrıbilimcidir. XIII. yüzyılda Gourdon yakınlarındaki bir kasabada doğmuş, Paris Üniversitesinde Tanrıbilim okutmuş, 1322'de Aix-en-Provence'de başpapazlık yaparken ölmüştür. Kuvvetli bir eleştirici, orijinal bir düşünürdür. *Tractatus de Principiis* ve *Aytelere Dair Yorumlama* adlı eserleri önemlidir. O da Roger Bacon gibi, doktrini ilgileyen sorunlarda tarikat biraderliklerine değer vermeyerek özellikle Saint-Bonaventure, Saint-Thomas ve Duns Scot'u eleştirmiştir. Klasik Aristoculuğa bağlı, fakat Duns Scot'a karşı olan Pierre, Tanrı'nın her türlü şekilden ayrı olarak maddeyi yaratmayacağına ve hatta şeklin de maddesiz asla varolamayacağına inanmıştır ki, bu ikinci iddia dikkate değer. Ona göre, şekil, özü itibarıyle maddenin bir edimidir; maddenin olmadığı yerde şekil bulunamaz. O, bunun Aristo ve İbn Rüşd doktrinine de uygun olduğunu söyler; bu problem, ruhla bedenin birleşmiş probleminde onu zor bir duruma düşürür.

Zira, Viyana Konseyi (1311-1312) de akıllı ve zihinli ruhun tözü, insan bedeninin şekli olduğunu kabul etmişti. Oysaki, Pierre, her şeklin kendi maddesinden ayrılamayacağına inanıyordu. Bu itibarla konseyin şekil hakkındaki anlayışından yararlanarak, ruh, bedenin "bütün diğer şekiller ve ruhlar gibi" bir şeklidir, sonucuna ulaştı. Bu anlayış, hem ruhun ölmezliğini, hem de zihinsel bilginin olanağını

inkâr etmek demektir. Pierre, bu çıkmazdan kurtulmak için, kilise babalarının, konseyin düşüncesinde olmadıklarına, bunlardan çoğunun ruhu birbirinden ayrı iki doğa gibi bedenden ayrı bir töz olduğuna inandıklarına değinir. Ve bununla birlikte, der, konseyin bu yeni kararını kabul etmelidir, fakat konsey bizi, "Ruh, bedenin tüm diğer şekiller tarzında bir şekli olduğuna" inanmaya zorlasa da, aynı zamanda bunu anlamaya zorlayamayacağı gibi, bunun anlaşılabileceğine inanmaya da zorlayamaz. Hem, niçin konsey, sadece akılla kavranılabilecek olan bir felsefesel gerçeği tanımlamaya kalkışıyor? Nitekim, üçüzleme dogmasına (dogme), anlama gücüne sahip olunmadığı halde, inanılmaktadır. Şu halde, mademki konsey böyle istiyor, öyleyse, "ruh, tüm diğer şekillerde olduğu gibi, bedenin saf bir edimlenmesi (actuation) ve oluşmasıdır (formation). Mumla şeklini birleştiren nedenin ne olduğunu araştırmaya gerek olmadığı gibi, ruhla beden birliğini yapan nedenin de ne olduğunu aramamalıdır. Şekil, mumun nasıl ki saf edim ve yetkinliği (perféction) ise, ruh da bedenin öylece saf edim ve yetkinliğidir" diyelim. Buna inanmak gerektir, fakat bu tanımlanılamaz. Bu böyle olunca, ruhun ölmezliği de anlaşılmasına olanak bulunmayan, fakat inanılması gereken ikinci bir tez olmuş olur. Bu kez de zorlukla karşılaşan Viyana Konseyidir. Zira ruh, bedenin şekli olunca, onun bedenle birlikte doğup helâk olması gerekir. Tanrı, bir mucize olarak bunların tözünde (cevher) ayrılmış ilinekleri (accidents) koruyabileceğine göre, ruhu da bedensiz koruyabilir. Fakat bu, bir mucizedir, bu da tanıtlanılmadan inanılması gereken konulardandır.

Üçüncü bir tez de, zihinsel bilgi sorunudur. Bu da ruh, bedenin şekli sayıldığı takdirde, bu bilgi de suya düşer. Zira, maddenin edimi olan şekil, asla düşünmez. Öyleyse, gözlenebildiği için, kendisinden kuşkulanmadığımız bilgi nasıl mümkün oluyor? Bu, İbn Rüşd'ün kozmik derecelerde koyduğu 'zihinsel devam'ı (continuatione intellectus) insan varlığına da yerleşmektir ve daha da ileri giderek, aklın aldıklarını hayal gücünün yardımıyle yakalayabiliriz, der. Pierre, tümeller hakkındaki bilgimizin de, gerçek şekillerin kendi aralarındaki benzerliğinden ileri geldiğini kabul eder ve bu konuda kavramcılık (conceptualisme) doktrinine bağlanırsa da, gerçekçiliğe de kayan yanları vardır.

Bkz. Et Gilson, (s. 626-632 ve 637'deki bibliyografya).

PIERRE DE CANDIE. Kandiye'de doğmuş olan bu Yunan filozofu, 1410'da ölmüştür. Oxford Üniversitesinde Tanrıbilim başölyesi olmuş ve Paris Üniversitesinde bu bilimi okutmuştur (1371-1381). Rahiplik derecelerinde yükselerek Alexandre V adıyle papalığa seçilmiştir (1409). Fransisken tarikatına bağlıdır. Eflatun'u savunan gerçekcilerdendir. Ockham ve Duns Scot'un anlaşamadıkları noktaları ve bunların ayrı ayrı doktrinlerindeki özellikleri ince, nazik ve sevimli bir dille açıklamıştır. *Yorumlama* adlı eseri, onun ortaçağ felsefe tarihinde bir yer kazanmasına hizmet etmiştir.

PIERRE OLIEU (Petrus Johannis Olivi). Langedokyalı bir Fransisken Tanrıbilimcisidir. 1248-1249'da Serignan'da doğmuş ve pek hareketli bir hayattan sonra 1313 ya da 1298'de Narbonne'da ölmüştür. O, tüm bileşik tözlerde birbirini derece derece belirleyen birtakım şekillerin çokluğunu kabul etmiştir. Onda, Augustin'in karmaşık temalarından bir kısmı da bulunur. Örneğin, ruhun heyulâ şeklinde (hylémorphique) olduğu düşüncesi gibi. Ona göre, yalnız bitkisel ve duyusal ruh, insan bedenine dolaysız olarak girmiştir. Fakat zihinli ruh, bedene ancak bu aşağı şekillerin aracılığıyle girmişse de, bunların üçü, aynı tinsel şekilde olmak üzere bir tek ruhu teşkil ederler. Fakat zihinli bedenle tözel bir birlik teşkil ettiği halde, ruh, beden şeklinde değildir. Bu düşünce, 1311'de Viyana konseyince mahkûm edilmiştir. Bu tarihten itibaren hiç bir Hıristiyan, zihinli ya da akıllı ruhun kendiliğinden ve esaslı bir surette insan bedeni şeklinde olmadığını iddia etme olanağını bulamamıştır. Pierre bu durum karşısında Küçük Kardeşler Tarikatının geleneksel görüşlerine bağlanmış ve bunu Augustin gibi, bedenin ruha etki yapmasını inkâr ederek, ruhun sezgiyle kendisini tanıdığını savunmakla tanıtlamıştır. Ruhun sezgi yoluyle kendini her zaman tanımaması, klasik bir doktrin olan 'üretimli akıllar' (raisons séminales) görüşünü terk etmesindendir.

Pierre'in asıl önemli yanı, fizik ve psikolojiye yeni bir çığır açmış olmasıdır. O, evvelâ, Aristo doktrinine aykırı olarak, "bir merminin kendini hareket ettiren neden ortadan kalktıktan sonra da hareketini sürdürür" şeklinde ifade edilen 'impetus' kuramının ilk yanlısı olmuş, psikolojide de, aşağının yukarı, yani üstün üzerinde, duyarlığın algıç (müdrike) üzerinde bir etki yapabileceğini kabul etmiştir; bu ikinciyi tanıtlamak için, ruh fakülteleri arasında bir dayanışmanın (colligantia) bulunduğunu iddia etmiştir. Ona göre ruh, bitkisel, duyusal ve zihinsel olarak birbiriyle ilişkili ve bir aynı tinsel maddeye bağlı birtakım dereceli şekillerden yapılmıştır. Bu itibarla ruh fakültelerinin maddesi aynı olduğundan, bun-

lardan birinin eylemi sarsılınca diğer fakültelere bulaşan ortak maddeyi de harekete getirir. Şu halde bir fakültenin diğer bir fakülte üzerinde dolaysız hiç bir etkisi yoktur; ancak dolaylı bir etkisi vardır. Bu görüşler, Pierre' den sonra gelenlerin düşünceleriyle gelişmiştir.

Eserleri: *Petri Johannis Olivi O. F. M. Quaestiones in II. m lib. Sentantiarum* (3 cilt; Quaracchi, 1922-1926).

Bkz. E. Benz, *Ecclesia Spiritualis* (1934); L. Seidel, *Natur und Person Metaphyscheprobleme bei Pierre Johannis* (Münih, 1938, dissertasyondur); L. Jarraux, *Pierre Johannis Olieu sa vie, Sa Doctrine* (Etudes Franciscaines'de, 1933); Et. Gilson, (s. 452-454).

PIERSON, Alard. Felemenk filozof, Tanrıbilimci ve eleştiricisi. 8 nisan 1831'de Amsterdam' da doğdu, 25 mayıs 1896'da Laren'de (Gelderband) öldü. Daha çok psikolojiyle uğraşmıştır. Eserleri: *Israêl* (1887); *Hellas* (1891); *Oudere Tijdgenooten* (1888); *Uit de Verspreide Geschriften* (8 cilt, 1902-1908).

Bkz. G. G. N. de Vooys, *Alard Pierson Herdenking en Tegenover Busken Huet* (Gronnigen, 1941); ve aynı yazarın *Alard Pierson; Herdenking* (Groningen, 1946).

PILLON, François-Thomas. Fransız filozofu. 7 mart 1830'da Fontaines'de (Yonne) doğdu, 1900'de öldü. Klasik öğrenimini Auxerre'deki küçük seminerde yaptı. Edebî ve felsefesel öğrenimini 1840'tan sonra başlayan karışık dönemde kendi kendine bitirdi. Sonra, Paris'e gelerek hekimlik öğrendi. Cumhuriyetçilerdendir. 1867'de Renouvier ile işbirliği yaparak L'Année Philosophique dergisini çıkardı. Birinci ve ikinci ciltleri 1868-1869'da çıkmış olan bu yıllığa, o tarihlerde çıkan dış savaşlar yüzünden Critique Philosophique adlı ve haftalık bir dergi şekli verildi. Sonra, 1878'de buna üç ayda bir ilâve eklendi ki, adı Critique Religieuse olan bu ek, felsefesel ve dinsel eleştirilere ayrılmıştır. 1885'te Critique Philosophique, haftalık olmaktan çıktı, aylık oldu ve 1889'da yayımlarına son verdi. Bu koleksiyon 43 ciltir. Bir yıl sonra Pillon, Renouvier ve Doriac' ın yardımıyle L'Année Philosophique'i yeniden çıkarmaya başladı. Bu, sürekli olarak çıktı.

Pillon, 1878'de yine Renouvier'le birlikte Psychologie de Hume'ü çıkardığı gibi, yine Hume'ün *Traité de la Nature Humaine* ve *Essai Philosophique sur l'Entendement*'ın birinci cildini Fransızcaya bu adla çevirdi. Buna Pillon, Hume'ün olaycılığını eleştiren bir Giriş yazdı. 1898'de de, *Philosophie de Secrétan* adlı eserini yayımladı. Pillon'un alçak gönüllülüğü, adının daima Renouvier'nin arkasında kalmasına neden oldu. O, hayatını, 'eleştiriciliğin eleştirisi' ile geçirdi denebilir. Adı geçen yıllık ve dergilerde, Renovuier'nin yenileştirdiği Kantçılık bakımından, felsefeyi, din ve bilimleri ilgileyen düşünce hareketleri üzerinde düşünmüştür.

Araştırmalarını makaleler halinde yazmıştır ki, en değerlileri şunlardır: *La Morale Indépendante et le Principe de Dignité* (L'Année Philosophique, 1867); *La Critique de l'Infini* (L'Année Philosophique, 1890); *L'Evolution Historique de l'Idéalisme* (1892); *La Correspondance de Mairan et de Malebranche* (1894); *Spinozisme et Malebranchisme; L'Idéalisme de Lanion et le Scepticisme de Bayle* (1895)... vb.

PİNİ, Ermenegildo. Bunu, bazıları Pino zannederlerse de, doğrusu Pini'dir. İtalyan filozof ve doğa bilgini. 1741'de Milano'da doğdu, 3 ocak 1825'te bu şehirde öldü. İlk gençliğinde Barnabitlerin kongregasyonlarına girmiştir. Bu toplumun amacı, İtalyan gençliğinin eğitimine hizmet etmekti. Onda, canlı bir zekâ, güçlü bir öğrenme isteği vardı. Bu yüzden Tanrıbilim, matematik, metafizik, mekanik, mimarlık ve doğal bilimler üzerinde çalıştı. Evvelâ Tanrıbilim öğrenmiş olması, onun nesnel ve pozitif düşünce için gereken bilgilere sahip olmasına karşın, bir bilgin bağımsızlığıyle düşünmesine engel oldu. Pini, Milano'daki bir koleje kimya profesörü oldu ve bu bilime büyük hizmetleri dokundu. Fransa, kendisine üstün payeler vermiş, saygıyla mükâfatlandırmıştır. İtalyan Enstitüsüne, Bilimler Cemiyetine, Bakanlar Kuruluna üye olmuş, Millî Eğitimde genel müfettişlik yapmıştır.

Pini, doğa bilimlerine dair birçok eser yazdı. Öteden beri jeolojide tüm olaylar ateşin etkisiyle açıklanırken, Pini, suyun etkisiyle açıklamış ve bu düşüncesini İncil'in yaratma (tekvin) bahsindeki, "Tanrı'nın ruhu suların yüzeyinde dalgalanıyordu" ayetiyle güçlendirmeye özenmişti. Felsefeyi ilgilendiren bu kitabı yayımladığı zaman, pek çok gürültüler oldu: *Protologia, Analysme Ecientioe Sistem Ratione Prima Exhibitam* (3 cilt; Milano, 1803). Bu eser, o dönemde 'ideoloji' adıyle egemen olan felsefe akımı aleyhine yazılmış bir mantık ve metafizik kitabıdır. Onun bu eserde ileri sürdüğü düşünceler daha sonraları, De Maistre ve De Bonald'ın savundukları 'sözün Tanrısal vahyi' kuramını geliştirmelerine neden olmuştur. Pini, bu eserinde, bilimlerin ilk ilkesini aramayı ve bunun aracılığıyle de tüm bilimleri kapsayacak olan bir tek ve tümel bir bilimin kurulmasını önerdi. O, bu ilkeyi, Tanrısal doğada bulur ve bu doğayı insel aklın kaynağı, kişilerin birlik ve çokluğunu temsil eden bir karakter sayar. İnsan aklının duyulardan ayrı, tüm düşünce edimleri içinde bir ve özdeş ol-

duğunu ve bu birliğe karşın zihnin hem konu hem de öznesi olduğumuzu, kendi neden ve örneğini Tanrı'da arayan zihinli bir ruha sahip olduğumuzu tanıtlamaya çalışır. Bu itibarla ona göre, her ışın ve her gerçek Tanrı'dan gelir.

Tanrısal doğa, yani üçüzleme dogması, bildiğimiz konularda zorunlu olarak yansıdığından o, ahlâkta dahil olduğu halde, tüm bilimlerin temeli olmuş olur. Başarıyla geliştirilmiş, fakat pozitif olmayan bu düşünce, Condillac Okuluna karşı kurtarıcı bir tepki uyandıracak olan yararlı bir eserin doğmasına hizmet edebilirdi. Fakat Pini, hem Latince yazmak, hem de zarafet arıyorum, derken, eserini anlaşılması güç bir duruma getirdiği gibi, din dogmalarından ayrılmamak için giriştiği yorumlama ve açıklama savaşı da bugün hiç bir değer taşımayan zorlanmalar ve çabalamalardan ileri gitmemiştir.

Ona göre, Tanrısal varlık, sabit ve değişmez kanunlara bağlı bir organizmadır ve onu bileştiren üç kişi (üçüzleme), kendi doğasına uyarak evreni yaratmaya katılmıştır. Bu itibarla tüm varlıklar, bu yüce organizmanın bir parıltısını temsil eder. Fakat bir şeyin hayali, aslının yetkinliğine sahip değildir. Yetkinlik, aslına olan benzerlikle orantılıdır. Şu halde ahlâk, kuramsal (teorik) yanıyle Tanrılığın kendi özündedir. Pratik yanıyle ise, her türlü erdem ve mutluluğun ebedî kaynağı olan Tanrı'yla andırıştır. İnsanın bu andırışı gerçeklendirebilmek için yakalayabileceği en etkili aracı da, Aşk'tır. Aşk, üçüzlemenin esaslı bağıdır. Sonsuz ve Tanrısal varlıklar düzeninde Tanrı'dan insana doğru bir iniş vardır. İnsel eylemin ahlâklılığı bu aşk kanununun ifasında gizlidir. Bu itibarla, bu birinci ilkenin bilgisi sonlu bir varlığın özeliği (hassa) olamaz. Zira, Tanrı'nın nitelenemez doğası, insan zihninin gücünü sonsuz bir surette aşar. Bu bakımdan her türlü bilgi, vahiy sayesinde elde edilebilir. Pini, İtalyan geleneğine sadık kalarak tüm tümel ve zorunlu gerçeklerin tohumlarını taşıyan bir Tanrısal dil kabul eder. Tanrı, insanlarla, bu dil aracılığıyle ilişkiye girişmiştir. Pini'nin mistisizme doğru nasıl kaydığı açıkça görülmektedir.

Bkz. Marc Debrit, *Hist. des Doctrines Philosophiques dans l'Italie Contemporaine* (Paris, 1859, s. 25-27); Rovia, *Elogia Biographico e Breve Analysi delle Opere di Ermenegildo Pini* (Milano, 1832).

PİTTAKOS. Yedi Yunan bilgelerinden biridir. Mitilen'lidir. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, o, 42. Olimpiyat yılına doğru, yani M.Ö. 612'de 40 yaşındaymış ve 52. Olimpiyat'ın üçüncü yılında, yani 569'da yetmiş yaşındayken ölmüş. Mezar taşında, *"Ey Pittakos, seni doğuran vatan, kutsal Lezbos adası, senin ölümüne ağlıyor"* cümlesi varmış. Aristo, onun kanunlar hazırladığını, fakat hükümet kurmadığını anlatır (*Politika*, liv. II, ch. IX). Pittakos'un koyduğu kanunlardan biri, sarhoşluk esnasında yapılan suçlara iki misli ceza vermektir. Yine Aristo, Mitilen'liler tarafından onun, Antimenid ve ozan Alse'nin kumanda ettiği sürgünlerin istilâsına karşı tiran olarak seçilmiş olduğunu kaydeder (adı geçen eser, liv. III, ch. IX).

Sert ve hırslı bir ozan olan Alse'nin zamanımıza dek gelmiş olan manzum bir parçasında da yurttaşlarını, "Pittakos gibi ülkesine düşman, kötülüklerinin ağırlığını olduğu kadar da utanmasının ağırlığını hissetmeyen bir adamı tiran seçtikleri için" azarlar. Pittakos, onu yakalatmış, fakat, "cezalandırmaktansa affetmek daha iyidir" diyerek serbest bırakmıştır. Onun olduğu iddia edilen şu özdeyişler, daha çok bir politika adamının özdeyişlerine benzer:

"Fırsatı yakala"; "Yapmak zorunda olduğun şeyi haber verme. Zira, başaramazsan seninle alay ederler"; "Ne dostuna iyi, ne düşmanına kötü de"; "Komşularının hafif münasebetsizliklerine dayan".

Şu özdeyişleri de âlicenap bir ruhu kanıtlarlar:

"Yakınlarında beğenmediğin şeyleri, kendin yapma"; "Bedbaht olanı, kötü talihi yüzünden azarlama, zira Tanrıların intikamını cezalandırmak hatadır"; "Tüm vahşî hayvanların en beteri, tirandır"; "Evcil hayvanların en vahşîsi, dalkavukluktur".

Ona bir gün, fena hareketler, Tanrıların gözlerinden kaçar mı? diye sormuşlar: "Fena düşünceler bile kaçmaz" cevabını vermiş. Şu sözler de onundur:

"En karanlık olan nedir? — Gelecek"; "Kumanda etmek, insanın imtihanıdır"; "Yetkinlik neden ibarettir? — Doğal olarak yapılanı, iyi yapmaktır"; "Gerçek zaferler kan dökmeden kazanılandır".

Bir gün Krezüs, kendisine, en büyük otoritenin ne olduğunu sormuş, "yazılı kanunlardır" (metinde oyulmuş kanunlardır şeklindedir) demiş. Şu sözler de onundur:

"Erdemli olmak zordur"; "Hoş olan şey nedir? — Zaman"; "Zeki insanlar, felâkete uğramadan önce, onu geri çevirme aracısını önceden görürler ve cesur insanlarsa, bir kez felâket geldikten sonra dayanırlar"; "Bilgeliği seviniz"; "Açık, sadık, tecrübeli ve özentili olunuz".

Diogéne Laêrce, onun mersiyeler yazdığını, yurttaşları için hazırladığı kanunlara dair de

bir kitabı olduğunu, pek kibirli bir kadınla evlendiğini kaydeder ve Krezüs'e gönderdiği bir mektuptan da söz eder ki, şudur:

"Pittakos'tan Krezüs'e,

Zenginliklerinizi görmek için beni Lidya'ya çağırıyorsunuz. Ben onları görmemişsem de, Alyates'in oğlunun tüm diğer krallardan daha çok altına bağlı olduğunu zannediyorum. Fakat, Sard'a gelmiş olsam, daha başka neye sahip olacağım? Benim altına ihtiyacım yok. Kendim ve dostlarım için yetecek kadar altınım vardır. Bununla birlikte konuksever bir adamla görüşme zevkini tatmak için geleceğim".

Bu mektubun ne kadar onun tarafından yazıldığı kuşkuludur.

Eflatun, *Protagoras*'ında, Pittakos'un bir fikrini Sokrat'a açıklatır.

Bkz. Diogène Laêrce, (liv. I); Ad. Garnier, *La Morale dans l'Antiquité* (Paris, 1865); L. Ménard, *La Morale Avant la Philosophie* (Paris, 1860).

PLACCIUS, Vincent. Alman ahlâkçısı. Helmstaedt, Leipzig ve Padoue'da öğrenimlerini yaptıktan sonra, doğum yeri olan Hamburg'da felsefe ve ahlâk okutmuş, XVII. yüzyılın sonlarına doğru bu şehirde ölmüştür. Tarihe, kanun ve filolojiye dair birçok eser yazmıştır. Bütün bu eserlerinde, bilim incelemelerinin muhtaç olduğu bir reformdan söz etmiştir. Ona göre, bu reform, Vivés ve Bacon tarafından başlandığı halde tamamlanmamıştır. Placcius, fizikte Descartes sistemine bağlanmış, ahlâkta ise Aristo'yu terk etmeden bir çeşit seçmeciliği benimsemiştir. Ahlâka dair en seçkin eseri *De Morali Scientia Augenda*'dır (1677). O, bunu, Bacon'ın *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* adlı eserinin VII. kitabını tamamlayan bir eser olarak sunar. Fakat, onun eseri, Bacon'ın bir açıklaması olmaktan çok, ona karşı yazılmış bir reddiyedir.

Placcius, bu İngiliz filozofunun ahlâkı, 'örnek' (examplaire) ve 'tarımsal' (géorgique) olmak üzere ikiye ayırmış olmasını beğenmez ve onun bütün bir yüce hayrı Tanrıbilime vermiş olmasına itiraz eder; bununla felsefenin uğraşmasını ister. 'Kişisel hayrı' (suitatis) etkin (actif) ve edilgin (pasif) olarak ikiye ayırmakta pek yarar görmez, hatta edilgin ya da 'tutucu' ve 'yetkin' hayır şeklindeki bölümleri de beğenmez. Onun eserinde en dikkate değen kısım, 'ahlâksal sağıtma' (tedavi) bahsidir (s. 343-372). Diğer bir bölümü de, çok öğretici bir nitelik taşıyan ahlâk tarihi özetidir (s. 19-34). Puffendorf ile Barbeyrac'ın bundan yararlandığı anlaşılmaktadır.

Placcius, ahlâkla doğal hakkı ustaca birbirinden ayırır. Şu eserinde bu konuyu açıklar: *Accessiones Ethicoe, Juris Naturalis et Rethoricoe...* Şu kitabında da doğal hakla dinsel ahlâkı uzlaştırdığı kadar da ahlâk felsefesinin niçin yetkin olmadığını, vahyin gerektiğini savunur: *De Fructu Philosophioe Moralis Proecipuo.*

Bu ahlâkçı, Eflatun'la Aristo'nun *Cumhuriyet*'i ile Morus, Campanella ve Bacon arasında başarıyla bir paralellik çizmiştir.

PLACE, Pierre de la. Fransız adliyecisi. Kendisinden bir ahlâkçı olarak da bahsedilir. 1520'ye doğru Angoulême'de doğdu. Eski bir ailedendir. Poitiers ve Paris'de okudu. Eski sınıf arkadaşı Calvin'in doktrinine bağlandığı için birkaç kez Paris'ten kaçmaya mecbur olmuştur. Ne yazık ki, Saint-Barthelemy günlerinde Paris'e dönmüş bulunduğundan, daha 52 yaşındayken 27 ağustos 1572'de öldürüldü. Place, yalnız Kral François I, Henri II ve Charles IX'ın değil, tüm Fransız hekimlerinin saygısını ve Başbakan L'Hospital'in dostluğunu da kazanmıştı. Şu üç eseri, Bayle'in gösterdiği gibi, birçok noktalardan ahlâk felsefesini ilgiler: *Traité de la Vocation et Maniere de Vivre à la Qu'elle Chacun et Appelé* (Paris, 1561). Bu eser, çocukların eğitim ve öğreniminden bahseder. Sağduyunun ve eskilerin deneylerine dayanan ve kutsal kitapların ciddî bir incelemesinden elde ettiği düşünceleri kapsar. *Traité de l'Exellance de l'Homme Chretien.* (Bu eser, kendisinin öldürülmesinden birkaç hafta önce yayınlanmıştı). *Traité de Droit Usag.* (Bunda asıl felsefesel görüşleri vardır).

Onun savunduğu ahlâk, Başbakan L'Hospital'in de iştirak ettiği gibi, Aristo ahlâkı ile İncil'in ahlâkını uzlaştırmaktan ibarettir. Place, ahlâk felsefesini, "doğa kanununun bir açıklamasıdır" diye tanımlar. Eski filozofların sistemlerini, "solmuş ve hiç bir değeri olmayan şeylermiş gibi ayak altına alanlar"ın görüşlerini reddeder. Aristo'nun *Etika*'sı, ona Eflatun ve Sokrat'in derslerinden farksız görünür ve Aristo'ya uyarak erdemi, "Aklın yapmaya eğilim gösterdiği bir alışkanlık" sayar ve 'aşırılık'tan kaçınmaktan ibaret görürdü. Ona göre, insan iradesi, aklının gördüğü ve gönlünün istediği iyiliği yapmak için her zaman yeter derecede güçlü değildir. Bu nedenle, Hıristiyanlığa bağlanmak gerektir. Zira, bu iktidarsızlık karşısında Tanrısal yardım, insanın doğal âcizliğini gidermeye hizmet eder. Bu düşünceler, güney Protestanlarının okulunda pek egemen olan Mélanchton'un düşüncelerine benzemektedir.

Bkz. Bayle, *Place* maddesi.

PLACETTE, Jean de la. Fransız filozofu. 1639'da Béarn'daki Pontac kasabasında doğmuş ve Nant Fermanı'ndan sonra Kopenhag'a bir Fransız pastörü olarak sığınmıştır. 28 nisan 718'de Utrecht'de ölmüştür. Abbadie'nin hoca-

sıdır. XVII. yüzyılda o kadar büyük bir ün kazandı ki, kendisine "Protestanların Nicol'u" unvanı verildi. Jansenci Condide'inkileri andıran birçok ahlâk kitapları yazmıştır. Sade ve zarif bir üslupla yazan Placette'in eserlerinde pek fazla bölüntüler ve ayrıntılar bulunduğu için, bazen anlaşılması güç bir özellik gösterirler. O, yöntem bakımından da fazla titizdir. Yazılarını halkın anlayacağı bir tarzda yazmış olması, düşüncelerini genişletmesine ve derinleştirmesine engel olmuştur. Önerdiği ahlâk kuralları, doğru, bilgece, ılımlı, sağlam, aşırı perhizlerden ve dincilerin gevşekliğinden uzak bir ruh taşır.

Eserleri: *De l'Orgueil; De la Conscience; De Sermont; De l'Aumône* ile dört cilt olarak yayımladığı *Nouveaux Essais de Morale*'dir.

Bkz. Père Niceron, *Memoire des Hommes Illustres* (cilt II).

PLANCK, Karl-Christian. Alman filozofu. 17 ocak 1819'da Stuttgart'da doğdu, 7 temmuz 1880'de Wimenthal'da öldü. Tübingen Üniversitesinde okudu. Hegelci Reiff'in öğrencisidir. 1840'ta felsefe doktoru oldu. Yalnız okuduğu üniversitenin değil, Bauer'in de etkisi altında kaldı. İlk yazılarını Zeller'in Theologische Jahrbücher adlı dergisinde yayımladı. 1848'de doçent oldu ve Tübingen Kitapsarayında bir ödev aldı. *Systems des Reinen Realismus* ve *Das Reich des Idealismus* adlı iki eseri değerlidir. O, bu eserlerde, felsefenin gerçekçi olması ve doğadan tinsel hayata yükselmesi gerektiğini, fizyolojik, uygar, zihinsel, hatta tamamlayıcı bir reform yapmasını ileri sürer.

Planck, kuvvetli bir bircidir (moniste). Ona göre doğa, yıldızlardan insana dek, her nesnede bireyleşen bir sonsuzluktur. Bireyleşme, evrensel faaliyetin bir içselleşmesi (dahilîleşme) ile meydana gelir. Bu sürecin (vetire) birinci ve en sadık tarzı, bütünün bilinçsiz bir merkezleşmesidir. En son ve en yüksek tarzı ise, düşünen ruhun, kendi hakkında düşünmesidir. Ruh, bu düşünme aracılığıyledir ki, bütünle ilişkisine göre kendi yerini ve doğasını tanır ve bu tamalgı (aperception), hiç bir tarihsel vahye bağlı olmaksızın saf dinsel duyguları kurar. Fakat Planck, kozmik evrimin nasıl olup da bireyleşmeye doğru ilerlediğini ve bu ilerlemenin nasıl olup da bilinçsiz bir merkezleşme amacını izlemekte olduğunu açıklarken, ruhun kendi hakkındaki düşüncesinin bir bilinçlenme olduğunu fark etmemiştir. O, doğaüstü bir vahiy veya esinlemeye gerek duymadığı için, düştüğü bazı çelişmelere karşın, mistik inançlar çıkmazından kurtulmayı başarmıştır. Görülüyor ki, onun sistemi oldukça derindir. Yalnız kitaplarında kullandığı ifade tarzı, pek karışık ve anlaşılması güçtür. Şu eserlerinde de aynı düşünceleri savunmuştur: *Katechismus de Rechts* (1852); *Grindlinien einer Wissensch. u. Natur* (1864); *Seele u. Geist. od. Ursprung Vessen. u. Thatijkeitsform...* vb. (1871); *Logische Causalgesetze...* vb. (1874).

Planck, derslerindeki başarısızlığı yüzünden doçentliği bırakarak Ulm jimnazına ve buradan da Blaubeuren seminerine geçti. Zamanının politika olaylarından üzülerek şu ağır eseri de yazdı: *Bismarck: Suddeutscland u. der Deusche Nationalistaat* (1868). Planck'ın Darwincilik aleyhine açtığı polemik şu eserindedir: *Wahrheit u. Falschheit des Darwin* (1879). Planck, İtalya'ya yaptığı bir seyahatten döndüğü zaman bir sinir hastalığına tutuldu ve bir hastanede öldü.

Bkz. K. Köstlin, *Testement Eines Deutschen* (Tübingen, 1881). Bu eserde Planck'ın tüm felsefesi özetlenmiştir. O. L. Unfrid, *K. Planch, dessen Werke u. Wirken* (Tübingen, 1880).

PLANCK, Max. Alman filozofu. 1858'de doğdu, 1947'de öldü. Fizik felsefesindeki çalışmalarıyle tanınır. Şu eserleri önemlidir: *Das Weltbild der Neuen Physik* (1931); *Wege zur. Physikalischen Erkenntnis* (1933); *Scheinprobleme der Wissenschaft* (1946). Planck, XX. yüzyılın tanınmış fizik filozoflarından Moritz Schlick'in hocası sayılır. O, bilimin ve gerçekliğin gittikçe matematikleşmeye doğru ilerlediğini kabul edenlerin sonuncularındandır. Klasik mekaniğin yıkılmasını sağlamış olan Kuanta (Quanta) kuramını yaşatmıştır. Bilindiği gibi, bu kuram, ışın ve ısı olaylarının dalgalanmayla değil, aralıklı enerji parçalarının yayılmasıyle açıklar. Planck, bu kuramı, elektromanyetik ve mekaniğe de uygulamış, doğayla mantık arasında genel bir ahengin varlığını savunmuştur. Ernst Mach'la yaptığı tartışmalar, bilim ve felsefe tarihi için önemlidir.



PLATNER, Ernst. Alman filozofu. 11 haziran 1744'te Leipzig'de doğdu. 20 aralık 1818'de bu şehirde öldü. Bir cerrah olan babasını üç yaşındayken yitirdi. Yüksek öğrenimini Leipzig Üniversitesinde yaptı, hem hekimlik, hem de felsefe doktorasını verdi. Fransa ve Belçika'ya

yaptığı bir seyahatten sonra Leipzig Tıp Fakültesine profesör oldu. Büyük bir başarı gösterdi. Fakat, 1801'de kabul ettiği felsefe profesörlüğü parlak olmadı. Bununla birlikte o, Alman düşünce tarihinde büyük bir yer kazandı. Kant'tan yirmi yaş küçük olduğu halde onun düşüncelerine kapılmadı. Wolf ve Leibniz Okulunda yetiştiği için, onların sistemine bağlı kalmıştır; fakat bağımsızlığını da büsbütün kaybetmemiştir. Fizyolojide pek dikkatli bir gözetmen olan Platner, bir yandan da ahlâkçı ve psikologdur. Aynı zamanda da sistemler tarihine fazlasıyle sokulmuş, bu yüzden de biraz Kant'ınkine benzeyen bir kuşkuculuğa kapılmıştır. Onun yaradancılığı (déisme) savunması bu yüzdendir. Bilgi kuramında Wolf'a bağlı olduğu halde, metafizik sorunlarda ondan ayrılmıştır. En önemli eseri, *Philosophische Aphorismen*'dir (2 cilt, 2. baskı, 1793-1800). Bu eser, onun derslerine hizmet etmiş olan bir metindir ki, daha çok felsefesel bilimlerin ansiklopedik bir özetidir. Eserde bir iki sayfalık bir Giriş, felsefenin tanım ve bölümlerine ayrılmıştır. Ona göre, felsefesel bilimler ikiye ayrılır:

1. *Kuramsal felsefe*'dir ki, bunda mantık ve metafizik vardır. 2. *Pratik felsefe.*

Mantık da üç bölümdür: a) Suhun doğası, b) Duyular aracılığıyle bilmek fakültesi, c) Bilginin yüksek fakültesi olarak akıl.

Bunlardan (a), Leibniz'in ilkelerine göre bir çeşit psikolojidir. Yani, ona göre, ruh, etkindir; öyleyse o, bir kuvvettir, bireysel bir varlıktır, yani tözdür (cevher). Ruh, kendisinin etkin olduğunu hisseder ve kendisini meydana getiren şeylerden, hatta kendi düşüncelerini de birbirlerinden ayırt eder. Aynı zamanda o, bir kişilik duygusudur. Yani her ruh, kendisinin ne olduğunu bilir, kendini bedeninden, içinde bulunduğu zaman ve uzayda düşündüğü şeylerden ve bu düşüncelerde ne istediklerinin bilincini ayırt eder. Ruh, düşünme kuvvetidir. Daima ve esaslı bir surette düşünür. Bu kuvvet, onun tekmil faaliyetinin, bilgisinin, duygusunun, iradesinin ilkesidir. Akıl, yalnız insanda vardır ve bu sayededir ki, en ufak bir ruh hareketi insel bir şey olur. Akıl, akıl yürütmeden ibarettir; fakat sadece bir mantık fakültesinden ibarettir. Burada Platner, duyumculuğu eleştirir ve ona karşı, saf aklın özünü teşkil eden ve genel düşünceyle deneylere dayanan tümevarımlardan esaslı bir surette farklı olan düşünceler sistemini ve 'a priori' ilkeleri savunur. Mantığın (b) bölümü ise, saf düşünceler ve ilkelerin, ancak duyulur düşünceler vesilesiyle geliştiklerini açıklar. Ona göre, tüm zorunlu gerçekler, bu kaynaktan doğarlar ve bunların tümü birden aklı teşkil eder. Beden, ruh için zorunlu bir organdır ve onunla birlikte insel varlığı oluşturur. Fakat beden, esaslı bir organ değildir.

Platner'e göre, iki çeşit duyulur düşünce vardır: Bir kısmı, tüm eşyanın hazır olduğu hissine bağlıdır. Diğer kısmı ise, eşyanın varolmadığı zaman ruhta kendini gösteren düşüncelerdir. Bu ikilikten, eserinin diğer iki bölümü çıkar ki, bunlardan biri, duyarlığı (sensibilité), diğeri hayal gücünü ve belleği inceler. Duyulur tasarımın bir tarihini yapan Platner, dışsal izlenimler arasında, biri eşyadan gelen dolaysız etkilerle, diğeri ruhun yeri olan beyinde yerleşmiş içsel izlenimler ve dikkat sayesinde meydana gelen algıları ayırır. Bu dikkat aracılığıyle meydana gelen izlenimler ne denli yeni, olağanüstü ve parlak iseler, o denli az ve çok kuvvetli olurlar. Duyumların nasıl olup da düşünce ve tasarım haline geldikleri açıklanamaz. İçsel izlenimler, sinir sisteminde dışsal bir nedenin oluşturduğu bir değişkeden başka bir şey değildir. Nasıl oluyor da bu izlenimler düşünce haline geliyor? Bilimin bu konu hakkında ancak bazı tahminleri olabilir. Ezelî ahenk varsayımı, bu konudaki zorlukları kaldıramaz. Nasıl oluyor da maddesel olmayan bir varlıkta maddesel şeylerin düşünceleri oluşabiliyor? Platner, bu sorulara şu karşılığı verir: Maddesel bir şeyin düşüncesi, bir cisim ya da onun hayali değildir, ruhun bu şeyin düşüncesini oluşturmasına yardım eden bir eylemin ürünüdür ve onun hakkında dışsal bir şeymiş gibi bilince sahiptir... vb.

Platner, bu düşünceler kuramından sonra, birtakım analitik gözlemlere değinir, birtakım felsefesel gözlemlere baş vurur, sonra düşüncelerin nasıl korunduklarını, iyi bir belleğin koşullarının neler olduğunu, hangi koşullar altında düşüncelerin yeniden meydana getirildiğini ve hangi ilişkilerle bunların birbirine bağlı olduklarını, hayal gücünün nasıl çalıştığını araştırır; ve hele bu son soruya karşılık ararken coşku ve bağnazlığın türlü şekilleriyle felsefeyi fazlasıyle övmeyi de hiç unutmaz. Mantığın üçüncü bölümünde ise, aklı inceler. Platner, bu konuda aklın özü ile ürünlerini ayırmaya ihtiyaç görür.

Aklın ürünleri: Soyut ve genel kavramlar, dil, yargılar, akıl yürütmeler, tahminler, kanaat ve kuşkudur. Aklın özü ise, bir yandan gerçeğin ebedî kanunlarının sistemidir, bir yandan da 'a priori' düşünce ve ilkelerin egemenliği altında akıp giden faaliyettir. Platner, burada, mutlak kuşkuculuğu başarıyla reddettikten sonra, bu reddiyeler arasında ölçülü olmak koşuluyle Kant'ın öznel ülkücülüğünü kabul eder. Asıl felsefenin, saf aklın düşünceleri üzerine kurulduğunu, bu düşüncelerin her çeşit duyulur ve ruhsal yanılmalardan üs-

tün olduğunu anlatır ve bu düşüncelerin zorunlu ile zorunsuzun ifadesi olduklarını belirtir. Ona göre, metafiziğin konusu da, deneye oranla gerçekliği değil, saf akla oranla zorunlu ve zorunsuz olanı araştırmaktır. Platner, çelişikliğin olamazlığına inandığı için olanaksız olanın algılanamayacağını kabul eder, bu nedenden de ona göre, mümkün zorunludur ve felsefe yönteminin ilkeleri de, çelişmezlik, yeter nedenler ve zorunlu sonuç ilkeleridir. Platner'e göre, metafizik de üçe ayrılır: Biri, âlemin içsel özü ve gerçek eşya hakkındaki düşüncelerimizin gerçek temeli sorunudur. İkincisi, bu evrensel sistemde yalın varlıkların ilgi ve bağı, üçüncüsü de, âlemin yetkinliği ve şerrin varlığı sorunudur ki, bu kısım Leibniz'in anladığı gibi bir teodisedir. Platner, âlemin her yanında bir yetkinlik görür ve bunu yalnız Tanrıcılığın (Théisme) açıklayabileceğine değinir ve Tanrıtanımazlığı reddeder. Ona göre, Tanrıtanımazlık, amaçlı nedeni kabul etmediği için saçmadır ve o, her şeyi tesadüfe ve zorunluluğa terk eder.

Platner'e göre ruh, yalın bir töz olduğu için, ontoloji bakımından mahvolmaz. Fakat bundan kişisel ölmezlik sonucu çıkmaz. Ahlâk bakımından bu ölmezlik olağandır. Ölmezliğin güvencesi, Tanrı'nın bilgelik ve adaletidir. Adı geçen eserinin pratik felsefeye ayrılmış olan ikinci kısmı, Ahlâk felsefesi'ni inceler: Bu da dört bölümdür:

1. İnsanın ahlâksal alın yazısı,
2. Ahlâksal fakülteler,
3. Özgürlük iradesi,
4. Ahlâksal karakterler.

İnsan, mutlu olma kaderine sahiptir. Fakat şimdiki hayatı, ahret hayatında lâyık olacağı esenlik oranında mutludur. Bu iki varoluş arasında öyle bir ahenk vardır ki, âdeta bu iki hayatın mutluluğu arasında hiç bir fark yoktur, her ikisinin sonu da yetkinliktir.

Ahlâksal fakültelere gelince, bunlar, ahlâksal akıl, ahlâksal duygu, sempati, toplumsallık (sociabilité) ve özgürlüktür. Ahlâksal akıl, Tanrısal yetkinliğin ve kayranın çizdiği kaderlerin bilincidir. Ahlâksal duygu ise, doğuştan olan ahlâksal düşüncelerin emri altında hayır ve şerri ayırt etmek fakültesidir. Ona göre, bu, doğuştan ahlâk düşünceleri, ahlâklılık kanunlarına uygulanmış olan aklın düşüncelerinden başka bir şey değildir.

Toplumsallığa gelince, Platner, burada Hobbes ve Rousseau'nun bu konudaki görüşlerini inceler ve yararlı bilgilerle düşünceler verir. Üçüncü kısmı teşkil eden özgürlük duygusuyle evrensel determinizmi uzlaştırma sorununda, 'ahlâksal mizaçlar'ı inceler; ve bu mizaçları dörde ayırır:

1. Attik (attique)' mizaçtır ki, bunda ruh egemendir.
2. Skitli (scythique) mizaçtır ki, bunda hayvanlık üstündür.
3. Romalı (romaine) mizaçtır ki, bunda evvelki her iki doğada kuvvetlidir.
4. Frikyalı (Phrique) mizaçtır ki, bunda da yukardaki mizaç özellikleri eşit olarak zayıftırlar.

Eserin dördüncü kısmını teşkil eden 'ahlâksal karakterler' bahsine gelince, bu eserin edebî bir serveti sayılır. Ahlâkçı ve psikologlara salık vermeye değen bir özellik taşır.

Platner'in diğer eserlerine gelince: *Hekim ve Filozoflar İçin Antropoloji* (1772); *Yeni Antropoloji* (1790). Bu eserin yalnız birinci cildi çıkmıştır. *Tanrıtanımazlık Hakkında Konuşmalar* (1795). Adlî hekimliğe vb.'na dair eserleri vardır. *Lehrbuch der Logik und Metaphysik* (1795). Bu eser ayrıca önemlidir. Platner'in oğlu, babası hakkında İena Edebî Gazetesi'nde bilgiler vermektedir (1819).

Bkz. Max Heinze, *E. Platner als Gegner Kants* (Leipzig, 1880).

PLEKHANOV, Georgij Walantinowitç. Rus politika adamlarından ve sosyal demokratlardan olan Plekhanov, 15 kasım 1857'de Tombow'da doğdu, 30 mayıs 1918'de Finlandiya'daki Terijski'de öldü. Axelrod'a bağlıdır. Marxçı Engels'in sistematik maddeciliğine ve determinizmine katılmıştır. 1904'te ikinci enternasyonale deleğe olmuş, Lenin'in sistemine muhalif bir minşevik olduğu için Finlandiya'ya çekilmiştir. Külliyatı, eşinin yardımıyle Moskova'da 24 cilt olarak Marx-Engels Enstitüsü tarafından basılmıştır (1924-1927). Eserlerinin tümü Rusçadır.

PLECHONOW, G. W. Rus tarihsel maddeciliğini, yani Marxçılığı hazırlayanlardandır. 1857'de doğdu, 1930'da öldü. Ona göre madde, kendiliğinden bir nesne değil, bir görünüşten ibarettir. İçsel bir olayın beyne ait bir görev olduğu gibi, hukuk, töre ve âdetler, belirlenmiş bir dönemde meydana gelen üretim yöntemlerinin gelişmelerine bağlıdırlar; bunların sonucu olarak belirirler. Bireylerin, devletlerin, ulusların, nihayet tüm insanlık hayatının kuruluşu ve dayanakları ekonomik koşullara bağlıdır. Kültür, üretim araçlarının



meydana gelmesiyle başlar. Bu itibarla Marx'ın tarihsel evrim kuramı, bilen insana (homo-sapiens) değil, makine insana uygulanmalıdır. Plekhanov, Lenin'in muarızlarındandır. 1917'de tevkif edildi; Rus Sosyal Demokrat Partisini kurmuş; partinin Minşevik ve Bolşevik adıyle ikiye ayrılmasını sağlamış ve sürgün edilmiştir. *Anarşizm ve Sosyalizm* (1894); *Maddecilik Tarihine Dair Deneme; Marxçılığın İlkeleri* (1908) adlı eserleri önemlidir. Plekhanov'un şu iki eseri Almancaya çevrilmiştir: *Beitrâge zur Geschichte der Materialismus; Zur Monistischen Geschichtsauffassung.*

PLESSING, Friedric Viktor. Alman filozofu. 1752'de Saxe'da doğdu, 1806'da öldü. Königsberg ve Duisburg Üniversitelerinde okudu. *Duygulu ve Akıllı Varlıklarda Şerrin ve Elemin Zorunluluğunu Göstermeye Dair Bir Deneme* (1738) adlı eseriyle profesörlüğe girmiş, felsefe tarihine dair önemli çalışmalarıyle tanınmıştır. Hepsi Almanca yazılmış olan eserlerinin meşhurları şunlardır: *Oziris ve Sokrat* (1783); *En Eski Kavimlerin ve Özellikle Yunanlıların Tanrıbilim ve Felsefeye Dair Görüşleri Hakkında Tarihsel ve Felsefesel Araştırmalar* (1785); *Memnonium ya da En Eski Çağ Misterlerini Çözmek İçin Deneme* (2 cilt, 1787); *En Geride Kalmış Eski Çağların Felsefesini Aydınlatmak İçin Deneme* (2 cilt, 1788-1790).

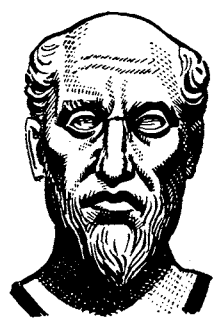
Bu filozofun ileri sürdüğü türlü tezlerine XIX. yüzyılda çok itiraz edilmiştir. Örneğin, Mısırlıların en ilkel bir kavim oldukları halde uygarlığın beşiğini teşkil ettiklerine dair olan iddiasıyle Eflatun'un ideaları, gerçekten tözler (cevher) olarak kabul ettiğine dair ileri sürdüğü düşünceler bu türdendir.

PLİN (Caius Plinius Secundus), Eski Plin de denilen bu Latin doğa bilgini, milâdın 23. yılında Côme'de doğdu ve 79 yılının ağustos ayında Vésuve yanardağının büyük püskürümünde (indifa) lavlar altında kalarak öldü. Onun felsefe ile ilgisi azdır; fakat eserlerinde verdiği geniş bilgiler, düşünce ve felsefe tarihi bakımından ve özellikle Latin âlemini tanıtması bakımından büyük hizmetler yapmıştır. Cermanya'da yaptığı bir komutanlık dolayısıyle *Silah Atmaya Dair;* ve kendi dostu ve generali olan *Pomponius'un Hayatına Dair* iki eser yazmış, Roma'ya döndükten sonra da Cermanya savaşlarına dair 20 kitaplık bir eserle sözcüklerin özelliklerine dair 8 kitaplık başka bir eser daha yazmıştır. 31 kitaba ayrılmış olan Titus döneminin tarihiyle, zamanımıza kadar gelebilmiş tek büyük eseri olan ve 37 kitaba bölünen *Doğanın Tarihi* adlı ansiklopedisi önemli eserlerindendir. Bu eser, Aristo'dan yararlanarak kendi zamanına kadar gelmiş olan türlü bilgileri, doğruluk ve yanlışlıklarını araştırmadan içine toplamış bulunan büyük bir kitaptır. Araştırma, inceleme ve eleştiri bakımından birçok yanlışları ve pürüzleri olmakla birlikte, Plin'in o dönemlerde yaşayan insanların en çalışkan ve en bilgin bir kişiliği olduğuna aracılık eder. Felsefe tarihleri türlü konularda onun adından ve eserinden bahsederler. *Doğanın Tarihi* sayısız Latin terimlerini kapsaması dolayısıyle bu dilin zengin bir deposu sayıldığı gibi, birçok bilimsel terimler de onun buluşlarına dayanmaktadır. Adı geçen eseri Fransızcaya *Histoire de la Nature* adıyle Littré çevirmiştir (1848).



Bu Plin'i Genç Pilin adını taşıyan stoacı Öphrast'ın (Euphraste) öğrencisi olup, Neron zamanında yaşamış olan Latin yazarıyle karıştırmamalıdır. Bu ikincisi avukat ve ozandır. Eski Plin'in yeğenidir.

PLOTİNOS (Plotin). Yeni İskenderiye Okulunun, yani Yeni Eflatunculuğun en büyük temsilcisidir. Milâdın 202. yılında Mısır'daki Likopolsi şehrinde doğdu, 270'te Mintunnae'de (Kampanie) öldü. Bir bedene sahip olduğu için utandığını itiraf eden Plotinos, kendi ailesi ve ülkesi hakkında bilgi vermemiş ve Bayle'in naklettiğine göre, bu konuyu Önap'ın tarihi aydınlatmıştır (Bayle, *Ammonius Sakkas* maddesi). Yaşamının sonlarında, bazı ilâçları içirebilmek için kendisini zorlamak gerekmiştir. Ölürken kendisine, ne halde olduğu sorulmuş, "İçimdeki Tanrısal tözü, azat etmek için uğraşıyorum" cevabını vermiştir. Bu söz bile onun doktrininin esasını gösterir. Hemen tüm felsefe tarihleri ona dair bilgileri, öğrencisi Porphyros'un *Plotin'in Hayatı* adlı eserinden yararlanarak yazmışlardır (Bu eser, Creuser'in bastırdığı *Ennéades*'ın başına eklenmiştir).



Plotinos, İskenderiye'ye ders dinlemeye geldiği zaman 28 yaşındaydı. Bu yaşa dek kendisini kandıracak bir hoca bulamamıştı. Fakat, Ammonius Sakkas'ı dinlediği zaman, "İşte aradığım adam!.." diye haykırmış ve on bir yıl bu filozofun derslerini dinlemiştir. Sonra da Fars ve Hind felsefesini öğrenmek istemiştir. Yaptığı iddia edilen seyahatlere dair söylentiler çelişiktir. Doğru olanı şudur: Öğrencisi olan İmparator Gordien'in İranlılara karşı açtığı savaşta onun ordusuna katılmış, fakat bu imparator, Mezopotamya'da öldürülünce Antakya'ya kaçmak suretiyle canını kurtarabilmiştir. 40 yaşındayken İmparator Philippe zamanında Roma'ya gelmiş, burada daha hiç bir eser yazmadığı halde büyük bir bilgin ve düşünür olarak adı yayılmıştır. Derslerini İmparator Gordien'le karısı Salomina dinlemiş ve kendisinin başlıca hamisi olmuşlardır. Plotinos, bunlardan vaktiyle Eflatun'un *Cumhuriyet*'inde hayal ettiği siteyi gerçeklendirmek için Kampani şehrine filozofları yerleştirerek buraya Platonopolis adını verdirmek istemişse de, bir taraftan rakipleri, bir taraftan da o zamanki Roma hayatının böyle bir sitenin yaşama tarzına uymayan âdet ve alışkanlıkları yüzünden diledikleri verilmedi. Bununla birlikte, bazı ileri gelen nüfuzlu öğrencileri, onun telkinlerine uyarak servetlerini terk etmek ve kölelerini azat etmek gibi girişimlerde bulundular. Plotinos'un öğrencileri arasında kadınlar da vardı.

Evinde oturduğu Gemina, bunun kızı ve Jamblik'in gelini Amphiklia bu zümredendir. Bu sonuncusu, Plotinos tarafından, eserlerini yeniden gözden geçirme işiyle görevlendirilmiştir. Erkek öğrencileri arasında Roma senatörlerinden Sabillinus, Marcellus, Serapion ile hem dostu, hem de öğrencisi durumunda olan Amelius, hekim Polin ve Plotinos ölüm yatağındayken kendisine bakmış olan hekim İskenderiyeli Östaşius, ozan Zotiküs... vb. sayılabilir.

Plotinos hakkında birçok efsaneler de uydurulmuştur. Örneğin, ona kötülük yapmak isteyenlerin başına felâkteler gelirmiş; onu koruyan ve zaman zaman kendisine görünen bir tanrı varmış ve sık sık bu tanrı ile görüşürmüş; evinde kaybolan bir şeyin hangi hizmetçisi tarafından çalındığını derhal belirtirmiş; Polemon'un tutkularını önceden haber verirmiş ve olaylar dediği gibi çıkarmış. Porphyre'in intihar etmeye karar verdiğini kimse kendisine haber vermediği halde keşfetmiş ve onu bu kararından vazgeçirmiş... gibi öyküler bu türdendir. O, bir astronom ve bir matematikçi olarak astroloji öğrenmiş, fakat bunun isabetsizliklerini öğrendikten sonra bu bilimi reddetmiştir. Plotinos, geometri, aritmetik ve mekanik de biliyordu. Eserlerinden stoacıların, gezimcilerin dogmalarını (dogme), Aristo'nun metafiziğini ve yorumcularının eserlerini okumuş ve öğrenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Lonjin ve Philark'ın *İlkeler Hakkında*'ki eserlerini okumuş, Lonjin'in bir filozof değil, bir dilci olduğunu söylemiştir. Derslerini dinlemeye Orijen gelmiş; fakat Plotinos, onu görünce utanmış ve susmuş, bunun üzerine Lonjin, derse devam etmesini rica edince, Plotinos: "Kendilerine anlatılacak şeylerin hepsini bilen insanların önünde ders verilemez!" demiştir. Adelphius ile Aşilinus'e taraflı olanlardan bazı Hıristiyanlarla filozoflar, kendisine Zerdüşt'ün ve diğer bazılarının yazılarını getirerek bunların derin esasını ve özünü Eflatun'un anlamadığını ileri sürmüşler, Plotinos bunların iddialarını derslerinde reddetmek istememiş, fakat *Contre les Gnostiques (Bilgicilere Karşı)* adlı bir eserle karşılık vermeyi uygun bulmuş ve bu reddiyesini tam anlamaları için dostlarına ricada bulunmuştur. Yunanlılar, kendisini Nümeziüs'ün doktrinini benimsemekle suçlandırdıkları için Plotinos bunlara karşılık verme görevini Ameliüs'e vermiş, bu da bu konuda Porphyre'e ithaf ettiği bir eser yazmıştır.

Plotinos, arkadaşlarından Erennius ve Orijen'le birlikte Ammonius dogmasının gizlerini (sır) açığa vurmamak için sözleşmişlerdi. Bunlardan en evvel birincisi, sonra ikincisi sözlerinde durmamış, Plotinos ise on yıl verdiği sözü tutmuş, yalnız kendisine yöneltilen sorularla itirazlara cevap vermiştir. Plansız ve yöntemsiz okunması güç, yarım cümle ve sözcüklerden bileşik olan eserlerini pek çabuk yazar, az uyur, yazdığını bir daha okumaz, anlatırken araya giren türlü engellere karşın yarım bıraktığı yerden tekrar başlayarak düşüncelerini tamamlar. İfadesi bozuk, fakat akıl yürütmede deha sahibi, hayal gücü son derecede güçlü, inandıklarını ve düşündüklerini anlatabilir bir filozoftu. Porphyre'in ısrarlarıyle yazmış olduğu eserlerin sıra ve tarihlerini bu öğrencisi saptamıştır. Porphyre, bunları dört seriye ayırmıştır:

1. Bu öğrencisi Roma'ya gelmeden önce yazdığı 21 kitap.

2. Porphyre'in Roma'da kaldığı altı yıl içinde yazdığı 24 kitap.

3. Biri *Mutluluk*, ikisi *Kayra* (providence), biri *Zihin ve Zihin Üstünde Olan*, biri de *Aşk* adını taşıyan 5 kitap.

4. Ölümünden az önce yazdığı 4 kitaptır ki adları, *Şerrin Niteliği ve Kaynağı; Yıldızların Etkisi; İnsan ve Hayvana Dair; İlk Hayır ve Diğer Hayırlar...*

Plotinos, üçüncü serideki beş kitabı, o za-

manlar Sicilya'da bulunan öğrencisine yollamıştı. İşte Ennéades *Dokuzluklar* adını taşıyan ünlü eser, bu dört seri içindeki kitapların dokuzardan altı zümreye ayrılmış olan bir külliyatıdır. Porphyre'inkinden başka Plotinos'un ölüm yatağındayken gözden geçirdiği ve hekim Östokius'den (Eustekius) kalan külliyat da saydıklarımızın aynıdır ki, bunlar 6 ciltlir. 9 sayısının kutsallığına dayanarak sınıflanmış olan bu 6 cildin konuları şunlardır:

1. *Ruhla Bedenin İlişkisi ve Ahlâk.*
2. *Âlem Sisteminin Betimlenmesi, Metafizik.*
3. *Kader, Kayra, Aşk.*
4. *Can (l'Âme).*
5. *Porphyre'in Teodise ve Kozmoloji Anlamında Kabul Ettiği Ruh (esprit).*
6. *Düşünceler ve Sayılar Sistemi,* yani *Bir, Varlık.*

Plotinos'un tüm bu eserleri rasgele yazmış olduğu sistemsizliğinden bellidir. Fakat, insandan Tanrı'ya dek insan zihninin merak ettiği her sorunu, geniş ve derin bir bilgiyle incelemiştir.

Ennead'lar, hem ayrı, hem de bir arada Yunanca ve Latincesiyle birlikte ya da ayrı ayrı olduğu kadar da diğer dillerde ve türlü şehir ve tarihlerde basılmıştır. En tam ve mükemmel olanı Creuzer'in 1835'te üç cilt olarak Oxford'da bastırdığıdır. Fransa'da E. Bréhier ve G. Budé ile birlikte, Ennéades, *Avec Porphyre, Vie de Plotin* başlığıyle Fransızca olarak 1924' ten itibaren yayımlanmıştır. Marsil-Ficin'in daha önce Latinceye çevirdiği bu külliyat (Floransa, 1492), A. Kirchoff tarafından Leipzig' de bastırıldı (1856). Almancasını Müller, 1878' de Berlin'de yayımladı. Bouillet'nin bir yorumlamasıyle birlikte Fransızca başka bir nüshası da Paris'te basıldı (1857-1860). Bu tarihlerden sonra da zaman zaman ve türlü dillerde olmak üzere basılmaktadır.

Plotinos'un diyalektiği: O, bir seçmecidir; fakat bu seçmecilik, onda bir ilke olmaktan çok, bir üründür, bir sonuçtur. Plotinos, Eflatun'u çok geniş bir surette yorumlamıştır. Özellikle, onun *Parmenid*'ini ve ileri sürdüğü 'üçüzleme'yi kendi düşüncelerine temel yapmış, fakat bunları orijinal bir görüşle kişisel bir sistem haline getirmişitr. O da, Eflatun gibi çokluğun bilgisinden hareket ederek, bunu genelleştirmeye ve birliğe yüklemeye uğraşmıştır. O da Eflatun gibi, olayların ve duyuların doğasını inkâr etmiş ve onun gibi ulaştığı tümellerin (külliyat) her birinde mutlak birliğin hayalini, yani sayelerinde ruhun Tanrı'ya yükseldiği basamaklardan, derecelerden birini görmüştür. Bu suretle ona göre, hareket eden âlemi birleştiren olaylar ordusu, disiplin altına alınır ve kanundan kanuna, yalınlamadan yalınlamaya gitmek suretiyle tüm ilkeleri doğuran ve küreden küreye ışıklar vererek tüm âlemi her gün çeşitlenen ve daima mantıklı olan bir aynı sözün çevirisini yapmış olan yüksek ilkeye ulaşır. Fakat, çokluğun efendisi olduğunu hissettikçe, birliğe karşı duyduğu özlem daha şiddetlenir. Bu suretle diyalektikçinin mistik önünde kaybolduğu görülür. Yani o, artık Eflatun'u misterler âleminin kapısında terk eder. Zira bilim, bu kapıdan içeri giremez. Nitekim o; mihraba yol veren kapının üstüne şu cümleyi yazdırmıştır: *"Âlemin yaratıcısını, babasını keşfetmek zordur ve o, bulunduğu takdirde de, insanların kendisini anlaması olanaksızdır".*

Plotinos'un varlığın ötesinde kabul etmek istediği son bilimsel sınırda, varlıktan üstün olan birliği görür. Fakat âlemi Elealıların gözünden gizlemiş olan ilkeyi, yani aklı kabule cesaret etmez. Zira akıl, tüm düşünce ve olaylardan kalan varoluş ve hayatı, ne anlayabilir ne de açıklayabilir. Bu itibarla ona göre, diyalektiğin tüm tümdengelimler zinciri tamamlanmamış olmak koşuluyle akıldır. Zira aklın son sözü, kendi kendisiyle çelişiktir. Bir yandan da akıl, son sonuçlarına kadar götürmeye cesaret edemediği bir ilkenin değerini sakatlamakla kalmaz, aynı zamanda sonuçtan ve dolayısıyle gerçek sistemden de yoksun kalır. Eflatun da, *Parmenides*'inde ve *Cumhuriyet*'inin VI. kitabında bu esaslı zorlukla uğraşmıştır. Bu zorlûktan, yani hiç olmazsa akıldan nasıl kurtulmalıdır? Bu iş, ancak mistik olmayanlar için zordur.

Mademki akıl diyalektiği doğuruyor, en son sınırına dek götürülmüş olan diyalektik de akılla çelişiyor, şu halde akıl, bağımlı bir fakültedir. Akıl kuralları mutlak değildir. İnsanın içinde akıldan üstün bir fakülte yoksa da, bizde fakültelerin emrinden kaçınmak ve onların yardımı olmaksızın bilmek aracısı da vardır ki, bu da 'esirme'dir (extase). Esirme demek, mutlak güzelliğe karşı beslenen aşka ait bir düşünme ve içrek (batınî) bir tapınmadır. Yani, sonsuz doğa ile bireysel doğanın zihin ve mutluluğuna katılmak demektir. Esirme sayesindedir ki, Tanrı, diyalektiğin en yüce bir sonucu olarak hem diyalektiğe karşıdır, hem de ondan meydana gelir. Plotinos, bu suretle psikoloji ile metafiziğini at başı yürütür. Evvelâ duyuların verdiklerini kabul eder, bunların altına ilkelerle birlikte aklı, genel kanunları ve tüm düşünceler sistemini koyar ve aklın üstüne de, akıl kanunlarıyle ilgisi olmayan mutlak birliği keşfettiren esirmeyi (vecit) yerleştirir. Porphyre'in anlattığına göre, Plotinos, esirmenin sezgileri içinde birçok kez yüce Tanrı'ya kavuşmuş ve bu öğrencisinin ya-

nındayken dört kez uçmuş!.. Oysaki, Porphyre, "Ben, diyor, ancak 48 yaşındayken Tanrı ile bir kez birleştim!..".

Plotinos'un diyalektiği bu noktadan itibaren şu üç problemin nasıl çözülmesi gerektiğini ortaya çıkarır:

1. Esirme nedir?
2. Aklın tanıtladığı, fakat anlayamadığı Tanrı nedir?
3. Tanrı'dan âleme nasıl dönülür?

Akıl, insanın en yüksek bir fakültesi olunca ve bu fakülte, diyalektik alanını baştan başa dolaştıktan sonra, kendinin üstünde gördüğü mutlak birliği sürekli olarak özlüyorsa, insanın kendisi için, birliğe benzer bir hale geldiği ve birliği kendi yetkinliği içinde yakalayabileceği daha tam ve kusursuz bir hal yok mudur?.. Aklın yeteneksizliği ikiliğinden gelmektedir, yani akıl, zorunlu olarak kendi konusundan ayrılmaktadır. Aklın kavramları duyulur âlemde yerleşmeseler bile (localiser) dıştadırlar. Akılla kavranabilen son kavram, en yüksek akılsal kavram bir ikiliktir (dyade). Zira bu, birliğin altındadır; fakat bir ikilik de çokluğun olabileceği kadar yalındır. Zira o, dolaysız olarak birlikten sonra gelir. Aynı suretle diyalektiğin zirvesine ulaşmış olan akıl da, şekliyle olduğu kadar da özüyle bir ikiliktir. Fakat çoklukla olabildiği kadar az ortaklığı olan bir ikiliktir. Şu halde bizi çokluğun bağlarını kırarak öteye götürecek olan son çaba, esirmedir. Bu birlik haline gelme, birleşme demektir. Bu, çokluktan, bilinçten, kişiden kurtulmak demektir. Bireyselin ve hareketlinin bir an için Tanrı'da yutulmuş olmasıdır. Ruh, bu hal içinde Tanrı ile birleşir ve bedenden ayrılır. Hatta her zamanki hallerde bedeni yöneten ve aydınlatan can (l'âme) da gider. Yani, artık beden, içinde efendisi oturmayan bir saray haline gelir ve organik kanunlardan başka bir kanuna bağlanamaz. Esirme, zamansız bir ölümdür, daha doğrusu, zamansız bir hayattır. Eflatun'un, "Ölmek, yaşamaktır" sözü bu mistik görüşüyle pek uygun bir gerçekliktir. Acaba esirmeyi doğuran neden nedir? Etüt mü, irade mi, aşk mı?..

Etüt ve iradenin yardımını gören aşk'tır. Etüt, ruhlarımızı kararan bulutları dağıtarak bizi birlikle karşı karşıya getirir. İrade, çokluktan kaçmak ve altında mutlak'ın onuru parlayan son zarfı delmek için çabalar. Aşk ise kendini besleyecek olan tek konuya, tutuşmuş bir alev gibi atılır ve birleşme bununla mümkün olur. Erdem ve dua, bu yüksek mutluluğa lâyık bir hale gelmemize yardım eder. Fakat ona göre dua, aşkın kendi amacına doğru enerjik bir yön ve ateşli bir özlemden başka bir şey değildir. Yani, insanın birliğe kavuşabilmesi, aklı aşmak, kendinde gizli olan Tanrısal güçlerden yararlanmakla olur. Zira, bu güç, tüm evrende, hava içinde erimiş kimyasal bir cisim gibi, her zerrede vardır. Fakat mutlak birlik, düşündüklerimizden bambaşka bir şey olduğu için, ruhumuzu en yalın bir duruma getirmeden onu anlayamayız. Buna ise ancak esirme ve dalınçla ulaşabiliriz. Biz, onu ancak kendi içimizde bir belirti (tecelli) olarak hissederiz. İnsan, Tanrısal bir lütuf olan bu belirtiyi beklemeli, aramalıdır. Onunla birleşmenin tek aracısı, insel isteklerden arınmaktır. Fakat bu evrensel güç, uzayla ilgisizdir. Dışımızda değil, içimizde ışık veren bir nurdur. Esasen aşkın amacı da bu nurlu birleşmekten ibarettir. Nefisten vazgeçmekle ulaşılan bu yetkinlik, saf mutluluktur. Bunun doğurduğu sarhoşluk ise, düşüncenin üstündedir; yani o, düşüncenin sonsuzlaşması demektir. Bu birleşme, ruhumuzun Tanrısal ruhta fani olmasıdır. (İslâm tasavvufundaki 'fena fillâh' aşaması budur). Ancak onunla baş başa kalan ruh, ermiş ve ona ulaşmış sayılır. (İslâmdaki 'vasıl ilellah'). Bunun içindir ki Plotinos'a göre, ölüm, bir ceza değil, bir mükâfattır. Zira ölüm, Tanrı'ya dönmekten (convertion en Dieu) başka bir şey değildir.

İskenderiye Okulu ilerledikçe ilhamının gücü azalır; evvelâ dua, daha sonra da keşif ve keramet tapımları (culte) aşkın yerini almaya başlar. Plotinos da nurlanmacılık (illuminisme), tüm aşırılıklarına karşın derinliklerle dolu bir felsefesel doktrindir; fakat daha sonra, bu felsefe, Jamblik'de saçma inançlarla dolacaktır.

Plotinos'un Tanrısına gelince: Onun Tanrısı Eflatun'un ileri sürmüş olduğu tüm problemlere cevap verir ve onları Eflatun'un işaret ettiği çözümlemelerle çözer. Eflatun, diyalektiğin son sınırı olarak, yani az çok insel ruhun son özlemi olarak mutlak birliği, varlıktan üstün olan birliği göstermişti. Plotinos, tereddüt etmeksizin, mutlak birliğin gerçekten Tanrı'nın gerçeksel yetkinliğine tam uygun bir kavram olduğunu anlattı. Fakat Eflatun, Tanrılığın, içinde hareket ve çeşitliliğin sürgün edildiği yakalanmaz derinliğinden Tanrı ile âlem arasında aşılamaz bir uçurum açar; bu uçurumun kenarında kararsız düşüncelere dalar. Eflatun'a göre, âlemde bulunan her şey, âlemin kralının, zihinli ve etkin olduğunu tanıtlar. Düşüncede bulunan her şey ise, Tanrı'nın, eylem ve zihin üstüne yükselmesine engel olur. İşte Eflatun doktrininin, *Parmenides*'deki düşleriyle *Time*'deki onaylamaları arasında dalgalanması bu yüzdendir. Plotinos ise, düş görmez, tereddüt etmez. Ona göre, düzenleyici olan Tanrı'nın zorunlu olan varlığı apaçıktır; o, bu Tanrı'yı kabul eder. Onun Tan-

ışısı, kraldır, babadır, düzenleyici, kayra, demiurgostur; yaşayandır ve etkindir. Bu Tanrının gücü, diğer güçlerin tümünü doğurur. Onun hayatı, her hayatın ocağıdır ki, hayat aralıksız olarak kendi göğsünde yayılır ve evrensel hayatın selleri sürekli olarak oraya davet olunur.

Ona göre Tanrı, eşyanın ilkesidir, başlangıcıdır. Fakat o, kendisinden çıkan ışınlara karşın, eksilmeyen bir güneş gibidir. Kıyaslamadan, benzetmelerden ve yaratıkların niteliklerinden uzaktır. O, her şeyin üstündedir ve her şeyden üstündür. Tanrı, saf düşüncedir; ne düşünür, ne düşünmez, denilemez. O, öyle bir birliktir. Bütün kendi yetkinlik ve sıfatlarıyle kendisidir ve kendi kendisinin içindedir. Bu itibarla tümel bilgiç olmaya muhtaç olmadığı gbi, bilgisiz de değildir. Tanrı'yı ancak kendi içimizden keşfederiz. Bunun içindir ki, kendisini tanıyan ruh, ancak esirme ve dalınç (istiğrak) sayesinde O'na yükselebilir. Tanrı, tüm Tanrısal sıfatları kendisinde toplamış olan saf bir tözdür. "Âlemdeki hareketlerin ve hayatın nedeni ve duygu âleminin sultanı olan Tanrı, maddesel niteliklerden arınmış bir evrensel nefis ve bir âlemin ruhudur". Tanrı, mutlak birliği içinde mutlak bir yetkinliktir. Bu itibarla, varlıkları yaratmak ihtiyacında olmadığı gibi, böyle bir isteğe de sahip değildir. Zira, ihtiyaç ve istek, yetkinliğe aykırıdır. Yetkin olan böyle düşüncelerden uzaktır. Bununla birlikte, evren bir rastlantı ya da özgürlüğün eseri değildir. Tanrı özgürdür, fakat bu mutlak özgürlükte iki şeyden birini seçme gücü yoktur. Güneşten ısı, kardan soğuk yayılırken nasıl kendi tözlerinden bir şey yitirmezlerse, çokluk da mutlak Bir'in dolgunluğundan öylece ve türüm (émanation) yoluyle belirirler. Tanrı, tüm yaratıkların başlangıcı ve hepsinden önce olan saf yetkinliktir. O, hem özgürlük, hem zorunluluk, aynı zamanda ne özgürlük ne de zorunsuzluktur. Tanrı, tam bir bağımsızlıkla kendi yücelik ve saflığından hiç bir şey yitirmeden evrene karıştı ve evreni doğurdu. Bu yaratmada hiç bir neden yoktur. Olsa olsa, bizim için bir hayır vardır. Evren, Tanrısal kayranın eseridir. Evren, ne Tanrı'nın kendisi ne de Tanrı'dan başka bir şey olmayan bir hayırdır. Evren, Tanrı'da içkindir (mündemiç), Tanrı'dandır. Hayır, Tanrı için mümkün olan bir yaratandır. Yaratmanın nedeni de tanımlanılamaz ve tasarlanamaz bir aşktır. Zira, Tanrı, her türlü insel ve bilinçli güzelliklerin aşkın ve ileri bir güzelliğine sahiptir. Mutlak güzellik ise gizli kalamaz ve güzellik aşksız varolamaz. Bu itibarla âlemin yaradılışına neden olan güzellik ve aşk demek, Tanrı'nın kendi güzelliğine âşık olması demektir. Şu halde Tanrı, kendi kendisinin hem âşığı, hem sevgilisidir. Âşıklık, bir gösteriyi (manifestation) ve bir türümü gerektirir. Fakat Plotinos'a göre, bu gösteri ve türüm, nurlanmacıların zannettikleri gibi bir tanışma ve tanımayı gerektirmez. Zira en sudan bir gerekçe bile yetkinliği bozar.

Daha geniş bir çözümlemeyle söylenecek olursa, Plotinos'un Tanrısı, tanımlama bakımından birincidir; yoksa o, ne birinci, ne de sonuncu olabilir. Şu halde o, yalnız değildir, yalnız olamaz ve asla da olmayacaktır. Bu itibarla âlem, zorunlu olarak vardır ve onun başlangıç ve sonu yoktur. Tanrı, yalnız olsaydı, asla ilke olamazdı; zira, bir şeyin ilkesi olmak gerektir. İlke olmayınca asla neden olamaz ya da hiç olmazsa tamamıyle bir olan ancak güç halinde (virtuel) bir neden olabilir. Bu takdirde Tanrı, ya güçsüz olacaktır ki, bu saçmadır, yahut güçlü olacaktır; fakat, kendi gücünü kullanmayacaktır ki, bu daha saçmadır. Bir sonuç nedensiz varolamaz; fakat bir sonucu meydana getirmeyen neden de kendi tanımını ve onurunu yitirir. Kuşkusuz ki Tanrı, insan ya da yaratılmış olan her kuvvet gibi bir neden değildir. Örneğin, Tanrısal hipostasın ikincisi olan zihin, üçüncüsünün nedeni değildir. Nedeni olsaydı, hareketli olacaktı. Zihin ise hareketsizdir. O, neden değildir, ama üçüncü hipostasa yine onun sayesinde varılır. Zihin, onun ilkesidir. Bununla birlikte, zihnin ilkesi de birliktir. Yalnız, her şeyin ilkesi olan birliğin ilkesi yoktur. Zira, yalnız o mutlaktır.

İlke olan yalnız Tanrı değildir. Her şey ilkedir; fakat sonuncusu bundan ayrıdır. Her şey kendinden önceki varlığın sonucudur ve aşağı varlığın doğrudan doğruya ilkesidir. Böylece varlıklar silsilesinde birincinin ilkesi yoktur ve sonuncunun da sonucu yoktur. Her şey birinciyle sonuncu arasında doğmuş ve doğurmuştur. Her şey kendi ilkesi aracılığıyle birliğe yükselir ve kendi sonuçları aracılığıyle de çokluğa doğru iner.

Şu halde, Tanrı başlangıç ve sonu olmaksızın zorunlu olarak âlemi oluşturur. Çünkü, sahip olması gereken doğa böyledir. Yani, Tanrı'nın âlemi ne başka türlü yapmaya, ne de yapmamaya gücü yetmez. Eğer Tanrı, âlemi yaptığından başka türlü yapabilseydi, Tanrı özgür olmayacaktı. Fakat o, özgürdür. Zira, seçme olanağına sahip değildir. Seçmek demek, iki yol arasından daha az iyisini tutmak olağanı demektir. Tanrı'nın seçtiğini saymak, onun yargılarında kuşkuya düştüğünü ya da eylemi içinde ezilmesini, yani onun yetkin olmadığını kabul etmek demektir. Yanılmak ya da yenilgiye uğramak olanağı, gücü sakatlar ve dolayısıyle de Tanrısal özgürlüğü sakatlar.

Görülüyor ki Plotinos, bu çekinilmez zorunluluğa özgürlük adını vermektedir ki o, bu konuda tek kalmış bir panteist değildir.

Acaba Tanrı'nın dışında türümlerin bir kolu olabilecek başka bir şey var mıdır? Ona göre uzay hiç bir şeydir. Madde, varlıkların içinde bulundukça, Tanrı'dan şekilleriyle birlikte inerlre. Zira, her ilke, kendi aşağısındaki çokluğu, yani maddeyi ve birliğin, yani ilkenin kendi şekil ve hayalini doğurur. Bu itibarla Tanrı'nın dışında ne uzay, ne de madde vardır. Tanrı'nın dışında herhangi bir şey varolsaydı, Tanrı'nın sınırlı olması gerekirdi ki, bu olamaz. Bu itibarla her şey Tanrı'dandır; ve âlem, O'nun kendisinden ister istemez (fatalment) meydana gelmiştir. Tanrısal zihin nasıl ki nefislerin yeri ise, Tanrısal can'da bedenlerin yeridir. Âlemdeki hareketlerin dayandığı kanuna gelince, ona göre her şey, bir yayılma (expantion) ve bir merkezleşmedir. Yani, doğumlarda genişleme, hayatsal hareketlerde merkezleşmedir. Bu iki karşıt kanun sayesinde âlem sonsuz bir surette kendinin aynı kalır. Doğabilmiş olan âlem, ancak kendi kaynağına dönebilmek için hareket eder. Birinci ve sonuncu müstesna olmak koşuluyle her üreyen, her üreten şey iki aşka sahiptir. Sonuçların aşkı; İlkelerin aşkı... Birincisi, varlığı zayıflatır ve çokluğu yaklaştırır. İkincisi ise, varlığı yalın bir hale getirerek ve birliğe götürerek kuvvetlendirir. Şu halde ebedî kanun, Tanrı'dan çıkıp Tanrı'ya dönmekten ibarettir. Plotinos'un Tanrısı doğurduğu için hareket ilkesidir ve amaçlı nedendir. Çünkü kendine çekmektedir. O, yalnız zihinlerin güneşi değil, içinde tüm aşkların nefes aldığı bir merkezdir.

Plotinos, din bakımından halk dininin mitolojik inançlarını akıl yoluyle yorumlamış, yıldızları, şeytanları incelemiş, Hıristiyanlığı, Olimpos tanrıları olan Daymonları ihmal ettiği için eleştirmiş, gaipten haber vermeye çalışan kâhinlik, falcılık ve müneccimlik gibi sanatları reddetmiş, mutlak Bir'e kendi içinden tapınmayı âdet edinmiştir. Nitekim Amelius, onu bir tapınağa götürmek istediği zaman, "Tanrılar bana gelmelidir, ben onlara değil!.." demiştir.

Şu açıklamalardan Plotinos'un bir üçüzleme bastonuna dayandığı görülür ve bazı tarihçiler bunu, Hıristiyanlığın üçüzlemesine benzeterek açıklamaya da çalışırlardı. Ona göre, her çokluk, birliklerden, yani birliklerin çokluğundan meydana gelir. Oysaki, her olan şey birlik sayesinde bir şeydir. Bu itibarla Birlik, birincidir. Bir denince yalnız varolan ifade edilmiş olur; ve ondan yalnız çokluğu kaldırırız. O, aşgın, sonsuz, gerçek ve pozitiftir. O, faaliyet değildir. Zira faaliyet, öznenin kendi dışında olan bir nesneye ya da özlediği bir duruma doğru çabalaması demektir. Bir, düşünmeyle de uzlaşamaz. Çünkü, her düşünce, bir çokluğun birliğe dönüşmesidir ki, bunda düşünülenle düşünen ayırt edilmiş olur ve düşünen düşünülenin emri altına girer. Evren, geçici bir sonuçtur; mutlak ve birinci Bir'in bir oyunudur. Neden zorunlu olarak sonuçtan daha yetkindir, bu itibarla nedenler ve sonuçlar serisinden aşağı indikçe, eşyayı ilk nedenden ayıran aracıların sayısı da o denli çoğalır ve yetkinlikler o oranda azalır. Bir'den uzaklaştıkça, ondan türeyen ışın, derece derece solmaya başlar ve yokluğun karanlığında söner. Tensel olan ruhun nurunu, ruh ise zihnin nurunu, zihin de Bir'in nurunu alır. İşte nurlu bir merkezden aydınlanan üç merkezli küre bunlardır.

Nihayet Bir, doğurtucu ve karışan bir güç olduğuna göre, bir Baba'dır. Fakat, bunu bir aile babası saymamalıdır. Yalnız doğurtucu doğası itibarıyle bir Baba'dır. Bir, yani Tanrı, ilk önce kendisine en yakın ve kendisinden en uzak olan hareket gücünü, yani 'hayır'ı yarattı. Bu, 'ruh'tur ki, Tanrı'ya oranla Oğul durumundadır. Bu evreni hareket ettirir ve olayları oluşturur. Bu, Oğul'un meydana getirdiği üçüncü varlık da 'âlem'dir; fakat bu üçüncü, ilk ikisinden ayrı değildir. Evvelce de kaydettiğimiz gibi, bu üçüncü meydana gelirken ilk ikisi tümelliklerinden hiç bir şey yitirmezler. Anlaşılıyor ki, onun hipostasları, Tanrı, Ruh ve Evren gibi bir üçüzlemeye sahiptir.

Ruhların ve varlıkların ilk Bir'den yayılıp çıkması, bir dereceye kadar onun, yani Bir'in mutlak olan sıfatını yitirerek fanileşmesine, yani derecesinin küçülmesine neden olur. Kendi eksikliklerimiz hakkındaki bilgimiz, kendi içimizde bulunan Bir'in yetkinliğini algılamamızdandır. Bunun içindir ki biz, yetkinliği özler ve yetkniliğe doğru koşarız ve bir gün aslımızı teşkil eden ilke gibi yetkin bir duruma kavuşacağız. Bu, Hayrın kendi yetkinliğini göstermeye gücünün bir sonucudur. Zira Hayır, kendi kendisine âşıktır. Bu itibarla kendisinden fışkırmış olan, derece itibarıyle daha eksik ve biraz da fani olan varlıklar, yine asıllarına dönerek hiç olmazsa bazı kısımlarımızla Tanrı'da birleşmiş olacağız. İşte aşk ve bilgi, yani esirme (vecit) bu mertebeye ulaşmak için gerektir. Plotinos'un iyimserliğini de gösteren bu doktrinde, Tanrı yetkin olduğu kadar da özü, yüklemi ve nedeni içinde zorunludur. Bu, Tanrı'nın neden sıfatını takınmakla, derecesi düşer. Zira, etkin kuvvet üçüncü hipostastır. Âlemin ilkesi olduğu kadar da, ülküsü ve aşkı olan, fakat derecesinden düşmeden düşüneme-

diği için ve kendi düşüncesi, düşüncenin düşüncesi olduğu için âlemi bilmez. O, kendi kendine merkezleşmiş olan zorunlu bir Tanrı olmakla birlikte, kayradır. Fakat, âlemi tanımadığına göre, nasıl bir kayra (providence) olabilir?

Evvelâ Tanrı, Plotinos'a göre, seçme gücüne sahip olmamakla birlikte özgürdür. Zira, Plotinos da, Spinoza gibi, özgürlüğü doğa kanunlarından başka bir şeye itaat etmemekten ibaret görür. O, özgür eylem, der, zihinle ve baskısız yapılan eylemdir. Tanrı, kendisine emreden bir efendiye bağlı olmadığı için, özgürdür. Sonra Tanrı, âlemi doğrudan doğruya değil, kendi kendini bilmek suretiyle bilir. O, âlemin edimsel nedenidir ve kendi kendisini olduğu gibi ve bir edimsel neden olarak bilir. Bu itibarla oluşturduğu sonucu bilir; tıpkı bir ilkenin bilgisinde olduğu gibi, tüm sonuçları akıl yürütmeden bilir. Bu nedenle hiç bir şey ve hatta olan şeylerin yüklemleri de rasgele meydana gelmemiştir. Varlıkların her biri için olduğu kadar da olaylar ve niteliklerin bir amaçlı nedeni vardır ve Plotinos'un bahsettiğimiz iyimserliği, bu amacın sonucudur.

Plotinos'un iyimserliğine karşı Şerrin varlığı ileri sürülerek itiraz edilir. O, buna şiddetle karşılık verir: "Şer, asla ayrı olarak yoktur. O, daima bir hayırla karışıktır. Kötünün kendisi de, kendiliğinden değil, fakat sonuçları itibarıyle hayırdır. Eşitsizlik, düzenin koşuludur. Eğer şer, hayırdan ayrı olarak ele alınırsa, kötüdür. "Çirkin, çirkindir, güzel değildir. Fakat her şey güzel olsaydı her şey güzel olmazdı. Âleme biraz şerrin yayılmış olması iyidir". Plotinos, elem ve ölüme karşı olan savunmalarında Seneca'dan ve hemen tüm stoacılardan daha beliğdir. Ona göre ölüm, pek önemsiz bir şeydir. İnsanların bayramlarında ölüm için yaptıkları hareketler hep sahne oyunlarıdır. Elem çeken ve ölen ruhumuz değil, kişiliktir. Yalnız ödev doğrudur; şer hiç bir şey değildir. Âlemi dolduran feryatlar ve hıçkırıklar, insanlığın aşağılığına aracılık eder, yoksa şerrin varlığına değil.

Plotinos'un ahlâkı, Eflatun'un ahlâkına benzer. Tanrısal yetkinlik ülküsüne ulaşmak için, âlemden hayrı kesmek isteyen bir perhiz önerir. O, bir taraftan da stoacıların etkisi altında kalmış görünür. Plotinos, tedbir, itidal ve cesarete, 'politika erdemleri' adını verir. Zira bunlar, dünyanın yurttaşı olarak varsayılan insanın erdemleridir; Plotinos, bunları bir Eflatuncu ve stoacı olarak incelediği zaman, yüce ve mistik bir âleme yükselir. Zira, bu erdemler, ruhumuzun arınıp (katarsis) aslımız olan mutlak hayra yükselmesinin birinci durağıdır. Bundan daha üstün olan 'bilginin erdemleri' (Diaonetik) vardır. Ona göre, bilginin erdemleri, halkın aşamadığı bu politika erdemlerinden ibaret değildir. Onların erdemi bizi, mutlak surette âlemden azat eden ve bizi esirmeye hazırlayan arıtıcı ve erdirici erdemlerdir ki, bunlar, Adalet, Bilim ve Aşk'tan ibarettir.

O da Eflatun gibi, bilimi, insanı yükseltip aşkı doğurduğu için bir erdem sayar. Bir hareketin ahlâksal olabilmesi için, o hareketin bilinmiş olması gerektir. Hayır, hiç bir amacın aracısı olmamalı; hayır olduğu için, yani kendisi için istenmelidir. Zira erdem, "kendinden üstün olan hiç bir egemenliğe dayanamaz!". Nihayet erdemin en üstünü olarak, ahlâkın ve metafiziğin tacı saydığı da, Tanrı ile birleşmek ve esirmedir. O, bundan söz ederken yine derin bir mistikliğe dalar ve der ki, "Esirmede insan, tüm hayırlara sahiptir, hiç bir eksiği yoktur, ıstırap çekmez, ne elemi, ne de ölümü hisseder, hatta çocuklarının gelecekteki gidişlerinin (conduites) bile tasasını çekmez". Bununla birlikte Plotinos, stoacıların aksine olarak tüm aile ve toplum ödevlerinin yapılmasını ister. Esirmeyi, hayatın bir ara vermesi (interruption) sayar ve onu, "önceden ölmezlik" diye tanımlar. Zaten o, kişinin ölmezliğine değil, ruhun ölmezliğine inanmıştır. Bazen ruh göçünden de söz ederse de, eleştiricileri arasında, onun buna inanmadığını iddia edenler de vardır ve bu daha doğrudur.

Onun 'estetiği' de özsuyunu Eflatun'dan alır. Plotinos, bu konuya güzel'i inceleyen ilk kitabını ayırmıştır. O, evvelâ 'hayır' ve 'güzel'i birbirinden ayırmış ve amacında bir çıkar ya da yarar bulunan güzellikleri iyi saymıştır. İyi (hayır) sahip olma duygusunu verdiği halde, güzelde sezgisel olarak itiraf edilen ve onaylanan bir çekim vardır. Güzel, kendiliğinden güzeldir. O, kendisiyle, kendi doğası ve yapısıyle vardır. Zira, güzel, mutlak ruhun, ruhlarla eşya üzerinde yansıması ve efsunlu bir gösteri halinde belirmesidir. Güzel'e karşı duyulan derin ilgi, aslımızı teşkil eden Bir'e, birinciye dönme arzumuzdan ve aslımıza karşı beslediğimiz sevgidendir. Her güzel şey, yalnız duyularımızın etkisiyle değil, kendi ruhumuzla özel bir benzerliği olduğu için güzeldir. Zira, biz de mutlak ruhun bir gösteriminden başka bir şey değiliz. Çekici olan şey, yani güzel, bizdedir, bizimdir ve bizdendir. Biz, ancak onun sayesinde aslımıza bağlıyız. Zira o, mutlak güzelliktir. Güzel karşısında duyduğumuz dalınç ve sarhoşluk, kendinden geçme zevki, mutlak birliğe dönüş ve bu çokluk âleminde kendi aslımızı teşkil eden mutlak birliği keşfetme sevincinden başka bir şey değildir. Maddeye kuvvetli bir şekil veren güzel'dir. "Güzel, ruhun bedende, aklın ruhta ve Tanrı'nın akılda bir

gösterimi ve yansımasıdır". Bizde güzelliğe rasgelir gelmez, eskiden tanıyormuşuz gibi, onunla ilgileniriz. Dışarda güzel'i meydana getiren her orantı, her ahenk, ruhumuzda içkin bulunan kendi güzelliğimizi bize ihtar eder. Beden, ruhun sayesinde güzel olur ve güzel'in de esası şekildir. Ruhumuz da akıl sayesinde güzel'dir; akıl da güzelliğin kendisidir; ve bunun üstünde hayır vardır. Güzel, bize kendisine karşı bir 'tutkunluk' duygusu verir ve aklı hayra götürür. Zaten yalnız akıl, ruh ile mutlak varlığın özdeşliğini anlayabilir. Bu nedenden ruha güzel'in efsunlu etkisini haber veren de akıldır.

Plotinos'a göre, varlıklar içinde güzel olmayan hiç bir şey yoktur. Zira, varlıkların her zerresi, mutlak varlığın nurundan bir parıltıdır. Şu halde her şey birbirine oranla az ya da çok güzeldir. Fakat her halde güzeldir. Çirkin, güzelliğin azlığı demektir. Tıpkı şer, hayrın azlığı olduğu gibi. Ruh, güzel aracılığıyle daha yüksek olan hayrı, mutlak Bir'i araştırır. Bu, faniler aracılığıyle baki olana geçmek demektir. Güzel, bize temaşa arzusunu verir. Hayır ise kavuşma arzusunu verir. İşte aşk buradan doğar. Arzu ettiğimiz şeyler, gerçek arzularımızın bir aracısıdır. Arzu ettiğimiz şey değil, o şeyde parlayan mutlak güzelliğin cilvesi ve onun amacı olan hayra kavuşmaktır. Güzelin hiç bir şekli yoktur. O sonsuzdur, yalın ve safdır. Tüm şekiller, şekli olmayan ve bir şekil verilmeyen sonsuzluktan türemiştir. Bu nedenden güzel, olsa olsa sonsuz gibi bir şeydir. Fakat hayrın nuruyle aydınlanmamış olan güzelliğin çekimi yoktur. Biz, sanat eserlerinden çok, o eserlerin temsil ettiği canlı örnekleri özleriz. Bunun da nedeni, onlarda ruhun bulunmasıdır ve hayra daha yakın olmasıdır. Evrende varolan her şeye bir çekim, ısı ve ışın veren hayırdır. Sanatçının ülküsü, hayra olan bağlılığı dolayısıyle yetkin güzelliği temsil etmekten ibarettir.

Plotinos'un genel sistemindeki mistik esaslara dayanan bu açıklamaları felsefesel rengiyle çözümleyen B. Croce, bu konuda şu özeti verir: Plotinos'a göre, güzellik, görülen ve işitilen, yani sözcüklerin bileşimleriyle musiki de vardır. Aynı zamanda, güzel ayrışmalar, güzel eylemler, alışkanlıklar, bilimler ve erdemler gibi duyulur üstü (suprasensible) konularda da vardır. Bunlara güzelliği veren, kısımlar ya da bütün arasındaki simetri yahut da renk değildir (Ciceron'un anlattığına göre, o dönemde güzelliği simetri ve renkte ararlardı). Zira, çirkin kısımlarda da oranlar vardır. Aynı zamanda ilişkisiz ve oransız olan sade güzel şeyler de vardır. Bu itibarla simetri başka şeydir, güzel de başka şeydir. Güzel, kendi doğamızdan bir şeymiş gibi kavradığımız şeydir. Çirkin de bunun tersidir. Güzel şeylerle bunlaır algılayan ruhumuz arasındaki ilginin kaynağı, her ikisini de oluşturan Düşünce'dir. Güzel, 'şekillenmiş' olan; çirkin ise, 'şekilsiz' olanıdır. Güzellik, 'Tanrısalın düşüncesi'nin görülür gibi olan pırıltısıdır (lueur). Madde, ancak düşünce aracılığıyle nurlandığı sürece güzeldir. Güzeli kavrayabilmek için, ruhun arınması (tasfiye) ve kendinden yerleşmiş bulunan düşüncenin bu kuvvetini etkin bir hale getirmesi gerektir. Ilımlılık (itidal), cesaret, tedbir... gibi tüm erdemler, kâhinin dediği gibi, bir arınmadan (purification) başka şey değildir. Böylece, ruhta duyulur güzelliğin gözünden başka ikinci bir göz açılır; en yüksek mutluluğun koşulu, hayırla birlikte bulunan Tanrısal güzelliği temaşa etmektir. Sanat, bu temaşaya girer. İnsanlar tarafından yapılmış olan şeylerdeki güzellik, ruhtan doğar. Yan yana konulmuş iki taş kitlesinden biri işlenmiş, diğeri işlenmemiş olsun, yani biri insan, Tanrı, bir melek, bir peri şeklinde olsun, ama rasgele değil, sanatın bunlara verdiği güzelliklerle işlenmiş olsun, o zaman görülür ki, bu iki kitleden işlenmiş olanının güzelliği, taş olmasından değil, sanatın bu taşa verdiği şekilden ileri gelir. Yani güzellik, taşın içerisinden gelir. Bu itibarla Plotinos'a göre, yapay (sunî) şeyler, eğer dolgun bir surette şekli kapsıyorlarsa, doğal şeylerden daha güzel olurlar. Bunun içindir ki, sanatları, doğayı taklit ettikleri için hoş görenler (bu Eflatun'dur), yanılmaktadırlar. Her şeyden önce bilmelidir ki, doğa da 'düşünce'yi taklit eder. Fakat, sanatın yalnız gözle görülen şeyleri taklit etmediğini, doğanın da kaynağı olan akıl ve düşüncelere de yöneldiğini bilmelidir. Bu nedenle sanatçılar, orijinal eserler yapar ve eserlerine güzelliği eklerler. Örneğin, Phidias, Jüpiter'i gördüğü için değil, onu fanilere göstermek istediği takdirde, nasıl olması gerektiğini düşünmüşse onu temsil etmiştir. Doğal şeylerin güzelliği, ruhta varolan aşgın tiptir (archétype) ki, tüm doğal güzellikler, bu tipten meydana gelirler (B. Croce, s. 162-164).

Özet olarak ona göre, güzel ülküselin duyulur bir hal almasıdır. Güzelliğe karşı duyulan özleme Aşk denilir. Fakat bu, maddesel aşk değil, Tanrılığın özel bir ihsanı olan ve kendisinin 'Göksel Aphrodit' adını verdiği yüce aşktır.

Yukardan beri verdiğimiz bilgilerden Plotinos'un Kategorileri iki zümreye ayırmış olduğunun farkına varılmıştır: Duyumsal ve akılsal kategoriler. Birinciler: Töz, Orantı, Nitelik, Nicelik ve Hareket olmak üzere beştir. İkinciler de, Varlık, Sükûn, Hareket, Özdeşlik ve Başkalık olmak üzere beştir. İkisinde de ortak

olan harekettir ve yine yukardan beri verdiğimiz özetlerden anlaşılacağı gibi, ona göre iki nefis (esprit) vardır:

1. Doğaya şekil verme kuvveti olan Physis, yani 'âlemin nefsi', ki, bu ince bir esirdir, tinsel ve yüksektir.

2. Tensel nefistir ki, maddeseldir, aşağıdır, bireyseldir.

Plotinos, Hıristiyanlığın ilkçağlarında yetişmiş olan dâhi bir filozoftur. İskenderiye Okulu, onun doktrini üzerinde kurulmuş ve bu okulda yetişen ardılları, kendisinin çizdiği esasları derinleştirmekten başka bir şey yapmamışlardır. O, hem Eflatun, hem Aristo'nun çırağı, ozan, filozof, Mısırlı ve Yunanlı bir kişiliktir. O, sistemini çok geniş ve derin bilgileri sayesinde kurmuş değildir. Tersine olarak sisteminin ansiklopedik niteliği dolayısıyledir ki, o tüm okullar ve uygarlıklar arasında bir bağ kurmaya uğraşmış, yani doğmakta olan Hıristiyanlıkla devrilmekte olan Yunan ve Doğu paganizması arasına yerleşen İskenderiye Okulu, kendisinde geçmiş yüzyılların doktrinlerini, tüm bir âlemin kuvvetlerini yoğunlaştırmak suretiyle yeni dine karşı koymuştur. Onun doktrini kendinden sonra gelenlerin elinde soysuzlaşmış, büyücülük, cincilik ve falcılık şeklini almıştır. Plotinos'un mistisizmi, İslâm tasavvufuna da derinden etki yapmış ve onun sistemi İslâm felsefesinde 'işrakiyye' adını almıştır ki, buna nurlanmacılık (illuminisme) adı da verilir. Onun kazandığı ün, çökmekte olan paganizma ile akılcılığı son bir gayretle birleştirmesinden ve mistik eğilimlerle zamanının saçma inançlarını derin görüşleriyle doğru göstermek hususundaki ustalığından da gelmektedir. Büyük Fransız Ansiklopedisi'nin Plotin maddesinde kaydettiği gibi, o, yetkisini kişisel niteliklerine borçludur. Bilgisinin genişliği ve bu bilgi aracılığıyle insanları dikkate alışı, gidişinin ahlâksal ve felsefesel haysiyeti, hayatının kanaat ve perhiz içinde geçen çileciliği, coşkusu, kanaatlerinin içtenliği, kendini unutacak kadar araştırmalara dalmış olması, tüm öğrencileri üzerinde derin izler bırakmıştır. O, bu suretle üstün bir insan sayılmış ve öğrencileri tarafından o denli yüceltilmiştir ki, onlar, hocaları hakkında hayranlıktan çok korku içinde kalmışlardır.

Bkz. J. Simon, (cilt I, s. 207-599) ve E. Vacherot' nun İskenderiye Okulunun eleştirimli tarihi; A. Matinée, *Platon et Plotin* (Paris, 1879); W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus* (1918); F. Heimann, *Plotin* (1921); M. Wundt, *Plotin* (1919); G. Mehlis, *Plotin* (1924); P. Koch, *Schillers Philos. Schriften u. Plotin* (1926); Suud Kemal Yetkin, *Filozofi ve Sanat* (1935, s. 21-33) ve tüm felsefe tarihleri; Bertrand Russel, *Wisdom of the West.* (s. 118-120; Londra, 2. baskı, 1960).

PLOUQUET, Godefroy. Alman filozof ve matematikçisi. 25 ağustos 1716'da Stuttgart'da doğdu, 13 eylül 1790'da Tübingen'de öldü. Nant Fermanı dolayısıyle Fransa'dan Almanya'ya sığınmış olan bir Protestan ailesindendir. Babası bir otelciydi. Öğrenimlerini, doğduğu ve öldüğü şehirlerin üniversitelerinde yaptı. Töz aşımının (transsubstantiation) olanaksızlığına dair yazdığı bir tezle felsefe doktoru oldu ve Berlin Akademisi, *Primaria Monadologioe* (1748) adlı eseri dolayısıyle kendisini üyeliğe seçti. O, bu eserinde Leibniz ve Wolf'un eserlerini inceleyerek onların doktrinlerini daha tam ve açık bir duruma getirmek işini üzerine almıştı. 1750'de Tübingen Üniversitesine felsefe profesörü oldu. 1782'ye dek mantık, metafizik okuttu ve inmeye (nüzul) tutulduğu için emekliye ayrıldı. Monadolojiyi, deneye ve mantığı matematiğe yaklaştırmak suretiyle dikkati çekmiş olan Plouquet, tinselciliği XVIII. yüzyıl maddeciliğine karşı ustaca savunmakla da ün kazandı.

Materialismo (1750) adlı dissertasyonuyle Lametrie'nin 'makine-adam' tezine karşı şiddetle savaştı. Aynı zamanda Robinet'nin, hayır ve şerrin denkliği, ruhların fiziği, doğanın kaynağı ve yayılması hakkındaki garip iddialarına karşı da diğer birtakım dissertasyonlarla hücum etti. Helvétius'ün *De l'Esprit* adlı eseriyle de savaştı. Bütün bunlar için yazdığı kitapların ünlüleri şunlardır: *Cosmogonia Epicuri* (1755); *Examen Meletematum Loekii de Personalitate* (1760); *Dissertito de lage Continuationis Curans e Nature Dei et Mundi Extructa* (1761).

Plouquet, daha sonra, 'saf aklın eleştirisi'ni daha yayımlanmadan önce, Tanrı'nın varoluşunu saptamak için kozmolojik kanıtın tek ve mümkün olan bir tanıtlama aracısı olduğunu iddia eden Kant'ı, *Observationes ad Comment. E. Kant de uno Possibili...* vb. (1763) adlı eseriyle eleştirdi.

Plouquet'yi, modern sistemlerin sadece Leibniz ve çıraklarının gözüyle inceleyen bir filozof zannetmemelidir. O, ilkçağların birçok kuramlarını, özellikle Thales, Anaxagoras, Demokrit, Pyrrhon ve Sex. Empriküs'ün doktrinlerini yeniden kurmaya ve açıklamaya çalışmıştır. Felsefe tarihine dair incelemeleri şu eserinde dikkate değen bir önem kazanır: *Commentationes Philosophicoe Selectiores* (1781).

Plouquet, mantığa, Leibniz'in *Caracteristique Universelle* adı altında geliştirmeye çalışmış olduğu bir düşünceyi gerçeklendirmek için bir ömür tüketti. Önermelerin türlü öğelerini, geo-

metrik şekiller ve matematik formüllerle ifadeye çalıştı. Geometriyi düşünme sanatına ve tasıma (kıyas) uygulamayı denedi. Bu yolu daha önce Bacon'la garip olduğu kadar da derin görüşlü Lambert de denemişti ki, bu yol, skolastikler tarafından da vaktiyle açıklanmıştı. Plouquet, bu girişimleri önce, *Methodus Calculandi in Logisis* (1764) adlı eserinde, daha sonra da, *Instiutiones Philosophioe Theoreticoe* (1772) sinde denedi. Bu mantıksal hesabın amacı, yargı ve akıl yürütmeyi kullanma tarzını sadeleştirmektir. Ve bu iş için cebir ve geometriden yararlanmak istemiştir. Tümel önermeleri büyük harflerle, tikel önermeleri küçük harflerle, onaylamaları (—) işaretiyle, inkârları (z) harfiyle ifade etmiştir. Örneğin, "Her erdem övülmeye değer" önermesi yerine (V-L) formülünü, "Hiç bir rezillik övülemez" önermesini de (VZL) şekliyle ifade eder. Onun amacı, felsefesel düşünceleri matematik bir örnek üzerine kurmaktır; o, bu suretle tüm onaylı önermelerde konu ya da özne ile yüklemin özdeş olduğunu bir ilke olarak kabul etmiştir ki bu, söz götürür bir iddiadır. Ona göre, düşünceleri cebir işaretiyle göstermek mümkün olduğundan, akıl yürütme yerine geçecek formüller kurulabilecektir. Bu girişim bugün Lojistik denilen yeni mantığın da temellerini teşkil eder.

Onun bir şekilden ibaretmiş gibi ifade tarzı, daha karışık önermeler için birtakım zorluklar gösterir. Bu tarz üzerinde zaman zaman tartışmalar yapılmış, beğenilmiş ya da hor görülmüştür. Bu konuda o döneme kadar Plouquet'nin üstadı sayılan Lambert'den daha ustaca eleştiri yapan kimse gelmemiştir. Mantık tarihinde pek de önemsiz olmayan bu eleştiri ve tartışmaları Boek, 1766-1773 arasında toplayıp *Enomenus* (2. baskı, 1764); *Fondamanta Philosophioe Speculativa* (1769); *Institutiones Phinlosophioe Theorethicoe* (1772); *Elementa Philosophioe Contemplatie* (2. baskı, 1782) adlı eserlerinde hep aynı düşünceyi geliştirmiş, yavaş yavaş Leibniz'in monadolojisiyle öncel (ezelî) ahenk kuramından ilgisini kesmiş, fakat onun Teodisesi ile ahlâksal yetkinlik düşüncesini ve Wolf'un doktrinini Hıristiyanlıkla uzlaştırmak istemiştir. Ruh ve bedenin ilişkisine dair olan 'fiziksel akı' (influx physique) problemini, ruhta bir duyulur, bir de kavranılabilir olmak üzere bir ikiliğin varlığını varsaymak suretiyle çözmüştür. 20 cilt kadar yazmış olan Plouquet'nin eserleri hep Latincedir. Doktrini saf ve açıktır; geniş bilgilerle süslü ve ince elenmiş bir değerdedir. Bir yangın, evini ve eserlerini yok etmiştir; hatta kendi hayatını da zor kurtarmıştır. Basılmamış olan eserlerinin müsveddeleri de kül olmuştur. O, hayatının son zamanlarını İncil'i incelemekle geçirmiştir.

Bkz. Ebernschtein, *Mantık ve Metafizik Tarihi* (cilt, I, s. 303, Almancadır); K. Auer, *G. Plouquet Leben und Lehren* (Hall, 1909).

PLUTARKOS (Plutark, Plutarque). Yunan tarih ve ahlâkçısı. Biyografisini kendisi yazmışsa da kaybolmuştur. Bu nedenden hakkındaki bilgiler başka Yunan yazarlarından toplanmıştır. Milâdın 46 ve 48-50 yılları arasında İmparator Clodius zamanında Boeti'deki Şarronea kasabasında doğmuş 120 ya da 125'te aynı şehirde ölmüştür. Evvelâ doğduğu yerde okumuş, sonra Atina'ya giderek, hekim Onesikrates, hatip Emilianus ve İskenderiye mistiklerinden Ammonius'ten ders almıştır.



Birçok yıllar burada kaldıktan sonra Mısır'a gittiği zannedilmektedir. İmparator Vespasian zamanında Roma'ya gelmiş ve İmparator Domitien'in saltanatı sona erdiği yıllarda buradan ayrılmıştır. Arada bir iki seyahat yapmak suretiyle Roma'da yirmi yıl kalmıştır. Bu esnada yurdunun çıkarlarına dair işlerle uğraşmış, çağının nüfuzlu adamlarıyle imparatorluk katında resmî temsilci olmuştur. Fakat bu işler onun düşünsel (fikrî) çalışmalarına engel olmamıştır. Konferanslar vermiş ve belki de Roma'da bir okul açmıştır. Buradaki kitapsaraylarda ve arşivlerde türlü araştırmalarda bulunmuş ve yazdığı tarihler için gereken malzemeyi toplamıştır. Plutarkos, İmparator Domitien'in emriyle öldürülmüş olan stoacı filozof L. Junius Arulensus Purticus'le arkadaş olmuştur. Doğduğu şehre döndüğü zaman, mensup olduğu ailenin oradaki ünü dolayısıyle hemşerileri kendisini Arhont yapmışlar ve bu küçük şehrin rahip ve kâhinliğini vermişlerdir. Daha sonra Delphes'de baş rahip olmuş, karısı Timoxen, iki kardeşi ve çocuklarının arasında ileri bir yaşa dek ömür sürmüştür. Bazı tarihçiler, onun konsül olduğunu, İlliria valileri üzerinde bir çeşit hükümdarlık yetkisini kazandığını yazarlarsa da, bunu tanıtlayan güvenilir bir belge yoktur. II. yüzyıl sonuna doğru, onun, İmparator Trajan'a eğitmenlik yaptığını iddia edenler de çıkmıştır; hayatına dair bir sürü efsaneler ileri sürülmüştür. Hatta, Antoninler zamanının en önemli kişiliği olduğunu

da ileri sürerler. Fakat, O. Gerade, *La Morale de Plutarque* (ch. I, s. 1 ve 2) adlı eserinde tüm bu iddiaların temelsizliğini gösterir. Onun eğitmenlik iddiası da asılsızdır. *Apophthegmes* adlı eserinin başında, *"Bir küçük dostluk armağanı"* kaydıyle kitabı Trajan'a ithaf ettiği görülür. Plutarkos'un çağdaşı olan Tasit, Sueton ve Genç Plin, ondan hiç söz etmezler.

Plutarkos, diyaloglarına ebeveynini, dostlarını ve hatta kendisini karıştırır ve üstadı Ammonius'ü hiç unutmaz. Bu filozoftan garip satırlarla söz eder: "Bazı insanlar, der, bir dostu uzaklaştırmak için, bu dostun işlediği kusurun garip yanını ele alırlar. Örneğin, bir gün, bazı arkadaşlarımıza, pek külfetli bir öğle yemeği hazırlatmış olan hocamız Ammonius, kendi öz oğlunun sirkesiz yemek yiyemeyeceği bahanesiyle bir azatlısını kamçıyla dövmesi için emir vermişti" gibi şeyleri anlatır. Bereket versin ki, hocasının dersleri hep böyle garip tarzlarda geçmemiştir.

Plutarkos, pek çok eser yazmıştır. Bunların kataloğunu en önce oğullarından biri olan Lamprias hazırlamıştır. Daha sonraları onun, 48'i biyografi, 78'i türlü konulara dair 126 eser yazdığı, ayrıca da 130 eserinin kaybolduğu anlaşılmıştır. Yukarda adı geçen eserinde, "'İşte benim felsefesel eserlerimin nâçiz öncülü; vakıa diğer bir eserde en ünlü Roma ve Yunan generalleriyle, tarihçilerinin ve krallarının hayatını yazmıştım..." diyerek kendi eserleri hakkında dikkate değer bilgiler verir. Eserlerinden zamanımıza gelebilenler iki zümreye ayrılmıştır:

1. Paralel hayatlar,
2. Ahlâksal eserler.

Birincide Plutarkos, en ünlü Yunanlı ve Romalıların hayatlarını ikişer ikişer hikâye eder. Daima bir Yunanlıyı bir Romalı ile mukayese eder. Bunları, evvelâ ayrı ayrı anlatır, ortak karakterlerini gösterir. Ayrıldıkları noktaları belirtir; karşılaştırmalar yapar. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır: *Likürg ve Numa Pompelius; These ve Romelius; Solon ve Valerius Publicola...* vb. Bu zümrede birtakım tek biyografiler de vardır. Fakat bunlarda kronolojik bir düzen olmadığı gibi, incelediği adamların toplumda oynadıkları rolden çok, karakterlerini, yani ruhlarını çözümlemiş ve açıklamıştır. İkinci zümrede ise, daima ahlâk ve öğretim amaçları güttüğü görülür. Kitapçıklar halinde bulunan bu eserlerin çoğu tarihle ilgilidir: *Isparta'nın Eski Kurumları; Roma'yı İlgileyen Sorunlar; Yunan Sorunları; Romalıların Serveti; Atinalıların Askerî ve Edebî Onurları...* gibi. Dinle ilgili olanlar da şunlardır: *İsis; Oziris; Pythie Kâhinleri; Kâhinlerin Çökmesi.* Felsefe ile ilgili olanlar: *Eflatuncu Sorunlar; Eflatun'un Time'sinde Ruhun Yaradılışı; Stoacılığın Gelişmeleri; Epikür'ün Öğrencilerinden Biri İçin Hoş Bir Yaşamın Olanaksızlığı*'dır. Politikaya dair olanlar ise: *Siyasal Kurallar; Monarşi; Demokrasi ve Oligarşi; İhtiyarların Siyasal Rolleri* adlı eserledir. Hatipliğe dair olanlar da şunlardır: *On Hatibin Hayatı; Aristophanes ve Menander'in Karşılaştırılması; Herodot'un Özlülüğü...* Plutarkos, doğal tarihe dair de şunları yazmıştır: *Doğa Sorunları; Su ve Ateşin Yararları...* Bütün bunlardan başka, musikiye, hekimliğe, fizik, astronomi ve müşriklerin Tanrıbilimine dair daha birçok eserleri vardır. Bunlardan bir kısmı kaybolmuş, bir kısmı da eksik olarak zamanımıza dek gelebilmiştir. Hatta bunlardan şekilsiz ve baştan savma yazılmış olanlarının Plutarkos'a ait olmadıklarında ittifak edilmiştir. Eserlerinin edebî değerlerine dair türlü yorumlamalar varsa da bunlar bizi ilgilemez. Biz, onun yalnız felsefeyi ilgileyen yanını inceleyeceğiz:

Plutarkos da ilkçağların yazarları gibi, ahlâk felsefesine dair olan eserlerinin çoğuna diyalog şeklini vermiştir. Eflatun'u taklit eden diyaloglara ilgi çeken bazı mitolojik öyküler ekler. Örneğin, *Tanrısal Adaletin Mühletleri* adlı eserinin sonunda ve *Cumhuriyet* diyaloğundaki Ermeni Er öyküsünü hatırlatması gibi. Bazen de anlattıkları konuları daha dokunaklı bir hale getiren olgular ekler. Aşk hakkındaki çekimli parçasında, karısının ebeveyniyle husule gelen bazı anlaşmazlıklardan sonra, eşiyle birlikte karı-kocalık mutluluğunu koruması için, Aşk Tanrısının himayesi altına girmek ve ona kurbanlar kesmek amacıyle Helikon dağına bir seyahat yaptığını söyler. Plutarkos, herkesten çok felsefeye dair yazmış ve felsefeyi pek çok yüceltmiş olmakla birlikte, filozof değildir. O, geniş bilgilerinden hoşlanarak dokunduğu her konuya felsefesel bilgilerini yaymaktan hoşlanır. Bilginliğe, düşüncelerin dizisine pek önem vermez. Eserlerinin kataloğunda adı görülen *Stoacıların ve Epikürcülerin Çelişiklikleri* hakkında iki eser varsa da kaybolmuşlardır. Fakat kendisinin de düştüğü çelişmelere dair bir eser de yazılabilir. Bununla birlikte, belli düşünceler üzerinde direnen ve hiç bir çelişkisi olmayan eserleri de vardır. *Eflatun'un Anısına Saygı* adlı eseri bu türdendir ve kendisinin de itiraf ettiği gibi o, Akademinin sadık bir çırağıdır. Plutarkos, sık sık Eflatun'un adından ve düşüncelerinden bahsetmekten hoşlanır. Yalnız onun *Cumhuriyet*'indeki aşırı düşünceleri, kurumları ve 'idealar' kuramının pek hipotetik olan yanlarını nakletmez. Bununla birlikte bu kuramı Aristo'ya karşı savunur ve Aristo'yu, "Her vesileyle bu kurama değinmekle ve fel-

sefesel olmaktan çok, dil uzatma inadına kapılmakla" suçlandırır (Epikürcü Klotes'e karşı).

Plutarkos, psikolojide beş fakülte kabul eder. Yaptığı doğal taksime göre, "İlk olarak ve aşağı derecede bitkisel ruhlar, sonra, duyusal ruh, daha sonra iştah ruhu, öfkeli ruh ve nihayet yetkinliğin en yüksek derecesinde bulunan akıl yürütme" (*Ruh Sözcüğünün Anlamına Dair* ve *Sona Ermiş Olan Kâhinler*). Eflatun'un bu fakültelerden son üçünü nasıl reddettiği bilinmektedir.

Onun teodisesine gelince, Plutarkos, yüce bir zihin kabul eder ki, bu, tâ başlangıçtan itibaren âlemi bir bilgelik ve iyilik planına göre düzenlemiştir ve bu yüce varlığın altında kendisine vekillik eden çeşitli varlık türleriyle özellikle inançlara nezaret eden aracı kuvvetler ve cinler vardır.

Kadere Dair adlı eserinde der ki, "Şimdi kaderi de içine alan Tanrısal kayradan bahsetmemiz kaldı. Bir ilk ve yüce kayra vardır ki o, birincinin ve en yüce Tanrı'nın zihnidir. Eğer onu iyice severseniz, tüm varlıklar karşısındaki iyiliksever iradesinin, Tanrısal şeylerin hepsine olduğu kadar da tikel şeylere en şaşılacak ve en yetkin düzeni vermiş olduğunu görürsünüz. İkinci Tanrısal kayra, gökte dolaşan ikinci Tanrılarındır. Bunlar, tüm insel şeyleri düzenlerler ve tüm diğer varlık türlerinin korunma ve devamı ile görevlidirler. Üçüncü Tanrısal kayraya da cinlerin teftişi adı verilebilir ki, bu cinler yeryüzünün yakınlarına yerleşmişlerdir ve insanların eylemlerini gözetler ve yönetirler". Görülüyor ki Plutarkos, aşağı Tanrılar aracılığıyle Tanrısal kayrayı ilgileyen kaderleri yerine getiren bazı yüce Tanrıların varlığına inanmaktadır. Özet olarak onun Tanrısı, insana kendisini tedbir ve bilgeliğiyle bildirir. Madde de doğal olarak Tanrısal varlığa karşı sönmez bir hasret ve iştiyak vardır.

Plutarkos'un mitolojisine gelince: Bunlara Eflatun ve Ciceron'la ilkçağların diğer büyük zekâlarının inançlarından başka türlü inanmamak koşuluyle bazı imalarda bulunur. Onlardan bazı dogmaları (dogme) kabul etmiş gibi görünse de, bu onun Apollon'un baş papazı olması dolayısıyle, bu sıfatın emrettiği bir ödevdir. Belki de eski Yunan geleneklerine dair olan geniş bilgisine sadık kalmasının bir sonucudur. Saçma inançların tehlikesini de büyük bir başarıyla göstermiştir. XVIII. yüzyıl kuşkucuları yanlış bir dine inanmaktansa dinsiz olmayı yeğ tuttuklarından, J.-J. Rousseau onun hakkında der ki, "Bana, Plutark'ın hareketli, kararsız, öfkeye eğilimli, öç almaya ya da her vesileyle kederlenmeye yetenekli bir insandır, diyeceklerine, benim asla yaşamamış olduğumu ve Plutark'ın varolmadığını söylemelerini yeğ tutarım. Tanrıtanımazlık saçma inanlara yer vermez. Oysaki, saçma inançların Tanrıtanımazlığı doğurduğu görülmüştür" (J.-J. Rousseau, *De la Superstitution*).

Diğer taraftan Plutarkos, *İsis* ve *Oziris* adlı eserlerinde Arapların ve barbarların yersel (mahallî) Tanrıları hakkında insaflı davranır. Bu Tanrılar, felsefenin ileri sürüp saçma inançların bozduğu türlü adlardır ve "Tanrılar, bir ülkede bir çeşit, diğer ülkelerde başka türlü değildirler. Tanrılar ne Yunanlı ne de barbardırlar, ne Batılı ne de Doğuludurlar. Onlar, güneş, ay, gök, yeryüzü ve deniz gibi herkes için ortak maldır. Adları türlü yerlerde başka başkadır. Onlar, böylece âlemi düzenleyen bir zihin, âlemi yöneten bir Tanrısal kayra ve her şeyi yönetmekle görevlenmiş aşağı güçlerdir (kudret); kanunların çeşitliliğine karşın türlü onurlar kazanmışlardır. Algıcımızı (müdrike) Tanrılığa yöneltmek için papazların bir kısmı, daha karanlık, bir kısmı da daha açık simgeler ve misterler kullanmışlardır. Fakat bunlar, büsbütün tehlikesiz değildirler. Çünkü, bunlardan bir kısmı bizi doğru yoldan uzaklaştırırlar ve bu suretle saçma inançlardan kaçmak suretiyle kâfirliğe düşmekten kendilerini kurtaramazlar. Bu itibarla kutsal dalınçlara nail olmamıza öncülük eden felsefeden öğüt almalıdır".

Plutarkos, zamanının filozoflarıyle karşılaştırılırsa, onun Yunan ve Doğu doktrinlerinin bir karışımından hazırlanmış olan ilginç felsefe hareketlerini, yani İskenderiye Okulunun düşünce hareketlerini hangi noktalarda paylaştığını soruşturmak gerektir. Bazı tarihçilerin bu konudaki tahminleri Plutarkos'un bir çeşit seçmecilik yaptığı, dinsel ve felsefesel doktrinler arasında bir kaynaştırma denemesine giriştiği merkezindedir. Fakat bu tahminler tanıtlanılmış değildir. Yalnız, onun daha çok *İsis* ve *Oziris* adlı eserlerinde bazen garip mitler üzerinde tartışmalara giriştiği, bunlara birtakım simgeler nazarıyle baktığını gösteren pek gayretli bir yorumlama sistemini izlediği ve bunlara Yunan felsefesel düşüncelerine uygun bir anlam verdiği görülür. Örneğin, Tanrı'nın stoacılık gözüyle bir açıklaması olan doğa güçlerinin kaynağı şeklindeki yorumlamalara ve Tanrısal karakterleri ruhun tutkusu ve fakültelerine dönüştüren düşüncelere itiraz eder. Kendisi hem rahip, hem de Tanrıbilimci olduğu gibi, doğduğu ülkede de valilik yapmış olduğundan, eski Yunan düşüncelerinden olduğu kadar da Mısır'daki İsis törenlerini unutmak istemez: Bunun içindir ki, ona göre, Oziris Kelâm'dır, İsis ise Madde'dir... Bunların birleşmesinden tüm gördüğümüz âlem, yani Horus doğmuştur. Fakat, şer ilkesi olan Typhon, âlemin düzenini bozmaya çalışır ve Oziris'in Tanrısal vücu-

dunu parçalar, Hayır'ın zaferi için İsis, bu parçaları daima toplar durur. Görülüyor ki, onda İskenderiye Okuluna bağlı olanlarınkine benzeyen bazı şeyler vardır. Plutarkos'un ölçüyle ve bazen özel olarak kullandığı kuralı, İskenderiyeliler genelleştirmiş ve mübalağalandırmışlardır ve İskenderiye filozofları, Plutarkos'un eserlerinde kendilerinin çok yararlandıkları düşünce ve olguların pek bol bir sergisine (exposition) rastlamışlardır. Nitekim, bu kaynaktan kaygısızca yararlanmış ve Plutarkos'un adını kullanmaya gerek görmemiş olan Proklus bunlardan biridir.

Bir filozof olmaktan çok bir ahlâkçı olan Plutarkos, stoacılık ve Epikürcülükle yaptığı savaş oranında bu iki sisteminkine yakın bir ahlâk anlayışına sahiptir. O, stoacılardaki tuhaflıkları (paradox), gurur ve deliliği mahkûm eder. Onlara karşı bir zamanlar Ciceron'un kullanmış olduğu alaycı dili kullanır. Epikürcülere karşı da, özdeyişlerinin gevşeklik ve tehlikesini, insan hayatı için tek amaç olarak gösterdikleri ve mutluluğa ulaşmak için sarf ettikleri çaba övünmelerini, eleştiri olarak ileri sürer. Bununla birlikte Plutarkos, felsefede olduğu gibi, ahlâkta da sistemli bir iddiaya sahip değildir. O, Eflatuncu görüşlerin tinselci gözleriyle, fakat kendi sağduyusunun doğru bakışlarıyle ılımlı bir hale getirdiği türlü konular üzerinde gezinmekten hoşlanır. Bazen Aristocu bir ahlâktan yardımlanmak koşuluyle açıklamalar yapar; eserlerine, tüm hayat deneylerini, seyahatlerini ve kendisinde pek hoş anılar bırakmış olan okuduğu bitmez tükenmez eserlerdeki düşünceleri karıştırmıştır. Ona göre, bilimin amacı, ahlâktır; tüm eserlerinde bu esası arayıp tanıtlamaya çalışmıştır. Onun ahlâkında deneyüstü bir şey yoktur. Sağduyu ve pratik namuskârlık ahlâkını savunmuştur.

Onun akla uygun olan ahlâksal önerileri yanında bazı tuhaf ve hatipçe düşünceler de ileri sürdüğü görülür. J.-J. Rousseau bunlara aldanmıştır. Bunlardan biri, ondan alıp *Emil* adlı eserine geçirdiği et aleyhindeki söylevidir. Oysaki, Plutarkos'un bu aleyhtarlığı bir zekâ oyunundan ibarettir, belki de halka verilecek bir söylev konusudur. Onun eserleri, ilkçağlardan kalan eserlerin en yararlı ve çeşitli olanlarındandır. O, her yaşta olanlara ve her çeşit hayat durumlarına dair öğütler verir ve ahlâk sorunlarını açık ve latif bir duruma getirir. Laharpe, *Cours de Litterature Ancienne* adlı eserinde, Plutarkos'un *Gevezeliğe Dair* adlı kitabını pek beğenir. Plutarkos, eski filozofların kendilerini düzeltmek için kullandıkları aracılardan söz eden ve Franklin'in son çağda kendi nefsine uyguladığı aracıları, *Öfkeyi Bastırmanın Araçlarına Dair* adlı eserinde açıklamıştır. Bu eserde eski filozofların, Tanrı'yı perhizlerle mübarekleştirmek için bir yıl kadın ve şaraba meyletmemek gerektiğine dair karar ve adaklarından ve onların yalan söylememeyi vadettiklerinden, iyi lehinde ve öfke aleyhindeki düşüncelerinden söz eder. *Ahlâksal Erdemlik* adlı eserinde de tutkuları ezmeye çabalar. Fakat stoacılar gibi, onları büsbütün feda etmez; ılımlı bir hale getirmeyi salık verir.

E. Bréhier, Plutarkos'un *Âlemin Bozulmazlığı* adlı eserinde, onun ruhun yaradılışına dair olan görüşünün Eflatun'un *Time* diyaloğundaki anlamda bu konuyu incelediğini kaydeder (cilt I, s. 442). Gerçekten de Plutarkos'a göre ruh, bedenden önce yaratılmıştır. Böyle olmasaydı, Eflatun'un Tanrıtanımazlara karşı ileri sürdüğü kanıtların değeri kalmazdı. Zira, Tanrıtanımazlar, ruhun bedenden sonra yaratıldığını iddia ederler. Kadere dair olan mitlerinde de Plutarkos, ruhların ölümden sonra göğe yükseldiğini, evvelâ göksel bir Stix'ten geçerek ay'a ulaştıklarını ve burada günahkâr ya da kötü olmayan ruhların yerleşerek ikinci kez öleceklerini anlatır ve ruh bedenden ayrılınca, zihnin ruhtan ayrılacağını ve ruhun göksel kürelere yükselmek için bu olayın oluşmasında zorunluk olduğunu anlatır. Plutarkos'da yeraltı Hades'i yoktur. Ruhun kaderi, tüm bir âlem alanındadır.

Stoacılar, hayvanları yalnız içgüdüsüyle hareket eden ve hareketleri hakkında hiç bir bilinçleri olmayan yaratıklar saymışlardı. Plutarkos ise, onları insanlara yaklaştırır. Hayvanların insandan fazla görüp işittikleri için, nasıl ki insan kör ya da sağır sayılmazsa, hayvanlar da, doğanın verdiklerine razı olarak ve bir kültür almadıkları için, insandan daha az akla sahiptirler, diye onları büsbütün akılsız sayamayız. Onlar, düşünmeyi bilmezler, ama, bir eğitim alabilirler ve ilerleyebilirler. Duyum aldıklarına göre de, az çok bir hayalgücüne, belleğe sahip oldukları gibi, aşkın ve kinin verdiği içtepiyle de, kendi tutkularını kandıracak olan edimleri önceden görebilir ve hazırlayabilirler. Bu itibarla Plutarkos, onları stoacılığa aykırı olarak zihinli saymaktadır (Paul Janet ve G. S. Céailles, s. 48).

Plutarkos, Delphes kâhinini över; Tanrıların akılcı bir gözle yorumlanmalarını reddeder. O, Roma uygarlık ve politikasına hayran olan bir Yunanlıdır; fakat Yunanistan'ın bağımlılığından acı duyan bir yurtseverdir ve yurduna bir hizmet yapacağını umut eder. Yurttaşlarına özel âdet ve törelerini, dinsel inançlarını eski geleneklerini aşılamaya çalışır. Rönesans başlangıçlarında o, pek tanınmış yazarlardan sayılırdı. Rabelais, Montaigne, La Boétie ondan

fazlasıyle yararlandılar. Amyot, onun eserlerini Fransızcaya çevirdi. Fakat bu çevirmeler pek başarılı sayılamaz. Montesquieu de ondan çok yararlanmıştır. Büyük Fransız Ansiklopedisi'nin iddiasına göre, Plutarkos, XX. yüzyıla dek ikinci yazarlar arasında sayılmaktadır. Fransız felsefe tarihçileri, onu, Yeni Eflatuncu sayarlarsa da, Alman tarihçileri, Yeni Fisagorcu olduğunu iddia ederler.

Plutarkos'un Büyük Adamların Hayatları serisinden, *İskender, Sezar, Ciceron* ve *Demokrit* adlı eserleri, Haydar Rifat tarafından (Dün ve Yarın yayımlarında), *Perikles-Fabius Maximus, Lysandros-Sulla* adlı eserleri Prof. Oliver Davies, Nilüfer Bayar ve Ayşe Önsay taraflarından dilimize çevrilmişlerdir (M.E.B. yayımlarından, 1945). Plutarkos'un eserleri gerek külliyat halinde ve gerek ayrı olarak türlü dillerde yayımlanmıştır. Bunlardan biri, Henri Estienne'in 13 cilt olarak Génève'de (1572); Wittenbach'ın 5 cilt olarak Oxford'da (1795-1810); Reiske'nin Leipzig'de (1777) bastırdıkları ile Diderot kolleksiyonlarında Döehmer'in *Vies Parallèles* ve Dubner'in *Oeuvres Morales* (1846-1854) adlarıyle basılanlar önemlidirler.

Plutarkos'un 'ahlâksal eserleri'ni, Dubner kolleksiyonu içinde Bernardakis bastırmıştır (Leipzig, 1888-1890). Fransızcaya Amyot, Dacier, Richard, Pierson, Besoland, Talbot taraflarından da çevrilmiştir.

Bkz. Michelet, *Examen des Vies des Hommes Illustres de Plutarque* (Paris, 1819); O. Gerard, *La Morale de Plutarque* (2. baskı, 1874); A. et M. Croiset, *Histoire de la Litterature Grecque* (Paris, 1899; cilt V); B. Latzarus, *Les Idées Religieuses de Plutarque* (Paris, 1920); E. Quinet, *Plutarque et l'Egypte* (1898); Hirzel, *Plutarque* (1912); Rudolf Hirzel, *Plutarch* (1912); *Shakespeare's Plutarch* (T. J. B. Spencer baskısı, 1946); J. Simon, (cilt II, s. 369-383); K. Ziegler, *P. von Chaironeia* (1949); M. P. Nilsson, *Gesch. der Griech. Religion* (cilt II, 1950).

PLUTARKOS (Plutark, Plutarque). Yunan filozofu. Nestorius'ün oğludur. Atina'daki Yeni Eflatuncu Okulun kurucusu ve şefi olmak dolayısıyle felsefe tarihinde önemli bir yer tutar. Proklus'le bunun hocası Sirianus, onun öğrencisidir. Fakat, kendisinin bunlara okuttuğu doktrinleri Prisküs'ten mi, Aedesius'den mi, yoksa Jamblik'ten mi aldığı bilinmemektedir. Plutarkos, Proklus'ün Atina'ya gelişinden iki yıl sonra, milâdın 430 ya da 434. yılında oldukça ileri bir yaşta ölmüştü. 336 ya da 350'de Atina'da doğduğu zannedilmektedir. Öğrenimlerinin bir kısmını Jamblik'ten, bir kısmını da Aedesius'ün öğrencileri olan Prisküsler, Krisantlar, Efesli Maximler ve Östatlar zamanında yapmıştır. Lidyalı Prissianus, onun Jamblik'le tanıştığını yazar. Pek açık olmamakla birlikte Marinus de, Plutarkos'un babasının Kalde kâhinlerine, Proklus zamanına dek devam etmiş olan bir tapımı (culte) okuttuğundan söz eder (*Vita* Proklus, cilt XXVIII) ki, bu okul, Proklus'ten sonra ikinci bir düşünce ve inanç evresine girmiştir. Bu itibarla Atina Yeni Eflatunculuğunun gerçek kurucusunun Nestorius olması gerekmektedir. Yalnız İmparator Valantin zamanında, Atina baş rahibi olan Nestorius'ün bu zat olup olmadığı bilinmemektedir. Özet olarak Jamblik'le Plutarkos arasındaki ilişkinin gerçek niteliğini bilmiyoruz. Çoktanrıcılığı savunan bu okulun yukarda adları geçen filozoflarla yakın ilgilerini bilmiyorsak da hepsinin aynı yönelişte oluşları, bunlar arasında içten bir ilişki olduğunu gösterir.

Marinus'e göre, Plutarkos'un felsefesinde hareket noktası Aristo'dur. O, öğrencilerine bir çeşit felsefeye giriş olarak Aristo'nun bazı düşüncelerini ve hele Aristo'nun *Ruha Dair* adlı eserini okuturdu. Daha sonra da Eflatun'a geçerdi. *Phedon* ve *Time* diyaloglarını, yine Aristo'yu incelemeye devam etmek koşuluyle okutur ve açıklardı. Bundan sonra en önemli bir bilim olarak Kalde kâhinlikleri gelir ki, Plutarkos, kızı Asklepijeneia'ya, hem bunları, hem de büyük Orjileri (Orgies), Orfeciliğin gizlerini (sır) ve kerametçiliği okuturdu. Oğlu da, yine Marinus'e göre (adı geçen eser, cilt XXVIII), Aedesia ve Sosipatra'ların rakibiydi; bu heyecanlı genç, babasından öğrendiği şeyleri, babasının seçkin öğrencilerine ve 'felsefeci familya'ya öğretirdi. Nitekim, Julien'in çoktanrıcılığa karşı Bizans'da gösterdiği tepkiler arasında, bütün bu düşünceler açıktan açığa okutulmamış özel ve gizli gelenekler halini almıştır.

Bkz. Fabricius, *Bibliot. Grecque* (liv. III, ch. XCV); Lambesius, *De Bibliotheca Vindobonensi* (cilt VII, s. 93 ve 101 vd.); J. Simon, (cilt II, s. 369-383); Marinus, *Vita Procli, 6;* Zeller'in *Felsefe Tarihi.*

POBEDONOSTZEFF, M. Rus sosyologlarından. Rus Saint-Synode'unun başsavcısı. Çar Alexandre III'ın vasisi ve Çar Nicolas II'nın hocası olan Pobedonstzeff, XIX. yüzyılın ikinci yarımında Rusların dinleri kadar da töreleri üzerinde de geniş etkiler yapmış bir devlet adamıdır. Ortodoks mezhebine bağlı olan rahiplerin ahlâk ve bilgi seviyelerini yükseltmek, onların durumlarını ıslah etmek ve halk üzerindeki nüfuzlarını artırmak hususunda çok emek sarf etmiş olduğu gibi, Rusya'nın iç politikası üzerinde de büyük etkiler yapmıştır.

Rusya'yı her türlü tehlikeli düşüncelerden koruma amacını taşıyan kutsal likin (lygue) kurucularından olduğu gibi, bu likin ruhunu

da teşkil etmiştir. Tolstoï, onun yüzünden kiliseden kovulma onurunu kazanmıştır.

Pobedonostzeff'in yazdığı eserlerin en önemlisi, *Moskova Derlemesi* (1896) adıyle yazıp *Question Religieus, Morales et Politiques* (Paris, 1897) adıyle Fransızcaya çevirmiş olduğu eserdir. On beş bölüme ayrılmış olan bu eserde yönetenlerle yönetilenler için iki ayrı ahlâktan söz eder. Birincilerinki, 'mutlak refah', ikincilerinki 'kırbaç cezası'dır (knout).

Kitabında düşünceleri bir yana atmış gibidir. Zira o, kendinden başka her şeye, demokrasiye, basın ve yayına, halk öğretimine karşı öfkelenmiş ve her şeyi inkâr ederek kızgın bir hiçciliği (nihilisme) savunmuştur. O, yalnız kendisi gibi olan devlet adamları tarafından yapılmış olan Kanun'dan başka bir şeyi kabul etmez ve kanunu şöyle tanımlar: "Kanun, bir taraftan bir emir, bir taraftan da kural gibi kabul edilmelidir. Onun vicdanımız üzerindeki iktidarı, bir emir sayılmalıdır". Pobedonostzeff, kanuna dair vaktiyle açık bir suretle kurulmuş olan düşüncelerin, zamanımızda bulanık bir hale getirilmediğinden şikâyet eder: "Her şeyi kusurlu ve çoğu kez aldatıcı formüllerle ölçmek, tartmak ve tanımlamak istediğimizi" ve genel hoşnutsuzluğun da buradan geldiğini anlatır. Zira ona göre, çağımızda hiç kimse memnun değildir. "Bu irkilmenin nedeni de, siyasal yalandır". Yalan üzerine kurulmuş olan bir kurum (institution) ancak aldatıcı olabilir. Bu çağların ve kuşakların tarihinde yazılı olan bir gerçektir. Ona göre siyasal ilkelerin en yanlış olanlarından biri, halkın egemenliğidir. "Ne yazık ki Fransız İhtilâlinden beri yazılmış bulunan, her gücün halktan geldiği ve bunun kaynağı da ulusal irade olduğu düşüncesidir". Pobedonotzeff, devlet adamları, parlamenter kuramının temeli olan bu düşüncenin, sözde aydın denilen toplumun yolunu şaşırtmaya devam ettiğine ve ne yazık ki, "bazı Rusların deli kafalarına" nüfuz etmiş olduğuna inanmışlardır. Ona göre, en saçma kuram, parlamentoculuktur ve dünyayı kurtaracak olan mutlakiyettir. Tek pratik kurum olan mutlakiyet, "içinde genç memurlar kuşağının, kendilerinden önce gelmiş olanların, şeflere itaat etmekten ve onların emirlerini yerine getirmektne ibaret olan yönetme sanatını öğrendikleri bir okuldur".

Çevremize dikkat edersek, Tolstoï gibilerin yetiştirdiği birtakım yeni kuşaklar görürüz ki, tüm bu "deli başlar", mutlakiyet ahlâkının gücünü zayıflatmaya çalışıyor, kardeşlik, eşitlik gibi birer hayal ve delilik olan uğursuz ve saçma tutkularla besleniyor; ve bu yüzden de, toplumda hiç bir ilerleme ve atılma görülemiyor. Pobedonotzeff, kanunla mutlakiyeti, iman ve eseri birleştirmek ister. Ona göre, "eserleri olmayan iman, ölü bir şeydir". Eserlere aykırı olan iman, bu aykırılığı kapsadığı yalanla iman vicdanını tehdit eder. "Bana, inananı eserlerinle göster!.." diye haykırır. Fakat Pobedonotzeff, kendi Ortodoks imanıyle yazdığı eserler arasında hiç bir aykırılık görmez. Yahudiler, Polonyalılar, Finlandiyalılar, Ortodoks olmayanlarla asiler, onun sayesinde kovuşturulmuş oldukları gibi, maden ocaklarının yalnızlığı içinde, iyi bir uyruğun (tebaa) görevlerini düşünsünler diye bunları dostça Sibirya'ya süren de kendisidir. Zira onlar, "deli başlar"dır. O, bütün bunlarda bir çelişikliğe düşmüş olduğuna dikkat bile etmez ve kendisinde şu sözleri söylemeye hak bulur: "Bize gelin, dinimizi göreceksiniz, duygularımızı tanıyacak ve belki de bizi sevmeyi öğreneceksiniz. Eserlerimize gelince, onların ne olduklarını kendin göreceksin!.." (adı geçen eser, s. 252).

Pobedonotzeff, kendisinin şefi bulunduğu Ortodoksluğun kuvvet ve büyüklüğünü anlamayanlara şiddetle darılır; doğamız itibarıyle, der, şekil güzelliğine, teşkilâta ve her eserin dış çizgilerine kapılırız. Başka ülkelerde hoşumuza giden kurumları yurdumuza getirip yerleştirmek ve onları taklit etmek tutkusu bundan ileri gelmektedir. Fakat bütün kurumlar, tarihsel koşulların sonucudur; bütün bir geçmişin mantıksal bir sonucudur. Oysaki, hiç kimse bir kavmin tarihinden hiç bir şeyi değiştiremez. Bu tarih, bütün olaylarıyle, sosyal töreleriyle, ulus ruhunun ürünüdür. Rus kavmini de güçlü yapan ve ilerde gücünü artıracak olan da, daima bu ulusun desteklediği Ortodoks imanı ve kilisesidir. Pobedonotzeff, kendi yurdunda, bu iddia ettiklerine uymayan olay ve hareketlerden söz etmek istemez. Daha çok 'gerçek hayat'la ilgilenir. Bu hayat ona göre, ne bilim, ne de felsefedir. O, canlı bir organizma gibi kendi kendine vardır. Hayata hükmeden ne bilim, ne de felsefedir. Tersine olarak o, öğelerini, hayat olaylarını toplayarak, çözümleyerek, genelleştirerek gerçek hayattan alır. Fakat gerçek hayatın, bütün sayılamayacak denli çok hayat gösterilerini sonsuz türlülüklerini kaplayıp yeni konular ya da şekiller yaratacağını zannetmemelidir. Gerçek hayata uygulanmış olan bilim ve felsefe önermeleri, varsayımlardan (hipotez) başka bir şey değildirler. Bilim ve felsefenin pek az yanılmaz tezler hazırlamış olmasını kabul etmek yetişir. Zira, bunların hemen hepsinin doğruluğu kuşkuludur; ve onlar türlü okulların tartışma konularıdır. J.-J. Rousseau'nun okulu, doğa adamını, insanlığa, gül renkli bir manzara altında gösterir. Genel mutluluğu, doğaya uygun bir yaşayışta arar. Sosyal ve siyasal hayat gizlerini

keşfeder; halk ile hükümet arasında tamamıyle düşsel (hayalî) bir anlaşma olan 'sosyal sözleşim'i bilir; ulusların mutluluğu için ünlü olan programını hazırlar. Fakat, kitleler felsefe yapmak yeteneğinde değildirler. Onlar, özgürlüğü, eşitliği, kardeşliği, kendilerine lütfedilmiş olan bir hak telakki ederler. Bütün bunlardan sonra, insanlara fakirliği, aşağı durumlarda kalmayı, mahrumiyet ve itaatı nasıl kabul ettirebiliriz? Kitleler böyle bir sefalete düştükleri zaman, homurdanır, sızlanır, protesto eder ve kendilerine verilmiş olan umutları gerçeklendiremediği olan kurumları ve hükümetleri devirirler. Pobedonotzeff, bir kavmin, ancak hükümetin ihsanları sayesinde mutlu olabileceğini ve ruhlarda bu yarlık (charité) duygusundan daha değerli ve verimli bir şeyin bulunmadığına inanır.

Ona göre, tüm insan yaşamı, mutluluk aramaktan başka bir şey değildir. İnsan, yaşadığını hissettiği andan itibaren can çekişinceye dek bir mutluluk susuzluğu içinde didinmiştir. Mutluluk umudu sonsuzdur. Onun ne sınırı, ne de ölçüsü vardır. Onun kaynağı ve sonu, sonsuzlukta olduğu için evren gibi sonsuzdur ve son amaçtan yoksundur. Mutluluk, sonsuz olduğu için olanaksızdır. Mutluluğa yaklaşır gibi olan bazı şeyler varsa da, bunlar, sayısı pek az olan bazı varlıkların saf duyguların ilkel mutluluğunda, ruhun hayat duygusu içinde dinlediği zaman, bilgi aramadan, fakat sonsuzluğu bir damla suyun güneş ışınını yansıttığı gibi yansıtması halinden başka bir şey değildir. Kitlelerin kavrayamayacağı bu mutluluk kavramı, gerçek değeriyle esaslı bir surette şartlı olan genel bir tez ve anlayışa dönüştürülemez. Kitle, daha gerçek bir mutluluk ister ve kitlelerin mutluluğu, halka hizmet etmek isteyen birtakım hazır kurumlardan gelir.

Bundan sonra Pobedonotzeff, düşünceye hücum eder: "Zamanımızda, der, insanlar, yalnız düşünce için yaşamaktadırlar. Onların bütün hayatını düşünce yutmuştur. Hayat, düşünülen şeylerle sakatlanmıştır". Pobedonotzeff, asla düşünülmesini istemez. Bu, onun için âdeta sabit bir düşüncedir ve kitleleri okullara göndermekte de bir yarar görmez. Çağımızın uygarlığını yaratmış olanlar, insanlığın mutluluğunu sınırladığını zannettikleri önyargılarla bilgisizliğe hücum ediyorlar. Bu okulun yazarları hayattaki her çeşit kötülüğün, kitleler tarafından yüzyıllardan beri korunan ve ne bahasına olursa olsun yıkılması ve kökünden kurutulması gereken bazı duygular ve kanıt kabul etmeyen her duygu ve görüşün zararlı olduğunu zannederler. Bu filozoflar, tüm insanların zihinsel güçlerini işletebilselerdi, laf üzerine kabul edilmiş görüşlere uygun bir surette düşünüp hareket edecek yerde, muhakemelerini geliştirip bunları kendilerine öncü kabul etmiş olsalardı, insanlık bir altın çağına götürülmüş olurdu, diye düşünürler. Eğer kitlelerde düşünen fakülteler, yalnız bir tek dereceye yükselmiş olsalardı, bundan hesaplanılamaz sonuçlar doğmuş olurdu. Bunun içindir ki o, "Bilgi terimini doğurmak ne felâket!.. Herkes, evrensel öğrenim problemine sürüklenmektedir; bu ise bir ütopyadır. Kitleleri okullara göndermek neye yarar?" diye feryat eder (adı geçen eser, s. 81).

Pobedonotzeff'e göre insanlık, rolü pek güçlü olan doğal bir kuvvetle, kökten eylemsizlikle (inertie) sıfatlanmıştır (adı geçen eser, s. 85). Bu kuvvet, bir geminin safrası gibi, insanlığı, tarihin dalgalanmaları arasında korur ve o denli gereklidir ki, ona dayanmadan hiç bir ilerlemeye olanak yoktur. "Yeni okulun kısa görüşlü düşünürleri" bu eylemsizlik kuvvetini bilgisizlikle karıştırırlar; oysaki bu kuvvet, toplumun korunması için zorunludur. Onu yıkmak, toplumu istikrardan (stabilité) yoksun bırakmak demektir. Bu kuvveti unutmak, onu hor görmek, bugünkü ilerlemenin esaslı yanılmalarından biridir. Kitlenin eylemsizliği, toplumun tarihsel temellerini ve istikrarını oluşturur. Bilgi, bu eylemsizliği öldürür. Toplumun kötülüğü buradan gelmektedir. Eylemsizliği öldürmemeli, kitleleri uygarlaştırmamalıdır. Akıl ve gerçek yetiştirilmemiş insan tarafındadır. Düşünce, kuzuları aydınlatma vesilesiyle ağıllarından çıkarıp sahraya göndermek ve yollarını şaşırtmaktan başka bir şeye yaramaz.

Pobedonotzeff, bilgisizliği ve Ortodoks bağnazlığını savunan tüm eserlerini yine kendisi Fransızcaya çevirmiştir. Buna bakılırsa, onun, düşüncelerini yalnız Çarlık Rusyasına değil, tüm Avrupa'ya da yaymak istediği anlaşılır. Fakat Pobedonotzeff'in arkasından gidecek bir tek düşünür çıkmış değildir.

Bkz. Osip-Lourié, (s. 247-257).

POCKELS, Carl Friedrich. Alman filozofu. 15 kasım 1757'de Vörmlitz'de doğdu, 29 ekim 1814'te Brunschweig'de öldü. Şu eseriyle kendisini tanıtmıştır: *Wersuchen einer Charakteristik des Weibb Geschlechts* (5 cilt, 1797-1802).

POELITZ, Charles-Henri-Louis. Alman filozofu. 1772'de doğmuş, 1840'ta ölmüştür. Leipzig'de öğrenimini yaptıktan sonra 1795'te Dresten'de ahlâk ve tarih, 1804-1815'te, Leipzig Üniversitesinde felsefe ve politika bilimlerini okutmuştur. Felsefesel eserleri arasında, *Ansiklopedi* (2 cilt, 1807); *Pedagoji* (2 cilt, 1806); *Politika* (2 cilt, 1808) ünlüdür. Poelitz, Kant

Okuluna bağlıdır. Bu alanda da birçok eser yazmıştır; 'tarafsızlık' (neutralité) adını verdiği ince bir kuşkuculuğu farkında olmadan savunmuştur. Bu tarafsızlığın esası şudur: "Türlü felsefe sistemlerinin yazarları hakkında öznelle nesnelin karşılıklı ilişkilerine dair tümel olarak bir şey saptanılamaz; bu ilişkileri açıklamaya, uzlaştırmaya çalışmak ve onları her çeşit tanıtlama ve reddiye dışında bırakmak suretiyle saptamak gerektir" (*Ansiklopedi*, cilt I, s. 37). Diğer bir yerde de, "bu adsız ve sıfatsız felsefe"nin, bilinç olgularının bir kuramından başka şey olmadığı görülür. Ona göre, ruhun 'ilkel edimi' olmayan her şey, kuvvetle ve mantıksal olarak böyle bir edimden doğmayan her şey varsayımsaldır (hipotetik) ve itiraz edilecek bir durumdadır; onun sağın (exacte) bir felsefeden kovulması gerekir. Bu olguların kendilerini de açıklamaktan çekinerek oldukları gibi kabul etmelidir. Poelitz'in görüşü eleştiri işinde yardımcı bir yöntem manzarasını gösterirse de ulaştığı sonuç verimli değildir.

POINCARE, Jules Henri. Fransız matematikçi ve filozofu. 29 nisan 1854'te Nancy'de doğdu, 17 temmuz 1912'de Paris'de öldü. Yüksek öğrenimini Ecole Normale Supérieure'de yapmıştır. 1886'dan itiba ren Paris Üniversitesinde profesörlük yaptı. 1887'de Bilimler Akademisine, 1908'de Fransız Akademisine üye seçildi. Differansiyel denklemlerini çözmek için yeni bir yöntem bulmuş ve bu sayede akılsal mekanik, fizik ve astronomide verimli sonuçlar elde etmiştir. O, göksel mekanik hakkında önemli eserler yazmış ve bilimsel felsefeye dair de, *La Science et Hypothese* (1902; 4. baskı, 1928); *La Valeure de la Science* (1905); *Science et Méthode* adlı eserleri yazmıştır. Bunlardan ilk ikisi, Salih Zeki tarafından *İlim ve Faraziye; İlmin Kıymeti* adlarıyle ve eski harflerle dilimize çevrilmiş, son zamanlarda da, birinci eser, *Bilim ve Varsayım* adıyle Fethi Yücel tarafından (1946), ikincisi, yine aynı çevirmen tarafından *Bilimin Değeri* adıyle dilimize çevrilmiştir (1949). Üçüncü eseri de Türkçeye *Bilim ve Yöntem* adıyle H. R. Atademir ve S. Ölçen çevirmişlerdir (1951). Bunlar, M.E.B. yayımlarındnadır. oPincaré'nin bir de *Les Derineres Pensées* adlı eseri vardır ki, bunu da bu son çevirmenler, *Son Düşünceler* adıyle dilimize çevirmişlerdir (M.E.B. yayınlarından, 1948).



Poincaré, daha çok bir bilgin olarak, bilimsel çalışmaların koşullarını araştırmıştır. Ona göre, genel olarak bir bilimde neyin kuram olduğunu gerektiğince ayırmak olanaksızdır. Örneğin, yıldızlar, Newton kanunlarına göre açıklanırken bir aynı gerçeğin ifadesiymiş gibi gözüken ve biri, "çekim, Newton kanununu izler"; diğeri, "çekim, yıldızlar üzerine etki yapan tek kuvvettir" şeklinde ifade edilen iki önermeyle karıştırılır. Bunlardan birincisi, tanımdır. Bu nedenle değişmez ve tahkik olunamaz; ikincisi ise, kontrol edilebilir. Poincaré, buna şöyle itiraz eder: Matematik, uzayı nitelendirdiğimiz özellikler, bircinstenlik (homogéneité), eşnitelik (isotropie), üç boyuttur ki, bunlar, bize verilmiş değildirler. Mekanik kuvvetlerin özellikleri ise, etki ve tepkinin eşitliği... vb.'dır. Bunlar da yalın tanımlardır. Bu onaylamalar ve tanımlar, birtakım yalın uylaşımlar (conventions) dır ki, bunlar, kuramsal olarak serbest oldukları halde, pratik olarak en 'elverişli' olanını seçeriz. Yani, olayları en sade yapılarıyle düzenlemeye elverişli olanlarını seçeriz. Poincaré, Mach'ın 'düşünce ekonomisi ya da yalınlık' ilkesini kabul eder; fakat deneysel veriye (donnée) değinmez. Ona göre, bir olgunun mekanik açıklanması mümkündür, fakat olgu (fait), özgürlüğümüzün durduğu yerde kalır (E. Bréhier, cilt II, s. 1065-1067).

Poincaré, tüm geometri kavramlarını da tanımlara ve uylaşımlara dönüştürür. Ona göre, uylaşımlar, ruhumuzun özgür faaliyetinin bir eseridir. Bundan geometride zihnin rasgele hareket ettiği sonucu çıkarılmamalıdır. Deney, bizi serbestçe seçmeye terk eder; fakat, zihnimiz en uygun, en evlerişli yolu ayırt etmek suretiyle öncülük yapar. Eşya hakkındaki algımız bize, Öklid uzayının bizim için en elverişli olduğunu gösterir. Mekanik ilkeler, doğrudan doğruya deneye dayanmış olmakla birlikte, geometrik postülatların uylaşımlı karakterini paylaşırlar. Kuramların rolü de, bir sınıflama rolünden ibarettir. Bunlar, ruh tarafından, olgular arasında görülmüş olan ilişkileri anlatmak için yaratılmış soyut simgelerden başka bir şey değildirler. İki çelişik kuram, birbiriyle karışmamış ve eşyanın derinliğinde aranmamış olmak koşuluyle aynı araştırmanın aracısı olabilirler.

Poincaré, Emil Boutroux'nun zorunsuzluk kuramına dair bazı düşüncelerini geliştirmiştir. Ona göre, varsayım (hipotez), bilimle pek esaslı bir rol oynar. Geometrideki tanımlarla belitler, ruhumuzun imal ettiği uylaşımlardır; ya-

ni, bir çeşit varsayımlardır. Varsayımlar, mekanik ve fiziğin büyük kuramlarında da önemlidir. Zira bu kuramlar, olguları temsil etmek için bulduğumuz ve aynı suretle mümkün olan tüm diğer kuramlar içinde en sade ve en elverişli olanlardır (P. Janet ve G. Séailles, *Les Problèmes et les Ecoles,* 1932, s. 148 ve 236).

Poincaré'ye göre, başka gezegenlerde, değişik koşullar altında daha elverişli olan bir evren sistemi kurulabilir. Onun, 'kayıtım yöntemi' (récurrance) adını verdiği bir tanıtlama yöntemi daha vardır ki, bu matematiğe tümevarımın uygulanabileceğini göstermek için kurulmuştur. Bu konuda ona türlü bilginler itiraz etmişlerdir. Hannequin, Duhem, G. Milhaud ve Ed. Le Roy... Fransa'da Poincaré'nin yolunda ilerlediler. Onun düşüncelerinde pragmacılığın da izleri ve öğeleri vardır. Külliyatı 10 cilttir.

Bkz. Berthelot, *Un Romantisme Utilitaire;* Henk, *Poincaré's Theorie der Wissensch. Math.* (1910); E. Lebon, *H. Poincare* (Paris, 2. baskı, 1912).

POIRET, Pierre. Alman filozof ve mistik Tanrıbilimcilerinden. 15 nisan 1646'da Metz'de doğdu, 21 mayıs 1719'da öldü. Calvinci olan babası fakir bir işçiydi. Onlar, Poiret'yi ressam yapmak istiyorlardı. O da bu güzel sanatta çabuk ilerledi; fakat resimle birlikte Descartes felsefesi ruhunu sardığı için, bu sanatı metafizik ve din uğruna terk etti. Üniversite derslerini izlemek için Bâle'e gitti. Oradan Heidelberg'e geldi; burada da İncil'in nüfuzu altına girdi. Anweil ve Hamburg'da pastör oldu. Bu son şehirde ünlü Mille Bourignon'un dostluğunu kazandı; hararetle mistik eserler okumaya başladı. 1688'de *Dinin İlkeleri* adlı eserini yayımlayınca, Hamburg din makamları, başına o denli büyük işler açtılar ki, Leyde yakınlarında bulunan Rhynsburg'a çekilmeye mecbur oldu. Bütün eserlerini, hayatına da son verdiği bu inziva yerinde yazdı. Sayısı otuzu geçen eserleriyle, eski ve çağdaş mistikler uğraşır dururlar.

Poiret, Antoinette Bourignon'un eserlerini 19 cilt olarak yayımladı. Bu eserlere, kendi biyografisiyle birlikte ateşli bir övgü (methiye) ekledi. *Hıristiyan Tanrıbilimi Düşüncesi* (1687) adlı Latince yazdığı bir eserde de Jacob Boehme'yi inceledi. Bu Töton (yani, Cermen filozofunun yazılarını pek karanlık buldu; bunların yalnız bir iki sayfasını önerebildi. Eserlerinden birçoğunun konusunu da Madam Guyon'un eserleri teşkil eder. Özellikle, *İyi Ruhların Esenliği* (1687) adlı eserinde, bu kadının düşüncelerini ve inançlarını inceledi. *Başlıca Son Çağ Mistiklerinin ve Tinselcilerinin İlkeleriyle Karakterlerine Dair Mektuplar* adlı eserlerinde de, kendi okulunun 130 kadar yazarını tüm ayrıntılarıyle tanıtmış, nihayet *Cermen Tanrıbilimi ve İsa'yı Taklit* adlı eserlerin pek serbest birer çevirisini vermiştir.

Poiret, felsefede Descartes'a bağlanmıştı. *Cogitationum Rationalium de Deo* (Amsterdam, 1677) adlı eseri, bunu açıkça gösterir. Fakat sonraları hissedilmez bir surette üstadının 'doğuştan düşünceler'inden olduğu kadar da Locke'un 'kazanılmış düşünceler'inden uzaklaşmaya başladı. Her ikisine karşı da, 'Tanrı vergisi (infuses) gerçekler kuramı'nı şu iki eserde ileri sürdü: *Oeconomie Divine* (7 cilt, 1687); *Erudutione Solida* (2 cilt, 1692). Birinci eser, altı bölümdür. 1 ve 2. ciltler, Yaratma ekonomisini, 3. cilt, Günah ekonomisini, 4. cilt, İsa'nın cesetlenmesinden önce yerleşmesinin ekonomisi, 5. cilt, İsa'nın cesetlenmesinden sonra yerleşmesinin ekonomisini, 6. cilt, İsa'nın işbirliğinin Tanrı işlemiyle ekonomisi, 7. cilt ise, Evrensel kayranın ekonomisi... gibi sorunları kapsar. Bu iki eser incelenirse şu özet elde edilir: Evvelâ felsefeye iyi bir yöntem kuralı saptamalıdır:

1. Gerçeğin araştırılmasında uygun bir düzeni, yani bizi amaca götürecek olan düzeni izlemek gerektir.
2. Kendi kendimize sadık olmalıyız.
3. Başkalarını aydınlatmaya çalışmadan önce, kendimizi aydınlatmaya çalışmalıdır.
4. Birçok insanların kendi bozuklukları yüzünden gerçeği elde etmeye ne denli yeteneksiz olduklarını düşünmelidir.
5. Aklı İsa'ya itaat ettirmek suretiyle yükseltmelidir.
6. Tanrısal eylem konusunda, kendimizi tamamıyle edilgin bir halde tutmalıdır. Bundan sonra gerçeği tanıyıp seçmeye yarayan karakterler hakkında doğru bir fikir edinmek gerektir.

Poiret, gerçeği çift anlamda kabul eder. Biri 'maddesel gerçek'tir ki, bu 'içsel' ya da 'zihinsel gerçek' olmak üzere ikiye ayrılır. İçsel gerçek, bir şeyin olduğu gibi bulunduğu yerdeki gerçeğidir. Zihinsel gerçek ise, izlenimlerimiz ve anlayışlarımızın (conceptions) kendilerini oluşturan eşyaya uydukları her yerde bulunur. Nesne ile ruhumuzun birbirine uygunluğu üç şekilde olabilir:

a) Bu gerçek bir algı olabilir. Bu takdirde bundan en doğru gerçek doğar. Gerçek hakikat; kaynağının duyusal ya da tinsel oluşuna göre, ya tinsel ya da duyulur olabilir. Nihayet bunları eşyanın kendilerinden değil, eşyanın düşüncelerinden aldığımız ideal düşüncelerden ayırt etmek gerektir. Şu halde bu çeşit gerçeklerden her birinin özel kriterleri olmalıdır.

İnsan ruhu bu üç çeşit gerçekle yakışık

(assortie) olmak üzere üç farklı fakülteye sahiptir: Algıç; Tanrısal ruh; İnsel akıl... Algıç ki, —buna Poiret, çoğu kez duyusal ya da hayvansal deyimlerini de kullanır— bu, dışsal izlenimleri kabul etme yeteneğinden başka bir şey değildir. Tanrısal ruh ise, Tanrısal etkileri almak iktidarıdır. İnsel akıl, düşünceleri oluşturma fakültesinden başka bir şey değildir. Bu üç fakülte türü, insel zekânın dereceleri kadardır. Fakat bu dereceler, hem tamamıyle birbirinden ayrı, hem de doğaları bakımından farklıdırlar. Böylece. Tanrısal kısım, aklın insel yanının karakterini veren faaliyeti bir yana atar. Bu kısım tamamıyle edilgindir. Tanrısal zekâya en çok yaklaşan, duyumdur. Çünkü, bu da mutlak surette edilgin bir karaktere sahiptir. Bu iki son uç (münteha) arasında, Tanrısal âlemle cisimli âlem arasına yerleşmiş olan fakülte yerleşir ki, bu da zihinsel faaliyetle gerçeksel alanıdır. Ne olursa olsun, insanın gerçek yetkinliği eylem değildir. İnsan, kendi ruhunun derinliklerine sokulması oranında eşyanın derinliğine nüfuz edebilir; ve o kadar da tepki yoluyle yaratanın belirlemelerine nüfuz edebilir.

Ruhumuzun bu üç gücüne, üç ışın ya da üç vahiy tekabül eder: Tanrısal ışın; akıl ya da felsefenin karanlık ışını. Birincisi yanılmaz; ikincisi hiç bir zaman kuşkuyu kabul etmez; üçüncüsü tersine olarak değişkendir; ve pekin değildir. Bundan hiç bir bilginin, Tanrı varoluşu hakkındaki bilgimizden daha emin olmadığı, hatta bunun sağlamlıkta kendi özel varoluşumuz hakkındaki bilgimizi de aştığı, —zira, zorunsuz varlıkla, mutlak varlıklar önünde bir hiçtir— sonucu çıkar. Poiret, "Evet, der, varlığın sonsuz uçurumu, mutlak ve yalın olan ben'im. Gerçek ve mutlak benim, sensin. Senin katında ne ben, ne de benzerlerim şartlı ve tekil varlıklardan başka bir şey değildir!.." (*Yaratmanın Ekonomisi,* s. 31-35). İnsan, bu üç ışından birini takip ettiğine göre, ya Tanrıbilimci, ya doğal adam ya da filozof olur. Poiret'ye göre, dinle felsefenin birbirinden mutlak surette ayrı oluşundan daha saçma bir şey yoktur; bu, âdeta bir ressamın yapmakta olduğu portreyi aslına bakmadan, sadece kendi alışmalarına dikkat ederek yapmaya zorlanmasını istemek demektir; portrenin aslı, Tanrıbilimin başlıca konusu, yani Tanrı ve onun ışınıdır.

Poiret'nin ruhsal fakülteler arasına kurduğu hiyerarşi düzeni, ahlâksal bozukluğa olduğu kadar da sahte öğrenime karşı biricik güvencedir. Gerçek ve tam bilgelik, ruhumuzun 'esaslı' güçlerinin gelişmesiyle başlar. Bu gelişme, insanın gerek kendi içinden, gerek dışından kendisini işittiren Tanrı'nın sesine içtenlikle uyduğu zaman başlar. Böylece, aklın sükûtu, tinsel ilerlemenin birinci koşulu olur. İkinci koşulu da Tanrı aşkıdır. Bu, her iyinin ilkel kaynağına karşı duyulan şiddetli ihtiyaçtır. Bu aşk, bizde o göksel kaynağa yakınlaşmak hususundaki doğal iktidarsızlığımızı anladığımız zamandan itibaren alevlenir. Bu sarsılmaz ve sağlam bilgiyi, yüzeysel ve dışsal bilgiden ayırt etmek gerekir. Fakat, bunu bu yüzeysel ve dışsal bilimi atmaktan ibaret zannetmemelidir. Zira, bu iki çeşit bilgi, ayrılmaz bir surette birbirine bağlıdır. İnsan nasıl ki içsel organlara sahip olduğu halde, kendi dış organı olan derisine de itina ederse, gümüş bir para, altın bir paradan daha az kıymetli olduğu halde, yine bir kıymete sahipse, bu dışsal bilgelik de öyledir. Bu içsel ve ruhsal kültür, ihmal edilmediği sürece saygıya lâyıktır.

Poiret'nin dış bilimden anladığı şey, kaynağını akıl, maddesini düşünceler, alet ve çimentosunu akıl yürütme teşkil eden bilgilerdir. Bunların ürünlerine yüzeysel demesinin nedeni ise, bunların 'yüzey'den, yani dışardan, 'olaylar'dan başka bir boyuta sahip olmamalarından, ruhun derinlik ve özüyle doğrudan doğruya ilişkileri bulunmadığındandır. Bu yüzeyselliği teşkil eden kavramlar, kopyalardan, yansımalardan, yankılardan, şekillerden, kaçkın ve aldatıcı hayallerden başka bir şey değildirler. Oysaki sağlam bilgi, zihnin derinliğine, kalbin derinliğine, kavramların canlı örneklerine, gerçeklerin kendilerine, eşyanın varlık ve ruhuna sahiptir. Ona göre, bu dışsal bilgelikte durulamaz. Bu bilgelik ya sağlam bilime yönelecek ya da sahte bilgelik halinde soysuzlaşacaktır. Bu soysuzlaşma, düşüncelerin kaynaklarına ve gerçeklerin kendilerine yükselmeye özenilmeyerek sudan tasarrufları yeter buldukça meydana gelir. Aklın Tanrı ve Tanrısal şeyler hakkında edindiği düşüncelerle Tanrı'nın bizi aydınlattığı nurun oluşturduğu düşünceleri kabaca birbirine karıştırmış olmakla aldanılmış olur. Aklımızın düşünceleri Tanrısal vahiylere nazaran, ayın güneşe oranı gibidir. Bu düşünceleri Tanrı'nın kendisi için kabul etmek açıkça puta taparlığa dönmektir. Bu aşırılığa matematikçilerle Descartesçıların çoğu düşerler. Onlar, her yerde matematikteki ilkelere benzeyen bir apaçıklığın gerektiğini ileri sürerler. Bu türlü etütler ise, eşyanın sınırlarına ve dışa taalluk ederler; içine ve temeline değil. Şu halde Descartes, fiziksel öğeleri matematikten elde ettiği için yanılmıştır. Bu, öğeleri bozmak ve sahteleştirmek demektir; bu, âdeta ölü bir cesette görülen bazı olayları canlı organizmadaki kanunlarla açıklamaya benzer. Fizik, doğanın ancak kadavarsını öğretir. Özet olarak Poiret, matematiğin bu uygulanmasını felsefe için zararlı görür. Ona

göre, bu geometrik ve kaderci eğilim, bilginleri her yerde, zorunlu, cansız eğilemez bir şeyler araştırarak hiç bir yerde özgür ve kendiliğinden olan (spontané) ve gerçekten canlı şeylerin bulunduğunu anlayamaz bir duruma getirmek suretiyle, doğada ve Tanrı'nın bütün eserlerinde parlayan niyet (dessin) ve amaç ilişkilerini inkâr etmeye sürükler. Her ne kadar Descartes, "Doğanın amaçlarını açıklayamayız, çünkü Tanrı'nın niyetlerine nüfuz edilemez!" derse de, bu söz, tamamiyle doğru olsaydı, bütün eşyaya kaynak olan neden ve niyetleri daha fazla bilmemiz gerekirdi. Bu amaçlı nedenlerin inkârı, daha çok amaç ile nedenin, amaçla kaynağın birbirine ne denli karışmış olduğunu görmemekten oluşmaktadır. Tanrı, bir kez belirmek ve kendini keşfettirmek isteyince, evrenin planını bu amaca göre tasarlayınca, Tanrısal niyet, hiç bir zaman hareketsiz ve etkisiz kalamaz. Belki o, âlemin bugünkü şeklinin gerçeksel ve edimsel nedeni olmaya zorunludur; bu suretle de bu şekil ve bu âlemin Tanrısal niyet ve planla uzlaşmış olduğu görülür.

'Sağlam' bir felsefe ve bir dışsal felsefeyle Tanrıbilim olduğu gibi, 'sahte' bir felsefeyle Tanrıbilimin gerçeksel bir ışığı olan dışsal Tanrıbilim bir olduğu halde, sahte felsefe ve Tanrıbilimler pek çoktur.

Poiret, *Tanrısal Ekonomi* adlı eserinin III. kısmındaki mistisizm bahsinde, şerrin niteliğine dair görüşlerini belirten özel bir bölüm verir. Ona göre, eğer Tanrı yalnızca var ise ve onun dışında kendinden başka bir şey yoksa asla şer varolamaz. Tanrı'nın özü kadar da saf yokluğun (néant) şerre yeteneği yoktur. Tanrı'nın öğütlerinde de şerrin bulunması olasılığı vardır da denemez. Bu öğütlerde ancak gerçek olan şeyler bulunabilir. Onda, yaratığın düşmesi bulunamaz. Zira, bu düşmenin olabilirliği bir kusur, bir yokluk, bir hiçliktir. Tanrı'dan ayrılmış olan şeyler ise, gerçek bir şey değildirler, gerçek olmayan ise, pozitif bir temele muhtaç değildir. Fakat, şerri Tanrı'nın istediği söylenemeyince, şerrin Tanrısal iradeye karşın, vukua geldiği de söylenemez. Zira şer, Tanrısal iradeyi sınırlamaya elverişli bir gerçeklik değildir. Öyle ise şer, 'Tanrısal iradesiz' olarak vardır. Tanrı'nın hiç bir eseri, hiç bir gerçek varlık —hatta bunlar yetenekli oldukları yetkinliği meydana çıkarmamış olsalar bile— fena değildirler. Gelişen, bu itibarla da var olmayana karışmış olan varlık fena değildir. Şu halde varoluşu inkâr edilemeyen bu şer nedir? O, gerçek bir şey değildir ama, saf yokluk da değildir. O, gerçek bir varlık ve saf bir yokluk da olmayınca, her ikisinin bir karışımı olmak gerekir ve bu karışım, Tanrı tarafından düzenlendiği sürece fena olmayabilir. Fakat bu, aynı karışım içinde sınırlı varlık olan ben —yani, gerçekte kendi kendime hiç bir şey değilim— şerri oluşturan saçma bir karşıtlığın doğmasına neden olmuyorum. Özet olarak, ona göre, insan kendisini daha iyi tanıdıkça, kendi kendine daha iyi anlar ki, Tanrısız benlik, hiç bir şey olmadığı gibi, hiç bir gerçekliğe de sahip değildir. Bu gerçeklik yokluğunun Tanrı'dan geldiğini söyleyemem. Hayır, ben kendi kendime bir şey değilim. Bu gerçek olmayanı, varlık görüşünü vermeye zorlanırsam, kendi kendime ve kendim için bir şey olduğumu tasavvur edersem fena olurum. Özet olarak Poiret, Descartes Okulunu takip ettikten sonra kuramsal yöntemi yıkmak için savaşmış, doğacılık üstü (supranaturaliste) bir mistisizme kendini vermiş ve bu suretle de aklı, her çeşit özel faaliyetlerden yoksun kılmıştır (Tennemann, cilt II, s. 119).

Poiret'nin ölümünden sonra *Opera Posthuma* başlığıyla bazı yazıları da bastırıldı (Amsterdam, 1721).

Bkz. J. W. Fleischer, *Pierre Poiret als Philos.* (1894).

POLEMON. Yunan filozofu. Eski Akademiye bağlıdır. Diogéne Laêrce'e göre, Atina köylerinden Oete'de doğmuştur. Doğum tarihi bazı kaynaklara göre, M.Ö. 315 ve ölüm yılı 265 ya da 273'tür. Zengindi ve daima kendi zevklerini kandırmak için paralı gezerdi. Otuz yaşına doğru sefahat arkadaşlarıyle birlikte Eflatun doktrinini okutmakta olan Xenokrat'ın dershanesine geldi ve onun verdiği derslerden o kadar hoşlandı ki, başında bulunan çiçekten tacı atarak, onun sadık bir öğrencisi oldu. 315'te de, Akademinin şefi olarak hocasının yerine geçti. O, Akademiye geldiği zaman, Xenokrat, Eflatun'un en sert özdeyişlerini okutmaktaydı. Polemon'un pek lâubali tavırlarla, karşısına dikilmiş olmasına aldırmayarak söylevlerine devam eden üstat, itidalsizliğin insanı nasıl hayvanlaştırdığını öyle bir belâgatle anlatmıştır ki, Polemon, kendi durumundan utanmış ve derhal bu filozofa öğrenci olmuştur. O, felsefenin insan ahlâkı üzerine nasıl kurtarıcı bir etki yaptığının tanıtlamasında bir kanıt olarak gösterilen örneklerden biri olmuştur. Polemon'un yazmış olduğu eserler, daha Suidas zamanında kaybolmuştur. O, derslerinde hocasına benzemeye çalışmış, felsefeyi ahlâktan ibaret sayarak pratiği kuramsaldan daha üstün görmüştür ve Eflatun sisteminde pek büyük rolü olan diyalektiğe az önem vermiştir. Bu suretle onun stoacılık okulunu açtığı kabul edilir. Krates, Krantor, Zenon, Arcesilas... Polemon'un öğrencilerindendir ve Zenon'a

stoacıların benimsedikleri, "hayatımız doğaya uygun olmalıdır", yani, "doğanın ilkel bağışlarından zevk almalı, fakat bunlara erdemi de eklemelidir" tezini telkin eden de kendisidir (Ciceron, *De Finibus*, liv. IV, cilt VI); o mutluluğu erdemin bir sonucu gibi görmüştür (İskenderiyeli Clément, *Stromates*, liv. II).

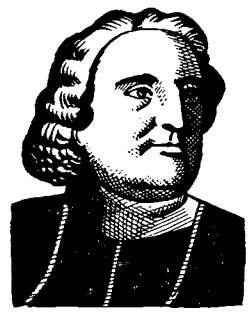
Polemon, yüksek ve değişmez bir sesle ders verirmiş. Pek soğukkanlı olan bu filozofun bacağından bir köpek ısırmış, bu olaydan şehir telâş etmiş; fakat kendisi hiç oralı olmamış. Tiyatroda heyecanlanmaz, başkalarını coşturan bir şiir okunduğu zaman, o, dinlememiş gibi kayıtsız kalırmış. Zira Polemon, ruhun sertlik ve sağlamlığı, insanın eylem ve âdetlerinde de kendisini göstermesi gerektiğine inanıyordu. Diogène Laêrce'in kaydettiğine göre Polemon, insanın kendini diyalektik kuramlardan çok pratiğe alıştırmasını önerirmiş. Bir musiki kitabını yutmakla değil, onu incelemek suretiyle müzikçi olunabileceğine, kuramsal bilgilerin etrafımızdakilerin hayat ve takdirini uyandırması iyi olmakla birlikte, hayatını ahenkli bir surette düzenlemenin daha iyi olacağına inanmıştır. Derslerini ayakta verir ve kendine sorulanları karşılıksız bırakmaz, yorulunca bahçesinde dinlenirdi. Öğrencileri, ona okul yanında yaptırmış oldukları küçük bir evde birlikte yaşarlardı. Polemon, Homeros'u destancı bir Sophokles ve bunu da trajedi yazan bir Homeros diye nitelendirmiş, bu itibarla kendisinin şiirden de hoşlandığına hükmolunmuştur.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. IV).

POLEMON. Yunan filozofu. Aynı zamanda coğrafyacı da olan bu filozofa Perieget adı da verilir. M.Ö. II. yüzyıl stoacılarındandır. Atina'da yaşamıştır. Rodoslu Panaetius'ün öğrencisidir. Yunanistan'ı dolaşarak yazıtları (inscriptions) toplamıştır. *Antoloji* adlı eserindeki yergileri de bu suretle elde etmiştir. Bu seyahatleri dolayısıyle Yunan kasabalarını da yazmıştır, fakat bu eser kaybolmuştur. Kendisinden ve bu eserden Atene sık sık söz eder. Ondan kalan parçalar, Pereller tarafından Leipzig'de yayımlanmıştır (1838).

Bu Polemon'u, milâdın II. yüzyılında yaşamış olan ünlü Roma hatiplerinden Polemon Antoninus'le karıştırmamalıdır. Bu yorulmak bilmeyen hatip kadar mükâfat kazanmış olan kimse yoktur, denilebilir. Öleceği zaman, "Mezarımı çok iyi kapatınız ki, güneş benim sükût ettiğimi görmesin!" demiş. Pek onurlu olan bu adam, etrafında köpekleri, köleleri ve gümüş eyerli atları olmadan gezmeye çıkmaz, bütün halkı kendisinden aşağı görür, imparatorları kendine eşit sayar ve tanrıları imparator farzederdi. Kendisinden Maraton'da ölen komutanlar için söylediği matem söylevlerinden başka bir eser kalmamıştır. Bunları Leipzig'de Orelli bastırmıştır (1819).

POLIGNAC (le Cardinal Melchior de). Fransız filozof ve hümanizmacısı. 1661'de Puy'da (Valay) doğdu, 1741'de öldü. Papa Benoîy XIII ile Clément XII, Fransız elçisi olmuş, zamanının birçok büyük işlerine karışmıştır. Académie des Inscriptions'a da üye seçilmiş olan Polignac, felsefe öğrenimini Harcourt Kolejinde yaptı; gezimci olan hocasının itirazları dolayısıyle Descartes'ı öğrendi ve ondan hoşlandı. Tezlerini seçmek ve savunmak zamanı gelince, hocasının düşünceleri aleyhine ve Descartes'ın lehine hazırlandı; kendisine hiç bir başkanın yardımı da olmaksızın açıkça Descartes'ı savundu. Uzun zamanlardan beri, Latin ülkelerinde ve üniversitede bu denli şiddetli bir tartışma olmamıştı. Garip bir uygulamayla bu genç rahip, birbirin izleyen iki gün içinde iki farklı tezi savundu. Bunlardan biri, Descartes'ın diğeri Aristo'nun onuruna aitti. Kendisi, Descartes'ın ilkelerini tez halinde tertipledi. Zira bu, Paris Üniversitesinde ilk doktora teziydi. O, Descartes'ı savunmak suretiyle daha ilk gününde herkesi memnun etti. Ertesi gün de, Aristo'yu, gezimcilerin alkışları arasında savunmayı başardı. 1698'de Polonya'dan dönerken Hollanda'dan geçmiş ve orada Bayle ile birlikte birçok konferanslar vermiştir. *Anti-Lucretius, Sive de Deo et Natura* (2 cilt; Paris, 1745) adlı ve son çağların Latin şiirinde bir şaheser sayılan ve her biri, binden bin üç yüze kadar beyti kapsamak üzere dokuz kitaba ayrılmış olan eserinin ilk felsefesel düşüncelerini, Bayle'in itirazlarıyle Lucrece'in bazı parçalarından aldı. Bu andan itibaren türlü vesilelerle bu eserin şiirlerini yazdı; hayattayken de bazı parçalarını yayımladı; fakat eserini tamamlayamadı. Müsveddeleri arkadaşı rahip Rothelin ile profesör Le Beau, gözden geçirdikten sonra basılmıştır. Bu eserin her bölümünün başlıkları sırayla: *De Voluptate, De İnani, De Atomis, De Motu, De Mente, De Belluis, De Seminibus, De Mundo, De Terra, De Mari*'dir.



Marian, Polignac için yazdığı övgüde (met-

hiye), bu eserde geçen sorunların gelişmelerinde en katı ve en iyi anlaşılmış bir Descartesçılığın parladığını anlatır. Bununla birlikte o, Descartes kadar da Lucrece ve Epikür için hayranlık duyar ve Fontenelle gibi, Newton'un boşluk tezine karşı Descartes'ın dolgunluk tezini savunur ve çekim düşüncesini gizli bilimlerin bir niteliği sayar; buna karşı daha açık bir düşünce saydığı içtepi (impulsion) düşüncesini ileri sürer.

Metafizik bakımından Descartesçı olan bütün büyük ilkeleri genişletir. Hatta çoğu kez Descartes'ın *Méditationes*'unu manzum olarak Latinceye çevirir. Eserinin ruhla beden farkını ve ruhu incleyen beşinci kitabı böyledir. Altıncı kitabı ise, hayvanların otomatizmini geliştirmeye ve savunmaya ayrılmıştır. Ruhla bedenin birleşmesi ve aklın niteliği sorununda onun Malebranche'dan yararlandığı görülür. Zira Polignac da bu filozof gibi, Tanrı eyleminin beden hareketleri üzerine dolaysız olarak etki yaptığını, ruhumuzun arzuları vesilesiyle beden hareketini yaptıran neden Tanrı'dır, der ve yine Malebranche gibi, aklı, Tanrı ile özdeş yapar. Polignac, yalnız Lucrece ve Epikür'ü reddetmez, aynı zamanda Hobbes, Spinoza ve Locke'u da reddeder. Hobbes'a karşı adaletin tümel bir kanun olduğunu ileri sürer ve Spinoza'yı Tanrı ile evreni, mimarla evi karıştırmakla suçlandırır. Tanrı'nın maddeye düşünme fakültesi verip vermediğinden kuşkulanan Locke'a karşı da, "Uzam, maddenin bir kipi (mode) değil, özün kendisidir ve her şey, uzam olduğu için ondan meydana gelir. Uzamdan düşünme fakültesinin olanağını çıkarıp atmasının nedeni, uzamla düşünme arasında hiç bir ilişkinin bulunmamasıdır" der.

Polignac'ın eseri, Descartes felsefesine dair Hollanda, Fransa ve İtalya'da basılmış olan Latince ve manzum olan eserlerin hepsinden üstün sayılır. Onun adı geçen eserini Anti-Lucrece adıyle, Bougainville Fransızcaya çevirmiştir.

Bkz. Bu Fransızca nüshanın *Discours Préliminaire*'i ile Bozne ve Marian'ın methiyeleri.

POLITIEN, Angelo-Ambrogini. Bu İtalyan ozan ve filozofunun daha doğru adı. Angeino'dur. Toskana kasabalarından Mont-Pulciano'da 1454 yılında doğmuş, orada Policiano adını almıştır. Politien, 1294'te ölmüştür. Floransa'da Latince ve Yunancayı ünlü üstatlardan öğrendikten sonra, kendisi de büyük başarılarla bunları aynı şehirde okuttu. Klasik etütlerin yeniden doğmasını müjdeleyenlerin ünlülerindendir. Kırk yaşında ölmesine karşın ömrünü, bir kısmı felsefeye ait olmak koşuluyle pek geniş çalışmalarla geçirdi. O, genel derslerinde yalnız Aristo'yu açıklamakla kalmamış, ustalıklı bir zekâ ve bilgiyle Eflatun'un *Charmide*'ini ve Epiktetos'un *Manüel*'ini Latinceye çevirmiştir. Söylevlerinden biri, zamanındaki bilgilerin felsefesel bir ansiklopedisi olduğu için, üzerinde durmaya değer. Bunun adı, 'Panepistemon' ya da 'Evrensel Bilgin' dir. Bunda Politien, bilim ağacının dalları olmak üzere üç çeşit bilgi gösterir: 1. İlham olunan, 2. Keşfolunan, 3. Yaratma (icat) ve ilhamla karışık olan bilgiler.



Birincide Tanrıbilim, ikincide felsefe, üçüncüde keramet (divination) vardır. Felsefe de üçe ayrılır:

a) Gözetimsel (spectatif), yani sezgisel felsefe.

b) Günlük (actuel), yani pratik felsefe.

c) Akılsal (rationalis) felsefe.

Bunlardan birincisi maddesel olsun olmasın her çeşit miktar ve nicelikleri kapsar. Şu halde matematik, fizik, psikoloji ve hatta metafiziğin bir kısmı buna dahildir. İkincisi töreleri inceler. Bunda gündelik ahlâk vardır. Üçüncüsü ise, gramer, diyalektik, retorik, tarih ve nihayet poetikten ibarettir. Bunlardan gramer, 'gösterme'yi; diyalektik 'tanıtlama'yı; retorik, 'kandırma'yı; tarih, 'hikâye etme'yi; poetik ise, 'eğlendirme'yi öğretir.

Politien'in ozan yanı da güçlüdür. *Sylves* adlı eserinde Virgil kadar başarılı bir doğa güzelliklerine âşık olduğu görülür. Çağına göre yeni olan *Orphee* adlı eseri bir trajedidir; diğer manzum ve mensur eserleri onun bilgisi kadar da duyarlık ve hayalgücünün genişliğine aracılık ederler. Külliyatı 1866'da Floransa'da basıldı.

Bkz. Meiners, *Biographies des Lettres de la Renaissence* (cilt II'de Politien'in hayatı).

POLUS (Agrikentli). Yunan sofistlerindendir. Gorgias'a bağlıdır. Onun bütün doktrinlerini kabul eder ve savunur. M.Ö. V. yüzyılın son yıllarında kendini göstermiştir. Eflatun'un zannettiğine göre, Sokrat'la birlikte ihtiyarlamış olan Gorgias, retorik üzerine tartışmalar yaparken fazla kızıştıkları vakit sahneye Polus çıkarak hocasının yerini alır ve tartışmaya devam edermiş. Aynı zamanda, "kişisel çıkar, her çeşit hayrın ölçüsüdür" şeklinde ifade edilen iğrenç özdeyişi savunacak kadar ileri gi-

dermiş. Sağlam kanıtlar getirmekten çok, büyük sözcükler sıralamakta pek usta olan Polus, sahneyi daima insel gidişin gerçek ilkeleriyle onur ve ahlâkı savunan hatibe terk etmeye mecbur kalırdı. Bu ikinci derecedeki sofiste dair fazla bilgimiz yoktur.

Bkz. Eflatun, *Gorgias*.

POLYBE. Yunan tarihçisi. M.Ö. 201'de Arkadya'daki Megalopolis şehrinde doğdu, 120 yılında öldü. Lykortas'ın oğludur. Orduda, politikada, yazı işlerinde uzun ve onurlu başarılar elde etti. İran'la Romalılar arasındaki bu savaşta bir süvari kıtasına komutanlık yapmıştır. Yurtseverliğinden kuşkulanan Romalılar, onu İtalya'ya götürmüşlerdir. Polybe, orada on altı yıl kalmıştır. Scipion Emilianus'le tanıştı; ve onunla birlikte Kartaca'nın kuşatılmasında bulundu. Yunanistan'a döndükten sonra bu savaşlarda ve yaptığı uzun seyahatlerde topladığı belgeler üzerinde çalışarak *Genel Tarih* adlı eserini yazdı. Polybe, tarih felsefesi ve felsefe tarihi bakımından eskiler arasında saygıyla anılması gereken bir tarihçidir. O, yalnız Eflatun ve Aristo'dan sonra hükümetin üç şeklini tanımış değil (bozulursa, istibdada dönen monarşi; bozulursa otokrasi haline giren demokrasi ve yine bozulursa oligarşiye dönen aristokrasi), Eflatun ve Aristo gibi devletleri zaman zaman baskı aşırılıklarını özgürlük aşırılıklarına dönüştüren (istihale) uğursuz kanunlara da değinmiş ve aynı zamanda kendisinden önceki tarihçilerin izledikleri 'öykü' (hikâye) yöntemine aykırı olarak ve o zamana göre yepyeni bir özellik taşıyan ve kendisinin 'pragmacı' adını verdiği yöntemi getirmiş ya da getirdiğini zannetmiştir.

Ona göre tarihçiler, araştırmalarında vesveseli olmalı, öykülerinde doğruluğa ve yargılarında tarafsızlığa önem vermelidirler. Tarihçi, olguları dikkatle çözümlemeli, bunların neden ve sonuçlarını belirtmeli ve geçmişe ait incelemelerin bağışladığı ışıklarla geleceği aydınlatmalıdır. Hatta, tarihsel birer kişilik olan devlet adamlarına belgin (precise) öğütler vermeli ve işlerini başarabilmeleri için güvenilebilir yollar göstermelidir. Polybe, kendi üslubunun bir karakteri olan çok laf etmenin ve kendisinin icat ettiğini zannettiği pragmacı yöntemin yararları üzerinde ısrar eder. Başka tarihçilerin düştüğü yanılmalarla onların eleştiri konusundaki yanlışlıklarını, halkın saçma inançlarıyle fazla itibar kazanmış olan tuhaflıklara dair betimlemelerini, imparatorlukların büyüklük ya da çökmelerini sağlayan nedenleri araştırmaktaki ihmallerini göstermek ve bunları düzeltmek için hiç bir fırsatı kaçırmaz.

İnançlarında pek içten bir mesrik olan Polybe, 'din'in, halk tutkularını içine alan ve halkın ahlâkını koruyan bir aracıdan ibaret olduğunu, kaderimizi yüksek ve özgür iradesiyle çizen Tanrıça Fortune'ye inanır. Adaletli olmaktan çok, keyfince hareket etmekten hoşlanan bir tanrıça, insanın uzun bir mutluluk ve esenlik içinde yaşamasını kıskanır, der. Fakat, onun uzun bir sefalet içinde sızlanmalardan da hoşlanmadığına işaret eder. Niteliği hakkında verdiği kararsız ve bulanık bilgilere karşın bu tanrıçanın nüfuz alanını daraltan Polybe, olaylar ve eylemlerin doğal açıklamalarını kesin olarak yapmadığı zamanlarda, bu tanrıçadan yararlanmayı uygun bulur. Örneğin, Yunanistan'ın nüfusunda beklenmedik bir azalma olduğu ve sayısı için olduğu kadar da tarım için gereken kollar yok olmaya başladığı zaman, bu düğümlerin çözülmesi istenirse, kâhinlere danışmanın ve bu belâlara çare bulmalarını istemenin açıkça bir delilik olduğunu anlatır. Ona göre, Yunanlılar, kötülüğün nedenlerini evlerinin dışında aramaya mecbur değildirler. İnsanı bir aileye sahip olmaktan ve bu aileyi beslemekten vazgeçiren gurur, hasislik ve tüm diğer erdeme aykırı düşkünlüklerdir. Kendimizi ıslah edersek, ne kâhinlere, ne de falcılara muhtaç oluruz. O, bu suretle tarih için olduğu kadar da insanın işleri için araya Tanrı'yı karıştırmaktan kaçınır. Politikacılara, generallere ve adi bir yurttaşa da bu öğütleri verir. Roma'nın zaferleri, Yunanistan'ın yenilgileri, Kartaca'nın askersel örgütlerindeki bozukluklar, bir savaş, bir muamele ya da ilişkilerdeki yanılmalar, ona göre, insanın derin bir ders alması gereken deneylerdir.

Philopoemen'in öğrencisi, Scipionların dostu ve silah arkadaşı olan bu pozitif zekâlı tarihçi, büyük ya da küçük tüm işlerin sırrı, bu unutulmaz dönemdeki ciddî başarılar, ancak kral ulusların hakkı olduğunu takdir eder. Onun eserlerindeki tarafsızlık çoğu kez ilgisizliğe kadar yükselir; ve gördüğü ihtilâller hakkında ileri sürdüğü yargılardaki ahlâk, başarının ahlâkından başka bir şey değildir. Bir düşmanın kötü niyetine namusluca kurban gidilebilen durumlarda Polybe, bir tâbiyeci (tacticien) soğukkanlılığıyle hükümler verir (liv. VIII, ch. 1). Roma ordularına karşı Yunanlıların yaptığı son özgürlük savaşında Ahelilerin düştükleri hatayı da aynı ruhla yargılar (liv. XVIII, ch. XIII. vd.). Hainlerden söz ederken o, bu konuya oldukça uzun bir Önsöz'le girer. Kimlerin hain olmaya lâyık olduklarını sorar; bunların barış ve sükûn içinde bulunan yurttaşlarını bir kralla ittifak etmeye sevk edenler olmadığı gibi, halka eski çıkarlarını —devletin yeni çıkarlarına daha yararlı olacağı için— terk etmeyi salık verenler de değildir. "Bunlar, hain

değildirler. Çünkü, böyle bir gidiş, birçoklarına yurttaşları için mutluluk sağlamıştır".

Polybe, burada acı acı Demosten'i kınar. Onu, entrikaları Pelepones sitelerini daha önceden Philippe'e terk etmiş olan ve yurtlarında bu Atinalı hatibin kendi üzerine çektiği kötülükleri uzaklaştıran yurttaşlarını kirletmekle suçlandırır. Oysaki bu hatip, *Taca Dair* olan savunmasında, bu sinirlendirici iddiaya çok önce cevap vermişti. Polybe, birçok noktalarda türlü meziyet ve erdemlerini inkâr edemediği Yunanlıları kolayca hor görür. Romalılarln sözlerinde durmak hususundaki ciddiliklerine karşı, Yunanlıların kötü ve oynak niyetlerini açıklamaktan çekinmez (liv. VI, ch. LVI). Polybe, yurtseverliğin verdiği önyargılardan çoğu kez kaçınmakla birlikte, bazen bu duygunun ilhamlarından da kurtulamaz. Hak ve gerçeğin yorumlanmalarında kendi koyduğu ilkeleri aşarak kuvvetin mantığına da baş vurmuştur.

Polybe, pragmacı görüşü kendisi icat etmiş gibi görünürse de, bu daha önce Thukidides (Thucyde) tarafından kullanılmıştır. Fakat Polybe, bu yönteme kendisinden önceki tarihçilerden daha geniş bir yer vermiştir. Bu bakımdan onu Machiavelli'nin öncüsü sayarlar. Zira, Polybe'in eserleri okunurken âdeta *Prens* ya da *Tite-Live'e Dair Söylevler*'den bazı sayfalar okunuyormuş gibi bir his altında kalınır. Machiavelli, görüş itibarıyle Polybe'den daha derin, fakat din ve ahlâka önem vermemesiyle de ondan farklı bir düşünürdür. Polybe'in tarihçiliğini Posidonius devam ettirmiştir.

Onun eserini Fransızcaya M. F. Bouchot, *Histoire* adıyle çevirmiş ve bu tarihçi hakkında bilgi veren değerli bir Önsöz eklemiştir (3. cilt; Paris, 1847).

Aynı adı taşıyan Kos'lu bir Polybe daha vardır ki, bu, M.Ö. V. yüzyılda yetişen bir Yunan hekimidir. Hippokrat'ın öğrencisidir. Dogmacı (dogme) Hekimler adı verilen eski okulun kurucusudur.

Bkz. Daunou, *Cours d'Histoire Ancienne* (cilt XII'nin birinci kısmı). Bu eser 1846'da Paris'te basılmıştır. De Vries, *De Historia Polybii Pragmatica* (Leyde, 1843); Wunderer, *Polybe* (1927).

POLYEN (Poyoenus). Lapsekilidir. Epikür'ün dostu ve öğrencisidir. Hocasından önce öldüğü için Epikür, vasiyetnamesinde, onun felsefesel anılarını unutmamalarını kendinden sonrakilere: "Nasıl ki ben daima her yıl kasım ve aralık aylarında kardeşlerimin yıldönümlerini kutluyorsam, siz de temmuz ve ağustos aylarında Polyen'i kutlayınız" önerisinde bulunmuştur. Aynı zamanda Polyen'in oğluna, felsefeye devam ettiği sürece ihtimam gösterilmesini de istemiştir. Diogéne Laêrce, Polyen' in alçak gönüllü ve gayretli bir öğrenci olduğunu da kaydeder (liv. X). Ciceron'un anlattığına göre de, Polyen, derin bir geometri bilginidir; fakat Epikür'le tanıştıktan sonra, hayatının yarısına mal olmuş bulunan bu bilimin yanlışlığını savunmuştur (*Academ.* lib. II, cilt III; *De Finibus,* lib. I, cilt VI). Bu Epikürcü filozofu, *Stratagemes* adlı eserin yazarı olup, aynı adı taşıyan tarihçiyle karıştırmamalıdır.

POMPONAZZI, Pietro. Latince adı, Petrus Pomponatius'dür. Fransızlar, Pomponace derler. İtalyan filozof ve hekimidir. 16 eylül 1462' de Mantua'da doğdu, 18 mayıs 1525'te Bologna'da öldü. Bu İtalyan filozofu, soylu bir ailenin oğluydu ve kısa boylu olduğu için kendisine Peretto (Bodur) takma adı verilmişti. Padoue Üniversitesinde hekimlik ve felsefe öğrenimini tamamladıktan sonra, 1487'de doktorasını verdi; erken gelişen zekâsı sayesinde bir yıl sonra bu üniversiteye profesör oldu. Değerli birt hatip olan Pomponazzi, incelediği konuları olanakdışı ve tamamıyle doğal aklın ışığından geçirmekte usta bir kişilikti. Bu itibarla, onun eserleri Rönesans felsefesine bir giriş sayılır. Tanrısal Aristo'yu büyük bir başarıyla İbn Rüşd tarzında ve metinleri, yaptığı açıklamalar altında kaybettirecek kadar yorumlayan kendi namlı üstatlarından Achillini ile giriştiği tartışmada, sesi, fizyonomisi, parlak ve oynak zekâsı, zengin ve dikkate değen cerbezesi ve şakalarıyle üniversite gençliğinin hayranlığını kazandı. Pol Jove, Jules-César Scaliger, Contrarini, Au. Niphus, Speron Speroni... vb.'nın üstadı oldu. Bütün bunlar ve daha başkaları, ona taparcasına bağlanmışlardı. 1500'de tanınmış bir ailenin kızıyle evlendi; fakat Venedik Cumhuriyeti yıkılınca, evvelâ Ferrare'ye, sonra Bolonya'ya çekildi ve dört yıl bu şehirde felsefe okuttu. İlk eseri olan *Ruhun Ölmezliği*'ni (1516) burada yazdı. Bu eserde, eğer İncil'e ve kiliseye göre, insel ruh bireysel olarak ölümsüz ise, bu ruh Aristo'ya ve diğer büyük filozoflara göre ölüme mahkûmdur, düşüncesini savunur; ve eserinin sonunda papalığa evlâtça baş eğer. Onun bu hareket tarzı birçok protestolara neden olmuşsa da, "Ruhun ölmezliği sorunu, âlemin ölmezliği sorunu gibi, aklın lehde ya da aleyhde karar verebilmesi olanaksız olan sorunlardandır; bu hususta ancak Tanrı kesin bir bilgi verebilir. Bana göre, Aristo ve Eflatun'a değer veren Saint-Augustin' in —kendisine benim de kendi imanımı eklemekliğim için— ölmezliğe inanmış olması gerektir" diyen de kendisidir.

Bu eserde Aristo'nun bu konudaki doktrininden ayrılmış ve ölmezliği bir Hıristiyan olarak

kabule ve filozof olarak inkâr etmek zorunda olduğumuzu savunmaya cesaret etmiştir. Bu eser, şiddetli tepkiler yarattı; açıktan açığa yakıldı. Kendisine ilişmediler; zira, iktidar, papaların en kuşkucularından ve müşriklerinden sayılan Leon X'un elinde bulunuyordu. Aynı zamanda Bolonya'daki reformcular ona güveniyorlardı. 1518'e dek dört yıl daha kürsüsünde kalabilen Pomponazzi, bir *Apoloji*'de (din övgüsü) kendisine yapılmış olan hücumlara cevap vermiştir. Aleyhinde olanların eserleri, halkın elinde çok dolaşmışsa da, onlar umdukları sonucu alamamışlardır. Yani, papazlar, Pomponazzi'yi yakalatıp hapsettirememişlerdir. Vaktiyle Padoue'da tanışmış olduğu Kardinal Bembo da, onu Roma'da papaya karşı savundu. Almanya'da Reuchlin ve Luther arasında baş gösteren savaşlarla meşgul olan papalık, Pomponazzi'nin eserini dine ve ahlâka aykırı bulmayarak engizisyon üyelerini yatıştırmış olduğundan, onun aleyhindeki düşünceler, daha çok kolejlerde ve manastırlarda cereyan etmiştir. Bununla birlikte onun harekete getirdiği ruhsal araştırmalar durmadı. XVI. yüzyıl ortalarındaki İtalyan üniversitelerine devam eden gençler, bir felsefe profesörünü dinlerken, konu ne olursa olsun, "Bize ruhtan bahset!.." (dell'anima!) diye haykırırlardı. Savaşlar, Pomponazzi'nin cesaretini kırmadı. 1520'den itibaren kilisenin verdiği imanla, o zamanlar kilisenin emri altında bulunan resmî okullarda okutulanlar arasında gördüğü aykırılıklar hakkında yine türlü savaşlara yol açan iki eser yazdı. Bunlardan biri *Gözbağcılık* (enchantemen) *ve Mucizeler*, diğeri, *Özgürlük, Kader ve Kayraya Dair*'dir. O, bu eserlerin yayımlanmasından dört yıl sonra ölmüştür. Onun cesedini öğrencilerinden Kardinal Gonzague'la Kardinal Hercul bu şehrin mezarlığına naklettirerek kendisine bir bronz heykel diktirdiler.

Pomponazzi, öğretimlerinde olduğu kadar da eserlerinde, birbirinden farklı olan üç sorun ile uğraşmıştır:

a) Gözbağcılıkların ve tinsel âlemin maddesel âlem üzerine olan etkileri,

b) Ruhun ölmezliği,

c) Kayranın (providence) özgürlük ve kaderle ilişkisi.

Eserlerine dikkat edilirse görülür ki, o, bu sorunları Achillini kadar skolastik bir gözle incelememişse de, okulun tarzından pek de ayrılmamıştır. Rönesans hümanizmacılarının kışkırttıkları çağdaş hareketlerin de onun üzerinde pek derin bir etkisi yok gibidir. Kendisi Yunanca bilmediği gibi, Latincesi de zarif değildir. Aristo'ya körü körüne saygı gösterir, ona aykırı düşüncelere saptığı zaman ya da yalnız ondan uzaklaştığı zaman, yaşadığı dönemin gezimcilerinde görülmeyen bir sağgörüyle (basiret) güvensizlik gösterir. Kendisini Aristo ile karşılaştırmanın bir file, bir pirenin hücumunu taklit etmek olduğunu söylerler. Bununla birlikte Aristo'nun yorumcularından Akinalı Saint-Thomas ve Duns Scot'un düşüncelerinden yararlanır. Kendisinin de pek az anladığını itiraf ettiği İbn Rüşd'den pek az yararlanır. Afrodizyalı Alexandre'ı daha hoşgörüyle yargıladığı halde, onun düşüncelerini izlememiştir. Çağdaşları arasında kendisine Eflatun'u öğretmiş olan Marcil Ficin'i saygıyla anar. Pomponazzi, Eflatunculuk üzerinde düşünmeksizin Eflatun'un ahlâk görüşüne fazla değer verir. O, daha çok Diogéne Laêrce ile Ciceron'un eserlerine baş vurur ve felsefe tarihinin bazı noktalarından yararlanır. Rönesanstaki çalışmaların ortaya çıkardığı türlü insel görüşler, onu kuşkuya düşürmüştür. Pomponazzi, her biri ayrı ayrı kutlanmaya değen Hıristiyanlıkla gezimciliğin aşikâr bir uzlaşmazlığını gördüğü zaman, bu kuşkudan büsbütün tasalanır. Kendisini olduğu kadar da tüm diğer filozofları, Jüpiter'in ateşini çalmak istediği için kalbini bir akbabanın kemirmekte olduğu ölümsüz Promete ile karşılaştırır; ve kendini de şöyle betimler: "Düşüncesinin sıkıntılarıyle parçalanmış; ne aç, ne tok, uyumayan, yemeyen ve herkes tarafından bir deli, bir şerli adam gibi atılan... halk tarafından alay edildiği kadar da engizisyoncular tarafından işkence edilmiş..." (*De Fato*, lib. III, cilt VII).

Pomponazzi, kuşkularını bir irade vuruşuyle kırıp atmamıştır. Ama o, bu kuşkuları bilimin gelişmesi için zorunlu ve yararlı bir koşul saymıştır. Hıristiyanlıkla gezimcilikten birini seçmemiş olmasının nedeni budur. Onun bu düşüncesi kendi aleyhine kullanıldı, iki yüzlülükle ve siyasal kişiliğini saklamış olmakla suçlandırıldı. Eserinde görülen bazı küçük parçalar, onun imanından kuşkulananlara hak verdirir. Zira o, bu parçalarda kendisini, dini hor gören bir adam gibi gösterir.

O, din kanunlarının da bütün dünyada varolan diğer kanunların tümü gibi değişmeye ya da harap olmaya mahkûm olduğunu kaydettiği gibi (*De Incantationibus*, cilt XII) imanın etkilerini de hayalgücünün bir sonucu sayar (adı geçen eser, cilt IV). Ona göre dinin amacı, saf gerçeği göstermek ve araştırmak değildir. Din, vaatler ve tehditlerle karışık olan pratik bir etkidir ki, maddeye saplanmış ve yüklerini ancak yedikleri dayaktan sonra taşımayı bilen eşeklere benzeyen kaba ve çocuğumsu zihinlere yardım eder (*De Immortalitate*, cilt XIV; *De Facto*, lib. III, cilt XVI). Bununla birlikte Pomponazzi, bu dü-

şüncelerin kendisine ait olmayıp saygıya lâyık olan yazarlara ve özellikle Aristo'ya ait olduğunu söylemekte acele eder. Bununla birlikte, onun benimsediği görüş, kuramsal olmaktan çok pratiktir. Bir metafizikçi olmaktan çok, bir ahlâkçı gibi düşünür. Onu ilgileyen ve üzen insanın doğası, alın yazısı ve sosyal işidir. Pomponazzi, insel doğayı âdeta hor görür. İnsanın zayıf ve sefil olduğunu tanıtlayan birçok deneylerin varlığına inanır ve insan, der, topraktan yaratıklar arasında bir aynı seriden ise de, ebedî varlıkla karşılaştırılırsa bir hiçtir. İnsan, helâk olanla olmayan arasında hayvanlarla tanrılar arasında orta bir yer tutar. İnsan bu görşüyle bir küçük âlem adını almaya lâyıktır. Fakat bu orta sırada kalmak, kendisinin en yüce bilim ve mutluluğun sevincini tatmasına izin vermez. Hele insel bilim, zaman ve uzayın, iklim ve duyulur doğanın emri altındadır. Bu bilimin öğeleri arasında, dışardan, maddesel âlemden gelen öğeler güvenilmeye en çok lâyık olanlardır. Bilimin saf zihne ait olan kısmı ise, gölge gibi kaçkın bir şeydir. Birinciyi seçmek gerekirse, duyuların tanıklığını algıcınkine (müdrike) yeğ tutmalıdır. Zira, asıl önemli olan, yaşamak ve hareket etmektir. Din ise bunu, bizim eksik bilimimizden daha çabuk öğretir.

Pomponazzi iki çeşit akıl kabul eder:

1. Spekülâtif ya da zihinsel akıl,
2. Pratik ve etkin akıl.

O, bu sınıflama yardımıyle her ikisini de eşit olarak koruduğunu iddia ettiği dinle felsefeyi de sınıflamaya özenir. Ona göre felsefe, soyut şeylerin, doğal türlülüklerin mutlak ve 'a priori' ilkelerin bilimidir. Din ise, hayat ve töreleri, yani en çok önemi olanları düzenleyip yönetmeye hizmet eder. Din, pratik akla hitap eder. İnsanın ödevlerini öğretmek ve bunları yerine getirmeye yardım etmek suretiyle akla hitap eder. Felsefe, birçok insanlara gerekmediği halde, din bunlara gerektir. Spekülâtif akıl herkese eşit olarak verilmediği halde pratik akıl, tüm insanlıkta ortak bir egemenliğe sahiptir. Bütün namuslu insanlar eşittir ve her insan, namuslu olabilir ya da namuslu bir hale getirilebilir; dinin iyi etkilerine engel olunamaz. Zira din, her insanın bireysel işlerini yapmalarına izin vermek suretiyle sosyal düzeni korur. Bu ise, tam bir ahlâklılıktır ve tamamıyle karşılık beklemeyen bir erdemi kazanmak demektir. Bu erdem, tüm çabalarımızın amaç ve sınırını teşkil eder. Hiç kimse artist ya da bilgin olmaya zorlanamaz; fakat hiç kimsenin aklı, kavrayamayacağı büyük bir ahlâksal yetkinliğe eğilim gösteremeyecek şekilde yaratılmamıştır.

Pomponazzi'nin özel görüşlerini bu suretle özetledikten sonra, yukarda adı geçen eserinin konularını çözümlemeliyiz:

a) *Ruhun ölmezliği sorunu:* Bu sorun ona göre, çözülemez ve çözülmesinde ahlâksal bir yarar yoktur. Yine ona göre bu düşünce, yasamacıların (şâri) insanda şerre karşı olan eğilimi fark ettiklerinden, bu eğilimi erdem ve namuskârlığa çevirmek için icat etmişlerdir. Pomponazzi, ölümden sonra ne olursa olsun, hayatta iyi olmaya mecbur olduğumuzu savunarak Sokrat'a bağlanır; Kant ve Spinoza ahlâkına öncülük yapar. O, evvelâ, âlem ebedî midir? Yoksa yaratılmış mıdır? sorularına yanaşır: Doğal nedenler yüzünden bunun ikisi de çözülemez, der. Fakat bunun her ikisi de, Aristo tarafından olumsuz (menfi) olarak çözülmüştür. Şöyle ki, Aristo, ruhun ne yaratılmış olduğunu ne de ölmezliğini kabul eder. Pomponazzi, bu konudaki kuşkularını Aristo'dan daha ileri götürmez. Her ne kadar Aristo, insanda ruhla bedenin sıkı bir şekilde birleşmiş olduğunu kabul ederse de, bu kabulü, ruhun maddeyi hareket ettirmesi ve kendisinin de hareketli olması anlamında değil, madde ve şekil birliği olarak kabul eder. Hareket ettirenle hareket eden, birlikte koşulmuş öküzlerin bağlılığından daha sık olarak birbiriyle bitişik değildirler. Fakat Pomponazzi, bundan ruhun bedenine kendi öznesiymiş gibi muhtaç olduğu sonucunu çıkarmaz. Yalnız akıllı ruhun bedensiz varolamayacağını, çünkü ruhun, kendi faaliyeti için kendi nefsini aşamayacağını kabul eder (*De Immortalitate*, cilt IX). Bu iddiadan anlaşılır ki, Pomponezzi'nin evrensel aklı, düşünmek için bir organa ihtiyacı olmayan yıldızların hareket ettiren zihinleri gibi maddeye bağımlı olmayan bir nitelik veya suretten ibarettir.

Hayvansal ve bitkisel ruh da bölünemez ve maddesel olmayan bir öğe sağlamalarına karşın faaliyetlerini tamamıyle bedene uzatırlar. Bu itibarla da, kendilerinin hem öznesi, hem de nesnesi olarak bir bedene muhtaçtırlar. Bu evrensel ya da üstün akıl ile bu aşağı ruhlar arasında yalnız bir öznenin değil, aynı zamanda bir nesneninki gibi, bir bedene muhtaç olan bir çeşit zihin vardır ve bu Aristo'ya göre, duyularla hayalgücünün ürettiği düşlere bağlanmaya ve bunlardan derin düşüncelerinin (meditationes) konusunu oluşturmaya çabalayan insan zihnidir. Bundan da insan ruhunun bedensiz varolamayacağı sonucu çıkar. Beden de ölüme mahkûm olduğundan, ruhun da ölmesi, yani fena bulması doğaldır. İşte eşyadaki evrensel düzenin ruhlarımızın ölmezliği hakkındaki kararı budur. Aynı zamanda Pomponazzi, ölümlü olanla ölümsüz olanı bir çevreye, bir aracıya, yani insan ruhuna bağlama-

nın zorunlu olduğunu düşünür. Fakat, onun bundan ruhun ölümlü olduğu sonucunu çıkarmaya hakkı var mıdır? Pomponazzi, deneylere dayanarak der ki; Spekülâtif aklımız, tümeli ancak tikel içinde tanıyabilir ve tikelleri tanıyabilmek için de duyulara ve hayalgücüne muhtaçtır. O, daha ileri giderek, pratik aklın herhangi bir edimi meydana getirmek için hayatsal nefislere (esprits) ve kana muhtaç olduğunu ve bu faaliyet olmaksızın hiç bir şey yapamayacağını, yani bedensiz bir şey yapamayacağını iddia eder. Şu halde, insel ruhun hiç bir kısmı bedeniyle birlikte bir eylemi olmaksızın hiç bir şey yapamaz ve hiç bir hayata da sahip olamaz. Tensel bir alet olmadan irade hareket edemez. Öyleyse irade, tüm bedenimizin ve ruhumuzun kuvvetlerine egemen olan ya da egemen olmak zorunda bulunan şeydir. Tensel alet olmadığı takdirde bu kuvvetler, bu hükmeden iktidar ne hale gelecektir?

Burada iki sonuç çıkar:

1. Özel ve mutlak anlamıyle ruh ölümlüdür, fakat bir noktaya dek evrensel bilgiye iştirak ettiğinden, ruh bağıntılı olarak, yersiz olarak ölümsüzdür.

2. Eğer filozof, ölmezliğin leh ve aleyhinde bir şeye karar veremezse, ölmezliği vahyedilmiş bir inanç gibi kabul etmelidir. "Ben, bir filozof ve bilgin olarak inanmadığım şeye, bir Hıristiyan ve insan olarak inanıyorum".

Pomponazzi'nin bu sorunu çözme tarzına Boccalini şu karşılığı verir: "Pomponazzi, bir insan olduğu sürece, suçsuz sayılmalı, filozof oldukça da yakılmalıdır!". Bu şakanın anlamı çok ciddiydi. Çünkü, 1513'te kurulan Bénévent Konseyi, *De Immortalitate*'nin yayımlanmasından önce, İbn Rüşd'ün doktrini ile Afrodizyalı Alexandre'ın doktrinini mahkûm etmişti. Zira bunlar, Pomponazzi'den daha çok önce evrensel ruhun ölmezliğini, bireysel ruhun da ölümlü olduğunu okutmuşlardı.

Pomponazzi'yi ruhun ölmezliğinden çok 'ahlâksal özgürlük' sorunu tasalandırıyordu. O, Promete mitini (mythe) asıl bu konu dolayısıyle hatırlamıştır *(De Facto,* lib. III, cilt VII). Ona göre, insan özgür değilse, insan eğilmez bir kaderin kölesi ise, nasıl sorumlu olabilir? Böyle bir insana erdem ve rezillik nasıl yükletilebilir? Eğer vicdanın emreden sesi, irademizin özgürlüğünü ve sorumluluğumuzu haber veriyorsa, nasıl oluyor da bununla Tanrı'nın kayrası ve tümel bilgisi uzaklaştırılabilir? Pomponazzi, bu konu üzerindeki tartışmalarında 'kuşkucudur; ve bu konuda kendisinden önce gelmiş olan filozofların düşüncelerini ve onları zor duruma düşürmüş olan esasları inceden inceye çözümler. Her çeşit çözüm tarzını göstererek pek derin açıklamalar verir. Fakat bunlarda kendisi de yeni zorluklardan kurtulamaz. Okuyanı, aykırı ve çelişik olup pekin olmayan bir geniş akıllar labirentinde gezdirdikten sonra, hiç bir sistemin insanı kandırmadığını, bu yüzden de kilise doktrinine itaat ve itimat ettiğini itiraf eder. Evvelâ, 'gelecek olayların çekinilemez oldukları'nı kabul etmekten ibaret olan 'kader' kavramını ele alır. Eğer Tanrısal bir alın yazısı varsa, ya da insan iradesi özgürse, bu kavramın ne duruma geleceğini sorar. Eğer her şeyi egemence yöneten ve yanılmaz bir surette her şeyi bilen bir Tanrısal kayra varsa, kader, gerçek ve mutlaktır. Eğer insan için bir elindelik varsa, her şey bir kaderin emri altında değildir. Hiç olmazsa gücümüz içinde olan şeyler kaderin hükmünden kaçarlar. Fakat, "Tanrısal kayra özgürlüğü kaldırır", özgürlük de, "Tanrısal kayrayı ve kaderi yok eder". Pomponazzi, bu derin uyuşmazlığa son vermek için başka bir deneye de baş vurur; ve der ki: Duygulara dayanan bazıları kabul etmiş, Tanrısal kayrayı inkâr etmişlerdir. Diğer bazıları da, her birine başka bir âlem çizmek suretiyle hem Tanrısal kayrayı, hem de özgürlüğü kabul etmişlerdir.

Yani, bu ikinciler, Tanrısal kayrayı ay'a, özgürlük ve bunun rastlantılarını ayaltı (sublunaire) âleme ve bunun geçici değişmelerine ayrılmışlardır. Bir üçüncü kısım da, Tanrısal kayrayı egemenilk alanından, yeryüzünde oluşan şeylerin tümünü, yani yıldızların etkisiyle meydana gelen şeylerin tümünü ve yıldızları yöneten Tanrılığın etkilerini bir yana atmazlar. Fakat yeryüzüne ve ayaltına ait olmak üzere iki çeşit olaya ayrılır:

1. Dolaysız olarak doğanın değişmez kanunlarına, bu itibarla da kurulmuş olan ve bu kanunları yerine getiren Tanrısal kayraya bağlı olan olaylar.

2. Tanrısal kayra ile ilişkisi olmayan, fakat arızî, yani sadece insanın özgürlüğünden gelmiş gibi varsayılan olaylar.

Genel kayrayı kabul edip özel kayrayı kabul etmeyen bu ayırma (tefrik), her ikisine birden inanmaya mecbur olan Hıristiyan filozoflar tarafından reddedilmelidir. Pomponazzi'ye göre, Hıristiyanlık görüşüyle stoacı görüş gerçeğe daha çok yaklaşır. Bununla birlikte, Hıristiyanlık görüşü ona üç çeşit kuşku verir:

a) Hıristiyanlık, aldanmış ya da yolunu şaşırmış olan her insana, tüm hata ve düşkünlüklerden vazgeçmeyi emreder. Şu halde, tümel güce sahip olan ve insanların yanılmalarını bir ebedîlik boyunca önceden gören Tanrı, niçin insanları bu eksikliklerden kurtarmıyor?.. Bu unutmasından dolayı Tanrı, günahlı sayılmadığı halde, niçin insan bu çeşit unutkanlıkları yüzünden günahlı sayılıyor?

b) Tanrı, insanları yalnız fenalık yapmaya terk etmiyor, aynı zamanda onları kötüye sürüklenmeye elverişli olan tüm baştan çıkartıcı zevklere de yöneltiyor. İnsanın iradesi zayıf ve bozuktur, zihinleri kördür; onları birtakım rezillikler ve şehvet sarmıştır. Erdem ceza görmekte ve rahatsız edilmektedir.

c) Tüm bireylerini iyi insanlar oluşturan bir dünya tasavvur edilebiliyor; oysaki dünyamızda çoğunluk kötüdür. Neden her şeyi önceden gören tanrılık, insel yetkinlik için daha elverişli olan başka bir düzeni tercih etmemiştir?

Pomponazzi'ye göre, Hıristiyanlığın en uygunsuz görüşü, bizi tamamıyle kaderin emri altına terk etmesi ve buna karşılık olarak da bundan insanı kurtarmayı iddia etmek suretiyle çelişikliğe düşmüş olmasıdır. Diğer taraftan Hıristiyanlık, insanın istemek ya da istememek hakkından söz ediyor. İşte bunun içindir ki Pomponazzi, stoacıların doktrinini akla daha uygun bulur. Zira, stoacılara göre her şey Tanrısal kayranın bir sonucu olarak zorunludur. Stoacılar Tanrı'yı, hem şerrin ve evrenimize özgü olan karışıklıkların kaynağı yapar, hem de her çeşit hayrın böyle bir karışıklığı ve hayal edilebilen tüm aykırılıkların böyle bir toplanmasının olabilirliği düşüncesini getirmişlerdir. İçinde bulunduğumuz koşullar, hayrın varlığı için şerri zorunlu kılacak haldedir, âdeta şer, tümel huy gibi, insan ilerlemesinin en enerjik bir öğesi gibidir. Pomponazzi, bu düşüncelerden sonra, "Kilise, stoacılığın zorunluluğunu reddettiğinden ben de ister istemez onu reddediyorum!" der ve insan aklının yetkin olduğunu iddia eden kilise görüşlerini yeğ tutmalıdır, diye düşünür. Pomponazzi, stoacılığın çekimine tutulmuştur; kuşkuları da yerindedir. Fakat belki de yaşadığı dönemde, kilisenin şiddetli baskısı yüzünden ihtiyatlı bir dil kullanmaya mecbur olmuştur.

Pomponazzi'nin cinlere inanmadığı da açıkça görülür. "Gerçekliği hiç bir sağlam olasılıkla (ihtimal) sağlanmamış olan bir görünmezi yardıma çağırmak için doğallığı ve görülebileni hor görmek gülünç ve saçmadır" (*De Immortalitate,* s. 20) der. Gizli güçlerin etkilerini tanıtlamak için Aristo'nun 'cinlere' inanmadığını da bir kanıt olarak gösterir. Zira, Aristo'ya göre, topraksal olan tüm olaylar, bunların özelik (hassa) ve etkileri, göksel cisimlerin ürünüdür; bazı insanların sahip oldukları peygamberlik lütfu, yıldızların etkisinden doğmaktadır. Yani, yıldızlı âlemi düzenleyen Tanrı'dan gelmektedir. Yoksa bilinmedik ve algılanamaz nefislerin anlaşılmaz ilgilerinden değil. Kâhinlik yeteneği de bedenin bazı özel yeteneğinden doğmaktadır. Beden ise, öğelerin doğal akışına bağlıdır. Bu akışın kendisi de dünyamıza dolaysız olarak etki yapan yıldızların eseridir. Bu itibarla asla 'mucize' yoktur. Eğer mucizeden doğal düzen ve göksel cisimlere mutlak surette aykırı olan olaylar anlaşılıyorsa, mucize asla mevcut değildir. Pomponazzi, bu doğacı imanı anlattıktan sonra kilisenin Musa, İsa vb. peygamberlerde varlığını onayladığı mucizelere inanmış görünür. Dinlerin doğması ve devam etmesi için tanrılığın bu olağanüstü müdahalesine ihtiyaç vardır, der ve mucizeye bu nedenle ihtiyaç gösterir. Fakat yine açıkça görülüyor ki, o duyumculuğa ve maddeciliğe bağlanmaktadır. Bu itibarla Pomponazzi, XVII. yüzyıldaki Bolonya Okulunun başlıca kurucularından sayılır.

Pomponazzi'yi savunmuş ya da onu devam ettirmiş olanlar arasında Simon Porta ya da Portius, Pize'de profesörlük yapmış olan ve *De Rerum Naturalium Principiis* ile *De Anima et Mente Humana* (1551) adlı iki eserin yazarı olup, Pomponazzi'nin sistemine sımsıkı bağlı olan Naples, daha sonra Lazare Bonanico, Jules César Scaliger, Jacques Zabarella ve nihayet Pomponazzi'nin felsefeyle imanı ayırmakta gösterdiği ihtiyata riayet etmemiş olduğu için suçlandırılan César Ceremonini gibi filozoflar sayılabilir. Pomponazzi'yi son üç yüzyılın kuramsal etütlerinde bir reform yaptığını iddia ederek ona pek fazla önem veren tarihçiler vardır. Onun zamanında en nüfuzlu bir felsefe profesörü olduğu ve kendine bir zarar getirmeden en tehlikeli konulara dair görüşleri ileri sürmekte büyük bir ustalık gösterdiği inkâr edilemez. O, Marsile Ficin'in Eflatun için yaptığını Aristo için yapmıştır. Hıristiyanlık geleneklerini, doğa bilimlerinden cesaretle ayırmış ve bir olayı ne kadar olağanüstü olursa olsun, açıklamakta doğal akıl yürütmenin yeterliğini ileri sürerek felsefenin imandan üstün bir nitelik taşıdığını belirtmeye muvaffak olmuştur. Onun kiliseye itaat eder gibi görünen düşüncelerinden kuşkulanılmıştır. F. Fiorentino, Pomponazzi'nin son yazılarında, imana karşı saygı ve itaat bakımından daha az ateşli olduğunu anlatır (*Pietro Pomponazzi,* Fierenze, 1868, s. 30). Açıkça görülüyor ki, Pomponazzi, din dogmaları (dogme) hakkında rasgele kör ve gelenekçi bir imana sahip değildir. Aklın ve bilimin kabul edemeyeceği öyle din konularına ustaca temas etmiş ve bunlara dair öyle sorular ve düşünceler ileri sürmüştür ki, kendisinden sonra gelenlerin zihninde yarattığı kuşkularla pozitif anlayışın bilinçlenmesine hizmet etmiştir.

Pomponazzi'nin külliyatı, 1525, 1556, 1667 yıllarında Bâle ve Venedik'te basılmıştır. Türlü tarihlerde yabancı dillere de çevrilerek basılmıştır.

Bkz. Ad. Franck, *Pietro Pomponazzi* (Journal de Savants. 1869'daki makale); ve bu yazarın *Moralistes et Philosophes* adlı eserindeki *Savants* bahsi, (cilt I, 2. baskı; Paris, 1874); R. Charbonnel, *La Pensée Italienne au XVIe Siècle* (1917); V. Fiorantino, *Pietro Pomponazzi* (Vérona, 1869); Veil, *Des Pietro Pomponazzi Lehre u. Mensch. und Welt* (1928); L. Ferri, *La Psychologia di Pietro Pomponazzi* (Roma, 1876); A. H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi* (Cambridge, 1910); P. O. Kristeller, Revue International de Philosophie'deki makalesi (No. 16, 1951).

POPE, Alexandre. İngiliz ozan ve filozofu. 21 mayıs 1688'de Londra'da doğdu, 1744'te öldü. Ebeveyni Katolikti. Yirmi yaşındayken yazdığı *Eleştiriye Dair Deneme* adlı eseri, onu orijinal zekâlar arasına yerleştirdi. Congrève (1670-1729), Swift (1667- ?) gibi İngiliz ediplerinin dostluk ve hayranlıklarını kazandı. Lord Bolingbroke gibi aydın ve nüfuzlu bir devlet adamı tarafından da himaye edildi. Homeros'u İngilizceye çevirdi; bunda gerek üslup, gerek anlam itibarıyle pek başarı gösterdi. Bu eser sayesinde büyük bir servet de kazandı ve Londra yakınlarında görkemli bir malikâne satın alarak ömrünün son günlerini orada geçirdi. *İnsan Hakkında Deneme; Windsor Ormanı; Pastoraller...* vb. gibi manzum ve mensur eserleri onu ebedîleştirdi. Schaftsbury'nin *Karakteristikler* adlı eseri, Pope'un *İnsan Hakkında Deneme* adlı eserinin bir tekrarı sayılır. Voltaire, onu öğretsel (didactique) şiirin hiç bir dilde görülmemiş olan en yüce bir yazarı olarak nitelendirir. Klasiklerden sayılan Pope, bir yaradancıdır (deiste) ve Locke'a bağlıdır; iyimserdir. O, "Tanrı'dan insan gibi sıska bir varlık için kendi ebedî kanunlarını değiştirmesi istenemez" der. Ona karşı Voltaire: "Bu sıska hayvanın hakirâne feryat etmeye, bu ebedî kanunları niçin her bireyin mutluluğu için oluşturulmamış olduğunu haykırarak sormaya hakkı vardır" diye itiraz eder (*Dictionnaire Philosophique,* Tout est bien maddesi). Pope, felsefeyi meslek edinmemiş olan, fakat felsefesel şiirler ve görüşleri dolayısıyle felsefede adı geçen bir kişiliktir.

Bkz. A. Beljame, *Le Public et les Hommes de Lettres en Angleterre au Dix-Hiutième Siècle* (1881).

POPER. Karl R. Avusturya filozofu. 28 temmuz 1902'de Viyana'da doğdu. 1949'da Londra Üniversitesinde profesör oldu. Şu eseriyle tanınır: *Logik der Forschung* (1935); *The Open Society and its Enemies* (2 cilt, 1945).

PORDAGE, Jean. İngiliz hekim ve doğa bilginlerinden. 1625'te Londra'da doğmuş, 1698'de aynı şehirde ölmüştür. *Tanrısal ve Gerçeksel Metafizik* (3 cilt, 1725) adlı bir eseriyle mistisizm tarihinde yer almıştır. Filadelfiyalılar Cemiyeti'ni kurmuş olan ünlü Bayan Jeanne Leade'ın zaman zaman hocası ve öğrencisi olmuştur. Bu cemiyetin ana ilkelerini Pordage ve Jacob Boehm kurmuşlardı. Bu cemiyette Meryem Ana'ya tapmanın bazı izlerini taşıyan Sophie ya da bilgelik tapımı (culte) esastır. Pordage, Alman sofuluğunun (théosophie) en seçkin taraflılarındandır. O, Tanrı'nın kendisine, Boehm doktrinine bir Tanrısal gerçek gözüyle bakmasını vahyettiğini anlatır ve bu doktrin üzerine yeni ışınlar yaymak için yukarda adı geçen eserden başka, *Mistik Tanrıbilim* (1695) ile türlü dillere çevrilmiş olup kendisini büyük mistikler arasına sokmuş olan *Sophie* (1699) adlı eserleri yazmıştır. İngilizce yazdığı bu eserlerde, "Yukardan nurlandırılan bir deha" diye nitelendirdiği "Tanrısal Boehm" hakkında duyduğu kuvvetli hayranlık ve takdir açıkça görülür. Bu veliye aykırı olan en küçük bir düşünceyi sarfetmek kuşkusu bile onu üzer, sıkar.

Pordage'ın amacı, bu Tanrısal üstadı açıklayarak sayısı çok olan müritlerine onun önemini anlatmaktan ibarettir (cilt I, liv. II, ch. V). Pordage da, Boehm gibi birtakım görüntülere (apparitions) ve vahiylere nail olmuş, bunları anlaşılabilir bir açıklıkla yazmıştır. O, Tanrı'nın kendi ruhuna öğrettiğinden başka bir şey yapmayacağına söz verir. Tanrı bu ruhu, onun bedeninden kaldırarak kendi kutsal katına yükseltmiştir (cilt I, liv. I, ch. I). Fakat eserinde onun bu iddialarını güçlendirecek bir orijinallik yoktur. Zira, daha ilk bakışta, doktrinlerinin başlıcalarını İskenderiye filozoflarıyle kabalcılardan aldığı görülür. Nail olduğunu iddia ettiği görüntüler de, ateşli bir hayalgücünün oyunlarından başka bir şey değildir ve birçok noktalarda da Boehm'ün anlattıklarından farklı şeyler yazmadığı görülür. Pordage, Yunan ve Yahudi Eflatuncularının düşüncelerinden kurtulamamış, hareketin, uzamın, duyarlığın, aklın açıklanmasında da onlardan kurtulamamıştır. Ona göre, tüm bunların ortak kaynağı, kutsal ruhun kendisidir. Örneğin, der ki: Hareket vardır, hareket bir olgudur. Öyleyse hareket ettiren bir güç vardır. Hareket etmek demek, işlemek demektir. Hareket etmiş olmak, acı çekmek demektir. Öyleyse hareket eden güç, hareket eden şeydir; harekete getirilen cisim de acı çeken bir şeydir. Bu nedenle, işlemek ve acı çekmek birbirine aykırıdır, bir arada bulunamazlar. Öyleyse, hareket ettirenle hareket eden cisim, esaslı bir surette sayı bakımından farklı şeylerdir.

Hareket eden cisim, ya da edilgin (passif) olan, maddedir; şu halde hareket ettiren güç

hem tözel (substentiel), hem de maddesizdir; yani bir ruhtur. Bir ruh ise, hareket ettiren bir güçtür; saf bir faaliyettir. Bu içsel ilkenin oluşturduğu faaliyet nerede bulunursa bulunsun, orada hayat vardır ve böyle bir ruh yaşar. Fakat burada da özel ve kendiliğinden (spontané) bir yönün bulunması gerektir. Bu itibarla her ruhun bir özgür iradesi vardır. Zira, ancak bu iradeyle ruh, kendi kendini yönetebilir. Nihayet ruh da duyarlıkta bulunmalıdır. Zira, hayatın bulunmadığı yerde, hiç bir duyarlık yoktur. İrade ve duyarlığın birçok dereceleri olduğunu deney göstermektedir. Türlü tinsel (spirituel) varlıklarda duyarlıktan yoksun olmayan bitkiler ve madenlere dek tümünde bu dereceler başka başkadır.

Pordage'a göre, ruhun bir ağırlığı ve uzamı da olmalıdır. Çünkü her töz (cevher), uzam niteliğine sahip olmaksızın kavranamaz. Yani, uzamsız varlık olamaz. Bundan, ruhun bölünebilirliği sonucu çıkmaz. Bölünemezlik, kendisinden hiç bir parçanın çözülmesine olanak bulunmayan tözün mutlak birliğinden ayrılamayan bir niteliktir. Uzamın bir yanı başka, diğer yanı da başka kısma sahiptir, bu nedenden de bölünebilir denilirse, karşılık olarak bu aklımızın, uzamı, birtakım parçaların ardalanma (teakup) ya da eklenmesinden ibaretmiş gibi tasarlamaya zorlanan kusurlu bir varlık oluşunun sonucudur, der. Ona göre uzam, kendi kendine mutlak surette yalın ve tam olarak açıktır; bu itibarla da tanımlanılabilen ruh, uzama sahip olduğu için kendi çevresine yayılmaya ve çevresini aydınlatmaya yeteneklidir. Ruhun özeliğini (hassa) türümler (émanations) ve tütmeler (effleuves) oluşturmaktadır. Hayat da saçılmak ve çoğalmak özelliğine sahiptir. Ruh, bu suretle kendi gizli güçlerini ve içsel değerini göstermekle kendini belirtir. Ruh, güçlerini hareket ve ışın (nur) şeklinde salıverir.

Duyarlık ya da dolaysız deney de, hazır bulunan nesnenin esaslı ve özel etkisinden başka bir şey değildir. Bu itibarla tinsel nesneler, melekler, cinler ve nihayet Tanrı vardır. Bu nesneleri tanımak için de bir içsel duyuya gereksinme duyulmaktadır. Bu olmazsa nesne ile duyu arasında uygun bir bağlantı olamaz. Fakat algıç (müdrike) ve iradeye bağlı olan duyular, bir tek varlığı, tam bir ruhu teşkil ederler. Yani, bizde birçok nefisler vardır; türlü bilgilere sahip oluşumuz da ruhların çokluğundandır. Bu ruhlar, üç türlüdür:

1. Görülebilen ve dışsal nefisler,
2. Görülemeyen ve içsel nefisler,
3. Tanrısal ve doğaüstü nefisler.

Böylece üç de ruha sahibiz: a) Bu âlem için doğal ruh; b) Melekler âlemi için meleksel ruh; c) Tanrı'yı ve etkilerini tatmak için Tanrısal ruh.

Algıç ya da aklın görevi, ortada bulunmayan tensel ya da tinsel nesnelerin hayal ve tasarımlarını almak ve kaynaştırmaktır. Öyleyse, bu fakültenin hiç bir orijinalliği ve kendiliğindenliği (spontaneité) yoktur; nesneler hususunda bile tamamıyle kördür. Zira o, nesneleri hissetmez ve asla deneyemez. İşte Pordage'ın *Tanrısal Metafizik* adlı eserindeki ana düşünceler bunlardır. Bu düşünceler, İngiltere'de Jeanne Leade ve Thomas Bromley taraflarından, Almanya'da Madam Guyon'un bir öğrencisi için uzun süre Fransa'da Rus elçiliği yapmış olan Kont Metternich tarafından yorumlanmıştır.

Bunlar, imana olduğu kadar da bilime aykırı mistik duygulardan ibarettirler.

PORPHYRE (Latince adı **PORPHİRİOS**). Yeni Eflatuncu Okulun Plotinos'tan sonraki başkanı. Milâdın 232-233. yılında Tyr'de doğdu ve 305'te Roma'da öldü. Uzun süre kendisi kral ya da melik anlamına gelen 'Malkh' adıyle anıldı. Onu bazıları Yahudi zannederek Suriye'deki Batnes ya da Batanée'de doğduğunu iddia etmişlerdir ki, bu yanlıştır. Öğrenimini Yunanistan'da yapmış ve onurlarını da orada kazanmıştır. Gençliğinde müşriklerden Origéne'in —ki Ammonius Saccas'ın öğrencisidir— derslerini dinlemiş ve yirmi yaşında Roma'ya gelmiştir. Plotinos'un yanına 262 yılında gelmiş, 266 yılına dek ondan ayrılmamıştır. Bu döneme dek ansiklopedik bir öğrenim almıştır. Athena'da Lonjin, kendisine bazılarının zannettiği gibi, Yeni Eflatunculuğu değil, Eflatunculuğu öğretmiştir. Porphyre, daha önce bu okuldaki sınıf arkadaşlarıyle savaş halinde bulunuyordu. Fakat, Eflatunculuğu kavradıktan sonra İkinci Plotinos adıyle ün kazanmış olan Amelius ile Eflatunculuk arasında tereddüt etti; 266'da büyük bir kötümserliğe tutuldu; az kaldı kendini öldürüyordu; fakat Plotinos, bunu keşfedince Porphyre'i başka bir hava alsın diye Sicilya'ya yolladı. Bu tarihten sonra Porphyre, Plotinos'u bir daha görmedi; onun ölümünden en az üç yıl sonra, yani 273'de Roma'ya tekrar geldi. Amelius, Suriye'de yerleşince Porphyre, Plotinos'un ar-



dılı sayıldı. Yeni Eflatunculuk bu suretle ikiye ayrıldı:

1. Başkanı Amelius olan Doğu Okulu,
2. Başkanı Porphyre olan Batı Okulu.

Birincisi daha mistik ve daha çok Numenius'ten ilham alan ve kerametçiliğe kayan bir okuldur ki, bu hususiaki aşırılıkları yüzünden sona ermiştir. Porphyre, bu eğilime bir süre daha direnmişse de nihayet o da buna kapılmıştır. Fakat onun bu akıma kapılışı geç olmuştur. Daha sonraki yıllarda rakipleri 'harikalı' ve 'Tanrısal' gibi sıfatlar aldıkları halde, Porphyre'e 'filozof' sıfatı verilmiştir. Bu sıfatlar arasındaki fark, daha kendi sağlığında kavranılmıştır. Jamblik ile Asin'li Théodor, onun tanınmış öğrencilerindendir. Bunlardan Jamblik, hocasının ölümünden önce, onun görüşlerine itiraz etti. Zira Porphyre, müritlerine Fisagorculardaki gibi bir perhiz hayatına katlanmalarını emretmişse de, bunlardan çoğu, buna itaat etmemişlerdir. Bunun üzerinedir ki Porphyre, Roma'yı terk ederek Sicilya'ya döndü. 268'de dostlarından birinin dul karısı olan yedi çocuklu Marsilla ile evlendi. Bir süre de Kartaca'da oturdu. Sicilya Hıristiyanlarıyle Yunancılık (Hellénisme) arasındaki bir savaşta bir buçuk yıl kadar Senato'ya ya da hükümdarların yakınlarına sığınmaya mecbur oldu. Nikomedya'da hiç oturmamış ve Galerius'ün gözüne girmemiş olduğu iddiası da pek doğru sayılmamaktadır. Çünkü, Porphyre, Hıristiyanlığa karşı olduğu için, kendisinin bu müşrik kralın sarayında tanınmamış olması olanaksızdır. Bu iki rakip, din arasında şiddetli bir hazırlık vardı. Porphyıe'in *Hıristiyanlara Karşı* (290'dan 300'e dek) adındaki büyük eseri, bunun bir işaretidir ve bu, siyasal bir olay olmuştur. Bu eser, ya kopya edildi ya da tekrarlandı. Celse ortadan kalkmış, yalnız üç keşiş ya da Tanrıbilim doktoru, bu eseri reddetmeye koyulmuştu. Hierokles'in yazdığı *Philalèthe* adlı eser Porphyre'in yazdığı eserin bir özetidir. Eğer Önap'ın anlattığı gibi, Roma Senatosu, Porphyre'in bir heykelini diktirdiği doğru ise, bu, onun sayesinde devlet düşmanlarının kimler olduğu öğrenilmiş olmasındandır. Nitekim daha sonra Hıristiyanlık muzaffer olunca, Porphyre'in uğursuz sayılan eserini tamamıyle ortadan kaldıran bir emrin çıkmış olması da buna aracılık eder. Bu emir yerine getirildiyse de Porphyre, bu akıbeti görmedi. Yetmiş yaşındayken *Plotinos'un hayatı* adlı eserini yazdı.

Porphyre'in yazmış olduğu elli ya da altmış eserden yirmisi tarihsel, edebî konuları ve bilimleri kapsar. Sekiz ya da on'u da serbest konuları inceler. Otuz ya da otuz ikisi de tamamıyle felsefeseldir. Bu son zümrenin kaybolmamış olanlarına birçok parçalar eklenmiştir. Bunlar, metafizik ve teodiseye ait olanları ayrı olmak koşuluyle Porphyre'in doktrinini aydınlatmaya hizmet ederler.

Porphyre, Plotinos'la birlikte bir süre, Varlık, Zihin ve Ruh'tan ibaret olmak üzere üç yüce hipostas kabul etmiş, fakat bunları Bir, Ötesi (au delà), ve Var Olmayan (non-être) Varlık hipostasından önceye ya da bunun üstüne koyup koymamak hususunda pekin bir karar vermemiştir. Zira Porphyre, bunları çoğu zaman varlıktan sonraya koymaktadır. O, bazen de bunları pek açık olarak ayırt eder. Ona göre varlıktan önce olan var olmayış, varlıktan tamamıyle ayrıdır ve varlıktan üstündür. Ötesi'ni ise bazen zihnin ötesi, bazen de varlığın ötesi olarak kullanır. Nihayet, Varlığa Bir adını verdiğine göre, güç halinde (virtuellement) bir var olmayışı kabul etmektedir. Zira, ona göre, var olmayış, varlığı aşar ve ona hükmeder. Onun hiyerarşisindeki dörtlü derece bir şekilden ibaret gibi görünür. Fakat Porphyre, "kavranılabilir (intelligible) üçlüğün (triade) babası, evrenin biricik ilkesidir" demekle yepyeni bir alan açmış olur. O, birçok üçüzlemeler kabul eder ki, bunların en yükseği, 'kavranılabilir'dir; birincisi de 'baba'dır. Fakat, ona göre, bunların kaç tane olduğu, adlarının ve sıfatlarının ne oldukları hakkında elimize güvenilir belgeler geçmemiştir. Yalnız Porphyre'in Numenius, Amelius ve Asine'li Theodor gibi üç üçlük kabul ettiği ve bunları Proklus'ün yaptığı gibi, 'kavranılabilir', 'zihinsel', 'hem kavranılabilir, hem zihinsel' olmak üzere nitelendirdiği ve bu adlandırmaları (denomination) da ilk kez kendisinin kullandığı kabul edilmektedir. Fakat öyle bir zaman olmuştur ki, birinci hipostasta Bir-Varlık'tan başka şey görmemiş ve buna Hiper Kozmik (Hypere Cosmique) adını verdiği ruhla, içinde Paradigm (emsile) ya da âlemin modeli ve daha sonra da Düşünce Âlemi ve Olozon (auloozon) denilen düşünceler toplamı bulunan zihni yerleştirmiştir. Ruh, ona göre de, Plotinos'un, âlemin babası ve yapıcısı (auteure) adını verdiği, Demiurgos'tur. Nasıl ki bir mastardan birçok sözcükler türerse, Paradigm de kendi kendine hayatın canlı varlığını verir; bunu kendisine çeker. Porphyre, aynı zamanda Demiurgos'un zihinli olduğunu, Olozon ve Paradigm'i kapsadığını da iddia eder.

Ele geçen eserlerinin birtakım eksik parçalardan ibaret olması, onun sistemini tam olarak kavramaya engel olmuştur. Yalnız, üstadı Plotinos'un sistemini açıklayarak savunma amacını güttüğünden kuşku yoktur. Bazıları kendisini Eflatun'u Aristo görüşüyle açıklamış olmakla suçlandırırlar. Onun bazı sorunlarda da bu iki filozofu uzlaştırmaya çalıştığı görü-

lür. Hatta Porphyre, bu iki filozofun birbirinden pek de farklı olmadıklarını tanıtlamak için yedi kitap yazmıştır; fakat bu konudaki başarısı azdır. Onun, 'Tanrıbilim'ine dair geniş bilgimiz yoksa da, bunun Plotinos'unki kadar zengin olduğu anlaşılmaktadır. Porphyre, yıldızlar ve mitolojik tanrılardan başka Arhont ya da İktidarlar adı altında doğa güçlerini yöneten tanrılar ya da cinlerden başka insanlarla tanrılar arasındaki ilişkilere hizmet eden dualarımızı, adaklarımızı, onlara götürmek ve Tanrı inayetlerini bizlere getirmek işini gören meleklerle mabeyinci melekler (archanges) adı altında birtakım kutsal varlıklar kabul eder. Bunlardan başka birtakım fenalık getiren halis cinlere de inanır. *Kâhinlerin Felsefesi* adlı eserinde Porphyre de Hekate gibi, bir kısmının 'ruh avcılığı' yapan, ruhları asla girmek istemedikleri bedene sokmak için kovalayan, bedene kapattıktan sonra da onları yoldan çıkartıp kötülüğe sürükleyen cinler olduğunu, bir kısmının da hayvanları izlemekle uğraştıklarını anlatır. Halk efsanelerini düzenleştirerek bir sistem halinde toplamaya özenir ve bunları birtakım keyifsel alegorilerle yorumlar.

Porphyre'in 'psikoloji'si de Plotinos'unkinden az farklıdır. Üstadından şu noktalarda ayrılır: Porphyre'e göre her ruh, evrensel ruhla birdir; fakat her ruh, yine bir hayata sahip olan ayrı bir ruhtur ki, içinde evrensel ruhun payı olmayan birtakım hareketler yapmak suretiyle bazı değişkelere uğrar. Onun, evrensel ruhtan doğuşu, bir düşmedir; tekrar Tanrı'ya yükselmesi için, ancak Kaldelilerle Yahudilerin biraz yaklaşabildikleri, fakat başka hiç bir kavmin tam olarak kavrayamadığı kutsal hareketlerde bulunmak gerektir. Çoğu kez ruhlar, 9000 yıl küreden küreye koşmak suretiyle zorunluluk dairesini aşarlar. Bu dünyada bile ruhlar, birçok bedenlerden geçer; fakat bir kez insan bedenine girdikten sonra bir daha hayvan bedenlerine inmezler. Ruh, intiharlarda, terk etmek istediği bedene, bir öcü (fantôme) ve boş bir hayal gibi bağlı kalır.

Porphyre, *Ruhun Fakülteleri* adlı bir eser yazmıştır ki, bundan kalan parçaları Stobe, *Eclog. Phys.* adlı eserinde nakleder. Bu parçalardan anlaşıldığına göre, Porphyre için ruh, katıksız, cisimsiz, ölümsüz bir özdür ki, hayatı kendi özel derinliğinden çıkarır. "Ruh, der, beden değildir; hatta bedenin içinde de değildir. Bedenin tüm kısımları içine yayılmış da denebilir. O, bedenin nedenidir". Bu düşünce Porphyre'e göre, insan ruhu, rasgele hareket etmez. O, zihinli ve akıllıdır; yani o, kendi kendisini bilir; dış nesneleri algıladığı gibi, kendi izlenimlerinin anısını da saklar. Aynı zamanda eylem ve düşüncenin de kuralları olan yüksek düzenden birtakım gerçeklerle de içsel olarak birleşir. Zihinsel fakülteler, 'duyum' 'hayal gücü' ve 'akıl'dan ibarettir. Duyum, organların aracılığıyle varolabilir. Bu bilgi kaynaklarının en bayağısıdır. Duyum, bir yargıyı içine almadığı için, ne doğru, ne de yanlıştır. Belleğin sakladığı anılar, hayallerin kendileri değil, izlenimleridir. Porphyre'e göre duyum, duyulur değişkeye bir şekil izi bırakan dikkat ve hayalgücü sayesinde 'kavram' olur. Böyle meydana gelen izlenimler bellekte saklanır; bu izler ne denli güçlü ise, belleğin bize hizmeti de o denli çok olur. İki bellek vardır: Biri, sadece izlenimleri saklatan 'anı' (hatıra - souvenir), diğeri, iradeyle çağrılan 'anış' (réminiscence). Dikkatsiz hiç bir izlenim meydana gelemeyeceğinden, ruh en sade bir izlenimi alırken bile, etkindir, hayalgücü kendiliğinden bir şey meydana getiremez. O, her şeyi duyumlardan alır. Hepsinden üstün olan 'akıl', mutlak gerçekleri görür ve gerçeklere uygulanmak suretiyle, akıl yürütme ve diyalektiği oluşturur. Akıl olmasa, ne hissedilir ne de anımsanabilir. Duyarlık ve belleği olan her varlık, aynı zamanda da akıllıdır. Akıl, evvelâ mutlak gerçeklerin sezgisidir. Bu suretle akıl, kendi kendine merkezleşmiştir; sonra da duyuların verilerine uygulanır ki, bu suretle ruhumuzun tüm fakültelerine hükmetmek için kendi dışına çıkmış olur. Bu itibarla bir 'içsel akıl', bir de dışarının ürünü olan akıl vardır. Akıl, bu birinci rolünde ruhun bir fakültesi değildir, Bununla birlikte akıl, daha bilmenin en yüksek tarzı değildir. En yetkin bilgiyi zihnin eylemi olmaksızın uykuda fark ettiğimiz görümleri andıran 'esirme' (vecit) sayesinde elde ederiz. Ona göre, esirme, insan kişiliğinin yok edilmesi değil, bir uykudur. Bu hayat koşullarından vazgeçmek, kendini unutmak ve kendini uyutmak demektir. Tanrı'yı ancak bu düşte görebiliriz.

Porphyre, Plotinos gibi aşk, dua ya da inayet aracılığıyle diyalektikten geçerek Tanrı'ya kadar ulaşılabileceğini kabul eder ve insan aklının, Tanrı aklından ancak derece bakımından farklı olduğuna inanır. Eylem ve özgürlüğün üstüne yerleştirdiği bu ruh uykusu, varoluşun yokluğuna benzerse de, gerçekte o, varoluşun bir coşkunluğudur. Bizde kaybolan yalnız şahıs, yani sınırdır. Bu durum, insanlığın geleceğini mahvetmek ve aklın kendini bozmak gibi görünürse de, onun sisteminde varlıkların ortak temeli tümeldir, tümele dönmektir; çoğalmak, tanrılaşmaktır. Düşünce, varlığın en yetkin şeklidir; faaliyet, varlığın kendisidir. Esirme de bizi kabul eder ve bizimle özdeşleşir, bizi yalnız bununla sonsuz faaliyete iştirak ettirmiş olur. Porphyre'e göre, bilgi, varlığın her dere-

cesinde birbirinden farklı olarak vardır. Bitkilerde, 'tohum halinde', canlı bedenlerle 'imgesel (hayalî) olarak', ruhta 'akılsal olarak', zihinde ise, 'zihinsel olarak' ve ötede (au delà) 'zihinsiz ve özüstü' (suressentiellemnet) olarak yayılmıştır.

Porphyre'in 'ahlâk'ı, pek saf ve yüksektir. Bunda da çoğu kez mistisizmin aşırılıklarına düşer. Elindeliğin yanı başında, Tanrı'nın özel bir müdahalesini kabul eder ki, bu müdahale, bizi iyiye götürmek için irademize etki yapar. Bu tohum halinde 'inayet' (grâce) düşüncesini kabul etmek demektir. O, duayı önerir. Ona göre akıl, düşüncenin olduğu kadar da pratik hayatın kuralını verir. Kendini rastlantıya, keyif ve hevese terk etmek, gerçeği, iyiyi bırakıp hataya ve kötüye kapılmak demektir. Esirmenin altında, insanı kurtaracak olan tek aracı, akıldır. Tüm düşüncelerini ve eylemlerini aklın düzenlediği kimseler, bilgedirler. Sedanın az koruduğu ruhlar, kendilerinde şu çift arzuyu hissederler:

1. Hayır aşkı ki, bunu akıl ilham eder ve kendimizde varlıktan, yani tanrılıktan olan şeyi tutar.

2. Beden ve maddenin bağlarıyle bizde oluşan çok, kör, düzensiz, kandırılamaz iştah.

Asıl içsel fırtına bu arzular bölgesinde meydana gelir ve bizi düşmek zorunda bırakan da budur. Hayat bizi, ruhumuzu "sadeleştirmek, arıtmak" suretiyle bedeni dizginleme ve tutkuları öldürme eğilimini göstermelidir' Zira tutkular ruha değil, bedene aittirler. O da, Plotinos'un saptadığı dört erdemi (dalınçlı, uygar, ruhsal ve çekimli - paradigmatique ya da örnek) kabul eder. Porphyre, kölelere karşı da tatlılıkla muamele etmeyi, tanrılara tapmayı bir ödev sayar. Fakat en hayırlı iş, bedeni yenmek, ruhu sıkan ve bozan bu 'gömlek'ten soyunmaktır. Tapma törenlerinde sunaklar (offrandes), kanlı olmayan kurbanlar verilmesini uygun bulur. Kanlı kurbanları ancak halis cinler ister. Porphyre'in kana karşı duyduğu korku, Fisagorcu perhizlere önem vermesine neden olmuştur. Fakat o, bunu herkese değil, bilge olanlara önermiştir.

Porphyre'in ahlâkı, iyiye ve doğruya karşı şiddetli bir eğilimi olduğu için Tanrı'yı taklit etme ve Tanrı ile bir olma hususunda ileri sürdüğü kurallar bakımından, bedeni ve bedenin tutkularını ve bizi toprağa bağlayan şeyleri hor görmesi dolayısıyle Plotinos'la Eflatunculuktan pek de farklı değildir. Ona göre Tanrı aşkı dışında her şey yokluktur. Tutkulara, beden ihtiyaçlarına sürükleyen bizi fakir ve çıplak bırakmış olur. Tutkularının boşluğunu doldurmaya çalışan adam, dipsiz bir fıçıyı doldurmak için takatsiz kalan Danaitlere benzer. Zira Porphyre'e göre, tutkular, tensel doğaya aittirler. Bunlar, kendilerini hisseden öznenin içindedir. Tutku, varlığın bir azalması, çözülüp gitme yoluna düşmesidir. Ruh, tutku hissediyor denildiği zaman, burada söz konusu olan, tutkunun esrarlı bir sempatiyle bağlı olduğu bedendir.

Porphyre'in 'mantığı' orijinal değildir. Aristo' nun kategorilerine bir giriş olarak yazdığı İsagokya —ki medreselerde İsaguci adıyle okutulmuştur— da zaman ve uzay kategorilerini Plotinos kaldırdığı için, Porphyre bunları yeniden koymuştur.

Hıristiyanlığa karşı yazdığı eserin zamanımıza dek gelebilen on beş kitabı, kendisine karşı duyulmuş olan kini olduğu kadar da ününün niteliğini öğrenmemize hizmet etmiştir. O, Eski ve Yeni Ahitleri, yani Tevrat ile İncil'i eleştirmiştir. Bunları satır satır okuyarak, içinden akla hoş gelmeyen çelişik olan ve gerçeğe aykırı görünen noktaları birer birer saptamıştır. Bu eleştiriler, kendinden sonrakilere de geçmiş ve bunlardan bir kısmı tarihsel bir değer kazanmıştır. Eserinin, Daniyal peygamberin mucizelerinden söz eden XII. ve XIII. kitapları, bugün de dikkate değen düşünce ve görüşleri kapsamaktadır. Porphyre, tarihten ve felsefe tarihinden de yararlanmıştır. Bu, *Plotinos'un Hayatı* ve *Eflatun'un Hayatı* adlı eserlerinde ve Eflatun'a dair yorumlamalarında açıkça görülmektedir.

Eserlerinden bazılarının konularını şöyle özetleyebiliriz:

1. *Kavranılabilirlere Giriş:* Ruha ve kavranılabilir âleme dair toplu bir düşünceye varmak için, bu eserinde Enneadlardan yararlanır. Bunda, ruhun bedene bağlı olmadığı ve duyumlarda ruhun bulunamayacağı açıklanır. Biraz da Fisagorcularınkine benzeyen bir çilecilikle (ascètisme) alegorik bir Tanrıbilime yönelir.

2. *Etlerden Perhize Dair:* Bu eser bitki rejimini terk ederek et yemeye koyulan Firnus adında birine karşı yazılmıştır. Kanlı kurbanlardan ve habis cinlerden söz ettiği eseri budur. Bu eserde insanın kaderi, hayvanların ruhu, tanrıların niteliği, kurbanların kaynak ve karakterleri gibi önemli sorunlar vardır; hemen eski Yunan filozoflarından birçoğunun düşünceleriyle de bu eserde ilgilenir. Mitolojiden hayvanlara dair türlü örnekler verir. Kurbanın kaynaklarına dair türlü kavimlerin âdetlerinden söz eder. Bu eser, saçma inançları çürütmek ve hayvanları korumak gibi duygular bakımından ilkçağların unutulmaz bir anıtıdır. O, tanrıları kutlamanın tek çaresi, kanlı kurbanları değil, temizlenmiş bir yürekle kendimize feda etmektir, der. Porphyre, Fisagorcu olmakla övünmesine karşın, asla ruh göçüne

inanmış değildir. *Anebon'a Mektup* adlı bir yazısında, hayvanların da bir dili olduğunu, bazı insanların bunu pek iyi anlayabildiklerini, bazı gülünç düşüncelerle birlikte savunur; tüm saçma inançlılarla alay eder ve Krizip'in, "Tanrılar, bizi kendileri için ve hayvanları bizim için yaratmıştır" iddiasıyle Karnead'ın, "Her varlığın mutluluğu, kendi kaderini yerine getirmektir; sadece yenilmiş olmak için yaratılmış olan domuzun en yüce mutluluğu, insanlar tarafından yenilmektir" iddiasına hücum eder. Bundan, Porphyre'in felsefesinde amaçlılığın (finalisme) bulunmadığı sonucu çıkarılmamalıdır.

3. *Marsilya'ya Mektup* adlı eserinde, "bütün eylemlerimize ve sözlerimize tanık ve hazır olan" bir Tanrı'ya, geleneğe uygun bir surette tapmaktan söz eder.

4. *Kâhinler Arasında Felsefe* adlı kitabı ise, yirmi iki kitaptır ve pratik bir Tanrıbilimdir. Porphyre, bunu, Plotinos'a rastlamadan önce yazmıştır. Bu eserin bazı parçaları, Özeb'in, *Préparation Évangélique* adlı eserindedir. Bunlarda tapma kurallarına dair ilginç bilgiler verir.

5. *Hayaller* adlı eserinin parçaları da Özeb' in kitabındadır. Bunda Porphyre, Eflatuncu olmaktan çok, stoacı olarak heykellerin simgesel anlamlarına, tavır ve durumları kadar da yapıldıkları maddelere, renklerine ve bunlara eklenen sıfatlara ve bu sıfatların anlamlarına dair bilgiler verir.

6. *Periler* (Nymphes) *Arasında:* Bu eserde Homeros'un bir parçasını açıklamak vesilesiyle ruhun alın yazısına dair görüşlerini bildirir; ve milâdın II. yüzyıl sonlarında yaşamış olan Attiküs'ün maddeyi, birinci ilkeye bağımlı olmayan bir gerçeklik sayan Eflatuncu görüşüne karşı, Eflatuncu bir tez olan bu son hipostasın da birinci ilkeden geldiği düşüncesini savunduğu görülür.

7. Yukarda adı geçen *Anebon'a Mektup* adlı eserinde, düş deyimini, bağırsaklar aracılığıyle falcılık ve astroloji aleyhindeki düşünceleriyle kötülük yapan cinlere tapmayı reddeder. Tanrıların, rahiplere itaat etmesi aleyhinde bulunur. Kerametin, dinli bir ruhun hezeyanlarınban başka bir şey olmadığını anlatır.

8. *Hıristiyanlara Karşı:* Bu eserinde de yukarda değindiğimizden fazla olarak İsa tapımının (culte) Eskülap tapımıyle uzlaşmazlığını ve İsa'nın Tanrı olamayacağını açıkça belirtir. Bu kaybolan eserin birinci kitabı, kutsal kitaplardaki çelişik düşünce ve olayları gösterir. On ikinci kitapta Daniyal peygamberin mucizelerinin doğru olup olmadığını araştırır; bunların sonradan uydurulduklarını tanıtlar ve Hıristiyanların bir adamı tanrı saymalarındaki deliliği gösterir. Fakat İsa'nın erdemlerine değer verir. Bu eser, Theodose II tarafından yaktırıldı.

9. *Fisagor'un Hayatı:* Bu büyük filozofa dair orijinal bilgileri kapsar.

10. *Filozofların Tarihi:* Dört kitaptır. Eflatun'un hayatına kadar alırsa da, zamanımıza ancak bazı parçaları gelebilmiştir. Bunlardan, onun kavrayışlı bir tarihçi zekâsına sahip olduğu görülür.

11. *Aristo'nun Kategorilerine Giriş.*

12. *Kategorileri Yorumlama:* Boèce'in yorumlaması bu eserin bir kopyasından başka bir şey değildir.

13. *Ptoleme'nin Apotelesmatik'ine Giriş:* Porphyre, bunda astroloji ile uğraşır.

14. *Homeros'a Dair Sorunlar.*

15. *Kronografi.*

16. *Homeros'a Dair Yorumlamalar.*

17. *Tanrıların Adı ya da Mısırlıların ve Yunanlıların Alegorizması.*

18. *Time, Sofist, Ruhun Tanrı'ya Dönüşü; Kategoriler ve Hermeneia Şerhi* adlı eserleri.

19. *Aphormoe.*

20. *Kategorilere Dair Sualli Cevaplı Alıştırmalar.*

Tüm bu eserlerden pek azı tam olarak elde edilebilmiştir; birçokları kaybolmuş ve bazılarından küçüklü büyüklü bazı parçalar kalmıştır.

Porphyre, bir ahlâkçı olarak değil, *Yetkin Bir Hayata Dair* olan kuramlarıyle de dikkati çeker. *Perhize Dair* olan eserinde kendi müritlerine ve dolayısıyle insanlığa salık verdiği kurallar çok serttir. İnsanın Tanrı'ya yaklaşabilmesi, ancak nefsi öldürmekle olanaklıdır. Tutkuları açlıkla öldürüp susturmak, bu suretle kendini özgür, maddeden boşalmış ve bir tapanak gibi kendimizi Tanrı ile dolmuş bulmamız gerektir. O, hazzı, insanın son amacı yapan Epikürcülükten nefret eder; filozofun son amacı yalnız Tanrı'dır, der. Ancak hazlardan iğrenmekle ona eğilebileceğimizi telkin eder. Ona göre, perhiz de yeterli değildir. Aşk hazlarına karşı da savaşmak gerektir. Nitekim kendisinin ileri bir yaşta Marsella ile evlenmesine neden olarak onu korumuş olmayı ileri sürer.

Porphyre'in İskenderiye Okuluna yaptığı etkiyi burada belirtecek değiliz. Onun putlarla alay ettiğini, kurbanları reddettiğini, fakat bu geleneklerin Tanrısal bir kaynağı olduğunu ve bunlarda bazı gerçek parçalarının bulunduğunu anlatır. Felsefeye dinsel bir karakter vermiş, gelenekle özgürlüğü uzlaştırmış ve filozofa, "Babanın rahibi" adını vermiştir. Aydın ve özgür ruhların temiz ibadetlerine değer veren Porphyre, Tanrılara şükretmek, onları kutla-

mak ve onlardan istemek için tapmayı ve tanrılara bedenin cezaevinde kapatılmış olan ruhu azat temesi için dua etmeyi salık vermiştir. Ona göre, tanrılar, insanların babaları gibi olduklarından, onlara dua etmeyenler yetimlere benzerler. Önap, Porphyre'in ihtiyarlığında bazı çelişikliklere düşmüş olduğunu fark etmiş ve onun Hıristiyanlık aleyhindeki düşüncelerine karşı Saint-Augustin gibi bazı büyük kilise babalarının reddiyeler yazmasına neden olmuştur.

Porphyre'in tüm felsefesel amacını gösteren ve türlü eserlerinden toplanmış olan şu parçalar, onun gerçek kişiliğini aydınlatabilir: "Ben asla karınlarından düşünen, iyi yataklı ve her çeşit gevşetici şeylere sahip olan esnafa, hatiplere, işadamlarına hitap etmiyorum; fakat, insanın doğası, kaynağı ve kaderi hakkında tasalanan insana hitap ediyorum. Söylevlerim, uyuyan ve uykularını aziz bilenler için değildir. Fakat, bağlı olduğumuz bedenin gevşekliğini atan, düşüncesinin gayreti ve hayatının temizliğiyle Tanrı'ya yükselmeye çabalayanlar içindir. Filozoflarımız için iki amaç vardır: Biri, kendimizde maddesel ve ölümlü olan ne varsa tümünden arınmak, diğeri bu fani dünyaya inmeden önce, yanında yaşamış olduğumuz bölünemez öze dönmek. Hiç bir kirli, Tanrı'ya dönemez. Bize kendimize gelmek için yalnız bilim yetişmez. Tüm insel bilgilerin üstadı olsak bile, kendimizi erdemle yükseltmiş değilsek, mutluluğa sahip olamayız. Eylemsiz bilim ve söylevler hiç bir şeydir. Bizi sıkan, kılığımızı değiştiren tüm bu gömleklerden soyunalım. Olimpiyat oyunlarındaki atletler gibi, sahneye çıplak olarak çıkalım. Aynı zamanda ruhumuzu hem dünya işleriyle, hem de felsefesel kuramlarla uğraştırabilseydik, tutkuları yok etmek, tutkuları öldürmek emri verilir miydi? Fisagorcular sahralarda, Eflatun, münzevî ve havasız Akademide yaşamışlar ve filozoflar, duyulur âlemden daha çok arınabilmek için gözlerini oydurmuşlardır. Bize iki ruh bağışlayan iki dikkat verilmiştir. Bu itibarla kendimizi tamamıyle felsefeye vermek ve bir adamda iki adam olmamak gerektir. Tensel bağlardan temizlenerek azat olan ruh, diyalektiğe gider. Düşünceler zincirini izler ve Tanrı'ya ulaşır. Gücü, burada durur; ve nitelenemezin (yani, Tanrı'nın) derinliğine kadar sokulabilmek için, kendi kendini unutmak ve esirme (vecit) aracılığıyle, kendi kendini bize nüfuz ettiren ve bizi kendisiyle özdeş bir duruma getiren Tanrı'ya terk etmek gerektir" (J. Simon, cilt II, s. 102-103).

Bkz. J. Simon, (cilt II, s. 101-186) ve Vacherot' nun *Iskenderiye Okulunun Eleştirili Tarihi.* E. Bréhier, (cilt I, s. 470-472); W. Theiler, *Porphyre und Augustin* (1933); J. Bidey, *Vie de Porphyre* (Ghent, 1913); Eurapius, *Lives of the Philosophers* (İngilizceye çeviren: W. C. Wright, 1922).

PORTALIS, Jean-Etienne-Marie. Fransız hukukçusu, hatip ve devlet adamı. 1745'te Bausset' de (Var) doğdu ve 1807'de öldü. Marsilya hatipleri tarafından yetiştirildi. Provence Barosunda baş avukat, Eskiler Konseyi ile Devlet Konseyi ve Enstitü'de üye olmuştur. Daha on yedi yaşındayken *Préjugés (Önyargılar)* ve J.-J. Rousseau'nun *Emile*'ine dair iki eser yazdı. Belleği de çok güçlü kişilerdendir. Papa Pie VII'nin Konkordatlarından birinin yazarı olduğu gibi, Fransız Medenî Kanununun da yazarlarından biridir. Burada bizi ilgileyen eseri şudur: *De l'Usage et de l'Abuse de l'Esprit Philosophique Durant le Dix-Huitième Sciècle* (Paris, 1820). Bu eseri oğlu, bir biyografiyle bir Giriş eklemek suretiyle bastırmıştır. Eserde bazı yanılmalar ve eksikler olmakla birlikte yazarın sağduyusu ve düşüncelerindeki dürüstlük, bu kusurları ikinci plana atmıştır.



Portalis, bu eserinde felsefesel zekâyı tanımlamak ister ve Fransa'da bu zekânın başlangıç tarihi saydığı XVI. yüzyıldan itibaren bu zekânın ortaya koyduğu en son düşüncelerin kurtarıcı ya da acı sonuçlarını göstermeye çalışır. Biraz dağınık olmakla birlikte verdiği düşünceler oldukça doğrudur. O, "Bu zekâ, der, bir özgürlük zekâsıdır. Yöntemle oluşan her şeyi o şeyin kendine özgü olan ilkelerle açıklayan, sonuçlar üzerinde durmayan görüş ve âdetlerden ayrı ve bağımsız olarak nedenlere yükselen, sonuçları keşfetmek için, her sorunun içindeki ilişkileri derinleştiren ve bir bütünü oluşturmak için, tüm kısımları uzlaştıran, nihayet türlü insel bilgilerin amaç, genişlik ve sınırlarını gösteren ve bu bilgileri en yüksek yarar, haysiyet ve evrim derecesine götüren bir zekâdır".

Portalis, Condillac'ın da çırağıdır. Tüm düşüncelerimizin duyumlardan geldiğini, metafiziğin ise, olguların saf bir gözleminden ibaret olduğunu ve ruh da deneyi aşan hiç bir şeyin bulunmadığını iddia eder. İşte bu ilkeler adına Portalis, Descartes'ı eleştirir, Kant'ı da anlamadan açıklar. Yalnız Schmidt'in Latince yazılmış olan metinlerinden başka bir eşere baş

vurmaz. Fakat bir devlet adamı olarak o, tedbirli ve devlet gücüne saygılıdır. Bu da onun gibi bir kanun yazarı için doğal görülür; bu ilkeleri ılımlı bir duruma getirir ve bunlardan kapsamadıkları birtakım sonuçlar çıkarır. Tanrı'nın varoluşu, ahlâkın dine bağlılığı, ölümden sonra bir hayatın gerçekliği... gibi sonuçlara ulaşır. Portalis, bu dünyanın işlerini aklın yönettiğini, fakat akıldan üstün bazı gerçekler olmasaydı toplumun bulunamayacağını kabul eder. En mutlak bir rejime kendini feda eden ve bazen de ona bir cemile olarak hizmet eden bu devlet adamı, halkın egemenliğiyle imparatorluk kanununun uzlaşacağına inanır; iktidarı, ulus iradesinin hükümdarı seçmek suretiyle kuracağından kuşkulanmaz; fakat imparator ile görüşmenin olanaksız olduğunu ve ulusun ne istediğini bu hükümdarın anlayamayacağını da ileri sürerek bu seçimden vazgeçer gibi görünür. Bununla birlikte kuvvetin egemenliğini ister.

Anlaşılıyor ki Portalis, eserini filozoflardan çok devlet adamları için yazmıştır. Eserde ılımlı ve bilgece düşünce ve görüşler çoktur.

Oğlu, Joseph-Marie comte Portalis 1778'de doğmuş, 1858'de ölmüştür. Enstitü üyesi ve yargıtay başkanı olmuş, daima iktidara tapınan zayıf bir politikacı olmakla birlikte, hukukta babasının yolundan ayrılmamıştır. Babasının diğer niteliklerine de sahip olan Portalis, her hükümette, hatta imparatorlukta bile önemli roller oynamıştır. 1848'de ruhların pek fazla karıştığı bir dönemde Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisi, ahlâk ve politikaya dair gerçekleri yaymak amacıyle birtakım küçük eserler bastırmaya karar vermişti. Portalis, bu amaca hizmet etmek için, *L'Homme et la Societé* (Paris, 1849) adıl bir kitapçık yayımladı. O, bu eserde, toplumun Fransa'da gerçeksel temeller üzerine kurulmuş olduğunu ve toplumu tehdit eden sosyal reformların Fransız toplumunu anarşiye sürüklemekte olduğunu anlattı. Birtakım aşırı ve yanlış ilkelere dayandığı da görülür.

Örneğin, "Hukuk, ihtiyaçlardan ve ödevler, hukuktan doğarlar" gibi. Fakat Portalis, bireysel özgürlüğü savunmakta pek canlıdır. O, toplumun bu özgürlüğü korumak zorunda olduğunu ve bunu devlet adı verilen bir akıl varlığının çıkarları için mahvetmemek gerektiğini savunur.

PORTER, Noah. Birleşik Amerika filozof ve eğitimcilerinden. 14 aralık 1811'de Farmington'da doğdu, 4 mart 1892'de Newhaven'de öldü. Yale Kolejinde yetişti. Doğduğu şehirde evvelâ pastör, sonra profesör oldu ve öldüğü şehirdeki bu koleje, ahlâk ve metafizik profesörü seçildi. Burada, Kant ve Trendelenburg'tan aldığı ilhamlarla ve başarıyla felsefe okuttu. Önemli eserleri: *The Human Intellect; With an Introduction Upon Psychology and the Soul* (1869); *The Elements of Intiellectual Science* (New York; 2. baskı, 1876); *The Science of Nature Verius the Science* (1871); *Science and Sentimen* (1882); *Element of Moral Science, Theoretical and Pratical* (1885); *Kant's Etic: A Critical Exposition* (1886)... vb.'dır.

Bkz. *G. S. Merriam, Noah Porter a Memorial* (New York, 1893).

PORZIO, Simnoe. İtalyan filozofu. 1497'de Napoli'de doğdu, 1554'te bu şehirde öldü. Pize'de hekimlik öğrenimini bitirdikten sonra, fiziğe ve doğal tarihe dair birtakım eserler yazdı ki, bunlar 1540-1551 arasında Bolonya'da yayınlandı. Felsefeyi ilgilendiren *De Mente Humana* adlı eseri Floransa'da basıldı (1551). Porzio, daha çok Pomponazzi'nin doktrinlerini geliştirdi; ve onun gibi ruhun ölmezliğini inkâr etti.

Bkz. Tafuri, *Scrittori Napoletani* (cilt III); Tirabosehi, *Storia della Lett.* (cilt VII, s. 425, 1810).

POSEİDONİUS. Yunan filozofu. M.Ö. 130 ya da 135'te Apame'de (Suriye) doğdu ve M.Ö. 50'de Roma'da öldü. Uzun süre Rodos'ta yaşadığı için kendisine Rodoslu Poseidonius de derler. Panaitius'ün öğrencisidir. O, yalnız geniş anlamda filozof değil, yurdunun politika işleriyle de uğraşmış, Mitridat'ın istilâ girişimleri sırasında Roma'dan yardım istemek için elçilikle de görevlendirilmişti. Kendisini Pompée, Rodos'ta ziyaret etmiştir. Bu vesileyle Poseidonius, felsefeyi hatip Hermagoras'ın murabahacılığına karşı savunmaya başlamıştı. Ciceron, bu ziyareti şöyle anlatır: "Pompée, Suriye'ye giderken Rodos'a uğramış ve Poseidonius'ü dinlemek istediğini, fakat onun damla hastalığından pek mustarip olduğunu işittiği için, hiç olmazsa bu kadar ünlü olan bir filozofu bir kez olsun görmek istediğini tekrar etmişti. Pompée, Poseidonius'ü selâmladıktan ve kazandığı büyük ün dolayısıyle tebrik ettikten sonra derslerini dinleyemediği için üzüldüğünü anlatmış, filozof da: Dinleyebileceksiniz, zira organik elemin, sizin ka-



dar büyük bir adamın beni boşuna ziyaret etmiş olmasına neden olmayacağı şekilde derslerimi vereciğm, der ve şiddetli sancılar içinde olduğu halde, namuskârlıktan daha iyi hiç bir şeyin bulunamayacağına dair büyük bir fesahat ve belâgatle ve sükûnetle dersini vermeye koyuldu; damla, ona zalimce acı verdikçe, vesileler bularak: «Ey ıstırap, ne kadar kuvvetli olursan ol, sen benim ruhum üzerinde hiç bir şey yapamazsın; istediğin kadar yaşamaya devam et, senin bir acı olduğunu asla itiraf etmeyeceğim..»" demişti (Tusculanes, liv. ch. XXV).

Eski Plin ve Plutark'ın da bahsettiği bu mülâkatı anlatan Ciceron, Yunanistan ve Asya' daki seyahatleri sırasında Rodos'ta uzunca bir süre kalmış ve Poseidonius'ün derslerini dinlemiştir (*De Natura Deorum*, lib. II). Ciceron' un yazdığı eserlerde ondan yararlanmış olduğu zannedilir. Bu hatip, Poseidonius'e, 'Dostumuz' (familiaris noster) unvanını verir; bu aynı eserde (lib. I) Poseidonius'ü, kendilerinden ders aldığı filozoflar arasında sayar. Poseidonius'ün eserleri zamanımıza dek gelmemiş olmakla birlikte, kendisinin Tanrı, ruh ve doğa sorunlarında stoacı doktrinlere bağlandığı farz edilmektedir. Hocasına ve Tarsuslu Zenon'a uyarak, âlemin ne suretle mahvolacağı sorununda, ilk stoacılardan ayrıldığı görülür. Bu son iki filozof, âlemin ateşten oluştuğunu, Tanrı'nın her şeyi oluşturmakta kullanmış olduğu dört ilkel maddenin de ateşten doğduğunu ve âlemin bir gün yine ateşle mahvolacağını ileri sürmüşlerdi. Âlemin ilkel madde halindeki ateş aracılığıyle yanması ya da çözülmesi düşüncesini Poseidonius reddetmişti. Philon, bu suretle Poseidonius'ün âlemin ebedîliğine inandığını, yani âlemin ateşle mahvolacağını kabul etmediğini kaydeder (*De l'Incorruptibilité*, cilt I, s. 497. Mangez baskısı).

Poseidonius, daha çok 'ahlâk' ve 'fizik' üzerinde çalışmıştır. Onun ahlâkına dair bildiklerimiz, sadece Ciceron'un *Fato* ve *Officiis* adlı eserlerindeki pasajlardan ibarettir. Bu büyük hatip, onun kaderci düşüncelerini beğenmez ve kaderciliğin saçma olduğunu anlatır; fakat eleştirilerini ileri götürmez (*De Fato*, lib. III ve IV). *Officiis*'deki iki parça daha geniş bilgiler verir (liv. III, ch. III) ve derki, Poseidonius, Panaetius'ün unutmuş olduğu önemli bir ahlâk sorunu hakkında, yani çıkara aykırı olan namuskârlığı mı, yoksa namuskârlığa aykırı olan çıkarı mı yeğ tutmalıdır? sorununa dair derli toplu bir eser yazmıştır; ve Ciceron, sözüne şöyle devam eder: "Herkesin itiraf ettiği gibi, Panaetius, her çeşit ödev konularını pek doğru olarak incelemiştir 've biz bu eserde daha çok bize kusurlu görünen bazı düşüncelerini düzeltmek suretiyle onu izledik. Bu filozof, ödev hakkında insanların danışmayı âdet edindikleri şu üç sorunu ileri sürmüştür: 1. Söz konusu olan namus mudur, değil midir? 2. Namus yararlı mıdır, zararlı mıdır? 3. Yararlıya aykırı olan namusu mu, yoksa bunun tersi mi?.. Panaetius, bunlardan ikisini eserinin ilk üç kitabında inceler; üçüncüsünü de daha sonra inceleyeceğini söyler, fakat vaadini yerine getirmez".

Bunları kaydeden Ciceron, Poseidonius'ün hocasına olan saygısı yüzünden onun unuttuğu ya da ihmal ettiği noktaları tamamlamaya cesaret etmemiştir. Panaetius'ün öğrencilerinde hocalarına karşı duyulan saygı o denli derindi ki, onun *Ödevler Kitabı* adlı eserindeki doktrinlerine el ve dil uzatmaya hiç biri cesaret edemezdi. Yine Ciceron, "Bu öğrenciler, der, ressam Apelles tarafından başlanmış olan Venüs resmini tamamlama işine cesaret edecek hiç bir ressam bulunmamıştır. Zira, onun başı o kadar güzeldi ki, bu başa uygun bir beden yapabilmekte her ressam umutsuzluğa düşer, derlerdi. Aynı suretle Panaetius, o kadar dikkate değen bir eser yazmıştır ki, noksan bıraktığı yerleri doldurmaya asla izin verilemez".

Ciceron, *De Officiis*'indeki ikinci parçada Poseidonius'ün ılımlı ve kanaate aykırı olan edimleri saydığından söz ederek der ki, "Bu toplumun doğaya tamamıyle uygun bir yaşayışı savunduklarına göre, ılımlı ve kanaati yeğ tutup tutmayacakları sorulabileceğini zannetmiyorum. Zira, doğada öyle utandırıcı ve ahlâk dışı edimler vardır ki, bir bilge, yurdun selâmeti söz konusu olduğu zaman bile, bunlara izin veremez. Poseidonius, bunları uzun uzadıya sayar; fakat içlerinde o denli sefil ve edepsizceleri vardır ki, onları anlatmaya utanırım" (liv. I, ch. XIV).

Poseidonius'ün diğer çalışmalarına gelince, bunlar, meteoroloji, astronomi, genel fizik, coğrafya ve doğal tarihi ilgilerler. Bu konulara dair onun, *Tümel Astroloji; Göksel Şeyler; Topraksal Şeyler; Coğrafya* adlı eserleri, Kleomed ve Strabon'un eserlerine birçok malzeme verdiği zannedilmektedir. Strabon, onun geniş bir bilgiye sahip olduğunu, Galien ise, eserlerinin bilimsel değerlerini anlatırlar. Onun uzun seyahatler yaptığı da anlaşılmaktadır. Poseidonius, güneşin gerçek büyüklüğü, göründüğünden ibarettir, kanaatinde olan Epikürcü görüşü yıkmıştır. Kleomed, *Göksel Olayların Dolaşımı Kuramı* adlı eserinde, Poseidonius'ün bu soruna dair Epikürcülere verdiği karşılıkları kaydetmiştir. Güneşin büyüklüğü hakkında da birtakım hesaplar yapmıştır ki, bunlar yanlış olmakla birlikte, yaşadığı dönem için pek ileri bir görüş ve pozitif bir girişimdir. Yeryüzünün

büyüklüğü hakkında yaptığı hesaplar ise, son çağların hesabına uymaktadır. Onun bu başarıyı nasıl elde etmiş olduğu bilinmemektedir. O, ekvator hakkında da gerçeğe yakın bazı bilgiler vermiştir.

Poseidonius, bilimin türlü sorunlarına değinmekle kalmamış, tüm bir astronomi sistemini de kurmuştur. Ciceron, *De Natura Deorum* adlı eserinin ikinci kitabında bunu anlattığı gibi, kendisinin naklettiği astronomi sistemine dair düşünceleri üzerinde de Poseidonius'ün etkisi olduğu hissolunmaktadır. Örneğin, Ciceron, bir yılın 365 ve bir çeyrek gün olduğunu, ayın devrimlerini, 'serseri' adını verdiği beş yıldızın hareketlerini, tüm bu çeşitli devirlerin 'büyük yıl' denilen ve hepsini içine alan bir büyük devrimden bileşik olduğunu ve bunun süresinin sabit ve belirlenmiş bulunduğunu yazarak şu felsefesel sonuca ulaşır: "Bu kadar şaşılacak ve değişmez bir düzenin bir ruh olmadan varolabileceğine inamış olanlar, ruh ve akıl yoksulu değil midirler?.. Bu ruha Yunanlılar, kayra (providence) adını vermişlerdir".

Scipion'un Düşü adlı eserinde de Ciceron, nebülözlere dair Poseidonius'den aldığı düşünceleri, uygun görüşler diye kaydeder. Anlaşılıyor ki Poseidonius, zamanına oranla yılın süresiyle yıldızların hareketleri ve bunların yeryüzümüzden olan uzaklığı, ışınını kendinden alanlarla, başka bir kaynaktan iğreti olarak alan yıldızlar arasındaki mesafeyi doğru olarak hesaplamıştır. Strabon, gel-git olayının, yıldızların etkisiyle meydana geldiğini Poseidonius'ün açıkladığını anlatır. Ciceron, onun Arşimed'i taklit ederek gökte güneş, ay ve beş gezegenin her gün yaptıkları hareketleri, aslına uygun olarak gösteren bir göksel küre imal ettiğini de kaydeder (adı geçen eser, liv. I). Bu küreyle skolastikler ve hele Gerbert fazla uğraşmıştır. Poseidonius'ün doğa hakkındaki görüşleri, yaptığı uzun seyahatlerdeki gözlemlerinin ürünüdür. O, Akdeniz sahillerini, Gol kıtasını, İspanya ve Atlantik sahillerini dolaşmıştı. Onun fizik, coğrafya, astronomi... vb. bilimleri ilgileyen konulara dair görüşlerinde, doğanın tüm varlık ve olaylarında birbirine bağlı ve sürekli bir dinamizmin varolduğu ilkesine dayandığı anlaşılmaktadır.

Poseidonius, felsefede hocasına ve çağdaşı olan Askalon'lu Antioküs'e yaklaşır. Kâhinliği kabul eder, stoacıların ihmal ettikleri 'şekil'le uğraşır. O, fizikte Aristo'yu izlemiş, matematik ve coğrafyayı felsefeye bağlamak suretiyle, Aristo'ya yaklaşmıştır. Bu suretle de felsefeyle bilim arasındaki farkı inkâr etmiştir. Ona göre, Eflatun bir 'Tanrısal adam'dır. Poseidonius'ün *Time*'yi ve belki de *Parmenid*'i yorumlamış olduğu zannedilir (Proklus, *Im Parem.* VI, IV, 25). Poseidonius, ilk stoacıları hor gören Fisagor ve Demokrit'e saygı gösterir. Pironculuğun ileri sürdüğü, sistemlerin birbirine aykırılığı dolayısıyle kuşkuculuğu haklı göstermek istenen itirazı, sistemlerin ortak onaylarını göstermek suretiyle yıkar. Stoacılar gibi boşluğun sonsuzluğunu kabul etmez. Psikolojide Eflatun'a yaklaşır; stoacılardan uzaklaşır; akılsal olmayanla tutkunun akıldan doğduğu iddiasını ret ve Eflatun'un yaptığı sınıflamayı kabul eder. Poseidonius, Krisip'e karşı, tutkuların yargı olmadıklarını, ruhun akılsal olmayan fakültelerinin hareketleri olduğunu söyleyerek Zenon ve Kleant'la birleşir. Ona göre, bu güç (pouvoire), ruhun üç farklı kısmı değildir. Hepsi, kalbe yerleşmiş olan bir aynı güçten doğar. Bunlara yalnız iman sahiptir; bunların birleşmesi ruhu yaratır. O, akıldan başka 'gönül' (gemueth) ve bunun yönelişlerini özel kuvvetler olarak kabul etmiş ve bunları duygu ve tutkularımızın kaynağı saymıştır. Anlaşılıyor ki Poseidonius, bir taraftan da Eflatun'la Aristo'yu stoacılıkla birleştiren bir seçmecidir. Galien, Poseidonius'ün, Krisip'in tutkulara dair düşündüklerine karşı ileri sürdüğü eleştirileri nakletmiştir. Poseidonius, tutkunun Krisip'in zannettiği gibi bir ruh hastalığı olmadığını, zira tutkunun türlü dereceleri olduğunu, hatta insanı bilgeliğe götürenlerinin bile var olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, tutkunun nedeni, insanda biri iyi ve Tanrı'nın doğasıyle ilgili, diğeri fena, hayvansal, akılsız ve Tanrıtanımaz cinlerin savaşıdır.

Poseidonius'ün 'teodise'si de, stoacılarınkinden farklıdır. O, Zeus, Doğa ve Kader üçlüğünü, her biri bir öncekine bağlı olmak koşuluyle birbirinden ayırır. Ona göre Zeus, birliği içinde 'kuvvet'i temsil eder. 'Kader', aynı kuvvetin türlü manzaralar altında görünüşüdür. 'Doğa ise, kaderin sayıca çok olan güçlerini birbirine bağlamak için Zeus'ten türemiş olan bir 'güç'tür. Ciceron, *Kâhinlere Dair* adlı eserinde bu üçlük ya da üçüzlemeyi inceler ki Poseidonius'ün bu konuya dair yazdığı her kitaptan ilham aldığı anlaşılmaktadır. Poseidonius, kâhinliğin Tanrı tarafından ya bir peygambere ilham edildiğini ya da yıldızların etkisi altında meydana geldiğini, yahut da ruhun bedenden ayrılması demek olan uykuda meydana gelmiş mucizeli bir düşten doğduğunu kabul eder. Bu itibarla ona göre, mistik coşkunluk içinde doğrudan doğruya Tanrı ile ilişkilidir; ve esas itibarıyle tüm olayların ilkeleri doğadır.

Poseidonius, tüm sanatları insan bilgeliğinin en yüksek meyvesi sayar ve sanatla doğa arasında da bir bağ görür. Bir orman yangını madenleri eritir. İnsanın dişleri buğday tane-

lerini ezer; buna benzer örnekler, madencilik, değirmencilik... vb. her çeşit sanat ve endüstri faaliyetlerine kaynaklık yapmış olur.

Poseidonius, stoacılığı Akademiye sokmuş olan Antioküs gibi otoriteler olduğu kadar da eski filozoflara saygı duymuştur. O, Roma ve ortaçağ Hıristiyanlarının müjdecisi sayılır. Virgil, *Eneid* adlı eserinin VI. kitabında, Plutark, *Ayda Görülen Yüze Dair* adını taşıyan kitabında Poseidonius'den yararlanmışlardır. Gomperz, onu Aristo'dan sonra bütün bilgi kollarını bilen tek Yunan bilgini diye nitelendirir (*Vorlander*, cilt I, s. 206).

Poseidonius'den kalan parçalar, James Bake tarafından *Posidonii Rhodii Reliquiae; Accedit Wittnbachii Annotatio* (Leyde, 1810) adıyle yayımlanmıştır.

Bkz. Ed. Zeller, *Die Philos. der Griechen* (cilt IV, s. 572 vd.); Thiaucourt, *Essai sur les Traités Philosophiques de Ciceron* (Paris, 1885); E. Bréhier, (cilt I, s. 401-407); Delambere, *Histoire de l'Astronomie Ancienne* (Bu eserdeki *Kleomed, Strabon, Posidonius, Ciceron* maddeleri). K. Reinhardt, *Posidonius* (1921); Diogéne Laêrce, (liv. VII). Bu kısmın türlü yerlerinde Posidonius'un Krisip'e aykırı görüşlerine ve eserlerine rastlanır. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (1930); I. Heinemann, *Poseidonios, Metaphysische Schriften* (Breslau, 1921); P. Schubert, *Die Eschatologie des Poseidonius* (Leipzig, 1927).

POSTEL, Guillaume. Fransız bilgin ve mistiklerinden. 25 mart 1510'da Barenton (Manch) ya da Dolerie'de doğmuş, 6 eylül 1581'de bir manastırda ölmüştür. Pek küçükken yetim kalmış, ne fakirlik, ne de hastalık onun öğrenme gayretini zayıflatmamıştır. Kral François I tarafından Anadolu ve Suriye'ye gönderilmiştir. Navare Kolejinde hizmetçilik yaptığı dönemlerde hocasız olarak Yunanca, İbranice ve İspanyolca da öğrenmiş olan Postel, daha çok dillere ve dilbilgilerine merak etmişti.

Onun amacı, daha çok Doğu dillerinden dünyada din birliğini gerçeklendirmek için yararlanmaktı. Dinsel gerçeklerin akılsal karakteri sayesinde bu birliğin olabileceğine inanmıştı. 1539'da kral, kendisini Collège de France'a matematik ve Batı dilleri profesörü yaptı. Hayatı bu yüzden sükûn ve esenlik içinde geçti. Kuvvetli bir hayal gücüne sahip olduğu halde, edebiyata kapılmadı. Zaman zaman cizvit olmuş, hülyaları yüzünden papazlar tarafından hapsedilmiş, fakat kaçarak Venedik'e sığınmıştır. Bu şehrin engizitörleri, onu kâfirlikle suçlandırmışsa da, sonradan yine bu mahkeme serbest bıraktırmıştır. Bunun üzerine yeniden Istanbul'a ve Kudüs'e kadar gitmiş ve birçok kıymetli yazma eserlerle ülkesine dönmüştür.

Zaman zaman görmekte olduğu mistik hayaller ve sanrılar (hallusinations) yüzünden yine başıboş bir hayat geçirmeye mecbur olmuştur. 1562'de kiliseye karşı yaptığı hatalar yüzünden bir manastıra çekilmiş, orada birkaç eser daha yazdıktan sonra papazların saygıları arasında hayata son vermiştir.

Onun birçok eserleri vardır. Lengistik, tarih, bilim ve hatta hukuka dair eserler yazdığı gibi, tüm hayatı boyunca sefaletine neden olmuş olan mistik hülyalarını kapsayan eserler de yazmıştır. Felsefeyi ilgileyen eseri şudur: *De Orbis Terroe Concordia Libri Quatuor* (Bâle, 1544). Bu dört kitabın birincisinde, kendi anlayışına göre, akıl ve felsefeden alınmış olan Hıristiyanlığa dair belgeler toplanmıştır. Bunda, Tanrı'nın birliği esasına dayanan bir âlemin birliği iddiası ileri sürülmüştür ve Tanrı varoluşunun tanıtlanması için mütebahhirce kanıtlar getirmiştir; hatta birtakım yeni görüşleri de kapsar ki, bunlar bugün genel olarak bilinen düşüncelerdir: Maddenin kendi kendini yaratma gücüne sahip olmadığı bir ilk hareket ettirenin zorunlu oluşu, Tanrısal eserlerde parlayan zihin, kavimlerin genel olarak Tanrı varoluşunu kabul edişi... vb. gibi. Aynı zamanda Postel, ayrılmış tözler (cevher), Tanrı, melekler ve cinlere dair bazı sözler sarf ettikten sonra zamanının pek imgesel (hayalî) olan fiziğiyle yine imgesel bir matematikten yararlandığı kanıtlarla bu kısmı tamamlar. O, âdeta Tanrı'yı beş ilkel öğeyi kaplayarak onların birliğini yaratan bir altıncı madde olarak tasavvur eder. Sonra Tanrı'nın yüklemlerini inceler, dille ifade edilince bunların insandaki sıfatlara benzeyeceğinden üzülerek ve özür dileyerek bahseder. Sonra üçüzlemeye dair Hıristiyanlık doktrininin gelişimini gösterir. Bunu, bir kısmı felsefeden diğerleri yaratılmış şeylerden, bir kısmı da Musa'nın kitabından, Talmud ve Kabbal'dan alınmış olan on beş kanıtla tanıtlamaya koyulur. On beşinci kanıtında Kur'anın bazı metinlerine dokunarak Hz. Muhammed'in birlik inancından üçüzlemeye geçmiş olur. Bundan bahsederken Müslümanlara büyük bir sevgiyle şöyle hitap eder: "Sizler bizden ayrılmış ve helâk olmuş olan bir parçamızsınız!.." Ve Müslümanları üçüzlemeyi kabule davet eder. Postel, buraya kadar filozofları, Tanrı'nın varoluşu hakkında kendisine katılıyorlarmış gibi görür. Fakat biraz daha ileri gidince, onlardan çoğunun hasım olacaklarını söyler. Âlem ebedî midir? Yaratılmış mıdır? Sona erecek midir? sorunlarında şu beş farklı görüşün varlığını ileri sürer:

1. Hiç bir başlangıcı yoktur, sonu da olmayacaktır.
2. Başlamıştır, fakat sona ermeyecektir.

3. Başlangıcı yoktur, fakat şekil değiştirecektir.

4. Başlangıcı da, sonu da vardır.

5. Başlangıcı vardır, nihayet bulmayacaktır, fakat şekil değiştirecektir.

Postel, Hıristiyanlığın savunduğu bu beşinci düşünce üzerinde durur ve bunu kabul eder. O, bunu kendi dönemindeki fizik ve mantıkla tanıtlamaya çalışır ki, bu, modern fizik tarafından kabul edilemez. Âlemin yoktan yaratıldığını da zamanının fiziğine dayanarak tanıtlamaya çalışırsa da bu konuda başarı gösteremez. Sonra, Tanrı varoluşunu kabul ettikleri halde insanlara ait olan şeylere dikkat etmedikleri için Tanrı kayrasını inkâr etmiş saydığı filozoflara hücum eder.

Ruhun ölmezliği sorununa gelince: O, bu konuda insanın amacı, ruhun ölmezliği değil, bu hayattaki erdemi yapmaktan ibarettir, iddiasında olan stoacıların düşüncesine itiraz eder; ve ölmezliği tanıtlamak için:

1. Öğelerin bir kaynaşmasının ürünü olması olanaksız olan ruh fakültelerinin doğası.

2. İnsan, bedeniyle birlikte tamamıyle ölmüş olsaydı. Tanrı'nın suçluyu cezalandırmak hususundaki Tanrısal adaleti kaybolurdu.

3. Evrenin yapısı, Tanrısal hayır ve günahın koşulları gibi birtakım zayıf kanıtlara baş vurur.

Eserinin ikinci kitabı Hz. Muhammed'e karşı bir reddiyedir. Üçüncü kısmı ise, hukuka dair düşüncelerini kapsar ve önemlidir. Bunda Roma hukukuna değer verir. Fakat, insanların tutkuları, bilgisizlik ve çeşitli yorumlamalarıyle hukuk biliminin az çok harap olduğunu anlatır. Her dönemin ve her kavmin bilgeliğinden aldığı bazı belitlerle (aksiyom) insanlığın evrensel kuralı (code) olmak üzere adaletin değişmez kurallarını özetlemeye çalışır. Bu bakımdan o, XVII. yüzyılda Helvetius'ün yapmak istediğine yüz yıl önce girişmiş olur. Ulusların ortak hukuk ilkelerini felsefeden almak ister ki, bu, adaletin her yerde kendi kendine karşı geldiği, geleneklerin, âdetlerin ve yersel uylaşımların her yerde başka başka olduğu bir dönemde, yepyeni ve önemli bir girişim sayılır.

Ona göre, 'hukuk'un iki kaynağı vardır:

a) İnsanların âcizlik ve yalnızlıkları ortasında yakalayarak toplum halinde birleşmelerini sağlayacak olan yardımların zorunlu oluşu.

b) Tanrı inancı. Bu inanç, gerçeksel Tanrı bilgisinin yokluğundan hayranlıktan, aşktan ve korkudan doğar. Bu dinsel ve insel hukuku müşrikler de bilirler. Bu hukuku, modern kavimler de Hıristiyanlığın ışığı altında doğmuş olan hukuktan aşağı sayar. Postel, ilkel insanların inançlarını da az kutsal saymamıştır. Ona göre, bu hukukun üç görünümü vardır:

1. *Doğal hak:* Bu, sadece doğa üzerine kurulmuştur.

2. *Doğal hakkı:* Her kavmin süre ve bireyliğinin çıkarı içinde aklın işe karışmalarıyle (müdahale) değişkeye uğrayan *insan hakları.*

3. *Medenî kanun:* Bu, törelerden, âdetlerden, her kavmin itibar ettiği özel kanunlardan doğar. Bu nedenle ve en tam anlamıyle, hukukun kaynağı, insan türünün Tanrı kayrası tarafından kurulmuş olan yapısıdır. Postel, en eski çağlardaki kavimlerin hukukuna dair öğrenebildiklerini çözümledikten sonra, Hıristiyanlığın ışınıyle aydınlanmış olan daha yetkin bir adalet ve ödev düşüncesini savunur.

Eserinin dördüncü kitabı, gerçeğin zaferi için puta tapanlarla Müslümanlara ve diğer imansızlarla İsa dinini kabul ettirmeye uğraşacak olan bir prense, bu işte başarı elde edebilmesi için gereken kanıt ve aracıları araştırır. Postel, eserini, hukukun kaynak ve temel ilkelerini araştırmış olduğu kısımlarında daha çok Ciceron'un ahlâksal eserlerinden ilham alır.

Onun orijinal bir yanı da, mukayeseli filoloji düşüncesini ilk kez ortaya atanlardan olmasıdır. *Linguarum Duodecim Characteribus Differentium Alphabetium...* vb. (Paris, 1538) adlı eserinde bu konuyu inceler. Birçok büyük erdemleri olan Postel, kendisinin Tanrı tarafından, tüm insanları papanın ve Fransa kralının otoritesi altında birleştirmeye davet olunduğunu, Nuh'un büyük oğlundan geçerek evrensel monarşinin Fransa kralı tarafından temsil edilmesi gerektiğini de savundu. Şu eser de onundur: *Les Trés Merveilleuses Victoires des Fammes du Nouveaux Monde* (Paris, 1553).

Bkz. P. Despillon, *Nouveaux Éclaircissements sur la vie et les Ouvrages de Guillaume Postel* (Liège, 1775); Busson, *Les Sources et les Developpements du Rationalisme dans la Littérature Française de la Renaissance* 1533-1601 (Paris, 1922).

POTAMON. İskenderiyelidir. Diogéne Laêrce, onun hakkında şu bilgileri verir: "Az zaman önce İskenderiyeli Potamon tarafından bir seçmeci okul kurulmuştur. Bunun doktrini, tüm diğer okulların hoşuna gidenlerden seçilmiştir. *Kuruma Dair* adlı eserinde ileri sürdüğü gibi, ona göre, gerçeğin iki kriteri vardır: Yargıyı meydana getiren (bu, akıl'dır) ve kendini oluşturan aracı (bu, olabildiği kadar sağın (exacte) olmak üzere, hayal ya da hayalgücüdür). Aynı zamanda o, her şeyin ilkesi, madde ve şekil, eylem ve yer, yani neredelik ve ne ile, nerde? sorularına verilen karşılıktır ve her şeyin kendine yöneldiği amaçtır, der. Erdemli bir hayat,

doğa ve talihin servetleri olmaksızın mutlu olamaz" (Diogéne Laêrce, *Giriş*'in sonu).

Onun hakkında bilgi veren bu metinden başka bir kaynak yok gibidir. Diogéne Laêrce'in yukarda dediğine bakılırsa, onun II. yüzyılda yaşadığına hükmedenler vardır; ve bu metne güvenilerek, onun, Plotinos, Porphyre ve Proklus'ü kapsayan ve varlığını VI. yüzyıla dek sürdürmüş olan İskenderiye Okulunun kurucusu olduğunu zannedenler vardır. III. yüzyılın başlarına dek yaşadığı ve yaşça Plotin'den büyük olduğu da tahmin edilmektedir. Bu tahmine Porphyre'in bir ifadesi neden olmaktadır (*Vie de Plotin*, ch. IX). O, bu eserinde, Plotinos'un yeni bir felsefe hakkında konuşan Potamon'u dinlemekten hoşlandığını kaydeder. Fakat, Suidas, Diogéne Laêrce ve Porphyre'e aykırı olarak Potamon'un İmparator August yönetiminde yaşadığını ve ondan az önce öldüğünü iddia eder. Hatta bazıları daha ileri giderek ve bir belge göstermeksizin Potamon'un Alexandre Sévère ya da Büyük İskender zamanında yaşadığını söylerler. Bu söylentilerin en doğrusu bazı ihtiyat kayıtlarıyle Porphyre'inkidir. Fakat Plotinos, asla Potamon'un öğrencisi olmamıştır. Belki de J. Simon'un tahmin ettiği gibi, Potamon, o dönemde seçmeci yöntemle ders vermiş olması dolayısıyle Ammonius Saccas ve Plotinos'a yaklaştırmaktadır. Onun İskenderiye Okulu üzerinde de bir etkisi olmamıştır. Olsaydı, kendisinden pek az söz etmiş olan Porphyre, Suidas ve Diogéne Laêrce'den daha geniş bilgileri olan başka yazarlar da ondan söz ederlerdi. Bununla birlikte bu filozof: "Birçok kimseler Plotinos'u çocuklarına vasi yapmışlardı. Onun evi yetim çocuklarla doluydu; bunlar arasında Potamon da vardı" (adı geçen eser, cilt IX) demek suretiyle çelişkiliğe düşer. Yani, Potamon'un Plotinos'tan sonra olduğunu ileri sürer. Fakat, yeni felsefe tarihçileri, üç tane Potamon'un varolduğunu ileri sürerler. Fakat yeni felsefe tarihçileri, 3 tane Potamon'un varolduğunu, burada bahsetmekte olduğumuz Potamon'un seçmeci Potamon olmadığını iddia etmek suretiyle bu çelişikliği kaldırmaktadırlar. Yahut da bu metnin Yunancasından, Potamon da çocuğuna Plotinos'u vasi yapmıştır, anlamını çıkartmaktadırlar.

Her sistemin yanılmaları kadar da gerçekleri olduğu ve gerçek bilgenin bu dağınık gerçekleri toplayıp ona göre bir sistem yapması gerektiği düşüncesi çok önceden beri vardı. Yani bu düşünce, Philon'da, kilise babalarında, Plütark, Galien ve Ciceron'da, yani kuşkucu okulun dışında kalan zekâların çoğunda vardır. Bu itibarla seçmeciliğin gerçek kurucusu Potamon mudur? Açıkça bilinmemektedir. Anlaşılıyor ki Potamon'a göre gerçeğin kriteri, bir taraftan yargılamayı yöneten bir ilke olarak akıldır, bir taraftan da yargılama fakültesine yarayan aracı olarak eşyanın asıllarına uygun olan tasarımlardır. Eşyanın ilkeleri ise: Madde, Nitelik, Eylem ve Yer'den (lieu) ibarettir. Zira, bir şey, ya kendiliğinden, ya da biri tarafından yapılmış olan herhangi bir tarzda ve ayrı olarak vardır. Her şeyin güdülmesi gereken amacı ise, tüm erdemleri içine alan ve bunların tensel ve dışsal hayırlarını da kapsayan yetkin bir hayattır. Tüm bunlardan anlaşılıyor ki, Potamon, mantık, ahlâk ve fizikle uğraşmıştır. Bunların ilk ikisinde stoacılarla Epikürcüleri uzlaştırmaya çalışmış, üçüncüde ise, Aristo'nun dört öğesine değinmiştir. Belki biraz da Eflatunculukla ilgilenmiştir. Potamon, Eflatun'un *Time*'sini yorumlayan bir eserle *Öğelere Dair* adlı başka bir eser daha yazmıştır, fakat bunlar kaybolmuştur.

Bkz. J. Simon, (cilt I, s. 199-204); M. Daunou, *Biographie Universelle* (*Potamon* maddesi). Brucker ve Vacherot'nun *Felsefe Tarihleri*.

POUILLY, Louis Jean Levesque de. Fransız filozofu. 1691'de Reims'de doğdu, 4 mart 1750' de bu şehirde öldü. Kendisinde pek erkenden bilim ve düşünme zevki uyanmıştır. Daha yirmi iki yaşındayken o dönemde pek yeni olan Newton'un 'doğa feslefesinin ilkeleri'ni açıklamayı denedi. Sonra, tüm hayatını felsefe ve edebiyata bağlamak üzere matematiği terk etti. 1772'de Academie des Inscriptions et des Belles Lettres'e üye seçildi. Çalışma, sağlık durumunu bozduğu için Fransa'nın güneyine, sonra da İngiltere'ye gitti. Orada tanınmış birçok kişilerden başka Newton'la ve Lord Bolingbrocke'la tanıştı. Yurduna dönüşünde Reims Belediyesine atandı. Şehri güzelleştirdi ve iyi yönetti. Onun hizmetlerini, anılarını bu şehir halkı unutmamıştır. Filozof olarak ünü az olan bu yazar, düşüncelerinin açıklığı ve belginliğiyle, burada bahsedeceğimiz bir tek kitabında vermek istediği kuramların yumuşaklığıyle felsefe tarihinde bir yer tutar:

Bu eser evvelâ, *Lettre à Lord Bolingbrocke* (Paris, 1730) adıyle bir dergide, aşka, dostluğa, nezakete, şehvete ve lâtif duygulara, ruh ve kalbe dair çeşitli makaleler halinde yayımlanmış yazılardan bileşikti. Bu yazılar beğenildi ve dostları Pouilly'ye, buradaki düşünceleri daha ciddî bir şekilde ele almayı salık verdiler. Bunun üzerine Pouilly, kitabına birçok yeni ilâveler yazdı ve *Theorie des Sentiments Agréables* (Génève, 1747; Paris, 1748 ve 1749) adıyle yayımladı. Yazarın ölümünden sonra 1774'te bu kitap yeniden basıldı. Bu ikinci adla çıkan eser, canlılığını yitirmiş olmakla birlikte, esası daima aynı kalmış, düşünceler daha çok

geliştirilmiş, üsluba da daha düzenli bir şekil verilmiştir. Bu kitap altı bölümdür:

1. Duyular kuramı, fiziko matematik bilimler türündendir.
2. Fakültelerin alıştırılmalarına bağlı haz.
3. Gerek ruha ve gerek duyulara kendiliklerinden hoş gelen nesneler.
4. Yararlı iyilerin lâtifliğine dair.
5. Lâtif duyguların etkenleri.
6. Erdeme bağlı hazlar.

Bu başlıklar bile, onun yaşadığı çevrede hareket eden düşüncelerle kendi felsefesel karakterini açıkça gösterir. Bu dönemde yaşayan birçok filozoflar gibi Pouilly'ye göre de, hayatta aranacak tek şey şudur: Hayatı olabildiği kadar tatlı ve kolay bir hale getirmek... İşte bu amaçladır ki, o, insan doğasını araştırmış, çeşitli hareketleri, çeşitli koşulları, tutkuların çeşitli inceliklerini gözlemiştir. Ona göre, Epikür'ün tek hatası, insel tutkuyu kaba bir daireyle kuşatmış olması ve ruh hazlarının genişlik ve değeri üzerinde yeter derecede durmaksızın, hem sağın (exacte), hem de yumuşak bir ahlâkın ilkelerini oluşturmak istemiş olmasıdır.

Tüm bunlar yeni düşünceler değildir. Pouilly'nin unutulmamasındaki neden, gözlem zekâsının doğa bilimlerine başarıyla uygulanmaya başlandığı bir dönemde, bu zekâyı ahlâksal olguların gözlemine uygulamış olmasıdır. Pouilly, duygular terimini, tüm içsel olaylar anlamında kullanır ve yönteminin fiziko matematik adını verdiği tüm doğa bilimlerine uygulanabileceğini anlatmak ister. Bu çeşit düşüncelerin XVIII. yüzyılda ilk kez biçimsel (formel) olarak ifade edildiğine rastlıyoruz. Özellikle İskoçya filozofları, bu yöntemi benimsemişlerdir. Pouilly'nin psikolojiye dair düşünceleri kusurludur ve gözlemleri de çoğu zaman sudandır. Yalnız olayları açık ve doğru olarak açıklamış ve Jouffroy'nın anladığı şekilde ruhsal betimlemelere girişmiştir. O, olayları çözümlemeye uğraşmış, bazen de dikkate değen noktaları görmüştür.

Pouilly'nin oğlu J. S. Levesque de Pouilly de 1734'te Reims'de doğdu ve 1820'de öldü. O da babasının seçildiği Akademiye üye olmuş, *Vie de l'Hôpital*'den başka, *Théorie de l'Imagination*'u (1803) yazmıştır. Kendisi, Ansiklopedimizin birinci cildinde incelediğimiz Levesque de Burigny'nin kardeşidir.

POURCHOT, Edem. Fransız filozofu. 1651'de Poilly'de (Bourgonia) doğdu, 1731'de Paris'de öldü. Paris Üniversitesinde yedi kez rektör olmuştur. Descartesçılığa fazlasıyle bağlı olması, kendisini bazı sıkıntılara uğratmıştı. Önemli eseri şudur: *Institutiones Philosophicae* (9 cilt; Paris, 1695; Marten baskısı, 1733).

PRANTL, Karl von. Alman filozofu. 28 ocak 1820'de Landsberg'de doğdu, 14 eylül 1888'de Oberstdorf'ta öldü. Yüksek öğrenimini Münih Üniversitesinde yaptı. 1843'te burada doktorasını verdi ve 1847'den itibaren de bu şehrin üniversitesinde felsefe okuttu. Hegel'in öğrencisidir. O, düşünceyle sözde özdeş olan bir öz kabul eder. Ona göre insan, özel bir karakteristik olarak yalnız nesnel ile öznel birliğinin bilincine sahiptir. Süre duygusu sayesindedir ki, insan bir ülküyü kavrayıp gidişini bu ülküye uydurmaya yeteneklidir. Bu konulara dayanan başlıca eserleri şunlardır: *Die Gegenwörtige Aufgabe der Philos.* (Münih, 1852); *Verstehen u. Beurteilen* (Münih, 1877). Asıl ona ün sağlayan eseri *Geschichte der Logik im Abendland* (4 cilt; Leipzig, 1885; 3. baskı, 1955) dır. Prantl'ın bu büyük eseri önemli bir mantık tarihidir. İçinde geçmiş tarihçilerin eserlerinden alınmış pek çok metin vardır. Eleştiri, açıklama ve çözümlemelerindeki doğruluk ve ciddilik, bu eseri tüm felsefe mensuplarının baş vurduğu güvenilir bir kaynak yapmıştır. Ona Alman felsefe tarihçileri arasında yer kazandıran da bu eseridir.

Bkz. W. von Christ. *Gedachtnisserede auf Karl von Prantl* (Münih, 1890); C. Baeumker, (Alleg. dt. Biographie'nin 55. nüshasındaki yazısı, 1910).

PRAXİPHAN. Bu adı taşıyan iki Yunan filozofu vardır: 1. Rodos'lu olduğu zannedilen Praxiphan, Theophrast'ın dostu ya da öğrencisi olan bir gezimcidir. Aristo'nun yedinci ardılıdır. Kendisine, "Menaj'ın adsızı" denilir. Filozof olduğu kadar da gramerci olan bu Praxiphan'ın doktrini Theophrast'ınkine uygundur. *Time*'nin başlangıçlarında Eflatun'un eleştirdiği filozofun bu olduğu söylenirse de bunun ciddî kanıtı yoktur.

Diogéne Laêrce'in Apollodor'dan naklettiğine göre, Epikür'ün hocası olan ikinci Praxiphan, hakkında da doğru bir şey bilmiyoruz. Zeller, Epikür'ün hocası olarak gösterilen Praxiphan ve Nosisid'in belki de Nosiphane denilen Demokritçi ve Pironcu filozofun adını bölmek suretiyle elde edilmiş olduğunu tahmin ederse de, Epikür, Örilok'a yazdığı bir mektupta bunu inkâr eder ve kendi kendini yetiştirmiş olduğunu bildirir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. X); Zeller, *Die Philos. der Griechen* (cilt III, s. 727); Chaignet, *Hist. de la Psychologie des Grecs* (cilt I, s. 417).

PREL, Karl, Freiherr Baron von. Alman filozof ve yazarı. 3 nisan 1839'da Landshut'da doğdu, 5 ağustos 1899'da Tirol'da öldü. Yük-

sek öğrenimini Münih'de yaptı; Baviera ordusunda üç yıl hizmet etti. Özel hayatına dönünce felsefeyle ve daha çok ispritizma ve gizli bilimlerle (occultisme) uğraştı. Prel, maddeciliğin ve mekanikçiliğin hasımlarındandır. O, Almanya'da uzağı görme, duyarlığın dışlanması (exteriorisation), hipnoz... vb. olgulara dair bazı bilimsel denemeler vermek isteyen son çağ okulunun temsilcilerindendir. Prel, adi deneyler dışında kalan ayrı bir varoluş kabul eder ki bu, bazı koşullar içinde, deney âlemiyle ilişkiye girebilir. Öyleyse, bir öte (au de la) psikolojisi vardır. Prel, Kant'ın 'numenal ben'i ile 'olaysal ben'ini ispritizmanın lehine bir kanıt olarak kullanmaya çalışır.

Önemli eserleri şunlardır: *Die Philosophie der Mystik* (2. baskı, 1910); *Die Mystik der Griechen u. Römer* (1889); *Imm. Kants Vorlesungen üb Psychologie* (Leipzig, 1889). Bu eser *Kantmystik Weltanschaung* başlıklı bir girişle basıldı. *Der Spiritismus* (Leipzig, 1893); *Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften* (2. kısım, 1890-1891); *Die Magie als Naturwisspschaft* (2. kısım, 1899); *Der Kampfums Dasein am Himmel* (1874).

PRELLER, Ludwig. Alman dil bilgini ve antikacısı. 15 eylül 1809'da Hamburg'da doğdu, 21 haziran 1881'de Weimar'da öldü. Klasik mitolojiye ve özellikle *Eski Roma Tanrılarına Dair* yazdığı eserlerle büyük bir ün kazandı. Onun felsefe tarihine de hizmeti büyüktür. Adı bu konuda Ritter'le birlikte geçer. Çok esaslı felsefe tarihi kaynaklarından biri olan *Historia Philosophioe Groeco-Romanoe ex Fontium Locis Contexta* (Gotha, 1838) adlı eseri Ritter' le birlikte yazmıştır. Eski Yunan filozoflarından kalan metinleri de toplayıp çevirenlerin en güvenilebilenlerindendir.

Eserleri: *Demeter u. Persephone* (1837); *Griechische Mithologie* (1854-1855); *Römische Mythologie* (1858); Ersch ve Gruber'le birlikte, *Allgemeine Encyklopaedie* adlı eseri; Pauly ile birlikte de, *Realencyklopâdie der Classischen Altertumswissenschaft*'ı yazmıştır.

PREMONTVAL, André-Pierre le Guay. 1716'da Charenton'da doğdu, 3 eylül 1764'te öldü. Bu Fransız filozofu, ebeveyni tarafından Tanrıbilim ve hukuk öğrenimi için zorlandığı için, baba ocağından kaçtı ve sağın bilimleri öğrenmek amacıyle Paris'de saklandı; ve Prémontval adıyle üne kavuştu. Kızlar ve erkeklerden bileşik olmak üzere kalabalık bir öğrenci kitlesine matematik dersleri verdi ve yirmi dört yaşında ortaya çıktı. Geometriden nefret eden babası, onu mirastan yoksun bırakmış olduğundan, birçok borçlara da girmiş olan Premontval, 1743'te Génève'e sığınmaya mecbur olmuştur. Kendisini kız öğrencilerinden ve usta bir astronomi mekanikçisi olan Pigeon d'Osargis, bir jokey kıyafetiyle bu şehre getirmiştir ve bir iyilikseverin gönderdiği 1200 frank da bu kaçmayı kolaylaştırmıştır (Bu parayı gönderenin Fontenelle olduğu sonradan öğrenilmiştir). Bâle'de kaçmasına yardım etmiş olan kızla evlenmiş, ikisi de Protestanlığı kabul etmişlerdir. Birkaç yıl İsviçre, Almanya ve Hollanda' da başıboş dolaştıktan sonra 1752'de Berlin'e gelmiş, pek zeki ve aydın bir kadın olan eşi, Prens Henri'nin karısına okutman (lecteure) olmuştur. Bu prnes tarafından korunan Premontval, bir eğitim yurdu kurmuş ve seçkin öğrenciler toplamıştır. Burada daha başlangıçta, biri Wolf felsefesini eleştirmek, diğeri de mültecilerin üslubunu eleştirmek gibi iki eğilim göstermiştir. O, bağımsız bir metafizikçinin ünü yanında, bozulamaz bir pürist (puriste) olmak tutkusuna kapılmıştır. Eleştirilerinin ikisi de aynı derecede canlıdır.

Onun ilk hücumuna uğrayan Formay'dır. Fakat bu zat ağır ve vakur bir sükûtu yeğ tutunca, Premontval, ona karşı takdir ve hayranlık duyguları besledi (Premontval'in üsluplarını eleştirdiği ikinci zümre Almanya'ya sığınmış oaln birtakım aydın ve bilgin kimselerdi). Bu arada büyük gürültülere neden olan, *Almanya'da Fransız Dilinin Bozulmasına Karşı İhtiyat Tedbirleri* adlı eseri çıktı. Bu eserde, küstah ve mağrur bir istihza, dayanılmaz tuhaflıklar ve savaşın kendisinde uyandırdığı şiddetli öz saygısı ve karıştırıcı övünmeler göze çarpar. O, birbiriyle bağlantısı olmayan çeşitli konular hakkında kısa ve acele çizilmiş taslaklardan hoşlanır. Prusya Akademisine de kabul edilmiş olan Premontval, mübalâğalı ve hatta bazen de ateşli söylevler, protestolar ve gösterilerden de hoşlanırdı. Düşünme ve etüt için sahip olduğu birçok zamanlara karşın tamamlanmış bir eser vermedi. Yalnız birbiriyle ilgileri olmayan birtakım dissertasyonlar bırakabildi. Dinç bir yaştaki zamansız ölümü de, onun sert karakterinin bir kanıtı sayılır. Premontval, kendisini Almanya'da ileri bir Fransız yazarı sayıyordu. Frédéric II'in kurduğu belâgat kürsüsüne kendisinin getirileceğini zannediyordu. Fakat imparatorun bu kürsüyü Tous-Saint'e verdiğini öğrenince, birden bir hummaya tutuldu ve birkaç gün içinde öldü.

Premontval, Hollanda'da, *Les Lettres sur la Monogamie* (3 cilt, 1753) adlı eserinde çok kadınla evlenmenin zararlarını ve bunun dine ayktrılığını tanıtlar. Bu eserin, karısı tarafından yazıldığını zannedenler varsa da üslup tamamıyle kendisinindir. *Pensée sur la Liberté* (1750) adlı eseri, Leibniz Okuluna karşı yönetilmiş safsata ve tuhaflıklarla, saldırgan ve

merak verici öğelerle doludur ki, bunu kendi hasımlarından olan Mendelsshon tanıtlamıştır. Bir diğer eseri de *Hasard sous l'Empire de la Providence*'dır (1754). Bu eser, felsefesel olmaktan çok, matematik bir değeri olan ve ustaca yazılmış bir kitaptır. Premontval, bunda, dünya hükümeti hakkındaki aşırı görüşleri uzlaştırmaya çalışır. Birçok çelişik düşünceleri kapsamasına karşın beğenilmiş bir eserdir. *Diogène de l'Alembert* ya da *Diogène Décent* (2 cilt, 1755) adlı eseri yüksekten atan bir münzevîliği ve insanlığı eğlendirmekten çok, iyileştirmeye çalışan bir amaç taşır. *Vues Philosophiques* (2 cilt, 1756) adlı eseri de çoğu Berlin Akademisinde okunan çeşitli, fakat felsefeyi az ilgileyen parçalarıdır.

Premontval, devamlı protestolarıyle yorulmaz bir polemikçidir. İddialarıyle de doğmatik bir yazardır. Birinci bakımdan Wolf'un sofu çıraklarıyle Tanrıtanımazlara sürekli olarak hücum eder. Tanrıtanımazlığın en ateşli düşmanı olan birincileri sarstıktan sonra, ikincileri de aynı şiddetle kovalar. Bu suretle de Leibniz'le savaşmış olur. Tanrı'nın tanıtlanabileceğini anlatır. Doğmatik sıfatıyle de Premontval sürekli olarak şu dört konuya değinir:

1. Tanrı'nın varoluşuyle niteliğini, ontolojinin temelini teşkil eden varlık ve sonsuzluk düşüncesinden elde etmek.
2. Tikel olan her varlığın tüm evren gibi bağımsız oluşunu, fakat Tanrı'ya oranla bağımlı olduklarını tanıtlamak.
3. Ruhla bedenin ilişkisi sorununda yeni bir varsayım ileri sürmek. O, bu varsayıma Psychocratie adını verir.
4. İlkel ve esaslı düşüncelerin değişmez bir kataloğunu okulların gerçek ontolojisi yerine koymak.

Premontval, bu iki cephesine ait rolünü tamamlamamış ise de, orijinallikten pek de yoksun olmayan düşünceleri vardır. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz: Wolfçuları, tanımları iyi kullanmamış olmakla suçlandırır; fakat Wolf'un 'quelque chose' sözcüğü hakkındaki tanımına yaptığı hücum mübalağalıdır (1754'teki memuvarı). Yeter neden ilkesiyle süreklilik kanununun yanılmaz bir surette kaderciliğe düşeceğini iddia etmesi de onun aykırılık zekâsını pek ileriye götürdüğüne aracılık eder (Aynı memuvar). Gerçeklerin zorunlu ve zorunsuz olmak üzere ikiye bölünmesini —ki bu Leibniz'indir— yanlış bir varsayım sayması da bu çeşit tutkularından bir örnek sayılmaktadır.

Tanrısızlara karşı ise, onları bazen reddeder, bazen de hidayete davet eder. Tanrıcıları (théistes) yalnız Tanrıtanımazlıkla suçlandırmaz, aynı zamanda Tanrıtanımazlığa bunların neden olmuş olduklarını iddia eder. Onlar, der, kutsal Tanrı düşüncesine pek az uygun kanıtları ileri sürer; Tanrıtanımazlığa düşerler. Eğer Tanrı yaratıcı ise ve eğer bir şeyi yoktan var ettiyse, niçin evreni bin bir çeşit kötülüğün avı haline getirmiştir? Premontval, bu itibarla yaratıcı neden yerine bireylerin bağımsızlık ve zorunluluğu kavramını koymalıdır, der. O, ilke olarak tüm varlıkların yalancılığını kabul eder; buna skolastik bir deyimle, 'aséité' (kendinden var olmak) adını verir. Bu ilkeyi kabul etmek suretiyle kendisinin Tanrıtanımazlar alanına geçtiğini ilân eder; fakat bundan amacı, Tanrıtanımazlara, sonsuz bir surette yetkin, bilge ve iyi olan bir Tanrı'yı, aşktan ve yarlıktan (charité) başka bir şey olmayan tanrılığı öğretmek içindir. İşte teodise'yi olduğu kadar da Tanrıbilimin yerini tutacak olan Théocharis'in yerini tutmaya bu evrensel 'aséité' hizmet edecektir. Töz ya da yalın varlık olan her şey bunun sayesinde zorunludur, vardır ve varolacaktır.

Bu suretle Premontval, içinde hiç bir çelişiklik bulunmayan varlıklar için tam bir sonsuzluk kabul eder. Ona göre, en yüce ve derecesiz bir sonsuzluğun edimselliği, bireylerin toplamıdır. Gerçekler ve olabilirler her şeydir. Varlıkların tümellik ve heryerdeliğidir (omnitude). Eğer zihnin, âlicenaplığın, iktidarın adları anlamsız birtakım sözcükler değillerse, Newton'unkinden yüz milyon kez daha büyük olan bir zihnin, Titus'ünkinden yüz milyon kez daha geniş olan bir âlicenaplığın varolması gerektir; ve bunların gerek oturduğumuz kürede, gerek bu kürenin dışında aynı oranda büyük olan bir iktidara bağlı olmaları gerektir. Varlıkların heryerdeliğinin sonsuz bir surette sonsuz türlülüklerinde bahsedilecek sonsuzluklar vardır; böyle bir varlık mevcuttur. En yüce bir derecede olan bu varlık, tektir. Onun ebedîliği bizim ebedîliğimizden farklıdır. Varlığının her lâhzası sonsuz bir şiddete sahiptir ve ebedîliği ardalanma (teakup) suretiyle değil, genişleme suretiyle yine bu ebedîlik oluşturur. İşte bu sonsuz varlığa, Tanrı denilir. Premontval'ın 'varlığın Tanrıbilimi' "varlığın Tanrı'ya kadar olan düşünceler zinciri" adını verdiği şey budur. Premontval, Tanrısal kavramı, bir de sonsuzluk düşüncesiyle tanıtlamaya çalışır (1758). Her taraf, der, bize sonsuz bir surette sonsuz olan bir varlığı sunar. Gerçeğin ve pozitifin (olumlunun) esası, sonsuzluktur. Olumsuzun, yetkin olmayanın esası ise, sonludur. Varlık terimi akla uygun bir anlama sahip ise, ister istemez sonsuz düşüncesiyle karışacaktır. İnsel ruhtan ayrılmayan bir kavram, zorunlu olarak bir nesneye tekabül ettiği için, insel ruh Tanrı'yı aşamaz;

ve hiç bir gerçeklik tanrılıktan daha gerçek değildir.

Premontval bu düşüncesiyle tinselciliğe daha fazla bilgi verdiğini iddia eder ve övünür. Bu doktrine, koyduğu Psychocratie'siyle daha fazla bir tinsellik vermek ister. Premontval bu terimden şunu anlamaktadır: Yalın varlıkla ruhumuz ya da diğer varlıklar arasında —ki, varlıklar, ister ruhumuzu andırsın, bu itibarla da tinsel olsun, isterse maddesinin yalınlığı ile iştiraki olsun— bulunan seçenekli (nüfuz, ruhla bedenin birbiri üzerine sürekli olarak etki yaptığı aşikârdır. Fakat bu karşılıklı etki doğal ve gerçek ise, asla 'fiziksel' bir etki olamaz. Ruh, gerçek olarak beden üzerine ve beden gerçek olarak ruh üzerine etki yapar, denildiği zaman, anlatılmak istenen, beden de ruhun değişkelerinin neden olduğu bir değişiklik oluşturmuştur. Yoksa, bedenin önceki hallerinde ya da Tanrı gibi beden ve ruhtan farklı üçüncü bir varlığın müdahalesinde bir değişiklik olmadığıdır. Yoksa, ruhta neden ve hikmeti bedenin değişkeleri olan bir değişiklik oluşturmuştur ve ruhun önceki hallerinde olduğu kadar da Tanrı gibi ruh ve bedenden farklı bir üçüncü varlığın müdahalesinde bir değişiklik olmuş demek istenilmiyor. Şu halde iki tözün karşılıklı etkisi, asla fiziksel bir etki değildir. Bu yalın varlıklar arasında olan bir nüfuzdur. Premontval'ın bu varsayımı, Fizik, Etki, Vesile Nedenler ve Ezelî Ahenk varsayımlarını yıkmak amacıyle ileri sürülmüştür. Özellikle üçüncü varsayımı yıkmak için kullanılmıştır.

Premontval bir de, *Alphabet des Pensées Humaines* adlı bir esere başlamıştır ki bunu takip eden bir *Syllabaire*'le bir *Dictionnaire*'de, biri diğeriyle açıklanamayacak olan, çözümlenilemez, dönüştürülemez, tanımlanamaz ve bu itibarla da ilkel ve tümel kavramların tümünü yazacaktı. Nihayet buna bu kavramların karşıtlarını, anlamdaşlarını... vb.'nı da ekleyecek ve insel zekâ öğelerinin bir listesini de verecekti. Bunlar, Aristo kategorilerinin bir çeşit taklidi, Wolfcuların ontolojik tablolarının bir karşılığı olmak üzere tertiplenecekti. Fakat birçok kez giriştiği bu eserin sonunu getirmemiştir. Asıl tuhaf olanı, Kant'tan yirmi yıl önce, Premontval'ın kendisine "Felsefenin Copernic"i adını vermiş olmasıdır. Bu, Berlin matematikçisi de, Kant'tan önce ve Kant gibi bedeni ve âlemi, ruh etrafında döndürmek iddiasında bulunmuştur; tıpkı astronom Torn'un yeryüzünü ve göksel cisimleri güneş çevresinde döndürdüğü gibi.

PREOBRAJENSKI, Vassily. Rus dilci ve filozofu. 5 ekim 1864'te doğdu, 11 nisan 1900'de öldü. Bir felsefe ve psikoloji dergisinin müdürüdür. Bu derginin asıl adı Voprossy Fülosofii i Psychologuii'dir. Kendisini Moskova Üniversitesine profesör atadıkları zaman, "Ben, felsefe okutmak için pek öznelim (subjectif) " diyerek reddetmiş ve dostlarına da, "Ben pek kuşkucuyum" demişti. Bu itirafları, onun felsefede nasıl bir doktrine bağlı olabileceğini açıkça gösterir. Ona, Rus felsefe tarihinde yer kazandıran başlıca eserleri şunlardır: *Liebniz'in Eserleri; Spinoza'nın Etika*'sı (Rusçaya çevrilmiştir); *Spencer'in Gerçekçiliği; Schopenhauer'da Bilgi Kuramı; Nietzsche ve Özgeci Ahlâk.*

Preobrajenski, Eflatun, Dante, Kant, Pascal, Nietzsche ya da Leibniz'i evvelâ filoloji bakımından incelemiş, bunların her cümlesindeki terimlerin anlamına nüfuz etmek için hepsini inceden inceye çözümledikten sonra, dağınık ve filolojik mantıksal ve ruhsal öğelerini, bir sistem ve bütün bir birlik kurmak için birleştirmiş, bu suretle de filozofun 'gerçek düşüncesi'ni yakalamaya çalışmıştır. Preobrajenski, matematikle ve özellikle çözümlemeli geometri ile de uğraşmıştır. O, bu bilimi, düşüncenin hayatsal hareketini ve saf düşüncenin mantığını keşfetmek için bir aracı olarak kullanmıştır. İncelediği filozoflardan ve sistemlerden hiç birine bağlanmaz. O, felsefeyi, felsefe olarak sever. Denebilir ki Preobrajenski, gerçek aşkıyle dolup taşan bir kuşkucudur. İnsanlığın zihinsel ve ahlâksal gelişiminde felsefenin pek üstün bir rolü olduğuna inanır. Preobrajenski'nin kuşkuculuğu, onun eleştirici zekâsının kuvvetinden gelmektedir. Bu kuşkuculuğun da filolojiye dair çalışmalarının etkisi görülür. Zaten filoloji ile uğraşanların çoğu kuşkuculuktan kurtulamazlar. İlkçağlarda sofistler, rönesansta hümanizmacılar, hatta XIX. yüzyılda Renan gibiler, hep bu duruma düşmüşlerdi.

Preobrajenski, evvelâ İngiliz felsefesiyle uğraştı. Görgül mantıkla çağdaş ruh haline felsefesel bir değer vermedi. Spencer'in gerçekçiliği başlıklı doktora tezinde, bu filozofun 'bireşimci' felsefesi kendini kandırmamış olduğu görülür. Görgücülüğü terk ettikten sonra Preobrajenski, Kant'a, ilk ve son çağların metafizikçilerine tutulur. Bu sonuncular da kendisini kandırmamakla birlikte metafiziğin güzel derinliğinden hoşlandı. İnsel düşüncenin çekinilmez öznelliğini ve saf düşüncenin bağıntılı olduğunu anladı. Bu yüzden de düşüncelerini özdeyişler ya da yargılar şeklinde yazan Amiel, Pascal, S. Kierkegaard... gibi filozoflardan hoşlandı. Schopenhauer'i felsefesel lirikliği için, Eflatun'u dehâsı ve düşüncesindeki ülkösel temizlik için sevdi. Preobrajenski, bunları sevmekle birlikte, onlara bağlanmaz ve hatta onları ciddî olarak eleştirir. Onlardan kendi özel düşüncelerine en iyi tekabül edenleri alır. Ah-

lâksal sorunlarda Kant'ın etkisinden kurtulamaz. Guyeau'nun insansever ülkücülüğü kadar da Nietzsche'den hoşlanır. Bu ikincinin dilci yanını filozof tarafından daha çok sever. Onunla birlikte, insan hayatının anlamı, hayvanın adi mutluluğunda değil, yüksek bir amacın takibinde, gerçeğe doğru çabada saklı olduğunu kabul eder. Fakat onun gibi 'insanüstü'nü vaaz etmez ve buna inanmaz. 'Efendiler ve köleler ahlâkı' arasında bir fark gözetmeksizin ahlâksal güzellik dinini savunur.

Preobrajenski, Nietzsche'den söz eden eserinde, onun yüksek insan iradesinin sınırsız gücünü telkin ederken, insan türünün aşkına nüfuz etmiş olduğunu anlatır ve bu Alman filozofu gibi musiki olayını tamamıyle felsefesel bir görüşle ele alır; musiki tarihiyle fazla uğraşır. Ona göre, musiki insanın içsel hayatının en içten tutku ve duygularını ifade etmenin sırrıdır. Musiki, bir varlık ya da şeyin hayalini oluşturmaya yetenekli değilse de, sevinç, yeis, sükût, ferahlık, kuşku, hırs ve sonsuzluk özlemi... gibi insan ruhunun tüm titreşimlerini anlatan ritm (rythme) ve ahenkleri davet eder; hayatı açıklayamazsa da onu sevdirir. Nitekim, Beethowen, hayatının en üzüntülü günlerinde intihar etmeye karar verdiği zaman, "Beni bundan yalnız sanat kurtardı" diye yazmıştı. Preobrajenski de kendi kısa hayatının amacını musikide bulmuştu ve hiç bir felsefesel okula giremediği halde musiki estetiği sayesinde insanlara yaklaşmış, âlemin çatışkılarını (conflits) hoş görmeye muvaffak olmuştu.

Preobrajenski, tuhaflıktan (paradox) hoşlanır ve der ki, "Tuhaflığa karşı olan içgüdüsel kin, düşünce adiliğinin en iyi kanıtıdır. Her kuram, her pozitif düşünce evvelâ tuhaflık şeklinde gözükür. Copernic'in kuramı da evvelâ tuhaf görülmüştü. Colombe'un Hind sahillerine ulaşma düşüncesi de, başlangıçta bir tuhaflıktı. Eflatun'un düşünceleri de tuhaf sayılmış ve yaşayan düşüncelerden biraz ayrılan görüşler, hep tuhaflıkla nitelendirilmişti". Kuşkuculuk da genel olarak tuhaftır. Şu ya da bu sisteme iman eden filozofalr için olduğu kadar da, asla kuşku etmeyi sevmeyen ve kuşku zehrine karşı herhangi bir öğrenimi yeğ tutanlar için de tuhaftır. Bununla birlikte, kuşkuculuk vardır. Bir yanlış kuşkuculuk vardır ki, sadece gerçeğe karşı ilgisizliği, ruhun tembelliğini ve kalbin soğukluğunu temsil edre. Bu türlü kuşkuculuğun tek silahı, istihzadır. Telkin edenin boşluğunu maskeleyen bir iman bulunduğu gibi, insanın varoluşunu aydınlatan canlı, derin, âlicenap, gerçek ve adalet içinde olan bir iman da vardır. Preobrajenski'nin kuşkuculuğu bu türdendir. "Biz, der, imana sahip olmak için pek akılcı olduk, fakat, akılcılığın yetersiz zaferini kabul etmeye yetenekli değiliz; imanımızı yitirdikse de, bu kaybın sıkıntısını yitirmedik. Biz, dinin, insanlar tarafından icat edilmiş olduğu, onu Tanrı'nın eseri saymanın bir günah ve ahlâksızlık olacağı, fakat bizi bu günaha sürükleyen anların bulunduğu inancını asla yitirmedik".

Bununla birlikte, tüm bu kuşkuculuk arasında o, yine bir iman araştırır ve der ki: "Kendi varlığının derinliğinde hayatın bir anlamı yoktur, diye mırıldayan bir ses duymamış olan kimse bahtiyardır. Bu mırıltı belki de yalan söylüyor: İçsel ses, genel olarak aldanır. Fakat onun sanrılarını (hallusinations) atmak kolay değildir. Bu kuvvetin yokluğu, düşünen insanların çoğuna acı vermektedir". Preobrajenski, insanlığın 'ilerlemesi'ne de inanmaz; fakat 'kötümserciliğin (pesimisme) hakkı'nı da inkâr eder. Zira, ona göre, hayatın değeri sorununu öne sürmek ve buna inkârla karşılık verme hakkına sahip olmak için, hayatı tüm görünüşleri ile tanımak gerektir. Bu itibarla, insel hayatın değeri nedir? sorusuna, bu hastalıklı insanlık, bu dar kafalı kitleler, soysuz duygu ve ülkülere sahip olan insanlar karşılık veremezler. İnsanlık, ancak yeni ve güçlü bir kültür yarattığı zaman, gerek kendisi, gerek hayat ve insan hakkında düşünme hakkına sahip olabilir. Ona göre, "Kazanılmış formüllerden adi bir memnunluğa razı olan" çağdaş felsefe, ulaşma özlemini çekip durduğumuz 'mutlak'a kavuşamayacaktır.

PREVOST-PARADOL, Lucien-Anatole. Fransız yazar ve gazetecisi. 1829'da Paris'de doğdu. Fransız-Alman savaşlarının başladığı haberini alınca, 1870'te New York'da intihar etti. Ecole Normale mezunlarındandır. Amerika'ya bir politika göreviyle gönderilmişti. Enstitü üyelerindendir. *Du Rôle de la Famille dans l'Education* (1857); *Les Anciens Partis* (1862); *Etudes sur les Moralistes Française* (1864) adlı eserleri ve özellikle sonuncusu edebiyatı olduğu kadar da felsefe tarihini ilgiler. O, politikada aşırı bir liberalizmi savunmuş ve kendi ülkesinin geleceği hakkında isabetli görüşleriyle tanınmıştı.

Aynı adı taşıyan Amadé Prevost ile bu maddedeki filozofu karıştırmamalıdır. Bu ikincisi, *Ouevres Morales et Philosophiques de Descartes* (Paris, 1855) adlı eserin yazarıdır.

PREVOST, Pierre. İsviçre filozof ve yazarlarından. 3 mart 1751'de Génève'de doğdu, 8 nisan 1839'da öldü. Asıl adı Abraham Prévost'dur. Alçak gönüllülüğü kadar da bilgisiyle



ünlüdür. Tanrıbilim, edebiyat ve diğer bilimleri öğrendikten sonra Hollanda'da bir eğitmenlik kabul etmiş, orada Leyde'in büyük hümanizmacılarıyle tanışmıştır. Özellikle Ruhnkenius ve Walckenaêr'le dost olmuş ve bunlardan birinin oğlu olup o tarihlerde ilk eserlerinden birini yayımlamakta olan filozof Hemsterhuys'ten felsefe zevkini almıştır. İngiltere'ye seyahat etmiş, burada onun merakını kışkırtan yeni bir ufukla karşılaşmıştır. İngiltere'den Paris'e gelmiş, orada Benjamin Delessert'in öğrencisi olmuştur. Sonra da J.-J. Rousseau, kendisini "yumuşak huylu, dikkatli mağlup edilemez bir sabra sahip olan bir öğretmen" diye nitelendirmiş, bu öneriyle bir öğretmenlik bulmuştur. Rousseau, onu yalnız iyi ve erdemli bir insan değil, aynı zamanda usta olduğu kadar da sağlam bir bilim adamı olarak tanımıştır. Paris edebiyat âlemi, kendisini yetkin bir surette başardığı *Öripid (Euripides)* çevirisiyle tanıdı (1770). Bundan yirmi yıl sonra da birbiri ardınca Yunan trajik felsefesi hakkında önemli eserler verdi. Bunun üzerinedir ki, Frédéric II, onu Sulzer'in ölümü dolayısıyle boşalan, Berlin Akademisindeki üyeliğe ve askerî okuldaki kürsüye getirdi. Berlin'de Yunancı (heleniste) Bitaubé, geometri bilgini Lagrang ve filozof Marian gibi üç Akademi üyesiyle pek içten bir dostluk kurdu. Bu Akademide dört yıl kaldı. Ebeveynini ziyaret için Berlin'den ayrıldı. Génève meclisi, kendisine bir edebiyat kürsüsü teklif etti. Büyük Frédéric'in üzülmesine karşın kabul etti. Daha sonra da, 1793'te felsefe, 1810'da genel fizik profesörü oldu. Üniversitede verdiği filoloji, felsefe ve doğal bilimlere dair dersleri büyük yankılara neden oldu. Uzun süre de yurdunun yasamacılarından ve delegelerinden biri oldu; hatta kendisine halk işlerine dair önemli görevler verildi. Sonra da birçok bilim ve edebiyat gazetelerinin ve özellikle Annales de Chimie et de Physique ile Bibliothèque Üniverselle'in yazarlığını kabul etti. Birçok ünlü eserleri çevirdi; birçok da değersiz eserler yazdı. Çok geniş bilgisine karşın, yaratıcı bir adam değildi. Fakat sonradan deneylerle doğruluğu tanıtlanılmış olan ışınlı kalori (calorique rayonnant) kuramını ilgileyen bazı kanunları keşfetti. Üslubunda sıkı bir diyalektik, bazen kuru bir belginlik, Eflatun ve Xénophon'u anımsatan tatlı bir alay vardır.

Şaşılacak bir belleğe dayanan bu türlü yetenekleri sayesinde ölünceye dek sabır ve mutluluk içinde, felsefe, fizik, ekonomi politik ve eski edebiyata çalışmıştır. Onun ünü, kişisel ve orijinal çalışmaları kadar da çevirilerinden gelir. Prevost, dostları olan Adam Smith, H. Blair, Bell, Malthus, Dugald Stewart'ın eserlerini çevirmiş ve bu yüzden Londra ve Edimburg Kral Cemiyetinin sevgi ve saygısını kazanmıştır. Diğer akademilerden bir kısmı, onun *Sur l'Origine des Forces Magnétiques* adlı eseri dolayısıyle, bir kısmı da *Sur l'Influence des Signes Relativement à la Formation des Idées* adlı kitabı dolayısıyle, bazıları da, *Essais de Philosophie* (2 cilt, 1804) si yüzünden kendisini yüceltmişlerdir. Génève Üniversitesinde verdiği dersler elli yıl kadar kendisini kutlamaya vesile olmuştur. Bu dersler ancak XVIII. yüzyıl sonlarına doğru önemini yitirdi. O, derslerini gittikçe daha tam ve sağlam bir hale getirmiştir. Kendinden önce gelen üstatlar, felsefeyi daima doğa bilimleri ve sağın (exacte) bilimlerle, edebiyat ve dinle ilgilendirmişlerdi. Prevost, başka kaynaklardan da yararlanarak, aynı yolu güçlendirdi. O, gözlem yöntemini, insana uygulamak suretiyle bir taraftan da en iyi otoriteler adını verdiği felsefe tarihine uygulamak suretiyle güçlendirdi.

Prevost, *Essais de Philosophie* adlı eserinde, filozof, der, doğayı inceler; cisimlerin niteliği, fiziğin konusudur; ruhun niteliği de metafiziğin konusudur. Doğayı incelemenin bir tek tarzı vardır: Onu gözlemek. Gözetmen, bu işi iki bakımdan yapar:

1. Türlü hayvan içgüdüsünün özelliklerini incelemek gibi zihnin genel kuralları içinde dikkate almak.

2. İnsan ruhunu bireysel olarak çözümlemek, fakültelerini sınıflamak ve bu fakültelerle ilgili olayları sırayla izlemek.

Prevost, insan ruhunu çözümlerken, Duyarlık, Zihin ve İrade gibi üç fakülteye rastlar. Şu halde ona göre, 'akılsal felsefe' üç kısımdır: 'Duyumlar ve duygular'; 'Akıl ve akıl yürütme'; 'İrade ve eylem'. Başka bir deyimle felsefe, 'psikoloji', 'mantık' ve 'ahlâk'tan ibarettir. Onun için, felsefesel bilgilerin adi kaynağı, bireysel deneylerdir. Zira filozof, her şeyden önce, insan zekâsının doğacısı (naturaliste) ve ruhun fizikçisidir. Bununla birlikte, kendi kendini gözlemek yetersizdir. Buna başkalarının deneyleri, bilgin ve usta insanların çalışmaları da eklenmelidir. Bunları, bizim düşüncelerimize uymuyorlar diye atmak, bilgece bir iş değildir. Bunları zamanın deneylerine

terk etmeli ve kendi nefsimizde de denemeye çalışmalıdır.

Prevost, yardımlarına baş vurduğu otoriteleri üç sınıfa ayırır: İskoçya Okulu; Fransız Okulu; Alman Okulu... O, bunlardan en çok birinci okula sempati duyar; bir tercih nedeni olarak da, bu okulun, ahlâkı yetkin bir duruma getirdiğine ve fizyolojiden yararlandığına işaret eder. Fakat bu okulu da spekülatif etütlerden mantığı ayırmakla suçlandırır. Ona göre Fransız Okulu, Descartes ve Malebranche' dan başlar; fakat bunlarda kusurlu bir fiziğin metafizikle karışmış olduğunu pek zor fark eder. Destute de Tracy ve Maine de Biran üzerlerinde durur. Bu okulun derin araştırmalarıyle ifadelerinde ortak bir karakter görür. Condillac ve arkadaşlarını, tüm ruhun işlemlerini, yalnız duyarlığa dönüştürmekle ve duyarlık sözcüğünü zaman zaman gerçeksel ya da mecazlı anlamlarda kullanmakla suçlandırır. Kendisine göre ise, felsefesel dilin birinci kanunu belginliktir. "Düşünmek, duyumları, anıları, ilişkileri hissetmek demektir" diyerek hissetmek sözcüğüne pek geniş bir anlam verir. Prevost'ya göre, içimizde oluşan tüm bu düşünce edimleri, kendi kendimizde, bilincine sahip olduğumuz değişmelerdir, fakat bundan, her şeyin duyumlardan ibaret olduğu sonucu çıkmaz. Zaten bu yaptığı bölmelerden de anlaşılmaktadır. Prevost, bir taraftan da yurttaşı olan Charles Bonnet'ye eğilim gösterir.

Alman Okuluna gelince: Bu okulun ona göre üç şefi vardır: Leibniz, Wolf ve Kant... O, bu okuldan az yararlanırsa da, Kant doktrininin Avrupa'da yayılacağına inanır. Bu filozofun başkalarından daha yetkin olarak duyumlarımızla yargılarımızın zorunlu bir surette ruhumuzun kategorileriyle kadrolandığını, ilkel yapımıza ve zihinsel oluşumlarımıza bağlanarak ruhumuzun şekillerine büründüklerini anlatmıştır, der ve Kant felsefesini eleştirirken Kant'ın kendisine özgü olan düşüncelerle, başkalarından iğreti olarak aldığı ve yararlandığı düşünceleri ayırt etmekten hoşlanır (*Essais de Philosophie,* cilt I, s. 43; ve Adam Smith'den çevirdiği, *Essais Philosophiques,* cilt II, s. 263 vd.).

Prevost'nun İskoçya felsefesinde en yakınlık duyduğu filozof, Dugald Stewart'tır. *Essais de Philosophie* adlı eserinde bundan çok bahseder. Prevost, bu zatın eserlerini tanımadan önce de onun ulaştığı sonuçlardan çoğuna benzeyen sonuçlar elde etmiştir. Prusya'da tanıştığı Mérian ve diğer düşünürlerin sürekli etkileri, kendisinin Dugald Stewart'a niçin benzediğini pek iyi gösterir. Gerçekten, Prevost, Berlin'den döndükten sonra oradaki dostlarıyle ilgisini kesmedi; onlarla yaptığı yazışmalar, birçok değerli, aydınlatıcı ve ilginç anılar yazmasına hizmet etti; ve başta Berlin Akademisine, *Ahlâk Öğretiminde Kullanılan Yöntemlere Dair; Güzel Sanatların İlkesi Hakkında Bir Deneme* gibi birtakım memuvarlar sundu. Bunlardan birincisi, 'duygu', 'ilke' ve 'deney' ahlâkları arasındaki paralelliği; ikincisi sanatın 'mekanik' ve 'özgür' yanlarını inceler. *Eski ve Yeni Hükümetlerin Ekonomisini Karşılaştırma* başlıklı diğer bir memuvarı ile S. Smith ve Malthus'ün çırağı olduğunu gösterir. Onun ekonomi politiği, İskoçya Okulununkinden farklı değildir. *İnsel Ruhe Dair Bazı Görüşler* (1802) başlıklı memuvarında da, hem fizikçi, hem de mantıkçı gibi görünür; burada, Kant'ın "sezginin 'a priori' şekilleri" adını verdiği şeyin nasıl olup da, sesler ve renklerin sabit basamağında, görüm ve işitimin çift alanında ardalanma ve zamandaşlıkla 'a posteriori' olarak bulunabildiğini açıklar. Bu suretle de Newton ve Fisagor'u ustaca Kant'a yaklaştırır.

Prevost'nun ününü yaratmış olan *Essais de Philosophie* adlı eserinin birinci cildi, ruhun fakültelerini çözümlemeye ayrılmıştır. O, burada insan ruhunu en genel kurallarıyle dikkate almıştır; yani, evvelâ doğa çevresinde, sonra da hayvansal âlemde ve son olarak insan toplumunda düşüncenin öğelerinde, duyum ve akılda, iradeyi oluşturan ya da iradeye hizmet eden etkin fakültelerinde dikkate almıştır. İkinci cilt ise, *Mantık* adını taşır. Bunda, şu konular incelenmiştir: Gerçek ve karakterleri; Yöntem ve uygulanmaları; Yanılma ve korunma çareleri. Bu cilde Prevost'nun hocalarından Georges le Sage'ın bazı mantık kitapları da eklenmiştir. Bu kitapçıklardaki düşünceleri, hocasının sağlığında bastırdığı büyük bir cilt de yayımlamıştır (1805). Prevost'nun hayatını öğrencilerinden, bitkiler hakkındaki bilgisiyle tanınmış olan Dr. Candolle, Génève'de yayımlanan Bibliothèuqe Universelle (1839) dergisinde yazmıştır.

PRICE, Richard. İngiliz ahlâk ve politika filozofu. 23 şubat 1723'te Tynton'da (Galle) doğdu, 1791'de öldü. Babasının himmetiyle sağlam bir öğrenim gördü. Matematik, felsefe ve Tanrıbilime tutkuyla sarılmış, Priestley'le birlikte üçüzlemeyi reddetmiş, politikaya ve maliyeye dair de önemli eserler yazmıştır. Yorulmak bilmez bir polemikçi olan Price, yaşadığı çağın bütün büyük düşünce hareketlerine ve anlaşmazlıklarına karışmıştır. Amerika'nın bağımsızlık davasına yaptığı hizmetler dolayısıyle Amerikan kongresi, kendisini bu ülkede yerleşmeye davet etmiştir. Başbakan Lord Schelburne, onu özel kâtip sıfatıyle yanına almak istemiştir. Pitt'in yaptığı maliye reformunda ondan yararlandığı söylenir. Fransız İhtilâlinin

ilk zaferinden coşmuş, her çeşit dinsel ve ahlâksal özgürlük ilkelerini savunmakta büyük bir cesaret göstermiştir. Felsefede de ahlâksal özgürlüğü aynı hararetle savunmuştur. İlk eseri olan şu kitap bunu tanıtlar: *Review of the Principal Questions and Difficulties in Moral (Ahlâktaki Başlıca Sorunları ve Zorlukları Gözden Geçirme)* (3. baskı, 1787). Dostu Priestley'in maddecilik ve felsefesel zorunluluk hakkındaki düşünceleri aleyhine açtığı polemikte, *Lettres on Materialisme of Philosophical Necessity* (Londra, 1778) adlı eserindedir. Felsefeyi ilgilendiren en önemli eseri budur. Bu sorun da o zamanlar egemen olan düşünce, Locke'un görüşüydü. Bundan sonra gelen filozoflar da ona sadık kalmışlardı. Price, özellikle uzay ve zaman kavramlarının duyumlardan ve düşünmeden (reflexion), hatta deneyden de gelemeyeceklerini, her ikisinin de, deneyin önertisi (antécédent) ve biçimsel olduklarını ileri sürdü; ve Locke'dan daha önce, bilgide iki öğenin bulunduğunu fark etti:

1. 'A posteriori' öğe ki, dışsaldır ve gözlemle dolaysız bir surette algılanabilir.

2. 'A priori' öğedir. Bu, daha gizli, fakat daha az gerçek olmayan ve yalnız aklın ulaşabildiği öğedir. Bu suretle 'ahlâksal duygu' varsayımını da kökünden yıktı. Zira, Price'den önce, Locke'un düşüncelerine itiraz eden Hutcheson, Hobbes'un benciliği aleyhine harekete geçmiş, fakat iyi, kötü, hak ve haksızlığın kaynağını 'duyarlık'ta görmüştür. Bu düşünce, onu duyarlığın da 'ahlâksal duyu' denilen bir duyunun ürünü olduğu düşüncesine götürdü. Yani, nasıl ki beden ve onun fiziksel özelliklerine ait düşüncelerimiz, dokunum, görüm, işitim, koklam ve tadımdan doğuyorlarsa; duyarlık da ahlâksal duyudan doğar zannetmişti. İşte Price, bu varsayıma karşı, Locke ve çıraklarının rolünü ve gücünü, hiç olmazsa biçimsel olarak inkâr ettikleri 'akıl' adına hücuma geçti. Duyarlıkla amprik (görgül) zihnin tüm düşüncelerimizi yaratamayacağını, uzay, zaman, neden düşüncelerinin gerçeksel nitelik ve karakterleri bozulmadıkça, bu iki fakülteden gelmeyeceklerini, zira bunların esasen her çeşit deneyin koşulu olduğunu ileri sürdü. Bu itibarla Hutcheson'la birlikte iyi ve kötü düşüncenin yalın düşüncelerden olduğunu ve bunların ahlâksal bir duyudan gelemeyeceklerini iddia etti. Bu düşüncelerin bir içsel duyunun da ürünü olamayacağını ve tüm ahlâksal düşüncelerin, aklın 'a priori' görüşlerinden başka bir şey olamayacaklarını savundu. Zira ona göre, iyi ve kötü düşünceleri, görünüşteki tüm istisnalara karşın, tüm insanlarda vardır. Bu düşünceler tümeldir, mutlak ve zorunludur.

Price, kadercilerin itirazlarına karşı, insel özgürlüğü de savunmuştur. O, ahlâksal edimlerin yerine getirilmesi ve fark edilmelerinin esaslı koşullarını da belirledi. Özet olarak Price, akılcılığın XVIII. yüzyılda İngiltere'de en sağlam bir temsilcisidir. Ona ün kazandıran da, Locke'un görgücülüğüyle savaşırken duyumlarla duyular üzerine kurulmuş olan ahlâk kuramlarını yıkmış olmasıdır. Price, algıç, yani düşünen fakülte, duyarlıktan esaslı bir surette ayrıdır ve bunun yalnız kendisine özgü birtakım olguları vardır ki, bunları duyulur olaylarla karıştırmamalıdır, der. O, 'ahlâksal duyu' sisteminin erdem ve ödev kavramlarının değişmez karakterleriyle uzlaşamayacağına inanmıştır; fakat bu kavramlarda olduğu kadar da töz ve neden kavramlarında, zihnin Tanrısal iradeye bağlı olmayan ilkel ve ebedî ilkelerinin bulunduğunu kabul etmiştir. O, ahlâklılığı duyarlıktan, erdemi mutluluktan ayıran temel farkları başarıyla açıklamış ve erdemle mutluluğu birbirine bağlayan ilişkileri göstermiştir. *Appeal to the Public on the Subject of the National Debt* (1771); *Observation on Civil Liberty and the Justice and Policy of the War With America* (1776) adlı eserleri önemli etkiler yapmıştır.

Bkz. Tennemann, (cilt II, s. 204); Jouffroy, *Cours de Droit Naturel* (cilt II); Whewell's, *History Moral Philosophy in England* (1840).

PRIESTLEY, Joseph. İngiliz filozof ve Tanrıbilimcisi. 13 mart 1733'te Fieldheat'da (Yorkşhire) doğdu, 6 şubat 1804'te Northumberland'da (Transilvanya) öldü. Priestley, bir taraftan da fizik ve kimya ile uğraşmış değerli bir bilgindir. Oksijen gazını keşfeden de kendisidir. Babası bir saatçiydi; Galvin mezhebine bağlıydı. Priestley, evvelâ dil öğrenimine ve özellikle İbraniceye heves etti. Sınıflarını geçtikten sonra küçük bir kilise işiyle görevlendirildi; sonra derecesi arttı; fakat bu görevler, onun yorulmak bilmeyen zihinsel faaliyetlerini kandıramadı. Gençlerin öğrenimiyle uğraşmaya karar vererek edebiyat, bilimler, politika, tarih ve Tanrıbilimle uğraştı. Kendisine Warrington Anglikan Akademisinde profesörlük verildi. Burada yedi yıl kaldıktan sonra Leeds'de yerleşmek üzere oradan ayrıldı. Burada aldığı bir



kongregasyon şefliğine karşın, gayretini artırma fırsatlarını yitirmedi. Bu dönemde İngiltere'de Hıristiyan Tanrıbiliminin ince sorunları üzerinde tartışmalar yapılıyordu. Priestley, bunlara hararetle atıldı; Socincileri savundu ve büyük bir ün kazandı. Fizik ve kimyadaki yüksek keşifleri, tüm bilginlerin dikkatini çekti. 1767'de yayımladığı elektriğe dair bir tarih, kendisinin Londra Krallık Cemiyetine üye seçilmesini sağladı. Franklin, Price ve Watson'la dost oldu. Bir yeni görüm kuramı ile çeşitli hava türlerine dair çalışmaları, oksijeni keşfetmesi, onun birinci sınıf bir bilim adamı ve kimyacı olduğuna aracılık eder.

Kitapsaray görevlisi sıfatıyle Lord Schelburne'ün davetini kabul ederek Leeds'ten ayrıldı; fakat karakterinin ve ruhunun aşırı bağımsızlığı, bu işten çabuk ayrılmasına neden oldu; şiddetli bir tutkuyla Tanrıbilimsel muhalefetlerine başladı. Üçüzlemelere karşı tekçi (unitaire) doktrin lehine bir hayli kitap yayımladı. Din özgürlüğü kadar da politika özgürlüğünü savundu. Fransız İhtilâli başladığı zaman halka nadir görülen bir enerjiyle yazdığı mektuplarla bu ihtilâlin ilkelerini yaydı. Burke'nin düşüncelerine bir karşılık olarak yazılan bu mektuplar, Fransa'da geniş yankılar yaptı. Kendisine Fransız yurttaşlığı ve Convention üyeliği verildi. 1791'de evi, bir kargaşalıkta yağma edilerek yıkıldı. Birmingham'dan kovuldu. Londra'ya sığınmaya mecbur oldu. Burada, dostu Price'in ölümü üzerine Amerika'ya sığındı ve orada öldü. 70 cilt kadar eser yazdı. Bunlar, hemen tüm bilgi kollarını ilgiler. Kimya ve fiziği ilgileyen eserlerinden başka, lengistik, İngilizce grameri, eğitim dersleri, biyografya levhacıkları, hükümetin ilkel ilkelerinin niteliğine dair bir deneme, din ve politikaya dair kitapçıklar, Hıristiyanlık tarihi ve dogmalarına dair bir yığın eser yazmıştır.

Priestley, daha çok dinsel inançlar bakımından zamanının felsefesel tartışmalarında etkin bir rol oynadı. Evvelâ İskoçya Okulu temsilcilerinden bazılarıyle, daha sonra da Hume ve Price'le savaştı. İskoçya Okulundan, evvelâ Reid'in genel doktriniyle, Beatti ve Ostwald'la savaştı. Ona göre, İskoçyalılar, gerçek bilimin niteliğini bilmiyorlar ve felsefeyi kamul duyunun (sens commun) otoritesi altına vermekle değerden düşürüyorlar. Açık olarak düzenlenmiş bir bilgi sistemi koyacak yerde, gelişigüzel, her tarzda ve rasgele toplanmış olup ilk gerçekle, zihnin temel kanunları, insanın içgüdümlü inançları... gibi birtakım süslü hükümleri kabul ediyorlar. Bu ise âdeta ortaçağların gizli niteliklerini (qualités occultes) başka adlarla benimsemek demektir; yalnız bir farkla ki, o çağlarda bu nitelikler tinsel âleme uygulanırken, İskoçyalılar, fizik âleme uygulamışlardır. Nihayet bunlar, bilimi de inkâr etmektedirler. Zira onlar, bilimi sadeleştiriyoruz, derken gerçekte onu yıktıklarını fark etmiyorlar. Tüm bu itirazlar sırasında Priestley, ruhun tinsel oluşuna dair getirilmiş olan kanıtların değerinden kuşkulanır görünür; bu nedenden kendisi maddecilikle suçlandırıldığından, onlara, *Madde ve Ruha Dair Araştırmalar* adlı eseriyle karşılık verir.

Priestley, Hartley'in doktrinlerine taraflı olmadığından, bu eserinde açıkça maddeciliği savunur. Şöyle ki, evvelâ Newton'un şu iki esaslı yöntem kuralına değinir:

1. Olayları açıklamak için dikkate alınmasında bir zorunluluk bulunmayan fazla nedenleri kabul etmemelidir.

2. Aynı sonuçlar, aynı nedenlere bağlanmalıdır.

Priestley, bundan sonra, insel doğada bulunan her şeyin, insanın maddesel organizmasına ve özellikle beyne bağlı olduğunu tanıtlamaya çalışır. Ona göre, eğer bizde maddesel olmayan bir ruh, bedenden tamamıyle farklı bir düşünme ilkesi varolsaydı, beden çökmeye başladıkça, ruh bu maddenin boyunduruğundan kurtulması oranında ve daha parlak bir şekilde belirecekti. Oysaki, insanın düşünceleri de bedeniyle birlikte çökmektedir. Bu itibarla bedenle ruhun kaderi paraleldir. Priestley, bundan sonra maddenin, doğa, kuvvet ve özellikleri dolayısıyle ruhtan ayrı olduğunu tanıtlamak için getirilen kanıtları eleştirir. İbranî bilginlerinin derinliklerine dalarak, hatta kutsal kitaptan metinler göstererek ruhun tinselliğinden çok, maddesel olduğunu açıklamaya çalışır. Priestley, Anglikan kilisesine karşı olduğu için, daha çok bu mezhebin Tanrıbilimcilerine karşı, "ruhun tinselliği varsayımının ölümden sonra dirilme inancıyle uzlaşamayacağı"nı söyler; eğer ruh, bedenden sonra yaşayacaksa, mükâfat ya da ceza yaptırımı hemen uygulanacak ve bu takdirde de ölümden sonra ruh, düşünceyi ancak yargılanma gününde, yani ahrette anımsayacak şekilde unutması gerekecektir ki, bu da az çelişik değildir. Maddecilikte ise, tüm bu zorluklar kalkar. Aynı zamanda maddecilik, bedenle ruhun ilişkisi ve hayvanların ölmezliği gibi çözülemez sorunlar da çözülmüş olur. Özet olarak ona göre, maddecilik, deney, akıl ve iman verilerine en uygun bir sistemdir. Priestley, yine aynı nedenlerle, Price'e karşı determinizmi savunur.

Özgürlük düşüncesinin, sonsuz bilim ve kayrasıyle uzlaşamayacağını, elindelik sisteminin neden ve sonuçlar zincirinin zorunluluğunu kırarak insanı, geleceği beklemekte kararsızlığa düşüreceğini iddia eder. Bu ise, der, insanı il-

gisizlik ve umutsuzluğa düşürür. Determinizm ise, yaratıkların talihini mutlak surette iyi olduğu için, insanlardan hiç birinin kötülüğünü de mutlak surette istemeyen Tanrı'nın ellerine terk etmekle, bizim için pek aziz olan mutluluk umudunu ebediyete dek saklamış oluruz. Bununla birlikte Priestley, özgürlüğün en büyük taraflılarından biridir; özgürlüğü tüm belâgatle Hume'ün kuşkuculuğuna karşı savunur ve özgürlüğü uygarsal, siyasal ve dinsel olan tüm şekillerle korumaya çalışır; kendisinin tüm hayatı da bu doktrine uygun olarak geçti. Onun tek tutkusu, iyi ve gerçekti. Priestley, ulusal ve dinsel projelerini, insan kalbinde en çok yer tutan asil amaçlar uğruna feda etmek gücünde olan bir kişiliktir. Özet olarak, çağdaş bilim eleştiriciliğinin kurucularından sayılan Priestley, psikolojide D. Hartley'in düşüncelerini kabul ederek çağrışımcı okula bağlandı ve psikolojiyi sinir sistemine ve dolayısıyle fizyolojiye bağlamak istedi. Bu suretle ruhun cisim türünden bir varlık olduğunu daha derinden tanıtlayabileceğine inandı; bu inancıyle, kendinden önce gelmiş olan maddecilere katılmış oldu. Bu konudaki eser, *Disquisitiones Relating to Matter and Spirit*'dir (Londra, 1777). Priestley, bu eserde kendinden önce gelmiş olan ve kendi çağında yaşayan maddecilerin ruh hakkındaki görüşlerini 12 maddede özetlemiştir. (Bunlar, A. Weber'in *Felsefe Tarihi*'nde vardır, s. 262-264). Priestley, çağrışımcılık görüşünü bir de, *Hartleys Theory of Human Mind on the Priciples of the Association of Ideas* (1775) adlı eserinde geliştirmiştir. O, 1768'de yayımladığı *Hükümetin Birinci İlkelerine Dair Deneme*'sinde, büyük devletlerde genel çıkarların, siyasal çıkarlar önemli bir surette kısılmadıkça korunamaz düşüncesini ileri sürmüştür.

Priestley'in *Elektrik Tarihi* adlı eserini, Fransızcaya *Histoire de l'Electricité* adıyle Brisson çevirmiştir (3 cilt, 1771); Gibelin de onun *Çeşitli Hava Türlerine Dair Deneyler*'ini, *Expériences sur les Diverses Espèces d.Aire* (9 cilt) adıyle çevirmiştir. Onun eserleri Almancaya da çevrilmiştir. Priestley, kendi hayatına dair bazı memuvarlar bırakmıştır ki, bunları oğlu 1806'da yayımlamıştır.

Külliyatının bir kısmını, J. Rutt bastırdı (25 cilt, 1817-1832); Tanrıbilime ve felsefeye dair olan eserleri ayrı seriler olarak yayımlandı.

Bkz. A. Holt, *A. Life of Joseph Priestley* (1931); Jouffroy, *Cours de Droit Naturel* (cilt II); J. G. Gillam; *The Crucible, The Story of Joseph Priestley* (1945); D. H. Peacock, *Joseph Priestley* (1919); E. F. Smith, *Priestley'in America* 1794-1804 (1920).

PRINCE, Morton. Birleşik Amerika psikologlarından. 21 aralık 1854'te Boston'da doğdu, 31 ağustos 1929'da öldü. Harvard Üniversitesinden yetişti. Daha çok, anormaller psikolojisi ile uğraştı. 1906'da Journal of Abnormal Psychology'yi kurdu ki bu dergi, 1929'a kadar devam etmiştir. Başlıca eserleri şunlardır: *The Nature of Mind and Human Automatism* (1885); *Dissociation of a Personality* (1906); *The Unconscious* (1913); *The Psychology of the Kaiser* (1915); *Clinical and Experimental Studies in Personality* (1915).

PRİSSİEN. Yunan filozofu. Lidyalıdır. Milâdın V. yüzyılı sonlarında dünyaya gelmiştir. Yeni Eflatuncudur. Dammassius'ün öğrencisidir. Atina Okulunun son başkanıdır. Hocası ve arkadaşlarından Semplisius, Ölamius (Eulamius), Hermiyas ve Diyojen'le birlikte İran'a gitmiştir. Bunun nedeni, İmparator Justinius tarafından 489 yılında Atina Okulunun kapattırılmış olmasıdır. İran Şahı Husrev-i Nuşirevan, bunlara, Eflatun ve Aristo'nun eserlerini çevirmelerini emretti. Prissien, Theophrast'ın, *Duyumlara Dair* olan eserine bir eklenti yazmıştır ki, IX. yüzyılda yapılmış olan bir çevirisinde, şahın ona yöneltmiş olduğu bazı sorulara verdiği cevaplar da vardır. Bu çevirinin adı, *Solutiones Eorum de Quibus Dubitavit Chsroes Persarum Res*'dir. Verilen karşılıklardan biri, ruhun ölmezliğine dair Plotinos'un ileri sürmüş olduğu kanıtlardır. Bu bakımdan bu çevirinin Prissien'den çok J. Scot-Erigène'in ya da çağdaşlarından birinin olduğu zannedilmektedir. Bu eser, ortaçağda önem kazanmıştır ve Witammer tarafından basılmıştır; ayrıca da Dübner, Quicherat'nın dissertasyonuyle birlikte *Plotinos* adlı eserinde yayımlamıştır. Semplisius'ün Epiktet ve Aristo'yu yorumlayan önemli eserlerini Prissien'in yardımıyle yazmış olduğunu zannedenler de vardır (L. Robin, s. 541-542).

Bu filozofu, Latince adı Priscianus olan gramerci Priscien'le karıştırmamalıdır. Bu da aynı çağda yaşamış ve gramere dair yazdığı eser, ortaçağ okullarında pek rağbet görmüştür.

Bkz. Bouillet, *Enneades* (cilt I, s. 388-390; cilt II, s. 601-668); Chaignet, *Histoire de la Psychologie chez les Greces* (cilt I, s. 417 ve cilt V, s. 375-381).

PRİSCUS (Molosse'li ya da **Thesprotie'li).** Yunan filozofu. Yeni Eflatuncudur. Milâdın V. yüzyıl ortalarında parladı. Aedesius'ün öğrencisidir. O zamanlar İskenderiye Okulunu kaplamış olan kerametçilikle birtakım saçma inançlara karşı gelmekle tanınır. Onun ardından eski tarihçi, Önab (Eunabus) *Vitoe Sophistiarum* adlı eserinde bahseder. Başka bahseden de yoktur.

PRODİKOS (Keos'lu). Yunan sofistlerindendir. Welcker gibi bazı Alman tarihçileri, onu Sok-

rat'ın müjdecisi sayar. Prodikos, Fisagor'un öğrencisidir. Yaklaşık olarak M.Ö. 420'de doğduğu zannedilmektedir. Sokrat'tan daha yaşlı olduğu halde onun idamından sonra da yaşamıştır. Aristophanes, *Bulutlar* ve *Kuşlar* adlı piyeslerinde ondan bahsettiğine göre, zamanında herkes tarafından tanınmış bir hatip olduğu anlaşılmaktadır. Doğduğu şehir Atina'ya yakın olduğu için buraya sık sık gelir ve kalırdı. Zaten yurttaşları onu, elçi olarak Atina'ya göndermişlerdi. Bu vesileyle Atina'da büyük bir nüfuz ve başarı kazanmış olan Prodikos'un Sokrat'la pek içten dost olduğunu, Eflatun biraz alaylı bir dille olmakla birlikte, Teetet ve Menon diyaloglarında, Xenophon da *Simpos* adlı eserinde bahseder. Erixias'ın da *Axioküs* ve *Mémorables* adlı eserlerinden bahsederek onun bazı düşüncelerinin özetini verdiği görülür. Welcker, Prodikos'u kiniklere, bazıları da tarihçi Tösidit'e büyük bir etki yaptığını iddia ederler.

Ciceron, Prodikos'un Protagoras ve Trasimakos gibi doğayla da uğraştığını anlatır. Onun bir karakterini belirtmesi itibarıyle, Aristophanes'in *Fricoteurs (Boğazını Sevenler)* adlı komedisinde şöyle bir beyit vardır: "Eğer bu adam, bir kitapla ifsâd edilmemiş olsaydı, Prodikos gibi bir geveze olurdu". Prodikos, Atina'yı kendisi için bir kazanç kaynağı haline getirmişti. Orada söylevleriyle gençlerin ruhunu fethetmiş ve kendisini dinleyenlerden ücret almış, öğretim işini irat getiren bir meslek yapmıştır. Tüm Yunanistan'da zengin çocuklarını kendisine getirmekle görevli kuryeleri vardı. Prodikos, fakir aile çocuklarıyle uğraşmazdı. Kazanmak için derslerinin ücretini her servet ve iş seviyesine göre ayarlamıştı. Fakire bir drahmiye, zenginlere ise adam başına elli drahmiye ders verirdi. Eflatun da, lâtife yollu der ki, "Eğer Sokrat, Prodikos'un adam başına elli drahmiye verdiği dersleri almış olsaydı, adların niteliğini açıklayabilirdi... Fakat, ancak bir drahmilik derslerini dinlediği için, bu konuda bir şey diyemez". Prodikos, zahmetsizce kazandığı bu büyük serveti, zevk için sarf eder, fakat erdem hakkında mükemmel söylevler verirdi. Nitekim, birbirine tamamıyle aykırı olan erdem ve şehvet tanrıları tarafından kışkırtılan genç Herkül'ün erdemi tercih etmiş olduğunu gösteren ve erdemi öven bir yazısı tüm antikite tarafından beğenilmiş ve Prodikos adını ebedîleştirmiştir. O, hazırlanmadan, her konu üzerinde konuşmada pek ustaydı.

Protagoras Okuluna bağlı bir sofist olmasına karşın, Prodikos, ciddî bir adamdı. Kinikler aracılığıyle de kendinden sonra gelenlere sürekli bir etki yapmıştır. *Doğa Hakkında* ve *İnsanın Doğasına Dair* adlı iki eser yazmışsa da bunlar kaybolmuşlardır. Prodikos, ayrıca da 'anlamdaş' (synonyme) sözcükleri toplayarak bunlar arasındaki ince anlam farklarını belgin bir surette ayırdığından da yine Eflatun alaylı bir dille bahsederse de, onun ilk kez dil üzerinde bilimsel bir incelemeye giriştiği anlaşılmaktadır. Protagoras ise, dilin şekli üzerinde çözümlemeler yapmıştı. Prodikos'un amacı, dili düşünce aracılığıyle yetkin bir hale getirmekti. Onun ahlâk felsefesine dair bilgilerimiz daha geniştir. Hayatı anlayış tarzı, onun ilk kötümserlerden olduğunu gösterir. Öripid, "Varlığın fenalıkları, iyiliklerini aşar" düşüncesinin ona ait olduğunu ima eder. Cılız ve sıska yapılı bir adam olan Prodikos'un derin ve esrarlı bir sesi vardı ve insanın sefaletlerini betimlediği zaman dinleyenler üzerinde derin bir iz bırakırdı (Eflatun, *Protagoras* adlı eserinde). Bu konuda konuştuğu zaman, evvelâ yeni doğmuş bir çocuğun, günün aydınlığını şikâyetçi bir feryatla selâmladığını, sonra çocukluk, erginlik ve ihtiyarlığa dek yaşamın tüm sefaletlerini izleyerek gittikçe artan ıstırap ve yoksunlukları sayar döker ve ölümün insafsız bir alacaklı gibi tüm yaşam hazlarını veren aracılarımızı elimizden aldığını anlatır. Bir başka gün de, Epikür'den daha çok önce, ölümün asla korkunç olmadığını, zira onun, ne biz yaşarken ne de biz varolmadığımız zaman bizi ilgileyemeyeceğini telkin eder. Zira, der, yaşadığımız sürece bizim için ölüm yoktur. Ölümün geldiği andan itibaren de, ölüm için biz yokuz.

Prodikos, hastalıklı bir bedene sahip olduğu halde, yurttaşlık ödevini sonuna dek yerine getirdiği için eskiler tarafından pek övülmüştür. O, kendisine erkek gücünün ve kurtarıcı şeylerin tipi olan Herakles'i (Herkül) örnek yapmıştır. *Rezillikle Erdem Arasında Herkül (Herakles)* başlıklı övgüsü bunu tanıtlar. Bir belâgat şaheseri olan bu öykü, kendinden sonraki birçok yazarlara, hatta ortaçağ Hıristiyan edebiyatına ilham kaynağı olmuştur. Bu öykü, *Mevsimler* adlı kaybolan bir eserinin parçalarındandır. Prodikos'un hayat anlayışındaki kötümserlik, insan irade ve enerjisini yıkma amacını taşımaz. O, pek az edilgin (passif), keyif ve neşe bekleyen erkekçe enerjiye değer verir. Fakat kendisini, özel çabaları, sade ve alçak gönüllü koşullar içinde kandırmak ister. Prodikos, önce kiniklerin, sonra da onların ardılları olan stoacıların ahlâk doktrinleri üzerine büyük bir etki yapmış olan, kendinden (en soi) ilgisiz (indifférent) şeyler kavramını getirmiştir. Bu kavram ona göre, aklın gösterdiği noktalara uymak suretiyle ve orta çapta kullanıldığı takdirde bir anlam taşıyabilir.

Onun, Din ve Tanrılar hakkındaki düşüncesine gelince: O, bunları yararcı ve akılcı bir görüşle açıklar. Prodikos, tanrıların düşünceden yoksun olduklarını, zaten onların var olmadıklarını, güneş, ay, nehirler ve çeşmeler gibi korunmamız için yararlı olan her şeyi eskilerin Tanrı zannettiklerini ileri sürmüştür. Yukarda sözünü ettiğimiz erdemle rezillik hakkındaki öyküsünde Herkül'e karşı erdeme şunları söyletir: "Tanrıların sana yardım etmesini istiyorsan, onlara saygı göstermelidir. Hiç bir güzel eylem, ne Tanrıların, ne de insanların yanında bensiz yapılabilir". İnsan hayatı üzerinde sürekli ve yararlı bir etki yapmış olan doğa nesneleri, örneğin güneş, ay, nehirler —Nil'e tapmak gibi— varlıklar Tanrı düşüncesinin doğmasına ve onların yaptığı iyiliklerin bir şükranı olmak üzere tapınmalara neden olmuştur. Bu suretle ekmek, Demeter; şarap, Dionisos; su, Poseidon; ateş, Hephaiston... vb. gibi Tanrı adlarını almıştır. O, bu doğa maddelerine ayrıca, önemli ve kurtarıcı hizmetleri dolayısıyle, insanlar tarafından Tanrılaştırılmış olan uygarlık kahramanlarını da ekler. Bu itibarla Dionisos şarabı icat ettiği için, Tanrılaştırılmış bir insandır. Panteizme bağlı olan stoacılığın önemli temsilcilerinden ve Zenon'un öğrencilerinden Perse, *Tanrılara Dair* adlı eserinde, Prodikos'un doktrinini kabul ettiğine ve pek dinli bir yazar olan Xenophon'un ondan överek bahsettiğine göre, Prodikos'un hücum ettiği Tanrılar halk inançlarında yer almış olanlardır. Yoksa o, evrenin Tanrısız olduğuna inanmış değildir, diye düşünen tarihçiler de vardır. Xenophon, *Erixias* adlı eserinde Prodikos'un şu düşüncelerini nakleder: Servetten ne yapmak gerektiğini bilen erdemli ve namuslu insanlar için, zenginlik bir iyiliktir. Bunu bilmeyen fenalar için ise, bir kötülüktür. Her şey de böyledir. Her şey kullanmak isteyenin kullanış tarzına göre değerlenir. O, erdemin öğretilebileceğine inanır.

Bkz. Th. Gomperz, (cilt I, s. 467-473) bu eserdeki bibliyografya. Aynı yazarın, *Sophistik und Rhetorik* (Leipzig, 1912); Hummel, *De Prodicos Sophista (Leid*, 1846); Eflatun'un *Menon, Kratil, Büyük Hippias* diyaloglarıyle Philostrat'ın *Sofistlerin Hayatı* adlı eseri. Cougnej, *De Prodico Ceio Socratis Magistro* (Paris, 1857); Welcker'in *Prodikos von Keos, Vorganger des Sokrates* adlı eseri de önemlidir.

PROKLOS DİADOKOS (Proclus ya da **Proculus).** Yunan filozofu. Milâdın V. yüzyılında parlamış olan bu filozofun hayatını öğrencisi Marianus'den öğreniyoruz. Bu yazar, hocasının daha çok Tanrısal ve insel erdemlerini bildirme amacıyle yazmış olduğu *Proklos'un Hayatı* adlı eserinde onun 410 ya da 412 yılında Bizans'da doğduğunu ve 485'te öldüğünü kaydeder. Ona göre, Proklos Diadokos'un babası zengin ve asil bir adam olan Marcella'dır. Proklos Diadokos'a babasının yurdu dolayısıyle Proklos Lusius adı da verilir. Bazen de Atina Okulunun yönetimi Sirianüs'ten kendisine intikal ettiği için ardıl demek olan Diadokos sözcüğü eklenerek adlandırılmıştır.

Proklos Diadokos, daha pek genç yaşlarında, Lysi'nin bağlı bulunduğu Xanta şehrine gönderildi. Sözde Bizans tanrıçası, knedisine daha çocukluğunda görünerek onu himayesi altına almış ve felsefe öğrenmeye teşvik etmiştir. Proklos Diadokos, Xanta'da hastalanmış, o zaman, Apollon, genç ve güzel bir adam şeklinde rüyasına girerek kendisine dokunmuş ve şifa vermiştir. Bir aralık Lysi'de bir gramerciden ders almış, sonra İskenderiye'ye gitmiş, orada retorik okutan Leonas, onu, yüksek yeteneğini fark ederek, öğrenciliğe kabul etmiştir. Lysi'deki hocası Orion'dur. Latince de öğrenmiş olan Proklos Diadokos, hocası Leonas'ın Bizansa davet edilmesi üzerine derslerinin yarıda kalmaması için onunla birlikte gitmiş ve sözde yine burada Tanrıça kendisine yeniden görünerek felsefe öğrenimine devam etmesi için Atina'ya gitmesini salık vermiştir. Fakat Proklos Diadokos, Leonas'tan ayrılarak İskenderiye'ye dönmüş, burada gezimci Olimpiodor'la matematikçi Heron'dan ders almıştır. Bu derslerde o denli başarı göstermiştir ki, Olimpiodor, ona kızını vermek istemiştir. Her iki bilgin de ona arkadaş gözüyle bakmışlardır. Proklos Diadokos, Olimpiodor'un anlaşılması güç olan derslerini derhal anlayarak bunları hemen arkadaşlarına anlatırmış. Hocası Aristo'ya bağlı olmakla birlikte, milâdın I. yüzyılındaki tüm okullarda okutulmakta olan seçmecilikten uzaklaşmamış, Aristo'yu Fisagor ve Plotinos'la uzlaştırmaya çalışmıştı. Bu itibarla Olimpiodor'un felsefesi ozanca ve tutkulu bir özellik taşıyordu ve Aristo'nun ciddî ve sert felsefesini yumuşatma amacını güden oldukça mistik bir manzaraya sahipti. Marianüs'ün anlattığına göre, nihayet Tanrılar, Proklos Diadokos'u Atina'ya götürdüler. Yolda, Pire'ye uğrayan Proklos Diadokos'u retorik üstadı Nicolaus kabul ediyor, yorgun olduğu için şehre girmeden önce Sokrat için yapılmış olan tapınakta dinleniyor ve Sokrat'a ayrılmış olan çeşmeden su içiyor ve kapıcı kendisine, "eğer sen gelmemiş olsaydın, tapınağı kapatacaktım" diyor ki, Marianüs, bu sözden, Proklos Diadokos gelmemiş olsaydı, Atina Okulu sönecekti anlamını çıkarır. Proklos Diadokos, Atina'da doğruca Sirianüs'e gidiyor, onu hem retorikçi hem de filozof olan Lahares'in yanında buluyor. Bunlar, bu tarihte daha ancak yirmi yaşında olan Proklos Diadokos'un sofuluğunu ve

riyazatını görünce memnun oluyorlar; pek ihtiyar olan Sirianüs, onu Plütark'a tanıtıyor; bu iki filozof, Proklos Diadokos'a Eflatun'un *Phedon*'unu yorumluyorlar. Proklos Diadokos, bir taraftan da Fisagorcular tarzında riyazata koyuluyor. Üstatları, oruçlarını ve tapınmalarını azaltması için kendisine telkinlerde bulunuyorlarsa da, Proklos Diadokos, onlara: "Bedenim, gitmek istediğim yere kadar beni götürecek ve orada ölecektir" cevabını veriyor.

Proklos Diadokos'un gelişinden iki yıl sonra Plutark ölmüş ve Sirianüs'e kendinden sonra Proklos Diadokos'u Atina Okuluna başkan seçmesini vasiyet etmiştir. Sirianüs, genç Proklos Diadokos'u evine alarak bir daha terk etmemiş ve Atina Okulu için kendisinden büyük hizmetler ummuştur. Proklos Diadokos, üstünlüğünü hiç ileri sürmeden, kendisini daima koruyucusunun öğrencisi saymış ve kendi özel görüşlerini bile ona yüklemiştir. Sirianüs, ona evvelce Olimpiodor'dan okuttuğu Aristo felsefesini yeni baştan okutmuş, fakat bu vesileyle daha çok Eflatun'un felsefesini anlatmıştır. Bu suretle Proklos Diadokos, bir taraftan Aristo'nun madde ve duyulara dayanan felsefesini, bir taraftan da Eflatun'un 'idealar' kuramını kavradı ve Sirianüs sayesinde keramet (theurgie) sırlarını öğrenmiş oldu. Plutark'ın kızı Asklepijeni, ona, Kaldelilerin kâhinlik ve kerametçiliği hakkında geniş bilgiler vermiş, Proklos Diadokos, bu vesileyle Orfeciliğe dair şiir ve kâhinlikler üzerinde de düşünmeye koyulmuştur. Yirmi sekiz yaşındayken yazdığı *Time'ye Dair Yorumlama*'sı çok geniş bilgilerle doludur. Tüm Antik felsefe bundan yararlanmıştır. Tanrı'nın niteliği, âlemin kaynağı, insanlığın geleceği... hakkındaki özel görüşleri, bu eserinde toplanmıştır.

Proklos Diadokos, Sirianüs ölünce, Atina Okulunun başına geçti. Düşmanları kendisine karşı ayaklanınca, bir yıl kadar Asya'ya geçti; Proklos Diadokos, evlenmedi. Plotinos gibi dostlarının yetim çocuklarına vasilik yaptı. Pek öfkeli bir adam olmasına karşın, kendisine hâkimdi. Son hastalık günlerinde ıstırap çekip durmakta olduğu yatağında ilâhiler okumuş ve etrafındakilere, metanet, sabır ve kanaat örneği olmuştur. Ömrü boyunca eti ancak rica ve ısrarlar üzerine tatmıştır. O, kendisini tüm dinlerin rahibi saymış, fakat hiç birini kabul etmemiştir. Yunan dininin oruçlarına, Kaldelilerle Mısırlıların dinlerindeki oruçları ve emirleri de eklemiştir. Kâhinlerin salık verdikleri temizliği yapmak için, her ay bir kez denize girmiştir. Proklos Diadokos, Plutark'ın yeğeniyle Fisagorcular tarzında dost olmuştur. Onun kandırıcı bir belâgati vardı. Bir gün Rüfinüs, onun dersinde bulunmuş, kendisine bir Tanrı önündeymiş gibi tapmış ve zengin sunaklar vermişse de kabul ettirememiştir. Marianüs, Proklos Diadokos'dan kendisine *Orphe*'yi yorumlamasını rica etmişse de, o, düşünde Sirianüs'ün bunu tehditlerle yasak ettiğini ileri sürerek öğrencisinin bu isteğini reddetmiştir.

Proklos Diadokos, kâhinliğe dair yorumlamalarla koleksiyonlar elde etmek için beş yıl daha geçirdi. Kaldeli kâhinler hakkında birtakım 'üçlükler' (tetrades) hazırladı. Güya, Petrark, ona düşünde (rüya) oluşturacağı üçlüklerin sayısı kadar yaşayacağını bildirmiş ve Proklos Diadokos da bunun yetmiş yıl olacağını önceden anlamış. Vakıa Proklos Diadokos, 75 kamerî yıl yaşamışsa da bunun son beş yılı tam bir zayıflık içinde geçtiğinden, kendisi bu kâhinliğin doğru olduğunu söylemiştir. Onun doğaya hükmeden bazı güçlere sahip olduğundan da söz edilir. Örneğin, rüzgâr estirmek, yağmuru durdurmak, depremlerin önüne geçmek... vb. gibi ki, bu türlü kuvvet ve inançlar, genel olarak İskenderiye Okulu üstatları için de ileri sürülür.

Hayatı ve âdetleri böyle efsanelerle dolu olan Proklos Diadokos tüm ömrünü astronomi, musiki, geometri, politika... vb. gibi tüm insel bilgilerle geçirmiş, felsefede tüm okulları derinden öğrenmiş, tüm dinleri kavramış, keramet işleri kendisi için bir giz (sır) olmaktan çıkmıştır. Beden yapısının güzelliği, ilham veren belâgati, ozanca heyecanları, karakterinin ciddiliği, kendisine Plotinos'unki gibi zaferler ve ünler kazandırmıştı. Onun, günde beş saat ders verdiği de görülmüştü. Proklos Diadokos'un hayatı hakkında Marianüs'ün verdiği bilgilerin özeti bunlardır.

Onun yazdığı eserlerden zamanımıza kadar gelebilenler şunlardır: *Tanrıbilimin Öğeleri; Eflatun'a Göre Tanrıbilim; Time'ye Dair Yorumlama; Parmenid'e Dair Yorumlama.*

Proklos Diadokos'un felsefesi, Sirianüs'ün doktrinine dayanır. Bu filozofun zamanımıza gelmiş olan tek eseri, *Aristo'nun Metafiziğine Dair*'dir. Proklos Diadokos'un felsefesindeki orijinal noktaların neler olduğunu kesin olarak bilemiyoruz. Onun matematiğe dair olan düşünceleri, Fisagorcu geleneklerden yararlanmış olan Eflatun'un düşüncelerine yakındır. Eserlerinde görülen tanıtlama gücü bu yüzdendir. Proklos Diadokos'un felsefesi, bir taraftan da Plotinos'ınkiyle karışır. Aralarındaki fark, konularını açıklama ve ileri sürmenin şekli bakımındandır. Plotinos, zihinsel sezgiler, onaylamalar, tekrar ve mukayeselerle düşüncelerini açıkladığı halde, düşünceleri, matematik ve yöntemli bir tarzda tanıtlamaya ve geliştirmeye çalışmaz. Proklos Diadokos ise, düşün-

celerini pek düzenli bir sıraya yerleştirir. *Tanrıbilimin Öğeleri* adlı eserinde, düşüncelerini 212 önermede özetlemiştir ki, bunlardan her biri, diğeri tarafından geometri tarzında tanıtlanmak için uğraşılmıştır. Ayrıca da, Proklos Diadokos, Plotinos'un sistemini birçok noktalardan değiştirmiştir. Bundan amacı da, Eflatun'a daha fazla yaklaşmaktır. Bu değiştirmeler onun doktrinine bir başkalık verir. J. Simon, Plotinos'un yöntemini daha ateşli ve özgür, Proklos Diadokos'unkini ise, daha düzenli ve bilgili diye nitelendirir. Proklos Diadokos, mit (mythe) ile bilim arasındaki esaslı farkı ilk gören ve gösterendir. O, aynı zamanda Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserinde açık bıraktığı noktaları da tamamlamıştır.

Proklos Diadokos, bir Eflatuncu olarak tüm sistemini Tanrı ile ilgilendirir. Ona göre, düşünce daha başlangıcında bizi âlemle, âlemdeki olayların değişmez kanunlarıyle karşılaştırır. Bu kanunlar, bu geçici görünüşleri, gerçekliğe, ebedîliğe bağlar. Biz, kendimizde ilk bilgelerin Savaş adını verdikleri olaylar dramının bir seyircisinden başka bir şey değiliz; ve bizde âlemin bir parçası olduğumuz için daha yükseklerde barışa, yani birliğe ulaşmamız gerektir ve bizim içimizde ebedîlik ve birlik gibi bir şeyler de vardır. Yani, Plotinos'un adamı gibi, Proklos Diadokos'un adamı da ayakları çamurlarda, başı bulutlarda olan bir yaratıktır. İlk düşüncemiz, bize büyüklüğümüzü teşkil eden Tanrı'ya ve Tanrı'ya kadar yükselmek için geçilmesi, mağlup edilmesi gereken âlemi gösterir. Bundan, Proklos Diadokos felsefesinin şu üç temelini kavramış oluruz:

1. Yetkin, ebedî ve mutlak'ın varoluşu,
2. İğreti ve fani olan âlem,
3. Tüm bu iki düşünce ve hayat kutbu arasında bulunan insan ki, bu yeryüzüne tutkular ve bedenin ihtiyaçları sürüklenmiş, felsefe, din, esirme (vecit) ve keramet aracısıyle Tanrı'ya götürülmüştür. Ona göre, Tanrı'nın ve âlemin var olup olmadığı ne tanıtlanabilir ne de inkâr edilebilir; biz âlemi duyularımızla algılar ve Tanrı'yı aklımızla gözleriz. Âlem, Tanrısız varolamaz. Zira, âlem, yetkin olmadığından, onu meydana getiren bir yapıcıya, bir amaçlı nedene muhtaçtır. Tanrı, varolmak için âleme muhtaç değildir. O, sadece kendisini belirlemek, etkin (actif) olmak için ve akılların kavrayabilmesi için âleme muhtaçtır. Âlem, Tanrı'nın varoluşu için değil, fakat onun ihtişamı için zorunludur. Tanrı, yetkin olduğundan, tektir, yalnızdır ve bu sonsuz yetkinliği dolayısıyle de yalnız olamaz. Bu itibarla, Tanrı ile âlem 'bir'le çok zorunlu olarak 'birlik'te varolmuşlardır. Tanrı, neden ve amaçtır. Âlem ise, ürün ve gösteridir. İnsan, Tanrı'ya iki tarzda ulaşabilir:

a) Kendi üzerine katlanmış olan düşüncenin enerjik bir çabasıyle,

b) Âlemin temaşasıyle.

Eğer spekülatif düşünceyi soruşturacak olursak, Tanrı, bu düşünce için mutlak birliktir. Fakat onu âlemde arayacak olursak, kendisini bu âlemin neden ve amacı olarak buluruz. Bu itibarla o, nefistir (esprit) ve bir nefis, ancak bir ruhta (l'âme) bulunabilir. Öyleyse Tanrı' da üç hipostas vardır: Bir, Nefis, Ruh... Bunlardan Bir, neden değildir. Neden olsaydı hareketli ve etkin olması gerekirdi. Bir, zihin de değildir; çünkü, en yetkin olan bir zihin, en yetkin bir düşüncedir ve bu en yetkin zihin, düşüncenin yetkin konusu, aynı zamanda düşünen ve düşünülen gibi, tamamıyle kendi kendini kapsadığından, özü itibarıyle tek ise de şekli içinde çifttir. Zihin olmadıkça Bir'i, akıl almaz. Çünkü, ilk zihin, Aristo'nun şu derin formülüne göre, zorunlu olarak akılla kavranılabilir: "Düşünme, düşüncenin düşüncesidir".

Eğer Bir, kavranılamazsa (inintelligible), öze de sahip değildir, varlık da değildir... O, hareketten, nedenden, düşünceden, zihin ve varlıktan üstündür. İşte bu Bir anlaşılamaz, tanımlanamaz ve her şeyden arınmıştır. Zira, ona hiç bir insel kavram uygulanamaz; fakat o, her şeyin kaynağıdır. Çünkü onsuz, ebedî neden de var olamaz. Bir'in aşağısında Nefis vardır ki, bu zihindir. Bu, kavranılabilen bir varlıktır. Nefsin altında da Ruh vardır. Bu ise, gidimli (discursif) zihindir, hayat ve nedendir. Tanrı'nın üç hipostasından birincisi, birliktir. İkincisi, brliğe sahiptir; üçüncüsü, birliğe katılmıştır. Proklos Diadokos'un Tanrıbilimi bu kadarla kalmış olsaydı, onun Plotinos'tan farkı olamazdı. Fakat o, bu filozoftan şu noktalarda ayrılır ki, bunu Büyük Fransız Ansiklopedisi şöyle özetler:

Proklos Diadokos da, Plotinos'un üç hipostası, yani Ruh, Zihin, Bir vardır. Bunların karşılıklı ilişkilerine evren ve maddeyle olan ilişkilerine dair Plotinos'un savunduğu düşünceler de vardır. Hatta onda, 'çıkış' (procession) ve 'dönüş' (retour) kuramı da vardır. Fakat Proklos Diadokos, Plotinos'un, "her birey için bir düşünce vardır" şeklinde ifade ettiği tezi reddeder. Bu noktada o, Eflatun'un düşüncesini uygun bulur. Plotinos ise, Eflatun'un kavranılabilir (intelligible) hakkındaki araştırmalarını, Aristo'nun bireysel hakkındaki araştırmalarıyle uzlaştırmaya çalışarak Eflatun'dan ayrılmıştı. Aynı zamanda o, kavranılabilir özlerin zihinde kuşatılmış olduklarını savunmuş, zihinden üstün olarak da mutlak Bir'in var olduğunu ileri sürmüştü ve Eflatun'un zannetti-

ği gibi, kavranılabilir çokluğun bilgi edinmeden daha önce var olduğunu da reddetmiş ve zihinlenmenin (intelection) kendi edimi (fiil) sayesinde, kavranılabilir çokluğun kabul edilebileceğine inanmıştı. Proklos Diadokos ise, tersine olarak, zihinde bulunan kavranılabilir özler çokluğunun, zihinden daha sonra gelen kavranılabilir bir çokluğun aracılık ettiğini iddia eder ki, bu, Bir'in birinci türümü (émanation) olan 'Tanrısal birlikler' kuramıdır. Bu birliklerin hepsi toptan ve tam olarak Bir kalırlar. Zira, bunlar arasından her biri, tüm diğerlerini de içine alır. Bu kuram ile Yeni Eflatunculuk bazı değişkelere uğramış olur. Çünkü, üç hipostasta bulunan kavranılabilir özler, gerek birle, gerek zihinle ve gerek duyular evreniyle olan ilişkileriyle dikkate alınabilirler. Proklos Diadokos, bu kavranılabilir özlerin sadece duyulur evrenle olan ilişkileri haline 'idealar' adını verir.

Proklos Diadokos için esaslı olan problem, hipostasların nitelik ve ilişkilerinin belirlenmesi kadar da kavranılabilir özlerin birbiriyle olan bağıntıları (relations) ve bu bağıntıları yöneten, aynı zamanda bu özlerin kendi niteliklerini de tanımlayan evrensel kanundur. Bu kanunu Proklos Diadokos, Eflatun'un *Philebe* diyaloğundan elde etmiştir ki bu, 'üçlü' (ternaire) kanundur. Plotinos'da bulunmayan bu kanun, Hegelciliğin müjdecisi sayılır. Gerek kavranılabilir özlerin katışmasını ve gerek hipostasların türemesini (génération) ve fiziksel evrenin yaratılışını anlamak için mutlak Bir olmayan her şeyi sonlu ve sonsuz bir tarafsız (mixte) gibi telakki etmelidir. Üçlü kanunun evrensel olduklarını bildirdiği düşünce, 'sonlu', 'sonsuz' ve 'tarafsız'dan ibarettir. Bunlar, hipostas değildir, fakat kavranılabilir ve duyulur olan varoluşun ilkeleridir. Varlık, sonlu ile meydana çıkar, belirlenir ve özünü sonludan alır; sonsuz aracılığıyle gelişir ve kendi ilkelerinden ayrılarak seçkinleşir; üretici olan gücünü sonsuzdan alır. Sonsuz, her çeşit türlülüğün (varieté) ve her genleşimin (expension) koşuludur. Varlık, 'tarafsız' sayesinde vardır ve bu sayede kendi ilkesiyle birleşir ve ona döner. Tarafsız, bir sonsuzla sonlunun birliğidir. Sonlu ile sonsuz, 'tarafsız'ın nedenleri değil, koşul ve öğeleridir. Tarafsız'ın nedeni, sonlu ve sonsuzdan üstündür. Zira bu neden, Birlik'tir. Bundan hem Bir, hem de Bir olmayanlar çıkar; ve bunun ikisini de içine almak suretiyle bu evrensel öz ve sınırsız güç, onları üretim (production) edimi içinde birleştirir.

Proklos Diadokos sisteminin merkezini hipostaslar kuramı değil, 'üçlü' kuramı teşkil eder. O, hipostasların nitelik ve ilişkilerini ve tüm diğer özlerle, diğer varoluşların ilişkilerini üçlü kanunu ile tanımlar ve açıklar. Kuşkusuz ki, Proklos Diadokos, hipostaslar için Tanrısal birlikler, özel zihinlere, özel ruhlara taalluk etmeyen özelliklerini korur, der. Yani, Bir, Zihin ve Ruh katışmazlar. Oysaki birlikler, zihinle katışabilirler ve zihinler aracılığıyle zihinler ruhla ve ruhlar aracılığıyle de ruhlar cisimlerle katışmış (participé) olurlar. Fakat hipostasların karşılıklı bağıntılarını ve bunların âlemle olan ilişkilerini belirleyen 'türüm' (çıkış - sudur) kanunu ile 'dönüş' kanunu (tüm varlıklar öz olarak ve sonlu olarak kendi kendinin varlığı olmaya son vermeksizin üretici güç olarak ve sonsuz olarak kendi dışına çıkar; 'tarafsız' olarak da kendi kendine döner) şeklinde ifade edilen bir kanunun özel bir halinden başka bir şey değildir. Hipostasların ilişkileriyle bunlardan her birinin nitelikleri de bu suretle tanımlanılmış olur. Her varlık, bir üçlem (triple) olduğundan, her birinin içine bir üçlük (triade) karışmıştır. Tanrısal birliklerin düzeni, sonlu, sonsuz ve tarafsızı teşkil eden üçlüğün kendisiyle yönetilir. Zihin, 'varlık', 'hayat' ve 'zihnin' oluşturduğu üçlüğün üçüncüsüdür. Bu üçlük içinde 'varlık' sözcüğü, daima kendi kendisinin aynı olan kavranılabilir özü ifade eder. 'Hayat' sözcüğü ise, genleşimli (éxpensif) faaliyeti anlatır ki, öz bu faaliyet aracısıyle gelişir ve kendinden başka olan şeyi öne sürer. 'Zihin' ise, özün kendi üzerine dönmesidir. O, bu sayede çeşitlendiği halde, yine Bir kalır. Aynı zamanda o, hem ikilik, hem de bir özne ile bir nesnenin birleşmesidir. 'Varlık', 'hayat' ve 'zihin' asla 'sonlu', 'sonsuz' ve 'tarafsız'la karışamaz. Zira bunlar pek tikeldirler; ve diğerleri arasında bir sonlu. bir sonsuz ve bir tarafsızdan başka bir şey değildirler. Tanrısal üçlükle zihinsel üçlüğün altında ruhsal üçlük bulunur. Bununla üçüncü hipostas belirmiş olur ki, bu, Akıl, İrade ve Arzu üçlüğüdür. Akıl, sonluya, irade tarafsıza, arzu sonsuza tekabül eder. Bu üç üçlükle Bir'den teşekkül etmiş olan 'hep' (le tout), Proklos Diadokos'a göre, Eflatun'un 'onluğu'nu (décade) teşkil eder. Yani, 'on' idealar âlemini oluşturur. Bunlar, kavranılabilir âlemle duyulur âlemin ilkeleridir. Tanımlanılamayan saf Bir ile kendinden sonsuz —ki bu, madde ile özdeş olup, kendisi de tanımlanılamaz ve yakalanamaz olan tüm belirlenemezlerin ilkesidir— arasında sonlu ile sonsuzun türlü oranlarda karışımlarından (mélange) ibaret olan karşı olumların ve andırışların uçsuz bucaksız toplamı olan varlıklar sistemi bulunur.

Görülüyor ki, Proklos Diadokos'un konusu, Plotinos'un nesnesi, evrenin tüm varlıklarında ortak olan ideal koşulları aramaktan ibarettir.

Plotinos'la onun arasındaki diğer bir fark da, kendisinin önemsiz olmakla birlikte, Tanrısal kayra (providence) ve insel özgürlük sorununa değinmiş olmasıdır. Onun bundan amacı, zamanında muzaffer olmaya başlayan Hıristiyan doktrinlerini, kendi konuları içinde yenilgiye uğratmaktır. Proklos Diadokos, aynı zamanda Yunan dinlerinin tümünü sistemleştirmeye çalışmak ve bu sisteme kendi felsefesinin mitli (mythique) rengini vermek istemiştir ki, Plotinos'da bu yoktur. O, kavranılabilir özlere, Tanrıların türlülüğünü karşı koymuş, hiyerarşiye ve özlerin düzenine karşı da, Tanrıların hiyerarşisini ve bunların türeme düzenini koymuştur. Ona göre Plotinos'da olduğu gibi, mit (mythe) kavranılabilirle duyulurun şaşırtıcı (équivoque) karşımı, mantıksal çokluğu, uzay içindeki bireylerin çokluğuyle ve mantıksal bağımlılığı (tâbiiyet) zaman içindeki türeme ile açıklamaya hizmet eder. Bu ustaca ve yapay (sunî) simgecilik, bir taraftan andırışlar, orantılar ve karşıolumlar gören bir felsefeye kolayca bağlanır ki, bu, onun zamanında yaşayan yönelişlerin de bir ifadesidir.

Proklos Diadokos, üçlü kuramıyle Eleacılığın son izlerini de İskenderiye Okulundan uzaklaştırmış olur. Malebranche, "Tanrı, yaratanın aşağı ve alçaltan koşulunu almak istemiştir" dediği zaman, Proklos Diadokos'dan çok Plotinos'a yaklaşmış olur. Proklos Diadokos, neden hakkındaki bu yeni anlayışı dolayısıyle, Birliğe bazen Baba adını vermiştir ve Eflatun gibi, Tanrısal zihne, 'âlemin düzenleyicisi' sıfatını eklemiştir.

Âlemin babası ile âlemin düzenleyeni arasındaki fark şudur: Baba, varlığın başlıca kaynağıdır. Düzenleyen ise, varlığın, ahengin ve Tanrısal kayranın kaynağıdır. Fakat unutmamalıdır ki, âlemin üremesi ve oluşumu (formation) iki farklı hipostasa yüklenmiş olmakla birlikte, aynı Tanrı'dan ve aynı Tanrı'nın eyleminden meydana gelir. Bu, İskenderiye Okulunun Bir ve Üçlü, aynı zamanda da yalın ve bölünmüş Tanrı olarak tek hipostasları içinde üçlü olan Tanrı'dır. Proklos Diadokos' da bu bölünme daha da çoğalır. Onun Tanrısı, Plotinos'un Tanrısı gibi, evvelâ bir üçüzleme (trinité) ise de, Proklos Diadokos'da bu üçüzlemenin her terimi, yeni bir çözümlemeye yer verir ve üçüzleme bu suretle 'dokuzluk' (ennéade) olur. Bu çözümlemeler, Proklos Diadokos'da o denli ileri gider ki, kendisinde monatları yakalamak olanaksız bir hal alır; üçüzlemenin her hipostası, yukarda gördüğümüz gibi, tüm farklarına karşın, yeni üçüzlemelere bölünerek Plotinos'un üçüzlemesine ulaşır.

"Tanrı'nın âlem üzerindeki eylemi iradeli midir, zorunlu mudur?" sorusuna gelince, bu konuda Plotinos, Tanrı'nın âlemi düşünemeyeceğini, sükût etmeksizin âlemi sevemeyeceğini, âleme ancak bilmeden etkiler yapacağını, yani Tanrı'nın âlem üzerindeki eyleminin zorunlu olduğunu kabul ettiği halde, Proklos Diadokos, Tanrı, der, kendi kendisini düşünmekle kendisini olduğu gibi düşünür, yani neden olarak düşünür; düşündüğü bu nedeni de olduğu gibi düşünür; yani, sonuçlarının toplamıyle şimdiki haliyle (actuel) belirlenmiş olarak düşünür. Bu itibarla Tanrı, kendisinden çıkmaksızın âlemi bilir ve yalnız kendini bilip kendini sevmeye son vermeksizin âlemi bilebilir, sevebilir. Şu halde, onun âlem üzerindeki eylemi zihinsel ve iradeseldir. Daha açıkça, Tanrı'nın âlemle ilgisi, Plotinos'a göre, Tanrı'nın ancak kendi yüce derecesinden ayrılma ve düşüncesiyle, yani kendisinden ayrılmasıyle mümkün olduğu halde, Proklos Diadokos'a göre, kendi kendine olan aşkı ve mutlak bilgisi kaybolmaksızın meydana gelir. Yalnız Proklos Diadokos, âlemin iradesel olarak meydana gelişinden, bu üremenin zorunsuz oluşu gibi bir sonuç çıkar korkusuyle, âlemin kaynağını Tanrı'nın iradesinde değil, Tanrısal doğada görür.

İskenderiye Okulundaki mistisizmin temsilcisi olan Proklos Diadokos'un psikolojisine gelince: O, bu konuda Eflatun ve Plotinos'dan iğreti olarak aldığı, "İnsan, bedeni kullanan bir ruhtur" tanımına dayanır ki, bu formülde bedenle ruh, ruhun faaliyeti ve maddenin üste bağlılığı (subordination) gibi bir ayırma (distinction) görülür. Proklos Diadokos, bedenle ruhun ayrılığını açıkça gösterir. Ona göre, ruh bedenle ilişkiye girişme ihtiyacından uzak olduğu halde istidatlı olduğu yetkinliğe kavuşmak için, ruh bedeni kendi arkasından bir engel ve bir düşman gibi sürükler; onu, yorarak eskitip itaatli ve bir hiç olacak hale getirinceye dek sürükler ve bedenin ölmesi ve harap olması sayesindedir ki ruh, kendi özel hayatını yeniden kazanır ve tazeler. Bununla birlikte beden, ruhun bir düşmanı, bir engeli olmasına karşın, ruh bedeninden ya da herhangi bir bedenden vazgeçemez. Nasıl ki nefis, ancak bir ruh içinde bulunabilirse, ruh da bir beden olmadıkça varolamaz. Hayat, bu kaba bedenden kurtulduktan sonra, ruh için hem zorunlu, hem de zararlı, fakat ihtiyaçlardan ve bu maddesel bedenin sefalet ve çöküntülerinden üstün olan, mahvolmaz ve görülemez bir cisme sahip oluruz. Ruh, fizik bakımından ise, Bir'den başka olan her varlık gibi, madde içinde bir şekildir. Metafizik bakımından dikkate alındığı takdirde bu şeklin şu üç öğeyi içerdiği (tazammun) görülür: 'Töz', 'kendi' (aynı) ve 'başkası', 'öz', türüm ilkesi sayesinde yaptırıcı neden olan hipostas aracılı-

PROKLOS DİADOKOS

ğıyle her şekille ilişkisi bulunan varlığın kendisi hipostaslı gerçekliktir. 'Kendi' (le même) ise, birliktir. Bu hipostaslı gerçekliğin sahip olduğu özdeşliktir. O, nefsin bu gerçeklikle cins arasındaki ilişkiyi sağlayan işlemi (operation) kolaylaştıran şeydir. 'Başkası' (le diverse) ise, belirlenmemiş birçokluk değildir. Böyle olsaydı, madde ile karışmış olurdu. Bu itibarla o, belirlenmiş çokluktur. Türsel ayrımdır (la difference specifique). Kendi ve başkası, metafizik bir gerçeklik olan mantıksal öğelerdir; bu metafizik gerçeklik madde ile birleşmek suretiyle fizik bir hal alır. Orijinal gibi görünen bu iddianın büyük bir değeri yoktur. Proklos Diadokos'un asıl başarısı daha çok ruhun fakültelerine dair olan görüşlerinde gizlidir:

1. Hayatsal ya da hareket ettiren fakülteler.
2. Zihinsel fakülteler.

Bunlardan birincisi, az çok bitkisel ruhu temsil eder ki bu, fakülteler nefsin, hatta esirme (vecit) aracılığıyle emilmiş ve yok olmuş olduğu zaman bile bedenimizi canlandıranlardır. Zihinsel fakülteler ise akıl, bilinç ve iradeyi kapsarlar. Bunlar da birtakım diğer fakülteler hiyerarşisine sahiptirler. Bu hiyerarşinin en aşağı derecesinde arzuyu ve duyusal aşkı doğuran ve kendisine hayalgücü ya da fantazyanın arkadaşlık ettiği 'duyum' fakültesi vardır. En yüksek derecesinde ise, görüş (opinion) bulunur; bu, aynı zamanda akla bağımlı olan ve bizi iradenin aracılığına ihtiyaç göstermek koşuluyle akıl yürütme yoluyle bilime ulaştırır. Nihayet zihinsel çabalarımızın son sınırı anış (réminiscence) dır ki, bunun en saf şekli altında aklın kendisi vardır. Burada akıl ve bilimin üstünde mistisizm âlemi bulunur. Yani saf aşk, saf düşünce, esirme ve birolma (ünification) vardır.

Esirmenin özel konusu, Bir telakkisidir. Bilim, ancak üçüncü Tanrısal hipostasa ulaşabilir, kayrayı tanıtlayabilir. Fakat Bir'e yalnız esirmeyle ulaşabiliriz. Bir, varlıktan üstün olduğu için, ifade ve tanımlanılamaz. Bir'in esirme ile anlaşılabilmesi olumsuz (menfi) gibi görünür. Oysaki, esirme, edimlerin en müstebitidir. Bir, gerçeklikte Baba ve bu itibarla tüm kendi dolgunluğunda bir varlık olsa da, diyalektiğin ötesinde parıldamaya başladığı zaman, çıplak ve soyulmuşa benzer. Şu halde aklın kanunları zorunlu olarak esirmede can çekiştirir. Zira, varlığın kanunları da esirmenin konusu içinde can verir. Tıpkı bizi cinsimize bağlayan kanunlar kaybolduğu zaman, kendi bireyimizi nitelendiren olayların baki kalmaması gibi. Bundan ruhun Tanrı ile olan esirmeli (extatique - esirme) birleşmesi içinde şahsın geçici olarak can çekişmesi meydana gelir.

Proklos Diadokos'un "faaliyet, özgürlük ve irade kuramı" görünüşte takdire lâyıktır. O, faaliyeti, tüm gelişmelerimizin kanunu sayar. Ruh ve bedenimizin ifa ettiği tamamen hayatsal fonksiyonlardaki bu faaliyet 'çift mukadder' (fatal) ve 'içgüdüsel'dir (insiyakî). Fakat insel eylemler için, yani cins olarak yalnız insanlığın alın yazısını kavramamıza yarayan eylemler için değil, aynı zamanda birey olarak kendi özel alın yazımıza ulaşmamıza yarayan eylemler için yaptığımız faaliyet, 'özgür' ve 'iradî'dir. İşte biz bu suretle hem yönetilmiş oluruz, hem de yönetiriz. Bedenimiz genel kanunlara göre, kendi niteliğinin gereği olarak kendimizde varolan bir kuvvetle büyür, nefes alır, yaşar ve ruhumuz elem çeker, düşünür, hareket eder; fakat bu kuvveti sarf ettikçe onu bir konudan başka bir konuya çevirir, enerjisini azaltır ya da çoğaltırız; sonuçlarını düzenleştirir ve düzenli bir plan içinde çabaları uzlaştırırız. Tüm bunları kişilik ve özgürlüklerimizin oluşturduğu özerklik (autonomie) belirlemeleriyle yaparız. Proklos Diadokos, bu özgürlüğün varlığını bilinç ve evrenin planıyle tanıtlar. O, liyakat ve liyakatsizliği tanıtlamak için de özgürlüğü zorunlu görür. Özgürlüğü, insel büyüklüğün rütbelerinden biri sayar. Buraya kadar Proklos Diadokos'un, Eflatun'dan ayrılmadığı görülür. Fakat, esirmede kişilik can çekiştirince, özgürlüğün kişilikle birlikte can vermesi gerkeir ve esirme, ideal olduğundan özgürlük de bağıntılı olarak var olmuş olur. Ona göre, insanlık için üç koşul vardır:

1. Son sırada olan doğa ve içgüdünün zorunlu oluşu.
2. İnsel kişiliğin özgürlüğü ki, daha yetkindir.
3. Ruhun Tanrı ile özdeş bir hale gelmesinin ve tutkuların yok olmasının sonucu olan zorunluluk.

Biz, çokluk içinde bulunduğumuz ve bu itibarla da sürçmeye mahkûm olduğumuz sürece ve saf aşkla şehvet arasında gidip gelmeye mecbur oldukça, özgürlük zorunluluktan daha çok değer kazanır. Fakat erdem alışkanlığıyle, dua ve arıtmayla (purification) esirmeye ve birliğe yükseldikçe, ne seçme, ne de sürçme olanağı kalır; özgürlüğe de yer kalmaz. Yani özgürlük, bizden en aşağı derecede seçme yeteneksizliğimiz ve en yüksek derecesinde sürçme yeteneksizliği şeklinde kaybolur. Özgürlüğün bahtı da 'bilim ve aklınki gibidir'. O, ne inkâr edilmiş, ne de onaylanılmıştır. Yalnız üste bağlanmıştır. İskenderiyeliler, ahlâkta da metafizikde de olduğu gibi, kendi sistemlerine sadıktırlar.

Proklos Diadokos, 'esirme'yi, bizden özgürlük ve aklı alan yüksek bir yetkinlik hali sayar. Teodisede Tanrı'nın özgürlük ve kayrasını kuvvetle savunur; fakat bu iki sıfatı ikinci hipostasa verir. Zira, Bir'de ne seçme, ne özgürlük ne de irade kabul eder. O da tüm mistikler gibi, hayrı sevmenin ve istemenin kaynağı sorununda aldanmıştır. Onlar, irade ve pratiğin ürünü olanı, derin düşünceye ve dünyaya yüklemişlerdir.

Proklos Diadokos'un Bir'i, onun kendi terimleriyle üçlü bir seriyi teşkil ederek nesnel gerçeklik halinde şöyle bir gelişme gösterir ki, bunu kendi kullandığı terimlerle yinelemek yararsız değildir. Ona göre, evvelâ iki türlü 'mutlak' vardır:

a) Açılmış mutlak,

b) Kendinden mutlak.

Birincisi, kendisiyle ilişkiye girişilemez (ametektos) birliktir. Bundan, evvelâ:

1. Varlık (on), yani, sonsuzluk (apeiron),

2. Amaç ya da sureti (peras),

3. Bu ikisinin birliği olan sonlu (mikton, peperasmenon) meydana gelir. Sonra:

a) Hayatı (zoe) ya da 'dümanis' denilen dinamik kuvveti,

b) Varoluşu (uparksis),

c) Bu ikisinin birliği olan akla uygun hayatı (zoe naete), oluşturur. Daha sonra da:

1. Akıl ya da zekâ (nus), yani statik düşünce (menein),

2. Dinamik düşünce ya da algı (prosinai),

3. Ve bunların birliği olan düşünmeli düşünce (epistrofe) doğar. Bu üçlü üçlükten (le triple triade), birliğin şu üç sıfatı belirir:

a) Tanımlanılamazlık,

b) Tükenmez verimlilik (perske),

c) Nedenlenmişin nedene dönüşü ve yönelmesi (epistrofe).

Kendinden mutlak ise, bilinemez. O, eserlerinden üstündür ve ona ancak doğaüstü bir çare olan esirme sayesinde ulaşılır.

Proklos Diadokos'un Fransızcaya ve diğer Avrupa dillerine çevrilmiş olan eserleri şunlardır: *Commentaire du Parménide* (Chaignet tarafından, 1900-1902 ve Pasquali tarafından, 1908); *Commentaire sur la République* (2 cilt, 1809-1901. Teubner koleksiyonundan); *Sur la Timée* (2 cilt, 1900-1904, Diels yayınlarından); *Esquisses des Théses Astronomique* (Manitus, 1907); *Institution Physique* (Ritzenfeld, 1902); *Öklid'e Dair* (Friedlein, 1873).

V. Cousin, ortaçağda Korent başpapazı olan G. de Morbeck tarafından Latinceye çevrilmiş olan *De Providentiai et de Fato et eo Quod in Nobis*'i 1864'te yayınlamıştır; ayrıca da Proklos Diadokos'un külliyatının şu iki baskısını vermiştir:

1. *Procli,Philosophi e Platonici, Opera* (Paris, 1819-1927, 6 cilt).

2. *Procli, Opera Omnia* (Paris, 1864).

Marianüs'ün *Vie de Proklus*'ü, Léveque de Burigny tarafından Academie des Inscriptions memuvarlarının XXI. cildinde yayımlanmıştır (1850).

Bkz. J. Simon, (cilt II, s. 384-583); ve *Du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon* (Paris, 1839); Vacherot, (cilt III); V. Cousin, *Fragments de Philosophie Ancienne;* Vorlander, (cilt I, s. 247 248); E. Bréhier, (cilt I, s. 476-481); A. Weber, (cilt III) ve diğer felsefe tarihleri; Fr. Überwig, *Grunder. der Ges. der Philos.* (cilt I, 12. baskı, 1926); L. J. Rosan, *The Philosophy of Protagoras* (New York, 1949); H. F. Müller, *Dionysios, Plotinos* (1918).

PROTAGORAS. Yunan sofistlerinden. M.Ö. 480 ya da 485'e doğru Abder'de doğmuş ve 410 ya da 415'e doğru ölmüştür. Kendinden büyük olan hemşerisi Lösip'le ve kendinden daha genç olan Demokrit ile tanıştığı anlaşılmaktadır. Protagoras, doğa sorunlarından çok insana dair olan şeylerle ilgilendi. Daha otuz yaşına gelmeden sofistliği meslek edindi. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, bir zaman hamallık yapmış, yük taşımak için kullanılan bir çeşit semeri kendisi icat etmiş ve odun istif etmekteki hünerini gören Demokrit, onu öğrenciliğe seçmiştir. Birçok vesilelerle Atina'ya gelmiş, Perikles'in dostu olmuş, Öripid, Gallias ve diğer önemli kişilerle sıkı ilişkiler kurmuştur. Evvelâ Abder'e yakın kasabalarda gençlere gramer okutmuş, daha sonra da Atina'da ve Yunanistan'ın diğer şehirlerinde türlü konulara dair dersler vererek birçok servet ve onur kazandı. Zira, derslerini 100 min'e verirdi (Her min, yüz drahmidir). Eflatun, onun bir şehre uğradığı zaman, halkın pek sevindiğini, öğrencilerini ders ücretini saptamakta serbest bıraktığı halde Phidias ve diğer tanınmış heykeltraşlardan daha çok kazandığını anlatır.

Protagoras, derslerinde hitabet, eğitim, hukuk, politika ve ahlâkla uğraşmıştır. Atinalılar, M.Ö. 443'de Sicilya'da Sibaris harabeleri yakınlarında Thurium adında bir site kurduklarından, Perikles, Protagoras'dan bu sitenin kanunlarını hazırlamasını rica etmiştir. Diogéne Laêrce, onun Theios sitesine de kanunlar yaptığını kaydeder. Protagoras, Atinalılar ile İspartalılar arasında düşmanlık başladığı zaman Atina'daydı; ve hamisi olan Perikles'in karşılaştığı felâketleri görmüştü. Bu büyük devlet adamının zamansız ölümünden sonra Protagoras, bu konuda şunları yazar: "Oğulları sekiz gün zarfında, daha bütün gençlik ve güzellikleri üzerlerindeyken öldüler ve Perikles, onları yitirmiş olmaktan asla sarsılmadı, metanetle

esenliğini korudu. Bu, onun sıhhatine, sükûn ve huzuruna olduğu kadar da halk arasındaki onuruna hizmet etti. Zira onun, elemlerine sebatla direndiğini, her gören, kendisinin asil ve erkek bir ruh taşıdığını, böyle durumlarda şaşkınlığa uğrayacağını bildiği için, kendinden çok üstün olduğunu anlar" (Plutark, *Conso. ad Apollon*, 33. s. 18. Th. Gomperz naklediyor). Protagoras, yetmiş yaşına ulaştığı zaman, bir söylentiye göre, Öripid'in ya da Megakles'in evinde, bir söylentiye göre de, Lyse'de, *Tanrılara Dair* adlı kitabını okumuş ya da okutmuştur. Diogéne Laêrce, bu eserin ilk parçasını şöyle nakletmiştir: "Tanrıların ne var olduklarını, ne de var olmadıklarını bilemiyorum. Zira, bunu öğrenmeye mani olan diğer engellerden başka, sorunun bulanıklığı ve insan hayatının kısalığı da vardır". Bunu dinlemiş olan Dörtyüzler'den Pythodor, Protagoras'ı küfürle suçlandırmış, evvelce yazılmış olan bu kitabın nüshaları toplattırılarak yaktırılmıştır. Bu hal, diğer sitelere de bulaşmışsa da, bir kahraman, bu kitaplardan kimde varsa kendisine getirmelerini emretmiştir. Philostrat'ın anlattığına göre, Protagoras, Sicilya'ya kaçmak üzere bir gemiye binmiş, fakat bu gemi fırtınadan batmıştır. Bazıları, onun bu suretle, bazıları da yolda hastalanarak öldüğünü kaydederler. Öripid, Palamed (İxion) adlı tiyatrosunda, onun 415 ilkbaharında öldüğünü anlatır. Diogéne Laêrce, Protagoras'ın *Tartışma Sanatı, Tutku, Erdem, Kurum, Cehennemler, İnsanların İrtikâp Ettikleri Kabahatler, Savaş, Bilimler, Hükümet, Ayetler, Ödemeye Dair...* vb. gibi birtakım eserleri olduğunu bildirir.

Protagoras, retorik ve diyalektikte, tüm diğer sofistler gibi en zarif söylevlerle en çekici kanıtları birleştirir. Zira, onun amacı, başarının aracısı saydığı güzel konuşmak ve karşısındakileri inandırmaktır. O, ilk kez hatipliği bir sanat sayarak sistemleştirmeye çalışmıştır.

Protagoras, söylevi de ilk kez dört kısma ayırmıştır:

1. Dilek (imprécation ya da requêt),
2. Soruşturma (interrogation),
3. Yanıt (reponse),
4. Tembih (précepte). Bir söylentiye göre de o, söylevi yedi kısma ayırmıştır.
5. Sergi (exposition),
6. Takrir (énonciation),
7. Çağırmak, yani hitap (appellation).

Bunlar ona göre söylevin temelini teşkil ederler. Protagoras, yapay (sunî) bir diyalektik yaratmıştır. Şu dikkate değen ikilem (dilemme) onundur ki, bu öğrencilerinden Evatlüs adındaki bir sofistle kendi arasında bir ücretin verilip verilmeyeceğine dairdir: Verdiği derslerin ücretini isteyen Protagoras'a, öğrencisi, "Eğer ben yargıca, sana hiç bir şeyi borçlu olmadığımı tanıtlarsam, sen hiç bir şey alamazsın, çünkü davamı kazanmış olurum; eğer bunu tanıtlayamazsam, yine borçlu olmam, zira o zaman sen beni yargıç önünde davalarımı kazandırmamış oluyorsun". Protagoras da şu karşılığı verir: "Her iki halde de sen bana ödemeye mecbursun. Zira sen, yargıçları bana bir şeyi borçlu olmadığına inandıracak olursan, istediğin hasıl olmuştur. Bu takdirde bana vaat ettiğini vermeye mecbursun; eğer yargıçları kandıramazsan mahkûm olacaksın, bu takdirde de borcunu vereceksin".

Protagoras'ın mantığı hakkında bildiklerimiz, bilgi kuramına dair olan düşüncelerle ilgilidir. Bu konuya dair Porphyre ve Eflatun, onun şu üç başlığı taşıyan bir eserinden bahsederler: *Varlık Hakkında; Gerçek; Yıkıcı Söylevler...* Matematikten başka her şeyin leh ve aleyhinde düşünülebileceğini savunmuş olan Protagoras, bu bilime dair de bazı eserler yazmıştır ki, bunlardan kalmış olan parçalarda, bilginin bağıntılı (relatif) olduğuna dair ileri sürmüş olduğu iddiaların bazı kanıt ve işaretleri vardır. Protagoras bu konuda Heraklit'in düşüncelerinden ilham alır. Mademki her şey hareket halindedir, öyleyse eşya birbirine doğru hareket eder ve karışır. Böylece, belirli bir şey oluyormuş gibi görünür. Oysaki, bu olan şeyler, gerçekte hiç bir şey değildir; henüz de hiç bir şey olmamıştır; fakat bir şeyler olmaktadır. Şu halde dış âlem, gerçek olarak bitmiş ve olduğu gibi görünen bir varlık değildir. Fakat bu varlık, her birimiz için, göründüğü şeyden de farklı bir şey değildir. Bu esasa dayanan Protagoras, olayların bu sürekli akışı içinde duyumlardan başka bir bilgi aracısı kabul etmez. Ona göre, duyum, duyu organlarıyle dış âlem arasındaki bir ilişkinin ürünüdür. Bunlardan biri değişince, aralarındaki ilişkiler de değişir; ve eşya, herkes için nasıl görünüyorsa öyledir. Yani gerçek hali ne olursa olsun eşya, bireylere nasıl görünmesi gerekirse öyle görünüyor (Eflatun, *Theetet*).

Bu itibarla herkes için muteber olan bir bilgi yoktur. Ancak her biri ayrı ayrı tanıtlanılabilen birtakım 'görüşler' (opinions) vardır; bunlardan herhangi birini inkâr edemeyiz. Zira, her konu üzerinde iki aykırı 'görüş', bu bakımdan da iki aykırı hüküm, eşit bir surette, gerçek olabilir. "Şu halde, var olan ve olmayan şeylerin ölçüsü insandır". Yani, her şey insana göredir. Böyle bir ilkeyle bilim yapılamaz. Zira, bireylere göre ayrı ayrı gerçek olan şeylerin, ortak ve genel bir gerçekliği olamaz. Bilim ise, tümel ve genel gerçeklere dayanır. Protagoras, birbirine taban tabana zıt olan düşüncelerin aynı surette doğru olduğunu da

iddia eder. Yani büyük bir şey küçük görünebilir; ağır bir şey de hafif hissolunabilir. Çünkü, her duyulur (sensible), bir duyuma ve her nesne bir özneye göre vardır. Kendi kendine ve kendisi için meydana gelen hiç bir şey yoktur. Bu görüş, tamamıyle bireyci bir esasa dayanır. Yani, karşıt (zıt) düşünceler, bir aynı adamda gerçek değildir, başka başka adamlarda zuhur ettikleri takdirde, o adamlara göre gerçektir. Bu, "doğru olan bir şey, belirlenmiş bir zamanda, belirli koşullar altında ve belirlenmiş kimseler için yararlı ve kurtarıcı olandır" demektir.

Protagoras, tüm varlığın bir hareketten ibaret olduğunu kabul ettiği halde bunun mutlak bir hikmeti (raison) olduğunu kabul etmez. Duyum, bunu alan kimse ile eşyanın karşılıklı ilişkisinden, yani her ikisinin karşılıklı hareketlerinin birbirine rastlamasından ibaret olunca, tüm bilgimiz bağıntılıdır. Aynı zaman içinde türlü insanlar, bir aynı şeyden başka başka duyumlar alabilirler. "Normal halde eşya, normal halde görünmesi gerektiği gibi gözükür". Bir aynı şey, uyku, uyanıklık, delilik ve yaşa göre başka başka duyumlar verebilir. Şu halde bunların hangisi doğru, hangisi yanlıştır? Protagoras'a göre, hepsi doğrudur. Zira, hepsi doğaldır ve hepsinin nedeni, dışımızdadır (Gorgias, bunun aksini savunarak, hiç biri doğru değildir, der). Protagoras, insanlara görünen şeyler, sırf göründükleri için vardır. Fakat hiç kimse tarafından görülmeyen şeyler de hiç bir surette varolamaz. Eflatun, *Theetet*'inde bu düşünceyle savaşır.

Protagoras'ın bilgi kuramı, olaycılıkla (phénomenisme) görgücülük (emprisme) ve Heraklit sisteminin 'kuşkucu' bir sonuca ulaşabilmek için özel bir ahenkle uzlaşmasından doğar. Yani bu kuram, İyonya görgücülüğünün sonucu olan tümel bir bağıntıcılıktır.

Onun, 'ahlâk' doktrinine gelince: Eflatun'un *Theetet* ve *Protagoras* adlı diyalogları, bu konuda oldukça açık bilgiler verir. Protagoras'ın bu konuyu, *İnsanların Yanlış Gidişine Dair* ve *Buyruksal* (imperatif) *Söylev* adlı eserlerinde çözümlediği de anlaşılmaktadır. O, ceza hukukuyle uğraşmış, insan eylemleriyle gidişlerini sanatlara, yani birtakım kurallar sistemine dönüştürmüştür. Daha açıkça, tüm hayat alanını akılsallaştırmaya, akılsal bir görüşle açıklamaya eğilim göstermiştir. Eflatun, *Protagoras*'ında, ona vahşî ve insafsız intikamları protesto ettirir ve korkutma (intimidation) kuramını savunur. Protagoras, ahlâk sorununda Gorgias gibi, eski geleneklere de bağlıdır; fakat görüşleri, metafiziğinden büsbütün de ayrı değildir. Bu itibarla herhangi bir ilke ya da sistemin doğruluğunu kabul edemez. Ona göre, ahlâkçının ödevi, insanlar için kârlı ve yararlı olan kuralları öğretmekten ibarettir. Ahlâksal değerlerin nasıl olup da yayıldığını anlamak için onun ilk sosyal hayat hakkındaki görüşünü bilmek gerektir: Protagoras der ki, başlangıçta insanlar her çeşit savunma aletlerinden yoksun, maddesel ve tinsel bir zayıflık içinde, kuvvetli hayvanların ve doğa etkilerinin saldırganlıkları altında, hayatlarını korumak için, mümkün olan her çeşit çalışmalara baş vurmuşlardır. Fakat, aralarında el birliğiyle kendilerini savunabilecek örgütleri bulunmadığından, yalnız karşılaştıkları tehlikeler dolayısıyle değil, birleşmeyi bilmediklerinden, birbirlerine de zararları dokunuyordu. Fakat, nihayet bir gün, düşünce ve zekâları sayesinde birleştiler, hükümete ve askerliğe benzeyen ilkel bir toplum kurdular ve Tanrı Jüpiter, onların zayıflık ve zekâları oranında, yetenek ve bilgilerine uygun olarak kendilerine 'hak', 'onur' ve 'namus' dağıttı. Böylece, zaman geçtikçe insan toplumları gelişti, genişledi. İşte Zeus'ün insanlardan istediği ve insanlara bağışladığı 'adalet' ve 'utanma' bu dağıtılan şeylerin bilinç ve örgütlerinden başka bir şey değildir. Bu itibarla ona göre, 'adalet' ve 'utanma', doğal ve doğuştan sahip olduğumuz erdemlerdir. İnsanlar, bu iki erdem sayesinde birbirine yardım etmiş, âdet ve törelerini (örf) ebedîleştirerek sitelerini kurtarmaya muvaffak olmuşlardır. Protagoras'a göre, bilgi demek, bir çeşit ruh hekimi demektir. Yani o, kendinden birtakım gerçek düşünceler bulup çıkaran değil, en yararlı ve hoş düşünceleri bulandır. Bu itibarla hastalara acı gelen bazı besinlerin sıhhatli olanlara lezzetli geldiğini hatırlayarak hastayı kendisininkinden daha fazla tercihe değen bir hale geçirmeye çalışmalıdır. Eğitim demek, insanları fena halden iyi hale geçirmek demektir. Protagoras'dan eğitim hakkında yalnız şu parça kalmıştır:

"Doğal yetenek, alıştırma ve öğretim ister istemez lâzımdır; ve gençliğimizden itibaren öğrenmeye mecburuz"; "Pratiksiz kuram hiçtir; kuramsız pratik de hiç bir şeydir"; "Kültür, ruhta büyük bir derinliğe inmedikçe filizlenemez".

Protagoras'a göre, hekim, nasıl ki hastalarını tedavi için ilâç kullanırsa, sofistlerin de söylevleri kullanması zorunludur. Her sitenin onurlu saydığı hüküm kendisine uygun olandır. Bilge, yurttaşlar için iyi görünen düşünceleri ve kuralları diğerlerinin yerine koymalıdır. Bu itibarla kuramsal olarak ne iyi, ne de kötü vardır.

Protagoras, 'Tanrılar hakkında' bilinemezci (agnostique) gibi göründüğü halde, onların varlığına inanmanın —varlıkları tanıtlanamazsa

da— yararlı olacağına, dinin ahlâksal ve sosyal yararına inandığı gibi, kendinden sonra Epikür'ün ileri süreceği kanıtlarla her çeşit saçma inançlardan kurtulmak gerektiğine inanmıştır. Protagoras'ın küfürle suçlandırılmasına neden olan ve yukarlarda naklettiğimiz parçası, Tanrıları tam bir inkâr anlamını taşımadığı kabul edilir. Toplumun başlangıcı hakkında Eflatun'un ona ait olduğunu kaydettiği mit (mythe) de Protagoras, hep Tanrılardan bahseder. Tanrıların insan türü üzerindeki etkilerini anlatır. O, insanın Tanrılıkla arkadaş olduğunu ve varlıklar arasında yalnız insanın Tanrılığa inandığını, bu nedenden de ona heykeller ve mihraplar diktiğini iddia eder. Bu itibarla o parçada Protagoras, Tanrı'nın varoluşunu bilim ve akıl yoluyle bilemeyeceğimizi anlatmak istemiştir. Yani, Tanrıların duyumsal algıların konusu olamayacaklarına inanmıştır.

Protagoras'ın 'fiziğe' dair düşünceleri, Parmenid'den başka Yunan filozoflarının görüşlerine uygundur; ve fazlasıyle Heraklit'e bağlıdır. Protagoras'ın astronomiye hücum ettiği, belki de pekinliği saptamak için matematiğe dair de bazı eserler yazdığı kabul edilmektedir. Diogéne Laêrce, onun Sokrat tarzında söylev vermeyi ve çelişik konuşmanın olanaksızlığını tanıtlamaya çalışan Antistenes tarzında akıl yürütmeyi de ilk kez kullanmış olduğunu kaydeder.

Protagoras, Yunan dili hakkındaki eski araştırmalar üzerinde çalışmış ve 'dili düzeltmek' amacıyle ayrı bir kitap yazmıştır. Dile dair tüm genel sorunlarda, sözcüklerin cinslerini belirtmekte birtakım akılsal kurallar ve görüşler ileri sürmüştür. Onu, kuşkuculuğun olduğu kadar da bağıntıcılığın kurulup yayılmalarında çağımıza dek etkisi süregelen büyük bir düşünür olarak kabul etmek zorundayız.

Diogéne Laêrce, biri astrolog, diğeri stoacı bir filozof olmak üzere iki Protagoras'ın daha varolduğundan söz eder.

Bkz. Th. Gomperz, (cilt I, s. 481-517); Diogéne Laêrce, 'liv. IX); V. Brochard, (s. 14-19); Natorp, *Protagoras und sein Doppelgänger; Philologus* (1891); John Frei, *Quaestiones Protagoreae* (Bonn, 1845); A. J. Vittinga, *Disquisitio de Prot. Vita et Philosophia* (Gröningen, 1852). Bu son iki eserde Protagoras'ın fragmanları, hayat ve düşünceleri vardır. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (cilt II, 6. baskı, 1952); Bodrero *Protagoras* (Rivista di Filologia dergisinde, XXXI, s. 558); Engels, *Protagoras* (1910); C. Mallet, *Etudes Philosophiques* (cilt II; Paris, 1844); F. Ueberweg, *Grundris der Gesch. der von Wilamowitz-Möllendorf, Platon* (cilt I, 5. baskı; *Philosophie* cilt I, 12 baskı, 1926).

PROUDHON, Pierre Josephe. Fransız toplum ve ekonomi filozofu. Daha çok ekonomi alanında ünlüdür; bazılarına göre de Marxçılığı hazırlamış olan anarşist ekonomicilerdendir. 15 ocak 1809'da Besançon'da doğmuş, 16 ocak 1865'te Paris'de ölmüştür. Bir fıçı ustasının oğluydu. Beş kardeştiler; ailesi fakirdi. Çocukluğunu bir süre öküz çobanlığıyle geçirdi. On bir yaşındayken onu, bir zat himaye ederek, Besançon Kolejine yerleştirdi. Burada ne bulduysa hepsini okudu. On dokuz yaşında musahhih olarak bir matbaaya girdi. Burada basılan Tanrıbilim ve kilise babalarına dair eserlerin tashihi ile de uğraştı. İbranice öğrendi. Dostları, ondan büyük eserler ve hareketler bekledi. Kendisi de, kendini olduğundan daha üstün hissetmeye başlamıştı. Fransa'yı dolaştı. Cumhuriyetçi oldu. Ahlâk ilkelerine dayanan yeni bir cemiyet kurmak iddiasındaydı. Seyahatinden Besançon'a döndüğü zaman, Phlanstercilerin yayımlamakta oldukları Impartial adlı gazetede çalışmaya çağrıldı. Zaten kendisi, önce çalışmış olduğu matbaada hemşerisi Charles Fourier'nin yayımlamakta olduğu Le Monde Industriel adlı derginin de tashihleriyle uğraştığı için, Phlanstercilerin doktrinlerini etraflıca kavramıştı. Bununla birlikte, bağımsız olarak çalışmak istediği için, bu öneriyi kabul etmedi. 1838'de Besançon Akademisinin üç yılda bir verdiği 1500 altın franklık pansiyonu kazandı. Bu mükâfata lâyık olduğunu tanıtlamak için öğrenimini tamamlamaya karar verdi ve Paris'e gitti. Orada çok çalıştı. Biri, *Recherches sur les Catégories Grammaticales* (ki, bunu Enstitüye sundu), diğeri de *De l'Utilité de Célébration du Dimanche* adlı iki memuvar yazdı. Bu ikincisini Besançon Akademisinin açtığı bir yarışma dolayısıyle yazmıştır ki, daha çok ahlâkı ilgileyen bir eserdir. Bu iki memuvar da beğenildi ve ikincisi iki kez basıldı (Besançon, 1839; Paris, 1841).



Proudhon, bu eserde bulanık bir eşitlik düşüncesiyle Musa kanununun garip bir yorumlamasını vermiştir. Akademi, bu eseri beğenmiş olmasına karşın, kendisine bronz bir madalya vermiştir. Bunlar, Proudhon'un ilk eserleri değildir. Daha önce 1836'da iki ortakla bir basımevi açtı ve burada, *Essai de Grammère Générale*'i (1837) yazdı. Pek de bilimsel bir değeri olmayan bu eseri, tüm dillerin aynı köke

sahip olduğunu, bu itibarla da insan cinsinin kaynağı bakımından birliğini tanıtlamaya çalıştı. 1838'den itibaren Paris'e yerleşmiş olan Proudhon, bir taraftan da ekonomi politikle işçi sorunlarına dair bilgiler topladı; hocalarını, hatipleri ve yazarları eleştirdi. Yeni kuramların eksik kısımlarını ıslah etti. Daha sonra kendisine büyük bir ün sağlayan *Qu'est ce que la Proprieté ou Récherches sur le Principe de Droit et du Gouvernement* (Paris, 1840 ve 1848) adındaki büyük eserini yazdı. Bunda, mülkiyetin niteliğini hukuk ve hükümet ilkelerini araştıran Proudhon, bu konular hakkında zamanına dek süregelmiş olan büyük kuramları gözden geçirdikten sonra her birini ayrı ayrı reddetmiş ve mülkiyetin ne ilk elde etmeden, ne de emekten doğmamış olduğunu, hatta bunun ahlâkdışı bir hırsızlık olduğunu savundu. Halka dek inememiş olan bu ünlü eserde eşitsizliğin kaynağına dek gitmeye çalıştı.

Proudhon, mülkiyetin kaldırılması için insanları bir çeşit yağmacılığa teşvik etti; ileri sürdüğü kanıtlar ciddî olmadığı halde, çıkardığı sonuçlar ciddiydi. Zira o, mülkiyeti kendi kendini yıkan bir katil sayıyor, toplumu onun kemirdiğini, istibdadı onun doğurduğunu ve adaletin, onun yüzünden kurulamadığını iddia etmiş ve mülkiyet hiç bir şey vermeden almaktan başka bir şey değildir, diyordu. Bu eserin ikinci cildi, 1841'de, *Lettre à Mr. Blanqui, Professeur d'Economie Politique* adıyle yayımlandı. Bu ciltte de Proudhon, toplumun uğradığı felâketlere neden olarak mülkiyeti gösteriyordu. O, bu amaçla Hegelci diyalektiğe dayanan üç esasa yaslandı:

a) *Sav (Tez):* İnsanlığın uzun süre yaşadığı ve daha vahşî kabilelerde görülen toplum hali.

b) *Karşısav (Antitez):* Bugünkü durumuyle ve toplumun şimdiki kurumunun gerektirdiği mülkiyet.

c) *Bireşim (Sentez):* İnsanlığın gelecek ve kesin hali olarak tasarruf (possesion).

Ona göre, mülkiyet hırsızlığı ve eşitsizliği yarattığı halde, tasarruf eşitliktir, adalet ve özgürlüktür. Zira, hiç kimse ne doğrudan doğruya, ne de miras yoluyle iki hisseye sahip olmayı kabul etmez. İnsanların birbirine üstün olan hiç bir çıkarları (avantages) yoktur. Bu nedenden de köle ve tiran olarak bölünemezler. Evrende bağımsız olarak kurulacak olan mutlak özgürlükle, mutlak eşitlik, hiç bir hükümete ihtiyaç göstermeyecektir. Çünkü, bir hükümet ne olursa olsun, yönetilenlerin yönetenlere itaat etmesini ister. Bu suretle de sosyal yapı, eşit olmayan iki partiye bölünür. Proudhon, bu hükümetsiz hale, eserinde daima iki sözcükle yazdığı 'an-archie' (anarşi) adını verir. Ona göre, bir toplumda akıl ve adalet, yani eşitlik ve özgürlük olduktan sonra hükümete gerek kalmaz; elverir ki bu yönetim tarzı, yüzyılımızın sahte ve yanlış bilimiyle değil, her bir parçası bir dâhinin eseri olan gerçek bilimle hazırlanmış olsun. Zira, ona göre insanlar, hak bakımından eşittirler. Bu itibarla, insan faaliyetinin kaynağı kardeşlik ya da vefakârlık değildir; adalettir. Proudhon, adaleti, "Başkasında kendimizinkine eşit bir kişiliğin bulunduğunu kabul etmekten ibarettir" diye tanımlar.

Proudhon, karşılaştığı saldırılara, *L'Avertissement aux Proprietaires* adlı bir kitapçıkla karşılık verdi. Bu yüzden de mahkemeye sevk olundu. Orada isteyerek ve bulanık bir dille kendini savundu. Bu yüzden düşüncelerini anlayamayan jüri, Proudhon'u suçsuz gördü. Bu davadan sonra, toplumda dilediği reformu gerçeklendirmenin olanaksız olduğunu anlayınca, iddiasını bir genel felsefese sorunu haline getirerek, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité* (Paris, 1843 ve 1849) ile *Système des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Mistère* (2 cilt, 1846) adlı eserleri yazdı. Aynı değerde olmayan bu iki eserden birincisi, birbirine aykırı düşüncelerle dolu olduğu gibi garip bir üsluba da sahiptir. Bunda, bilim ağacından asalak dalları kesmek vesilesi altında din ile felsefeyi silip süpürür. Bunların yakında büsbütün kaybolacağını haber verir; yeni bilimin temelini koymak amacıyle çeşitli bilgileri karmakarışık eder. Bu amaçla kendi anladığı şekildeki ekonomi politiğe, politikayı, yani hükümet teşkilâtını yaşamayı (legislation), ulusal eğitimi, aile, tarih, psikoloji, ahlâk, doğal tarih, hekimlik ve sanatı karıştırır. İşte tüm bunları içine alan ekonomi politik, yaratanın 'son kelâm'ıdır (ch. VI, s. 405). Fakat onun, yaratana da inanmadığı hissolunmaktadır ve Proudhon, yapmaktan çok yıkmakta ustalık göstermiştir. O, bu eserinden sonra Lyon'da büyük bir deniz taşıtları şirketinde bir iş bulmuş, burada bankacılar, işadamları ve komiserlerle tanışmış olduğundan, ekonomi politikle daha yakından ilgilendi ve ikinci eseri bu suretle yazdı. Bu eser, birincisinden daha önemlidir. Zira o, burada açıkça olumsuz (menfi) bir tavır takınır; eserine çatışkı (antinomie) yöntemini uygular. Değer, işbölümü, yarışım, kredi ve mülkiyet gibi tüm sorunlardaki çelişiklikleri göstermeye çalışır. Kendi yaşadığı dönemdeki şekliyle sosyalizmi ve ekonomi politiği yıkmaya uğraşır.

Akademilerde, okullarda, iktidarın yüksek bölgelerinde okutulan ekonomi politik, ona göre, bu ada lâyık bir bilim değildir. Bu, sadece bir göreneğe saplanmaktan ibaret kalmış-

tır. Sosyalizm ise, ekonomi politiğin yerini almak amacını gütmektedir. Bu ise, bir ütopyadan ibarettir. Proudhon, ekonomi politik, der, içinde yaşadığımız eşyalar düzenini yasal (meşru) göstermek gayretiyle, sefalet ve hırsızlığın övgüsünden başka bir şey yapamaz. Geçmişte kötü ve geleceğe etkisi olmayan sosyalizm ise, gerçeklenmesi olanaksız bir düşten, hatta kötü bir düşten başka bir şey değildir. Proudhon, en büyük hakaretlerini komünizme çevirir: "Komünistler, benden uzaklaşınız, sizden nefret ediyorum!" diye haykırır; yine bu eserinde Proudhon, tüm örgütlere karşı duyduğu kinin doğal bir sonucu olarak Tanrı'nın da düşmanı olduğunu ilân eder. Kendisi için Tanrıtanımaz (athée) sözcüğünü değil, 'antitheiste' (aykırı Tanrıcı) sözcüğünü kullanır; inkâr ettiği Tanrı'ya şöyle hitap eder: "Senin adın, bu kadar uzun süreden beri, bilginlerin son sözü, yargıcın yaptırımı, prensin kuvveti, düşüncenin umudu, pişman olan suçlunun sığınağı olmuştur. Ama artık kendisiyle ilişkiye girişilmesine olanak bulunmayan ve bundan sonra hakaret ve lânete mahkûm olan bu ad, insanlar arasında tokatlanacaktır. Zira Tanrı, ahmaklık ve alçaklıktır. Tanrı, iki yüzlülük ve yalandır. Tanrı, istibdat ve sefalettir. Tanrı, şerdir". Gerçekte Proudhon, Tanrı'yı inkâr etmez; onun bizimle hiç bir ilişkisi olmadığını, onun daha çok endüstri nizamında insanlar üzerine ağır basan şerlerden kurtulma, irade ve iktidarı olduğunu anlatır; nihayet onun Tanrısal kayrasını inkâr eder.

Proudhon, *Le Peuple; Le Representant du Peuple; La Voix du Peuple; Le Peuple* (1850) adlarında birtakım gazeteler de çıkardı. Belki de bunların yazarı kendisiydi. Hepsi de birbiri ardına hükümet tarafından kapatıldı. Kendisi birtakım ağır cezalara da çarptırıldı. *Solution de Problème Social* (1847) başlıklı bir ilâve de yayımladı. Bunda sosyal problemin çözümünü, karşılıksız ve parasız kredinin organlaşmasında görüyordu. Ona göre, siyasal problem de 'an-archie'yi, yani yönetici ve emreden sınıfı, hiyerarşiyi kaldırıncaya dek hükümet nizamını kaldırmakla çözülür. Kuramları olmayan ve bireysel özgürlüğü sınırlamayan bir cumhuriyet kurmalı, seçime dayanan demokrasi hayalinden vazgeçmelidir. Proudhon, yaydığı düşünce ve eserler sayesinde bir bilgin sıfatını kazanmamışsa da sosyalist şefleri arasında önemli bir yer tutmuştur. 4 haziran 1848 Millet Meclisinde Ceine departmanı adına milletvekili seçildi. Fransa'da özel mülkiyetin hak ve unvanlarından bir kısmını kaldırmak amacını güden kanunlar önerdi. Bu aşırı solculuğu, Thiere'in belig bir söyleviyle yıkıldı. Bunun üzerine Proudhon, gazetesinde, burjuvalar, demokratlar başkanı olan prensler... vb. aleyhine makaleler yazdı; bunlar, kendisinin üç yıl hapsolunmasına neden oldu. Karşılıklı Kredi, Mübadele Bankası hakkındaki projesini Halk Bankası'na çevirdiyse de, siyasal düşünceleri değişmedi. Yukarda adı geçen gazetelerindeki makalelerini, *Les Idées Révolutionnaires* ve *Les Confessions d'Un -Révolutionnaire* adlarıyle yayımladı. Bunlar, anarşi ve ihtilâl politikasının dikkate değen örnekleri sayılır. Proudhon'un Halk Bankası şu esasları kapsar: Parayı kaldırmak; paranın gelirlerini kaldırmak; toplumun tüm üyelerine serbestçe kredi vermek için gereken malî örgütler projesi. Onun bu banka projesi, daha önceki eserlerinde de hissedilecek şekilde vardır: "Bu, der, benim hayat ve ölümümün vasiyetnamesidir. Eğer aldanmışsam, halkın aklı, hemen kuramlarımın cezasını verecektir. O zaman bana toplumdan ve ruhlarına karışıklıklar attığım kardeşlerimden beni affetmelerini diledikten sonra, ihtilâlci sahnede kaybolmaktan başka bir şey kalmaz". Proudhon, herkesin parasını kendi isteğiyle, herkesin emrinde kullanılmak üzere bankalara vermesini, vermeyenlerden de zorla alınmasını öneriyordu.

Proudhon, bu durum karşısında, hiç kimsenin karşılıksız olarak parasını bankaya vermek istemeyeceğini, zorla alınmaya kalkıldığı takdirde, paraların saklanacağını ya da yabancı ülkelere kaçırılacağını, bu durum karşısında savunmakta olduğu özgürlüğün kaybolacağını fark etmiştir. O, yayımladığı bir genelgede kurulacak olan Halk Bankası'nın birtakım biletler çıkaracağını ve bunlardan çalışanların ihtiyaçları oranında kendilerine verileceğini bildiriyordu. Proudhon, bu konuda da aldanmıştı. Zira, bu biletler teminatsız verilecek olursa, onların hiç bir değeri olmayan birtakım kâğıt parçalarından farkı olmayacaktır; eğer bunları elde etmek için güvence (teminat) istenecek olursa, o zaman da, diğer bankaların tahvillerinden farkları olmayacağı için, herkesin yararlanması güç olacaktır.

Proudhon, 1852'de cezaevinden çıktıktan sonra, *Révolution Sociale Démontré par le Coup l'Etat* adlı eserini çıkardı; bunda, Louis Bonaparte'ı, ihtilâli tamamlamaya davet etti. Proudhon, 1849'da evlenmişti ve iki kız babası olmuştu. Bir süre eylem adamı olmaktan vazgeçerek bilim ve felsefeyle uğraştı. Evvelâ Fransa'da satılmasına izin verilmeyen *Philosophie du Progrés* adındaki bir kitapçığıyle kendi programını ilân etti, sonra da borsa spekülasyonlarıyle (vurgunculuk) demiryollarında gereken reforma dair bazı eserler yazdı. Fakat, *La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* adlı kitapçığında, kilise ve hükümetteki haksızlıkla-

ra hücum etti. Kendi ahlâk ve felsefesini de özetleyen bu eser yüzünden üç yıl hapsine ve 4.000 frank ağır para cezasına mahkûm oldu. Bunun üzerine Proudhon, Bruxelles'e sığındı. Daha sonra yeni düşünceleriyle büyüterek yeniden bastırdığı bu eserde, biz, der, kiliseyle ihtilâlden birini seçmek zorundayız. Bunun ikisini aynı imanda birleştirmek olanaksızdır. Zira, bunlar uzlaştırılamazlar. İhtilâl, XVIII. yüzyılın ürünüdür; Voltaire, Diderot, Condillac'la Volney'in kızıdır, bu 'adalet'ten ibarettir. Kilise ise, hemen tüm dinlerin, hatta tinselci felsefelerin ve XIX. yüzyıl tinselciliğinin de tamamıyle tersidir, yani adaletsizliktir. Tinselciliğin kaçınılmaz sonucu, papanın yanılmazlık ve otoritesini onaylamaktır. XVIII. yüzyılın felsefesi ise, adalete dayanan gerçek ahlâkın temelidir. Adalet, insan onuruna saygı göstermektir; insan kişiliğine kendimizde ve başkasında değer vermektir. Bu saygı, kendimizde olursa, 'hak'kı teşkil eder; başkaları için olursa görevi oluşturur. İnsel haysiyet duygusu içkin (immenent) ilkedir. "İnsanın içinde, doğuştan (innée) bir şekildir". Bu ilke adınadır ki, Proudhon, sosyalizm ve pozitifçilikten ayrılır.

Onun 'ahlâk'ı, stoacıdır; fakat o, bunu doğuştan olan bir ilkeye dayadığı için, nasıl oluyor da ahlâkı tamamıyle duyulara dayayan Condillac, Diderot ve Volney'in felsefesi lehinde bulunduğuna hayret edilir. Proudhon, 'adalet' ve 'özgürlüğün' ilerlemeyi doğuracağına inanır. Nitekim, seçmenlerine yayımladığı beyannamede diyordu ki, "Benim sistemim özgürlüktür. Vicdan özgürlüğü, basın özgürlüğü, çalışma özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, herkesin emek ve hünerini serbestçe kullanma özgürlüğü, mutlak özgürlük, her yerde ve daima özgürlük...". Zira ona göre, özgürlük saf bir kuvvet olduğu gibi, kuvvetin de eseridir, ürünüdür. Fakat onun anladığı şekildeki ilerleme, insanın eseridir. Ona göre 'adalet', denge kanunu sayesinde, doğada ve kişilerin eşitliğine dayanan bir karşılıklı yardımlaşma sayesinde toplumda birleşen bir gerçekliktir. Adalet, akıllı insan için, düşüncenin ilke ve şeklidir. Uslamlamanın (muhakeme) güvencesi, gidişin kuralı, bilginin amacı ve varoluşun gayesidir, duygu ve bilgidir; gösteri ve kanundur; düşünce ve olgudur; hayattır, ruhtur, evrensel akıldır. "Ahlâk bakımından ise, hangi hal ve koşullar içinde olursa olsun, bozulacak olursa, insel haysiyete karşı kendiliğinden hissedilen ve karşılıklı olarak güvence altına alınan saygıdır. Adalet bir kimse tarafından keşfedilen bir eser değildir. O, kendiliğinden toplumun ruhunda vardır... "Felsefe, bireylerden çok, kavmin eseridir; o, zümrenin metafiziğidir". Kısaca ona göre adalet, "toplumun özü", insel ruhun özel şeklidir (E. Bréhier, cilt II, s. 896-897).

Proudhon'un anladığı ilerleme, tarih felsefesinin dayandığı kadercilikle (fatalisme) asla ilgili değildir. Bu bahsetmekte olduğumuz eserinde, Proudhon, 'evlenme'ye değer verir. Ona göre, evlenmenin temeli, yalnız aşk olamaz. Adaleti ona da karıştırmalıdır. Yani, insan şahsına, erkekte olduğu kadar da kadında saygı duymalıdır. Evlenme bozulmamalı, aile ocağı bir tapınak, babalık da bir kutsallık olmalıdır. Ona göre, ahlâklılığın yüksek koşulu, 'çalışma' dır. Fakat, çalışma, fakirliği gerektirir. Zenginlik, ulusları ve bireyleri bozar. Bunlardan anlaşılır ki, o mülkiyetin kaldırılması ve servetlerin paylaşılmasından çok, fakirlikte eşitliği savunmaktadır. Onun bu çeşit çelişikliklerinden biri de. 1869'da yayımladığı *La Guerre et la Paix* (2 cilt) adlı eserinde görülür. Zira, bu eserde savunduğu ahlâkla uluslararası politikaya dair düşünceleri çelişiktir: Bir taraftan insel haysiyeti ve adaleti savunan Proudhon, kuvvetin hakkını çalışma hakkı, zekâ hakkı, vicdan hakkı gibi apaçık bir hak olarak kabul eder. Proudhon'a göre, kuvvetin hakkı, insanlığın en ilkel hakkıdır; bu itibarla o, fetih ve istilâyı uygun bulur. Ekonomik kötülüklerin olduğu kadar da sefalet ve kıtlığın bir sonucu saydığı savaşı metheder: "Savaş, kuvvet hakkının, kuvvete ait olan egemenliğin kanuna uygunluğu davasıdır. İşte bana insel erdem ülküsü, sevinç ve mutluluğun en yüksek derecesi göründüğünü saklayamadığım şey..." (cilt II, s. 235-236) der.

Proudhon, bu başlangıçtan kendisini tamamıyle yıkan sonuçlar çıkarır: "Barışı meydana getiren savaştır"; "Tanrısal hakkı kaldıran devrim, kuvvetin hakkını da kaldırmalıdır" gibi. Ona göre, ancak özgürlüğün himayesi altında çalışma ve zihnin barışçı gayretleriyle kurulacak olan ekonomik sorunlar, savaşın yerini almalıdır. Yani, esasını çalışma ve emek teşkil eden toplumlarda asla savaş olmayacaktır. Proudhon, İtalyan milliyetçiliğinin doğuşuna üzülür; Polonya milliyetçiliğinin bozulmuş olmasını alkışlar; âlemin geleceğine dair olan düşüncesi de şudur: "Ekonomik kurumlar aracılığıyle milliyetçilik silinip gitmeye mecburdur. Devletlerin merkezciliğe son vermesi, ırkların birbiriyle kaynaşması bölgelerin birbirine sokulabilmesi..."; "Yalnız insanlık büyüktür; o, yanılmaz; şu halde onun adına diyebilirim ki, insanlık savaş istemiyor".

Proudhon, bir taraftan da, *Principe Federatif* (1863) adlı eserinde federal hükümet sistemini savunmuştur. Fransa'nın iç politikasını ilgileyen diğer birtakım eserlerinden başka, *Les*

Evangiles Annotés (1865) ve *Les Actes des Apôtres Annoté* (1867) adında iki eser daha vermiştir. Bunlar, daha çok Tanrıbilimi ilgilerler. Proudhon, tarihe, ahlâk, edebiyat, politika ve sanata dair de basılmamış ve yarım kalmış olan birtakım eserler bıraktı. 1866'da basılan *Théories de la Proprieté* ile *Du Principe de l'Art* önemlidir. İkinci eserde, gerçekçi resmi ve geleceğin sosyal sanatını savunur.

Proudhon, bitmez tükenmez bir enerji ile kendi kendisini yetiştirmiş, tüm sosyal sorunlara dair eserler vermiş ve düşünceleri uğruna çekmediği sıkıntı kalmamıştır. Onun üzerinde İncil'in olduğu kadar da Fourier, Adam Smith, Blanqui, Rousseau, Hegel, Feuerbach... vb.'nın etkileri olmuştur. Hegel gibi doğayı, "dışında hiç bir şeyin varolmadığı ebedî bir rakstan ibaret" görmüş, toplumun ilerlemelerini, "engelsiz ve sınırsız bir kişisel özgürlük"le olanaklı saymış, insan mutluluğunu, servetlerin adaletle dağıtılmasında ve sermayenin belli şahısların ellerinde birikmemesinde görmüştür. Proudhon, sermaye sahiplerinin kuvvet ve imtiyazlarını kaldırmak için, insanlığa sonsuz bir özgürlük vermek gerektiğini ve hükümetin de bunun için yıkılmasını istemiştir. Ancak bundan sonradır ki, bir hırsızlıktan ibaret olan mülkiyetin yıkılabileceğine inanmıştır. Proudhon, insanlığın mutluluğunu yalnız üretim ve servetlerin dağıtımında değil, tedavülün (circulation) düzenlenmesinde görmüştür. Proudhon' un hırsızlık saydığı mülkiyet, sahibine emeksiz gelir sağlama hakkıdır. Bunun içindir ki o, mülkiyeti: "Başkasının malını, emek ve hünerinin meyvesini, dilediği gibi kullanmak ve bunlardan yararlanmak hakkı" diye tanımlar ki, onun niçin mülkiyeti bir hırsızlık saydığı açıkça görülür. Proudhon, ancak çalışma özgürlüğünün sonucu olan mülkiyeti meşru görür. Ahlâk probleminde de Bastiat'ya karşı ekonomik görüşlerde olduğu gibi karşılıklı yardımlaşmayı (mutualisme) savunur.

Proudhon'un etkisi ne sürekli ne de derin olmuştur. Karl Marx, onun *Contradiction Economique* adlı eserini alçaltmak için *Misère de la Philosophie* adında şiddetli ve eleştirici bir eser yayımlamıştır. Bouglé, onun 'publik akıl', 'kolektif akıl' kavramlarını getirmesi, adaleti, "toplumun özü ve insel ruhun özel şekli" saması dolayısıyle, bugünkü anlamda bir sosyolog olduğunu iddia eder. Proudhon, toplumdaki kötülüklerin nedenini, inancın yokluğunda ve bunun doğurduğu keyifsel hareketlerde görmek suretiyle, kilise aleyhine yaptığı savaşlarda Voltaire'den ayrılır; yani o, Voltaire gibi, kiliseyi büsbütün inkâr etmemiştir (E. Bréhier, cilt II, s. 898). Şu eser de Proudhon'undur: *Le Droit du Travail et de Droit de Proprieté* (1848).

Bkz. Saint-Beuve, *Proudhon sa vie et sa Correspondance* (Paris, 1872); Diehl, *Proudhon Piere Josephe sein Lehre und sein Leben* (3. cilt, 1888-1896); Ch. Richet ve Ch. Jitt, *İktisadî Mezhepler Tarihi* (cilt I, s. 388-423. Şükrü Kaya ve Ahmed Muammer çevirisi, 1926); Bouglé, *La Sociologie de Proudhon* (1911) ve *Proudhon* (1930); Gurvitch, *L'Idée du Droit Social* (1931, s. 281-406); Ad. Franck, *Felsefei Hukuku Medeniye* (Türkçeye çeviren: Kostantin; 1333, s. 130-158); K. Marx, *Misère de la Philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de Proudhon* (1847); E. Dolléans, *Proudhon* (Parsi, 1948); D. Halévy, *La vie de Proudhon* (cilt I, 1948).

PRZYWARA, R. P. Erich. Alman filozofu. Katolik Tanrıbilimi, din ve kültür felsefesiyle uğraşmıştır. 12 ekim 1889'da Kattowitz'de doğdu. Akinalı Saint-Thomas'yı Saint-Augustin' le birleştirerek Kant'tan ve Kierkegaard'dan yararlandı. O, modern bir varoluş felsefesini meydana getirmiştir; felsefe tarihinde Yeni Thomacılardan sayılır. Kendisi cizvitlerdendir. Başlıca eserleri şunlardır: *Religionsphilosophie der Kath. Theologie* (1926); *Das Geheimnis Kierkegaard* (1929); *Kant Heute* (1930); *Analogia Entis* (cilt I, 1932); *Christi. Existenz* (1934); *Heroisch* (1936); *Crucis Mysterium* (1939); *Kierkegaard u Newman* (1947); *Ringen der Gegenwart, Ges. Aufsatze* (2 cilt, 1929); *Deus Semper Maior: Theologie der Exerzitien* (3 cilt, 1938-1940); *Gebete der Zeit* (1946); *Was ist Gott?* (2. baskı, 1953); *Hölderlin* (1949); *Christientum Gemas Johannes* (1954); *Humanistas* (1952).

E. Bréhier'den onun felsefe tarihi için önemli olan şu özeti alıyoruz: Yeni Thomacılık, Katolik kilisesinin daha çok Descartes ve Kant'a karşı cephe almasından doğan bir sistemdir ki, buna bağlı olanlar bir taraftan da olaybilimciliğe (phénoménologie) karşı sempati gösterirler. Przywara, yazarlarının çoğu Katolik olan bu sistemin başında gelenlerdendir. O, Kantstudien dergisinde (cilt XXXIII, s. 73) Katolik felsefesi hareketlerinin bir taslağını verirken bu felsefenin üç ayrı doğrultusunu belirtir:

1. Dominiken okulları için Thomacılık,
2. Ortaçağda Thomacı felsefenin bağımsız bir felsefe olarak doğuşuna dair etütler ki, bu zümrede Ehrle, Grubman, Baümker ve Gilson' un tarihsel eserleri kaydolunabilir,
3. Yaratıcı yeni skolastik ki, bu da Przywara' ya göre birçok kollara ayrılırsa da, şu ikisi önemlidir:

a) Hıristiyan metafiziği,

b) Yeni Thomacılık.

Bunlardan Hıristiyan metafiziği, gerçek, dış âlemin varlığı, ruhun niteliği gibi felsefesel sorunları inceler (Bu konuda M. Guberlet, Kardinal Mercier, M. Geyser ve M. Gemelli çalış-

mışlardır). Przywara'ya göre bu, Yeni Thomacılıktan oldukça farklıdır; fakat yine bu sistemin niteliklerini taşır. Zira onlar şu iki esaslı tez üzerinde çalışırlar:

1. "Tekil (singulière) şeylerin zihinlenmesi (intellection) tümel şeylerin zihinlenmesinden öncedir". Bu tekil şeyler içinde özleri yakaladığını zanneden Thomacılığın "saf gerçekçiliğine" aykırı olarak, "eleştirici gerçekçiliğin" temelini teşkil eder.

2. Birey, şekle bağlıdır, "yani, şekil nedeniyle vardır". Bu ise, ilk ilkelere değil, somut şeyler üzerine kurulmuş olan bir metafiziğe sürükler. Przywara, Aristocu olan bu Yeni Molinciliğin (Néomolinisme) P. Sertillang ve Gar -Lagrange'ların elindeki şekliyle Fransız Yeni Thomacılığından ayırt edilmesini ister. Zira, ona göre, bu iki Fransızın elindeki Yeni Thomacılık, Bergson'dan ilham alır. Zira, bunlara göre, bir taraftan varlığı yakalayan bir metafizik bilimlerden üstündür. Bir taraftan da doğa, asla özü gerçeklenmeyen dinamojenik (dynamogénique) bir varlıktır, bir oluştur. Bu ise Molinciliğin akıl ayrımına aykırı olan bir öz ve varoluş ayrımıdır. Yeni Thomacılık, *Le Point de Départ de la Métaphysique* adlı eseriyle bilinemezciliğe (agnosticisme) düşmeksizin eleştiriciliği yenileştirmeye çalışan P. Maréchal'ın Kant karşısındaki duyumuyle tamamlanır.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 1122-1123); G. Gompers, *De Anologieleere van Erich Przywara* (Bruxelles, 1952).

PSELLOS, Michel-Constance. Bizans filozofu. 1018'de Istanbul'da doğmuşsa da, nerede ve ne zaman öldüğü bilinmemektedir. 1077'den sonra 1098'e dek yaşadığı ve pek çok eser yazdığı bilinmektedir. Bizans edebiyatında bu adı taşıyan iki kişi vardır:

1. Andros adasında doğmuş ve VIII. yüzyıl sonlarında parlamıştır. Bizanslı matematikçi ve filozof Léon'un da eğitmeni olmuş ve put kıran imparatorlar dönemini kapsayan bir kronik yazmışsa da kaybolmuştur.

2. Asıl burada inceleyeceğimiz Psellos, Bizans edebiyatının XI. yüzyıldaki büyük ünlerindendir. Allatius'den başlayarak Fabricius ve Harlés'e kadar birçok yazarlar, bunun eserleri ve hayatı hakkında geniş bilgiler vermişlerdir; fakat bunlar, Psellos'un eserlerinden çoğunu başka yazarlara yükleme hatasına düşmüşlerdir. Hatta onu, Aristo'ya dair bazı eserlerine sahip olduğumuz Efesli Michel'le karıştırmışlardır. Psellos'un 1874'te basılan bazı yazıları, hem kendi hayatını öğrenmemize, hem de 976-1077'ye dek geçen Bizans tarih ve edebiyatına dair bilgiler elde etmemize hizmet eder. Bu yazılardan Psellos'un Bizans'da büyük resmî görevler yaptığı, imparatorların pek yakın dostları arasına girdiği anlaşılmıştır. Övünerek verdiği kendi biyografisinin özeti şudur:

Psellos'un babası yoksuldu, fakat eski bir konsül ve patrici ailesine mensuptu. Evvelâ Constance soyadını almış, pek gençliğinde hukuk ve felsefe öğrenmiş, resmî görevler almış ve yirmi dört yaşındayken imparatorun ikinci kâtibi olmuştur. Sonra İmparator Konstantin Monomak'ın ebedî kâtibi ve bakanı olmuş ve bu imparatora Istanbul Akademisini açtırmıştır ki, bunu daha sonra İmparator Basil II kapatmıştır. Psellos, burada müdürlük ve profesörlük yapmış, ansiklopedik dersler vermiş ve daha çok felsefe okutmuş, eski yazarları açıklamıştır. Menandr'ın 22 komedisi hakkındaki açımlamaları (şerh), XVI. yüzyıla dek Istanbul'da saklanmıştır. Homeros'a ve *Kalde Kâhinlerine Dair* iki eseri zamanımıza dek gelebilmiştir. (İkinci eserin gerçek yazarı bilinmiyor. Bunu, Psellos'un bir mektubundan anlaşıldığına göre, İmparator Trajan'ın çağdaşı olan mistik Julien'in yazdığı sezilmektedir). Psellos, Aristo'nun *Organon*'u ile diğer bazı eserlerini de açımlamıştır. Eflatunu da, "Hıristiyanlığın müjdecisi ve kimsenin tanımadığı en büyük deha" saymış ve onu Aristo'ya yeğ tutmuştur. Psellos, Homeros'un mitlerini (mythes), bir çeşit alegoriler sayarak bunların derin anlamlarının ancak dikkatli bir incelemeyle anlaşılabileceğini ve bunların gerçek din inançlarına da uygun olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, Eflatun, Homeros ve Tevrat az çok aynı derecede dinsel gerçekleri temsil ederler; ve İncil'i hazırlarlar.

Psellos'un belâgati ve derslerinin çeşitli oluşu, etrafına Yunanlı, Arap, Acem ve hatta seltlerden, yani Batılılardan da bir yığın öğrencinin toplanmasına neden olmuştur. Yorumlamalarının genişliği, Istanbul papazlarını kuşkulandırmamış, Patrik Michel Cérulaire bile Akademiye devam etmiştir. Bunun yeğenleri de genç profesörün gözde öğrencileri arasına girmiştir. Bununla birlikte Psellos'a da dil uzatıldı. Çocukluk arkadaşı ve Akademideki meslektaşı olan hukuk hocası Jean Xiphilin, onun ününü kıskandığı için, Eflatun'la alay etmiş ve Aristo'yu saygıyla okutmuştu. Oysaki, kendisine felsefeyi öğreten ve sevdiren de Psellos'tur. Xiphilin, Aristo felsefesiyle, o zamanlar Kalde felsefesi denilen bilgilerden daha çok dinsel olan bir sistem kurmuş ve bunu Psellos'un kâfirce düşüncelerine aykırı olarak okutmuştu. Bunlar ve taraflıları arasında başlayan savaştan üzülen imparator, tebaasının zihinsel rahatlığını sağlamak için Akademiyi kapattıracak yerde sarayına getirdi. Psellos'u başbakan, diğerini de adalet işleri bakanı yaptı ve Psellos'un

felsefe okutma hakkını almakla birlikte kendisine 'filozofların prensi' unvanını verdi. Daha önce başka papazlara da verilmiş olan bu unvanı Psellos'un kendi nüfuzunu kullanmak suretiyle aldığı iddia edildi. İşte bu tarihten itibarendir ki Psellos, Latin ve Yunan kiliselerinin mezhebe aykırı düşünmeleriyle nihayet bulan büyük Tanrıbilimsel kavgaya karıştı ve Yunanlıların tarafını tuttu. Düşünceleri ayrı olmakla birlikte, birbirine dost olan bu iki adam, yerlerine göz diken birçok rakiplerin hücumuyle karşılaştılar. Bir gün, her ikisi de bu entrikalardan nefret ederek açıkça keşiş olmaya karar verdiler. Fakat imparator, ikisinin birden gitmesine izin vermedi. Yalnız Psellos'un sarayda kalarak Xiphilin'in işlerini de görmek şartıyle bu ikincisinin gitmesine izin verdi. Psellos, arkadaşına yakında Bitinya'daki Olimp manastırında kendisiyle buluşacağını vaadetti; arkadaşı gittikten sonra sözünde durmuş olmak için bir hastalık uydurmak gerekti. 1054'te geleneğe uyarak soyadı olan Konstans'ı Michel'e çevirdi; Olimp dağına gitti. Fakat orada manastır hayatına karşı gösterdiği ilgisizlik ve Eflatun'a karşı olan derin sevgisi dolayısıyle kendisi şüpheli görüldü; manastır halkı, hatta arkadaşları da ondan bir iblisten kaçar gibi uzak durdular; keşişler, onun aleyhinde şiddetli hicviyeler yazdılar.

Bunun üzerine üzülerek, papazlıktan vazgeçti. Papazlar onu, güzel tanrıçasını bulamadığı için Olimp'i terk eden Jüpiter'le mukayese ettiler. Psellos da onlara karşı hücuma geçti; eski arkadaşlarına, "şarap içmekten başka bir şey bilmeyen hayvanlar!" diyordu. Bu rezalete karşın İmparatoriçe Théodora, Psellos'u sarayına kabul etti. Hem kendisi, hem de diğer başka imparatorlar onu önemli politika işleriyle görevlendirdiler. Senato başkanı ve imparatorun özel danışmanı oldu ve imparator familyasıyle eşit sayıldı; veliahdın eğitimiyle de görevlendirildi. Büyük servetler kazandı. Edoxe ve Romani Diojen'in imparatorlukları zamanında gözden düşmeye başladı. Bu iki tefeciye karşı Ducaslarla birleşerek isyan etti ve tahta, öğrencisi Michel Ducas'yı geçirdi. Kendisine iki kez şükran borcu olan imparator da onu birçok onurlarla mükâfatlandırdı. Fakat sonraları saraya girmesine izin verilmez oldu. Bundan pek üzülen Psellos, kendisini teselli için derinden Eflatun'u incelemeye koyuldu. Bu kez eski dostu ve hasmı olan Xiphilin, Istanbul patriği oldu. Fakat Psellos'u Atinalı bir filozofa tapan bir adamın Ortodoks bir Hıristiyan olamayacağını ileri sürerek eleştirmeye başladı. Psellos da kendisinin, patrik kadar Hıristiyan olduğunu ve imanının icaplarıyle bu âlemde rakibi bulunmayan bir filozofa beslediği derin aşkı pek iyi bildiğini ilân etmeye başladı. Bu savaş, patriğin ölümüne dek aralıksız sürdü. Psellos, irat ettiği matem söylevinde bu eski arkadaşının ve hasmının erdemlerinden söz etti; fakat arada bulduğu istihza fırsatlarını da kaçırmadı; felsefesel düşüncelerini yeniden tekrarlamaya başladı. Patrik, 1077' de ölmüştü. Bu tarihten sonra Psellos, büsbütün kaybolur. Kendisinin Istanbul'u terk ederek, sakin ve çalışkan bir inzivaya çekildiği zannedilmektedir. Onun en büyük hizmeti, Bizans'ta klasik etütleri kurmuş olmasıdır. Fakat bu iş geçici olmuş ve Psellos, boş yere Akademinin tekrar açılması için uğraşmıştır. Ondan zamanımıza dek gelen eserlerden, kendisinin pek nadir zihin faaliyetiyle zenginleşmiş dehalardan olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu eserler, klasik antikitenin büyük adamları tarafından biriktirilmiş olan zenginliklere yeni bir düşünce eklememiştir.

Boissonard tarafından yayımlanmış olan kitapçıkları, onun bir halk eğitimcisi olduğunu gösterir. Bu kitapçıklar, gramer özetleri, taktik, doğal tarih, çocukça yazılmış skolastik söylevler, öğrencilerine çalışma cesaretini vermek için yaptığı sohbetler ya da okula geç gelenler için yaptığı kınamalardan ibarettir. Diğer dokuz mektubu, o zamanlar Bizans'ta egemen olan kötü zevke uygun ve Olimp'deki keşişler aleyhine yazılmış olan polemik örnekleridir. Psellos, matematikçi, yasamacı (şari) ve filozof olarak da, mensur ve manzum birtakım siyasal açımlamalar (şerh) ve özetler yazmıştır. *Hukuk Manüeli* adlı eseri, bu konuya dair, o dönemden, başka orijinal belgeler kalmadığı için az çok değerlidir. *Felsefeye Giriş; Aristo' nun Organon'unun Çözümlemesi* gibi eserleri daha çok öğrencileri için yazılmışa benzerler. *Aristo'nun Fiziği* ile *Giriş'ine Dair Yorumlamaları,* Ammonius ile Semplisius'ünkülere oranla daha aşağıdır ve onlarınkiler kadar yararlı değildir. Psellos, hemen tüm eserlerinde safdilce bir gururla mantık hakkındaki çalışmalarından söz etmeyi ihmal etmez. *Çözümleme ya da Organon'un Sinopsisi* (synopsis) adlı eserlerinin kendi tarafından yazıldığı kuşkuludur. Bunlar, XIII. yüzyılda İspanyalı Pierre tarafından yazılan manüel ve mantık özetlerine benzemektedirler. Eski Yunan mitolojisi hakkında Psellos, üç kısa dissertasyon yazmıştır. Bunlar, *Sphinx, Tantal* ve *Sirse* masallarını kapsar. Ayrıca, Homeros'un *Odissea*'da betimlediği ve Porphyre'in *Periler Mağarası Hakkında* adıyle yazdığı eserin çözümlemesini vermiştir ki, bunlarda Psellos'un, İskenderiye Okulunun uyguladığı alegorik yorumlama tarzını Hıristiyan inançları lehine kullanmaya çalıştığı görülür. Hatta bu eserde, Tevrat'daki Çalgıcı-

ların Çalgıcısı'nı (Cantiques de Cantiques) da alegorik olarak yorumlar. Fakat, onun kullandığı yorumlama yöntemi, müşriklerin kendi eski ozanlarına uyguladıkları ve kilise babalarının da onlardan yararlanarak kutsal kitapların yorumlanmasında kullandıkları yöntemin aynıdır. Psellos'un en önemli eseri, *Her Çeşit Konular Hakkında Sorular*'dır ki, bu, Aristo'nun *Problemler* adlı eserine çok benzeyen bir derlemedir.

Psellos, bu eserinde düzensiz olarak bir yığın teoloji, doğal tarih, felsefe ve astronomi... vb. sorunlarını inceler. Bunlardan eski filozoflar ve daha çok bu eserde adı geçen Eflatun, Aristo, Kleant, Plotin, Jamblik... vb. hakkında oldukça doğru bilgiler varsa da yazarın çoğu zaman bu filozoflara dair verdiği düşünceler çocukça bir merakın eseri gibi görünürler. Örneğin Psellos, tam Ortodoks bir Hıristiyan doktriniyle başladığı herhangi bir konu üzerinde bir müşrik gibi tartışmalara girişir. Ruh, bedenden ayrı bir ilke midir? Ölüm, onu bir melek haline mi getirir? Bedenden kaçan bu melek midir? Yoksa, ruhtan ayrılan beden midir?.. gibi sorunlar üzerinde durur. İncil ve Hıristiyan vaızlarına dair derslerinde de iradesiz olarak, Eflatun ve Aristo'dan sık sık söz eder. Bununla birlikte, daha çok sonraları Buffon'un belâgatle geliştirdiği doğa tanımının onda mükemmel bir örneğine rastlanır. Fakat Psellos'un tüm yazıları, kişisel düşünceler bakımından pek fakirdir. Buna karşı, eserleri arasında Doğu inançlarının tarihi bakımından önemli bir belge olan *Cinlerin İşlemlerine Dair* adlı diyaloğu dikkate değer. Bu eserde o zamanlar pek ünlü olan Thontraeides tarikatının saçma inançları kuvvetli renkleriyle betimlenilmiştir. Bu tarikat, 840'a doğru Ermenistan'daki Thontrag (Erivan?) kasabasında doğmuştur ve Asya'nın diğer gizli inançlarıyle maniheizmin (manichéisme) bir çeşit karışımından meydana gelmiştir. Bir aralık bu tarikat şiddetli cezalarla uğradığı kovuşturmalar yüzünden kaybolmuşsa da Psellos zamanında Asya'dan Istanbul'a dek yeniden yayılmıştı. Törenlerinin edep ve ahlâka aykırı oluşu, halkın hayalgücü üzerinde tehlikeli bir çekim (cazibe) yarattığı için, politika ve din adamlarını fazlasıyle kuşkulandırmıştı. Psellos'un bu konuda verdiği bilgileri Ermeni tarihleri tamamlar. (Bu konu hakkında Arisdaguès de Lasdiverd'in Prud' homme tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan *Histoire d'Arménie* adlı eserine bakmalıdır. Paris, 1864, s. 123 vd.). Psellos'a en çok etki yapan Proklus'tür. Bunu kendisi de itiraf eder (E. Bréhier, cilt I, s. 267).

Bkz. Psellos'un hayatı hakkında, Fabricius'ün *Bibliothèque Grecque* (cilt V); Sathas'ın *Bibliotheca Graeca Mediioevi* adlı eserinin IV. cildindeki *Giriş* bölümünde, Hoffmann'ın *Lexique Biographique*'inde; Migne'nin *Patrologia Graeca* t. CXXII'sinde ve Psellos'un Latinceye çevrilmiş olan bazı eserleriyle kendisinden söz eden bibliyografyalarda önemli bilgiler vardır. Sathos, ayrıca, L'Annuaire de l'Association des Etudes Grecques'in 1874 ve 1875 yıllarında çıkan nüshalarında da Psellos'un bazı kitapçıklarını yayımlamıştır.

PTOLEMEE, Claude. Yunan matematikçi ve astronomlarından. Milâdın 90. yıllarında Thehai'deki Ptolemaüs (Hermius) kasabasında doğmuş, 168'de Kanobos'da ölmüştür. Uzun süre İskenderiye'de kalmıştır. İmparator Adrien zamanında Marc-Aurel'in ilk saltanat yıllarına dek kırk yıl fizik, matematik ve felsefeye çalışmıştır. Ona felsefe tarihinde yer kazandıran *Kriteryum ve Egemen Fakülteye Dair* adlı eseridir. Bu eserin konusu, çağdaşlarından hekim Galien'in eserindeki konulara benzer.

Bu eserden Ptolemée'nin Aristoculukla stoacılıktan, Hippokrat'la Eflatun'dan yararlanmış olan bir seçmeci olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu seçmecilikte kullandığı düşünceler orijinal sayılmaktadır. Burada, zihinsel fakülteler, insel bilginin kaynağı ve kanuna uyarlığı, bilimsel yöntem, ruhun niteliği ve organlarla ilgisine dair düşünceleri de vardır. Bu eserindeki düşünceler gençliğinde yazmış olduğu *Büyük Matematik Kompozisyonu* adındaki on üç kitaplık eserinde de vardır ki, daha çok toptan astronomi sorunlarını kapsar. Bu eserinde ayrıca, bazı metafizik görüşlerinden başka, tüm bilimlere dair görüşleri, matematiği seçmesinin nedenleri ve tüm hayatı için çizdiği etüt planı görülür. Bu esere bir de trigonometri bahsi eklenmiştir. Onun seslere dair de bir matematik kuramı vardır. Bunu üç kitaptan ibaret olan *Ahenkler* adlı eserinde açıklar. İhtiyarlığında yazmış olduğu bu eser yarım kalmıştır. Bunun bazı kısımlarında psikoloji, yöntem ve bilimlerin birbiriyle olan ilgi ve bağlantılarına dair bazı düşünceleri vardır.

Ptolemée'nin kaybolmuş bulunan *Uzam* ve *Öğeler* adlı iki eseri spekülatif fizikle metafizikten bahseder. *Ağırlık Hakkında*'ki eserinin deneysel olmaktan çok, hatalı ve spekülatif olduğu anlaşılmaktadır. Beş kitaptan ibaret olan *Optik* adlı eserinin birinci kitabı kaybolmuştur. Bu eser İbraniceye ve bu dilden de Latinceye çevrilmiştir. Ptolemée, bu eserinde Eflatun'un görüm varsayımına (hipotez) dayanır; yanlış olmakla birlikte önemli açıklamaları vardır. O, saf geometriye dair de bir eser yazmıştır. Kaybolan *Mekanik* adlı eseri de üç kitaptır. Ptolemée'nin, astronomiye dair bazı eserlerle, meteorolojik bazı kâhinliklerden bahseden bir *Takvim*'le sekiz kitaplık bir de *Coğrafya* kitabı vardır. *Astroloji Manüeli; Yüz*

Aforizma adlı eserlerinden başka, bir de kaybolduğu anlaşılan *Hayatın Dönemlerine Dair* adlı eseriyle, bazı saçma inançları da kapsayan *Dört Kitaplık Kompozisyon* adlı eseri, onun ne kadar geniş bir alanda çalıştığının kanıtıdır. Ptolemée'nin türlü nedenler yüzünden ihmal edilmiş olan feslefesinin özeti şudur:

Kriterium ve Egemen Fakülteye Dair adlı eserinde, bilimsel düşüncenin başlıca öğesi olan yargılamada, entellekt yargılar, duyular, yargılamaya hizmet eden aletler, akıl yürütme; yargılamanın bağlı bulunduğu kanun, duyulur olgular (yargılamanın maddeleri) ve yargının amacı olan gerçeğin bilgisi gibi konuları ayırır. Yargılamada ruhun içsel dil ile yargılamanın ifadesi olan dışsal dili karşılaştırır. Ona göre, duyum ve entellekt, tüm diğer fakültelere kaynaklık yapmış olan iki esaslı fakültedir. Duyumlar aldanmaz ve aldatmazlar, dolaysız olarak eşyanın pekin gerçeğini verirler. Entellekte olay kavramını veren de duyumlardır. Entellekt, duyumlar olmadan hiç bir şey yapamaz.

Bellek ve hayalgücü duyumları saklayabilir. Anlaşılıyor ki, Ptolemée, duyumculuğa bağlıdır. Entellekt, duyumların kriteridir. Ona göre ruh, Eflatun'un anladığı anlamda cisimsizdir. (Stoacılara göre cisim, eylem ve tutkuya yetenekli olandır. Eflatun'a göre ise, duyulara etki yapan şey cisimdir). Ptolemée, stoacılar gibi, ruhun tözü (cevher) birtakım parçalara bölünebileceğini kabul ettiğinden maddecidir. Bunu maddeden ayıran sıfat, duyularımıza etki yapmaması, madde gibi uzamlı ve bölünebilir öğelerden bileşik olmamasıdır. Hayattayken ruh, bedenin iç ve dış hareketlerinin ilkesidir. Hisseden, düşünen ve isteyen bedenin kitlesi değil, ruhtur. Ölümde ruh yufkalığı (subtile) dolayısıyle bedenden kaçar ve kendini teşkil etmiş olan öğelere döner. Yani Ptolemée, ölümden sonra insel kişiliğin devam edeceğini kabul etmez. Ona göre, ölümden sonra beden, edilgin (passif) bir durumda olan toprak ve suya, ruh ise etkin (aktif) birer öğe olan ateş ve esire çevrilir.

İnsan, kuvvetlerini yaşamak ve iyi yaşamak gibi iki amaca yöneltir. Entellekt bu iki amaca da yardım eder. Bu konuda en yüksek 'hegemonya', beyindir. Hayatın korunmasında ise, bu hegemonya yürekle beyin arasında paylaşılmış olur. Yürek yaralanırsa, ruh kanla birlikte kaçar. Beyin yaralanırsa ruh, 'hayatsal nefes'le kaçar. Bu nefes, ona göre, birçok Yunan hekimlerinin de kabul ettikleri gibi, atardamarlarda bulunur. 'İyi yaşama'ya, ruhun duyusal kısmı ve daha çok görümle işitim hizmet eder. Bu iki duyu beyne yakındır ve diğer duyulardan üstündür. Bunlar hoş olanla olmayana, seste, göksel hareketlerde ve insan eylemlerindeki güzel ve çirkini fark etmeye yardım eder. Ptolemée, bilimleri, 'pratik' ve 'spekülatif' olmak üzere iki sınıfa ayırır. Birincisi düşünmeli (réflexif) bilgi olmadan, işleme ve alışkanlıkla, ikincisi ise, görgül (emprique) bir uygulamaya ihtiyaç göstermeksizin derin düşüncelerle (méditation) ilerler. O, spekülatif bilimlerde Aristo'nun sınıflamasını kabul eder. (Fizik, matematik ve Tanrısal şeyler bilimi). Ptolemée, matematiğin duyumlarla olduğu kadar da bunlarsız kazanılabileceğine, ölümlülere olduğu kadar da ölümsüzlere (yıldızlar) uygulanabileceğine inanır.

Özetle bu filozof, ömrünü İskenderiye'de geçirmiş, coğrafya ve musiki ile de uğraşmıştır. *Büyük Astronomi Sistemi* adlı 13 bölümden ibaret olan eseri, *Almagest* adıyle Arapçaya çevrilmiştir. *Coğrafyanın Öyküsü* adlı eserinde haritalar ve çizdiği krokiler vardır ve kendi gezilerinin tarihi de eklenmiştir. *Harmonikon Vivlia* adlı eseri üç bölümdür. Bunda, eski Yunan musikisindeki seslerin matematik kuramını incelemiştir. O, bazı astronomi araçlarıyle gök kürelerini ve Usturlab'ı da icat etmiştir. *Tetra Vivlion* (dört kitaplık) ile *Pinakes (Cetveller)* adlı iki eseri daha vardır.

Ptolemée'nin *Büyük Matematik Kompozisyon ya da Almageste* adlı eseri, ilk kez G. Gremone tarafından Latinceye çevrilmiştir (1175). Bunun Yunanca aslı ile Fransızca ve Latince olan birçok baskıları daha vardır. Abbé Halma, bunu iki cilt olarak Fransızcaya çevirmiştir (Paris, 1813-1815).

Bkz. H. Bradley, Archacologia dergisinde I (cilt XLVIII, 1885). *Ptolemée'nin Coğrafyası* adlı makalesi.

PUFENDORF, Samuel Freiherr von. Alman tarihçi, filozof ve yayımcılarından. 8 ocak 1632'de Dorf-Cheminitz'de (Saxe) doğdu, 26 ekim 1694'te Berlin'de öldü. Pufendorf, Lutherci bir pastördür. Türlü bilgilerden birini seçme yaşına ulaştığı zaman, felsefe ve doğal hukuktan hoşlanmış, en çok Descartes'la Grotius'ü incelemiş ve onların izinde yürümeye çalışmıştır. *Tümel Adliye İlkeleri* (1660) adındaki ilk eseri dolayısıyle Heidelberg Üniversitesine hukuk profesörü ol-



muştur. Severinus von Mozambino takma adıyle, *De Statu Imperii Germanici* (1667) adlı eserini yazdı ki, bunda daha çok imparatorluktaki kötülükleri açıklar; bunlara şiddetle hücum eder. Bu eser yüzünden uğradığı eleştirilerden korkarak —zira, Viyana sarayı bu eser dolayısıyle kendisine düşman olmuştu— İsveç'e kaçtı. Orada Lund Üniversitesinde kendisine doğal hukuk profesörlüğü verildi. 1672' de bu şehirde de, *Jure Naturoe et Gentium (Doğal ve İnsel Hak)* adlı büyük ve esaslı eserini yayımladı. Bunun üzerine Stokholm'a çağrıldı; devlet kâtipliği ve vakanüvislikle görevlendirildi. Burada İsveç'in o çağa ait tarihini yazdı. 1686'da Brandeburg elektörüne, Berlin'e kabul edilmesi için rica etti. Bu elektör, kendisini özel danışmanlığına atadı ve vakanüvis (chronographe) yaptı. Pufendorf, hukuka dair yazdığı eserlerde, doğal hukuku Tanrıbilimsel skolastikten kurtararak bağımsız bir bilim haline getirmiştir. Düşünceleri derin olmamakla birlikte, yöntemlidir; insan haklarının gelişme tarihinde ona bir yer vermeden geçilemez. *Doğal ve İnsel Haklar* adlı eserindeki düşünceleri şöyle özetleyebiliriz:

Eserin, *Entia Moralia (Tinsel Varlıklar)* başlıklı kısmında, insanların töreleriyle eylemlerini düzenleyen ilişkilere dair düşünceleri gösterir ki, bu düşünceler sisteminin temelini teşkile hizmet ederler. Ona göre, bu ilişkiler, Tanrı' nın eseridir; amacı da insan hayatına düzen ve güzellik vermekten ibarettir. Tanrı, bu tinsel varlıkların yardımıyle, insan özgürlüğünün kullanılışını düzenler ve bu özgürlüğün sınırlarını çizer. İnsan, doğal olarak bu ilişkilerin emri altındadır. Zira bunlar, evvelâ insanın mensup olduğu toplumun genel koşulları olduğu için, sonra da doğumunun bağımlı olduğu özel koşullar (yani, aile, evlenme, babalık, çocuk sorumluluğu, uyruk, yurttaş... gibi bazı haklar ve görevleri meydana getiren tinsel durumlar) dolayısıyle Tanrı'nın en gerçek kurumudur. Pufendorf'un 'doğa hali' adını verdiği bu genel tinsel durum, insanların doğaları itibarıyle birbirine benzemeleri ve her bir durumda kendilerini izlemeleri dolayısıyle, birbirine karşı bazı hak ve görevleri kapsar. Bu itibarla bu görevlerin unutulması ya da yerine getirilmesinden bu haklara saygı göstermekten ya da bunları hor görmekten toplumlara aykırı olan tinsel durumlar meydana gelir ki, bunlar, "barış ve savaş"tır. Fakat bunlar, asla mutlak değildirler, savaşın da kendine özgü kanunları vardır. Saf ilişkiler halinde olan bu tinsel varlıklar tek değildirler. Bunların sosyal eylem içinde etkili bir surette temsil olunmalarının koşulu, gerçek ve tözel varlıklarda, insanlarda ya da insanların tinsel kişiler sıfatını almalarına hizmet eden birleşmelerdir.

Varlıkların tinsel kanunlarını teşkil eden ilişkiler, Tanrı tarafından kuruldukları için vardır. Aynı suretle devletleri yöneten kanunlar da, ancak tinsel şahıslar tarafından kuruldukları için vardır. Bu şahıslar, haktan hoşlanır, bazı kurallar ve yükümlülükleri de görev edinir ve görev haline getirirler. İktidar düşüncesini böyle anlayan Pufendorf, bu düşünceyi, yani iktidarı şöyle tanımlar: "Sayesinde bazı şeylerin meşru bir surette ve tinsel bir etkiyle yapılabilen nitelik". Pufendorf, hukuku da şöyle tanımlar: "Kendisi aracılığıyle şahıslar üzerinde kanuna uygun olarak bazı otoritelere ya da bazı şeylere sahip olunan tinsel nitelik" ya da, "sayesinde bazı şeylerin bize ait olduğu nitelik". Pufendorf'a göre, yüküm de şöyle tanımlanılır: "Sayesinde tinsel bir zorunlukla bazı şeyleri kabul ettirmek ya da o şeylerden elem çektirmek için yerine getirmek zorunda olduğumuz tinsel nitelik".

Pufendorf, doğal hakla, insan haklarını bu tanımlara dayamaya çalışır. Fakat ona göre, kendi derin düşünmelerinin ve etütlerinin ürünü olan bu ilkelerin doğruluğundan kuşku etmez. Bunlar hakkında kesin bir bilgi elde etmek için tinsel bilimler üzerinde araştırmalara koyulur. Evvelâ bu kesinliği, kural ve öğelerini Aristo'dan aldığı mantıksal tanıtlama kurallarında bulur ve Aristo'yu ahlâkın niteliğine dek izler.

Pufendorf'un görüşlerinde Hobbes'in etkisi görülür. O, Ciceron'dan sonra hak ve adalet ilkesinin en zeki savunucularından sayılır. Pufendorf, bilimsel açıklamalarında ve yöntemde Grotius'ü aşmış, fakat onun doktrininin propagandasına hizmet etmiştir. Pufendorf'un Selden'den farkı, bazı küçük durumlardan başka durumlarda Tanrıbilimden ve kutsal geleneklerden hiç bir şey almamış olmasıdır. İnsan haklarına dair düşünceler ve ülküler tarihinde Pufendorf'a onurlu bir yer vermek gerektir.

Pufendorf'un bahsettiğimiz eseri, Barbeyrac tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (3 cilt; Londra, 1740). Onun hukuk felsefesini ilgilendiren diğer birtakım Latince eserleri de vardır: *De Statu Rei Publicae Germanicae* (1667) adlı eserini de H. Breslau Almancaya çevirmiştir (Berlin, 1870).

Bkz. Treitsche, *Samuel von Pufendorf, Historisch -Politische Aufsâtze* (cilt IV); Fr. Lezius, *Der Toleranz Begriff Lockes und Pufendorfs* (Leipzig, 1900); E. Wolf, *Grotius, Pufendorf Thomasius* (1927); H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorf's* (Jena, 1930; dissertasyon).

PYRHON (Pirron). Yunan filozofu. Pirronculuk denilen kuşkuculuğun kurucusu. M.Ö. 365 (360?) de Elis'de doğdu, 275 (270?) de öldü. Genel olarak kuşkucular onu, kendi doktrinlerinin kurucusu sayarlar. Aenesidem ve Sextus Empriküs gibi kuşkucular da onun adını taşıyan eserler yazmaktan çekinmezler. Pyrhon'un hayatına dair tam bilgimiz yoktur. Fakir bir babanın oğlu olan bu filozof evvelâ başarı göstermeden resimle uğraşmıştır. Diogéne Laêrce, bir Elis jimnazında, onun meşale taşıyanları betimleyen (tasvir) değersiz bir tablosu bulunduğunu anlatır. O, pazarda kümes hayvanları satmış, ebe olan kız kardeşiyle birlikte yaşamış, inziva içinde ömür geçirmeyi yeğ tutmuştur. Diogéne Laêrce, onun hayatı ile felsefesi arasında bir ilişki bulur; bazı garip durumlarını kaydeder: Sözde Pyrhon, hiç bir şeyden çekinmez, hiç bir şeyden sakınmazmış, onu yanında bulunanlar korurmuş. Hatta bir gün Anaxark, bir batağa düşmüş, Pyrhon, ona yardım edecek yerde, aldırmadan geçip gitmiş.

Yine bir gün, kendi kendine konuştuğu görülmüş; nedeni sorulduğu zaman, iyi insan olmanın aracılarını arıyorum, demiş. Sohbetlerinden herkes hoşlanırmış; zira, bol ve güzel konuşur ve sorulanlara karşılık verirmiş. Her şeye karşı ilgisiz olan Pyrhon, bir gün kız kardeşine kızmış, darılmış, nedenini soranlara: Söz konusu olan bir kadın ise, ilgisiz kalınmamalıdır, demiş. Bir gün de kendisine saldıran bir köpekten pek korkmuş; yine nedenini soranlara: İnsanlıktan tamamiyle arınmanın olanaksız olduğunu anlatmış.

Pyrhon, tedavi için kendisine uygulanan operasyonlara karşı, kaşlarını bile çatmadan dayanırmış. Tüm bu öyküler, onun sağlam bir karaktere sahip olduğunun kanıtlarıdır. Pyrhon, felsefeyi, Sokrat'ın öğrencisi olan Brison'dan, Megarya'lı Öklid ile Anaxark'tan öğrenmiştir. Bu üçüncüsü, Büyük İskender'in Asya savaşlarında bu kralla birlikte bulunmuş, Pyrhon da bu seferde ondan ayrılmamıştır. Bu filozoflar Pyrhon'a Megarya Okulunun diyalektiğini ve Demokrit'in atomculuğunu öğretmişlerdir. Pyrhon, yazdığı manzum bir parçayı Büyük İskender'e ithaf etmiş ve çok sayıda bir parayla mükâfatlandırılmıştır. Onun bu Asya seferi sırasında Hint Jimnosofistleriyle (Gymnosophistes) kâhinlerini tanımış olduğu anlaşılmaktadır. Hintli Sphines ya da Kalanus'un intihar sahnesinde hazır bulundu. O, bu adamdan, dışarda olup biten şeylere karşı ilgisizliği, ölümü hor görmeyi öğrenmiştir.

Pyrhon, Büyük İskender'in ölümünden sonra yurduna dönerek, sade ve düzgün bir hayat geçirmiş; yurttaşları ona büyük rahiplik vermişler ve Pavsanias zamanına dek kırılmadığı anlaşılan bir heykelini dikmişlerdir.

Elis'de bir de okul açmış olan Pyrhon, Trakyalı Kotis'i öldürdüğü için Atinalılar kendisine yurttaşlık hakkını vermişlerdir. Konuşmalarında Homeros ve Demokrit'ten çok bahsettiği anlatılan Pyrhon, bu ozanın, "İnsanların niteliği de yapraklarınki gibidir" dizesi ile, "Sen de öl dostum, niçin böyle sızlanıp duruyorsun? Senden daha çok iyi olan Patrokles de ölmedi mi?" beytini sık sık tekrarlar, insanları eşeklerine, sineklere, kuşlara benzetirmiş ve insanların âcizliğine, boş çarpınmalarına, çocukça uğraşıp didinmelerine dair Homeros'un yazdığı her beyti takdirle anarmış. Bir deniz seyahatinde, gemileri fırtınaya tutulunca, yolcular telâşlanmış; Pyrhon ise, onlara, geminin bir köşesinde yemini yemekle meşgul olan bir küçük domuzu göstererek, bilgenin bu domuz gibi olaylara karşı ilgisiz olması gerektiğini anlatmış, tehlikeye kendisi de hiç aldırmamış.

Pyrhon, Atina'ya döndüğü zaman, sabit ilkeler yerine, sistemlerin mağrur savaşlarıyle karşılaştı. Her yerde aklın, akılla tartıştığını gördü. Eflatun ölmüş, Akademi, Fisagorculuğa kapılmış, Aristo yorulmuş, kinikler ve Aristipçilerin kepazelikleri ve sefahatleriyle Atina'nın düşünce hayatı da ahlâkı gibi bozulmuştu. Birbirine uymayan ve birbirini yıkmaya çalışan bu akımlar içinde Pyrhon, kuşkuyu bir yöntem haline getirdi. Onun, İskender'e sunduğu şiirden başka bir eseri yoktur. Onun doktrinini öğrencilerinden ve daha çok Timon'dan öğreniyoruz.

Aristokles de onun doktrinini şöyle özetler: "Elis'li Pyrhon, hiç bir yazı bırakmadı. Fakat öğrencilerinden Timon der ki, mutlu olmak isteyen, şu üç noktayı dikkate almalıdır: Evvelâ eşyanın kendileri nedir? Sonra, onlar hakkında nasıl bir duruma girmeliyiz? Nihayet bu durumdan kendimiz için nasıl bir sonuç çıkarmalıyız? Eşyanın birbirinden hiç bir farkı yoktur, hepsi eşit bir surette pekinlikten yoksundur ve ayırt edilemezler... Aynı zamanda duyumlarımız ve yargılarımız, bize doğru ile yanlışı öğretemezler. Bu itibarla ne duyumlarla, ne de akılla övünebiliriz. En iyisi, hiç bir görüşe (opinion) sahip olmamalı, hiç bir tarafa eğilmeden duygusuz kalmalıdır. Söz konusu olan ne olursa olsun, onu ne onaylamalı, ne de inkâr etmelidir; yahut, hem onaylamalı, hem de inkâr etmelidir. Bu duruma girersek, evvelâ afaziye (aphasie - dil yitimi), sonra da atraksiye (atraxie - ilgisizlik) tutulmuş oluruz". Anlaşılıyor ki, Pyrhon'un zamanındaki kuşkuculuk, her şeyden kuşkulanmaktan, her şeye karşı ilgisiz kalmaktan ibarettir. Bu kuşkuculuktan kalan iki ünlü terim vardır

1. Dönem (époque) ya da yargının askıda bırakılması,

2. Adiaphorie, yani tam ilgisizlik.

Brochard'ın fikrince, kuşkuyu Pyrhon icat etmemiştir. Zira, ondan çok önce de birçok Megaryalılar, bilimin olanaksız olduğunu ya da pekin olamayacağını ileri sürmüşlerdi. Pyrhon, sadece, hiç bir şeyin onaylanmaması ve yargının askıda bırakılması formülünü bulmuştur. Ona göre, bir görüşün lehinde ve aleyhinde aynı kuvvetle düşünülebilir. En iyisi, tarafsız kalmak ve bilinemeyeceğini itiraf etmek, hiç bir tarafa eğilmemek, hiç bir şey söylememek, askıda kalmaktır. Bundan aynı anlama gelen, "ben hiç bir şeyi tanımlayamıyorum; hiç bir şeyi akıl alamaz; ne evet, ne hayır" gibi birtakım formüller meydana gelir. "Ne budur, ne odur" sözcükleri Pyrhon'un dilinde, "Pirat, yalancıdan daha günahkârdır; Pirat, yalancıdan daha çok günahkârdır" tümleçlerinde olduğu gibi, eşitliği gösteren bir onaylama anlamını taşımaz; ve "Bal, üzüm kadar tatlı değildir" tümlecinde olduğu gibi bir karşılaştırma anlamına da gelmez. "Artık bir görüntüden başka Sylla yoktur" tümleci de olumsuz (menfi) bir anlama gelmez. Ona göre, tüm onaylamalar, görünüşten ibarettir. Nasıl ki ateş, yuttuğu odunla alevlenirse ve bir müshil, mideyi temizledikten sonra, kendinden hiç bir iz bırakmazsa, onaylama da kendi kendini yıkar. Bu itibarla Pyrhon, kuşku ettiğinden de kuşkulanan ve kuşkusunu onaylama ya da inkâr edemeyen bir zihne sahiptir.

Bu doktrininin kuşkusu, apaçık olan görünüşle ya da olaylarla ilgili değildir; sadece bulanık ve gizli şeylerle ilgilidir. Yani, hiç bir kuşkucu, kendi düşüncesinden kuşkulanmaz. O da, güneşin doğduğunu, kendinin yaşadığını bilir ve bunlardan kuşkulanmaz. "Karın beyaz ve balın tatlı olduğu"na itiraz etmeyen kuşkucu, gerçekte bunların beyaz mı, tatlı mı olduğunu bilmediğini bilir. Yani, duyulara kendini göstermeyen her şeyden kuşkulanır. Ateşin yaktığını hisseder; fakat ateşin doğasında yakmanın bulunup bulunmadığını bilmez. Demek ki kuşkucu, olaylardan değil, sadece görünüşlerden farklı olduğu sürece gerçekliklerden kuşkulanır. Bu itibarla bazı tarihçilerin zannettiklerine karşın, Pyrhon, olayla şey, yani, öznelle (subjectif) nesnel (objectif) arasında bir fark ayırmamıştır. Aenesidem, "Pyrhon, der, aykırılar eşdeğer (muadil) oldukları için, hiç bir şeyi dogmatik olarak onaylamaz. Zira o, yalnız görünüşleri izler". Daha açıkça Pyrhon, akıl, kendini çevreleyen gizleri (sır) kavramaya girişince çelişikliğe (tenakuz) düşeceğini, dogmacılar gibi mutlak gerçeği kabul etmenin de, yine bir onaylama ve dogmacılıktan başka bir şey olmadığını anlamış, aklın her iki durumda da düştüğü karşıtlıktan kurtulmak için, "görüşünü belirtmemek, onaylamak ya da inkârdan vazgeçmekte karar" kılmıştır. Onun kuşkusu, aklın düştüğü aykırılıklardan doğmaktadır. Aklın düştüğü bu aykırılıklar, özlerde, ilişkilerde, varlıkların görünmeyen kanunlarındadır. Yani, Pyrhon'un kuşkusu, nesnel âleme aittir. Onun kriteri, 'görünüş'tür. Bu itibarla o, bir sofist olmadığı için, kendi kuşkusundan ve bilincinden kuşkulanmaz, fakat bilinçte geçen her şeyden kuşkulanır. Yani o, örneğin, hareketin duyularımızdaki belirtisinden kuşkulanmıyor, zira hareketi görüyoruz, fakat mutlak olarak hareket var mıdır, yok mudur? Hareket, varlıkların hepsinde toptan mı vardır? Bu sorulara ne evet, ne de hayır denilebilir. Zira o, görünüşlerin mutlak gerçekliğini kabul etmez; görünüşleri öznel oldukları için onaylar. Bu itibarla, onun onaylama ve inkârdan 'çekinmesi' karşıtlıktan kurtulmak suretiyle ruha sükûn ve rahatlık vermek gibi bir amaç taşır. Çünkü, ona göre, çözülemez problemler için, dogmacı müspet ya da menfi bir çözüm tarzını arayanlar, tutuldukları vehim yüzünden mustarip olurlar.

Kuşkucuların kuşkuyu mazur gösteren on troplarının (şaşırtmaca) Aenesidem'e ait olduğunda, Diogéne Laêrce ve S. Empriküs ittifak ederlerse de, Plutark, bunların Pyrhon'a ait olduğunu kaydeder. Bu troplar şunlardır:

1. Aynı nesneler için hayvanlarda birbirinden farklı tasarımlar vardır.

2. İnsanlar için de öyledir.

3. Bir aynı insanın her duyusu için de öyledir.

4. Bu, bir tek insanın alışkanlık ve yeteneğine göre de böyledir.

5. Nesnelerin, olayların, aralıkların, yerlerin, yapıların, durumların bolluk ve azlığının karşımı ile de öyledir.

6. Eşyanın algıladığımız hal ve koşullarına göre.

7. Nitelik ve yapısına göre, bağıntılıdır.

8. Toptan kavranılan bağıntıcılık.

9. Algının seyrek ya da sık sık oluşu.

10. Algılayanın âdet, inanç ve görüşlerine göre olan bağıntıcılık (Bunlardan 6, 7, 8 ve 9 ahlâka uygulanır) ki bu, ilişkiden ve dönemin toplamından elde edilmiştir.

Pyrhon'un 'ahlâk'ına gelince: Diogéne Laêrce' in anlattığına göre, bu kuşkucu için, "hiç bir şey ne iyi, ne kötü, ne doğru, ne yanlış, ne haklı, ne de haksızdır. Hiç bir şey, gerçekten ve doğru olarak var değildir; her şeyde insanlara hükmeden kanun ve âdettir. Zira, hiç bir

şey, şu ya da bu değildir". Tamamıyle olumsuz olan bu formüllerden başka Pyrhon, afazi ve atraksiyi ve daha çok kendisinin pek alışkın olduğu 'adiafori' (adiophorie) ve 'apati'yi (apathie) önerir ki, ona göre, zaten tüm çabalarımız bu iki hale yönelme eğilimindedir. İyi ve kötüye dair hiç bir düşünceye sahip olmayan, her türlü karışıklıklardan kurtulur. İnsanları bedbaht eden, işledikleri hatalardır. Onlar iyi zannettikleri bir şeyden yoksun oldukları zaman elem çektikleri gibi, bunlara sahip oldukları takdirde de kaybetmek tasasıyle üzülürler. Kötü zannettikleri şeyler de kendilerine azap verir. Bunlara benzeyen inançları atarsak tüm ıstıraplardan kurtuluruz. En doğru olan iyi, kuşkudur.

Hirzel, Pyrhon için, hayatın en yüce amacı, 'ataraksi' (ataraxie - ilgisizlik) olduğunu iddia ederse de Diogéne Laêrce, ve Ciceron'daki metinlere dayanan Brochard, bu kuşkucu için son amacın, 'apati' (apathie) olduğunu iddia eder ve Ritter ile Preller'e dayanarak kuşkucuların daha sonraları 'apati' yerine 'metriopati'yi (métriopathie) ikame ettiklerini kabul eder. Pyrhon'un ülküsü, mutlak ilgisizlik ve tam apatidir. Oysaki, ondan sonra gelen kuşkucular pratik olarak, bilgenin de herkes gibi, yurdunun kanunlarına, âdet ve dinlerine uyarak yaşamasını kabul etmişlerdir. Ciceron, Pyrhon'u, pek sert ve dogmacı bir ahlâkçı sayar. Onun erdeme, en yüce hayra inandığını ve namuskârlığı, yüce hayır saydığını iddia eder. Stoacıların nazarında sağlık ve zenginlik hayır olmadıkları halde, hayra yakındırlar. Fakat, Pyrhon, bunlara asla değer vermez. Ciceron, onun adını stoacı Ariston ile birlikte kullanır ve Pyrhon'un stoacılıkta sertliği Zenon'dan daha ileri götürdüğünü iddia eder. Brochard, Pyrhon'un öğrencisi olan Timon'un hocasına hitap eden şu sorularını nakleder: "İşte ey Pyrhon, öğrenmek istediğim şey: Sen de bir insan olduğun halde, nasıl oluyor da bu denli kolay ve kaygısız bir hayat geçirebiliyorsun? Nasıl oluyor da insanlara, yeryüzünün etrafında dolaşan ve gözlerimize kürelerin alevlenmiş diskini (disque) gösteren Tanrılar gibi rehberlik edebiliyorsun?". Diğer bir parçada da, âdeta Pyrhon'un bu soruya verdiği karşılığı buluruz: "Sana, bana gerçek gibi görünenden yanılmaz kural olarak bir gerçekten söz edeceğim; sana insan için eşit bir hayatın kaynağı olan Tanrısalın ve hayrın niteliği ne olduğunu anlatacağım". Bu ifadelerden Pyrhon'un bir gerçeğe, Tanrısalla hayrın niteliğine inandığı anlaşılmaktadır.

Pyrhon'un düşüncelerini öğrencisi Timon'dan kalan bazı beyitler açıkça gösterir. O, Pyrhon'un tartışmalardan ve sofistlerin sözcük oyunlarından kaçtığını anlatır. Onun alçak gönüllülüğünü, sürdüğü sakin yaşamı över ve hocasına Tanrılarla eşit bir değer verir. Onun, sözde bilimin boş fantomlarından kaçan bir ruh esenliğine sahip olduğunu anlatır. Bunlardan, Pyrhon'un mantıktan kaçarak mutlu ve sakin bir hayat geçirmek için ahlâksal kanunlara bağlandığı sonucu çıkarılmaktadır. Timon, bir diğer parçasında, hocasına şöyle hitap eder:

"Pyrhon, ey asil ihtiyar!.. Doktrinlerden ve sofistlerin boş öğretimlerinin köleliğinden nasıl ve hangi yoldan kurtulabildin? Yanlış ve adi inanç bağlarını nasıl kurdun? Yunanı kaplamış olan havanın doğasını ve tüm eşyanın nitelik ve amacını incelemekten nasıl bıkmadın?". Başka bir parçasında da şunları söyler: "Onu yalın, kibirsiz ve birtakım değersiz insan kalabalığının, her yerde rasgele kurulmuş olan kanunlarla görüşlerden halsiz kaldıkları gibi ya da aşikâr kaygılardan kurtulmuş gördüm"; "Pyrhon, senden yeryüzünde olduğun halde, nasıl olup da bu denli sakin ve mutlu bir ömür sürdüğünü, ölümlüler arasında nasıl olup da Tanrıların mutluluğunu tadabildiğini hararetle öğrenmek istiyorum".

Pyrhon'un doktrininde, Doğu sistemlerinin etkisi olduğunda, tüm felsefe tarihçileri birleşmiş gibidirler. Diogéne Laêrce de onun inziva içinde yaşamasını bir Hintlinin, Anaxark'a, saraylara devam edenlerin iyi bir insan olamayacaklarını ihtar ettiğini görüp dinlemiş olduğunu anlatır. Kuşkuculuğu bir amaç değil, bir aracı sayan Pyrhon'un öğrencileri, kendilerine daima gerçeği aradıkları için, 'arayıcılar' (zététiques); asla bulamadan aramaya devam ettikleri için 'kuşkucular' (sceptiques), hükümlerini daima askıda bıraktıkları için, 'askıcılar' (éphectiques); gerçeği hiç bulamadıkları için kararsız olduklarından 'müteredditler' (aporétiques) sıfatlarını verirler.

Pyrhon, öğrencileri arasında Epikür'ün hocası Noziphane, Philon ve Timon'dan başka filozoflara da önemli etkiler yapmış ve Yunan felsefesinin kaderi üzerinde altı yüzyıl süren uzun ve derin bir iz ve etki bırakmıştır. Zamanında Sokrat gibi değerlendirilmiş ve onunla karşılaştırılmış olan Pyrhon, onun gibi insanlar arasında ve insanları severek yaşamamış, tersine olarak, insandan iğrenmiş olan bir münzevidir. Pyrhon'un Tanrısı, âlemin kayrası (providence) olmadığı gibi, stoacıların zannettikleri gibi bir 'adam' da değildir; sadece önünde gerçekliğin türlü ve kaçkın manzaraları gelişen değişmez bir varlığa benzer (E. Bréhier). Doktrini çağımıza dek ulaşmış olan Pyrhon, Aug. Comte'dan önce, ancak bilimsel bilginin yapılabileceğini, metafiziğin olanaksızlığını;

Kant'tan önce de, öznel ile nesnelin farkını, saf aklın çatışkılarını (antinomies) görmüş, spekülasyon aracılığıyla tasarımlardan eşyaya, Pyrhon'un okulu, Timon'dan Aenesidem'e, bundan da Agrippa'ya, daha sonra da S. Empriküs'e dek uzanır. Montaigne ve Pascal bile onun cazibesinden kurtulamamışlardır.

Bkz. Sextus Empricus, *Contres les Mathématiciennes* (Berlin, 1842); Goedeckemayer, *Die Geschichte des Griechischen Skepticismus* (Leipzig, 1905); Eusebe, *Preparation Évangelique;* Diogéne Laêrce, (liv. IX); V. Brochard, (s. 51-77); Crouzaz, *Dictionnaire Historique et Critique (Pyrhon* maddesi); Bayle, (*Pyrhon* maddesi); E. Saisset, *Le Scepticisme* (Paris, 1865); L. Robin, *Pyrhon et le Scepticisme Grec* (Paris, 1944).

Q

QUENTAL, Anthero. Portekiz ozan ve filozoflarından. 18 nisan 1842'de Ponta-Delgada'da (Sao-Miguel) doğdu, 10 eylül 1891'de aynı şehirde intihar etti. Coimbre'de hukuk öğrenimini yaptı ve on dokuz yaşındayken şiirlerini yayımlamaya başladı.

Genç Portekizliler Cemiyetinin getirmek istediği edebî ve siyasal yeniliklere taraftardı. Bu amacı savunmak için sırayla, birtakım eleştirisel ve felsefesel makaleler yazdı; gerek bu yazılarında, gerekse adlarını aşağıda vermiş olduğumuz eserlerinde derin bir kötümserlik (pessimisme) vardır. Felsefe ve eleştiriyle ilgili olan eserleri şunlardır: *Bon-Senso Bon-Gosto* (1865); *A Clignidade des Letras* (1865); *Considerationes Sobre a Filosofia de Historia Portugale* (Porto, 1872); *Tendencias Geraes de Philosophiana Segunda Metade Seculo .XIX* (Porto, 1880)... vb.

QUESNAY, François. Fransız hekim ve iktisatçılarından. 1694 haziranında Montfort-l'Amaury'de doğdu, 19 kasım 1774'te Paris'de öldü. Kral Louis XV'nin özel hekimidir. Bu kral, ona 'Düşünür' (le Penseur) unvanını vermiştir. XVIII. yüzyıldaki 'İktisatçılar' (les Economistes) Cemiyetinin kurucusu olduğu gibi, 'Fizyokratlar' (Physiocrates) Okulunun şefi ve ekonomi politik kuramcılarından biridir. Zira, fizyokratçılık, daha önce ve sonra Vincent Courney (1712-1759), Mirabeau, Turgot taraflarından da bazı farklarla ileri sürülmüştü. Doğru, sağlam, biraz dar fakat fazla dogmatik şekillere bağlı bir zekâ olan Quesnay, yaşadığı yüzyılın zihinsel hareketleri üzerine büyük etkiler yapmıştır. Aile ocağından aldığı ilk eğitim, kendisine tarıma dair bilgiler vermişti. Babası, orta halli bir avukattı. Yetişmesine annesi çalışmıştır. İyi bir ev kadını olan bu anne, oğluna sahip olduğu çiftlikten çokça yararlanma yollarını öğretti. Bunun içindir ki Quesnay, ancak on iki yaşında, bir bahçıvanın yardımıyle Liebault'daki kır okulunda okuyup yazmayı öğrenebildi. Bundan sonra onun etüt merakı genişledi ve süratle bilimleri ve eski dilleri öğrendi. Evvelâ hekimliğe heves etti; bunu, matematik ve felsefeyle birlikte Paris'de incelemeye başladı. Başarıyla imtihanlarını verdikten sonra, bir hekim olarak Mantes'a yerleşti. Burada, Mareşal Noailles, kendisini Kraliçeye salık verdi. Bu sırada, Silva'nın kan alma hakkındaki eserlerine dair bir reddiye yazdı. 1737'de o kadar meşhur oldu ki, Cerrahlık Akademisini kurmaya çalışmakta olan Pyronie, kendisine, Akademinin ebedî kâtibi, kral profesörü unvanı ve imtiyazlarını sağladı. Hekimlik ve cerrahlığa dair yazdığı eserler, onun ününü büsbütün genişletti.



Quesnay, daha sonra yeni bir tutkuyla, çocukluğundaki anılara dayanarak tarımın ekonomik gelişmeleri üzerinde düşünmeye başladı. Bu konudaki spekülatif eserleri ona ayrı bir ün sağladı. Hayatının sonuna doğru da matematikle uğraştı. Fakat bu bilimde bir yenilik yapamadı. Biz burada, onun ekonomik görüşlerinden söz edeceğiz; zira o, ilk kez sosyal heyetin iç örgütleri gibi ağır bir sorunu inceleyenlerin birincisi sayılır. Quesnay, aynı zamanda toplumdaki zenginlikleri dağıtan ve oluşturan kanunları bilimsel olarak araştırmayı herkesten önce düşünmüştür. Yani, bir toplum ve ulusun gelişmesinde ekonomik faaliyetlerin oynadığı rolü ilk görenlerdendir. Ekonomi politiği bilimsel olarak kurduktan sonra, buna bağlı olanlara, 'İktisatçı' (Economiste) adını veren de kendisidir. 1721'de Law sisteminin yıkılması yüzünden baş gösteren servetlerin değerlerini yitirmesi, halkı doğal bir tepkiyle, emlâk, akar ve arazi mülkiyetine yöneltti. Zira, her çeşit buhrana direnebilen ve yıkılmayan yalnız bu mülkiyetti. Bu durum karşısında emlâk sahipleri malî spekülasyonlardan (vurgun) kurtulabilen servetlerini koruyabilmek için, toprakları üzerinde etkin olarak çalışmaya koyuldular. Bu faaliyet, o zamana dek, bir tarla amatörlüğü şeklinde moda olduğu için değil, tarımda bir yönetmen olarak pozitif bir sonuç aramak ve istemek şeklinde oluşuyordu. Bundan birçok emlâkin ıslahı ve taksimi düşüncesi çıktı. Bu ruhsal hal, Law zamanında kâğıt paraları, ölçüsüz bir surette çoğaltmakla pozitif servetlerin de artacağı kanısını verdi. Fakat bu girişimin sonucu ters oldu ve en gerçek servetin toprak serveti olduğu kanısı doğdu. Bu düşünce sarayda olduğu kadar da şehir ve gazetelerde, yazarlar, çiftçiler ve halk tarafından savunulan bir düşünce oldu. İşte bu hal ve koşullar içinde Quesnay, 1750'de savunulan bu düşüncelerde eksik olan bilimsel formüllerle açık ve belgin doktrinleri veren eserler yayımladı. Law ve rahip Terray'dan sonra vergiler yıkıcı bir artışla halkı sars-

mıştı. 'İktisatçılar', halkı zarara sokmayan ve hükümet için de daha yararlı bir vergi sisteminden söz etmeye koyuldular.

Quesnay'e göre, yalnız toprak servet kaynağıdır. Tarımsal emek, iki şey verir:

1. Besinler ve işçinin geçimi,
2. Mülk sahibine ait olan bir değer fazlalığı.

Bu ikinciye Quesnay, 'net ürün' (le produite net) adını vermiş ve bu terim çabuk yayılmıştır. Topraktan başka şeylere de uygulanan diğer insan emeklerine gelince, Quesnay, bunların verimliliğini inkâr etme hatasına düşer. Onun yalın, mutlak ve tutulması kolay olan formülü, o dönemin düşünce akımlarına da uygundur; ve birçok insanları sevindirmiştir. Quesnay, koyduğu ilkenin sonuçlarından kaçınmıyordu. Ona göre, zenginliği veren toprak olunca, vergiye de 'net ürün' vermesi gerekirdi. Buna karşı da emlâk sahipleri, siyasal düzende daha ileri bir mevkie sahip olmalıdırlar. Diğer tüccarlarla işçi ve endüstri ile uğraşanlar ise, iş özgürlüğünden yararlanmalıdırlar. Bu, onların hakkıdır. Bundan, Gournay'ın formülleştirdiği şu ünlü belit (aksiyom) çıkmıştır: "Bırakınız yapsın, bırakınız geçsin! Dünya, kendiliğinden yürür!". İnsan doğasının normal gelişmelerine pek uygun olan bu belit, derebeylik ruhunun eski siperlerini, loncaları, gedikleri, kâhyalıkları ve her çeşit tekelci esnaf teşekküllerini yıkmış, ilerleme ve girişimin enerjik uyarıcısı olan yarışımı (rekabet) getirmiştir. Bu suretle Quesnay, bir taraftan endüstriyi koruyor, bir taraftan da politikada özgürlüğe düşman oluyordu.

O, siyasal düşüncelerini daha çok, *Maximes Générales du Gouvernement Économique du Royaume Agricole* adlı eserinde açıklamıştır. Bu eserin hemen her sayfası, hiç bir liberalist hükümet kurumunu karıştırmaksızın Hobbes'un mülkiyet doktriniyle beslenmiştir. Quesnay ve çırakları, işlerin genel yönetiminde özgürlüğe yer vermedikleri halde, sosyal mekanizmada, insan özgürlüğüne biraz olsun işleme olanağını vermiş olduklarını zannederler. Hele çıraklarından Mercier de la Revier ve papaz Baudeau, halkın çıkarını görüyorlardı. Onlar, istibdat yönetimini, bir çeşit babalık ya da babaerkil (patriarcal) hükümet şekli sayıyorlar, liberal bir yönetimde ise, anarşi tohumlarından başka bir şey göremiyorlardı. Fazla olarak, bütün bir ulusa değil, bir adama, bir prense kolayca saygı duyuyorlardı. Bu itibarla yapılacak reformun, hükümdardan aşağıya doğru uygulanmasını istiyorlardı (Colbert, bunun nasıl yapılacağını planlı olarak göstermişti). Onlar, reformun bir halk hükümetinden çok, mutlak bir hükümet tarafından daha kolayca yapılabileceğine inanıyorlardı; hiyerarşiye, aristokrasiye ve irsî saltanata bağlanıyorlardı. Nitekim, Quesnay, "saltanat gücünün tek" olduğunu ve "toplumun tüm bireylerinden ve özel çıkarların yaptırdığı adaletsiz girişimlerden üstün olmasını" savunmuştur. Fakat genel olarak fizyokratlar, istibdadı bir zulüm ve baskı yönetimi değil, salim bir akla sahip olan bir insanın boyun eğmekten başka bir şey yapamayacağı gerçeğinin doğal istibdadı sayıyorlardı.

XVIII. yüzyılın özgür düşünceli hükümdarlarından Frédéric II, Joseph II ve Catherin, bu düşüncelerden ilham almışlardır, denebilir. Quesnay'in Louis XV. tarafından garip bir tarzda himaye edilmesi de —ansiklopedistlerin ve filozofların karşı gelmelerine karşın— bu düşüncelerinden olsa gerektir. Onun bu himayeye nail oluşunda, hiç bir siyasal ve edebiyatsal entrikaya girmemiş olmasının da önemi vardır. Fakat, 'İktisatçılar', boşuna uğraştılar; zira, o zamanlar her çeşit yönetim yolsuzlukları artmış ve bunlara karşı yüksek saldırılar başlamıştı. İktisatçılarla ansiklopedicilerin bu konuda gittikçe büyüyen tartışma ve eleştirileri, 1789 ihtilâlini doğurdu. 1750'den itibaren tarım ve genel çalışmaları teşkil eden yollar, kanallar ve limanlar, nehir üzerindeki köprüler, herkesin düşüncesini, her gün biraz daha uğraştırmaya başlamıştı. Bakan Turgot zamanında, angaryanın kaldırılması ve köylünün halini biraz daha düzeltmek gibi bazı sonuçlar elde edildi. Fakat bu çekingen ve yarım reform, âdeta ateş üzerine dökülen bir yağ etkisini yapmıştı. İktisatçılar daha sonra düşüncelerinde birçok ihtiyatkârlıklara baş vurmuşlarsa da, ister istemez ihtilâle hizmet etmek zorunda kaldılar.

Quesnay, *Tableau Économique* adlı eserinde bilimsel bir ekonomi sistemini kurmaya çalışmış, merkantelizme (mercantelisme) hücum etmiş, hükümetin tuttuğu yolların yanlışlığını ve bundan kurtulmanın çarelerini göstermiştir. Onun bu konudaki düşünceleri, *Le Détail de la France Sous la Régne Présent* (1697) ve *Dissertation sur la Nature des Richesses de l'Argent* adlı eserlerin yazarı olup Louis XIV zamanının ekonomik sistemini beğenmeyen ve merkantelizme düşman olan Pierre Boisguilbert'in düşüncelerine benzer. Yani Quesnay de, onun gibi ulusal servetin hammaddeden ibaret olduğunu, para çoğalınca değerini yitirdiği için bunun asla servet olamayacağını iddia eder. Kullanılmaya yaramayan maddeler ne denli çok olursa, ulusal servet ve bu serveti artırmaya aracı olan meslekler o denli artmış olur. Fakat bu meslekler, hammadde varolmadıkça işleyemedikleri gibi, fazla ve artan bir değeri de üretemezler. Bunun içindir ki, ancak 'net ürün' elde eden tarım, bu değeri yaratabilir.

Vergilerin yalnız bu kaynaktan alınması ve bu ürünlerin serbestçe piyasalara gönderilmesi gerektir. Ona göre, insan ve hayvan hayatında olduğu kadar da ekonomik hayatta doğal kanunlar egemendir; hükümet, bu kanunların serbestçe işlemesini durduran engelleri kaldırmak ve doğayı ekonomik hayatta egemen kılmakla görevlendirilmelidir. Fizyokratçılığın esası da budur. Quesnay'e göre, "insanlar ve hükümetler, asla kanun yapamazlar. İnsanlar, evreni yöneten, doğanın yazılmamış kanunlarının yüce bilgeliğe uygun olduklarına inanırlar ve onları insan toplumuna aktarırlar. Bunun içindir ki, kendilerine Aktaran ya da Kanun Koyan denilir ve bunlara asla kanunun etkeni denmeye cesaret edilmemiştir". Quesnay, ekonomi konularında Adam Smith üzerinde derin etkiler yaptığı gibi, devrim hatiplerinden Mirabeau da, önce Montesquieu'nün liberalizmine bağlıyken 1757'den itibaren *Lettres sur la Législation* (1775) adlı eserinde Quesnay'in düşüncelerine bağlanmak suretiyle temsilî hükümete düşman olmuştur (E. Bréhier, cilt II, s. 502).

Quesnay'in hekimliğe dair olan eserleri bizi ilgilendirmez. O, Fransız Ansiklopedisinde *Les Grains (Tohumlar), Les Fermières (Çiftçiler)* maddelerini yazdı. Birtakım tarım gazetelerindeki makalelerinden başka, *La Physiocratie ou Constitution Naturelle du Gouvernement la Plus Avantageux au Genre Humain* adlı eseri vardır ki, diğer birçok eserlerden toplanmış olan bu kitap 'İktisatçılar'ın İncil'i sayılır (1786'da Dupont de Nemours tarafından yayımlanmıştır). Öğrencilerinin hararetle açıklayıp yorumladıkları ve genişlettikleri *Tableau Économique* adlı eseri de, bu kitabına eklenmiştir. Bu eserindeki düşüncelerini enerjik olarak ifade eden şu başlıklara bakınız: *Zavallı Köylü; Zavallı Krallık; Zavallı Kral...* Bu son eserle bunu açıklayan, *Les Maximes Générales du Gouvernement Économique* adlı eseri 1758' de Versailles şatosunda şu adla basılmıştır: *Extraites des Économies Royale de Sully.* Bu eser, *Amies des Hommes* külliyatının altıncı kısmını teşkil etmek üzere tekrar basılmıştır. Quesnay'in ölümünden bir yıl sonra yayımlanmış olan *Recherches Philophiques sur l'Evidence des Veritès Geometriques* (1773) adlı kitabı, dikkati çekmesine karşın, yazarının çökme dönemini gösteren bir eserdir. *Observations sur la Psychologie ou Science de l'Âme* adlı eseri de kralın emriyle Versailles'de basılmışsa da, Louis XV'de kalan iki nüshasından başkası haczedildiğinden piyasaya çıkamamıştır.

Bkz. Şükrü Kaya ve Ahmed Muammer, (cilt I, Fizyokratlar bahsi); G. Weulersse, *Le Mouvement Physiocratique* (2. cilt; Paris, 1910).

QUEVEDO de VILLEGAS, Don Francisco. İspanyol filozof ve yazarlarından. 1580'de Madrid'de doğdu, 1645'de Villanu-veda-Los-Infantes'de öldü. Büyük bir ünü olduğu halde filozof olarak tanınmamıştır. Tennemann, bu zatın eserleri arasında stoacılığın tarihi için baş vurulabilecek olan önemli bir eserinden bahseder ki, adı şudur: *Epicteto y Phocilides, con el Origen de los Estoicos y su Defansa Contra Plutarco, y la Defensa de Epicuro Contra la Comun Opinion* (Madrid, 1635). Quevedo, bütün stoacılığı ilgileyen konular üzerinde önemle durmuş olmasına karşın eserinde Epiktetos' un vecizelerini (sentences) manzum olarak yazmayı yeter bulmuş ve Epikür'ü öven parçalarla eserine son vermiştir. Plütark'ın, Brutus hakkındaki açıklamalarına dair verdiği bilgiler, daha çok felsefesel bir değere sahiptir. Bu kısım, Grawinckel tarafından, *In Plutarchi Marcum Brutum Excursus Politici* (La Haye, Vlacq, 1660) adıyle Latinceye çevrilmiştir.

Bkz. Tennemann, (cilt I, s. 209).

QUINE, Willard van Orman. XX. yüzyılın Amerikan mantıkçılarından. Sistematik ve semantik (sementique) mantığa, yani mantıksal adcılığa (nominalisme) dair önemli eser ve makaleleriyle tanınır. Başlıca eserleri şunlardır: *A System of Logistic* (1934); *Elementary Logic* (Londra, 1941); *Toward a Calculus of Concepts* (Journ of Sysmb. Logic'de yayımlanmıştır, 1936); *On Universals Journal of Symb. Logic* (1947).

QUINET, Edgar. Fransız yazarlarından, devlet adamı, tarihçi, ozan ve filozof. 1803'te Bourg' da doğdu, 1875'te Paris'de öldü. *Napoléon et Promethé* adındaki manzum eserinde getirdiği yenilik, *Marlin l'Enchanteur* (cilt II, 1860) ve *Ashaverus* (1838) (Bu ikinci eseri, İtalya'ya yaptığı bir seyahatten sonra yazmıştır, mensur ve mistik şiirlerini kapsar). Bu eserlerinde yaşattığı muhteşem kahramanlıkla Fransız edebiyat tarihine de mal olmuştur. Onu özgür ruhlu bir Protestan olan annesi yetiştirmiştir. Herder'in bir eserini, *Idée sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité* (1827) adıyle Fransızcaya çevirdi. Mora adasına gönderilen bir heyetin bilim komisyonunda üye olmuş, bu vesileyle *De la Grece Moderne et de ses Rapports Avec l'Antiquité* (1830) adlı eserinin öğelerini (unsur) toplamıştır. Bundan sonra, *L'Allemagne et Revolution* ile *Le Système Politique de l'Allemagne* (1831) adlı eserlerini bastırdı. Bu arada bir Alman kadınıyle evlendi. Lyon Akademisinde yabancı uluslar edebiyatını okuttu; 1842'de Collège de France'a edebiyat profesörü oldu. Papaların yanılmazlığı (ultramon-

tanisme) hakkındaki dersleri papazları kızdırdı. Quinet, daha sonra milletvekilliğine seçildi ise de solculuğu yeğ tuttuğu için sürüldü. Bruxelles'e sığındı; orada ikinci kez evlendi. Burada İtalya ihtilâli ile bazı manzumelerini kapsayan *Les Esclaves* ile *Philosophie de l'Histoire de France* adlı eserlerini yayımladı. Daha sonra, *La Mort de la Conscience Humaine* (1868) ve Darwin'in etkisi altında yazdığı *La Création* (1870) adlı eserlerini bastırdı. Quinet, ülkücülüğe (idealisme) bağlı olan doktrinini, *L'Esprit Nouveau* (1874) adlı eserinde topladı.

Quinet, Fransızcaya çevirmiş olduğu Herder'in eseriyle Alman romantizminin ve tarih felsefesinin Fransa'ya girmesine hizmet edenlerden biri olmuştur. Felsefesel görüşlerinde bilimin egemen olduğu, tarih anlayışında canlı ve cesur genellemelere kaydığı, derslerinde ve polemikte pek ateşli bir belagate sahip olduğu kabul edilir. Pek geniş bir hayalgücüne de sahip olan Quinet'nin eserleri, ancak seçkin bir zümreye hitap eder.

Külliyatı, 10 cilt olarak 1856-1859'da yayımlanmıştır.

QUINTILIEN (Marcus Fabricus Quintilianus). Latin hatip ve eğitimcisi. Milâdın I. yüzyılında yaşamıştır. Bazı kayıtlara göre, M.S. 40 (35?) yılında doğmuş ve 120 (95?) de ölmüştür. İspanya'da Calaguris şehrinde doğmuştur. Yirmi yıl belagat hocalığı yapmış ve İmparator Domitien'in küçük yeğeni Andrien'i yetiştirmeye memur edilmiştir. Sarayda gördüğü saygı ve güveni, kişisel nüfuz ve tutkularına alet etmemiş, inzivaya çekildikten sonra bazı dostlarının teşvikiyle, on iki kitaptan ibaret olan *Institutio Oratoria (Hatibin Yetişmesi)* adındaki belagat ve hitabet kitabını yazmıştır. Bu eserin ilk ve son üç kitabında yararlı öğütler vardır. Bu eserin kuru, kaba ve skolastik bir üslubu olduğu söylenir. 1720'de iki cilt olarak Burmann tarafından bu eserin Fransızcası Panekouke ve Nissard koleksiyonlarında çıkmıştır. Du Theil, onun *Declamations*'unu Fransızcaya çevirmiştir. Quintilien'in felsefeyle doğrudan doğruya ilgisi yoktur. Fakat belagatle felsefe arasında gördüğü sıkı ilişki ve eğitime dair olan düşünceleri dolayısıyle, burada kendisine yer vermekteyiz. Hatibin yetişmesine dair olan eserini milâdın 93-95 yılları arasında yazmıştı. Onun amacı, konuşmayı bilen insan yetiştirmekti. Bu bakımdan Quintilien'i, Ciceron'la karıştırmamalıdır. Ciceron'a göre, felsefe, belagatin kaynağıdır; ve hatip olmak isteyen felsefeyi incelemelidir. Quintilien'e göre ise, filozof olmak demek, servetli bir insan olmak demektir. Bu itibarla öğrencisi, iyi konuşmayı bilen servetli bir adam olmalıdır. Bu öğrenci, felsefeyi de öğrenmelidir. Onun öğrenmeyi salık verdiği felsefe, Ciceron'un belagatini beslemiş olan Akademinin spekülatif bilgeliği değil, tamamıyle pratik olan stoacı bilgeliktir.

Quintilien, çocuk, evvelâ okuyup yazma öğreten bir hocaya teslim edilmeli, sonra Gramatika denilen edebiyat, hatiplik ve tarihe dair bilgilere geçilmeli, örneğin Virgile, Ovide gibi yazarların metinlerinden okuyup eleştirmeye alıştırmalıdır. Bütün bunlar, ozanların bahsettikleri şeyleri bilmeden kavramak olanaksız olduğundan, musiki, astronomi, doğa bilgisi ve tarihe dair bazı ilkel bilgiler verilmelidir; serbest sanatlarla matematik ve gramer, güzel yazılmış eserlere yardımcı olarak öğretilmelidir. Daha sonra da retorik ya da iyi konuşma sanatı gelir. Felsefe ise, bu bilimleri ve ahlâkı okutarak öğretilmelidir. Esasen Quintilien'e göre, bir öğretim değil, bir eğitim işi vardır, öğretimin amacı da eğitimdir. Bu itibarla o, felsefeyi ahlâk olarak kabul eder.

Quintilien, eğitimin beşikten başladığını, çocuğun ilk temas edeceği insanların, sütannenin bilgili olmaktan çok akıllı, erdemli, iyi konuşan bir insan olması gerektiğini, öğretimin somut aracılarla verilmesini, bunun soyut aracılara yeğ tutulmasını ve çocuğun bilgileri dolayısıyle daima takdir edilmesini önerir. Ona göre, çocuk evinde değil, okulda yetiştirilmelidir. Öğretmenin en büyük görevi, çocuğun karakter ve yeteneğini kavramaktır. Kız çocuklarının öğretimine de ayrıca önem vermiş olan Quintilien'in düşünceleri, ortaçağın birinci dönemine dek etkisini sürdürmüştür. Daha çok eğitim tarihini ilgileyen bu düşünürün düşüncelerinde, zamanımıza dek değerini koruyan bazı yararlı görüşler vardır.

Bkz. Et. Gilson, (s. 175-177); Aubrey Qwynn, *Roman, Education from Cicero to Quintilien* (Oxford, 1926). Quintilien hakkında Türkçe yazılmış Terbiye tarihlerinde de bazı bilgiler vardır.

ÖZEL ADLAR ENDEKSİ

A

AARON, R. İ. 303
ABAUZİ T. F. 50
ABBADİE. 618
ABBE GOIJER. 286
ABBET, Thomas. 402
ABD ALLAH. 16, 21
ABD-AL-MUMİN II. 15
ABD-AL-VAHİD. 15, 28
ABDULLAH CEVDET, Dr. 222, 484
ABDULLATİF. 119
ABEİ, M. 114
ABEL, M. 114
ABELARD. 304, 591
ABRAHAM. 342
ABRAHAM PRÉVOST. Bkz. Prevost, Pierre.
ABRAVANEL, Juda. Bkz: Leon Hebreu
ABU ABD'ALLAH. 13
ABU ABDULLAH NATLLÎ. 21
ABU AMRAN. Bkz: Maimonides
ABU BEKR BİN SÂM. 15
ABU BEKR İBN TUFEYL. 15, 28
ABU CAFER HARUN. 15
ABU İSHAK-AL-BİTRASÎ. 28
ABU-L-HASAN-AL-LAWİ. Bkz: Juda Hallevi.
ABUL, Valid. 15
ABU MERVAN İBN ZUHR. 15
ABU MUHAMMED, Şirazlı. 21
ABU USAYBİYA. 21
ABU YAKUB YUSUF. 15
ACHANİNE. 61
ACHELY, T. H. 222
ACHILLINI. 268, 645, 646
ACHILINUS. 623
ADAMUS, Melchior. 118
ADELPHIUS. 623
ADICKES, E.114
ADIVAR, Dr. Abdülhak Adnan. 15, 28
ADLER, A. 77, 78
ADLER, Friedrich. 261
ADOLPH, A. 124
ADORNO, Th. W. 126
ADRIEN. 372, 542, 545, 690, 700
AEDESIA. 635
AEDESIUS. 44, 76, 77, 547, 548, 635, 672
AENESIDEMOS (Enesideme) 406, 546, 109, 693 694, 696
AERON, R. I. 303
AFFEMANN, R. 78
AĞAOĞLU, Ahmed. 150
AGASSIZ, Louis. 49
AGATHIAS. 34, 35, 544
AGATHON. 39
AGESILAS. 378, 541
AGNANI. 479
AGRICOL. 118
AGRIPPA. 696
AGRIPPA VON NETTESHEIM. 512
AHMED ATEŞ. 28
AHERON. 527
AHMED (Prens). 119
AHRENS. 180
AIMÉE PEUCH. 577
AKARSU, Bedia. 359
AKASIUS. 545
AKELAUS. 624
AKTEON. 309
ALÂ-AL-DEVLE. 22
ALAIN, Lille'li. 589
ALAND, K. 323
ALBERT, Büyük. 7, 19, 25, 343, 490, 514
ALBERT, Charles. 172
ALBERT, de Haller. 182
AL BITRAGI. 428
ALBRECHT, L. 521
ALCAN, F. 522
ALCHER, Clarvaux'lu. 33
ALCIBIADES, 149
ALCIPHRON. 268
ALCUINE. 519
ALDESIUS. 545
ALDOBRANDINI (Kardinal). 394
ALEMBERT, D'. 64, 303
ALEXANDER, B. 439
ALEXANDER, Nat. 452
ALEXANDRE, Afrodisialı. 119, 167, 348, 380, 646, 648
ALEXANDRE II. 216
ALEXANDRE III. 396, 635
ALEXANDRE V. 615
ALEXANDRE VI. 332
ALEXANDRE, Hales'li. 19, 65
ALEXANDRE SEVER. 608, 662
ALEXANDRE, S. 467
ALEXINUS. 506, 540, 544
ALFANUS. 490, 546
ALFARIC, P. 201
ALFONS I. 16
AL HADI. 119
AL HARON - al - REŞİD. 119
ALKIBIADES. 587
AL KIFTÎ, Cemal-al-Din. 119
AL KOYRE. 400
ALLATUS. 688
ALMAIN, Jacques. 355
AL MAMUN. 119
AL MEHDİ. 119
AL MUTASAM. 119

AL MUTEVAKKİL. 119, 609
AL PETRAGIUS, Bkz: Al Bitogı
ALPHONS II. 262, 589
ALPHONS V. 262
ALPIUS. 44
AL RAZİ. 343
ALSE. 617
ALSEST. 260
ALVERDES, F. 172
iALUVERNI, Quibelmi. 66
ALYATES. 618
AL ZUZÎ. 343
AMANN, E. 372
AMADANSION. 489
AMAURY DE BENE. 12, 68
AMBROSIUS VICTOR. Bkz. Martin, P. André
AMÉDÉ PREVOST. 43, 667
AMEINIAS. 562
AMELIUS. 45, 47, 522, 623, 627, 651, 652
AMIEL. 666
AMMON, David'in oğlu. 263
AMMONIUS SACCAS. 44, 305, 389, 489, 522, 532, 535, 606, 607, 622, 623, 631, 632, 651, 662, 689
AMPÈRE. A. M. 350, 351
AMPHIKLIA. 623
AMUSSEN, E. 499
AMYOT. 635
ANACHARSIS. 194, 482
ANATOLUS. 44
ANAXAGORAS. 84, 308, 313, 400, 416, 441, 511, 541. 546, 567, 630
ANAXARK. 512. 692, 695
ANAXILAUS. 475
ANAXIMANDROS. 192, 485. 563. 588
ANAXIMEN. 31
ANCILLON, Fr. 413, 414
ANCILTON. 410
ANDER, Sabri Esad. 330
ANDRÉ, P. 359, 386
ANDRÉ ALCIA. 610
ANDRÉ ORCAGNA. 19
ANDREWS. 488
ANDRONIKUS. 142
ANEBON. 48
ANÉCREON. 514
ANFANTIN. 271
ANGEINO Bkz: Politien
ANGELUZZI, TH. 481
ANIBAL. 609
ANITOS. 324
ANNA BOLEYN. 469
ANNE, (Kraliçe). 492
ANNIA CORNIFICIA. 373
ANNICERIS. 141
ANNIUS VERUS. 372
ANSCHUTZ, G. 292, 439
ANTIGONE GONATAS. 405, 542, 582
ANTIMENID. 617
ANTIOKUS, Laodise'li Antiockus. 407
ANTIOKUS, Askalon'lu. 605, 659
ANTIPATER. 440, 497, 552. 573
ANTISTHÈNES. 35, 141, 405, 545, 548, 597, 683
ANTOIN (Sofu). 389, 548
ANTOIN PERSIC. 481
ANTONELLI, M. T. 534
ANTONINUS. 631
ANTONIO CARO. 381
ANTRONIC. 549
APEL, Max. 130, 262
APEMANTOS. 482
APOLLODOR. 140, 416, 604, 663
APOLLONIUS, Tiana'lı. 274, 373, 480, 481. 514, 542. 547, 548, 608
APPELLES. 658
APULÉE. 35
AQUILA GALLIOE. Bkz: Pierre D'Ailly
ARATUS. 541, 581
ARCESILAS. 140, 166, 605, 641
ARCHAMBAULT, G. 81
ARCHERY, Dom d'. 189
ARCHEDEME. 149
ARCHIMED. 252, 266, 659
ARCHIPPOS. 325
ARCHITAS. 535, 536, 541, 593
ARESAS. 593
AREZZO. 479
ARGENSE (Markiz). 537
ARHELAUS, Atinəlı. 416
ARIEN. 542
ARISTAGUES DE LASDIVERD. 690
ARISTARK. 552
ARISTID. 373
ARISTIP, (Aristipos). 141. 166, 415, 693
ARISTO, Sakızlı. 480
ARISTO, (Aristo, Aristoteles). 5, 8, 10, 11, 12, 15, 16. 17, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 34, 35, 41, 60, 65, 66, 69, 70, 84, 91, 118, 119, 120, 121, 127, 141, 142. 149, 150, 157, 158, 167, 172, 173, 181, 183, 187, 212, 225, 226, 227, 232, 235, 249, 256, 259, 260, 263, 264, 266, 267. 268, 270, 272, 293, 307, 308, 314, 322, 324, 331, 337, 338, 344, 345, 347, 348. 355, 356, 370, 380, 381, 383, 394, 398, 399, 400, 401, 408, 412, 416, 417, 418, 421, 422, 428, 432, 439, 442, 443, 445. 446, 451, 460, 462, 480, 481, 488, 489, 490, 494, 495, 496, 497, 514, 515, 516. 525, 528, 529, 530, 533, 536, 540, 541, 542, 543 544, 546, 547, 548, 549, 553, 557, 559, 567, 573, 574, 575, 576, 578, 579. 580, 581, 582, 584, 586, 587, 589, 592, 594, 595, 596, 597, 599, 605, 606, 607, 608, 610. 611, 612, 613, 614, 615, 617. 618, 622, 623, 630, 632, 635, 642, 643, 644, 645, 646, 647. 649, 652, 654, 659, 660, 662, 663, 666, 672, 674, 675, 676, 688, 690, 691. 692
ARISTOKLES, (Aristocles). 693
ARISTON. 695
ARISTOPHANES. 587. 673
ARISTOXEN. 482, 546, 588. 596
ARITHAS. 536
ARIUS. 545. 547. 608
ARKADIUS. 544
ARKELAUS 597
ARKITAS. 541
ARMINIUS. 302
ARMSTRONG. R. A. 382
ARNAULD 226. 228. 231, 494. 498
ARNOBE 166. 361. 441
ARNOLD REYMON. 578
ARPAT, Nazıma. 303
ARSAL, Sadri Maksudi. 384

ARSELIAS. 76
ARTIBIUS. 77
ASHLEY, Lord. 295
ARKLEPIADES. 405, 407
ASKLEPIJENEIA. 635, 675
ASKLEPIODOT (Asclepiodes). 34
ASKLEPIUS. 574
ASMUS. 77
AST. 515
ASTEL, Mist. 517
AŞILINUS. 623
AŞKIN, Muzaffer. 50
ATADEMİR, Hamdi Ragıp. 161, 638
ATENE. 587, 642
ATHANASE. 533
ATHÉNAGORAS. 32
ATHÉNÉ. 166
ATTALA. 166
ATTIKUS. 655
AUBÉ. 82
AUBREY OWYNN. 700
AUBUSTIN, F. 269
AUDIN, V. 323
AUER, K. 495, 631
AUGUSTE. 379, 497, 508, 515, 662
AULUS GELLI. 480, 481, 587
AURÉLIEN. 305
AVEMPACE. Bkz: İbn Bâcce
AVEN PACE. Bkz: İbn Bâcce
AVENCEBROL. Bkz. İbn Cebrul
AVICEBRON. Bkz. İbn Cebrul
AVENARIUS, A. 53, 261
AVERROES. Bkz: İbn Rüşd
AYASBEYGLU, Nevzad. 20, 231

B

BAADER, F. 113, 129, 445
BABEUF. 377
BACH, Victor. 114
BACK, E. 78
BACON, François. 129, 172, 184, 227, 265, 303, 334, 355, 407, 417, 420, 437, 439, 493, 547, 559, 561, 618, 631
BACON, Roger. 12, 19, 65, 66, 320, 614
BACONIN. 153
BADE, J. 355
BAENSCH, O. 176
BAEUMKER, C. 663
BAILLET. 414
BAILLY. 288
BAKE, James. 660
BAIN, A. 433, 434, 439
BAINTON, R. H. 323
BALDWIN, M. 170
BALLANCHE. 354
BALLESTREOS - GAIBROIS, M. 378
BALTHAZAR CORDER. 549
BALY, Dr. W. 476
BAMBERGER, F. 349, 405
BANCAREL. 484
BANERJEA. 87
BARBE, Abbé A. 12
BARBEYRAC. 517, 618, 692
BARDESANE. 412
BARDILI. 587
BARNES. 75
BARRIÉRE DE VIEUZAC. 487
BARROW (Dr.). 491
BARTH, Karl. 126
BARTHÉLEMY Kekermann. 383
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 87, 117, 167, 172, 377, 611
BARTELS, E. 130
BARTHOLMES. 331
BASCH, V. 114
BASILE II. 688
BASILIDE. 372
BASTIAT. 687
BATIS. 31
BATLAMIUS. 7, 28, 119
BATHLHORIE, M. 321
BATON. Pont'lu. 412
BATTISTA MALETA. 266, 687
BAUDEAU. 698
BAUER, F. ch. 133, 619
BAUME, de la. 389
BAUMEISTER. 89
BAUMGARDT, D. 395, 405
BAUMGARTEN. 89
BAÜMKER. 687
BAUR. 386
BAUSORRE. 369
BAUTAIN. 39
BAYAR, Nilüfer. 635
BAYDAR, Nasuhi. 334
BAYET, Albert. 287
BAYLE, P. 62, 118, 128, 142, 187, 188, 198, 226, 231, 252, 253, 258, 272, 369, 457, 494, 580, 613, 622, 696
BEADER, F. 114
BEATTIE. 671
BECCARIA. 465
BECHER. 191
BECHTEREV. 590
BECK, J. Sigismond. 106, 340
BECKER, W. G. 319, 395, 610
BEDERSİ. Bkz: Iedaia Penini
BEEK, Sigsmond. 114
BEETHOVEN. 285, 667
BEISSENER, F. 83
BEITER. 79
BEITTON, K. 439
BELJAME, A. 650
BELL, A. F. G. 668
BELLERMIN. 376
BELLERSEN. 484
BELLIER, P. 597
BEMBÉ, B. 268
BEMBO. 550, 646
BENDA, J. 160
BENDAVID, L. 114
BENDER, Diet. 546
BENOIT CARPSOY, J. 149
BENOIT d'AZY. 180
BENOIT XIII. 642
BENRUBI, J. 163
BENSE, M. 126, 130, 259, 371, 494, 554
BENTHAM. 433, 434, 437
BENTHAM, Samuel. 335, 552
BENZ, E. 148, 616
BERANGER, Tur'lu. 189, 282
BERANGER. 282
BERENNUS. 532
BERGER SILVAIN. Bkz: Marechal (Pierre Silvain).
BERGMANN, E. 186
BERGSON, H. 60, 62, 130, 213, 269, 277, 278, 279, 280, 306, 349, 370, 379, 419, 425, 426, 427, 431, 485, 535, 688
BERIGARD. 339

BERKELEY. 39, 91, 261, 366, 368, 424, 459, 484, 578
BERNARDAKIS. 635
BERNARD d'AREZZO. 495
BERNARDEN LONGUS. 167
BERNARDINO OCHIANO. 545
BERNAYES, J. 579
BERNOUILLI. 492
BERONISIAUS. 545
BEROSE. 573
BERTHELOT. 639
BERTONI, G. 479
BERTRAND, A. 111, 368, 513
BERTRAND, F. 534
BÉRULLE, de. 519
BESANÇON, A. 554
BESMER. 420
BESOLAND. 635
BESSARIOM. 266
BETTI CLERMONT. 38
BEUZART, F. 32
BIALIK, Von. 12
BIDEZ, J. 49, 656
BIÉMA, M. Van. 131
BIERMANN. 383
BIESTER. 495
BILFINGER. 258
BINDE. 579
BINET, Dr. A. 612
BION. 140
BIRKENMAJER, Alex. 67
BISHOP, M. G. 572
BISMARCK. 190
BITAUBE. 668
BLAIR, H. 668
BLANQUIS, Mr. 687
BLASCHE. 127
BLASER, H. 559
BLETTERI, La. 77
BLIEMETZRIEDER, P. 33
BLAUCH, Léon. 494
BLONDEL, Ch. 259
BLONDEL, Maurice. 353, 528
BLÖCKER, G. 359
BLUM, Eugène. 598
BLUMENBACH. 103
BOAS, Franz. 60
BOBERTAG, O. V. 370
BODE, Von. 451
BODDE, D. 475
BODNER, Sofu. 210
BODRERO. 683
BOÉCE. 33, 148, 286, 487, 515, 519, 655
BOECK, J. de. 596
BOEHME, Jacob. 211, 253, 559, 650
BOEHME, R. 529
BOER, T. J. de. 7, 31
BOERHAAVE. 63
BOETHIUS, M. 389, 541
BOÉTI, E. 447, 634
BOHLIN, Torsten. 126
BOHOR İSRAÏL. 12
BOILEAU. 198, 581
BOINNEBURG, Baron. 227
BOIS-DEFERRE, P. 359
BOISSIER. 186, 481
BOISSONARD, J. E. 141, 379, 545, 688
BOLINGBROKE, Lord. 650, 662
BOLLNOW, D. F. 43, 371
BONALD, M. de. 445, 616
BONALD, De. 355
BONAPART, Joseph. 466
BONAPART, Louis. 685
BONARD, J. 361
BONN, Fr. Got. 114
BONNET, Ch. 37, 303, 352, 487, 669
BONOMI, J. 393, 550
BOOKER. 560
BOOL, Georges. 70, 467
BOOL, Morgan. 289
BOPP, K. 176, 476
BORCHEST, E. 498
BORD, Max. 83
BORDAS, Demolin. 359
BOREA, Soranus. 479
BORJIA, Sezar. 332
BORNKOMM, H. 323
BOROWSKI. 106
BORRIER. P. 452
BOSANQUET, 335
BOSCOVICH. 83
BOSSES, P. des. 231
BOSSUET. 158, 165, 188, 197, 229, 323, 356, 376, 454, 458, 459, 494, 519
BOSTROEM. 222
BOUCHANAN. 192
BOUCHITTE, H. 147
BOUCHOT, M. F. 645
BOUDRILLARD. 355, 472
BOUGANVILLE. 643
BOUGLÉ. 687
BOUILLET. 624, 672
BOUKHARINE. 384
BOUVILLÉ, M. de. 334
BOUVILLIER, M. 188
BOUVILLIER, Fr. 226, 259, 291 359
BOURDEAU, J. 200
BOUREN. 294
BOURIGNON, Antoinette. 638
BOURNET, H. R. Fox. 303
BOURQUET, G.H. 560, 561
BOUTARD, C. 180
BOUTERWECK. 156, 386, 402
BOUTROUX, E. 60, 114, 163, 231, 269, 308, 417, 432, 528, 572, 596, 604, 638
BOUYER, L. 572
BOVARIUS. 414
BOYLE, Robert. 228, 229, 294
BOZARD. 271
BOZNE. 643
BÖCKLIN. 506
BÖHME, J. 463, 531, 638
BÖHMERT, W. 70
BÖSCH, J. M. 191
BÖSE, E. 384
BRACKEN, E. V. 213
BRADLEY, H. 338, 691
BRANDES, G. 126, 547
BRANDIS, Louis. 60, 401
BRASH, Mor. 405
BRAUN, H. 191
BRÉAL, M. 476
BRÉHAT. 180
BRÉHIER, E. 34, 35, 43, 60, 74, 126, 130, 148, 157, 158, 170, 177, 180, 191, 197, 254, 265, 269, 270, 290, 298, 299, 306, 307, 339, 342, 352, 381, 393, 405, 448, 451, 458, 481, 485, 491, 494, 513, 520, 521, 537, 554, 566, 577, 582, 592, 593, 597, 604, 624, 634, 638, 660, 680, 686, 687, 688, 690, 695, 699
BRENNIUS. 532
BRENTANO, F. 140, 383, 397
BRESLAU, M. Le. 692
BRETON, M. Le. 60
BRIBAZE, M. 545
BRISSON. 672, 693
BROCA. 216
BROCHARD, V. 166, 407,

408, 606, 683, 695, 696
BRODY, H. 75
BROECKH. 594
BROGLI, de. 63
BROGLIE, Marechal. 171
BROMLEY, Thomas. 651
BROMIUS. 592
BRONTINUS. 529
BROSSEIS. 73
BROUSSET. 485
BRUCKER. 28, 71, 118, 120, 443, 575, 662
BRUKHARDT. 500
BRUNCK. 592
BRUNO, J. 12, 39, 122, 123, 163, 209, 248, 254, 333, 569, 575
BRUNSCHWIG, L. 259, 280, 426, 427, 452, 572
BRUTUS. 142
BUCHLER, J. 579
BUCHNER, L. 444
BUDA. 194, 222
BUDÉ, G. 71, 624
BAUFFIER. 180
BUFFON. 64, 291, 360, 484, 487, 488
BUHLE. 16, 114
BÜHLER, K. 155
BULOV, Edouard. 521
BURALI, Forti. 578
BUNYAN, D. 56
BURIDAN. 380
BURKE. 671
BURKHARD, K. J. 490
BURKS, A. W. 578
BURNET, J. 401, 531, 564, 567, 575, 594
BURNOFF, N. V. 129
BURNOUFF, Eugene. 114
BURUK. 334
BUSSON. 661
BÜHNER, L. 118

C

CABANIS. 73, 200, 350
CABEEN (D. C.). 459
CABİR BİN AFLAH. 342
CABOCHE, M. 160
CAGLIOSTRO. 106
CAIUS MUSONIUS. 479
CAIUS (Kaligola). 597
CAIUS. Bkz: Joseph.
CAJETAN, Kardinal. 380, 381
CALAMUS. 521
CALLICLES. 512, 513
CALPURNIS PISON. 592
CALVIN. 460, 618
CAMBEL, A. 366
CAMERARIUS. 191, 611
CAMLALL, W, E. 472
CAMMOZZI. 525
CAMPANELLA. 192, 339, 381, 394, 414, 428, 472, 481, 575, 618
CAMPORI, M. 479
CANDOLLE, Dr. 669
CANTONI, C. 114
CANZONE DE BENVINI 443
CAPELLA. 37
CARCOPINA, cl. 180
CARDAN, J. 119, 414, 484
CARLINI, A. 201, 303
CARLYLE. 434, 491
CARNEADES, Bkz: Karneades.
CARNESIS, B. V. 71
CARNOT. 169, 420, 424, 426
CARO, M. E. 75, 294, 336, 353, 439, 552
CARPANTER, J. E. 382
CARRA DE VAUX. 21, 22, 25, 26, 28, 31
CAR-VALHO, J. de. 265
CASCALES, C. 535
CASSAN, M. A. 375
CASSIRI. 119
CASSIRER, E. 464
CASTBEREAGH, (Lord). 334
CASTELLI, Emrico. 158, 334
CASTILLON. 173, 413
CASUABON. 292
CATILIUS SEVERUS. 372
CATON. 608, 610
CAUDENTUIS. 394
CAVAZUTTI, G. 479
CAVOUR. 362
CAYLUS. 284
CEIOMIUS COMMODIUS. 373
CELLARRIUS. 443
CELSE. 76, 481
CEMAL AL-DİN AL-KIFTÎ. 21
CEMŞİD. 194
CERCORP. 529
CÉSAR. 142, 198, 465, 508, 608
CÉSAR, Borgias. 508
CÉSAR CEREMONINI. 649
CEVDET PAŞA. 14
CHABAUD, A. 431
CHAIGNET, A. Ed. 149, 596, 663, 672, 680
CHALIBEUS. 42
CHAMBERS, R. W. 472
CHANDLER. 370
CHANG, C. 139
CHANINE, A. 61
CHANTECLAIRE. 77
CHARBONNEL, R. 514, 650
CHARCOT, 61, 475
CHARLEMAGNE. 508
CHARLES II. 295, 301, 302
CHARLES V. 497
CHARLES VIII. 443
CHARLES IX. 618
CHARLES XII. 228, 230
CHARLES, Emile. 614
CHARLES GUILLAUME. 69
CHARLES THEODORE. 173
CHARPENTIER. 411
CHARRON, P. 137, 414, 447, 451
CHASSANG. 609
CHASTELET, Madam. 494
CHATEAUBRIAND. 177, 377, 439, 514
CHATERINE DE MEDICI. 264
CHAUMETTE. 376
CHAUVIN. 163
CHE HOUANG-Tİ. 473
CHEN, L. T. 411, 475
CHÉNIER, A. 483
CHESTER FIELD, Lord. 455
CHEVALIER, J. 442
CHÖFFER, H. 289
CHOSROÈS. 544
CHRÉTIEN, F. 537
CHRIST, W. Von. 663
CHRYSOLORAS, Jean. 589
CHRISTIAN PETERSON. 587
CICERON. 118, 128, 140, 142, 149, 164, 165, 166, 187, 266, 267, 268, 293, 310, 336, 337, 338, 362, 398, 406, 412, 415, 416, 428, 451, 485, 519, 540, 541, 542, 553, 554, 581, 584, 585, 587, 592, 593,

605, 606, 609, 629, 633, 634, 642, 645, 646, 657, 658, 659, 662, 673, 692, 695, 700
CIESZKOVSKI, Kont. 429
CINO DA PISTIA. 583
CIOBERTI. 393
CIOVANNI, V. di. 366
CLAPARÈDE, E. 610
CLARCK. 43, 258, 303, 492, 493
CLAUDE II. 544
CLAUDE PERROLT. 185
CLAUDIEN. 413
CLAUSIUS. 169
CLEANTHE. Bkz: Kleant.
CLÉMENT III. 167
CLÉMENT V. 319, 583
CLÉMENT VIII. 573
CLÉAMENT XII. 640
CLÉAMENT XIII. 453
CLÉAMENT (İskenderiyeli). 149, 308, 372, 522, 588, 642
CLERC, J, le. 303
CLESTHEN. 405
CLICTOU, Josse. 225
CLODIUS. 631
CODIGNOLA, A. 393
COERANUS. 480
COHEN, S. S. 75, 349
COHEN, Herm. 484. 485
COLBERT. 582, 598
COLBROOKE. 84, 86, 87, 88, 114, 115, 117
COLE, G. D. H. 539
COLIDEN. 70
COLLIE. 135
COLLIGET. 19
COLLIN. 229, 484
COLLIS. 228
COLOMBE, Christophe. 314, 667
COLORIDGE. 490
COMBRE DOUNAUS. 390
COMENIUS, Amos. 66
COMMODIUS. 389
COMPARETTI, D. 560
COMTE, Aug. 70, 117, 157, 167, 191. 222, 223, 269, 276, 286, 287, 293, 294, 329. 371, 372, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 426, 432, 433, 434, 590. 695
CONCHE. 354
CONDÉ, Prens. 158
CONDILLAC. 63. 73, 182, 199, 200, 201, 276, 291, 297, 303, 326, 328, 350, 351, 353, 385, 414, 423, 445, 617, .656, 669, 686
CONDIDE. 619
CONDORCET. 34, 160, 297, 303, 484
CONGNEJ. 675
CONGREVE. 650
CONNOT, D. J. O'. 303
CONSTANCE. 76
CONSTANCE. Bkz: Psellos
CONSTANTIN. 44, 164
MONSTANTIN, Monomaque. 494
CONTINI, G. 586
CONTRANINI. 645
CONWAY, M. D. 550
COOPER, W. 184, 539
COOPER, Edna. 561
COOPLAND, G. W. 498
COPERNIC. 120, 122, 202. 313, 314, 398, 498, 594. 595, 666, 667
CORCANI. 21, 22
CORDIER. 180
CORNEILLE. 183
CORNELIUS, H. 114
CORNING, H. 555
CORNU, A. 384
CORREAD. 430
CORRÉARD. 431
CORREGE. 453
CORRIC, Ivan. 78
CORSINI, Kardinal. 453
COSTE, De. 296, 371, 494, 581
COUGNEJ. 674
COURNOT. 422, 433
COURTNEY, W. L. 439
COUSIN, V. 39, 43, 49, 60, 72, 83, 161, 200, 257, 271, 272, 291, 303, 326, 349, 350, 354, 366. 381, 414, 494, 499, 519, 525, 527, 528, 545, 572, 589, 680
COUSIN, J. 549
COUTURAT, L. 170, 259, 578
CRANTOR. Bkz: Krantor
CRATES. Bkz: Krates
CRAWFORD, H. W. 43
CRELLIUS. 483
CREMONINI, Cesar. 268
CREUZER, S. 525, 528. 535. 622, 624
CRIPPA, R. 528
CRITPUS. 164
CRISTESCO, Stefan. 535
CROCE, B. 113, 148, 158, 256, 283, 284, 285, 292, 307, 396, 575, 608, 629
CROISET, M. 635
CROISET, A. 635
CROIX DU MAIN. 286
CROMWELL. 439
CROUZAZ. 695
CRUSIUS. 97
CUDWORTH. 295, 460, 463
CUJAS. 447, 610
CUMONT. 369
CURLITT. 550
CUSA, Nicola de. 225
CUVIER, G. 172, 350
CUVIER. 391, 488
CUVILLIER, A. 270 279,
CYRUS. 332, 379

D

DACIER. 635
DAGOBERT D. RUNES. 33, 36, 324, 485, 578
DAHRENDORE, R. 385
D'ALEMBERT. 441, 465, 484
DALE, Davide. 538
DAMASCIUS. 34. 35, 472, 525, 554, 609, 672
DAMIANI, Pierre. 369
DAMIEN. 608
DAMIRON. 75, 180, 186, 188, 201, 286, 303, 337, 385, 389, 484
DAMO. 325
DANGIN. 491
DANIYAL. 654, 655
DANTE. 19, 293, 379, 394, 439. 583, 584, 585, 666
DANZEL. 284
DARDANIUS. 440
DARESTE. G. 472
D'ARGENCE. 180, 186
DARWIN. 152, 172, 190, 257, 329, 360, 433, 446, 501, 503, 578, 590, 591, 700
DASSIER. 453
DAUNOU, M. 129, 176, 645. 662
DAURIAC. 60
DAUSSEN. J. 130
DAVID. Diyana'lı. 12, 525
DAVIES, Oliver. 635

DAVUD, Hz. 163, 266
DAW, J. 134
DE BATTEAUX. 284
DEBORINE. 261
DEBRIT, Marc. 365
DE FAYE, E. 539
DE GÉRANDO. 490
DEGUIGNE. 197
DE HENNE. 598
DEJARDIN, A. 491
DELACROIX, H. 126, 521
DELAMBERE. 660
DELASALLE. 281
DELATTRE. 50
DELBOS, V. 353, 359, 459, 538
DELBRÜCK, F. 114
DELESSERT, Benjamin. 668
DELEYRE. 484
DELHOMME, J. 359
DELAUNAY, F. 604
DEMETRIUS CHALCONDYLE. 267
DEMETRIUS POLIORSE. 405, 412
DÉMÉTRIUS LOKON. 532, 592, 593
DEM, Liron. 283
DEMOKRIT. 84, 85, 86, 226, 308, 309, 312, 314, 415, 423, 461, 472, 485, 511, 519, 567, 604, 630, 659, 680, 693
DEMOLINS, Edmon. 269
DEMONAX. 545, 579
DEMOSTEN. 434, 540, 645
DENEKE, O. 289
DENIS SAURAT. 440
DENIS, Madam. 181
DENIS, Stoacı. 532, 592
DENIS, J. 534
DENOMY, J. 498
DENY, Egeli. 609
DENYS, Aréopagite. 33, 67, 225, 305, 359
DENYS, Halikarnaslı. 149
DENYS SOVAGE. 264
DERMENCHEN. 355
DENKE, O. 289
DERK BODDE. 411
DESCARTES. 23, 25, 62, 87, 88, 91, 93, 94, 109, 128, 143 157, 159, 160, 161, 163, 176, 177, 181, 182, 183, 185, 188, 210, 223, 226, 228, 229, 232, 233, 235, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 251, 254, 256, 257, 269, 270, 272, 276, 287, 288, 289, 291, 294, 298, 303, 320, 339, 351, 353, 356, 358, 259, 364, 366, 379, 387, 391, 395, 404, 414, 417, 425, 426, 428, 431, 441, 444, 453, 460, 461, 462, 463, 479, 491, 493, 497, 498, 513, 518, 561, 568, 569, 579, 582, 591, 595, 618, 640, 641, 642, 643, 656, 669, 687, 691
DESIUS, 532
DESJARDINS, A. 77
DESJARDIUS, Paul. 168
DES'GRAVES, L. 459
DESLANDES. 365
DESMAIZEAU. 128
DESMARETES. 498
DESPILLON, P. 661
DESPORT, F. 531
DESSAUER, F. 494
DESTUT DE TRCY. 129, 200, 297, 350, 485, 669
DE TONGUEDEC. 65
DEUSSEN, J. 130, 554
DE VRIES. 645
DEWEY, J. 59, 303, 394
DEYCKS. 43
D'HOLBACH, Baron. 185, 276, 375, 440, 446, 465, 483, 487
DIAMBRINI, S. 158
DIEHL. 690
DIDEROT. 64, 180, 184, 186, 276, 284, 375, 465, 466, 483, 484, 487, 635, 686
DIDEROT, Madam. 487
DIDOT, Firmin. 477
DIELS, H. 309, 399, 401, 412, 537, 554, 564, 567, 589, 593, 596, 680, 683
DIEPGEN, P. 559
DIETRICH, Aug. 517
DILTHEY. 63, 289, 292, 293, 416, 443, 516, 535
DINARK. 488, 489
DINGLER. 330
DIOCLES. 546
DIOCLÉTIEN. 164
DIODOR, KRONUS. 540, 604
DIODOR, Sicilyalı. 544
DIODOROS. 546
DIOGÉNETE. 372
DIOGÉNE, Babilli. 149, 440, 552, 593
DIOGÉNE, Sinoplu. 140, 141, 485, 545
DIOGÉNE, Seleusi'li. 592, 672
DIOGÉNE LAERCE. 31, 140, 149, 155, 166, 268, 308, 309, 324, 325, 405, 406, 412, 415, 416, 447, 472, 481, 482, 529, 535, 540, 541, 542, 544, 546, 547, 553, 554, 562, 580, 581, 582, 583, 587, 588, 589, 592, 593, 594, 609, 617, 618, 641, 645, 646, 660, 661, 662, 663, 680, 681, 683, 693, 694, 695, 696
DION. 600
DION, Chrysostome. 390
DIONYSODOR. 548
DIOPHANT. 545
DIJ KESTERHUIS, E. J. 610
DISEARK. 553
DLEAUNAY. 141
DOLLEANCE, E. 539, 687
DOMENICHELLI, Theophilo. 65
DOMIÉLOU, J. 534
DOMINITIEN. 479
DOMITIEN. 631, 700
DOMITIO CALVILLA. 372
DOMNA. 35
DON CARLOS. 579
DORELLE. 60
DORIAC, Lionel. 431, 616
DORM, Christ. 71
DOUGLAS, A. H. 650
DOCHMER. 630
DÖEHMER. 635
DÖRING. 114
DREBELIUS. 258
DREYER, K. 12
DRIESCH, Hens. 416
DU BARTES. 610
DUBNER. 635, 672
DUBOIS REYMOND, E. 186, 475
DU BOS, Paul. 271, 284, 394
DUCAS, Michel. 689
DUCASSÉ, P. 359
DUCONSEIL, N. 459
DUGALL, J. 494
DUGALT, Stewart. 72, 74, 75, 291, 335, 433, 668, 669

DUGAS, L. 60, 270
DUGLAS, R. K. 139
DUHAMEL, M. 582
DUHEM, P. 266, 277, 328, 433, 498, 537, 560, 607, 639
DUHRING. 500
DULES, H. H. 197
DUMARSAIS. 440, 484
DUMA, Georges. 61, 169, 613
DUNS SCOT, J. 7, 12, 128, 256, 279, 286, 355, 380, 383, 392, 515, 528, 578, 581, 614, 615, 645
DUPIN, Elliss. 189, 288, 355, 547
DUPRING. 446
DUPONT, P. 187
DUPONT DE NEMOURS. 699
DURAND DE SAINT-POURCAN. 131
DURANT, W. 513
DURIS. 589
DURKHEIM, E. 134, 168, 170, 286, 287, 476, 477
DUTENS, L. 258, 515
DU THEIL. 700
DURIS. 584
DUYRIENDAK, J. J. L. 197

E

EASTWOOD, D. M. 572
EBERHARD. 89, 106, 113
EBERNSCHTEIN. 636
ECKHART. 231, 322
EDGAR PIERCE. 286
EDESIUS. Bkz: Aedesius.
EDOXE. 689
EFLATUN. 5, 8, 9, 12, 15, 18, 25, 35, 44, 47, 70, 72, 76, 80, 81, 96, 119, 120, 121, 123, 132, 141, 142, 144, 148, 149, 150, 155, 157, 159, 166, 180, 193, 215, 225, 232, 236, 249, 260, 263, 264, 266, 268, 272, 273, 274, 282, 285, 293, 304, 309, 310, 323, 325, 331, 337, 338, 344, 347, 356, 362, 365, 369, 375, 389, 394, 397, 399, 402, 404, 405, 406, 408, 412, 416, 417, 418, 421, 428, 433, 434, 441, 442, 443, 445, 446, 451, 454, 459, 460, 464, 467, 472, 478, 482, 484, 488, 489, 490, 500, 503, 511, 522, 525, 527, 529, 532, 533, 535, 536, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 553, 558, 561, 562, 563, 571, 573, 574, 575, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 590, 591, 593, 594, 596, 598, 599, 601, 602, 603, 605, 606, 607, 609, 610, 612, 615, 618, 622, 623, 624, 625, 628, 629, 630, 632, 633, 634, 635, 641, 643, 644, 645, 646, 649, 652, 654, 655, 659, 662, 663, 666, 667, 668, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 680, 681, 682, 688, 689, 690, 691, 693
EGGER. 305
EHRLE. 687
EINSCHTEIN, A. 328, 421
EISLER, R. 537
ELCIN, E. T. 513
ELIE, İlya. 262, 525
ELISÉE RECLUS. 153
ELLINGER. 398
ELLISEN, O. A. 191
EMERSON. 56, 499
EMIL CHARTIER. Bkz. Alain
EMILIANUS, Scipion. 337, 631
EMMANUEL CHRILORAS. 266
EMPEDOKLES. 12, 308, 311, 313, 314, 356, 418, 424, 511, 557, 558
ENGELLAND, H. 398
ENGELS, Fr. 118, 158, 468, 621, 683
EPAMINONDAS. 325
EPIDAURE. 379
EPIGONUS. 545
EPIJEN. 149
EPIKTET, EPIKTETOS. 352, 373, 374, 375, 406, 480, 483, 533, 542, 576, 643, 672
EPIKÜR, Epikuros. 31, 85, 88, 97, 102, 141, 165, 195, 249, 268, 297, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 339, 348, 352, 392, 415, 416, 449, 485, 489, 519, 592, 593, 597, 634, 645, 663, 673, 695, 699
EPIPHONIUS. 545
ERASMUS. 183, 225, 268, 469, 519, 555
ERDM, Ed. 341
ERDMANN, Ed. 258, 445, 515
ERDMANN, B. 131
ERENNIUS. 623
ERIGÈNE, Scot. J. 33, 672
ERİŞİRGİL, Mehmed Emin 114, 513
ERIXIAS. 459
ERNEST. Auguste. 229
ERNOUT, A. 318
ERSCH. 259
ESDRAS. 442
ESOPE. 366
ESSERTIER, Daniel. 62
ESTIENNE, Henri. 225, 635
ESTIEN, François. 194
ESTIÈVE, H. de. 521
EŞIL, Echyle. 495, 530, 531
ETAPLES, D'. 611
ETIENNE, L. 187
EUBOLIDE. Bkz: Öbolid.
EUCKEN, R. 201, 519, 559
EUDEMOS. Bkz: Ödemos
EUGÈNE, Prens. 231, 453
EULER, L. 173, 413, 477
EUNALIUS, Eunape. Bkz: Önapus
EURAPIUS. 44
EURILOQUE. 667
EURYTUS. Bkz: Öritus
EUSTHATHE. Bkz: Öztatius
EUTROPE. 389
EVANDR. 166
EVATHLUS. 671
EVHEMER. 526, 554, 583
EWELIN. 89
EYMERIC. 469
EYUBOĞLU, Sabahattin. 451

F

FABIUS MAXIMUS. 486
FABRISIUS. 35, 266, 369, 379, 525, 545, 589, 604, 606, 609, 635, 688, 690

FAGUET, E. 431, 451, 510, 513
FAME. 166
FANC. 338
FARABÎ. 5, 7, 12, 16, 21, 31, 119
FARADAY. 390
FATLER. 604
FAUCHE, A. 119
FAUSTUS. 361
FAYE, E. de. 534
FAYOLLE. 483
FEBURE. F. 323
FECHNER. 328, 577
FEDER. 113
FEIBLMAN, J. K. 404
FEICKE, G. 43
FEIGEL, F. K. 538
FELIX KUHN. 325
FENÉLON. 40, 43, 188, 352, 472, 494, 552
FERDINAND, Kral. 262
FERESID, Ferecyde. 530
FERGUSON. 303
FERMAT. 414, 568
FERNAU, Gabriel. 123
FERRAND, Mell. 63
FERRAZ. 206
FERRESSO, G. 304
FERRİ, L. 650
FERTAZ. 201
FESCHNER. 50, 52, 306
FESTSCHER, Z. 118
FEUERBACH, L. 70, 114, 259, 290, 383, 444, 506, 512, 687
FEUILLET. 354
FEVRE, J. Le. 131
FISCHER, G. H. 49
FISCHER, Kuno. 259
FICHTE. 39, 40, 131, 132, 142, 143, 144, 167, 191, 206, 265, 270, 289, 322, 341, 401, 428, 478, 499, 512, 519, 520, 524, 583
FIELDING. 494
FILMER. 300
FIORANTINO, V. 371, 372, 649, 650
FIRRNUS. 645
FISAGOR, Pythagoras. 12, 46, 81, 85, 120, 122, 166, 192, 193, 225, 274, 325, 348, 362, 443, 460, 461, 472, 480, 514, 522, 529, 530, 535, 536, 546, 558, 562, 564, 567, 574, 588, 590, 593, 594, 596, 597, 599, 609, 659, 669, 673, 674
FINDIKOĞLU, Z. Fahri. 15, 269, 287, 485
FLATT. 113
FLAVELL, J. H. 610
FLAVIUS. 608
FLEISCHER, J. W. 641
FLETTNER. 127
FLEURY, Kardinal. 387, 453
FLINT, R. 15, 222
FLORUS. 458
FLOTTES, Abbée. 499
FLOURNOY, Th. 66
FLUCCUS. 597
FLUDD, Robert. 121, 150, 414
FONSGRIVE, G. 307, 528
FONTENELLE. 63, 172, 174, 183, 188, 226, 228, 258, 353, 356, 359, 387, 466, 664
FORDEHAM, F. 287
FOREST, A. 281
FORMAY. 664
FORTLANDER, K. 32
FORTMAN, D. 209
FOSSARD, G. 134
FOUCHER. 258
FOU-Hİ .136
FOILLÉE, A. 117, 163, 418
FOULQUIE, Paul. 126, 215, 279, 280, 281, 371
FOUN-YU-LANG. 411, 475
FOURGUES, Ed. 180
FOURIER, Charles. 683, 637
FOWLER, Ed. 554
FOX. 336
FORKE, A. 395, 475
FRACASTORI. 266
FRAMPTON, M. E. 269
FRANCFRANC. 340
FRAME, M. 452
FRANCK, Ad. 11, 12, 43, 87, 180, 291, 328, 334, 349, 353, 355, 382, 472, 532, 559, 598, 650, 687
FRANCK, O. 139
FRANÇOIS I. 225, 265, 537, 618, 660
FRANCOIS GEORGIE. 412
FRANCOIS ETIENNE. 192
FRANÇOIS MAYRONIS. 528
FRANKEL, (Haham). 402
FRANKLIN, B. 634, 671
FRANZ BECK. 267
FRANZ MAHRING. 384
FRATER TACITURNUS. Bkz: Kierkegaard
FRAYER. 334
FRDAHAM, F. 78
FRED, Z. 113
FRÉDÉRIC I. 132, 230
FRÉDÉRIC II. 89, 163, 173, 181, 213, 230, 300, 321, 332, 368, 388, 389, 413, 465, 495, 555, 664, 668, 698
FRÉDÉRIC GUILLAUME. 106, 189
FRÉDERICH SCHAFBERGER. 132
FREI, Joh. 683
FREMANN, E. 579
FRERET. 484
FREUD, S. 61, 62, 77, 78, 369
FREUDENTHAL, M. 405
FRIEDMANN, C. 259
FRIEDRICH, H. V. 451, 452
FRIES, J. F. 114, 488, 538
FRISCH. 123
FRONTON. 372
FULLEBRON. 537
FUNG, Y. L. 139
FUNKE, G. 353
FÜRST, N. 85

G

GABBA. 480
GABELENZ, Von der. 139
GABRIEL NAUDE. 145
GALERIUS. 652
GALILÉE. 122, 228, 314, 381, 394, 414, 485, 498, 568, 591, 606
GALIEN. 267, 308, 343, 398, 407, 529, 535, 559, 658, 659, 662, 690
GALL. 397, 477
GALLIAS. 680
GALLIE, W. B. 579
GALLIEN. 534
GALLUPI. 366
GALLUS. 75
GALVANI. 218
GARASSE. 376
GARBE, R. 117
GARIN, E. 586
GAR-LAGRANGE, P. 681

GARNIER, Ad. 72, 259, 618
GARVE, ch. 113, 477
GASPAR, M. 123
GASPARI, D. 365
GASSENDI. 160, 187, 227, 228, 249, 258, 295, 339, 414, 561, 582
GASSEL, D. 79
GATT. 466
GAUBIL, P. 141
GAUDENTIUS. 396
GAULLE, General. 359
GAUTHIER, M. 359
GAUTHIER, Léon. 21, 30
GAUTSER VIGUAL, L. 443
GAZALÎ. 5, 7, 14, 19, 27, 29
GEBZER. 521
GEBHARDT, C. 264
GEHLEN, A. 561
GEMELLI, M. 687
GEMIA. 623
GEMISTE PLETHON. 262, 394
GENIN. 272
GENTILE. 158
GEOFRIN, Madam. 465
GEORGE SAND. 271
GEORGE, Trabzonlu. 398
GEORGES, Prens. 231
GERARD, O. 632, 635
GERBERT. 177, 659
GERH. 259
GERHARDT, E. J. 232, 253, 258
GERMEN, M. 362
GERSON. 68
GÉSÉNIUS. 283
GEVSA, I. Alaattin. 266
GEYSER, M.687
GIANNOZZO MANETTI. 267
GIARD, Alfred. 221
GIBELIN, J. 114, 672
GIDE, André. 452
GIESZ, L. 513
GILBERT. 200
GILLAM, J. G. 672
GILLE CORBIN. 304
CILLESPIE, C. M. 540, 544
GILSON, Et. 21, 28, 32, 33, 34, 35, 65, 67, 68, 81, 82, 127, 166, 176, 267, 321, 337, 338, 343, 349, 361, 380, 387, 490, 497, 532, 534, 546, 577, 607, 614, 615, 616, 687, 700
GINGUENE. 394
GINSBERG, M. 395
GINZBURG, S. 324
GIOBERTI. 362, 366
GIOVANNI. 430
GIOVANNI. 427, 428
GIRARD, Jules. 531
GIRARD, Friburglu. 485
GIRARD, A. 224
GIRAUD, V. 180
GIROUX. 265
GIZOT. 200
GLICON. 330
GLISSONIUS, Fr. 249
GLOVER, Edward. 78
GOBE, T. 48
GOBINEAU, Cont de. 14
GOBLOT. 422
GOEDECKEMAYER. 696
GOETHE. 38, 39, 43, 213, 283, 289, 401, 405, 494, 508, 512, 524
GOMPERZ, Th. 400, 401, 531, 567, 588, 589, 593, 596, 660, 674, 681, 683, 688
GONZAGUE. 633
GOODENOUGH. 82
GORDEMOY. 356
GORDIEN. 623
GORGIAS, Leontium'lü. 35, 45, 643, 682
GORKY, M. 261
GOSDENOUZH, E. 88
GOSS, E. 200
GOSSEN. 555
GOT, J. 114
GOTAMA. 83, 85, 86, 87
GOTTSCHED. 282
GOUDGE, T. A. 579
GOUGH, J. W. 294, 303
GOULARD, Simon. 192
GOURMONT, R. de. 224
GOURNAY. 698
GOYET, Abbée. 265
GÖKALP, Ziya. 269
GÖKBERK, Macid. 259
GÖRLITZ, W. 375
GÖTTING, Ch. 592
GRABMANN, M. 71
GRAEL, H. G. 139
GRAF, M. 226
GRAMMOND, Duc de. 180
GRAMONE, G. 184
GRANET, M. 197
GRATTAN, J. H. 60
GRAVE, Jean. 151
s'GRAVESANDE. 201, 303
GRAWINCKEL. 699
GREEN (Thomas Hill). 338, 490
GRÉGOIRE. 33
GRÉGOIRE, Nazianzeli. 545
GRÉGOIRE, Nisse'li. 488
GRÉGOIRE XIV. 573, 575
GREGORIEV. 429
GRÉGORIÜS ANEPONIM. 494
GREMONE, G. 691
GREN, Karl. 197
GRENZMANN, W. 289
GREUZER. 480
GRIGORIEV. 430
GRONOVIUS. 338, 517
GROTE, L. 259, 266
GROTIUS, H. 129, 256, 416, 691, 692
GRÖFE. 485
GRUBMANN. 687
GRULLES, H. 200
GUBERLET, M. 259, 687
GUÉROULT, M. 342, 359
GUHRAUER. 259, 284
GUILLAUME, Alvergne'li. 7, 19, 64, 176
GUILLAUME d'ORANGE. 295, 300
GUILLAUME, Occam'li. 65,66
GUILLAUME I. 189
GUINAUDEAU, O. 213
GUITTON, J. 259, 572
GUIZOT. 350, 430
GUNDISALVI. 12
GUNTHER, Ant. 401
GUNTHER, L. 123, 538
GURLITZ. 283
GURV, G. 310
GURVITCH, G. 202, 206, 209, 306, 687
GUTTMANN, J. 34, 75, 349
GUYEAU, J. M. 152, 503, 667
GUYON, Madam. 639, 651

H

HAASE, Fr. 381, 406
HABERLING, W. 476
HACKMANN, H. 139
HADRIENE. 79
HAEKEL, E. 118

HAENISCH, K. 209
HAERING, The. 521
HAFENERFFER. 120
HAFIZ-AL-DİN-ACAMÎ. 17
HAGER, J. Ge. 544
HAHN, P. 289
HALBWCHS, Morice. 231, 258
HALDE, P. du. 117
HALEVY, D. 492, 687
HALLEN, E. V. D. 213
HALLER. 218
HALMA, Abbée. 691
HALT, A. 672
HAMANN. 39, 113
HAMBERGER. 306
HAMELIN. 280
HAMILTON, W. 27, 70, 260, 289, 370, 390, 391, 434, 437, 438
HANG-Tİ. 290
HANFORD, J. H. 440
HANNEQUIN. 639
HAN-FU-TSEU. 196
HANSCH, M. G. 258
HANSON, R.P.C. 534
HARCHEL. 89
HARDENBERG, Baron. 519
HARDUIN, P. 163, 187, 376
HARLES. 688
HARMS, B. 209
HARRINGTON. 472
HARRIS. 477
HARTLEY. 303, 335, 433, 434, 551, 671
HARTMANN, E. V. 129, 202, 307, 353, 516
HARTSHORNE, Ch. 578
HARUN, Hz. 263
HARUN AL-REŞİD. 119
HARVEY, James. 59
HARZFELD, A. 567
HASSE. M. 66
HASLER, Th. 213
HASSMANN, L. 402
HATİB LİSAN-AL-DİN. 13
HATZ FELD, A. 560
HAURÉAUT. B. 160, 189, 266, 288, 321, 349
HAYDAR RİFAT. 262, 332, 635
HÉCATÉ. Hekate. 485, 653
HECHOLZ, H. 43
HEGEL. 14, 40, 50, 125, 133, 134, 142, 148, 157, 190, 191, 205, 209, 271, 272, 277, 282, 283, 293, 371, 372, 383, 421, 425, 426, 428, 429, 444, 484, 490, 499, 512, 515, 516, 520, 521, 540, 558, 567, 590, 591, 663, 687
HEDÉRER, E. 521
HEGER, A. 83
HEIBERG. 401
HEIDEGGER. 126, 155, 309, 371
HEIDENREICH. 114
HEIMANN, F. 630
HEIMSOETH, H. 513
HEINEMANN, İ. 660
HEINIUS. 589
HEINSIUS, D. 390, 396
HEINTZE, Max. 604, 621
HELIKON. 541
HELLEBRAND, K. 477
HELMOLTZ. 392, 591
HELMONT, Jean B. Van. 150, 559
HÉLVETIUS. 39, 64, 186, 276, 303, 368, 433, 453, 484, 487, 488, 630, 661
HELZINGER. 546
HEMMER, H. 81
HEMON. 200
HEMSTERHUYIS. 39, 43, 668
HÉNAULT. 63
HENK. 639
HENNE, D. 540
HENNING. 330
HÉNOCH. 262
HENRI, Prins. 664
HENRI II. 618
HENRI IV. 377
HENRI VII. 469
HENRI VIII. 294, 469
HENRI XVII. 186
HENTZE, R. 49
HERAKLIT (Heraklei-tos). 80, 141, 313, 424, 482, 484, 501, 506, 562, 563, 566, 588, 597, 598, 681
HERAKLIT, Pont'lu. 481
HERAKLOS. 532
HERBART. 133, 158, 190, 222, 291, 305, 328, 583
HERBEN, J. 485
HERBERT, Cherbury'li. 296
HERCHEL. 91
HERDER. 34, 39, 43, 112, 113, 257, 283, 401, 405, 413, 446, 499, 508, 700
HERE, R. H. 323
HERENNIUS. 305, 535
HERERIGEL, E. 209
HERKENS, J. 131
HERKÜL, Kardinal. 646
HERLUIN. 189
HERMAGORAS. 656
HERMANN, Otto. 259, 531, 606
HERMARK. 415
HERMENIUS. 310
HERMES, Trismejiste. 166, 442, 529, 574, 575
HERMIAS. 34, 672
HERMIP. 594
HERMOJEN. 149
HEROD, Attik'li. 372, 397
HERODOT. 309, 409, 529, 530, 581, 597, 608
HERON. 674
HERPILLIS, 528
HERSCH, J. 78
HERSCHELL. 289
HERTKENS, J. K. 411
HERTZ, H. 329
HESCHL, A. 349
HESIOD. 76, 401, 529
HESYCHIUS. 588
HEUBNER. 583
HERMAGORAS. 653
HEUMANN. 163
HEUSINGER. 114
HEUSSNES. 537
HIEROKLES. 547, 608, 652
HILARION, Cost'lu. 576
HILARIUS, Bokbinder. Bkz: Kierkegaard.
HILDEBRANDT, F. 398
HILKER, F. 127
HILL. 487
HIPATI. 35
HIPOLIT, Hyppolyte. 36
HIPPARK, Hipparch. 325, 541
HIPPARCHIE. 140
HIPPARKIYA. 416
HIPPODAME. 587
HIPPODRON. 608
HIPPOKRAT. 119, 167, 268, 293, 343, 412, 589, 645, 690
HIPPOLITE, J. 134
HIPPON. 31
HIPPONAX. 482
HIR, Y. Le. 180
HIRZEL, Rudolf. 635, 695

HIZIR, Nusrat. 258, 501
HOANG-FOU-Mİ. 194
HOBBES. 14, 152, 185, 186, 201, 256, 273, 294, 296, 300, 301, 303, 335, 368, 414, 420, 444, 456, 512, 571, 590, 621, 643, 670, 692, 698
HOCEDZ, E. 613, 614
HOEI, Karl. 408
HOFFBAUER, J. Ch. 114
HOFFMANN, P. Th. 519, 690
HOI-MAN-TSEU. 196
HÖFFDING, H. 41, 42, 43, 53, 54, 56, 60, 70, 123, 126, 147, 148, 191, 253, 255, 300, 330 342, 392, 450, 451, 513
HOHENHEIM, P. H. Von. 555
HOILER. 549
HO-KUAN-TSEU. 196
HOLKOT. 67
HOLMES, O. Wendell. 60
HOLMES, W. H. 468
HOLT, A. 658
HOLZINGER. 490
HOMEROS. 76, 333, 390, 401, 416, 439, 510, 529, 553, 583, 588, 604, 608, 642, 650, 655, 688, 689, 693
HONORÉ IV. 319
HONORIUS. 544
HOOKE, Sidney. 384, 434
HORACIUS. 451
HORSLEY, S. 494
HORTON, M. 21
HOPITAL, M. de. 353, 618
HOSTIE, R. 78
HOTTMANN, Fr. 192
HOUEI. 410
HOWISSON, M. 339
HOWERTH, Charles. 539
HÖLDERLIN. 486, 499
HRERIGEL, E. 210
HUBERT, K. 259
HUDSON, Dr. 295
HUET. 187, 494, 537, 579
HUGUES DE SADE. 583
HUMBOLD. 43
HUME, DAVID. 37, 90, 91, 92, 175, 303, 334, 341, 353, 357, 360, 388, 413, 436, 459, 496, 537, 551, 616, 672
HUMMEL. 674
HUSIK, İ. 38
HUSREVİ NUŞİREVAN. 672
HUSSERL. 69, 123, 202, 203, 205, 397, 535
HUTCHESON. 97, 303, 366, 670
HUTH, J. G. 134
HÜBNER, F. M. 68
HÜBNER, K. 114
HÜSEYİN CAHİT (YALÇIN). 60, 435, 477
HÜSEYİN KÂZIM. 459
HÜSEYİN NAİL. Bkz: Kubalı
HUXLEY. 58
HUYGENS. 228, 246, 421, 492
HYPATUS. 66

İ

İAMBUL. 5
İBİKÜS. 531
İBN ABU USAYBİYA. 5, 119
İBN-AL-HATİB. 32
İBN BÂCCE. **5-7**, 17, 28, 29, 342
İBN CEBRUL. **7-13**, 15, 262
İBN COLCOL. 119
İBN ERZA, Abraham. **13**
İBN FALAQUERA. 10
İBN HALDUN. **13-15**
İBN MASSUÉ 343
İBN RÜŞD. 5, 6, 7, 10, **15-21**, 23, 27, 28, 64, 65, 69, 264, 319, 320, 343, 379, 428, 514, 515, 584, 607, 614, 615, 645
İBN SİNA. 7, 12, 16, 18, 19, **21-28**, 71, 127, 321, 342, 343, 347, 428, 559, 614
İBN TİBBON, Samuel. 349
İBN TUFEYL, 5, 15, 221 **28-31**, 75
İBN YAHYA. 21
İBRAHİM, Hz. 125, 568, 593, 608
İCTHİAS. 540
İDAİOS, Himera'lı. **31**
İDOMENE. **31**
İEDAİA PENİNİ. **31**
İLYAS. 598
İMERİUS 545
İNGERDEN, R. **31**
İNGE, W. R. 630
İNNOCENT VII. 266
İONİKÜS. 545
İPSEN, G. 387
İRÉNE. 609
İRÉNÉE, Saint. **31-32**, 361, 372
İRİARTE, J. 535
İRWİNG, Ch. Fr. de. **32-33**
İSA. 19, 31, 32, 80, 81, 124, 125, 211, 212, 272, 275, 369, 380, 438, 507, 522, 534, 547, 577, 608, 639, 646, 648, 649, 661
İSAAC ABRAVANEL. **33**, 262
İSAAC İSRAELİ, Bin Solomon. **33-34**
İSAAC STELLA. **33**
İSABELLA. 33
İSAİH BERLİN. 384
İSELİN, İsaac. **34**
İSHAK BİN-AL-SAHHAH. 119
İSİDORE, Gazali. **34-35**, 378
İSİDOROS, Sevil'li. **35**
İSKENDER, Büyük 374, 415, 508, 573, 662, 693
İSMAİL HAKKI. 212
İSMAİL HAKKI, İzmirli. 28, 119
İSOKRATES. **35-36**
İSRAEL, A. 583
İSVARAKRSNA. **36**
İXİON. 189
IRMAK, Sadi Dr. 266, 501

J

JACOB, Gut. **37**
JACOB, L. H. Von. Wettin **37**, 114
JACOBİ, Fr. Heinrich. **37-43**, 105, 106, 113, 132, 153, 173, 211, 283, 402, 404, 405, 420
JACOBİ'S JEAN VON MÜLLER, 39, 78
JACOBİ, K. 583
JACOBY, Günther. **43**
JACOQUE, Amédeé. **43**
JACQUE II. 128
JACQUES I. 319
JAEGER, Werner. **43-44**, 490

JAENSCH, Erich. 49
JAESCHE. 106
JAIMINI. 44
JALABERT. 534
JAMBLİK, Jamblicos. 44-49, 77, 149, 379, 389, 472, 514, 525, 545, 546, 547, 548, 596, 606, 623, 625, 635, 652, 690
JAMES BAKE. 649
JAMES, Henry. 49
JAMES, William. 49-60, 74, 168, 170, 269, 270, 338, 431, 491, 561, 582
JAMMY. 21
JANET, Paul. 52, 60, 73, 74, 75, 163, 168, 170, 180, 190, 235, 238, 240, 255, 258, 260, 269, 275, 353, 370, 431, 436, 439, 604, 610, 634, 639
JANET, Dr. Pierre. 56, 60-62, 77
JANKELEVITCH, Vladimir. 62
JANSENIUS. 568
JAPING. 310
JAQUELIN. 558
JAQUELOT, İsaac. 62
JARRAUX, L. 616
JASPERS, Karl. 62-63, 134, 189, 266
JAUCOURT, L. Ch. de. 63-64
JAURRES. 330
JAVARY, L. Auguste. 64
JEAN XXI. 319
JEAN XXII. 392
JEAN, de Jandum. 64-65, 379
JEAN, de la Rochelle. 65
JEAN DE MEDICIS. 331
JEAN, Dük. 494
JEAN DE LONDRE. 65-66
JAN, İtalus. 66, 71
JEAN, Méricour. 66-67
JEANNE d'ARAGON, Prenses. 514
JEAN, Argonlu. 520
JEAN DE JUNDUM. 71
JEAN-FRÉDÉRIC. 229
JEAN GRAYAYE. 153
JEAN MESNARD. 572
JEAN, Ruysbroeck. 67-68
JEAN, Sir James Hopwood. 68-69
JEAN, Paul. 39
JEAN, Von Müller. 45
JEAN d'ARGON. 452
JEANNE LEADE. 650, 651
JEANSON, Francis. 452
JELENI (JELENSKİ), Sigizmond. 70
JENSICH, Daniel. 69
JÉROM DE HANGEST. 266, 355
JERUSALEM, Ch. Guil. 69
JERUSALEM, J. Fr. Guillaume. 69
JERVIS, S. Stevens. 285
JEVELLUS, Chrysostome. 69-70
JEVON, S. 289
JEVONS, Wil Stenley. 70-71, 555
JIDDU KRISHNAMURTI. 69
JİTT, Ch. 539, 687
JOACHIM. 282
JOANNES DE RAPELLA. Bkz: Jean de la Rochelle
JOHANNES, Salisbury. 71
JODL, Friedrich. 70-71, 157
JOËL, Karl. 71, 349
JOHANNES, Gramerci. Bkz: Philopon
JOHANNSEN, H. 307
JOLI, Henri. 260
JOLIVET, R. 126
JONSIUS, Johann. 415, 606
JORDAN, Pasquale. 71, 163
JORDAN, H. J. 71
JOSEPHE. 588, 609
JOSEPHE III. 172, 698
JOSIH ROYSE. 561
JOUFFROY, Th. Simon. 71-75, 259, 271, 272, 292, 353, 476, 663, 670, 672
JOURDAIN, Ch. - M.G. Bréchillet, 16, 75
JOVY, E. 568
JOSEF BİN YAHADA. 342
JUDA. 243
JUDA HALLEVİ. 75
JUDA LEVITA. 75
JULES CÉSAR. 645
JULIEN veya JULIUS CONSTANTINUS. 75-77, 373, 389, 635, 688
JULIEN, Stanislas. 197, 545
JULIUS, John Von. 77
JULIUS, Ceos'lu. 149
JULIS DONNA. 608
JULUIR, Sohn Von. 78
JULUIR, Seos'lu. 151
JUMON. 187
JUNG, Carl Gustav. 77-78
JUNGER, Ernst. 78
JUNGER, Fr. Georg. 78, 513
JUNGIUS, Johachim. 79
JUNIUS BRUTUS. Bkz: Languet, Hubert
JUNIUS, A. Purticus. 631
JUSTI, Jo-Hei-Gottlob 79
JUSTIN, Saint. 79-82
JUSTINANI, Laurent. 82
JUSTINIEN. 544, 606

K

KADALBERT. 126, 129
KADI-AL-FADIL. 342
KADI-AL-SAİD. 343
KAEGI, A. 431, 477
KAFKA, Franz. 83
KAFKA, Gustav. 83
KAFTAN, J. Wilhelm. 83
KAIBEL, S. 305
KAINZ, Fr. 83
KALANUS. 693
KALLIKLES. 605
KALSIDIUS. 337
KALTEMARK, M. 197
KAMP. 480
KANADA. 83-88
KANT, E. 39, 42, 53, 56, 72, 74, 84, 88-114, 119, 123, 124, 127, 128, 129, 131, 132, 142, 143, 153, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 167, 173, 174, 175, 176, 190, 191, 201, 202, 203, 210, 211, 212, 218, 221, 258, 265, 272, 282, 288, 289, 290, 303, 323, 338, 339, 340, 353, 362, 370, 376, 377, 379, 385, 396, 397, 401, 402, 404, 413, 414, 425, 428, 432, 436, 444, 463, 469, 481, 487, 494, 495, 499, 504, 520, 524, 538, 573, 577, 578, 590, 591, 611, 612, 620, 630, 647, 656, 657, 666, 667, 669, 687, 696,
KAO-TSEU. 409
KAPILA. 114-117
KAPPSTEI, T. 389

KARAKAYA, C. 262
KARASAVIN, Lev. P. **117**
KAREIEV, N. **117**
KARNEADES, Carneade. 149, 416, 552, 604, 605
KASSNER, Rudolf. **117-118**
KATERINA II. 555
KÂTİP ÇELEBİ. 14
KATIRCIOĞLU, Miraç. 359
KATON. 487
KAUFMANN, Felix. **118**
KAUFMANN, Walter. 513
KAUTSKY, Karl. **118**
KAYA, Şükrü. 269, 361, 384, 439, 539, 687, 699
KAYSERLING, M. 124, 405
KECKERMANN, B. **118**
KEICHER. 321
KEISLER, D. G. **127**
KELSEN, Hans. **118**
KELVIN, Lord. Bkz: Thomson. W.
KEMMERICH. 334
KEMPOKI, J. V. 286, 578
KENDI, Al Kendi. **118-120**
KENNETH CLARK. 266
KENNEY, E. H. 139
KEPLER, Y. **120-123**, 314, 542, 606
KERLER. **123**
KERN, Jean. **123**
KERN, Guillaume. 123
KERN, O. 531, 589
KERR. 446
KERSCHENSTEINER, Georg. **123-124**
KESSELER, K. 226
KEYSERLING, G. H. **124**
KEYSSLER, A. A. Adobert. **124**
KHOUNG-TSEU. Bkz: Konfuçyüs
KIA-TSEU. 196
KIBSE, F. 443
KIDD. 117
KIEFER. 375
KIERKEGAARD, Sören Aabye. **124-126**, 213, 371, 499, 666, 687
KIESEWETTER, J. G. K. Ch. **127**
KIESSLING, Th. 49
KIESSEL. 47
KILPATRICK, W. Heard. **127**
KILWARDEBY, Robert. **127-128**
KINDER. 43
KINDERVATER, Ch. V. **128**
KING, C. Ş. 128
KING, Lord. 303
KING, W. **128**
KINKER, Johannes. **129**
KINTZE, F. 342
KIRCHMANN, J. Herman Von. **129**
KIRCHOFF, A. 421, 624
KIREJEWESKI, I. Wassiljeweski. **129**
KJELLANDER, E. J. **129**
KLAGES, Ludwig. **129-130**, 550
KLEANT, Cleanthe. 583, 659, 690
KLEARK. 268
KLEFAKER, Jean. 549
KLEIN, Felix. 130
KLEIN, E. Ferdinand. **130**
KLEIN, G. Michel. **130**
KLEIN, F. Auguste. **130**
KLEIN, Joseph. **130**
KLEMENT, A. 303
KLEMPERER, V. 459
KLEOMEN. 416, 658
KLEOPATRA. 608
KLEPEL, H. 319
KLEUTGEN, Josef. **131**
KLIEFFOTH, M. 130
KLIGNER, F. 506, 573
KLITOMAK. 605
KLOPSTOCK. 38, 210, 282
KLOTES. 633
KLOTZSCH, J. G. Charles. **131**
KNITTERMEYER, H. 371
KNUTZEN, Martin.**131**
KOCH, H. A. 546
KOCH, Comr. Dietr. 131
KOCH, P. 630
KOCH, Joseph. **131**
KOCHANSKY 230.
KOELMARK, Per. **131**
KOENIG. 388, 389
KOEPPEN, Friedrich. **131-132**
KOERTING, G. 586
KOESTLIN, K. Reinhold. **132-133**, 323
KOFKA, Kurt. **134**
KOHN, J. 157, 597
KOIGEN, David. **134**
KOJEVE, A. K. **134**
KOLAKOWSKI, Leszek. **134**
KOLEMARK, Per. 132
KOLOTES. 406
KONFUÇYÜS. **134-139**, 194, 324, 395, 408, 410, 411, 472, 473, 474, 475
KONG-TSEU. Bkz: Konfuçyüs
KÖNIG, René. **134**
KONSTANTIN MONOMAK. 680
KONSTLIN, K. R. 135
KOSTANTIN. 687
KOTIS. 525, 693
KOUAN-YUN-TSEU. 198
KOWALEWISKY, Maxim. **139-140**
KOYRE, A. 134
KOZLOV, A. A. **140**
KOYRE, Al. 129
KÖHLER, M. 398
KÖHLER, Wolfgang. 134
KÖHLER, J. H. 134
KÖNIG, René. **140**
KÖSTLIN, K. 619
KNUTZEN, Martin. 342
KRAFT, Aug. M. 140
KRAFT, Jean. **140**
KRANTOR. 641
KRATES. **140**, 416, 480, 552, 641
KRATIL. 45, **141-142**
KRATIP. **142**
KRAUS, K. K. F. **142-148**
KRAUS, Oskar. **142**
KRAUSS, W. 148
KREJTCHI, François. **148**
KREMER, Josephe. **148**
KREZÜS. 580, 617, 618
KRICHBERGER. 211
KRIES, F. 289
KRISANT, Chrysanthe. 77, 544, 545, 635
KRISIP. Chrysippos. 35, 149, 529, 540, 593, 655, 659, 660
KRISTELLER, P. O. 650
KRITIAS, Theba'li. **140-141**
KRITIAS. **148-149**
KRITOLAUS. **149**, 552
KRITON. **149**, 587
KRITOBUL. 150
KROG. 167
KROH, Oswald. **150**
KRONECKER. 432

KRONER, Richard. **149-150**
KRONLAND, M. M. **150**
KRONOS, 544
KROPOTKIN, P. A. **150-153**
KROPP, G. 290
KRUG, W. T. 114, **153-155**
KRÜGER, Gerhard. **155**
KRUGER, Felix. 155
KSETERHUIS, E. J. D. 607
KTESIP. 147
KUAN-YIN-TSEU. 193, 196
KUBALI, Hüseyin Nail. 355
KURELLA. 304
KÜHENMANN, Eugen. **155**
KÜHN, F. 139, 323
KÜHNER, Henry. 172
KUHTMANN. 353
KULPE, Oswald. **155**, 328
KÜNKEL, Hans. **155**
KÜNHARDT, Henri. **155-156**
KUNTZE. 341
KÜRELLA. 305

L

LAAS, Ernst. 70, **157**, 223
LABERTHONNIERS, R. P. Lucien. **157-158**
LA BOÊTIE. 192, 634
LABRIOLA, Antonis. **158**
LABOWSKY. 554
LA BRUYERE, Jean de. **158-160**
LA CHAMBRE, M. Cureau de. **160**
LACHELIER, J. E. Nicolas. 40, **160-163**, 167, 176, 288, 425, 439
LACLERC, J. V. 451
LA COMBE, Paul. **163**
LACORDAIRE. 177
LA CROZE, M. V. Von. 131, **163**
LACTANCE. **163-166**, 266
LACYDES. **166**
LADD, G. T. **166-167**
LAELIUS. 552
LA FAIST. 308
LAFAYETTE, Madam. **198**
LAFFITTE, P. **167**, 294
LA FONTAIN. 198, 440, 483
LAGALLA, J. César. **167**
LAGARD, P. Antoin de. **167**
LAGNEAU, Jules. **167-168**
LAGRANGE. 173, 413, 483, 668, 688
LAHARES. 674
LA HARPE. 39, 64, 466, 483, 634
LAINÉ, M. 350
LAIRD, John. **168**
LAKEMACHER. 120
LAKNER, F. 131
LALAND, Andrée. **168-170**, 277, 376, 377, 426, 427, 432
LALO, Charles. **170-171**
LAMARCK, J. B. P. **171-172**, 591
LAMBERT, Auxerre'li. **176**
LAMBERT, J. H. 89, 90, **172-176**, 413, 631
LAMBESIUS. 635
LAMBORCH. 300
LAMENNAIS. 81, **176-180**, 355
LA MÉTTRIE, L. O. de. 64, **180-186**, 303, 512, 630
LAMI. 412
LAMISKOS. 536
LA MOTTE-HOUDAR. 187
LA MOTHE DE VAYER, F. D. **186-187**
LAMPA, A. 332
LAMPRECHT, Karl. **187**
LAMPRIAS. 632
LAMPRIDO. 550
LAMY, DOM FRANÇOIS. **187-188**, 258
LAMY, Bernard. **188-189**
LAMY, Gabriel. 188
LA NAUZE. 581
LANDMANN, M. 513
LANDSBERG, P. L. **189**
LAN FRANCE, Pierre. **189**
LANG CHI-CHAO. 475
LANGE, Albert. 500
LANGE, J. J. **189-190**
LANGE, F. A. 186, **190-191** 249, 308, 318, 319, 398, 444, 476, 516
LANGE, J. P. 190
LANGE, Rudolph Von. 189
LANGE, M. 159
LANGESTEIN, Henri de. **191**
LANGUET, Hubert. **191-192**
LANIPA, A. 330
LANSON, G. 158, 160, 187, 431, 449, 450, 451, 454, 455, 459, 582
LAOMEDON. 536
LAO-TSEU. 135, 136, **192-197**, 290
LAPATIN, Lev. Mi. **197**
LAPIE, Paul. **197**
LAPORET, Jilbert de. 188
LAPPE, I. 497
LARCHER. 581
LA ROCHE. 200
LA ROCHEFOUCAULD. 159, **197-200**, 303, 571
LA ROMIGUIÈRE, P. 74, **200-201**, 297
LARROQUE, P. 201
LARSCHE, H. F. de. **201**, 581
LARSSON, Hans. **201**
LASACCO, Michelet. **201**
LASK, Emile. **201-209**
LASKI, N. O. 117, 221
LASSALLE, Ferdinand. 209
LASSEN. 115, 117
LASSER. 227
LASSON, A. 129, **209-210**
LASSON, Georg. **210**
LASSWITZ, Kurd. **210**, 309
LATANCALI. 116
LATOMUS. 286
LATZARUS, B. 635
LAUNOY, Jean de. **210**
LAURA. 583, 585
LAURENT DE MEDICIS. 331
LAURENT PIGMON. **176**
LAURENTIUS. 153
LAURET, Henry. 439
LA VALETTE MONBRUN. 352
LAVATER, J. G. 39, **210-213**, 289, 402
LAVELLE, Louis. **213-215**
LAVOISIER. 171, 218, 418, 426
LAVROV, Pierre. **215-221**
LAW, John. 221
LAW, Theodor-Louis. **221**, 453, 454, 697
LAW, Will. 221, 368

LAWE, Edmond. 128
LAZARUS BONAMICUS. 573
LAZARUS MORITZ. 221-222
LEANDER, P. J. Hermann. 222
LE BATTAUX. 385
LE BEAU. 642
LEBEK, W. J. 41
LE BEMBE. 268
LEBON, E. 639
LEBON, Gustave. 222
LEBRE, Adolphe. 223
LE BRETON. 50
LE BRUN, E. 50, 58, 59
LE CAT, Claude-Nicolas. 223
LECÈNE. 483
LECIPPUS. Bkz: Lösip
LECKY, W. Ed. H. 223
LECLAIRE, Antoin. 223
LE CLERCQ, Jacques. 223
LE DANTEC, Felix. 223-224
LEE, HENRY. 224
LEESE, Kurt. 224-225
LEEUVE, Gerardus Von. 225
LE FÈVRE, Jacques. 129, 225-226, 611
LE FÈVRE, André. 226
LE GOFF. 291
LEGRAND, Antoine. 226
LE HIR, Y. 174
LEHMANN, Rudolph. 226
LEHMANN, W. C. 226
LEHMANN, L. 226
LEIBNIZ. 10, 43, 51, 64, 70, 79, 91, 106, 107, 128, 134, 155, 157, 161, 163, 170, 172, 173, 174, 175, 226-259, 182, 189, 197, 211, 260, 272, 282, 297, 306, 310, 320, 351, 356, 358, 365, 376, 388, 395, 396, 397, 402, 404, 414, 421, 422, 425, 428, 463, 469, 484, 488, 492, 494, 515, 543, 578, 591, 612, 620, 630, 631, 664, 665, 666, 669
LEICHT, A. 222
LEISEGANG, Hans. 259
LEITIZMANN, A. 289
LEJAY, P. 81
LEMOINE, J. A. Felix. 259-260
LEMONNIER. 362
LENAIN DE TILLEMONT. 498
LENIN, N. 261-262, 384, 621, 622
LENOBLE, R. 415
LÉON V. 19
LÉON VI. 265
LÉON, Afrikalı. 16, 28
LÉON ALLATIUS. 167
LÉON X. 331, 514, 646
LÉON DUMOND. 260
LÉON HEBREU. 262-265
LÉON JOB. 477
LÉONE, Filozof. 265, 688
LÉONE, Masser, Leon. 265
LÉON, Xavier. 265-266
LEONARD BRUNI D'AREZZA. 266
LEONARDO DA VINCI. 265-266
LEONARDUS ARETINUS. 266-267
LEONAS. 674
LEONHARDIE, H. V. 148
LEONICUS THOMEUS, N. 267-268
LEONIDAS. 521
LEONIDES. 268
LEONITUM, Deonites. 268, 415
LEONTIEV, C. N. 268
LEPINE DE GRAINVILLE. 610
LE PLAY, P. G. F. 268
LEPSIUS, Joh. 176
LEQUIER, Jules. 268-270
LEREES, Fr. 269
LERFES, François. 270
LERMINIER, J. L. EUGENE. 270-271, 521
LEROUX, Emmanuel. 275, 578
LEROUX, Pierre. 60, 271-275
LE ROY, Georges. 213, 275-277
LE ROY, Maxim. 280
LE ROY, Edouard. 277-280, 417, 418, 420, 424, 425, 431, 432, 639
LEROY, André. 276
LEROY, Bernard. 277
LERSCH, Philipp. 280
LESAGE, Genevli. 38, 39
LE SAGE, Alain-René. 280
LE SAGE, G. Louis. 280-281, 669
LESCARNETS. 281
LE SENNE, René. 280
LESNIEWISKI, Stanislav. 281
LESSING. 38, 42, 69, 213, 281-284, 401, 402, 403, 404, 405, 494
LESSING, Eva. 284
LESSING, Theodor. 285, 257
LESTIENNE, H. 258
LETRONNE, J. A. 542
LEVEQUE, Jean-Charles. 285
LEVEQUE DE POILLY, J. S. 285, 663
LEVESQUE, G. H. 285
LEWESQUE DE BURIGNY. 481, 663, 680
LEVOYER, Jean. 286
LEVY, H. 443
LEVY, L. G. 349
LEVY BRUHL, Lucien. 43, 286-287, 259, 560
LEWES, G. Hessry. 285-286
LEWIS, C. Irving. 286
LEZZIUS, Fr. 692
L'HERMINIER, Nicolas. 287-288
LHUILIER. 288
LIANG-CHI-CHAO. 411
LIANG-SU-MING. 324
LIARD, Louis. 288-289
LIBANUS. 609
LICTEMBERGER, H. 289
LICTENBERG, G. Ch. 39, 289
LIDSAG, W, M. 35
LIEBERT, H. J. 370
LIEBERT, A. 210, 289-290
LIEBIG. 444
LIEBLER, Ch. 290
LIEBMANN, Otto. 290
LIE-TSEU. 196, 290
LIGNAC, J. Adrien. 290-291, 446
LILGEQUIST, Per-Efraim. 291
LIMBORCH, Philippe Von. 302
LINDER NICOLAUS ya da NILS. 291
LINDSAY, A. D. 114
LINGUET. 39
LINKE, P. Ferdinand. 341

LINNÉ. 171, 218, 391
LINTORTH, J. M. 531
LIPPS, Theodor. **291-292**, 586
LIPPS, Hans. **292**
LIPSE, Just ya da Joost Lipse. **292-293**
LISIDE. 580
LINSIMAK. 31, 405
LINTORTH, J. M. 540
LISTE. 438
LITT, Theodor. **293**
LITTENBERGER, H. 513, 521
LITTRÉ, M. Paul-Emil. **293-294**, 321
LI-YU-TONG. 197
LOCH. 369
LOEB. 613
LOCK, Johon. 53, 73, 74, 91, 92, 160, 173, 174, 175, 176, 182, 185, 201 224, 231, 232, 248, **294-304**, 253, 291, 396, 402, 414, 438, 446, 458, 483, 517, 518, 551, 639, 643, 650, 670
LOEWENICH, W. V. 284
LOMBART, Pierre. 191, **304**, 393, 452
LOMBROZO, Sesare. **304**
LOMENIE DE BRIENNE. 460
LONGIN, D. Cassios Longines. **304-305**, 532, 535, 623, 651
LONGPRE. 387
LONGUEVILLE, Düşes de. 197, 198
LORENS. 421
LORENZ. 284
LORIA, P. **139**
LOROZE. 130
LOSSIUS, J. Ch. **305-306**
LOSSKY, N. O. **306**
LOTZ, D. H. 167, 197, 222, **306-307**, 572, 577
LOUIS, Baviera Kralı. 64
LOUIS XIII. 160
LOUIS XIV. 186, 227, 229, 452, 454, 458
LOUIS XV. 388, 466, 697, 698, 699
LOUIS XVI. 350
LOUIS BLANC. 209, 268
LOUIS, Prens. 379
LOUIS DE LA FORGE. 463
LOVJOY, Arthur. **307**
LOWIE, Roberth. 60, **307**
LOWSIC, A. D. 485
LÖSIP, Lecippe. **307-309**, 400, 472, 567, 680
LÖWISTH, Karl. 126, **309**
LUBAC, H. de. 534
LUCE, A. A. 359
LUCIEN. **309-310**, 412, 416, 579
LUCIUS VERUS. 79, 373
LUCILLA. 372
LUCRÈCE, Titus Lucretius Carus. 226, 248, **310-319**, 375, 376, 419, 423, 448, 449, 483, 643
LUDAVICI, K. G. 258, **310**
LUDEWIG, J. Pet. 77
LUDWIG, H. 415
LUI WU-CHI. 139
LUKAS, Georg V. 209, **310**, 513
LUKASIEWIEZ, Jan. **310**
LUKRES, Bkz: Lucrèce
LULLUS, Raymondus. 19, 225, **319-321**, 442, 549, 559
LUT, Hz. 266
LUTHER, M. 120, **321-323**, 379, 398, 646
LUTOSLAWSKI, Wincenty. **323**
LU WANG. 32, **324**
LUZATTO, Moses Hayim. **323-324**
LYCON. 149, **324**
LYDUS, J. 609
LYKOPHRON. **324**
LYKORTAS. 644
LYON, G. 303, **324**
LYSANDRE. 149
LYSIMAQUE. **324-325**
LYSIS. **325**

M

MAAS, J. G. E. 114
MABILLEAU, L. 88, 249, 309, **326**, 472
MABLY. 63, **326-328**
MAC COSCH, J. **328**
MACH, E. 53, 261, **328-330**, 392, 418, 421, 422, 560, 619, 638
MACHIAVELLI. 14, 192, 273, **330-334**, 377, 414, 454, 512, 514
MACKINTOSCH, Sir J. **334-336**
MACROB, A. A. Th. **336-338**
MADELEIN SEMER. Bkz: Klein Felix
MAGNE, E. 200
MAGNIEN, J. Ch. **339**
MAGNUS. 545
MAGUIRE, Th. **339**
MAIER, A. **339**, 498
MAIER, H. 398
MAIMON, Salomon. 114, **339-342**
MAIMONIDES. 12, 31, 34, 262, 340, 341, **342-349**, 401
MAINE DE BIRAN. 73, 168, 201, 259, 260, 272, 280, **349-353**, 485, 669
MAINLANDER, Philipp. 353
MAIR, A. 607
MAIRAN, J. J. D. de. **353-354**
MAISTR, J. de. 177, **354-355**, 445, 616
MAJOR, J. **355**
MALAMPUS. 530
MALCHIAS KELLEY. 270
MALEBRANCHE. 48, 181, 183, 188, 229, 291, 303, 352, 353, 354, **355-359**, 381, 389, 419, 446, 451, 466, 468, 469, 479, 484, 517, 518, 527, 643, 669, 678
MALEVILLE, Gui. de. 221, **359**
MALLET, C. 200, 201, 406, 604, 683
MALOLAS, J. 544
MALRAU, André. 350
MALTHUS, Th. 14, **359-361**, 434, 668, 669
MALVY, A. 572
MAMERCUS CLAUDIANUS. Bkz: Mamertus
MAMERTUS. **361-362**
MAMIANI, T. C. D. **362-365**
MAMMÉE. 532
MAN. Hendrik. **365-366**
MANCINO, Salvator. **366**
MANDEVILLE, Bernard de. 97, **366-368**, 512
MANEGOLD, Von Lautenbach. **368-369**

MANES, M. **369**
MANGEY, T. H. 597
MANHEIM, Karl. **369-370**
MANI. Bkz: Manes
MANN, O. 284
MANSEL, H. Longueville. **370**
MANTIUS, J. 398
MAO-TOUAN-LIN. 192
MARA. 494
MARC DEBRI. 223, 617
MARCEL DUFOUR. 328
MARCEL FICIN. 442, 646
MARCEL, Gabriel. **370-371**
MARCEL GRANET. 410, 411, 475
MARCELLA. 674
MARCELLI, Nicola. **371-372**
MARCELLUS. 623
MARCEL PRENANT. 384
MARCION, J. 370
MARCUS. 142
MARCUS AURELIUS. 79, 309, **372-375**, 690
MARCUS LUDWIG. 376
MARECHAL, Ch. 180
MARÉCHAL, J. 180, **377**
MARECHAL, P, Silvain. **375-377**, 688
MARGERETE. 71
MARGERI, A. de. 355
MARGERITTE de Valois. 225
MARIAN. 642, 643, 668
MARIANO, Raphael. 192 365, **378**
MARIANA, Jean. **377-378**
MARIANUS. 34, **378-379**, 609, 674, 675
MARIAS, J. 531
MARIE, A. 572
MARILLIER, L. 60
MARINUS. 525, 635
MARIO NOVARO. 357
MARION. 243
MARITAIN, J. **379**
MARIUS. 310
MARMONTEL. 485
MARSIANUS CAPELLIA. 35
MARSILE FICIN. 262, 267, 268, 460, 479. 624, 649
MARSILE, Padoue'lu. **379-380**
MARSILIUS, A. Ingenuus. **380**
MARSILLA. 655
MARTA, G. A. **380-381**
MARTAIN, T. H. 542
MARTAIN, G. 77
MARTAIN, Aimé. 200
MARTHA, Constan. 375, **381**, 593
MARTEN, Oscar. 352, 655
MARTEN, P. A. 183, 381
MARTIN, Gottsied. **381**
MARTIN, Andre. 188, **381**
MARTIN, de Bracera. **381**
MARTIN, TH. Henri. **381**
MARTIN, Corneille. 114, **381-382**
MARTIN, Biermann. 382
MARTIN, August. 197
MARTINAK. 398
MARTINEAU, James. **382**
MARTINAU, P. 139
MARTINEZ PASQUALIS. **382**
MARTINI, Jacob. **382-383**
MARTINO, P. 135
MARTY, Anton. **383**
MARVIGLIA, G. M. **383**
MARX, Karl. 118, 155, 158, 261, 369, **383-385**, 591, 621, 687
MASARYGH, Th. G. 384, **385**
MASHAM, Lady. 295
MASHAM, Lord. 295
MASPERO, H. 139, 197, 290, 411, 475
MASSELIEAU. 589
MASSIAS, Le Baron Nicolas. **385-386**
MASSILIUS, Padoue'lu. 597
MASSON, David. 440
MATHEW ARNOLD. 491
MATHIEU, G. 36
MATHIEU, d'Aquesparta. **387**
MATINÉE, A. 630
MATTER, J. 49, 369, 372, 382, **386-387**
MATTHIAE, Auguste. **387**
MAU. 77
MAUCHART, Em. David. **387**
MAUCROIX. 160
MAUNIER. 189
MAUPERTUIS, P. L. M. D. 174, 181, **387-389**, 413
MAUREAU DE TOURE. **62**
MAUTHNER, Eritz. **389**
MAYER, G. 118
MAYNARD. 572
MAXIME. 33, 76, 545, 635
MAXIMILIEN. 172
MAXIMUS, Efesli. **389**
MAXIMUS, Niceli. **389**
MAXIMUS, Tyr'li. **389-390**
MAXWELL, J. C. 368, **390-392**
MAXWELL, Dr. J. 329, 392
MAX STIRNER. 512
MAYRONS, F. **392-393**
MAZZONI, Giacomo. **393-**
MAZARIN. 184
MAZZINI, Giuseppe. **393**, 559
MAZZONIUS. Bkz: Mazzoni **394**, 481
M' CRIE. Thomas. 572
Mc DOUGALL, W. **394-395**
Mc TAGGART, J. M. E. **338-339**
MEAD, G. Herbert. **394**
MEANDERE. 409, 442
MECHTHILD, Magdeburg'lu. **395**
MEGAGLES. 677
MEHLIS, G. 630
MEHMED SAHİB, Pirîzade. 14
MEH-TI, MO-TSE. **395**
MÉHUS. 267
MEI, Y. P. 395
MEIBON. 515
MEIER, G. Fr. 89, 106, **395- 396**
MEINEKE. 334
MEINERS, Christophe. **396-397**
MEINONG, A. R. Von H. **397-398**
MEISTER. 483
MELAMPUS. 530
MÉLANCHTHON, Ph. 191, 226, 282, 321, 322, 323, 382, **398**, 611, 618
MÉLANGES. 377
MELEAGRE. 409
MELİK AFDAL. 343
MELISSIUS. 307
MELISSOS. 308, **398-401**, 562, 567
MELLER, B. 613
MELLIN. G. A. S. 114, **401**
MELSESR, Ernst. **401**

MEMMIUS, Gemellius. 310
MENAGE. 268
MENANDRE. 447, 688
MENARD, L. 610
MENCIUS. Bkz: Meng-Tseu
MEINERS, Ch. 113, 443, 643
MEKTANEBES. 541
MELEAGR. 412
MENDEL. 401
MENDELSSHON, Moses. 33, 42, 106, 113, 210, 211, 213, 284, 340, **401-405**, 494, 665
MENEDEMOS, Eritre'li. **405-406**, 587
MENEDEMOS, Pyrrhs'li. 406
MENEDEMOS, Lapseki'li. **406**
MENEDOT. **406-408**, 546
MENEKE. 129, 334
MENEPHYLLUS. **408**
MENETTI, Giannozze. 264
MENG-TSEU. **408-411**
MENGUŞOĞLU, Takiyyettin. 114
MENIPPOS, Fenikeli. **411-412**
MENIPPOS, Sinoplu. 416
MENNICKEN. 359
MENNENS, Guillaum. **412**
MENON. **412**, 596
MENONG, A. R. U. H. 412
MENUT. A. D. 498
MENZER, Paul. **412**
MERCIER DE LA RIVIERE. 698
MERCIER, Kardinal. 687
MERCURIUS. 150
MERGERETE, B. V. 71
MERIAN, J. Bernard. **413-414**, 669
MERLEAU-PONTY. **414**
MERRIAM, G. S. 657
MERSENNE. 376, **414-415**
MÉRTAN. 89
MERYEM. 584, 650
MERZ, J. Th. 259
MESLER, J. Th. 4
MESLIER. 484
MESMER. 420
MESSER, A. 285
METCHNKOFF. 224
ME-TI. 409
METRODOR. 31, 268
METRODOROS, Lapseki'li. **415-416**
METRODOROS, Sakız'lı. **415**
METRODOROS, Straton'lu. **416**
METROKLES. 416
METTERNICH. 651
MEUMANN, Ernst. **416**
MEVLÂNA, C. Rumî. 43
MEYER-ABICH, Adolf. **416**
MEYER, Gerh. 416
MEYER, Hans. **416-417**
MEYERSON, E. 169, 170, 277, **417-427**, 433
MEZIÉRE, A. 586
MICELI, Vinsenzo. **427-428**
MICHAËL, İmparator. 66
MICHAËL, Psellos. 66, **428**
MICHAËL SCOTUS. **428**
MICHAÉLIS, Ch. Fr. **428**
MICHAELIS, J. David **428-429**, 431
MICHAÉLIS, J. G. 413, 429
MICHAILOVISKI, M. Nicol. **429**
MICHAUT, G. 160
MICHEL CÉRULAIRE. 688
MICHEL, Efes'li. 548, 688
MICHEL GOTTLIEB, H. 258
MICHEL III. 265, 609
MICHEL ANGE. 331
MICHEL DE POLOTIKA. 37
MICHEL PALEOLOG. 549
MICHELET, K. Ludwig. 167, 323, **429-430**
MICHELET, Jules. **430-431**, 635
MICHELIS, Friedrich. **431**
MICHELIS, Jod. 431
MIGNE. 32, 33, 35, 71, 81, 362, 490, 534, 546, 547, 610, 690
MIGUEL DU PALACIOS. 579
MILHAUD, Gaston. 426, **431-433**, 639
MILL, J. St. 59, 70, 157, 191, 289, 338, 370, 419, **433-439**
MILL, James. 433
MILLIN. 338
MILNE, E. A. 69
MILON. 354
MILSAND, J. A. **439**
MILTON, J. **439-440**
MIN (Kral). 410
MINESARK. **440**
MIRABEAU. 484
MIRABAUD, J. B. De. **440-441**, 697
MIRABAUD, V. de R. **441**
MIRANDOLA, Ciovanni. Pico De la 33, 262, 289, **441-443**, 612
MIRANDOLA, F. P. De la. **443**
MIRTOV. Bkz: Lavrov
MISCH, G. 375, **443**
MISES, R. V. 330
MITHRA. 76
MITIRDAT. 657
MODERATUS, Gades'li. **443-444**, 514
MOECIANNUS. 373
MOERBECKE, G. 607
MOESTLIN. 120
MOHUN BENERGEA. 88
MOLESCHOTT, Jacob. **444**
MOLIÉRE. 198
MOLINEUX, W. 200, **444-445**
MOLITOR, F. J. **445**
MOMSEN, W. 167
MONBODDO, J. B. Lord. **445-446**
MONCEAUX, P. 166
MONESTRIER, Mlaise. **446-447**
MONIMOS. **447**
MONTAGUE, W. P. **447**
MONTAIGNE. 97, 187, 352, 421, **447-452**, 483, 571, 572, 610, 634, 696, 699
MONTE. 280
MONTESON, Jean de. **452**
MONTESQUIEU. 14, 63, 303, 355, 360, 441, **452-459**, 635
MONTFAUCON. 597
MOORE, G. E. 168, **459-460**
MOORE, Charles. 459
MOORE, Samuel. 460
MOORE THEOPHILUS. 460
MORAND. 180
MORBECK, G. de. 680
MOREAU, Tours'lu. 61

MOREAU DE LA SARTHE. 212
MORE, Henri. 460-464
MORE, P. Elmer. 464
MOREL, Guil. 464-465
MORELL, J, Daniel. 495
MORELLET, Andre. 465-466
MORELLI, E. 393
MORELLY. 466-467
MORET, L. T. 495
MORGAN, Auguste de. 467
MORGAN, G. Lloyd. 467
MORGAN, Thomas. 467
MORGAN, L. Hennry. 468
MORIAC, C. 359
MORIACE BASES. 557
MORIBUS. 612
MORINIERE, Claud. 468-469
MORITZ. 340
MORRIS, G. Sylvestre. 469
MORRIS, Charles. 259, 469
MORRIS, Lloyd. 60
MORUS, Thomas. 192, 225, 469-472, 618
MORCHUS. 308, 472
MOSER, G. H. 480
MOULIN, Loys. 50
MÖT-SEU. 410, 411, 472-475
MOUNIER, Emmanuel. 475
MOU-WANG. 194
MUAMMER, Ahmed. 361, 539, 687, 699
MUCKLE, J. T. 34
MUGDALA. 84
MUHAMMED, Hz. 19, 119, 660, 661
MUHAMMED BİN AHMED HAFIZ AL-DİN ACAMÎ. 14
MUIRHEAD, J. H. 475
MULLET, C. 540
MULLACH. 325
MUNCKER, F. 284
MUNK' S. 7, 12, 16, 21, 22, 28, 31, 75, 120, 264, 349
MUNRO. 318
MURATORI. 398, 474, 475
MÜELBERGER. 680
MÜLLACH, F. G. 523, 541
MÜLLER, Arman. 452
MÜLLER-LYER. Franz. 475
MÜLLER, G. Ellias. 328, 475, 624
MÜLLER, Martin. 476
MÜLLER, J. Peter. 475-476
MÜLLER-FEINFELS, R. 476
MÜLLER, Fr. Max. 476-477, 516, 591
MÜLLER, C. Offreid. 477
MÜLLER, Charles. 477
MÜLLER, C. W. 545
MÜLLER HERMANN. 477
MÜLLER, J. Frédéric. 477
MÜLLER, J. H. 477, 680
MÜLLER, Jo. Sam. 477
MÜLLER, J. 477-478
MUNCKER, F. 213
MÜNECCİMBAŞI. 14
MÜNSTERBERG. 478
MURATORI, L. Antonis. 394, 478-479
MURIHEAD, J. M. 60
MURNO BUDE. 312
MUSA, Hz. 11, 19, 263, 274, 275, 332, 346, 442, 472, 488, 523, 547, 598, 600, 649, 660, 661, 683
MUSA, Narbonlu. 5, 30
MUSA, Kâzım. 21
MUSA İBN TİBBON. 343
MUSA BİN MAİMUN. Bkz: MAMONİDES
MUSÉ, Ozan. 529
MUSONIUS, C. Rufus. 479-481
MUSONIUS Babil'li. 481
MUSSMAN, J. Georg. 481
MUSTAFA III. Sultan. 27
MUSTAFA Efendi, Tokatlı. 27
MUTSCHELLE, Sebastien. 481
MUTI. François. 394, 481
MYSON. 481-482

N

NAIGEON, J. A. 440, 441, 483-484
NAIMA. 14
NAPLES. 649
NAPOLÉON. 142, 223, 376, 508
NATALI. 428
NATORP, Paul. 484-485, 683
NAUDÉ, G. 167, 514
NAUSICYDE. 542
NAUSIPHANES. 485
NAVILLE, Adrien. 485
NAVILLE, J. Ernest. 350, 485
NAVILLE Fr. M. Louis. 485
NAYIR, Yaşar Nabi. 200
NEANDER. 77
NEARK. 486
NEHEL, Gerhard. 486
NECKER, Jacques. 486-487
NECKER, Madam. 39, 487
NEEB, Jean. 114, 487
NEEDHAM, J. T. de. 291, 487-488
NEIDER, C. 83
NEKTANEBES. 548
NELSON, Leonhard. 488
NEMESIUS.488-490
NEMETH, A. 83
NERON, 443, 479, 481
NESİMÎ. 43
NESSELMARK, S. 201
NESSUS ya da NESSOS. 415
NESTOR. 610
NESTORIUS. 635
NESTTLESHIP, R. Lewis. 490
NEUMANN, J. Von. 490
NEWMANN, F. 55, 353
NEWMANN, J. Henry. 490-491, 528
NEWTON. 119, 131, 183, 228, 229, 240, 248, 295, 303, 314, 329, 353, 387, 391, 421, 445, 446, 464, 491-494, 538, 590, 591, 638, 662, 665, 669, 671
NİCAISE, Claude. 494
NICEFORE BLEMMIDES. 494
NICÉRON, P. 160, 189, 549, 619
NICOLAI BEDIAEV, V. 429
NICOLAI, F. 106, 212, 282, 494-495
NICOLAS, d'Autricuria. 495-497
NICOLAS, Şamlı. 379, 497
NICOLAS, Oresmius. 497-498
NICOLAS, Amien'li. 320
NICOLAS, Triveth. 497
NICOLAS III. 127, 216, 635
NICOLAS V. 589

NICOLAUS. 674
NICOLAVIUS. 38
NICOLE, Pierre. 498-499
NIEDERER. 583
NIELSEN, Rasmus. 499
NIETHAMMER, Fr. Em. 499
NIETZSCHE. 14, 201, 319, 353, 424, 486, 499-513, 666, 667
NIEUWENTYT, Bernard Van. 513-514
NIFO, Agostino. 268, 514, 645
NIKOKREON. 406
NIKOMAK. 336, 609
NIKOMAKÜS. 514, 607
NIKOMAKÜS. 514-515
NILSON, M. P. 635
NİMETULLAH, Halil. 287
NINO, R. 269
NIPHUS, AGUSTINUS. Bkz: Nifo. A
NISEFOR GREGORAS. 494
NISSARD. 700
NIZOLIUS, Marius. 227, 515
NOACK, Ludwig. 415-416
NOAILLES. 697
NOHL, Hermann. 416
NOIRE, Ludwig. 416
NOLEN, P. A. Désiré. 191, 259, 416
NOLHAC, P. de. 586
NOLIUS MARCELLUS. 525
NONIUS, Marcellus. 416
NOODET, Gérard. 416-417
NORDAU, Max-Simon. 417
NORDEN. 406
NORRIS, John. 417-419
NORRIS, M. 303
NORSTRÖM, Vitalis. 419
NOSISID. 663
NOSIPHANE. 663
NOTHANKER. 503
NOTKER, Labeo. 419
NOTKER BEGUELI. 519
NOURRISSON, M. 514
NOURRISSON, J. Félix. 259, 334, 419
NOVALIS. 257, 322, 419-421
NOVIKOV, M. Jeaque. 521-522
NOZIPHANE. 695
NUH, Hz. 275, 575
NUH BİN MANSUR II. 21
NÜMENIUS, Apameli. 45, 422-423, 442, 535, 603, 605, 652
NUMESIUS. 166
NYMANN, A. 201
NYNIPHIDIANUS. 545

O

OBUL. 546
OCCAM, Guillaume d. 297, 380, 383, 495,, 514, 615
OCHEKRAT. 546
OCHIANO. 550
OCONCOR, J. 310
OEHLER, A. 513
OERSTED, A. Sandos. 524
OESTERREICH, T. Konstantin. 524
OEZSTET, H. Christian. 524
OFFENER HORIZONT. 64
OKHAM. 614
OKEN, Lorenz. 521, 524-525
OKEN, M. 520
OLBRES. 89
OLDENBERG, H. 116, 117
OLDENBURG. 229
OLEMPIODOROS, (Olympiodore) 525
OLEMPIODOROS. 525-528, 674, 675
OLLE-LAPRUNE, L. 75, 291, 353, 528
OLLERIS, M. A. 587
OLLION, H. 303, 304
OLSSON, O. 201
OMELIUS. 530
OMER, Halife. 606
OMOLPHIDES. 545
ONCKEN, H. 209
ONESIKRATES. 631
ONOMAKRIT. 529
OPOZOOMER, C. William. 528
ORATIONER. 547
ORBELLIS, Nicolaus de. 528
ORELLI. 642
ORFEUS, Orpheus ya da Orphé. 528-531, 442, 574, 608,
ORIGÈNES, Origene. 305, 308, 361, 372, 481, 522, 523, 528-531, 583, 597, 623
ORIGENES. 531-532
ORION. 674
ORTEGAY GASSET, Jose. 535
OSCAR MATTEN. 353
OSCAR WILD. 573
OSELLUS, Lukanus. 535-537
OSSIP-LOURIÉ. 117, 140, 153, 216, 221, 429, 522, 591, 637
OSTWALD, W. 330, 422, 426, 537-538, 671
OSTWALD, James. 537
OSTWALD, G. 538
OTTO DE GUÉRIKE. 240
OTTO, Rudolf. 538
OUDIN, Casimir. 127, 191
OVIDUIS, Ovide. 164, 451, 611, 700
OWEN, Robert. 538-539, 591

Ö

ÖBULID. 405, 540, 542
ÖBUL (Eubul). 551
ÖDEMOS (Eudem). 472, 540-541, 588
ÖDOXOS (Eudoxe). 541-542
ÖFANT (Euphante). 542
ÖFRASIUS (Euphrasius). 542
ÖFRATES (Euphrates). 542, 622
ÖKLID (Euclides). 119, 174, 390, 402, 406, 432, 540, 542-544, 545, 546, 568, 693
ÖLALIUS (Eulalius). 544
ÖLAMIUS, (Eulemius). 544, 672
ÖMELUS (Eumélus). 529
ÖNAPUS (Eunape). 44, 305, 544-545, 548, 652
ÖLÇEN, S. 638
ÖNOMAUS, (Eunomaus). 545
ÖNOMIUS (Eunomius). 545-546
ÖNOPID (Eunopide). 546
ÖNSAY, Ayşe. 635
ÖPRONOR. 544-546

ÖRILOK, 663
ÖRIPID (Euripides). 597, 673, 680, 681
ÖRISUS. 547
ÖRITE (Eurite). 596
ÖRITOS (Euritos). 593
ÖSTERREICH, Tr. Konstantin. 380
ÖSEBÜS (Eusebe). 389, 522, 545, 547
ÖSEB. 547-548, 588, 597, 608, 696
ÖSTASIUS (Eustachius). 623, 635
ÖSTATIUS (Eustatius). 44, 548
ÖSTERREICH, Maria. 548
ÖSTERREICH, T. K. 548
ÖSTOKIUS. 624
ÖTIDEM (Eutideme). 548
ÖTIFRON (Eutiphron). 482
ÖXEN (Euxene). 548
ÖZERDİN, Mukaddere Nabi. 197
ÖZTRATIUS. 548
ÖZEB (Eusebus). 655

P

PABST, A. 399, 401
PACOUD, B. 114
PADET. 270
PACHYMER, Georges. 549
PACIUS, J. de Berga. 549
PAINE, Thomas. 549-550
PALAGYI, M. 550
PALEARIO, Aenio. 550
PALEY, W. 335, 550-552
PALHORIÈS, F. 21, 28, 54, 60, 353, 513
PALISSOT. 64
PALMER, Jean. 552
PAMPHIL. Bkz: Özeb
PANAETIUS, Rodoslu. 440, 552-554, 642, 657, 658
PANEKOUKE. 695
PANNWITZ, Rudolf. 550
PANTALEONI, M. 554-555, 560
PAPADOPOLI. 383, 612
PAPILLON, F. 285
PAQUE, G. 201
PARACELSUS. 150, 555-559
PARETO, Vilfredo. 559-561
PARK, R. Ezra. 561
PARKER, S. 56, 561-562
PARKS, M. G. 124
PARMÈNIDES. 9, 278, 308, 379, 398, 400, 401, 424, 482, 484, 511, 542, 543 562-567
PARNASIUS. 545
PARODI, D. 60, 280
PART, F. 577
PASCAL, B. 159, 173, 179, 187, 230, 269, 279, 320, 353, 359, 376, 409, 449, 451, 483, 484, 498, 567-572, 666, 696
PASCAL, Etienne. 567
PASQUALI, GIORGIO. 572-573
PASSERO. 268
PASTEUR, L. 224
PATER, W. H. 573
PATIN, G. 555
PATON, H. J. 573
PATANCALI. 117
PATRIZZI, Francesco. 573-575
PATROKLES. 693
PAUL DE PERGOLA. 575
PAUL DE VENİS. 575-576
PAUL EMIL. 415
PAUL-SAINT Bkz: Saint Paul
PAULER, Akos Von. 577
PAULHAN, Fr. G. 350, 577
PAUL JOVE. 638
PAUL REE. 521
PAULSEN, Fr. 577
PAUSANIAS. 406, 693
PAUTHER, M. 194
PAUTHIER, G. 117, 138 139, 197
PAUTIGNY, Louis. 82
PAVLOS. Bkz: Saint-Paul
PEACOEK, D. H. 672
PÉANO, G. 432, 577-578
PEERSE. 578, 680
PEARSON, H. 550
PEILLAUBE, R. P. 578
PEIRCE, Ch. Sanders. 49, 50, 170, 578-579
PEIRESE. 549
PÉLAGE. 32, 225, 322, 547
PELISSIER, G. 158
PELLIOT, P. 475
PENJON, Aug. 307, 579
PEREGRINUS. 545
PEREIRA DE FIGUERDO, A. 579
PERERIA, Gomez. 579
PERETTO. Bkz: Pomponazzi
PERIANDR. 579-580
PERIEGETE. Bkz: Polemon
PERIER, Margeritte. 572
PÉRIES. 334
PERIKLES. 327, 398, 680
PERIONIUS, Joachim. 581
PERNUMIA, Jean-Paul. 581
PERRAULT, Charles. 188 581-582
PERRE DE LARIVEY, Ch. 612
PERRI. 304
PERROT. 477
PERRY, R. B. 49, 60, 582
PERSE. 582-583, 674
PESTALOZZI, J. H. 34, 484, 583
PETAU, P. 77
PETERMANN, B. 134
PETIT, L. 338, 355
PETRARKA (Petrarque). 267, 497, 583-586, 675
PETRO, Büyük 228, 231
PEUCKERT. 567
PFAHLER, Gerhard. 586
PFANDER, Alexander. 586
PFANNENSTIEL, M. 525
PFEIFFER, J. 64
PFEIL, H. 513
PFLAUM, H. 265
PHALEAS, Halkidikyalı. 586-587
PHEDON. 405, 472, 587
PHEDRE. 587-588, 593
PHERESIDES. 588-589
PHIDIAS. 608, 629
PHILADELPH. 415
PHILALTHE. 268
PHILARK. 623
PHILALPHE. 406, 589-590
PHILIPON. 530
PHILIPE, Auguste. 304, 623
PHILIPE II. 579
PHILIPE-JACQUES SPENCER. 227
PHILIPE MÒCENGO. 573
PHILIPPE d'AQUIN. 31
PHILIPPE, Güzel. 319
PHILIPS, F. C. A. 495
PHILIPSON. 590

PHILIPPOV, M. 604-606
PHILISTION. 541
PHILLON. 309, 616
PHILODEMOS, Gadar'lı 590-591
PHILOLAUS. 325, 546, 591-594
PHILON, İskenderiyeli. 431, 442, 447, 583, 594-601
PHILON, Atinalı. 149, 354, 372, 601
PHILON, Diyalektikci. 601-602
PHILON, Babilli. Bkz: Sanchoni Athon
PHILON, Larissa'lı. 602-604, 695
PHILOPOEMEN. 644
PHILOPON, J. 167, 606-607
PHILOSTRATOS. 140, 412, 480, 481, 542, 547, 607-609, 674, 681
PHORMION. 609
PHOSEENS. 166
PHOTHIN, Rahib. 31
PHOTIUS. 35, 515, 597, 606, 609-610
PIAGET, M. J. 610
PIBERC. 610
PIBRAC, G. de. F. 376
PIAZZI. 89
PICARDI. 222
PICCART, Michel. 611
PICAVET, F. J. 201, 610-611
PICCART, R. 50
PICCOLOMINI, A. 611-612
PICCOLOMINI, F. 612
PICHLER, Hans. 612
PICHON, R. 166
PICON, G. 359
PICTET. 550
PIE II. 611
PIE III. 611
PIE V. 550
PIE VII. 656
PIE IX. 362
PIERON, Henri. 612-613
PIERRE d'AILLY (P. d'Alliaco). 613
PIERRE DE LA RAMÉE. Bkz: Ramus
PIERRE d'AUVERGNE. 613-614
PIERRE JULIANI. 614
PIERRE PERGRINUS. 614
PIERRE DE MANTOUE. 614
PIERRE d'AURIOLE. 614-615
PIERRE DE GANDIE. 615
PIERRE BOISGUILBERT. 698
PIERRE DE SAINT-JOSEPH. 614
PIERRE, Ispanya'lı. 689
PIERRE OLIEU. 615-616
PIERRON, M. 375
PIERSON, Alard. 616, 635
PIGEON d'ORARGIS. 664
PILLON, F. Th. 50
PINDARE. 597
PING-TCHOUNG. 135
PINI, Ermenegildo. 616-617
PIRES. 562
PIRRON. Bkz: Pyrrhon
PISISTRAT. 529
PISTELLI, H. 49
PITT. 669
PITTAKOS. 588, 617-618
PIXBERG. 521
PIZISTRAT. 482
PLACCIOS, V. 618
PLACE, Pierre de la. 618
PLACETTE, Jean de la. 618-619
PLANCHI. 421
PLANCK, K. Ch. 283, 515, 619
PLANCK, Max. 427, 619
PLATENER, Ernst. 113, 619-621
PLATH. 139
PLATZ, H. 158
PLÉKHANOV. 621
PLECHANOW, G. W. 621-622
PLEISTANOS, Elea'lı. 587
PLESSING, E. V. 622
PLINE. 166, 268, 415, 479, 529, 542, 622, 632, 658
PLOTINOS (Plotin). 8, 12, 33, 45, 46, 47, 77, 205, 282, 305, 325, 338, 460, 520, 522, 532, 535, 545, 547, 622-630, 651, 652, 653, 655, 662, 672, 675, 676, 677, 678, 690
PLOUQUET, Godefroy. 630-631
PLUTARKOS, (Plutarque). 142, 149, 187, 337, 389, 448, 451, 589, 605, 606, 608, 631-635, 658, 660, 662, 675, 681, 694, 699
PLUTARKOS. 413, 635
POBEDONOSTZEFF, M. 635-637
POCKLES, C. Fr. 637
POCOCK, Edward. 342
PODMER, F. 539
POELITZ, Ch. H. L. 637-638
POGGE. 590
POINCARÉ, H. 277, 328, 417, 418, 420, 424, 432, 533, 560, 638-639
POIRET, Pierre. 639-641
POIRIER, R. 170, 278, 280, 425, 427, 433
PAUL JOVE. 645
POLEMON. 140, 623, 641-642
POLEMON, Periegete. 642
POLI. 366
POLIGNAC, Kardinal. 642-643
POLIN. 623
POLITIEN, A. A. 643
POLITZ. 106
POLUS. 643-644
POLYBE (Polibius). 187, 458, 552, 644-645
POLYBE, Kos'lu. 645
POLYKARP. 34
POLYEN. 645
POLYKRATES. 38
POMMEROL, B. 191, 516
POMMIER, P. 75
POMPÉE. 142, 657
POMPONAZZI. 163, 167, 266, 268, 380, 573, 645-650, 657
PONS, P. 117
POPE, A. 650
POPER, K. R. 650
POPITZ, H. 385
POPPE, K. R. 494
PORDAG, J. 650-651
PORT, M. 123, 335
PORTALIS, J. E. M. 660
PORTER, Noah. 657
PORZIO, S. 657
PORPHIROS (Porphyre). 44, 45, 47, 48, 76, 77, 127, 305, 389, 443, 472, 514, 522, 535, 545, 547, 622, 623, 651-656, 662, 681, 689

PORTALIS, Jean. E. M. 656-657
POSEIDONIUS. 76, 308, 472, 552, 554, 645, 657-660
POSTEL, Gui. 660-661
POSTUMUS. 141
POTAMON. 661-662
POTHIER. 115, 411
POUILLY, L. J. L. de. 662-663
POURCHOT, Edem. 663
POWELL, G. H. 200
PRADES. 465
PRANTL, K. 123, 604, 663
PRATO. 66
PRAXIPHAN. 663
PRAXITEL. 608
PREL, K. 663-664
PRELLER, L. 594, 664, 695
PREMONTVAL. 413, 664-666
PRETEKSTAT (Prétextate). 336
PREOBRAJENSKI, V. 666-667
PREUSS. 593
PREVITE-ORTON, C. W. 380
PRÉVOST-PARADOL. 160, 200, 451, 667
PRÉVOST, P. 288, 667-669
PRICE, Richard. 669-670, 671
PRIESTLEY, Jos. 218, 303, 537, 552, 669, 670-672
PRINCE, Morton. 672
PRINI, P. 371
PRISSIEN. 672
PRISCIEN, Prissianus. 635
PRISCUS. 545, 635, 672
PROAERESIUS. 544, 545
PRODIKOS. 83, 602, 672-674
PROKLE. 580
PROKLOS. Proclus. 12, 34, 35, 45, 47, 48, 49, 77, 305, 378, 379, 389, 525, 527, 535, 541, 606, 607, 609, 634, 635, 652, 659, 662, 674-680
PROKSEN. 309
PROLLIST, J. H. 321
PROTAGORAS. 297, 308, 415, 673, 680-683
PROUDHON. 148, 153, 271, 383, 683-687, 690
PRUNIER. 389
PRZYWARA, R. P. E. 687-688
PSELLOS, Michel. 688-690
PTOLÉMÉE, Claude. 542, 690-691
PTOLÉMÉE, Sirena'li. 405, 546
PUECH, A. 547
PUFENDORF. 256, 618, 691-692
PURTICUS, L. J. A. 637
PYLON. 561
PYRRHON. 163, 415, 512, 544, 630, 693-696
PYRONIE. 697
PYTHODORE. 681

Q

QUADRI, G. 7
QUENTAL, A. 697
QUEPRET, N. 190
QUÉPRAT. 186
QUERARD. 466
QUESNAY. 441, 697-699
QUEVEDO DE VALLAGAS. 699
QUICHERAT. 672
QUICK, R. H. 303
QUINE, W. 699
QUINET, E. 635, 699-700
QUINET, W. Von O. 648, 699
QUINTILIEN, M. F. 149, 700

R

RABELAIS. 634
RACINE. 198, 483, 498, 581
RAILLARD, P. 275
RAMM, Th. 214
RAMMING, G. 64
RAMUS. 118, 226, 383, 439, 613, 581
RANCE. 485
RASPE. 231
RAUH, F. 280
RAUSCHBERGER. 353
RAVAISSON. 161, 180, 353, 444
RAVIER, E. 259
RAWNITZKI. 14
RAZÎ. 15
RABERT. 172
RECHE, J. W. 375
RÉE, Paul. 500
REGENBOGEN, O. 319
REGIS, P. 137
REHM, Walter. 126
REHNISH, E. 307
REID, Thomas. 72, 370, 476, 537, 551, 578, 671
REIFF. 515, 619
REIMANN, H. 464
REIMARUS, S. 38, 113, 283
REINHARDT, K. 660
REINHARDT, C. 567
REINHOLD, C. H. 39, 114, 131, 142, 340
REISKE. 635
REITHEIM. 498
REMOND, R. 180
RÉMUSAT, Abel. 193, 197
RENAN, E. 15, 150, 476
RENER, J. 79
RENOUVIER. 50, 52, 168, 259, 269, 270, 288, 432, 433, 491, 528, 616
REQUADT, P. 289
RESSLER. 433, 439
REŞİD-ED-DİN. 192
REUCHELIN. 225, 646
REVERDIN, H. 60
REY, Abel. 60, 537
REYBAUD, Louis. 539
REY, Josephe. 550
REYBAUD, Louis. 550
REYMOND, Jean. 271
REYNOLD, E. E. 472
RIAUX, Fr. 401, 567
RIHOT, Th. 286, 433, 439, 560
RICARD. 640
RICARDO. 70, 209, 433
RICHARD, P. 160, 635
RICHET, Ch. 687
RICHELIEU. 186, 197, 355
RICHL, A. 223
RICHTER, Irma A. 266
RICKERT. 201
RICOEUR, P. 377
RIDOLFI, R. 334
RIEMANN, R. 475
RINK. 106
RITTER, J. H. 82, 88, 186, 258, 308, 380, 405, 523, 533, 543, 553, 594, 664, 695
RIVAUD, M. 588, 589
RIVIÈRE, J. 82
ROBENIUS, O. 201

ROBERT, M. 83
ROBERT, Canalis. 355
ROBERTAG, V. 368
ROBERTSON. 340
ROBERVAL. 565
ROBESPIERRE. 350, 376, 504
ROBIN, L. 318, 415, 547, 672, 696
ROBINET. 276, 630
ROBINSON, Th. H. 59, 137, 139
ROCHEFORT, R. 83
ROCHEFOUCAULT. 368
RODOLPHE II. 120
ROÊER. 84
ROGERS. 71, 272
ROHAUT. 226
ROHDEN. 352
ROLLIN. 71
ROMANI DIOGENE. 689
RONDEL. 579
RONSARD. 610
ROSAN, L. J. 680
ROSCELIN. 591
ROSE, Schaarschmidt. 594
ROSENKRANZ. 114
ROSENKREUTZ, Ch. 560
ROSENTHAL, E. 15
ROSIER, P. de. 269
ROSINI. 592
ROSMINI. 393
ROSOY, M. de. 338
ROSSI, De. 16, 264
ROSTAN, E. 353, 467
ROUSSEAU, J. J. 14, 30, 38, 56, 64, 140, 183, 189, 198, 210, 211, 255, 273, 302, 326, 334, 360, 379, 397, 450, 451, 466, 467, 483, 485, 504, 512, 514, 519, 538, 549, 569, 571, 583, 591, 621, 633, 634, 636, 656, 668, 687
ROTH. L. 324, 349
ROTHELIN. 642
ROVIA. 617
ROYER-COLLARD. 39, 74, 291, 350
RÖHR, R. 124
RUBELLUS. 480
RUBINSTEIN, S. 353
RUCHELIN. 120, 655
RUFINUS. 675
RUNKENIUS. 668
RUSSEL, Bertran. 231, 257, 259, 286, 304, 433, 469, 472, 513, 563, 567, 578, 582, 630
RUSKIN. 439
RUSTIUS. 372
RUTT, J. 672
RUYSSEN, Th. 114
RÜCKERS. 167
RYCHNER, M. 289
RYLE, G. 303

S

SABAHATTİN, Prens. 269
SABILLINUS. 630
SABILLINUS, Abbé de. 623
SABINE, G. H. 334
SABZINGER, Y. 321
SACY, Sylvestre de. 119
SADE, Markiz de. 512
SADOLET. 298, 550
SADOUS. 88
SAINT-ANSELME. 33, 254, 364, 393, 405
SAINT-AUGUSTIN. 27, 33, 65, 67, 127, 163, 211, 221, 225, 266, 267, 269, 287, 322, 356, 361, 369, 376, 381, 387, 393, 401, 416, 497, 533, 554, 571, 575, 584, 585, 605, 615, 645, 656, 687
SAINT-BASIL. 267, 533
SAINT-BARTHELEMY. 191
SAINT-BERNARD. 33, 189, 304, 584, 614
SAINT-BEUVE. 355, 466, 499, 687
SAINT-BONAVANTURE. 82, 338, 387, 614
SAINT-CHRYSOGONE. 568
SAINT-CLÉMENT, İskenderiyeli. 532, 547, 553, 568, 603, 609
SAINT-CYRON. 494, 568
SAINT-CYRILLE. 76, 533
SAINT-DENYS. 549
SAINT-EVERMOND. 455
SAINT-FAY, de. 64
SAINT-GALLEN. Bkz: Notker
SAINT-JEAN. 80, 522
SAINT-JÊROM. 164, 533, 534, 597
SAINT-JUSTAIN. 373, 376
SAINT-LAMBERT. 484
SAINT-MAMERT. 361
SAINT-MARCUS. 532
SAINT-MARTIN. 211, 382, 559
SAINT-PANTÈNE. 532
SAINT-PAUL. 32, 163, 269, 322, 362, 372, 576-577
SAINT-PAUL DE VISQUES. 68
SAINT-PIERRE. 532, 597
SAINT-SIMON. 271, 273
SAINT-SYRAN. 569
SAINT-THÉRÉSE. 59
SAINT-THOMAS, Akinalı. 7, 8, 12, 19, 27, 33, 66, 69, 70, 128, 131, 227, 254, 304, 320, 322, 343, 349, 377, 379, 380, 381, 383, 387, 416, 419, 452, 490, 497, 514, 515, 527, 578, 581, 607, 613, 614, 646, 687
SAISSET, S. 43, 696
SAKYA-MUNI. Bkz: Buda
SALAHADDİN EYUBÎ. 347, 348
SALAMBIER, L. 613
SALİH ZEKİ. 638
SALIS. 172
SALISBURY, Jean de. 31
SALLUSTIUS. 77, 266
SALMANAZAR. 193
SALOM, C. 114
SALOMINA. 623
SALOMON BİN ADERET. 31
SALOMON, M. 75
SAMİH RİFAT. 257
SAMSUN. 270
SAMUEL BİN TIBBON. 342, 343
SAMUEL PARKER. 226
SANCHONI ATHON. Bkz: Philon, Babilli
SANDIUS. 589
SANKARA. 87
SARACHEK, J. 349
SARDAU. 88
SARTRE, J, P. 125, 214, 215, 371
SATHAS. 690
SAUPE, E. 123, 226
SAUSSURE, Fikci. 490
SAVANE, M. 359
SAW, R. L. 259
SCAEVELLA. 554
SCALIGER. 292, 460, 645

SCEVOLA. 605
SCHAFTESBURY. 367, 402, 650
SCHAKESPEARE. 494
SCHALK, F. 535
SCHÂR, H. 78
SCHELBURNE, Lord. 669, 671
SCHELER, Max. 189
SCHELIHA, R. V. 308
SCHELLING. 38, 39, 102, 103, 123, 124, 129, 132, 142, 143, 157, 173, 180, 190, 201, 257, 272, 283, 445, 476, 499, 519, 520, 521, 524
SCHELZ, M. 380
SCHEMANN, L. 167
SCHIAPARELLI, G. V. 542
SCHIFMANN, K. 167
SCHILLER. 51, 185, 190, 191, 257, 283, 555
SCHILPP, A.P. 460
SCHIZ, J. M. 375
SCHLECTA, K. 513
SCHLEGEL, N. F. 512, 519
SCHLEIERMACHER. 133, 190, 191, 283, 428, 520, 543, 548
SCHLICK, Moritz. 619
SCHLOSSER. 106
SCHMIDT, E. H. 114, 284, 446, 604, 656
SCHMIDT, J. W. 131, 210, 307, 319
SCHMIDT, M. 68, 583
SCHNUR, R. 280
SCHOECK, H. 535
SCHÖEDER. 578
SCHOEPS, H. J. 75
SCHOPENHAUER. 124, 126, 329, 353, 500, 501, 506, 510, 511, 512, 516, 590, 591, 666
SCHORER, E. 498
SCHREMPF, G. 375
SCHUB, D. 262
SCHUBERT, P. 114, 660
SCHULER, M. 34
SCHULTE-HUBERT, B. 577
SCHULZE, J. 340, 341, 386
SCHUPPE, W. 223
SCHURÉ, Ed. 531
SCHURER. 597
SCHUSTER. J. S. 525
SCHWAB, Mois. 413
SCHWARTZ, Th. 114, 148
SCHWARTZERD. Bkz: Melanchton
SCHWARZSCHILD, L. 385
SCHWIEBERT, E. G. 323
SCIPION EMILIANUS. 584, 644
SCIPION, Afrikalı. 552
SCYTHIEN. 373
SÉAILLES, G. 52, 60, 73, 162, 163, 168, 170, 190, 255, 266, 269, 270, 275, 370, 436, 610, 634, 639
SÉBASTIEN MUNSTER. 343
SECRÉTAN, Ch. 259, 269, 485
SÉE, H. 459
SEEBOHM, F. 140
SEGUIER. 160
SEIDEL, L. 616
SEIFERT, Fr. 78,187
SEISE. 593
SELÂHATTİN EYYUBÎ. 342, 343
SELDEN. 692
SELFORT, Fr. 78
SELİK, Dr. Mehmed. 384
SELLIER, Remy. 547
SELY, O. 155
SEMPLISIUS. 167, 308, 399, 401, 406, 444, 541, 672, 689
SENA, CEMİL. 24, 54, 56, 61, 81, 139, 169, 319, 427
SENEKA (Seneque). 165, 186, 187, 267, 292, 381, 448, 449, 451, 483, 497, 554, 576
SENNERT. 342
SEPTIÈM SÉVER. 532
SEPRELIUS. 571
SERAIS, G. 160
SERAPION. 35, 623
SERASSI. 394
SERGIUS. 606
SERRADILEO, R. M. di. 201
SERTILLANGE, P. 688
SEVERINUS VON MOZAMBINO. 407, 692
SÉVIGNÉ, Madam de. 198
SEYERLAN, M. 7, 12
SEYTHIEN. 369
SEXTUS EMPRIKÜS. 31, 149, 187, 308, 373, 415, 416, 472, 546, 562, 605, 630, 693, 694, 696
S'GRAVEZANDE. 37
SEZOSTRIS. 194
SHAFTESBURY, Lord. 303
SHAKESPEARE. 528
SHERDORF. 140
SIDNEY, Algermon. 302
SIDNEY, Philippe. 439
SIDOINE Apollinaire. 361
SIEGFRIED. 538
SIERKSIN, F. 225
SIGMUND, G. 513
SILLA. 310
SILAS. 383
SILVA. 697
SIMITH, K. 367
SIMMEL, Georg. 561
SIMMIAS. 593, 596
SIMNAK (Symnaque). 336
SIMON, J. 43, 49, 76, 77, 353, 359, 379, 523, 528, 535, 604, 630, 635, 656, 662, 676, 680
SIMON, M. L. 335
SIMON, H. 521
SIMON PARCIUS. 167
SIMON PORTIUS. 380
SINGER, C. 349
SIRIANUS. (Syrianus) İskenderiyeli. 34, 305, 525, 635, 674, 675
SISMONDI, de. 445
SIUAN. 410
SIYÈS. 200
SMITH, Adam. 37, 152, 366, 668, 669, 687, 699
SMITH, K. 361
SMITH-ROSE, R. L. 392
SMITH, E. F. 670
SMOLITISCH, J. 129
SOEMA-THSIAN. 192
SOFOKLES, (Sophocles). 183, 500, 528, 597, 642
SOKRAT. 35, 40, 41, 81, 119, 141, 148, 149, 165, 285, 306, 324, 389, 402, 404, 405, 406, 408, 412, 449, 477, 480, 481, 485, 501, 503, 510, 511, 542, 543, 544, 547, 548, 553, 562, 582, 586, 587, 593, 598, 643, 647, 672, 673, 683, 693, 695
SOLON. 535, 598
SOLOWJEW, V. 117, 197
SOMBART. 384
SOMERHAUSEN. 384
SOMOGYI, J. 577
SOPATER. 44

SOPHIE (Prenses). 231
SOPHIE CHARLOTTE. 230
SOPOLIS. 545
SORBELLI, T. 479
SORBIERE, Samuel. 187
SOREL, A. 459
SORLEY, W. R. 303
SORSANUS. Bkz: Corcanî
SOSIKRAT. 482
SOSIPATI. 548
SOSIPATRA. 635
SOURIAU, Michel. 114
SPALDING, G. Lud. 210, 544
SPANHEIM. 77
SPAVANTA. 158
SPEK, J. 213, 577
SPENCER, H. 117, 152, 169, 172, 222, 284, 289, 329, 429, 500, 503, 506, 579
SPENCER, T. J. B. 635
SPENER, Ph. J. 228
SPENGEL. 541
SPERONE, Speroni. 611, 645
SPHINES. 693
SPINOZA, B. 8, 9, 12, 38, 39, 40, 56, 102, 134, 188, 221, 228, 229, 237, 250, 255, 271, 283, 287, 290, 323, 328, 341, 343, 349, 353, 354, 357, 376, 391, 400, 402, 421, 425, 428, 460, 461, 463, 514, 516, 519, 520, 628, 643, 647
SPIR, A. 579
SPIRITO, U. 334
SPITTLR. 283
SPOERRI, The. 572
SPÖSIP (Speucipe). 546, 594
SPRANGER. 339
SPUNDA. 559
STACE. 267
STADIUS. 120
STALHAUM. 528
STAEL, Madam. 38, 334, 487
STAEL, Baron. 487
STALIN, J. 262, 384
STAMMELER, R. 368
STATTER. 119
STAVENHAGEN, K. 114
STEGMÜLLER. 128
STECK, M. 176
STÉFAN Christesco. 537
STEINTHAL. 222
STEPHEN, Sir L. 552
STEWARD. 551
STIECH, J. 375
STIELLER, G. 359
STIERLING. 395
STILPON. 405, 544
STOBÉE. 47, 49, 149, 480, 497, 547, 605, 653,
STOCKS, J. L. 303
STOPITZ. 321
STÖCL, K. 123
STRABON. 268, 415, 472, 562, 658, 659
STRACHOV. 429
STRATON. 325
STRAUSS, David. 77, 501, 506
STRAUSS, L. 77, 349
STRAUSS, W. 495
STRIMON. 481
STERNBERG, Th. 129
STRINDBERG. 289
STROHL. 525
STROWISKI, Fr. 451, 572
STUHLFAUTH, G. 323
STUMPF, C. 60
SUAREZ. 381
SUCKAN, De. 375
SUDHOFF. 559
SUETON. 638
SUIDAS. 44, 105, 149, 308, 525, 544, 587, 588, 608, 662
SULZER. 402, 413, 668
SURIUS. 68
SÜLEYMAN, Hz. 13, 194, 266
SWIFT. 465, 650
SWEDENBORG. 49
SYDENHAM. 297
SYLLA. 310

Ş

ŞAMS-AL-DEVLE. 22
ŞEMSEDDİN, M. 28
ŞEMS OĞLU NUH. 23

T

TABOT. 641
TAFURİ. 657
TAINE, H. 74, 75, 160, 163, 201, 286, 439, 441
TALBOT. 635
TANCIN, Kardinal. 326
TANERİ, Kemal Zülfü. 578
TARD, G. 117, 216, 560
TASIT, Tacitus. 293, 331, 454, 458
TASSE. 267
TAŞKÖPRÜLÜZADE. 14
TATIEN. 32, 361
TAULER. 322
TAYLOR. 434
TCHEON. 192
TCHOU-ANG-TSEU. 194, 196, 473
TEAGENES. 416
TEGNIS. 500
TELEKLES. 165
TELÉPHE. 140
TELESIO, B. 380, 381, 394, 481, 574
TENNEMANN. 114, 132, 155, 190, 249, 292, 293, 303, 397, 464, 549, 559, 575, 579, 641, 670, 699
TENNERY, P. 432
TÉOMBROTE. 416
TERRAY. 697
TERTULLIEN. 361, 372, 441
TETZEL. 321
TEUBNER. 338, 490, 630
TEVFİK FİKRET. 376
THALÈSE. 81, 83, 192, 390, 418, 588, 589, 630
THAMARA. 264
THEASYBULE. 148
THEDINGA, E. 523
THEILER, W. 656, 660
THÉMISTIUS. 167, 389, 609
THÉOBALD. 465, 472
THÉOCHARIS. 665
THÉODAS. 407
THÉODOR LASKARIS. 494
THEODOR, Asir'li. 652
THÉODORA. 35, 609, 689
THÉODORE. 47, 76
THÉODORE II. 336, 655
THÉOPHIL, 265, 532
THEOPHRASTE. 158, 268, 416, 514, 529, 540, 541, 547, 553, 574, 609, 663, 672
THESÉE. 338
THIAUCOURT. 606, 660
THIBAUDET, Alber. 452
THIBON, G. 130
THIBOUT, J. B. 181, 490

THIEL, R. 323
THIERE. 685
THIERRY, Augustin. 430
THIERSCH. 43
THOMAR DE VICO. 267
THOMAR FIENUS. 479
THOMAS, P. E. 275
THOMASIUS JACOB. 221
THOMSON, W. 383, 390, 391, 539
THUCYDIDE. 149, 608, 645
THUREAU-DANGIN, P. 491
THUROT, H. 614
TIBERGHEIN, Guillame. 148
TIECK, Louis. 521
TIEDEMANN, D. 113
TIEFURUSUNCK. 114
TIERSCH'S 43
TILLEMONT. 498
TIMOKRATES. 415
TIMON. 546, 594, 693, 695, 696
TIMOXEN. 631
TİMUR. 15
TIRABOSCHI. 657
TISSERAND, Pierre. 60, 350, 353
TISSOT, C. J. 75, 89, 126
TIT-LIVE. 192, 266, 331, 332, 454, 458
TITUS. 480, 622, 665
TOLAND. 303
TOLSTOY, Leon. 56, 591, 636
TOMASINI. 612
TOMPSON, M. H. 579
TORICELLI. 240, 568
TORN. 666
TOULOUSE, Dr. 613
TOURGENEVE. 223
TOURNER, J. E. 60
TOURVILLE, H. de. 269
TOUSSAINT, C. 577, 664
TRAJAN. 379, 631, 632, 688
TRASIBUL. 580
TRASIMAKOS. 673
TREADGOLD, D. W. 262
TREITSCHKE. 692
TREMBLEY. 134, 487
TREMESAYGUER, A. 114
TRIABOSCHI. 443
TRITHÉME. 380
TRONCHINRE. 63
TRTSKY, L. 262
TRUC, G. 215
TSCHIRNHAUS, Von. 228
TSCHULOK, S. 172
TSE-MA-THSIAN. 193
TSEU-LOU. 136
TSEU-KHELOU-MING. 137
TUBÉR. 187, 554
TUBNER. 597
TULLOCH, J. 519
TUNÇ, M. Şekip. 50
TURGOT. 483, 697
TURNBULL, H. W. 494
TWELVE. 370
TYCHO-BRAHE. 120
TYLLYARD, E. M. V. 440
TYROCOMMEL, Lord. 180
TZCHIRNER. 387
TZETSES. 308

U

UGAN, Zakir Kadri. 15
UNFRID, O. L. 619
UPTON, Sinclaire. 513
URLICH, Baron. 230
USENER. 31
ÜEBERWEG, Fr. 309, 513, 523, 538, 545, 593, 594, 596, 680, 683
ÜLKEN, Hilmi Ziya. 7, 14, 15, 16, 21, 23, 28, 31, 69, 120, 262, 281, 330, 427, 485, 578
ÜNVER, Dr. Süheyl. 28

V

VAATER, Franz Von. 143
VACHEROT, E. 49, 77, 82, 305, 353, 444, 523, 535, 604, 630, 656, 662, 680
VAIHINGER, H. 190, 513, 560
VAJDA, J. 13
VALANTIN. 372, 635
VALANTIN WEIGEL. 559
VALANTIN ANDEREOE. 559
VAL'ARNO. 559
VANDERBURG. 39
VANINI. 163, 414
VARD, W. G. 498
VARRON, TERANTINUS. 310, 412, 554
VAUCANSON. 185
VAUCHER. 305
VAUCLUS. 584
VAUGHAN, C. E. 393
VAUVNARGUES. 483
VEGEL, E. F. 154
VEHBİ, Mehmed. 361
VENDLAUD. 597
VENTURELLI. 479
VENTURI. 266
VERHEIMER, Max. 134
VERUS. 608
VESPASIAN. 479, 631
VETTE. 282
VIARDOT. 271
VICANA BIKSU. 115
VICO, J. B. 13, 333, 372, 430
VICTOR ERMITA. Bkz: Kierkaagard
VIEVE. 225
VIGIER, Fr. 547
VIGNAUX, P. 497
VILLEMAIN. 451
VINCENT, Courney. 277, 697
VINTLER, H. Von. 200
VIRCHOW. 304
VIRGIL. 266, 267, 274, 375, 451, 611, 660, 700
VISCHER. 132, 133, 307
VITELLUS. 479
VITRALLES, Baron. 177
VITRINGA, A. J. 683
VIVÉS. 225, 618
VOÊT. 444
VOGEL, E. F. 155
VOGT, K. 444
VOLKMAN. 306
VOLNEY. 185, 686
VOLTAIRE. 63, 180, 182, 188, 198, 256, 272, 276, 282, 300, 303, 387, 388, 389, 396, 402, 453, 454, 459, 465, 485, 487, 501, 506, 519, 650, 686, 687
VOOYS, G. G. N. de. 129, 616
VOPISCUS. 305
VORLANDER, K. 121, 176, 257, 283, 534, 559, 680
VOSS. 38, 289
VÖLKLEIN, A. 519
VÖMEL. A. 213
VUILLEMIN, Jules. 114

W

WAED, J. 114
WARD, J. 117
WAGNER, H. 134
WAGNER, Richard. 500, 501, 510, 511, 512

WAHL, J. 126
WALCKENAER. 668
WALCKER. 475
WALDEMAR WAGNER. 591, 592
WALEY, A. 139
WALLANSCHTEIN. 121
WALLIS. 491
WALRAS, L. 560
WALTER, Lowsie. 126
WALTER, G. 262, 443
WARD, W. G. 491
WARD, M. 84
WARD, Richard. 464
WARRINGTON. 670
WASHINGTON, T. 561
WASMUTH, E. 572
WATSON, Ph. S. 323, 671
WEBB, C. C. J. 114
WEBER, A. 190, 672, 680
WEBER, E. H. 306
WEBER, Max. 369
WEBLS, C. J. 114
WEHWELL. 289
WEILLER, Von. 481
WEISHAUT, Ad. 113
WEISMANN. 257, 591
WEISS, P. 578
WEISSE, Ch. H. 306
WELCH. H. 197
WELCH. O. J. G. 442
WELCKER. 672, 673, 674
WELLEX, A. 155
WELZEL, H. 692
WENTSCHER. 445
WERFEL, Franz. 83
WERMER, K. 382
WERNER, A. 378, 485
WESLEY. 56
WESTSCH, F. 83
WETTER, G. A. 262, 283
WEULERSSE, G. 699
WHEWELL. 670
WHIGS. 539
WIEGER, le P. L. 290, 473, 475
WIELAND. 38
WIENER, The. 118
WIENER, M. 75
WIJCK, B. H. C. K. Van. 129
WILAMOWITZ, U. Von. 286
WILLBOIS, M. J. 433
WILD. N. 368
WILENS. 289
WILH, Aug. 506
WILHELM, R. 197
WILLEY, P. 462
WILM, J. 43, 148, 155, 405
WILSON, de G. 115, 117
WINCKELMANN. 283
WINDELBAND, W. 201, 561
WINGENDOR, E. 377
WITAMMER. 672
WITTAKER, T. 523
WITTE, J. H. 341
WITTENBACH. 77, 545
WITTENBERG. 321
WITTER, W. 130
WOHLWILL, E. 79
WOLDAMART. 38
WOLF, Ch. 79, 89, 97, 131, 163, 173, 174, 175, 176, 182, 289, 201, 255, 258, 262, 300, 305, 310, 340, 395, 396, 397, 402, 403, 405, 414, 428, 495, 620, 630, 631, 664, 665, 669
WOLF, S. H. 229
WOBF, B. D. 262
WOLFF, P. 513, 692
WOLF, Sel. Jos. 341
WOLF, Jerom. 106
WOLFEN, Von. 494
WOLFF, Leonard. 539
WOLFSON, H. A. 604
WOLOWSKI, M. L. 498
WOLSEY, 469
WOOD. 519
WOODWARK, W. E. 434, 550
WORCESTER. 300
WRIGHT, W. C. 656
WROLFF, K. 197
WUMB. 550
WUNDERER. 645
WUNDT, W. 117, 155, 187, 416, 478, 577
WUTCHI. 139
WYCHESLEY. 547
WYTTENBACH. 549

X

XANTA. 674
XENOPHAN. 562
XENOPHIL. 546
XENOPHON. 36, 149, 156, 378. 401. 589. 673, 674
XENOKRAT. 416, 553, 641
XILANDER. 375
XIMMENES, Kardinal. 14
XIRAU, J. 540
XIPHILIN, Jean. 688, 689
XIRAU, J. 321

Y

YACOBBI. 581
YAKUB, Hz. 265, 568, 598
YAKUN-AL-MANSUR. 15, 16
YANG-TSEU. 409, 410
YETKİN, Suud Kemal. 231, 284, 513, 630
YIN-HI. 193
YOST, R. M. 259
YO-TCHENG-KO. 410
YILDIZ HATUN. 21
YUNUS EMRE. 43
YUN-WEN-TSEU.196
YÜCEL, Fethi. 572, 638
YUSUF. 28

Z

ZABARELLA, J. 167, 268, 383. 549, 612, 649
ZAHN, L. 513
ZALMOXIS. 530
ZAMMATIO. 266
ZAUNICK, R. 525
ZELLER, Ed. 149, 259, 308, 325, 396, 406, 412, 415, 440, 472, 545, 594, 596, 597, 604, 606, 619, 660, 663
ZELLER, J. 528
ZENKER, E. V. 139
ZENKOVSKIJ, V. V. 117, 129, 197
ZENODOT. 34
ZENON. 141, 165, 292, 308, 310, 398, 480, 540, 544, 545, 562, 567, 575, 582, 583, 598, 599, 604, 641, 659, 674, 695
ZENURIE. 305
ZERDÜŞT. 194, 369, 442, 574, 623
ZIEGLER. 157, 635
ZIMMEL, B. 265
ZIMMERMANN, C. C. 269, 307, 464
ZIRINGLL. 43, 134
ZOHAR. 382
ZOMARAS. 544
ZORZI, Venedikli. 267
ZOTIKUS. 623
ZUBERSKY. 342
ZUPANSKI. 290